

DA ROMA IN *HUNGARIA*

COLLECTANEA ATHANASIANA

I. Studia

II. Textus/Fontes

III. Manualia

IV. Institutiones

V. Varia

Curatori della collana

Péter Szabó e Tamás Véghseő

DA ROMA IN *HUNGARIA*

Atti del convegno nel terzo centenario della morte di
Giovanni Giuseppe De Camillis,
vescovo di Munkács/Mukačevo (1689–1706)

Nyíregyháza, 29–30 Settembre 2006

a cura di
TAMÁS VÉGHSEŐ

Nyíregyháza
2009

COLLECTANEA ATHANASIANA

I. Studia

vol. 2

Publicato dall'*Istituto Teologico Greco-Cattolico Sant'Atanasio*

H-4400 Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19.

Tel. +36/42/597-600

www.atanaz.hu

e-mail: atanaz@atanaz.hu

Editore responsabile: *Prof. János Soltész, rettore*

© Gli autori e editori, 2009

Copertina: *Lóránt Pamuk*

L'icona di Sant'Atanasio sulla copertina è di *Ádám Kisléghi Nagy*

Tipografia: *Tamás Végbeső*

Preparazione all'edizione: Casa Editrice *Örökségünk*

ISSN 2060-1603

ISBN 978-963-87809-3-5



Ritratto del vescovo Giovanni Giuseppe De Camillis (1641–1706)
nel Pontificio Collegio Greco di Roma

Indice

<i>Prefazione</i>	9
-------------------	---

UNIONI: SUCCESSI E FALLIMENTI

OLEH TURİY: Ekklesiale Identität der Kiewer Kirche vor dem Hintergrund der Brester Union	15
ANTAL MOLNÁR: La Chiesa ortodossa serba e i tentativi d'unione nel XVII secolo	25

GLI ANNI DI STUDIO DI DE CAMILLIS E LA SUA ATTIVITÀ MISSIONARIA IN ALBANIA

ANTONIS FYRIGOS: Considerazioni sulla preparazione culturale e attività pastorale di Joannes De Camillis da Chios, futuro vescovo di Munkács (1641–1706)	39
CYRIL VASIE: L'opera ascetica <i>La vita divina ritrovata fra' termini del tutto e del nulla</i> di Giuseppe De Camillis	99
ISTVÁN BITSKEY: L'esperienza romana di István Telekesy, vescovo di Eger	113

LA NOMINA EPISCOPALE DI DE CAMILLIS

ISTVÁN BAÁN: Nomina e ordinazione di Giovanni Giuseppe De Camillis a vescovo di Sebaste e vicario apostolico	123
ÁKOS MAKLÁRY: Die Institution des Apostolischen Vikariats im 17. Jahrhundert	133
JÓZSEF ZACHAR: Das kriegszerstörte Apostolische Königreich Ungarn als Tätigkeitsraum für den unierten Bischof von Munkács, 1689–1706	145

IL MINISTERO EPISCOPALE DI DE CAMILLIS
NELL'EPARCHIA DI MUNKÁCS/MUKAČEVO

GYÖRGY JANKA: Die Synoden des Bischofs De Camillis	163
ISTVÁN BAÁN: Problemi di disciplina ecclesiastica – tentativi di soluzione: i sacerdoti “bigami”	177
OVIDIU GHITTA: La prima visita a Mintiu (Szatmárnémeti) del vescovo De Camillis	227
GHEORGHE GORUN: Il vescovo Giovanni Giuseppe De Camillis e gli inizi della Chiesa Greco-Cattolica di Bihor	239
OVIDIU POP: Il Catechismo del vescovo De Camillis	245
TAMÁS VÉGHSEÓ: Il cardinale Leopoldo Kollonich e i greco-cattolici dell'eparchia di Munkács	255
BERNADETT PUSKÁS: Das Porträt des Bischofs De Camillis und die Munkatscher Bischofsgalerie	273
SZILVESZTER TERDIK: L'origine dell'icona miracolosa del monastero di Bikszád	295
<i>Gli autori del volume</i>	319
<i>Indice dei nomi</i>	321

Prefazione

Nell'autunno del 1689 al padre basiliano di origine greca, Giovanni Giuseppe De Camillis, *scriptor* della Biblioteca Apostolica, venne recapitato un messaggio inaspettato. I cardinali della Congregazione di Propaganda Fide l'informavano della volontà del potente cardinale d'Ungheria, Leopoldo Kollonich, giunto a Roma per il conclave, di incontrarlo. Il quarantottenne padre basiliano rimase colpito dall'interessamento: perché voleva vederlo il famoso cardinale?

Ponderando le possibili risposte nel silenzio della sala dei manoscritti, il basiliano greco ripercorse i momenti cruciali della propria vita. Era un sacerdote molto esperto. Aveva solo dodici anni, quando lasciò la sua amata patria, l'isola di Chios per entrare nel rinomato Collegio Greco di Roma. E ne aveva ventisei, quando da novello sacerdote e dottore di filosofia e di teologia salutò i padri gesuiti e i compagni di studio. I professori del Collegio Romano gli avevano infuso l'amore per le scienze sacre ed egli sperava molto in una carriera accademica. Ma i cardinali della Congregazione di Propaganda Fide, da cui dipendevano gli alunni del Collegio Greco, gli affidarono un compito ben diverso: lo inviarono come missionario in Albania, dove trascorse quattro anni, pieni di lotte disperate. Abbandonato dai superiori e in circostanze spaventose cercò di portare a fine la sua missione, condannata già all'inizio al fallimento. Gli anni trascorsi nella dura missione di Albania lo misero alla prova. Quando giunse il permesso dei cardinali di poter tornare a Roma, fu un momento di grande sollievo. Sperava in una svolta positiva e questa volta non fu deluso. Il cardinale ruteno, Cipriano Žochovskij, compagno di studio e amico, gli affidò la rappresentanza dei basiliani ruteni presso la Santa Sede. Anch'egli entrò nell'Ordine di San Basilio Magno. Finalmente trovò tempo e modo per dedicarsi alle scienze sacre, ambite ancor di più dopo il periodo dell'aridità spirituale e intellettuale della missione in Albania. Potè pubblicare in italiano le sue meditazioni sulla perfezione cristiana ed altri suoi scritti in greco furono pronti per la stampa. Un anno prima gli era stata offerta un'altra occasione per l'approfondimento: fu nominato *scriptor graecus* della Biblioteca Apostolica. Con grande piacere trascorse le sue giornate tra i preziosi manoscritti greci, preparando un inventario.

Allora giunse quello strano messaggio: cosa voleva il cardinale Kollonich? Si interessava forse del suo libro? O la sua vita era arrivata ad una nuova svolta?

Il dotto padre basiliano non dovette attendere molto per avere una risposta. Ciò che gli offrì il cardinale Kollonich fu davvero una svolta. Gli venne stata proposta la dignità episcopale e la sede di Munkács, situata nella regione nordorientale del Regno d'Ungheria.

Alla sua età e nell'insieme della sua attività, la possibilità di diventare vescovo non era del tutto inaspettata. Ma la proposta concreta del cardinale di lasciare Roma e partire per l'Ungheria, per lui completamente sconosciuta, lo spaventò. Poteva lasciare tutto, vita comoda e lavoro svolto con piacere, per l'incerto e lo sconosciuto?

Il cardinale Kollonich fece di tutto per dissipare i dubbi di De Camillis. La sua persona e il suo potere sembravano al padre greco una garanzia sufficiente per non rivivere i momenti difficili, conosciuti in Albania. Sebbene avesse sentito notizie inquietanti sulle circostanze caotiche e belliche e sulla povertà della regione, Kollonich lo convinse a dire di sì.

“...così miserabili, che né credevo, né avrei mai creduto se non vedessi con li propri occhi” – scrisse l'ormai vescovo De Camillis poco dopo l'arrivo nella sua nuova diocesi, descrivendo le circostanze trovate. Questa frase esprime il divario tra il quadro che a Roma gli era stato disegnato da Kollonich e la realtà. Fino a quel momento credeva di aver visto in Albania tutte le miserie spirituali, intellettuali e materiali di questo mondo. Sbagliava. Nella sua immensa diocesi trovò estrema povertà, sfiducia nei suoi confronti, intrighi dappertutto e ignoranza generale. E trovò anche un cattolicesimo quasi inesistente.

De Camillis dovette avviare profondi cambiamenti: farsi riconoscere quale vescovo legittimo, superando la concorrenza dei vescovi ortodossi della regione, ricondurre i sacerdoti e i fedeli all'unione con la Chiesa cattolica, elevare il livello morale, intellettuale e spirituale del clero greco-cattolico. Dovette condurre una dura battaglia per migliorare il tenore di vita dei suoi sacerdoti e cambiare la loro condizione giuridico-sociale. E tutto questo dovette compierlo in circostanze belliche.

Nessuno l'avrebbe giudicato negativamente se, vista la situazione, avesse abbandonato la diocesi e fosse tornato a Roma, come fecero due dei suoi predecessori. De Camillis, invece, rimase lì e per sedici anni lavorò duramente per il gregge che gli era stato affidato. *“Servirò il Signore, finché egli mi darà forza”* – scrisse in una lettera e questa nel suo caso non è stata soltanto una frase pia. De Camillis infatti servì finché, a sessantacinque anni, con una salute logorata, esiliato dalla sua sede episcopale, il 22 agosto del 1706 l'Eterno Sacerdote lo chiamò a sé.

* * *

Nel terzo centenario della morte del vescovo Giovanni Giuseppe De Camillis l'Istituto Teologico Greco-Cattolico “Sant’Atanasio” di Nyíregyháza (Ungheria) – istituto aggregato al Pontificio Istituto Orientale di Roma – ha organizzato un Convegno internazionale (29–30 settembre 2006). I relatori del convegno hanno presentato le diverse tappe della vita del vescovo greco: i suoi studi romani, la sua missione in Albania, la sua attività letteraria, gli aspetti del suo ministero episco-

pale in Ungheria (nomina episcopale, circostanze esterne, sinodi, visite, catechesi, problemi di disciplina ecclesiastica, arte sacra, ecc.). I due contributi introduttivi presentano la problematica generale delle unioni della prima epoca moderna.

Il presente volume raccoglie sia gli studi che i relatori del Convegno hanno elaborato in base ai loro interventi, sia una selezione di materiale archivistico per ulteriori approfondimenti.

In qualità di organizzatore del Convegno e curatore del volume ringrazio i relatori per il loro accurato lavoro scientifico di ricerca e sintesi. Un sentito ringraziamento va a quanti hanno contribuito al successo dell'iniziativa.

Mi auguro che il presente volume possa accrescere le conoscenze del Lettore non soltanto su Giovanni Giuseppe De Camillis, ma anche sulla comune storia delle Chiese greco-cattoliche dell'Est europeo.

Nyíregyháza (Ungheria), 25 marzo 2009
Nella festa dell'Annunciazione

Tamás Végheő

Unioni: successi e fallimenti

Ekklesiale Identität der Kiewer Kirche vor dem Hintergrund der Brester Union

Oleh TURİY

Historische Hintergründe

Seit den Anfängen der Christianisierung hielt sich die Kirche der Kiewer Rus, die dem byzantinisch-slawischen Osten angehörte, fern von direkten Streitigkeiten mit dem ersten und zweiten Rom und war über die Jahrhunderte offen für die Beziehungen mit ihren lateinischen Nachbarn, obwohl diese Beziehungen nicht immer durch gegenseitige Zuneigung und Toleranz gekennzeichnet waren. Die religiösen Konflikte verschärfen sich insbesondere nach dem Übergang der ukrainisch-weißrussischen Gebiete zur polnisch-litauischen Herrschaft mit ihrer dominierenden römisch-katholischen Kirche. Indem die ruthenische Hierarchie ihre eigene Tradition trotz aller widrigen äußeren Umstände verteidigte und weiterentwickelte, war sie bestrebt, das Bewusstsein um die Unteilbarkeit der christlichen Kirche zu bewahren. Sie initiierte und förderte aktiv die Bemühungen, die auf die Erneuerung der gesamtchristlichen Einheit gerichtet waren, in der sie nicht nur ein Mittel der kirchlichen Versöhnung, sondern auch der Sicherung der eigenen Rechte und des sozialen Status ihrer Gläubigen sah. Delegierte aus der Rus nahmen an den Konzilien der westlichen Kirche in Lyon (1245) und in Konstanz (1418) teil; in diesen Gebieten wurde die Florentiner Kirchenunion (1439) positiv unterstützt, einer ihrer wesentlichen Begründer war der Kiewer Metropolit Isidor. Sogar nachdem der Florentiner Unionsabschluss gescheitert war und in der Ekklesiologie und kirchlichen Praxis der römisch-katholischen Kirche sich die Idee des eigenen Vorrangs und der Exklusivität und auch der "Bekehrung" der östlichen Christen zum lateinischen Ritus zu festigen begann, setzten die Vorsteher der Kiewer Metropole, im Schoße des orthodoxen Ostens verbleibend, ihre Bemühungen fort, Wege der Versöhnung mit dem katholischen Westen zu suchen. Das bezeugen die Sendschreiben der Kiewer Metropoliten Mysajil (1475–1480) und Josyf (Bolharynowyā, 1498–1563) an die Päpste, in denen sie den Primat des Papstes anerkannten und um die Erneuerung der Kircheneinheit und der Gleichberechtigung im Geiste der Florentiner Union ersuchten.

Dagegen setzte man im Westen zur Zeit des Konzils von Trient (1545–1563) auf das theologische, kanonistische und praktische Modell einer Vereinigung in voller Einheitlichkeit aller Kirchen in der Gesamtkirche. Die neuesten Forschungen von W. Hriniewicz, V. Peri, E. Chr. Suttner u.a. zeigen deutlich, dass das altkirchliche Prinzip der Gleichrangigkeit der Kirchen verschiedener Traditionen und der konziliaren Lösung der Frage der Einheit abgelöst wurde durch ein Konzept der Abtrennung bestimmter Gebiete mit einer christlichen Hierarchie und Gläubigen von der jurisdiktionellen und kanonischen Abhängigkeit von Patriarchalstühlen des Ostens und ihrer Übertragung unter die unmittelbare Aufsicht des römischen Bischofs als Patriarchen der Westkirche. Dabei blieb der Ritus dieser Kirchen bewahrt, er wurde nicht als der Einheit entgegenstehend betrachtet, aber als dem lateinischen Ritus nachrangig.

Die Union

In diesem Kontext beginnt sich die Idee der kirchlichen Union seit dem letzten Viertel des 16. Jh. erneut in den ukrainisch-weißrussischen Gebieten zu verbreiten, wobei in verschiedenen Zeiten und unabhängig voneinander verschiedene Milieus von ihr durchdrungen waren (die päpstliche Diplomatie, die lateinisch-polnische Hierarchie, die königliche Regierung, Laien-Aktivisten und der Episkopat der Kiewer Metropole) und sich dabei verschiedene, manchmal sogar entgegengesetzte Einstellungen zu ihrem Verständnis zeigten.

Es ist offensichtlich: wegen der anwachsenden Initiativen von Laienakteuren und als Folge der grundsätzlichen Reformen, die Patriarch Jeremias während seines Aufenthalts in der Kiewer Metropole zwischen 1588 und 1589 begonnen hatte, auch angesichts der unerfreulichen Lage des ruthenischen kirchlichen Lebens und angesichts verschiedener äußerer Gefahren für die „Kirche des heiligen Ostens“ seitens radikaler protestantischer Strömungen und seitens des erneuerten posttridentinischen Katholizismus sahen sich die Bischöfe veranlasst, die Praxis der synodalen Leitung zu erneuern, ein Reformprogramm der ruthenischen Kirche auf traditionellen ekklesiologischen Grundlagen auszuarbeiten und die Möglichkeit der Erneuerung der Kircheneinheit mit der lateinischen Schwesterkirche in Betracht zu ziehen, weil sie deren Hilfe benötigten und ihrem Beispiel zu folgen trachteten.

Der Schlussschritt der Hierarchie auf dem Weg zur Einigung mit den Lateinern war der Abschluss der 33 „Artikel, die zur Einheit mit der römischen Kirche gehören“, datiert mit dem 11. Juni 1595. Dieses Dokument (mit dem Untertitel „Artikel, für welche wir eine Garantie seitens der römischen Herren bedürfen, bevor wir in die Einheit mit der römischen Kirche treten“) war die Zusammenfassung der gemeinsamen Überlegungen der ruthenischen Bischöfe über die Perspektiven der Union und ihre vollständigste Äußerung ihrer Sicht von dem, was die Erneuerung der Einheit mit der lateinischen Kirche für die ruthenische ortho-

doxe Gemeinschaft bringen könnte und sollte¹. Alle Bischöfe der Kiewer Metropole unterschrieben dieses Dokument wie auch einen Brief an den Papst, in dem sie ihre Absicht äußerten, in die Union zu treten “angesichts der ursprünglichen Einheit und Übereinstimmung der östlichen und westlichen Kirche Gottes, – die unsere Vorfahren schätzten, die unter dem heiligen Apostolischen Römischen Stuhl untergeordnet und seine Diener waren, und in Anbetracht der jetzigen Spaltung“. Die Bischöfe bekräftigten, dass “sie darüber sehr mit Schmerz erfüllt waren und mit Bedauern unsere Herzen ständig im Gebet zu Gott um die Einheit des Glaubens gerichtet haben“, in der Hoffnung, “dass die Vorsteher und Hirten unserer östlichen Kirche, in deren Dienst wir bisher standen, überlegen und ihre Kräfte dafür einsetzen würden, zur Einheit und zur Übereinstimmung zu gelangen, für die sie selbst ständig in den Liturgien beten“. Aber die Hoffnung auf die östlichen Patriarchen erwies sich als leer, “vielleicht weniger deshalb, weil sie nicht wollten, sondern deshalb, weil sie unter dem schweren Joch eines schrecklichen Tyrannen und eines mohammedanischen Heiden dies in keiner Weise tun konnten“. Ihren Entschluss, “in die Übereinstimmung und Einheit zu treten, die die östliche Kirche mit der westlichen hatte und die unsere Vorfahren auf dem Konzil von Florenz abgeschlossen hatten“, begründeten die Bischöfe folgendermaßen: “Wir, die wir uns durch Gottes Gnade der Freiheit erfreuen, unter der Herrschaft eines christlichen Regenten [...] empfinden die Verpflichtung vor uns selbst und vor den uns anvertrauten Schafen der geistlichen Herde Christi und wünschen nicht, das eigene Gewissen durch den Verlust von einer solch großen Zahl von Seelen durch den Zwist und die Teilung der Kirche Gottes zu belasten“. Die Synode beauftragte die Bischöfe Ipatij und Kyrylo, die “Artikel” nach Rom zu bringen. Wenn die Bedingungen der Bischöfe angenommen werden und der Papst zustimmen werde “uns alle im Glauben, in den Sakramenten und den Riten der östlichen Kirche zu belassen, diese in keinster Weise zu verletzen, sondern sie zu belassen, wie es einst während der Einheit war” hätten die Delegaten dem römischen Bischof “als Oberhirten der Kirche Christi den gebührenden Gehorsam zu leisten und sich zu verbeugen ..., als Herrn und unserem Oberhirten” im Namen der gesamten Ortskirche – “des Erzbischofs, der Bischöfe, unserer gesamten Geistlichkeit und der uns von Gott anvertrauten Herde“². Dieselben “Artikel” konzentrieren sich im Wesentlichen auf zwei Probleme: Die Bewahrung der eigenen ekklesialen Tradition und die Sicherung des rechtlichen Status der ruthenischen Kirche im polnisch-litauischen Staat. Außer der allgemeinen Anerkennung des päpstlichen Primats begegnen Fragen dogmatischer Art nur in zwei Paragraphen: Über den Ausgang des Hl. Geistes (1) und über das Fegefeuer (5). Dabei nehmen die Bischöfe, indem sie ihre Geneigtheit zur Einigung demonstrieren, nicht unwidersprochen die Bemühungen der Gegenseite hin, sondern be-

¹ Polnische und lateinische Fassung bei: *Documenta unionis Berestensis eiusque auctorum. (1590–1600)*, Collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit ATHANASIVS G. WELYKYJ, Romae 1970. (=DUB) Analecta OSBM, ser. 2. Sectio 3: Documenta Romana Ecclesiae Unitae in terris Ucrainae et Bielarussiae Nr. 41–42, S. 61–67, 67–75.

² DUB 45, 79–81.

mühen sich, ihre eigene Position darzulegen, indem sie aufzeigen, dass die Unterschiedlichkeit der Formulierungen nicht der Einheit des Glaubensbekenntnisses entgegensteht. So bekräftigen sie, dass der Streit um das „filioque“, „welcher in keiner Weise der Vereinigung Abbruch tut..., nur deswegen weiterbesteht, weil wir uns gegenseitig nicht verstehen wollen“. Deshalb auch bitten sie, dass ihnen die alte griechische Formel des Glaubensbekenntnisses gemäß der auf dem Konzil von Florenz vereinbarten Auslegung zugestanden bleiben solle. Hinsichtlich des Fegefeuers wünschen die ruthenischen Bischöfe auch nicht, „sich in Streitigkeiten zu ergehen“, sondern äußern ihre Offenheit dahingehend, dass „die Heilige Kirche uns lehre“. Im Unterschied zu diesen „diplomatischen“ Formulierungen sprechen alle anderen „Artikel“ ausdrücklich, mit Sehnsucht und eindeutig vom entscheidenden Ziel, die Eigenart der Kiewer Kirche zu bewahren und zu stärken: All ihre liturgischen Traditionen, rituellen Praktiken, hierarchischen Strukturen und kanonischen Ordnungen werden kategorisch verteidigt. Aus etlichen „Artikeln“ lässt sich über den Charakter der Beziehungen zwischen der Kiewer Metropole und dem Patriarchat von Konstantinopel urteilen. Im Bewusstsein um die Schwierigkeiten auf dem Weg der Realisierung der Vereinigung mit Rom, wie auch der bereits erfolgten Obstruktionen der östlichen Patriarchen und der sich an ihnen orientierenden ruthenischen Unionsgegner sprechen die Bischöfe den Wunsch aus, dass griechischen Geistlichen keine Erlaubnis zur Einreise in die polnische Adelsrepublik und für die Verbreitung von Sanktionen gegen sie, die Bischöfe, wie auch von Briefen über deren Abfall von der Kirche, die zu einem verderblichen „Bürgerkrieg“ führen könnten, erteilt werde (14). Außerdem bitten sie, denjenigen Ruthenen den Rückweg zu versperren, die in griechische orthodoxe Länder fahren sollten, um geweiht zu werden und Mandate auf die Jurisdiktion innerhalb der Kiewer Metropole zu erhalten (32).

Die Trennung von Konstantinopel war für die Bischöfe keine leichte Sache. Aus diesem Text und vielen anderen Dokumenten geht hervor, wie schwierig es war, abzuwägen, die Verbindung mit der Mutterkirche, dem Ursprung der ruthenischen kirchlichen Tradition abubrechen, ungeachtet dessen, dass mit der Zeit direkte Kontakte mit ihr immer seltener geworden waren. Ihre üble Vorahnung hinsichtlich der Anklage des Abfalls, aber auch die sichere Hoffnung darauf, dass die unvermeidlichen und temporären Gründe der Loslösung von den östlichen Kirchen nicht ewig dauern werden, sind in zwei bedeutungsvollen Artikeln (13, 31) ausgedrückt. In einem von diesen (13) heißt es: „Wenn mit der Zeit, durch Gottes Willen, auch die übrigen Brüder unseres Volkes und der griechischen Religion sich dieser heiligen Einheit anschließen würden, so sollen sie uns keine Vorwürfe machen, dass wir ihnen in diese Einigung vorangegangen sind... Denn wir mussten dies aus bestimmten und richtigen Gründen wegen der Vereinbarung in der christlichen polnischen Adelsrepublik tun, und deshalb, um weitere Unordnung und Zwistigkeiten zu vermeiden“. Wenn eine solche allgemeine Versöhnung irgendwann erfolgen wird und wenn in der ganzen östlichen Kirche „eine Korrektur der Riten und Rechtsordnung“ eingeführt wird, dann deshalb, „damit auch wir an all dem teilhaben, als Angehörige einer einzigen Religion“ (31). Da-

her waren die Väter des Brester Unionskonzils bestrebt, trotz der Änderung der Jurisdiktionszugehörigkeit, die Kiewer kirchlich-rituellen Traditionen unversehrt zu bewahren und die Verbindung mit der übrigen christlichen Welt nicht aufzugeben. Die Bischöfe spielten sogar darauf an, dass das Anvertrauen „unseres Glaubens, unserer Sakramente und Riten“ an den päpstlichen Schutz dafür bürge, dass „später auch die anderen, die jetzt zögern, uns umso schneller nachfolgen werden zu dieser heiligen Einheit, wenn sie sehen, dass bei uns alles unversehrt bewahrt wurde“ (33)³.

Auf diese Weise zeigen sich in den Zugängen der Vertreter der ruthenischen Kirche zum Unionsabschluss zwei Tendenzen, die man als „idealistische“ und „realistische“ bzw. „utopische“ und „pragmatische“ bezeichnen kann. Die erste Variante sah die Möglichkeit der Erneuerung der Kirchengemeinschaft zwischen der Kiewer Metropole und der lateinischen Kirche und zugleich auch mit dem Rest des christlichen Ostens nach dem Beispiel der Union von Florenz vor, nachdem die Positionen in Einklang gebracht wurden. Im Unterschied dazu besagte das zweite Modell, dass zwischen der östlichen und westlichen Kirche keine wesentlichen dogmatischen Differenzen bestünden, da diese schon auf dem Konzil von Florenz geklärt worden waren, weshalb die Kiewer Kirche praktische Wege für die Erneuerung der Einheit der Kirche Christi finden sollte und auch müsste, entsprechend den Geboten des Herrn, den geschichtlichen Präzedenzfällen und den konkreten Umständen der Koexistenz von Christen beider Traditionen in der polnischen Adelsrepublik. Beide Visionen waren sich der Krise der eigenen Kirche und der Sündhaftigkeit der kirchlichen Spaltung im Schoß der gesamten Christenheit bewusst. Darüber hinaus waren diese beiden Aspekte im Bewusstsein der Hauptakteure der Kiewer Metropole der damaligen Zeit eng miteinander verbunden. Sowohl Fürst Ostrozs'kyj als auch die Mitglieder der Laienbruderschaften, als auch in der Folge die Bischöfe selbst, sahen in der Gespaltenheit der Christen die Hauptquelle aller Übel des ruthenischen Volkes und dessen Kirche und eine Gefahr für das Seelenheil. Die Synoden der 90er Jahre zeigen, dass die Idee einer Union mit Rom als Mittel zur Beseitigung der religiösen Zwietracht in der polnischen Adelsrepublik sogar auf Kosten der (zeitweiligen) Entfernung vom Patriarchat von Konstantinopel um so tiefer unter den ruthenischen Bischöfen an Boden gewann, je tiefer sie sich der Krise der ruthenischen Gesellschaft, des Reformbedarfs und der geistlichen Erneuerung der „Kirche des griechischen Gesetzes“ in ihrem Gebiet, der Unfähigkeit der östlichen Patriarchen, das Gebot Christi der Einheit auf gesamtkirchlicher Ebene zu verwirklichen und die konkreten Probleme der Kiewer Kirche zu lösen, bewusst wurden.

Je deutlicher es wurde, dass die römischen Entscheidungsträger die ruthenische Vereinigung als eine „Rückführung der Schismatiker zur Union“ betrachteten, das heißt, als eine individuelle, (nicht aber ekklesiale) Absorption einzelner orthodoxer Ruthenen in den Schoß der römischen Kirche, umso deutlicher erscheint es uns, dass eine solche Sicht den Ansichten der ruthenischen Akteure gegen Ende

³ DUB 145, 217–226; 193, 291–294.

des 16. Jh. widersprach. Die Analyse der Schriften von katholische Seite, insbesondere der päpstlichen Dokumente (wie z. B. die Apostolische Konstitution "*Magnus Dominus et laudabilis nimis*" sowie das Dekret "*Decet Romanum Pontificem*") macht deutlich, dass entsprechend der post-tridentinischen Ekklesiologie die lateinische Seite diese Union nicht als eine Vereinigung zweier Kirchen auffasste, sondern als eine "Aussöhnung der ruthenischen Bischöfe mit der katholischen Kirche und als ihre Bekehrung". Sie sah darin eine heilsnotwendige Bedingung nach "Verurteilung und Abschwörung aller Häresien, Verfehlungen und Schismen". Dies bedeutet, dass die ruthenische Kirche nicht als Ortskirche betrachtet wurde, sondern vielmehr als eine Gesamtheit von Bischöfen und Gläubigen, die an die römische Kirche angeschlossen waren und einen besonderen kirchlichen und disziplinären Status hatten, der durch den Papst in Hinblick auf ethnische und historische Besonderheiten verliehen wurde.

Der Unterschied zwischen dem, was in der Kiewer Metropole unter der kirchlichen Einheit verstanden wurde und dem, wie diese Einheit in Rom und Warschau formuliert wurde, führte zur Spaltung des ruthenischen Episkopats und der Laien. Dies geschah hinsichtlich der Frage, ob die Erneuerung der Kirchengemeinschaft mit dem römischen Stuhl, die Aussöhnung mit den Lateinern und die Sicherung der liturgischen, rechtlichen und sozialen Prärogative als gewichtige Argumente für die kirchliche Einheit sowie als eine ausreichende Garantie für die Bewahrung der eigenen Identität angesehen werden konnten. Ebenso strittig war die Einschätzung der Union als eine Abweichung von der Tradition des "griechischen Glaubens", als eine drohende Gefahr der "Latinisierung", als Einmischung der staatlichen Macht in die geistliche Sphäre, als eine Verletzung der Rechte und Freiheiten des Adels, als den Bruch der kanonischen Zugehörigkeit zum Patriarchat von Konstantinopel und der Gemeinschaft mit den Brüdern der östlichen Tradition jenseits der (politischen und konfessionellen) Grenzen. Zugleich fehlen in den Unionsakten negative Äußerungen oder gar die Ablehnung von Ansprüchen der ruthenischen Hierarchie, ebenso wurde fast allen ihrer konkreten Wünsche stattgegeben. Dies bezeugt, dass nicht nur sie gezwungen war, sich auf gewisse Zugeständnisse eines "römischen Zentralismus" und "ekklesiologischen und soteriologischen Exklusivismus" einzulassen, sondern auch, dass sich der römische Stuhl für gewisse Formen eines "diplomatischen" (oder sogar ekklesialen) Kompromisses bereit erklären musste. Das, was die Bischöfe auf synodale Weise als ihre eigene Position formulierten und vorlegten, beeinflusste die weitere Entwicklung der unierten Kirche und ermöglichte die Beibehaltung nicht nur der rituellen Tradition, sondern auch einer eigenen ekklesialen Substanz und eines gesamtkirchlichen Einheitsbewusstseins, obwohl die offizielle Ekklesiologie und die allgemeine Atmosphäre in der katholischen Kirche bis zum 2. Vat. Konzil keineswegs die Bewahrung dieser Vision förderten, durch welche die Kiewer Kirche 1596 die Kirchengemeinschaft mit der lateinischen Schwesterkirche wiederaufgenommen hatte und den Primat des Bischofs von Rom als Nachfolger im Petrusdienst und erster Bischof der einen Kirche Christi anerkannt hatte.

Widersprüchliche Folgen

Obwohl die Union von Brest auf unterschiedliche Weise wahrgenommen wurde, wie aus der literarisch-theologischen Polemik, den Debatten im Sejm (Parlament) und den lokalen Konflikten um Kirchen hervorgeht, kam es nicht sogleich zur Spaltung in der Metropolie. Die Opponenten der Union erreichten die Weihe einer parallelen Hierarchie im Jahre 1620 und 1632 deren offizielle Anerkennung durch die polnische Adelsrepublik, die die konfessionelle Teilung der ruthenischen Kirche in zwei Jurisdiktionen bestätigte. Diese Teilung konfrontierte nicht nur die vormalige Vorstellung vom Wesen der Kirche und der Beziehungen von Christen verschiedener ritueller Traditionen in ihr, sondern stellte auch in aller Schärfe die Frage ins Zentrum der gemeinsamen Diskussion, in welcher Wechselbeziehung die Begriffe „ruthenischer Glaube“ und „ruthenisches Volk“ stehen. Dies hatte wesentlichen Einfluss auf die Bildung des modernen ukrainischen Selbstverständnisses. Das Bewusstsein um die Tragödie der konfessionellen Spaltung, belastet durch die Sünden des Hasses und des Brudermordes, gab den Anstoß für besonders „leuchtende Gedanken“ in beiden Lagern, auf der Suche nach Wegen zur „Vereinigung der Ruthenen in Ruthenien“ und der Ausbildung der genialen Idee eines Patriarchats von Kiew und einer „doppelten *Communio* /Kirchengemeinschaft“ der ruthenischen Kirche, sowohl mit den Christen des Ostens als auch des Westens. Zwar gestatteten die Vorurteile der römischen Kurie und der Fanatismus der „kosakischen Theologen“ es nicht, diese Idee zum gegebenen Zeitpunkt zu realisieren, aber deren Potential zur Stimulierung des ökumenischen Dialogs und zur Förderung der Übereinstimmung und der Einigung der Christen der Kiewer Tradition wurde bis heute nicht genügend ausgeschöpft.

Eines der wichtigsten Probleme im Verhältnis zwischen Christen östlicher und westlicher Tradition in der polnischen Adelsrepublik wurde durch den Unionsabschluss nicht gelöst: Das Problem ihrer Gleichberechtigung in staatlicher und kirchlicher Hinsicht. Der unierte Metropolit und die Bischöfe erhielten keinen Sitz im Senat (einen solchen Beschluss fasste der revolutionäre Sejm von Warschau 1793, als formal die polnisch-litauische Herrschaft bereits nicht mehr bestand. In dieser Entscheidung selbst wurde darauf hingewiesen, dass die unierten Bischöfe ihre Plätze auf den Bänken erst nach den lateinischen Würdenträgern einnehmen können). Hinsichtlich der unierten Geistlichen und Kirchen pflegte man offiziell eine verächtliche Terminologie (statt *episcopus* – *vladicae*, statt *parochus* – *poponaes*, statt *ecclesia* – *synagoga* und dergleichen). Die östlichen Christen mussten ständige Unterdrückung und Demütigungen im alltäglichen Leben erdulden. Namhafte und gebildete Unierte (wie auch Orthodoxe) wurden weiterhin zum Übertritt zum lateinischen Ritus ermuntert. Und obwohl Rom auf die Beschwerden der unierten Metropoliten antwortete und mehrfach Entscheidungen erließ hinsichtlich des Verbots des eigenmächtigen Rituswechsels (besonders bekannt ist die Bulle von Papst Urban VIII. 1624 und von Benedikt XIV. 1755), wurden diese Entscheidungen in der Praxis als solche behandelt, die sich nur auf Geistliche erstrecken oder sie wurden einfach ignoriert. Hauptursache der Probleme war

weiterhin die beständige Überzeugung des Vorranges des lateinischen Ritus auf römisch-katholischer Seite, der als besser und wirksamer für das Heil angesehen wurde. Direkte Folge dieser Politik war das Anwachsen von antikatholischen und prorussischen Stimmungen im orthodoxen Milieu sowie die fortschreitende Latinisierung im kirchlich-rituellen Leben und im gesamten Ethos der ostkirchlichen Tradition in der unierten Kirche.

Die religiöse Gegnerschaft wurde zur Ausdrucksform anderer sozial-wirtschaftlicher, ethno-kultureller und staatlich-politischer Konflikte, die zur Folge hatten, dass 1654 der zentrale und östliche Teil der Ukraine unter die "hohe Hand des rechthgläubigen Moskauer Herrschers" geriet. Bald danach wurde auch die orthodoxe Kiewer Metropole dem Moskauer Patriarchat unterstellt (1686). Seit jener Zeit haben der russische Staat und die Kirchenleitung alles dafür eingesetzt, jegliche Besonderheiten der ukrainischen orthodoxen Tradition auszumerzen, das kirchliche Leben der Gläubigen zu unifizieren und die orthodoxe Kirche als ein Instrument der Russifizierung der Ukrainer zu verwenden. Diese Imperativa der staatlich-kirchlichen Politik galten mit noch größerer Hartnäckigkeit und Konsequenz gegenüber der mit Rom unierten Kirche. Jedes Mal, wenn das Zarenreich seine Macht auf benachbarte ukrainische Gebiete ausdehnte, folgten Repressionen gegen die "Unierten", sowie ihre zwangsweise "Bekehrung" zur russischen Orthodoxie (1772, 1795, 1839, 1876). Als unfreiwilliger (manchmal aber auch als "freiwilliger") Verbündeter der zaristischen "Orthodoxisierung" erwies sich die römisch-katholische Hierarchie, die den Unierten zur Bewahrung ihrer "Katholizität" als einzige Alternative den Übertritt zum lateinischen Ritus und der national-kulturellen Polonisierung nahelegte.

Im westlichen Teil der Ukraine hingegen, der im Verband der polnischen Adelsrepublik verblieben war, konnte die mit Rom vereinte Kirche bei einer wohlwollenden Einstellung der politischen Machtstrukturen bis zum Beginn des 18. Jh. praktisch alle Gläubigen des östlichen Ritus für sich gewinnen. Der endgültige Übertritt der galizischen Eparchien zur Einheit mit Rom erfolgte erst 100 Jahre nach dem Abschluss der Union von Brest, infolge langwieriger Vorbereitungsarbeiten und einer bewussten Annahme, in einer Zeit eines längst bestehenden und mehr als deutlichen ukrainisch-polnischen Antagonismus. Entgegen der ständigen Bemühungen der polnischen weltlichen und kirchlichen Elite, die Union als eine Brücke für die völlige Latinisierung und Polonisierung zu benutzen (oftmals nicht ohne "innere Bereitschaft" und "freiwillige" Unterstützung durch einen Teil des unierten Klerus und der Laien selbst), entwickelte sich diese allmählich für alle Gläubigen des östlichen Ritus in Galizien zu demselben "ruthenischen Glauben" und demselben identifizierenden Faktor, den vormals die Verneinung der Union ausmachte. Die unterschiedliche kirchlich-rituelle Zugehörigkeit (verstärkt durch die kulturell-sozialen Unterschiede) war in Zeiten eines unterentwickelten nationalen Selbstbewusstseins eine formale Barriere, die die Grenzen (und somit die Unterscheidungskriterien) zwischen den griechisch-katholischen Ukrainern/Ruthenen und den römisch-katholischen Polen festlegte. Dieser Faktor hatte im Alltagsleben des durchschnittlichen Galiziers (sei es ein Ukrainer oder Pole) eine

viel größere Bedeutung und eine höhere „praktische Aktualität“ als die dogmatischen und jurisdiktionellen Postulate, nach denen die griechisch-katholische und die römisch-katholische Bevölkerung zu einer einzigen Konfession gehören sollten. Zur Festigung dieser Mauer trug auch die faktische Ungleichheit und die permanente Unterdrückung der Hierarchie und der Gläubigen der östlichen Tradition seitens ihrer polnisch-lateinischen „Brüder im Glauben“ bei, unterstützt durch die offizielle römische Doktrin der *“praestantia ritus latin”* (Vorrang des lateinischen Ritus).

Eine wichtige Rolle bei der Wandlung des Charakters der Beziehungen zwischen Katholiken verschiedener Traditionen spielte die aufklärerische Politik der Habsburger in Galizien, das nach der ersten Teilung der polnischen Adelsrepublik 1772 in den Bestand der Österreichischen Monarchie überging. Die griechisch-katholische Hierarchie (so wurden die ehemaligen Unierten gemäß dem Dekret von Maria-Theresia 1774 in Hinblick auf ihren östlichen „griechischen“ Ritus und ihre westliche „römische“ Jurisdiktionszugehörigkeit genannt) erhielt umfassende Unterstützung und Schutz durch die kaiserliche Regierung. Dies zeigte sich in der formellen rechtlichen Gleichberechtigung mit den Angehörigen der römisch-katholischen Kirche, in der Möglichkeit der allgemeinen wie auch theologischen Ausbildung (sogar in der Muttersprache), in der Garantie eines minimalen materiellen Wohlstandes, in der Einrichtung kirchlich-administrativer Strukturen (Erneuerung der Galizischen Metropole 1807) und weiteren Veränderungen im Zuge der sogenannten „Josephinischen Politik“, die einen neuen Typus der unierten Seelsorger schufen. All dies führte zu einer engen Einbindung der Griechisch-Katholischen Kirche als eine selbständige Institution in die staatlich-politischen Strukturen (im Gegensatz zur früheren Distanz in der ehemaligen polnischen Adelsrepublik und der „Staatszugehörigkeit“ in Russland), die eine aktive Teilnahme der Priester am öffentlichen Leben ihrer Pfarrgemeinden mit sich brachte und ihre kulturell-aufklärerische und später (seit der Mitte des 19. Jh.) auch ihre national-politische Tätigkeit bewirkte.

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

Antal MOLNÁR

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ NEŽIĆ, *De pravoslaviv Jugoslaviv* (op. cit. alla nota 4), 49.

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

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

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

Traduzione di Stefano de Bartolo

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

**Gli anni di studio di Giovanni Giuseppe De Camillis a
Roma e la sua attività missionaria in Albania**

Considerazioni sulla preparazione culturale e attività pastorale di Joannes De Camillis da Chios, futuro vescovo di Munkács (1641–1706)*

Antonis FYRIGOS

1. A Chios (1641–1653)

1.1. Nell'atto di battesimo, stilato nel 1653 in vista dell'entrata di Giovanni De Camillis nel Collegio atanasiano¹ il *sacerdote greco* Simone Galatoulas, che officiò il

* Abbreviazioni utilizzate:

BORGIA, *I monaci basiliani* = NILO BORGIA, *I monaci basiliani d'Italia in Albania. Appunti di Storia missionaria, secoli XVI–XVIII*, Roma 1935.

FYRIGOS, *Il Collegio greco di Roma* = A. FYRIGOS (a cura di), *Il Collegio greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la Direzione, l'attività* (Analecta Collegii Graecorum 1), Roma 1983.

KARALEVSKIJ = CIRILLO KARALEVSKIJ, 'La Missione greco-cattolica della Cimarra nell'Epiro nei secoli XVI–XVIII', in *Bessarione* serie III, anno XV, Fasc. V–VI (1910–1911), 440–483.

LEGRAND, I–V = É. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique ou description resonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, t. I–II (Paris 1894), t. III (Paris 1895), t. IV (Paris 1896), t. V (Paris 1903).

NILLES, *Symbolae* = NIKOLAUS NILLES, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris Coronae S. Stephani*, Innsbruck 1885, t. II.

Ordini = Ordini et consuetudini varie del Collegio Greco di Roma con l'Indice de' Capitoli nel'fine. In Roma MDCXXXVI. Ordini causati dalle Constitutioni di Nostro Signore Urbano Papa VIII (ACGr. 2, ff. 88–148, 151–154v) (v. anche più avanti, nota 32 e doc. 7 delle Fonti).

PAPADOPOULOS, I–II = Θ. Ι. Παπαδοπούλου, *Ελληνική Βιβλιογραφία (1566 α. – 1800). Τόμος πρώτος. Αλφαβητική και χρονολογική άνακατάταξις*, Αθήναι 1984 (Πραγματεΐαι της Ακαδημίας Αθηνών 48), *Τόμος δεύτερος. (Παράρτημα) Προσθήκαι – Συμπληρώσεις – Διορθώσεις*, Αθήναι 1986 (Πραγματεΐαι της Ακαδημίας Αθηνών 48).

STANILA, Relazione = Relazione sopra i primordi e lo stato presente della missione di Cimarra, presentata alla S. C. di Propaganda da Monsignor Arcadio Stanila, Vescovo di Musacchia e Vicario apostolico di detta Missione nel 1685, pubblicato: KARALEVSKIJ, 441–470.

TSIRPANLIS = Z. N. Τσιρπανλή, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητὲς του (1576–1700). Συμβολὴ στὴ μελέτῃ τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ*, Θεσσαλονίκη 1980 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 32).

¹ La più completa nota biografica di questo personaggio si trova in Tsirpanlis, 599–603. (518. n°). Del volume di Tsirpanlis ho presentato un ampio rendiconto in *Bollett. della Badia gr. di Grottaferrata* 36 (1982), 73–78. Sulla discutibile valutazione e utilizzazione da parte di Tsirpanlis di alcuni documenti conservati nell'Archivio del Collegio Greco in Roma cfr. A. FYRIGOS, 'Aggiunte e precisazioni per la datazione del cod. ACGr. 1 (alias La Cronica)', in *Bollett. della Badia gr. di Grottaferr.* 37 (1983), 75–86.

sacramento, dichiara che Giovanni, *figlio di Stamatis De Camillis e di Pluma Mainerio, è stato battezzato all'isola di Chios nel monastero della Theotokos, sito nella località di Paleocastro, detto dell'Odighitria, il sabato 7 dicembre del 1641.*² La data di nascita, quindi, di Giovanni De Camillis si deve collocare verso la fine dello stesso anno.³

1.2. Oltre che sui nomi dei genitori, i documenti pervenutici forniscono notizie interessanti su alcuni altri componenti della famiglia del Nostro. Giovanni De Camillis aveva un fratello e una sorella. Il primo, di cui non ho potuto rintracciare il nome, ebbe due figli: uno di questi, di nome Antonio, divenne vescovo latino dell'isola di Milos,⁴ l'altro, di nome Michele, dichiarandosi *nipote ex fratre* del nostro Giovanni De Camillis, chiese nel 1725 a Benedetto XIII (1724–1730) licenza speciale affinché *uno dei suoi figli*, di nome Nicolò e di rito latino, potesse entrare nel Collegio atanasiano come *convittore di Allacci* poiché non c'erano pretendenti *greci*.⁵

La sorella di De Camillis, Smaragdì, ebbe due figli. Il primo, Emmanuele Rogas, nato nel 1672, all'età di quattordici anni entra nel Collegio come convittore *greco* di Leone Allacci; uscirà dal Collegio per ragioni di salute (tisi), raggiungerà suo zio Giovanni Giuseppe a Munkács, e qui terminerà i suoi giorni. L'altro, Michele Rogas, nato nel 1681, entrerà parimenti nel Collegio come convittore *greco* (1694) e vi studierà per sette anni.⁶

Sull'attività di De Camillis a Munkács cfr. O. GHITTA, *Nașterea unei Biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existență (1667–1761)*, Cluj-Napoca 2001, 117–149 (ove trovasi ulteriore bibliografia). Non ho potuto rintracciare lo studio del p. Ernest Bouydosh, o. m. i., menzionato in J. Bignami Odier, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits avec la collaboration de J. Rysschaert*, Città del Vaticano 1973 (Studi e testi 272), 155 nota 96.

² Cfr. É. LEGRAND, 'Lettre inédite du R. P. Jean De Camillis de Chio sur la mission de La Chimère', in *Rev. de l'Orient chr.* 4 (1899), 61–63. (= É. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique ou description resonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, t. V, Paris 1903, 348–349).

³ Tenendo conto della consuetudine della Chiesa greca di amministrare il battesimo parecchi mesi dopo la nascita, LEGRAND, 'Lettre inédite' (*art. cit.* alla nota 2), 61, nota 1 lascia intendere che De Camillis sarebbe nato verso la metà del 1641. Poiché, però, come si vedrà qui appresso (cfr. il paragrafo 1. 3. 1.) De Camillis è latino, pare più logico collocare la sua data di nascita verso ott./nov. del 1641.

⁴ Ioannes Antonius de Camillis (†14 novembre 1698.): cfr. R. RITZLER – P. SEFRIN, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi etc.*, vol. V, Patavii 1952, 267 (Milen.).

⁵ ACGr 6, f. 282. (cfr. É. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique V*, 350. alla nota 3). Sull'alunno Leone Allacci (1600–1610) v. TSIRPANLIS, 377–383. (nr. 209). Sulla distinzione all'interno del Collegio greco tra "alunni" e "convittori" cfr. A. FYRIGOS, 'Catalogo cronologico degli alunni e convittori del Pont. Collegio greco di Roma (1576–1640)', in *Bollett. della Badia gr. di Grottaferr.* 33 (1979), 23–26. Sui convittori di Allacci e la loro storia nel Collegio (1669–1797, 1829–1840) cfr. A. Φυρίγος, Οί υπότροφοί του κληροδοτήματος Λέοντος Αλλατίου, in *Χιακά Χρονικά*, 19 (1988), 37–74 (a p. 47 si ha una notizia biografica su Nicola De Camillis, presente in Collegio dal 22.8.1725 al 1.4.1728, e si segnalano documenti d'Archivio inerenti alla sua vita); sui convittori di Allacci si veda anche: Θ. Ι. Παπαδοπούλου, Ο Λέων Αλλάτιος και ή Χίος, in *Χιακά Χρονικά*, 20 (1989), 42–89, ove a p. 79 (n° 22) si ha una notizia biografica di Nicola De Camillis.

⁶ Su Emanuele Rogas e Michele Rogas v. Tsirpanlis, 680–681 (n° 636) e 693–694 (n° 663) (rispettivamente); Φυρίγος, Οί υπότροφοί του κληροδοτήματος Λέοντος Αλλατίου, (*art. cit.* alla nota 5), 42. (nn. 8 e 10 rispettivamente) e Παπαδοπούλου, Ο Λέων Αλλάτιος και ή Χίος, (*art. cit.* alla nota 5), 82–83 (nn. 28 e 29 rispettivamente). La notizia (inizialmente anche da me condivisa) secondo cui Emanuele sarebbe figlio di un primo marito di Smaragdì, di nome Matteo

Negli anni 1674–1677, un nipote di De Camillis, Michele Giorgio Mainerio, di rito latino, è convittore nel Collegio greco.⁷ Intorno al 1695 sono presenti a Roma due nipoti di De Camillis; uno di questi, Niccolò De Camillis, “si trova” nel Collegio Urbaniano di Propaganda Fide, evidentemente perché latino: nel 1703 egli diventa vescovo latino di Syros e, nel 1706, è nominato Vicario apostolico di Smirne.⁸

Infine, abbiamo notizie di uno zio di De Camillis, Bernardo Mainerio, verosimilmente fratello della madre, il quale sin dagli anni in cui il Nostro è alunno nel Collegio greco, svolge a Roma l’attività di mercante e qui muore nel 1671.⁹

1.3. Da quanto sopra esposto si deduce che, all’infuori dei due nipoti Rogas, che sono *greci* (verosimilmente perché hanno seguito il dogma del padre), tutti gli altri appartenenti alle famiglie De Camillis – Mainerio, da cui discende il Nostro, sono latini. Conseguentemente, la documentazione preparata dal giovane candidato nel 1653 per essere ammesso nel Collegio, da cui risulterebbe che egli appartenesse al rito greco, desta forti perplessità. Queste vengono ulteriormente rafforzate da un’attenta lettura di altri documenti a lui inerenti. Ad esempio, l’attestato del vescovo latino di Chios, Andrea Sofianòs, che accompagna il certificato di battesimo di De Camillis, lungi dal confermare l’appartenenza di questi al rito greco, si limita a formulare apprezzamenti nei confronti dell’autore del certificato, il *sacerdote greco* Galatoulas, facendo ricadere su di lui la responsabilità di quanto dichiarato.¹⁰ Parimenti, in quella specie di curriculum vitae, che De Camillis scrive

Rogas, mentre Michele sarebbe figlio di un secondo marito, di nome Stamatis Rogas, non mi sembra convincente: forse è meglio ammettere una confusione nei documenti tra il nome del (l’unico) marito di Smaragdi, Matteo, ed il nome del padre di lei (e di Giovanni), Stamatis.

⁷ Cfr. A. G. WELYKYJ, *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes*, vol. 4 (1691–1710), Romae 1972 (Analecta OSBM, series II, sectio III), 234, (n° 179, Munkácsz, 10 Febr. 1702); su questo convittore v. TSIRPANLIS, 660–661 (n° 597); Φυρίγος, Οἱ ὑπότροφοὶ τοῦ κληροδοτήματος Λέοντος Αλλατίου, (*art. cit.* alla nota 5), 41, n° 4; Παπαδοπούλου, Ὁ Λέων Αλλατίος καὶ ἡ Χίος (*art. cit.* alla nota 5), 79, n° 22: qui si precisa che le spese per il suo mantenimento al Collegio gravavano sullo zio Giovanni De Camillis, allora dimorante in Roma.

⁸ Cfr. WELYKYJ, *Litterae episcoporum*, vol. 4 (*op. cit.* alla nota 7), 169–170 (n° 131) [= A. G. WELYKYJ, *Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia*, vol. 2, (1667–1710), Romae 1954 (“Analecta OSBM”, series II, sectio III), 131, (n° 694)]; ID., *Litterae S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantes*, vol. 2 (1670–1710), Romae 1955 (Analecta OSBM, series II, sectio III), 209 (n° 815); TSIRPANLIS, 602. Si veda anche *infra* alla nota 133. Niccolò De Camillis è nato a Chios nel 1665 ca. Ottenuto il dottorato in Filosofia e Teologia presso il Collegio Urbaniano De Propaganda Fide, all’età di 38 anni ca. viene ordinato vescovo di Syros; tre anni dopo (1706) è Vicario apostolico di Smirne. RITZLER–SEFRIN, *Hierarchia Catholica* (*op. cit.* alla nota 4), 360 (Smyrn.) e 367 (Syren.).

⁹ La presenza di questo zio a Roma è sicuramente testimoniata sin dal 1667 dal momento che in una sua lettera (scritta a Specchia il 10.04.1668), De Camillis c’informa che prima di partire dal Collegio questo suo zio gli si era raccomandato di scrivergli frequentemente (cfr. LEGRAND, V, 352); peraltro, è più che verosimile che Bernardo Mainerio fosse presente in Roma in data assai anteriore al 1667. De Camillis menziona questo zio anche in ACGr 1, f. 282–285v (= doc. 7 delle Fonti, nota 6). Per la data della morte di Bernardo Mainerio cfr. BORGIA, *I monaci basiliani*, 157.

¹⁰ ACGr 7, f. 152. (cfr. LEGRAND, V, 349). Su Sofianòs, nominato vescovo latino di Chios il 10.03.1642, cfr. P. GAUCHAT, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi etc.*, vol. IV, Monasterii 1935, 149 (Chien.). Sulla gerarchia greca dell’isola di Chios cfr. G. FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series episcoporum Ecclesiarum christianarum Orientalium. I. Patriarchatus Constantinopolitanus*, Padova 1988,

nel 1689 in vista della sua nomina a vescovo *greco* di Munkács, egli elude con destrezza la questione sul “rito” di appartenenza, limitandosi a dichiarare di essere nato *da parenti greci*.¹¹

Per comprendere meglio il caso De Camillis e per poterlo opportunamente inquadrare nel contesto della Storia del Collegio occorre ribadire a quali “greci” era destinato il Collegio e quale interpretazione del termine “greco” diedero talvolta alcuni suoi ospiti.¹²

Nelle intenzioni dei suoi ideatori, espresse nella relazione di Giovanni Domenico Traiani e nella Bolla d’Istituzione di Gregorio XIII (1577), il Collegio doveva ospitare giovani “de varii popoli et paesi greci ben nati (...), de parenti virtuosi *et catolici* (il corsivo è mio), de buoni costumi ingegno et aspettatione ecc.” La stessa intenzione è successivamente ribadita in tutti i documenti concernenti il Collegio, dalla Bolla di Urbano VIII *Universalis Ecclesiae regimini*, del 1624 (nella quale si dice espressamente che i soggetti ammessi nel *Collegio non dovevano aver mai rinnegato la fede cattolica né dovevano essere neofiti, convertiti cioè al cattolicesimo dall’ebraismo o dal maomettanesimo*)¹³ fino al regolamento stabilito nel 24 agosto 1829 da Pio VIII.

Che il Collegio doveva ospitare giovani appartenenti al *rito greco* ma in comunione con Roma è confermato dalla realtà dei fatti. I tre nipoti del Patriarca di Costantinopoli, Geremia II Tranos (1536–1595), entrano nel Collegio solo in seguito alle intenzioni unionistiche manifestate da questo Patriarca tra il 1580 ed il 1584, in seguito alle quali fu presa in seria considerazione l’eventualità di ospitare questo Patriarca a Roma e conferirgli addirittura il titolo latino di Cardinale! I *greci* ruteni incominciano ad entrare nel Collegio solo dopo l’unione di Brest (1596). Lo stesso dicasi per i *greci* croati (uskoki), che entrano nel Collegio dopo l’unione di Marča con Roma (1611). I primi monaci *greci* melchiti entrano nel Collegio dopo che il Patriarca di Antiochia, Cirillo Stefano Tanas, aveva fatto un atto formale di unione con Roma (1747). In seguito all’instaurazione in Transilvania di una gerarchia unita con Roma (1849), il Collegio apre le sue porte a giovani romeni di rito greco. Infine, solo dopo l’unione di alcune eparchie bulgare con Roma, il Collegio ospiterà (dal 1859 in poi) anche giovani bulgari di rito greco.

Malgrado fosse stato sin dall’inizio stabilito che il Collegio doveva accogliere giovani appartenenti al rito greco (e però uniti con Roma), ben presto si assistette alla presenza in esso di alcuni giovani *greci* (di nazionalità) ma di *rito* latino, i quali *con inganno, senza saputa de superiori*, erano riusciti ad entrarvi. Ciò indusse i Superiori

208–210 (Chios).

¹¹ NILLES, *Symbolae*, 855. (= BORGIA, *I monaci basiliani*, 163); LEGRAND, V, 361.

¹² Espongo qui, adattandone il contenuto al caso De Camillis, quanto da me formulato in Φυτίγος, Οί υπότροφοί του κληροδοτήματος Λέοντος Αλλατίου, (*art. cit.* alla nota 5), 56–72, e A. FYRIGOS, ‘Accezioni del termine »greco« nei secoli XVI–XVIII’, in *Bollett. della Badia gr. di Grottaferr.* 44 (1990), 201–215: in questi articoli, il lettore interessato troverà ulteriore documentazione bibliografica e archivistica.

¹³ ACGr. 2, f. 157. Ordini, Consuetudini “generalì”, cap. 1. Dell’Ingresso degl’Alumni in Colleggio, ove si stabilisce che chi deve entrare nel Collegio “Non habbia mai rinnegato la fede Cattolica ne sia Neofito”.

del Collegio a prendere i dovuti provvedimenti.¹⁴ Ad onore del vero, in maniera analoga dovevano comportarsi anche alcuni giovani *greci* (di nazionalità e di rito), appartenenti, però, alla giurisdizione del Patriarca di Costantinopoli (*ortodossi* con la terminologia di oggi), i quali erano parimenti esclusi dall'Istituzione. La contemporanea presenza nel Collegio di alcuni convittori di Leone Allacci (sec. XVIII), tutti *greci* (di nazionalità), ma alcuni di *rito* latino, alcuni altri di rito greco ma non uniti con Roma (*greci*, quindi, in entrambi i casi non idonei ad occupare posti nel Collegio), generò una polemica avente come contenzioso il significato del termine *greco* e, di riflesso, i soggetti per i quali l'omonimo Collegio era stato destinato. Un'indagine avviata dai superiori del Collegio volta a stabilire che tipo di *greci* erano di volta in volta i convittori di Allacci, mentre da una parte ha confermato, qualora ce ne fosse bisogno, che nelle intenzioni dei suoi fondatori il Collegio era destinato ai *greci* cattolici uniti con Roma (ivi inclusi, ovviamente, quelli che, a ragione o a torto, si supponeva esistenti in Grecia), dall'altra ha messo in evidenza che molti giovani *greci* (di nazionalità, *latini* o non uniti con Roma che fossero) non esitavano a far ricorso all'ambiguità del termine *greco* pur di entrare nell'omonimo Collegio.

Tenendo conto che le famiglie De Camillis – Mainerio, da cui Giovanni De Camillis discende, erano entrambe latine (come i vescovi e gli alunni ad esse appartenenti dimostrano); che la documentazione presentata dal giovane candidato per entrare nel Collegio è inficiata di ambiguità e che il tentativo di eludere il vincolo di appartenenza al rito greco attraverso espressioni ambigue non doveva essere insolito presso alcuni giovani *greci*: ritenere che il *latino* Giovanni De Camillis abbia fatto letteralmente carte false pur di entrare nel Collegio è, a questo punto, doveroso. Il caso di De Camillis che, da quanto mi risulta, costituisce il primo caso di un latino “scoperto” di aver ottenuto un posto nel Collegio per vie traverse, impone un serrato esame volto all'identificazione di tutti quegli altri *greci* (non uniti con Roma) e latini (cui gli Ordini su citati alludono), entrati nel Collegio in simile modo nei tempi a lui anteriori. Peraltro, De Camillis non omise di soddisfare appieno le conseguenze che questo suo comportamento imponeva: egli, infatti, ha serbato il rito greco fino alla fine dei suoi giorni attendendo all'acquisto delle anime.

1.4. Nella Grecia dominata dai Turchi, e in maniera particolare a Chios, si notano nei secoli XVI–XVII segni evidenti di ripresa culturale. Gran merito di questa ripresa spetta all'operato dei Gesuiti i quali, sin dal 1594 (dall'arrivo cioè a Chios del gesuita greco Vincenzo Castagnola) e fino al 1773 (anno della temporanea soppressione dell'Ordine), svolsero nell'isola una intensa attività religiosa e culturale. Da una *Relazione* redatta dal gesuita greco Domenico Maurizio nel 1648 (concernente, quindi, anche gli anni del ragazzo Giovanni De Camillis) si appren-

¹⁴ ACGr. 2, f. 199. Ordini, Consuetudini “generalì”, cap. 3. Del giuramento che hanno à fare (scilicet: gli alunni): “Se alcuno poi di Rito Latino con inganno senza saputa de superiori fosse entrato in Collegio, doppo preso il giuramento sia tenuto, etiandio partito dal Collegio, servir il Rito greco et attendere all'acquisto dell'anime; e con questa conditione et modo s'intendano ammessi quelli, che di Rito latino per particolare dispensa della Sede Apostolica fossero stati ammessi in questo Collegio”.

de che i Gesuiti tenevano a Chios una scuola di catechismo (per ragazzi e ragazze); una d'istruzione elementare (ove s'insegnava a leggere e a scrivere); una di *grammatica* e, infine, una di Umanità. Nello stesso documento si specifica che, qualora si fosse potuto radunare un numero soddisfacente di sacerdoti, si sarebbero svolte per essi lezioni specifiche di *casi di coscienza*. Da segnalare che la "strutturazione" di questi insegnamenti presenta marcate somiglianze a quella che, come vedremo tra poco, i Padri gesuiti adottarono nei Collegi da loro gestiti a Roma. Come ulteriore elemento di ripresa culturale nell'isola vanno segnalate le rappresentazioni teatrali, di cui si fa cenno nel documento. Le scuole fondate da parte di greci ortodossi allo scopo di contrastare l'attività dei Gesuiti, non avulsa da finalità proselitistiche (come quella di Emmanuele Glyzounios, di Chios), non fecero che incrementare la già esistente ripresa delle lettere nell'isola.¹⁵

Sulla base di queste notizie possiamo dedurre che, durante i suoi primi 12 anni, Giovanni De Camillis disponeva di tutte le prerogative affinché potesse avere a Chios almeno una prima istruzione elementare.

2. A Roma, alunno del Collegio greco (1653/54 – 07.10.1667)

2.1. Dal *Registro* ufficiale del Collegio si apprende che Giovanni De Camillis varcò la soglia del Collegio atanasiano il 26 marzo del 1656¹⁶ quando aveva, quindi, 14 anni compiuti. Tra la data d'entrata nel Collegio, che leggiamo nel Registro, e quella della domanda d'ammissione nello stesso che, su richiesta del padre di De Camillis, stilò nel febbraio del 1653 il sacerdote greco Simone Galatoulas, intercorre un periodo di tre anni. Peraltro, nel su menzionato curriculum vitae, De Camillis dichiara che egli *studiò da giovane di dodici anni nel Collegio greco di Roma*;¹⁷ il che indurrebbe ad anticipare la data d'entrata nel Collegio intorno al 1653. Sulla base di questa dichiarazione, il Legrand suppose ragionevolmente che, prima di

¹⁵ Sulla condizione culturale in Grecia dopo la caduta di Costantinopoli (1453) e, in maniera particolare, a Chios, v. A. CARAYON, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVII^e siècle*, Paris 1864, 21, alla nota 1. e 109–111; É. LEGRAND, *Relation de l'establissement des PP. de la Compagnie de Jésus en Levant*, Paris 1869, 9–12; G. HOFMANN, 'Apostolato dei Gesuiti nell'Oriente Greco', in *Orient. Christ. Per.* 1 (1935), 144, 155; Κ. Αμαντος, Τὰ γράμματα εἰς τὴν Χίον κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν, 1566–1822. Σχολεῖα καὶ λόγοι, Πειραιεὺς 1946, 8–12. Sull'attività di Vincenzo Castagnola v. Θ. Ι. Παπαδοπούλου, Ὁ Βικέντιος Καστανιόλας καὶ ἡ διερευνητικὴ ἀποστολὴ (1592) τῆς πρώτης ἐγκαταστάσεως Ἰησοῦϊτῶν στὴ Χίο, in *Χιακὰ Χρονικά*, 9 (1977) 18–40. La *Relazione* del gesuita Domenico Maurizio, del 1648, qui menzionata, è stata edita da G. HOFMANN, *Vescovadi cattolici della Grecia. I. Chios. Documenti con introduzione, 13 illustrazioni e con indici di luoghi e delle persone*, Roma 1934 (*Orientalia Christiana XXXIV*), 54–56; si veda inoltre: Θ. Ι. Παπαδοπούλου, Δραστηριότητες Ἰησοῦϊτῶν στὴ Χίο τὸν 17 αἰῶνα, Πρακτικὰ τριμῆρου Αἰγίου, 21–23 Δεκεμβρίου 1989, *Παρθασός* 32 (1990), 309–328. Sul significato del termine "scuola" (= "classe", non quindi edificio a se stante) cfr. ΤΣΙΡΠΑΝΛΙΣ, nota 70 della pagina 69 (ove trovasi anche relativa bibliografia).

¹⁶ ACGr. 14, ff. 24v–25.

¹⁷ NILLES, *Symbolae*, 885, (= BORGIA, *I monaci basiliani*, 163; LEGRAND, V, 361).

entrare ufficialmente come *alunno* nel marzo del 1656, De Camillis vi dimorò come semplice *convittore*.¹⁸ In tal caso, egli doveva essere presente nel Collegio nel 1653/54. Le spese del suo mantenimento dovevano verosimilmente gravare sullo zio Bernardo Mainerio.

2.2. Comunque sia, trascorsi i sei mesi prestabiliti di dimora in qualità di alunno nel Collegio durante i quali egli fu informato sulle *Institutioni* di esso al fine di decidere liberamente se entrarvi o meno; e riconosciuto dai superiori idoneo,¹⁹ De Camillis scrive e sottoscrive il 6 gennaio del 1657 il giuramento che Tsirpanlis ha chiamato *italiano* o *più esteso*, stabilito nel 1625 dal papa Urbano VIII. Il giuramento in questione vincolava i giuranti in ciò che segue: “Di servire in perpetuo il Rito approvato dalla Santa Madre Chiesa ne di partirsi dal Collegio se legittimamente non siano mandati da quelli a quali ciò appartiene, et all’hora subito andar in Grecia se altrove dà Superiori non saranno inviati; et quivi per quanto loro sarà possibile seminare la fede cattolica, la quale in questo Collegio haveranno imparata, ne di procurare di passar mai al Rito Latino, et prometteranno insieme mentre staranno in Collegio d’osservare gl’Instituti et Constitutioni d’esso secondo l’interpretatione de’ Superiori, ne d’alienarsi mai dal commun modo di vivere de gl’altri Alunni, così nel vestire come nell’habitatione e vitto, ne di machinare mai cosa veruna contro le Constitutioni, Instituti, et Reformatori del Collegio; et questo giuramento sarà notato in un libro a ciò destinato et scritto et sottoscritto di propria mano di ciascheduno Alunno”.²⁰

Le modalità con cui si faceva questo giuramento sono le seguenti: “Sei mesi doppo l’entrata d’alcuno in Collegio farà il giuramento, come si dice negl’Ordini; et l’uso di questa attione si è cominciata nell’infrascritto modo. Si prepara in Cappella un tavolino con una sedia dove sta il Padre Rettore sopra la predella dell’Altare, et il tavolino appresso, sopra di cui vi è il Mesale et libro ove è scritto e sottoscritto il giuramento dell’Alunno, et s’aggiongono alcuni banchi all’intorno di essi per dar commodità a tutti di sedere. Preparata ogni cosa, si dà il segno con la campanella di Refettorio, e tutti vengono a Camerata per Camerata in Cappella, ponendosi in luoghi distinti l’una dell’altra. Quello (f. 167) che hà da far il

¹⁸ LEGRAND, V, 348, alla nota 3. Qualche ragguglio sulla procedura seguita per l’ammissione degli alunni la leggiamo in ACGr. 2, f. 157v. Ordini, Consuetudini “generalì”. Cap. 1. Dell’Ingresso degl’Alunni in Collegio: “Chi vorrà entrare nel Collegio mandi innanzi una Supplica al Signor Cardinale Protettore Ammin(istrato)re indirizzata al Padre Rettore del Collegio Greco con una fede, che nel supplicare concorrono le condizioni tutte sopradette, poi aspetti la risposta con l’avviso d’esser ricevuto, et la licenza di poter venire, quale licenza dovrà riportare, che con essa sarà subito ammesso nel Collegio”.

¹⁹ Cfr. ACGr. 2, f. 157v. Ordini, Consuetudini “generalì”. Cap. 1. Delle condizioni, che devono haver quelli, che vorranno essere ammessi al Coll. Greco: “E se doppo ricevuto »l’alunno« si scoprisse inhabile al fine proposto sarà licenziato, come anche quelli di quali mentre staranno in Collegio per il tempo concessogli di sei mesi à deliberarsi, se vogliono fermarsi in esso, fossero conosciuti come s’è detto inhabili”.

²⁰ ACGr. 2, f. 158v. Ordini, Consuetudini “generalì”. Cap. 3. Del giuramento che hanno à fare (scil. gli alunni). Ulteriori informazioni sui giuramenti del Collegio greco e la loro “storia” si possono leggere in TSIRPANLIS, 102–114. Il giuramento “scritto e sottoscritto” da De Camillis, che si può leggere in ACGr. 53, f. 269v, viene pubblicato più avanti (cfr. doc. 1 delle Fonti). Qui, però, non leggiamo l’ultimo impegno del giurante, e cioè “non machinare mai cosa veruna contro le Constitutioni, Instituti, et Reformatori del Collegio”.

giuramento s'inginocchia nel mezzo avanti al tavolino et al P. Rettore, et con alta et intelligibile voce recita le parole del giuramento toccando con la mano il sacro Evangelio, et se filosofo o teologo, fà prima la professione della fede.”²¹

Il giuramento prevedeva, quindi, due momenti distinti: in un primo momento il giurante *scriveva e sottoscriveva* il testo del giuramento²² e, in un secondo momento, più solenne, egli lo recitava *con alta et intelligibile voce*. Gli errori di ortografia, che riscontriamo nel giuramento di De Camillis, inducono a dedurre che, evidentemente come da consuetudine, egli abbia dovuto “scrivere” di proprio pugno il testo intero sotto dettatura. Questo giuramento essendo il primo documento pervenutoci scritto dal Nostro ci permette di conoscere la grafia (regolare e ben impostata) del giovane De Camillis e, insieme, il grado di conoscenza non ancora perfetto della lingua italiana.²³ Testimoni del giuramento di De Camillis furono due alunni cretesi: D. Vittorio Corifeo, il futuro maestro e iconografo a Venezia,²⁴ e D. Andrea Stanila,²⁵ che, come vedremo tra poco, per un certo periodo condiderà con De Camillis le difficoltà della missione a Cimarra. Ovviamente, questi due furono testimoni del primo momento del giuramento, quello della *dettatura*, giacché nel pronunciamento solenne di esso fungeva da testimone la comunità intera del Collegio.

L'anno successivo (8 giugno 1658), De Camillis *scrisse* di proprio pugno (sempre sotto dettatura) e “sottoscrisse” il secondo giuramento²⁶ quello *latino o più breve* stabilito dal papa Urbano VIII sin dal 1624 (anteriormente, quindi, al giuramento *italiano*), che prevedeva due formule: una per i Greci e l'altra per gli Italogreci e Italo-albanesi.²⁷ Il primo, cui il De Camillis si sottopose, non aggiunge nulla di sostanzialmente nuovo rispetto al giuramento precedente né si comprende la funzione di esso: trattasi forse di una sua conferma? Ad ogni modo, testimoni di questo secondo giuramento di De Camillis furono altre due figure importanti del Collegio: il futuro Vescovo ordinante per il rito greco a Roma, D. Onofrio Costantini,²⁸ di cui si parlerà più avanti, e il convittore dalmata Giovanni Pastrizi.²⁹

²¹ ACGr. 2, f. 166v–167. Ordini, Consuetudini “particolari”. Cap. 1. Dell'Ingresso nel Collegio.

²² Cfr. *Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, Taurinensis editio, vol. 13, Augustae Taurinorum 1868, 247: “*Quam promissionem, simul cum iuramento, in libro, quam ad hanc rem servari volumus, chirographo suo coram testibus consignabunt*”.

²³ Si veda ad esempio il caso, due volte riscontrato nello scritto, dell'espressione “*le minentissimo*” (sic!), al posto di “*l'ementissimo*”.

²⁴ Sull'alunno Vittorio Corifeo (o Clapatzaràs) (1646–1658), ordinato nel frattempo sacerdote, v. TSIRPANLIS, 570–572. (n° 477).

²⁵ Sull'alunno Andrea Stanila (1655 ca. – 1660) v. TSIRPANLIS, 593–596. (n° 512).

²⁶ ACGr 53, f. 272v (= doc. 2. delle Fonti).

²⁷ Su questo argomento v. il documento intitolato *Distinzione degl'Italo-Greci, e degl'Italo-Albanesi* contenuto in ACGr. 8, ff. 41–53. (documento datato 1742 ma verosimilmente valido anche per il periodo di De Camillis), edito da C. KARALEVSKIJ, ‘Documenti inediti per servire alla Storia delle Chiese italo-greche’, in *Bessarione*, serie III, vol. VII, anno 14 (luglio–dicembre 1909 – gennaio–settembre 1910), 387–397; cfr. TSIRPANLIS, 174–183.

²⁸ Sull'alunno Onofrio Costantini (1656–1660) v. TSIRPANLIS, 597–599, (n° 517).

²⁹ Sul convittore Giovanni (Ivan) Pastrizi (Pastricius, Paštrić) (1654–1659) v. TSIRPANLIS, 589–591, (n° 507).

2.3. Relativamente agli studi seguiti dal De Camillis negli anni trascorsi nel Collegio atanasiano, il *Registro* ufficiale del Collegio si limita ad indicarne l'inizio e la fine, informandoci che De Camillis ha studiato per tre anni "grammatica" e che ottenne il dottorato in filosofia e teologia (*Philosophiae et theologiae Laurea honoratus*).³⁰ Ciò non ostante, sulla base della *Ratio studiorum* vigenti sin dal 1599 al Collegio Romano (l'odierna Università Gregoriana)³¹ e delle disposizioni sull'istruzione degli alunni del Collegio greco, stabilite nel 1624 da Urbano VIII (1623–1644) e rimaste valide nei tempi di De Camillis, è possibile stabilire l'*iter studiorum* da questi seguito.³²

2.3.1. Sin dal primo giorno di entrata in Collegio³³ e fino allo studio della Filosofia, gli alunni dovevano imparare a memoria la *Dottrina cristiana* e assistere ogni domenica alla spiegazione di essa.³⁴ All'apprendimento dei primi elementi seguiva lo studio del *Catechismo* di Cirillo di Gerusalemme e del *Catechismo Romano* stabilito nel Concilio di Trento.

Parallelamente, gli alunni "più piccioli" seguivano all'interno del Collegio lezioni elementari di lingua latina per poter seguire successivamente con profitto le lezioni alla Gregoriana che, com'è noto, si svolgevano in latino. Lo studio del

³⁰ ACGr. 14, f. 24v–25.

³¹ R. G. VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Romae 1954 (Analecta Gregoriana, XLVI. Series Facultatis Historiae Ecclesasticae. Sectio A [n. 2]), 98–115.

³² Dalla puntigliosa e documentata messa a punto sull'*iter studiorum* degli alunni del Collegio greco offerta da Tsirpanlis (TSIRPANLIS, 45–102.) si evince che ad un primo momento (1577–1583/1584), in cui non sembra ci fosse al riguardo un regolamento ben definito ma solo qualche progetto espresso in linee generali e dovuto verosimilmente al Card. G. A. Santoro (edito da V. PERI, 'Inizi e finalità ecumeniche del Collegio Greco in Roma', in *Aevum* 44 [1970], 53–55), seguì nel 1583/1584 un primo regolamento (cfr. "Ordini per il Collegio Greco": LEGRAND, III, 494–513), contenente anche un capitolo dedicato agli studi (ivi, 501–502), che presenta marcate affinità con il "progetto" del 1577. Sotto Urbano VIII tale Regolamento fu ulteriormente elaborato e confermato (1624) (cfr. *Confirmatio constitutionum in collegio Graecorum de Urbe servandarum* [Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum, Taurinensis editio, vol. 13, Augustae Taurinorum 1868, 245–255, le pp. 250, 252–253 sono dedicate agli studi]): sulla base di questo Regolamento, rimasto valido fino ai tempi di De Camillis (e oltre), possiamo delineare gli studi del Nostro. Per quanto, invece, riguarda gli *Ordini et consuetudini varie del Collegio Greco di Roma, con l'indice de' capitoli nel fine* (cfr. doc. 7 delle Fonti), benché vi si indichi come data di redazione l'anno 1636 (e con questa data viene utilizzato dal TSIRPANLIS, 75), esso è più propriamente copia, fatta nel 1636, di un documento del 1626 e fondato sulle disposizioni di Urbano VIII. Non è questa la sede più adatta per affrontare un esame interno di questi Ordini; al fine di giustificare quanto appena detto mi limito a segnalare che, parlando delle Camere degli alunni (ACGr. 2, ff. 101v e 167), vi si legge testualmente (ricopiando evidentemente un documento precedente) che "Le camere sono tre nel presente anno 1626".

³³ Cfr. Ordini, Consuetudini "generalì". Cap. 2. Dell'Ingresso degl'Alunni in Collegio (ACGr. 2, f. 158).

³⁴ Cfr. Ordini, Consuetudini "generalì". Cap. 5. Della divotione degl'Alunni (ACGr. 2, 160v): "Tutti impareranno à mente la Dottrina Christiana, et quelli che anco non studiano filosofia [ovvero finché studiano Humanità e Rettorica: vedi subito sotto], ogni Domenica la recitano, et si trovino presenti all'esplicatione che se gli ne farà". Trattasi, ovviamente, della *Dottrina Christiana* di Bellarmino, che nel 1602 fu tradotta in greco dall'alunno Giovanni Matteo Caryophyllis: cfr. A. FYRIGOS, 'Giovanni Matteo Caryophyllis primo editore della Vita Nili', in *Atti del Congresso Internazionale su S. Nilo di Rossano, 28 settembre – 1 ottobre 1986*, Rossano – Grottaferrata 1989, 197–215, ove trovasi ulteriore bibliografia sull'attività letteraria di Caryophyllis.

latino elementare, oltre ovviamente che del Catechismo, dovette essere affrontato, per ovvie ragioni, anche dal nostro De Camillis.

2.3.2. A questa prima istruzione, diciamo elementare, seguiva quella superiore, che veniva impartita sia all'interno del Collegio greco sia nel Collegio Romano, e che era organizzata secondo la tripartizione: Grammatica, Humanità, Retorica.

a) La Grammatica aveva una durata triennale e prevedeva l'approfondimento delle lingue latina e greca.

La *Ratio studiorum* del Collegio Romano raccomanda come testo per l'apprendimento del latino il *De institutione grammatica libri tres* del gesuita portoghese Emanuele Alvarez (1526–1582) che, in quanto testo assai impegnativo, aveva avuto anche una *editio minor* (1588). Le *Institutiones* del Collegio greco consigliavano anche i manuali dell'umanista Guarino da Verona (sec. XV) e di Aloysius Antonius Sidicinus: verosimilmente questi manuali venivano studiati durante le *Repetitiones* pomeridiane che si facevano all'interno del Collegio. L'insegnamento della lingua era accompagnato dalla lettura di testi di scrittori latini. Nel primo anno si leggevano alcune *Epistole* di Cicerone; nel secondo, le *Epistole ai familiari* di Cicerone e alcune poesie di Ovidio; nel livello più alto, il *De Senectute*, *De amicitia* e i *Paradoxa* di Cicerone, nonché *Elegie* ed *Epistole* scelte di Ovidio, poemi "espurgati" di Catullo, Tibullo, Propertio e, infine, Virgilio: le *Ecloghe* e passi scelti delle *Georgiche* e dell'*Eneide*.

La *Ratio studiorum* della Gregoriana non offre molte notizie sull'insegnamento del greco, nei confronti del quale, invece, i Superiori del Collegio greco attribuivano maggior importanza. Per l'apprendimento della grammatica e della sintassi si faceva uso dei manuali più in voga in quel periodo. Anzi tutto l'*Epitome* (1476) ed il *De octo partibus orationis* di Costantino Lascaris: questa opera ebbe addirittura un adattamento nel 1608 per rispondere alle esigenze degli alunni.³⁵ Inoltre si studiavano i cosiddetti *Erotemata* di Manuele Crisolora (1471), per lungo tempo considerato il primo libro greco che ha conosciuto i torchi della stampa.³⁶ Tale studio era accompagnato da letture di testi greci. Degli autori cristiani si leggevano le *Lettere* di Basilio il Grande e alcuni testi di Giovanni Crisostomo. L'Antiocheno costituiva materia di lettura anche alla Gregoriana. Non è da escludere che l'ammirazione di De Camillis per San Basilio e per il Crisostomo, che riscontriamo ne *La vita divina* (del 1677), siano conseguenza degli studi di questi anni. Degli autori pagani, invece, si leggevano Isocrate, Demostene, Sofocle e, soprattutto, gli storici Tuciddide e Senofonte. Gli autori "obseni" (Luciano, Aristofane ecc.) erano severamente vietati. Anche i libri personali che, previo e ponderato permesso, gli alunni

³⁵ Cfr. É. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs aux XV^e et XVI^e siècles*, t. 1, Paris 1894, 1 (n° 1) e 15 (n° 6) e LEGRAND, I, 58 (n° 40); C. KARALEVSKIJ, *Les premiers temps de l'histoire du Collège grec de Rome (1576–1622)*, (nella sua parte inedita, conservata nell'Archivio del Collegio greco; la prima parte del testo è stata pubblicata nella rivista *Studion* 3 [1926], 33–39, 80–89; 4 [1927], 81–97, 137–151; 6 [1929–1930], 40–48, 49–64).

³⁶ Cfr. PAPADOPOULOS, I, nn. 3420–3470, e II, *8, *30, *65, *77, *488, *897, *926, *935 (libri di C. Lascaris e loro edizioni) e I, nn. 1666–1715 e II, *69, *116, *191 (libri di M. Crisolora).

potevano possedere, non dovevano essere assolutamente “obseni” o “contro la pietà, et buoni costumi sotto pretesto d’imparare la lingua greca”.³⁷

Non si poteva accedere allo studio della Filosofia e della Teologia se non si era capaci di “parlare espeditamente in latino et in greco, anco elegantemente scrivere” (cfr. doc. 7b delle Fonti). Non solo: dopo lo studio della *Rettorica*, gli alunni erano tenuti ad applicarsi “anco un’altro anno intero nello studio di Greco per perfettamente impossessarsi della lingua”. E, negli anni dello studio di Filosofia e Teologia, gli alunni dovevano parimenti esercitarsi nella lingua greca “con scritti, lettioni, et private dispute” (ivi). Frutto delle esercitazioni fatte nel Collegio greco negli anni di De Camillis furono i componimenti poetici in greco e in latino del 1664, contenuti nel codice *Barb. Gr.* 138, parzialmente editi:³⁸ non è da escludere che qualcuno di questi componimenti anonimi sia uscito dalla penna del Nostro. Questi anni dovevano essere belli perché, quando già ordinato sacerdote, si troverà missionario in Cimarra, De Camillis ricorderà con nostalgia gli anni durante i quali *s’amaestrava* nelle dottrine.³⁹

Contrariamente all’insegnamento della lingua latina, che era affidato ad un *Pre-fetto de studij* (cfr. *infra*, doc. 7c delle Fonti), l’insegnamento del greco era affidato ad alcuni alunni più *anziani* (*Humanisti* o *Filosofi*), i quali svolgevano questa mansione senza ricompensa.⁴⁰ Da un attestato redatto il 20 ottobre 1670 da Giorgio Pierio, che studiò nel Collegio contemporaneamente con De Camillis (1656–1670), è possibile dedurre che *maestri* di greco di De Camillis all’interno del Collegio dovevano essere: Andrea Stanila (che insegnò negli anni 1656–1659 ca.); Alessandro

³⁷ Ordini, Consuetudini “generalì”. Cap. 4. De libri da leggersi dagli Alunni (ACGr. 2, f. 161): “Nessuno potrà tener libri, quali siano di materie contro la pietà, et buoni costumi sotto pretesto d’imparare la lingua greca; e così ne quelli che nelle scuole si leggeranno (li quali devono essere molto scielti) nemmeno quelli, che privata(men) te s’useranno, ponno essere tali. Et se sarà alcuno trovato, che ne tenghi (per cognitione del che si visiteranno di quando in quando le casse et scrigni loro) sarà severamente punito. Et se doppo la terza e quarta correptione non s’emenderà, sarà mandato via dal Collegio. Agli Maestri però se se ne havessero à concedere alcuni, non si faccia senza matura consideratione, doppo essersene ricercato prima il parere et il consiglio del P(ad)re Generale”. Gli Ordini, cap. IX, c’informano che il Collegio forniva agli alunni “gli libri necessarii, e quando passano da una professione all’altra, restituiscono quelli, de’ quali già si sono serviti, accioche altri se ne possano valere” (cfr. doc. 7c delle Fonti). Negli anni in cui studiavo nel Collegio greco (fine anni ’60), ho potuto avere fra le mani alcuni libri di tragici greci, ad uso degli alunni del Collegio, il cui testo in alcune sue parti era coperto, a mo’ di censura, con delle strisce di carta incollate. Inoltre, nelle pagine bianche alla fine del libro alcuni alunni annotavano il loro nome e l’anno in cui lo avevano in uso, aggiungendo talvolta il nome di colui che se n’era servito precedentemente. Non so se questi libri si trovino ancora nel Collegio né quale sia la loro attuale collocazione; l’eventuale ritrovamento di essi potrebbe forse aiutarci a conoscere i libri effettivamente passati dalle mani di De Camillis.

³⁸ Si veda l’articolo di M. Βουτσίνου – Κικιλία, “Ένα δείγμα της αρχαιομάθειας τών μαθητῶν τοῦ Ἑλληνικοῦ Κολλεγίου τῆς Ρώμης, in Παρνασσός 25 (1983), 510–516. Non è azzardato considerare questi componimenti come l’antefatto che produsse la nota collezione di poesie che va sotto il nome di Ἀνθη Εὐλαβείας (*Fiori di pietà*) su cui v. A. Καραθανάσης, Ἀνθη Εὐλαβείας, Ἀθήνα 1978. (cfr. TSIRPANLIS, 717).

³⁹ Cfr. ACGr 1, f. 292 (= doc 6. delle Fonti).

⁴⁰ TSIRPANLIS, 66–68. Cfr. Ordini, Consuetudini “generalì”. Cap. 5. Della devotioe de gl’Alunni (ACGr. 2, f. 159v): “Et si ricordino inoltre gl’Alunni, se verrà comandato loro d’haver ad insegnar à gl’altri, che essi sono stati educati nel Collegio gratis, et che perciò non hanno d’havere alcuna essentione della commune disciplina del Collegio nemmeno hanno da farlo per premio, ne per pretendere mercede alcuna.”

Maurocordato (che insegnò negli anni 1659–1660) e, forse, anche Giulio Zibletti (*post* 1659).⁴¹ Benché non esistano notizie al riguardo, non è azzardato ipotizzare che, per qualche tempo, anche De Camillis abbia svolto questo *ufficio* di *maestro-alunno* insegnando greco all'interno del Collegio.

b) Dopo la *Grammatica* seguiva un anno di *Umanità*, al termine del quale si raccomandava un altro anno (se non due) di *Retorica*. A quanto pare, questi corsi dovevano essere indispensabili per l'accesso agli studi di *Filosofia* e *Teologia*. Benché, quindi, il *Registro* del Collegio si limiti ad informarci, come detto, che De Camillis studiò *tre anni di Grammatica*, dovremmo considerare per certo che egli studiò un anno di umanità e almeno un anno di Retorica.

Gli *Humanisti* – così si chiamavano gli alunni frequentanti il corso di Umanità – studiavano Cicerone (*Pro Archia*, *Pro Marcello* e altri scritti di filosofia morale) nonché alcuni storici (Cesare, Sallustio, Livio, Curzio) e poeti (Virgilio, Orazio, alcuni poeti elegiaci e epigrammatici). Nei suoi libri, De Camillis mostra una certa predilezione per Seneca. Di autori greci classici si studiavano Isocrate, Platone, Plutarco, Focilide e Teognide. Tra gli autori greci cristiani, continuavano a fare la parte del leone Crisostomo, Basilio, Gregorio Nazianzeno (forse i suoi *Carmi*) e Sinesio.

c) I *Retorici*, invece, avevano come testo base un'opera di Cipriano Soarez intitolata *De arte rhetorica libri tres, ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano deprompti* (Coimbra 1560). Il titolo del libro esprime chiaramente gli autori esaminati. Inoltre, i Retorici leggevano testi di Demostene, Platone, Tucidide, ma anche poesie di Omero, Esiodo, Pindaro e altri. Degli autori cristiani, ancora Giovanni Crisostomo, Basilio e Gregorio Nazianzeno.

2.3.3. Tutto lascia supporre che le *scienze* di Filosofia e di Teologia (il livello più alto d'istruzione) si apprendevano al Collegio Romano. Gli *Scientifici* seguivano di pomeriggio all'interno del Collegio greco delle *Repetitiones*, come supporto a quelle che, di mattina, si facevano comunque alla Gregoriana stessa.⁴²

a) La Filosofia aveva una durata di tre anni. Nel primo si studiava la logica aristotelica (sulla base delle opere componenti l'*Organon* di Aristotele: gli alunni di questo anno si chiamano *Logici*). Nel secondo anno si studiava la Fisica aristotelica (*De caelo*, *De mundo*, *De generatione et corruptione*, *De anima*) e la *Matematica* di Euclide: gli alunni di questo anno si chiamano *Fisici*. Nel terzo la *Metafisica*, il *De anima*, e l'*Etica* di Aristotele (= *Metafisici*). Verosimilmente, all'interno del Collegio greco gli alunni completavano questo studio leggendo testi di Porfirio, Temistio e Giovanni Filopono.

Dal Catalogo dei professori della Gregoriana per gli anni 1551–1773 possiamo individuare i professori di Filosofia di De Camillis. Tra i vari nomi, mi limito

⁴¹ Cfr. ACGr. 2, f. 299, edito e commentato in Z. N. Τσιριπανάη, Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος ὁ ἐξ Αποορήτων (Νέα στοιχεία καὶ νέες ἀπόψεις), in Δωδώνη 4 (1975), 277–278. Su Giorgio Pierio v. TSIRPANLIS, 605–606, (n° 501); su A. Stanila vedi sopra alla nota 25; su Alessandro Maurocordato e Giulio Zibletti v. TSIRPANLIS, 606–608 (n° 522) e 583–585 (n° 497) rispettivamente.

⁴² Sulle Ripetizioni e sulla modalità del loro svolgimento all'interno della Gregoriana v. VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano* (*op. cit.* alla nota 31), 107.

a segnalare qui solo due: P. Silvestro Mauro (1619–1687) e P. Sforza Pallavicino (1607–1667).⁴³ Il primo, definito *il rappresentante più genuino della filosofia peripatetica di stretto carattere scolastico del sec. XVII*, insegnò a De Camillis Retorica, Filosofia e Teologia scolastica. Elegante e sobrio nell'esposizione della materia, egli godette di una certa notorietà per aver curato *con il gusto di un umanista del Rinascimento* l'edizione critica delle opere dello Stagirita. Il P. Sforza Pallavicino insegnò Logica, Fisica, Metafisica, Etica. Le sue lezioni erano molto stimate e seguite. È autore di una celebre *Istoria del Concilio di Trento* e di opere filosofiche originali e dense. Il suo trattato *Del bene* (Roma 1644) suscitò l'interesse e l'ammirazione di Benedetto Croce e di Girolamo Tiraboschi.

b) Lo studio della Teologia durava quattro anni e si basava su Tommaso d'Aquino (*Summa Theologica, Summa contra Gentiles*): “nel Seicento e Settecento i teologi del Collegio Romano restano tomisti per convinzione, per obbedienza alle norme della Compagnia e per devozione all'Angelico Dottore”.⁴⁴ Le opere di S. Tommaso costituivano materia fondamentale anche all'interno del Collegio greco. Mentre, però, nei primi tempi del Collegio queste si leggevano nella traduzione greca di Demetrio Cidone, nei tempi di De Camillis, invece, si leggevano nel testo originale. Degli autori greci, De Camillis ha letto senz'altro Giovanni Damasceno (che non dovette appassionarlo più di tanto) e Dionigi Areopagita.

Se è più logico assegnare alle lezioni svoltesi alla Gregoriana l'insegnamento, accanto a quelle di Tommaso, anche quelle concernenti altri autori latini (quali Leone IX [1048–1054], Anselmo di Canterbury [1033–1109], Ugo Etheriano [1120/1130–1182], Pietro Grossolano, arcivescovo di Milano [† 1117] ecc.) nonché lo studio della Sacra Scrittura e della Storia dei Concili (sopra tutto Lateranense IV, 1215, di Lione II, 1274 e, ovviamente, Tridentino), dovremmo invece assegnare con ogni probabilità all'insegnamento impartito all'interno del Collegio greco lo studio di Atanasio, Gregorio di Nazianzo, Massimo il Confessore, Epifanio di Salamina.

Infine, sempre all'interno del Collegio greco gli alunni che erano riusciti ad acquisire una robusta istruzione teologica affrontavano lo studio di autori greci *scismatici* (soprattutto Gregorio Palamas e Marco Eugenio) nonché gli oppositori di questi: Massimo Planude, Giovanni Veccos, Demetrio Cidone, Bessarione, Giorgio Scolario e altri. Come ulteriore consolidamento della dottrina cattolica ci si applicava allo studio degli Atti del Concilio di Firenze (1438) e di polemisti latini (quali Giovanni de Torquemada [† 1468]).

⁴³ Cfr. A. PARENTI, *Catalogus professorum Collegii Romani (1551–1773)*, (testo inedito, conservato nell'Archivio dell'Università Gregoriana). Ringrazio anche da questa sede la Prof.ssa Lydia Salviucci Insolera, Direttrice dell'Archivio storico della Gregoriana e docente di Storia dell'arte cristiana presso la stessa Università per avermi segnalato questo volume. Sulla vita e l'attività di P. Silvestro Mauro e P. Sforza Pallavicino si veda C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, t. V (1894), coll. 765–769 e *ibid.*, t. VI (1895), coll. 120–143.

⁴⁴ Villoslada, *Storia del Collegio Romano* (*op. cit.* alla nota 31), 215.

2.3.4. Arrivati al termine degli studi, gli alunni che si mostravano *et doctrina insignes et virtute conspicui* potevano accedere all'addottoramento in Filosofia, in Teologia o in entrambe le scienze⁴⁵

Nell'ultima pagina di un fascicolo accluso in un codice conservato nell'Archivio del Collegio greco si legge che le pagine precedenti contengono il “privilegio dell'addottoramento di Ferdinando Rizzi e Gio. Camilli”, databile 12 ottobre 1668.⁴⁶ È. Legrand, che scoprì il documento, nel rilevare che il fascicolo in questione contiene solo l'addottoramento di Ferdinando Rizzi⁴⁷ che studiò nel Collegio contemporaneamente a De Camillis, si chiese se per caso l'accostamento dei due nomi non si debba intendere nel senso che entrambi i candidati abbiano difeso tesi di contenuto dottrinale analogo.⁴⁸ Da parte sua, Tsirpanlis ha osservato che né la data su riportata è attendibile (giacché nel 1668 De Camillis si trovava missionario in Epiro) né le vicende che accompagnarono l'addottoramento di Ferdinando Rizzi si possono considerare compatibili con quello del De Camillis.⁴⁹ Ora, che De Camillis abbia ottenuto l'addottoramento in entrambe le scienze è fuor di dubbio: egli stesso ne parla in più occasioni.⁵⁰ Poiché non ci sono pervenuti né il documento originale né la minuta di esso, è impossibile stabilire gli interessi specifici del Nostro in ambito delle due scienze. Si può solo ipotizzare che a conferire a De Camillis l'addottoramento è stato P. Giovanni Paolo Oliva (in un formulario riconoscibile nella minuta concernente il Rizzi),⁵¹ e che tale addottoramento fu ottenuto nel 1666, verosimilmente nel Collegio Romano (come il Rizzi).⁵²

2.3.5. Facendo un bilancio conclusivo degli studi seguiti da De Camillis, si può anzi tutto dire che questi hanno avuto una durata di dodici anni: tre anni

⁴⁵ Cfr. *Bullarum* (op. cit. alla nota 22), 253.

⁴⁶ Cfr. ACGr 3, f. 181v. Vedi anche NILLES, *Symbolae*, 855.

⁴⁷ LEGRAND, V, 349, alla nota 4. Va comunque precisato che non si tratta del diploma vero e proprio di Ferdinando Rizzi (ACGr 3, ff. 180–181v) ma, più semplicemente, di una minuta di esso la quale, oltre i dati anagrafici del candidato e l'argomento specifico da lui sviluppato, riporta anche il nome di colui che ha conferito l'addottoramento stesso: ovvero del P. Giovanni Paolo Oliva († 1681), che allora era *Praepositus Generalis S.J.*: cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque* (op. cit. alla nota 43), t. IV (1894), coll. 1884–1892.

⁴⁸ Sull'alunno Ferdinando Rizzi (1646 ca. – 1668) v. Tsirpanlis, 614–615 (n° 531); sulle faccende inerenti al suo dottorato e sul contenuto dottrinale di esso, v. ivi, 97 e J. KRAJCAR, 'Rectors of the Greek College: 1630–1680 and some Problems they encountered', in FYRIGOS, *Il Collegio Greco di Roma*, 191–193.

⁴⁹ TSIRPANLIS, 599 alla nota 1.

⁵⁰ Cfr. ACGr. 1, f. 284v (= doc. 4. delle Fonti); ACGr. 1, f. 292 (= doc. 6. delle Fonti); BORGIA, *I monaci basiliani*, 163, ecc.

⁵¹ Da una rapida rassegna degli addottoramenti contenuti nell'ACGr. 3, il *Praepositus Generalis Societatis Jesu*, P. Giovanni Paolo Oliva ha conferito l'addottoramento, oltre ai due su menzionati Ferdinando Rizzi e Giovanni De Camillis, anche all'alunno Antonio Arcoleo (1665–1670) (cfr. TSIRPANLIS, 635–636 [n° 557]). Altri “stili” di minute (o addottoramenti originali) riguardano il presbitero cardinale di S. Susanna, Scipio Coballutius (conferisce l'addottoramento all'alunno G. Medici: cfr. TSIRPANLIS, 445–446 [n° 311]); il presbitero cardinale di S. Maria de Pace, Marco Antonio Franciotti (conferisce l'addottoramento all'alunno Giovanni Crisafida, su cui v. infra, nota 85); il cardinale Fabricio Spada (conferisce l'addottoramento al convittore P. Tommaso Melezio (1660 – post 1662): cfr. TSIRPANLIS, 624 [n° 539]).

⁵² Cfr. TSIRPANLIS, 615.

di Grammatica, uno di Umanità, uno di Retorica, tre di Filosofia e quattro di Teologia. Tenendo conto che, come vedremo tra poco, dopo la sua ordinazione sacerdotale egli rimase per un anno intero nel Collegio; e considerando che, prima di affrontare lo studio della Grammatica, egli doveva applicarsi almeno per un anno all'apprendimento delle lingue latina e italiana (e, forse, di altre materie), dovremmo concludere che, complessivamente, il suo soggiorno al Collegio greco doveva essere durato non meno di quattordici anni: il che non contrasta con le consuetudini del Collegio. L'ipotesi, quindi, di É. Legrand secondo cui, prima di entrare nel Collegio come alunno, De Camillis vi dimorò come convittore, assume maggior consistenza.

Dal programma di studi adottato dalla Gregoriana e dal Collegio greco si evince che, in netta opposizione agli umanisti ed al protestantesimo, che prediligevano Platone, i padri gesuiti promuovevano la filosofia di Aristotele. Per la Teologia, invece, tutto ruotava attorno alla dottrina di S. Tommaso ed al Concilio Tridentino. Parallelamente, il Collegio greco istruiva gli alunni in modo da renderli profondi conoscitori delle lettere classiche e vigorosi oppositori delle dottrine degli *Scismatici*. C'è da chiedersi se e fino a che punto De Camillis abbia fatto proprio questo insegnamento.

Ad uno sguardo retrospettivo, De Camillis si rivela del tutto estraneo a speculazioni filosofico-teologiche o a impegni d'ordine apologetico o polemico. I suoi interessi vertono soprattutto su questioni di carattere pastorale ed ascetico. In una lettera scritta a Cimarra il 21 luglio 1671, rivolgendosi al Rettore del Collegio greco P. Nicolò Del Nero, De Camillis lo invita a stimolare gli alunni allo studio *delle scienze* (di Filosofia e Teologia) ma, ancor più, a prediligere in essi l'indole interiore piuttosto che le capacità intellettive. È di particolare interesse, per il nostro discorso, la raccomandazione che egli rivolge al P. Rettore e che denota in lui, di nascita *latino*, l'acquisizione di una spiccata sensibilità nei confronti del mondo cristiano d'Oriente: "Sforzi quelli che vogliono intraprendere vita ecclesiastica che sappiano bene le cose della Chiesa e che imparino assai ò poco il canto, perché senza questo non è possibile che nelle parti orientali possano con sodisfazione e decoro amministrare li divini officij".⁵³

Nel contesto delle *scienze* (di Filosofia e Teologia), nelle pagine di De Camillis riscontriamo il chiaro intento di allontanarsi dalla mentalità "latina" o "occidentale" per accostarsi in quella *greca*.⁵⁴ Pur definendo Aristotele "il Principe della

⁵³ Cfr. ACGr 1, 292–293v (= doc. 6. delle Fonti). Da quest'ultima affermazione è possibile dedurre che De Camillis avesse potuto ottenere una buona conoscenza della musica bizantina e che fosse dotato di una bella voce.

⁵⁴ L'istruzione impartita agli alunni del Collegio è stata definita "occidentale" dal Karalevskij, e "latina" da Tsirpanlis (cfr. TSIRPANLIS, 55–56, ove si possono leggere ulteriori riflessioni in merito). Le considerazioni sugli interessi culturali di De Camillis che immediatamente seguono si basano anche su *La vita divina ritrovava fra' Termini del Tutto, e del Nulla*, Roma 1677 (su cui vedi anche quanto esposto nel paragrafo 4. 2. 1.). La questione più ampia, relativa agli interessi culturali di singoli alunni del Collegio greco (Leone Allacci, Pietro Arcudio, Giovanni Matteo Caryophyllis, Neofito Rodinò, Giovanni Pastrizi ecc.), entro cui si dovrebbero collocare quelli di De Camillis, richiede un esame a parte. A titolo indicativo, mi limito qui a segnalare alcuni lavori di carattere generale, concernenti

filosofia⁵⁵ nei confronti del pensiero dello Stagirita De Camillis si mostra piuttosto tiepido; e benché citi spesso le opere dell' "Angelico Dottore"⁵⁶ egli mostra una maggior predilezione per Agostino: resta difficile stabilire se De Camillis abbia conosciuto le opere del Vescovo di Ippona sui banchi della Gregoriana o, piuttosto, su quelli del Collegio greco.⁵⁷ La propensione verso una mentalità più greca si rivela anche nei rinvii allo Pseudo Dionigi Areopagita⁵⁸ che, però, De Camillis pare abbia conosciuto attraverso il *Commento ai Nomi divini* di S. Tommaso (e, forse, anche di altri autori latini). È difficile stabilire se l'insistenza con cui De Camillis accosti lo Pseudo Dionigi all'Aquinate sia da intendersi come conseguenza di una sua convinzione personale o, piuttosto, come comportamento di prudenza nei confronti dei suoi superiori. Sappiamo, infatti, che la diversa "lettura" che il mondo greco ha fatto del Corpus Areopagiticum ha contribuito alla formulazione della nota teoria della reale distinzione in Dio tra essenza ed energie, che trova il suo massimo sostenitore in Gregorio Palamas (sec. XIV), per lungo tempo considerato il maggior oppositore della teologia scolastica. Alla stessa direzione più ascetica che razionale conducono anche le conoscenze che De Camillis mostra nei confronti di molti autori sia latini (San Bernardo da Chiaravalle, Tommaso da Kempis, San Bernardino da Siena, il Beato Jacopone da Todi, S. Benedetto) sia soprattutto greci: S. Giovanni Crisostomo ("Boccardo", "Melifluo"),⁵⁹ San Basilio,⁶⁰ ma anche S. Atanasio, Gregorio Nazianzeno, Cirillo di Alessandria e

i libri pubblicati dagli alunni del Collegio: Z. N. TSIRPANLIS, 'I libri greci pubblicati dalla »Sacra Congregazione de Propaganda Fide« (XVII sec.), (Contributo allo studio dell'umanesimo religioso)', in *Balkan Studies* 15 (1974), 204–224; TH. PAPADOPOULOS, 'Libri degli studenti greci del Collegio Greco di S. Atanasio di Roma', in FYRIGOS, *Il Collegio greco di Roma 303–328*, (a p. 316 si ha una menzione a De Camillis); ID., Βιβλία Καθολικῶν καὶ βιβλία Ὁρθοδόξων, in *Ὁ Ἐρανιστής* 19 (1993), 36–65.

⁵⁵ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54), 79, con rinvio alla *Rhet. Ad Alex.*, 24 [144 b 26–28]; si vedano anche le pp. 73 (il "Filosofo" e il "Morale", evidentemente per le sue *Etiche*), 166, 216, 366 ecc. Vorrei precisare che i rinvii qui segnalati, come pure quelli riferiti agli altri autori menzionati nelle note seguenti, non pretendono di essere esaustivi e, perciò, sono suscettibili di aggiornamenti e di rettifiche.

⁵⁶ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54), 15, 28 ("Angelico Dottore"), 86, 170, 269, 302, 366, 435–436, ecc.

⁵⁷ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54), [11 e 25 non numerate], 8, 13, 24 ("dottissimo"), 26, 61–64, 66, 101, 132, 140, 185–186, 188, 189, 242, 270, 304, 382–383, 516–518 ecc. Lo studio di Agostino da parte degli alunni del Collegio greco costituisce un interessante argomento di ricerca. Qui mi limito solo a segnalare che Neofito Rodinò (su cui v. infra, nota 80) tradusse due opere di Agostino (Cfr. A. BRUNELLO, 'Neofito Rodinò missionario e scrittore ecclesiastico greco del secolo XVII', in *Bollett. della Badia gr. di Grottaferr.* 5 [1951], 211–212.), e che nelle *Conclusiones Logicae* di Giovanni Andrea Gritti Tiraldo (alunno del Collegio negli anni 1698–1706, TSIRPANLIS, 703–704 [n° 679]), da lui pubblicate nel 1704 (ed. da TSIRPANLIS, 759–768), si legge tra l'altro: "Praeter Logicam Naturalem, sive Habitalem, sive Actualem admittimus Logicam Artificialem, quae ab Augustino Ars artium, et scientiarum Scientia merito appellatur" ecc. (TSIRPANLIS, 759).

⁵⁸ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54), 15. ("secondo il sudetto S. Dionisio e S. Tommaso"), 44 (relativamente all'appellativo di "Bellezza" attribuito nei *Nomi divini* a Dio), 46 ("il Teologo Areopagita"), 68 ("secondo il sudetto S. Dionisio Areopagita e S. Tommaso"), 68–69 (vi si ripropone la dottrina sulla gerarchia divina), 284 ecc.

⁵⁹ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54) 76. ("Idea de Predicatori"), 89, 186, 231, 292, 314, 358 ecc.

⁶⁰ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54) 512. ("il mio protopatriarca degnamente onorato dalla Chiesa universale col titoli di magno, anzi degnissimo di quello di Trismegisto, cioè Termaximo") ecc.

perfino Origene. Non mi sembra d'aver riscontrato nelle pagine di De Camillis il nome di Gregorio di Nissa. All'indirizzo ascetico hanno senz'altro contribuito le opere del docente di Filosofia alla Gregoriana (nella seconda metà del sec. XVI) e autore ascetico e mistico P. Achille Gagliardi (1537–1607).⁶¹ Il suo nome, che continuava a circolare negli ambienti accademici, non dovette esser sfuggito a De Camillis, il quale ha certamente letto le sue opere e, rimastosi fortemente influenzato, ne ha fatto ampiamente uso in quelle proprie.

Perfino il suo *Catechismo*, redatto intorno al 1693 e destinato alle popolazioni rutene, è contrassegnato dal tentativo di svincolarsi dal Catechismo del Concilio tridentino e della *Dottrina cristiana* di Bellarmino per corrispondere più propriamente alle esigenze dei fedeli orientali.⁶² Il confronto con lo stile ed il contenuto dottrinale tra il *Catechismo* di De Camillis e le varie *Dottrine cristiane* scritte da altri ex alunni greci suoi contemporanei potrà mettere in rilievo l'originalità del Nostro su questo campo.

Infine, malgrado l'ottima istruzione da lui avuta del greco classico, da quanto egli stesso ne riferisce i libri da lui destinati per il pubblico della sua patria erano scritti in greco demotico: ennesimo indizio dei suoi proponimenti pastorali. Sotto questo aspetto, De Camillis si accosta ad un altro alunno greco del Collegio, il suo contemporaneo Francesco Scufò.⁶³

2.4. Dal più volte menzionato curriculum vitae presentato da De Camillis nel 1689 apprendiamo che egli “fu ordinato sacerdote greco in età di 25 anni” (1666).⁶⁴ Questa notizia corrisponde alle Istituzioni del Collegio secondo le quali l'ordinazione degli alunni doveva avvenire un anno almeno prima della loro uscita dal Collegio. Tale disposizione aveva finalità sopra tutto di ordine pratico: i novelli sacerdoti avrebbero potuto esercitarsi per un intero anno liturgico alle ufficiature ed all'amministrazione dei sacramenti, oltre che alla preparazione delle prediche, al contenuto dottrinale delle quali i Superiori del Collegio si mostravano particolarmente sensibili.⁶⁵ Verosimilmente De Camillis fu ordinato sacerdote da Mons.

⁶¹ Cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque* (op. cit. alla nota 43), t. III (1892), coll. 1095–1099. De Camillis stesso riconosce i suoi debiti al P. Achille Gagliardi in più luoghi: si vedano ad esempio le pagine 25 (non numerata, all'inizio del volume) e sopra tutto 394 (cfr. doc. 8 delle Fonti).

⁶² Cfr. *Catechismul Lui Iosif De Camillis, Trnava, 1726*. Prefata I. MĂRZA, transcrierea textului, studiul introductiv, ingrijirea editiei E. MĂRZA. Studiul teologic, note de specialitate A. RUS. Bibliografie selectivă, indice E. MĂRZA – A. RUS, Sibiu 2002. Il Rev. P. Dom Olivier Raquez, OSB, che fu Rettore del Collegio greco in Rona, ha avuto la squisita gentilezza di fornirmi, in una lettera del 23. 04. 06, le seguenti considerazioni su questo Catechismo: “*Questa traduzione è interessante perché è una delle prime pubblicazioni destinate alla Chiesa unita di Transilvania che tenga conto della particolarità del pensiero greco tradizionale; prima si avevano soltanto testi del Catechismo del Concilio Tridentino e di Bellarmino. (...) Questa traduzione è interessante perché manifesta, tra l'altro, il ruolo degli alunni del Collegio greco in un ambiente, a quell'epoca, un po' distante*”. Si veda inoltre O. RAQUEZ, ‘La comunione delle Chiese di tradizione costantinopolitana nella Storia del Collegio greco di S. Atanasio (1577–1999)’, in F. GUIDA (a cura di), *Etnia e Confessione in Transilvania (secoli XVI–XX)* (estratto), 53–60.

⁶³ Su questo personaggio e la sua opera v. TSIRPANLIS, 608–610 (n° 523). Per ulteriori considerazioni sui libri greci di De Camillis si veda infra, 4.2.2.

⁶⁴ Cfr. *Memoriale o quesiti fatti dal Sign. P. Giuseppe de Camillis, monaco Basiliano, e presentati al Sign. Card. de Kollonicz an. 1689* (pubblicato da NILLES, *Symbolae*, 855).

⁶⁵ Cfr. Ordini, Consuetudini “generali”. Cap. 5. Della divotione de gl'Alumni (ACGr. 2, f. 160v):

Onofrio Costantini, suo maestro e testimone del secondo giuramento, che nel frattempo era divenuto vescovo di Dibra e responsabile per le ordinazioni degli alunni del Collegio greco (poco prima del 28.11.1665 – 20.3.1717).⁶⁶

2. 5. La richiesta avanzata il 20 settembre 1666 dal vescovo ruteno di Chelm affinché Giovanni De Camillis e Federico Rizzi si recassero in Russia per svolgere colà attività pastorale non ebbe buon esito:⁶⁷ convinto da Mons. Onofrio Costantini⁶⁸ De Camillis preferì recarsi missionario a Cimarra.⁶⁹ Il 7 ottobre 1667,⁷⁰ che doveva essere un venerdì, Giovanni De Camillis, fornito di un adeguato bagaglio culturale, poté finalmente salpare “per seminare la fede cattolica, la quale nel Collegio haveva imparata”.

3. Missionario in Epiro (10. 05. 1668 – maggio 1672)

3.1. “L’ottobre dunque del 1667 mi partij da Roma con la licenza e patente di questa Sacra Congregazione alla volta di Cimara, ma non potei ivi giungere prima del mese di maggio dell’anno seguente per caggione d’una grave infermità che, mentre aspettavo in Otranto comodità di passaggio, mi assalì e mi tenne cinque mesi confinato nel letto senza che mi potessi muovere”.⁷¹

“Un anno almeno prima che si partino dal Collegio s’ordinino sacerdoti, e fra questo tempo si esercitino negli offitij sacerdotali, amministrationi de sacramenti, et nel predicare, le quali prediche faranno in publico Refettorio ò dove parerà al Padre Rettore. Et prima di farle doveranno esser rivedute dal Padre Prefetto di studij, il quale corrette che le haverà, dovranno in quel modo recitarle; et se altrimenti da quelle che haveranno mostrate, et sarà stato loro corretto diranno, severamente saranno puniti et essendo eccesso notabile nel mancamento, anco ignominiosamente saranno cacciati dal Collegio.” Si aggiunga a questo proposito la notizia che fornisce É. Legrand, 350–351, tratta dal ms. 38–21 della Bibl. capit. di Toledo, secondo cui “Epistola Dom(inicæ) II post Pasch. In canonizatione S. Francisci de Sales, episc. Genev., celebrata per SS. in Christo patrem et D. n. Alexandrum VII, Pont. Opt. Max. pontificatus sui an. XI, a D. Ioanne de Camillis Chio, coll. Graec. alumno, decantata, anno Domini MDCLXV, xix aprilis” (da cui si desume che in questa data De Camillis doveva aver preso le ordinazioni “minori”).

⁶⁶ Cfr. É. LEGRAND, V, 347–348; V. LAURENT, ‘Le patriarche d’Ochrida Athanase II et l’Eglise Romaine’, in *Balkanica* 8 (1945), 61–62. Una lista dei “vescovi ordinanti per il rito greco” ha proposto M. FOSCOLOS, ‘I Vescovi Ordinanti per il rito greco a Roma’, in FYRIGOS, *Il Collegio Greco di Roma*, 289–302 (nelle pp. 294–295 si ha una breve nota biografica di Onofrios Constantini). Un esempio delle modalità seguite dalla S. Congregazione de Propagande Fide per la scelta e l’ordinazione dei Vescovi ordinanti si può leggere in A. FYRIGOS, ‘Nota biografica su Mons. Basilio Matranga, vescovo ordinante per il rito greco in Roma (agosto 1726–dicembre 1739)’, in *Δίπτυχα* 4 (1986), 200–216.

⁶⁷ TSIRPANLIS, 599.

⁶⁸ ACGr. 1, f. 285. (cfr. alla nota 89).

⁶⁹ ACGr 14, f. 25.

⁷⁰ Cfr. APF – SOCG t. 370, 175v (TSIRPANLIS, 599); BORGIA, *I monaci basiliani*, 112.

⁷¹ Cfr. BORGIA, *I monaci basiliani*, 112. (sulla base della Relazione presentata da De Camillis alla S. Congregazione il 18 aprile 1673).

Da alcune lettere scritte da De Camillis in terra d'Otranto⁷² ed indirizzate al rettore del Collegio greco, Nicolò Del Nero S. J,⁷³ è possibile stabilire che verso la fine di ott. – inizi di nov. 1667 egli aveva raggiunto Otranto ove “giorno per giorno sperava far vela «per Cimarra», anzi notte per notte”. Tra il nov. 1667 e la fine di genn. 1668, il giovane sacerdote si trova ancora a Otranto, ove per due mesi giace ammalato per via di una “lunga e noiosa malattia”.⁷⁴ Su consiglio di medici si trasferisce a Specchia, “distante da Otranto sedici miglia e di assai miglior aria”, e vi soggiorna complessivamente per tre mesi: due mesi interi fermo nel letto (fine gennaio – fine marzo 1668), “senza essere da niuno quasi ne visto ne conosciuto, et uno solamente che fù quello di convalescenza” (fine marzo – fine aprile 1668)⁷⁵ Infine, l'11 maggio 1668 De Camillis si trova già da sette giorni a Otranto (avendo lasciato Specchia, quindi, il 04. 05) e aspetta condizioni atmosferiche idonee per passare in Cimarra.⁷⁶

3.2. Nel contesto dell'attività missionaria della Chiesa latina nel prossimo Oriente⁷⁷ quella che C. Karalevskij definì la “Missione greco-cattolica della Cimarra nell'Epiro” è strettamente connessa con il Collegio greco in Roma ed i suoi alunni.⁷⁸ Benché non manchino contatti tra la S. Sede e l'Albania già dalla fine del sec. XVI,⁷⁹ la “Missione” propriamente detta ebbe inizio con l'invio a Cimarra dell'alunno del Collegio greco, Neofito Rodinò, avvenuta nel gennaio del 1628.⁸⁰

⁷² Cfr. ACGr 1, ff. 280–282v (Specchia, 10.04.1668; edita da É. LEGRAND, *Lettres inédites*, *art. cit.* alla nota 2, 58–67 = É. LEGRAND, V, 351–353; cfr. TSIRPANLIS, 599 nota 2, il quale corregge la data da 20.04 [pubblicata da Legrand] in 10. 04) e ACGr. 1, f. 278–279v (Otranto 11.05.1668; edito da É. LEGRAND, V, 353–356, il quale legge erroneamente 22 anziché 11 maggio: cfr. TSIRPANLIS, 599 nota 3).

⁷³ Il P. Nicolò del Nero (o de Neri), SJ, è stato Rettore del Collegio greco dal 1666 al 1672: cfr. C. KARALEVSKIJ, ‘Saggio di cronotassi dei Rettori del Pontificio Collegio Greco di Roma’, in *Σύνδεσμος* anno I, n° 2, gennaio 1939, p. 20 (n° 39) (= FYRIGOS, *Il Collegio Greco di Roma*, 129). Ulteriori notizie su P. Nicolò del Nero si trovano in Krajcar, ‘Rectors of the Greek College’ (*art. cit.* alla nota 48), 190–194.

⁷⁴ LEGRAND, V, 352, 354.

⁷⁵ LEGRAND, V, 354.

⁷⁶ LEGRAND, V, 354.

⁷⁷ Cfr. CARAYON, *Relations inédites* (*op. cit.* alla nota 15), *in toto*; P. MICHEL, ‘Les Missions Latines en Orient’, in *Rev. de l'Orient chr.* 1 (1896), 91–108; A. CASTELLUCCI, ‘Il risveglio dell'attività missionaria e le prime origini della S. C. di Propaganda fide’, in *Le conferenze al Laterano*, Roma, Marzo–Aprile 1923, 117–254; V. LAURENT, ‘L'âge d'or des Missions Latines en Orient’, in *L'Unité de l'Eglise* 15 (1937), 55; F. GRANATA, ‘L'Albania e le missioni italiane nella prima metà del sec. XVII in base a documenti inediti’, in *Riv. d'Albania* 3 (1942), 226–248. Infine, per quanto riguarda la Cimarra, provincia dell'Albania, cfr. A. A. BRUZEN DE LA MARTINIÈRE, *Le grand Dictionnaire géographique et critique*, Venezia 1737, 499, col. 1.

⁷⁸ Per uno sguardo d'assieme di questa missione dalle origini al 1685 si veda A. STANILA, *Relazione* (KARALEVSKIJ, 441–470); BORGIA, *I monaci basiliani*, 1–32; F. CORDIGNANO, ‘Geografia ecclesiastica dell'Albania dagli ultimi decenni del sec. VI alla metà del sec. XVII’, in *Orient. Christ.* 36 (1934), 231–236; Θ. Ι. Παπαδοπούλου, ‘Η Ιεραποστολή της Χιμάρας. Συμβολή στην ιστορία της Βορείου Ηπείρου (17ος – 18ος αἰ), Βόρειος Ἡπειρος – Ἄγιος Κοσμάς ὁ Αἰτωλός. Πρακτικά Ἀ΄ Πανελληνίου Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου (Κόνιτσα, 22–24 Αὐγούστου 1987), Ἀθήναι 1988, 443–497.

⁷⁹ Cfr. BORGIA, *I monaci basiliani*, 9–32.

⁸⁰ Su Neofito Rodinò, alunno del Collegio greco (1607–1610) cfr. TSIRPANLIS, 400–403, (n° 230); sulla

Durante i ripetuti e, spesso, lunghi soggiorni di Rodinò a Cimarra (1628 – gen. 1648), il dotto cipriota s'impegnò in vari modi e "con tutte le sue forze a ridurre quelle povere anime alla pristina pietà cristiana e cattolica verità".

Dovettero passare dodici anni circa dal ritiro definitivo del Rodinò dalla missione di Cimarra prima che la Chiesa di Roma v'inviasse nuovi missionari. Ciò è potuto avvenire anche in seguito all'atteggiamento unionistico, manifestato dal patriarca di Ocrida, Atanasio II (1653–1660).⁸¹ Benché la professione di fede da lui fatta pervenire a Roma (e datata 20 febbraio 1658) destasse non poche perplessità sia per il suo aspetto stilistico (il patriarca, infatti, vi si mostra poco sensibile alle regole di ortografia della sua lingua greca) sia per quello formale (ché l'ammissione delle verità dogmatiche stabilite nel Concilio di Firenze è da lui espressa in termini piuttosto generici), la Congregazione di Propaganda Fide preferì mostrarsi convinta di essa. L'arrivo a Roma l'anno successivo (1569) dello jeromonaco costantinopolitano Simeone Lascaris (1658),⁸² che aveva fatto a Venezia professione di fede cattolica (1657), e la sua richiesta di potersi istruire adeguatamente a Roma per esplicare meglio il suo apostolato in Cimarra, ove aveva operato su direttiva di Atanasio II, ridestarono l'interesse della Congregazione per quelle regioni. Conseguentemente, si fece di tutto affinché Lascaris potesse ottenere una buona istruzione. Il monaco costantinopolitano, però, si mostrò poco incline agli studi. Perciò poco tempo dopo fece ritorno in Albania, non senza aver ottenuto dalla Congregazione cospicui aiuti economici.

Non passa un anno, e Simeone Lascaris ritorna di nuovo a Roma; questa volta, però, investito dalla dignità di vescovo di Durazzo⁸³ che, all'insaputa della Congregazione, gli aveva conferito Atanasio II. Alla richiesta di dovute spiegazioni da parte della Sacra Congregazione, cui formalmente dipendeva in seguito all'abiura del dogma greco, Lascaris fece leva sulla professione di fede cattolica del suo patriarca, che gli permetteva di accettare tale ordinazione. A dire il vero, il comportamento del vescovo di Durazzo non è che abbia convinto la S. Congregazione; tanto più che, come si poté constatare di lì a poco, egli non aveva consegnato al suo patriarca i preziosi paramenti sacri che il Papa gli aveva inviato come dono in seguito alla sua conversione. E però, l'ordinazione vescovile di Lascaris non poteva non considerarsi canonica. Perciò, valendosi della professione di fede di Atanasio II e dell'influsso che questi poteva avere sui suoi suffraganei, la Congregazione affidò a Lascaris la missione di Cimarra, come questi aveva richiesto. Il vescovo di Durazzo partì da Roma agli inizi del 1660 ma, ad ogni buon conto, la

sua attività a Cimarra cfr. STANILA, *Relazione*, 6–7 (KARALEVSKIJ, I, 448–449); BORGIA, *I monaci basiliani*, 43–52; BRUNELLO, 'Neofito Rodinò' (*art. cit.* alla nota 57), 155–156, 158–160; Z. N. Τσιριπανλή, 'Ο Νεόφυτος Ροδινός στην Ήπειρο (Α' μισό 17ου αϊ.)', in *Δωδώνη* 1 (1972), 315–331.

⁸¹ Su questo personaggio v. LAURENT, *Le patriarche d'Ochrida* (*op. cit.* alla nota 66), *in toto*.

⁸² Sulla sua figura cfr. BORGIA, *I monaci basiliani*, 57–79. Si veda anche LAURENT, *Le patriarche d'Ochrida* (*op. cit.* alla nota 66), 25–37, 45–56.

⁸³ Sui vescovi latini di Durazzo cfr. GAUCHAT, *Hierarchia Catholica* (*op. cit.* alla nota 10), 179 (Dyrrachien.); cfr. anche GRANATA, 'L'Albania e le missioni italiane' (*art. cit.* alla nota 77), 228–229. Per quanto invece concerne i vescovi greci di Durazzo: FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* (*op. cit.* alla nota 10), 528–530 (Dyrrachium; a p. 529 semplice menzione di Symeon Lascaris).

Congregazione volle che fosse accompagnato da due personaggi di fede provata; P. Andrea Stanila e P. Onofrio Costantini, entrambi alunni del Collegio. Giunti a Cimarra, il vescovo di Durazzo affidò al primo la regione di Cimarra, al secondo quella di Drimades. Lui stesso ben presto si trovò in varie faccende affaccendato. Scoperto di tramare con i rappresentanti del Regno di Spagna contro i Turchi, Lascaris sarà costretto a fuggire in Spagna (1663), ove vivrà con una certa agiatezza fino alla fine dei suoi giorni († 1689).

Benché non dichiaratamente espressa, Atanasio II accarezzava l'ambizione di trasferirsi a Roma, previa dimissione dalla sua carica, e stabilirvisi definitivamente. Affinché il suo progetto unionistico con Roma non venisse vanificato, egli pensò d'indicare come successore alla sede patriarcale di Ocria il metropolita di Stroumnitza Bessarione. Il sinodo, però, elesse regolarmente come patriarca Ignazio di Bodene, che nei confronti di Roma nutriva sentimenti diametralmente opposti rispetto a quelli di Atanasio. Forse è da inquadrare entro il medesimo progetto del consolidamento dei rapporti con Roma perseguito da Atanasio II anche l'ordinazione di Andrea Stanila a vescovo di Musacchia (1661).⁸⁴ Poiché, però, pure questa ordinazione è stata fatta senza previo consenso da parte della S. Congregazione, Mons. Stanila (che, seguendo la consuetudine greca, in occasione della sua ordinazione aveva mutato il nome da Andrea in Arcadio) fu convocato a Roma (1662). Date le dovute spiegazioni e giustificazioni e manifestato il proprio ravvedimento, Mons. Andrea Arcadio Stanila poté di nuovo partire per Cimarra (inizi del 1663), accompagnato dall'allievo del Collegio greco Giovanni Crisafida.⁸⁵

Ad uno sguardo retrospettivo si evince che la S. Congregazione non volle far passare liscia "l'ingenuità" del Mons. Andrea Arcadio Stanila: questi, infatti, resterà relegato nelle inospitali terre d'Albania fino alla sua vecchiaia (1685). Tale provvedimento appare ancor più crudele se si tiene conto che P. Onofrio Costantini, compiuti i tre anni prestabiliti d'attività missionaria a Cimarra (1660–1663), sarà subito richiamato a Roma (1663): qui sarà ordinato vescovo di Debri (= Dibra)⁸⁶ e gli sarà affidato l'incarico di Vescovo ordinante per il rito greco (poco prima del 28. 11. 1665).⁸⁷ La figura di Mons. Costantini e certi suoi comportamenti nel

⁸⁴ In qualche documento, Mons. Stanila si firma come "Vescovo de Hispathia et Musachia" (cfr. LAURENT, *Le patriarche d'Ocria* [op. cit. alla nota 66], 3. Forse è da intendere Μουζακιάν (cfr. Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία, vol. 17, Ἀθήναι 1931, 407), o Μουζάκι, nome odierno di Γλαβινίτσα (ivi vol. 8, Ἀθήναι 1929, 448) o Ἀκροκεράνεια (ibid. vol. 3, Ἀθήναι 1927, 185), dipendente dal metropolita di Durazzo, (cui Simone Lascaris era titolare) e successivamente dal patriarca di Ocria. Su questa sede vescovile v. FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* (op. cit. alla nota 10), I, 530 (ove non viene riportato nessun nome di vescovo; cfr. però R. JANIN, 'Glavitza' in *Dictionn. d'Hist. et de Géograph. Ecclés.* vol. 21, 179).

⁸⁵ Su Giovanni Crisafida vedi TSIRPANLIS, 577–579 (n° 489); KARALEVSKIJ, 450–452, 454; BORGIA, *I monaci basiliani*, 92–95, 110–116.

⁸⁶ LEGRAND, V, 347–348. Sull'appartenenza di Dibra al Patriarcato d'Ocria v. H. GELZER, *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*, Leipzig 1902, 19–21 (sulla base di un documento del sec. XVI: cfr. S. VAILHÉ, 'Achride', in *Dictionn. d'Hist. et de Géograph. Ecclés.* 1, Paris 1912, 330–331) e 29–34. Cfr. LAURENT, *Le patriarche d'Ocria* (op. cit. alla nota 66), 20, 52–54.

⁸⁷ Cfr. LAURENT, *Le patriarche d'Ocria* (op. cit. alla nota 66), 20.

contesto dei fatti sopra narrati richiedono un esame approfondito: le allusioni espresse nei confronti del suo “animo” sia da parte di Mons. Stanila che di De Camillis meritano un attento approfondimento.⁸⁸

Da questa breve esposizione dei fatti, che accompagnano la ripresa della missione greco-cattolica della Cimarra in Epiro, emerge un quadro poco chiaro da un punto di vista ecclesiale. Anzi tutto, siamo di fronte a due “conversioni”, quelle di Atanasio II e di Simeone Lascaris, sulla cui sincerità, soprattutto per quanto concerne il secondo, si possono nutrire non pochi e ragionevoli dubbi. Poi, assistiamo all’ordinazione di due vescovi nuovi da parte di Atanasio II, avvenute senza previo parere della Chiesa di Roma: e se, malgrado la sua conversione al cattolicesimo, il missionario avventuriero Mons. Simeone Lascaris ha avuto l’onore di essere almeno incluso tra i vescovi della gerarchia costantinopolitana, l’allunno del Collegio greco, invece, Andrea Arcadio Stanila, deve a tutt’oggi subire un destino avverso ed assai umiliante: escluso, per ovvie ragioni, da quella costantinopolitana, il suo nome non trova a tutt’oggi posto nemmeno nella gerarchia dei vescovi uniti con Roma! Si aggiunga che, a partire dal 1661, la sede patriarcale di Ocrida è contesa da due patriarchi: da Atanasio II che, benché dimessosi, continuava a rivendicare questa carica (specie perché si era accorto che la sua ambizione di trasferirsi a Roma era destinata a rimanere un sogno) e da Ignazio, decisamente avverso alla Chiesa di Roma. Come se tutto ciò non bastasse, di lì a poco la missione di Cimarra graverà per intero sulle spalle di Mons. Andrea Arcadio Stanila giacché, terminato il triennio prestabilito (1663–1666), anche Giovanni Crisafida abbandonerà l’Albania.

È in questo preciso contesto storico, a dir poco, ingarbugliato, in cui il Vescovo ordinante per il rito greco, Mons. Onofrio Costantini, ordina sacerdote nel Collegio greco Giovanni De Camillis (1665) e, come detto, lo convince di recarsi missionario a Cimarra.⁸⁹

3.3. “Alli 20 di maggio [1668], primo giorno della santissima Pentecoste, arrivai a Drimades, per gratia del Signore, sano e salvo senza alcun sinistro incontro per la strada.”⁹⁰ Qui De Camillis fu “con gran carità et amore accolto dall’illustrissimo monsignor Arcadio Stanila et alloggiato a casa sua”.

⁸⁸ Più di una volta De Camillis allude al comportamento poco corretto di Mons. Onofrio Costantini: cfr. ACGr 1, 285 (= doc. n° 4 delle Fonti: “E così non senta le parole del Monsignore Onofrio il quale, da quello che mi sono acorto, per suoi particolari interessi non hà gusto che tali relationi [cioè negative sulla Missione di Cimarra] si scrivano”); vedi anche più sotto la nota 89. Sul comportamento poco leale del vescovo di Dibra si sofferma anche A. Stanila (cfr. LEGRAND, V, 343: “Ciò scrissi alla sagra Congregatione che dovesse darmi habilità di ricuperarmi in qualche luoco, ove potessi medicarmi, e risanandomi sarei pronto alli loro precetti; ma perché non ho nissuno a Roma ch’interceda per me, e se lo scrivessi al monsignor Onofrio m’havrebbe procurato il contrario, da varij contrasegni qui sono stato partecipe del suo animo, devo ricorrere ...”: Drimades, 08.02.1670).

⁸⁹ Cfr. ACGr. 1, 285: “de fatto egli [scil. Mons. Onofrio] per farmi venire qua, non mi diceva mai niente di queste cose, ma sempre bene, perché conosceva che se io havessi saputo la conditione del luogo e quanto capace fosse questo paese per essere amaestrato, non mi sarei mai indoto à venire” (cfr. doc. 4, delle Fonti, Cimarra il 21 novembre 1669).

⁹⁰ LEGRAND, V, 356. Sull’attività di De Camillis in Albania cfr. STANILA, *Relazione*, 15–22, (KARALEVSKIJ, 455–462). Cfr. ACGr 1, 276–277v; BORGIA, *I monaci basiliani*, 159.

L'arrivo del giovane missionario avrà di certo rallegrato Mons. Stanila, non solo perché era rimasto solo dopo che il suo collaboratore Giovanni Crisafida aveva abbandonato la missione, ma anche e soprattutto perché tra il vescovo di Musacchia e il giovane sacerdote esistevano reciproci sentimenti di stima e simpatia. De Camillis esprimerà subito la propria ammirazione per “la pazienza e virtù” di questo “povero monsignore” che, con i pochi mezzi di sussistenza non rinuncia “ad essere sempre disponibile per la sua gente” e che “per essere molto inclinato allo studio et alla fatica literale, e per avere alcune opere assai dotte et utili di stampare per le mani, lascia quello che molto desidera di fare per dar orecchie alla gente importuna e renderli soddisfatti”;⁹¹ quanto a Mons. Stanila, questi riconoscerà subito le virtù del giovane sacerdote, “dal cui zelo spera ogni buon successo à prò dell'anime, essendo soggetto dedito intimamente alla pietà christiana, effetti tutti del suo valore, mediante il quale s'augumenteranno i vantaggi spirituali della missione”.⁹²

Il periodo trascorso da De Camillis come missionario in Epiro si può suddividere in due fasi: nella prima fase (fino al mese di ottobre 1670) egli svolse la sua attività a Drimades; nella seconda fase, egli si sposta a Cimarra, ove resta fino al suo ritorno a Roma (ago. 1672).

3.3.1. *A Drimades*. Il primo impatto di De Camillis con la realtà della sua terra di missione doveva essere a dir poco traumatico. Descrivendo la casa di Mons. Arcadio Stanila, ove nei primi giorni fu ospite, De Camillis dice che essa “ancor che sia della persona più principale di questa terra, non consiste in più di una sola camera vecchia e si ruinata che infino li scarpinelli di Roma haverebbero vergogna di habitarvi. In essa vi dorme il Monsignore, io et il padrone, sul pavimento. Ha per anticamera un cortiletto largo non più di una canna, il quale di notte serve per habitatione de bovi et il giorno delle galline”.⁹³ Ben presto sperimentò su di sé questo status di “povertà estrema”: il denaro avuto dalla S. Congregazione prima di partire dal Collegio era stato quasi tutto speso “parte nel viaggio e parte nella lunga e pericolosa infermità” che passò in Otranto; ad eccezione di “dieci soli zecchini «avuti» da uno che li doveva al Mons. Onofrio”, già di per sé insufficienti per l'acquisto degl'indispensabili apparati liturgici e oggetti sacri per celebrare la messa, l'unico aiuto economico da lui avuto durante i primi cinque mesi trascorsi a Drimades era quel poco denaro che Mons. Stanila gli passava “dalla scarsissima e poverissima provisione” che la Congregazione gli mandava; se non fosse per questo aiuto, dice il giovane missionario, sarebbe stato costretto abbandonare la missione e andare da qualche altra parte per trovare, “se non altro, elemosinando”, il vitto necessario. “E pure – egli soggiunge con un pizzico di stizza nei confronti dei suoi Superiori a Roma – so che se l'havessi fatto, la S. Congregatione cio non ostante mi haverebbe tenuto per spregiuro e ribelle perché, da quello che mi accorsi quando stavo in Roma, non hanno mai fede a noi altri greci, né ci stimano

⁹¹ Legrand, V, 357 (Drimades, 13.06.1668).

⁹² Legrand, V, 340.

⁹³ Cfr. BORGIA, *I monaci basiliani*, 116–117.

per boni e fedeli operarij se non quando ci vedono far miracoli”.⁹⁴ Fino ancora alla fine di novembre 1669, De Camillis non aveva ricevuto dalla Congregazione nemmeno un baiocco. A nulla valse una lettera – non pervenutaci – indirizzata al suo zio a Roma, nella quale il nipote esponeva con espressioni evidentemente forti (tanto che successivamente dovette pentirsene) lo stato di estrema indigenza in cui si trovò, che lo indusse a fare una cosa che, “ancorché non illecita, nulladimeno non l’avrebbe mai fatta per tutto l’oro del mondo se non fosse tanto costretto dalla necessità del vivere”: abbandonò per un breve periodo la sua missione (ante 21. 11. 1669) per raggiungere Corfù ed ivi vendere alcune “picciole gioie” personali che gli erano rimaste, per racimolare qualche soldo. Fa impressione vedere De Camillis supplicare la S. Congregazione affinché gli mandi il necessario – e dovuto! – per procurarsi “il puro pane”, evitando così di chiedere soldi in prestito da terzi giacché “in questo luogo è meglio mangiar terra e bere fiele che haver da dare ad alcuno”.⁹⁵ Gli episodi davvero tristi e umilianti, narrati nelle sue lettere, che videro protagonisti lui stesso ed il Mons. Stanila per non essere in grado di restituire quel poco denaro che qualche volta hanno chiesto in prestito, confermano le notizie provenienti da altre fonti circa l’esistenza della piaga dell’usura che affliggeva in quei tempi la società d’Albania.⁹⁶

D’altra parte, De Camillis non poteva nemmeno contare sulla generosità della gente di Drimades. Gente fondamentalmente buona e di sana e robusta costituzione fisica e fiera di sé,⁹⁷ essa è composta da “lavoratori, zappatori, rustici”, e si trova in uno stato tale di “povertà estrema”, che “li mendichi di Roma vivono meglio di questi”;⁹⁸ e poi “regna in essi (...) tanta inciviltà e barbarie, perché non hanno superiori, né governo, né coltura di sorte alcuna”,⁹⁹ né “freno di superiore comando”.¹⁰⁰ E sono nemici di tutti.¹⁰¹

In un tale contesto di sottosviluppo socio-culturale, i due missionari si trovarono ad affrontare una serie di situazioni ben al di sopra delle loro forze e dei mezzi a disposizione. Nell’estate del 1669, s’impegnarono per soccorrere ed assistere non solo spiritualmente gli abitanti di Palassa, località distante due miglia circa da Drimades, colpita “per alquanti giorni” dal flagello della peste: e fu solo volere di Dio se in quella circostanza non trovarono la morte giacché “col me-

⁹⁴ Cfr. ACGr. 1, 286. (= doc. n° 3 delle Fonti).

⁹⁵ Cfr. ACGr 1, f. 282–283v. (= doc. n° 4 delle Fonti).

⁹⁶ Sull’usura: BORGIA, *I monaci basiliani*, 92, 96, alla nota 2; GRANATA, *L’Albania e le missioni italiane* (art. cit. alla nota 77), 233. Si veda anche ACGr 1, f. 287 (= doc. n° 3 delle Fonti).

⁹⁷ LEGRAND, V, 359.

⁹⁸ LEGRAND, V, 357 (Drimades, 13.06.1668): “Sono assai malcreati e scostumati, vano scalzi e mezzo nudi; e per essere il luogo tutto montagnoso e sassoso in modo che non si trova una cana di terra netta pochissimo fruttifica, per il che la gente è estremamente povera, dal che ne viene che sono interessatissimi, et il mezzo più efficace per moverli à quello che si vuole è l’interesse”.

⁹⁹ LEGRAND, V, 359.

¹⁰⁰ LEGRAND, V, 357 (Drimades, 13.06.1668); cfr. anche ACGr 1, 286v (= doc. n° 3 delle Fonti).

¹⁰¹ LEGRAND, V, 357–358 (Drimades, 13.06.1668: sono “inclinati alla guerra [...] e con tutto il mondo, per dir così, sono inimici. Sono inimici con li Latini, sono nemici con li Turchi, e sono inimici fra di se in maniera che un casale si perseguita con l’altro, come li Christiani si perseguitano con li Turchi ad essi confinanti; e non vi è altro modo per pacificarli che ò una grandissima somma di denaro ò il braccio del Signore Iddio”.

desimo cucchiario, col quale li comunicassimo, consumassimo il rimanente nel calice con estrema paura di non bere con esso la morte”.¹⁰² Agli inizi di settembre dello stesso anno dovettero subire le intimidazioni degli abitanti di Dukates i quali, dopo aver ridotto in schiavitù e spogliati di ogni bene 300 soldati tedeschi, pretesero che fossero i due missionari a pagare al Visir una consistente somma di denaro a mo’ di bottino a lui spettante.¹⁰³ Ritorsioni dovettero subire dagli abitanti di Drimades quando s’impegnarono a liberare alcuni marinai Otrantini da loro assaliti¹⁰⁴ o, ancora, quando mediarono per la liberazione di Vincenzo Rospigliosi, nipote di Clemente IX, che essi avevano fatto schiavo.¹⁰⁵

L’impegno, però, che richiedeva un maggior dispendio di energie era quello di far fronte alle iniziative che la gerarchia ortodossa locale adottava per contrastare l’operato dei due missionari.¹⁰⁶ In questo contesto vanno ascritti la scomunica, dalla terminologia decisamente violenta, che nel settembre del 1669 lanciò il vescovo ortodosso di Cimarra, Serafim,¹⁰⁷ e gli episodi di reciproca intolleranza che, non di rado, degeneravano in scontri letteralmente fisici.¹⁰⁸

Ciò non ostante, stabilitosi nella confraternita di S. Demetrio, De Camillis si dedicò all’esercizio della sua attività pastorale.¹⁰⁹ Ben presto riuscì ad attirare verso di sé “la principal gente” della regione.¹¹⁰ Malgrado “l’innumerabili travagli, et incomodi”, egli riuscì persino ad insegnare, sia pure soltanto a leggere e scrivere, “ad una decina di piccioli figlioli”, “senza ricever da loro non solo stipendio di sorte alcuno, ma ne pur donativo che voglia un quadrino”.¹¹¹

3.3.2. *A Cimarra.* Il fermo proposito manifestato in un primo momento dal giovane missionario di non abbandonare Drimades per trasferirsi a Cimarra, i cui abitanti lo avevano sin dai primi giorni del suo arrivo invitato a raggiungere “con preghiere e molta minaccia”, vista l’infruttuosità del suo operato ben presto incominciò a manifestare i primi cedimenti.¹¹² Secondo Mons. Stanila, De Camillis abbandonò Drimades perché, in seguito alla scomunica su menzionata del vescovo di Cimarra Serafim, gli scolari avevano voltato le spalle al giovane missionario.¹¹³

¹⁰² STANILA, *Relazione*, 17 (KARALEVSKIJ, 457); BORGIA, *I monaci basiliani*, 125; cfr. ACGr. 1, 285v. (= doc. n° 4 delle Fonti).

¹⁰³ STANILA, *Relazione*, 18–19 (KARALEVSKIJ, 457–459).

¹⁰⁴ STANILA, *Relazione*, 19 (KARALEVSKIJ, 458; BORGIA, *I monaci basiliani*, 129–130).

¹⁰⁵ STANILA, *Relazione*, 19 (KARALEVSKIJ, 458–459; BORGIA, *I monaci basiliani*, 131–132); cfr. ACGr 1, f. 283. (= doc. n° 4 delle Fonti).

¹⁰⁶ Cfr. ACGr 1, ff. 287–288 (= doc. n° 3 delle Fonti).

¹⁰⁷ FEDALTO, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* (*op. cit.* alla nota 10), I, 551, (Chimara).

¹⁰⁸ STANILA, *Relazione*, 20 (KARALEVSKIJ, 459–460); LAURENT, *Le patriarche d’Ochride* (*op. cit.* alla nota 66), 19, alla nota 1; ACGr. 1, f. 287. (= doc. n° 3 delle Fonti).

¹⁰⁹ STANILA, *Relazione*, 17 (KARALEVSKIJ, 456–457).

¹¹⁰ STANILA, *Relazione*, 15 (KARALEVSKIJ, 455).

¹¹¹ Cfr. ACGr 1, f. 284v. (doc. n° 4 delle Fonti).

¹¹² Cfr. LEGRAND, V, 360. (Drimades, 13.06.1668: “*Li Cimariotti ultimamente c’hanno mandato a scrivere con preghiere e molta minaccia ch’andassi da loro à far la scuola, ma io resterò in Drimades, perché così habiamo giudicato meglio col monsignore per molte ragioni, e venga quello che si voglia*”).

¹¹³ Cfr. LEGRAND, V, 342: “*Il signor missionario andò in Cimarra à fare scuola, perché in Drimades tutti gli scolari partirono da lui, per le scomuniche del vescovo, ma il simile haverà da succedere anche in Cimarra*” (da una lettera datata Drimades, 06.03.1670); STANILA, *Relazione*, 21. (KARALEVSKIJ, 460).

Il diretto interessato, invece, c'informa che a determinare la sua partenza è stata la presa di coscienza da parte sua dell'inutilità dei suoi sforzi volti ad ammaestrare quella gente: "Mi affaticai un anno e mezzo nella terra di Drimades facendo scuola, istruendo, e predicando. Ma quando mi accorsi della perversità e durezza di quella gente, completamente dedita agli interessi, agli inganni, alle furbizie ed al ruberie senza in alcun modo badare alle questioni spirituali ed alla vita eterna (...), scossi la polvere dai miei piedi, secondo il consiglio evangelico, e me ne fuggii da quella terra, e me ne venni nel proprio Castello di Cimarra."¹¹⁴

Nel novembre, quindi, del 1669 (come si deduce dall'affermazione secondo cui De Camillis abbandonò Drimades dopo avervi svolto attività missionaria "per un anno e mezzo") il giovane missionario si spostò a Cimarra. Qui egli fu accolto dagli abitanti "con molto gusto": ché da molto tempo essi erano rimasti privi di una guida spirituale e di un maestro per i loro figlioli".¹¹⁵ La nuova sistemazione che ebbe nel Castello, nella parte alta della città, è da lui giudicata assai migliore rispetto a quella di Drimades. Per le attività "spettanti al suo officio",¹¹⁶ gli fu assegnata la chiesa episcopale di Cimarra. Malgrado le "materie moltissime per contristarsi" (prima fra tutte l'aggravamento della malattia di Mons. Stanila, che stava per mandarlo a morte)¹¹⁷ le lettere di questo periodo denotano comunque il lui una certa quiete d'animo.

Nella stanza dove abitava, De Camillis teneva gratuitamente scuola ad una ventina di figlioli, molti dei quali provenienti dalle terre circostanti. Da una sua lettera apprendiamo che il testo, per così dire, su cui si fondava tale insegnamento (verosimilmente identico a quello impartito a Drimades) era la Bibbia: più precisamente, le *Epistole* di San Paolo e il libro dei *Salmi*.¹¹⁸ Anche a Cimarra, però, l'insegnamento non andava oltre il semplice leggere e scrivere; né si poteva assolutamente aspettare che si passasse all'insegnamento della dottrina cristiana e, ancor più, della "grammatica".

3.4. Povertà e miseria non solo materiale; "ingrattitudini barbare di molti"; senso di abbandono da parte della Congregazione e dei Superiori del Collegio, che per lungo tempo lo hanno tenuto in disparte senza inviargli né notizie né il sussidio necessario per comprarsi "il puro pane"; umiliante derisione da parte dei forestieri, che giustificavano le miserabili condizioni della sua presenza in Albania supponendo o che egli fosse una "scopaccia delle scuole di Roma", incapace di svolgere alcunché di dignitoso, o che fosse esiliato colà per espiare chi sa quale

¹¹⁴ Cfr. ACGr 1, f. 290 (= doc. n° 5 delle Fonti).

¹¹⁵ ACGr 1, f. 290 (= doc. n° 5 delle Fonti).

¹¹⁶ STANILA, *Relazione*, 21 (KARALEVSKIJ, 460).

¹¹⁷ STANILA, *Relazione*, 21 (KARALEVSKIJ, 460-461).

¹¹⁸ ACGr 1, f. 290v (= doc. n° 5 delle Fonti): De Camillis c'informa che, una volta raggiunta Cimarra, incominciò a far "scuola di leggere e scrivere à qualche quantità di figlioli" (Cimarra 30 ottobre 1670); in ACGr 1, 292, dopo aver precisato che [in Cimarra] tiene "Scuola ad una ventina di figlioli di leggere e scrivere (che à tanto arivano le scienze di queste parti)", un po' più avanti precisa, con un po' di delusione, che "il loro [scil. dei ragazzi frequentanti la sua Scuola] adottorato è saper correttamente leggere li Salmi, e l'epistole di S. Paolo" (cfr. ACGr 1, = doc. n° 6 delle Fonti, Cimarra, 21 luglio 1671).

misfatto,¹¹⁹ impossibilità di distrarsi scambiando una parola con qualcuno su argomenti di teologia e filosofia, com'era solito fare negli anni trascorsi a Roma; mancanza di libri. E, quindi, ozio e noia.¹²⁰ E poi ancora estrema desolazione derivante dalla certezza che tutti i suoi sforzi e patimenti, sopportati “con una pazienza di Giobbe”, erano in partenza destinati ad un vero e proprio fallimento che lo indusse a chiedere alla Congregazione se fosse davvero opportuno che venissero inviati colà “dottori in Filosofia e Teologia” quando, per gente così ignorante, che “appena sanno fare male la loro croce”, sarebbe più che sufficiente un sacerdote che sapesse appena scrivere e leggere e sapesse dire quattro parole di devozione”.¹²¹ E poi ancora paura di guerra: ché i Turchi si erano avvicinati a Ioannina, due giornate distante da Cimarra, e se lo avessero preso, nulla e nessuno lo avrebbe salvato da “una perpetua schiavitù o da morte certa”.¹²² Queste sono, in poche parole, le condizioni entro cui De Camillis si trovò durante il suo soggiorno nella Missione greco-cattolica della Cimarra in Epiro. Ciò malgrado, fa impressione vedere la sua voglia di propagare la fede cattolica, la sua devota dedizione alla Santa Chiesa Romana, la sua più totale e sincera sottomissione alle disposizioni della Sacra Congregazione. Il giuramento, che De Camillis “scrisse e sottoscrisse” in giovane età, senza magari rendersene conto della gravità dei suoi contenuti, fu da lui in età matura coscientemente e devotamente onorato.

4. Attività pastorale e culturale a Roma (maggio 1672 – 05.11.1689)

4.1. Nel novembre del 1671, mentre De Camillis si trova ancora a Cimarra, le autorità ecclesiastiche della diocesi di Pola, in Istria, chiedono alla Congregazione che lui venga trasferito colà, assieme ad un altro alunno del Collegio greco, N. Chiozza, per servire gli Aiduchi, “popolazione di rito e credenza Greca Scismatica, et una buona parte [di essi] tanto poco istruita nella materia della Religione, che non si sa quale sia quella che seguono”.¹²³ Incognite restano le ragioni per le quali

¹¹⁹ ACGr 1, f. 285–285v (= doc. n° 4 delle Fonti: Cimarra, Cimarra, 21 novembre 1669).

¹²⁰ Si veda soprattutto il doc. 4, datato Cimarra, 21 novembre 1669, ove De Camillis dichiara di non aver ricevuto risposta dalla Congregazione dopo aver chiesto consiglio sul da fare “*accio che non mi tratenessi in questo luogo otiosamente et impedito ad operare*” (ACGr. 1, 282); o ancora quando chiede licenza di partire da Cimarra in quanto vi si trattiene “*otiosamente, senza poter esercitare niuno delli ministeri*” che convengono al suo officio) (ACGr 1, 283v). Si veda anche *ibid.*, f. 284v (“*quanto otiosamente noi qui si tratteniamo*”) e f. 285 (ove dice che in quelle montagne in cui si trovò “*non si trova nessuno abile per risponderci*”).

¹²¹ Cfr. ACGr 1, 284. e 284v (= doc. n° 4 delle Fonti: Cimarra, 21 novembre 1669).

¹²² Cfr. ACGr 1, f. 285 (= doc. n° 4 delle Fonti).

¹²³ Cfr. M. JAČOV, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante le due grandi guerre: Candia (1645–1669), Vienna e Morea (1683–1699)*, Città del Vaticano 1998 (Studi e Testi 386), 116 (doc. datato 18.11.1671), 117–118 (doc. datato 23.11.1671). Sull'alunno del Collegio Antonio Chiozza (Κλόυτζας) cfr. TSIRPANLIS, 567 (n° 473). Non so spiegarmi l'iniziale differente del nome del battesimo che riporta il documento su citato (N.), che non concorda con il nome effettivo del nostro alunno (trattasi forse di un'errata

fu chiesto che fosse proprio De Camillis ad assumere tale impegno; né sappiamo chi sia stato a segnalargli al vescovo di Pola. Peraltro, tale progetto non fu realizzato. Verso la fine di agosto 1672,¹²⁴ infatti, una volta abbondantemente conclusosi il triennio prestabilito di attività missionaria a Cimarra, De Camillis ebbe licenza dalla Congregazione di rientrare a Roma “per suoi affari”.¹²⁵ Verosimilmente, questi dovevano essere attinenti alla sopravvenuta morte a Roma dello zio Bernardo Mainerio.¹²⁶ Il 18 aprile 1673, De Camillis presenterà alla Congregazione una Relazione, nella quale esporrà dettagliatamente il suo operato a Cimarra.¹²⁷

Era appena trascorso un mese da quando aveva raggiunto l’Albania e Giovanni Camillo (come si firma nelle lettere del periodo albanese) fuitò che la missione in Cimarra non prometteva per lui nulla di buono. Con una lettera (datata 13 giugno 1668), il giovane ed entusiasta sacerdote volle subito chiarire, con stile pacato ma deciso, che, alla fine del triennio prestabilito, la Congregazione non poteva negargli “la libertà d’andare dove vuole”, cosa che peraltro gli spettava di diritto, allo scopo di servire la Congregazione con “gusto molto maggiore”.¹²⁸ De Camillis non precisa in questa lettera dove avrebbe voluto recarsi né quale attività desiderava svolgere. Sta di fatto che, rientrato a Roma, egli vi soggiornerà stabilmente “nella Chiesa e casa dei SS. Sergio e Bacco” per diciassette anni interi. A Roma diventerà monaco basiliano e, seguendo la consuetudine greca, muterà il nome da Giovanni in Giuseppe. Qualche anno più tardi (1674), sarà nominato “Procuratore generale dei monaci Basiliani e di tutta la Russia”. Questa carica la occuperà fino al 1689.¹²⁹

4.2. Parallelamente alla sua attività pastorale a Roma¹³⁰ che non doveva essere priva di distrazioni di ordine pratico e nel corso della quale conserva un

trascrizione – o lettura – di A?). Peraltro, posto che non esiste nessun altro alunno di nome Chiozza, pare ragionevole identificare N. Chiozza con Antonio Chiozza. Il documento su menzionato del 1671 concernente N. – Antonio Chiozza viene a rafforzare le perplessità formulate da Tsirpanlis, 367, relativamente alla notizia che leggiamo dell’ACGr. 14, f. 19, secondo cui A. Chiozza sarebbe morto di peste nel 1658, dal momento che esiste una sua lettera datata 19. 06. 1676 indirizzata al Segretario della Propaganda Urbano Cerri (*ivi*). Vorrei ringraziare anche da questa sede il R. P. Tjepan Krsić, O. P., Prof. di Storia della Chiesa alla Pontificia Università S. Tommaso d’Aquino in Urbe “Angelicum”, per avermi informato che gli “*hajduci* [al singolare hajduk, o aiduchi, sing. aiduco] sono guerrieri cristiani o truppe irregolari cristiane contro i Turchi a partire dal sec. XVI fino al XIX secolo”.

¹²⁴ Questa data viene desunta dal documento che la popolazione della Provincia e della città di Cimarra ha inviato agli Em.mi Cardinali della S. Congregazione di Propaganda, datato 22 maggio 1672, che inizia con le seguenti parole: “*Questi giorni è partito da questa Provincia e città di Cimarra il Rev. mo e dott. mo Sign. D. Giovanni Camilli ecc.*”: cfr. BORGIA, *I monaci basiliani*, 161–162.

¹²⁵ STANILA, *Relazione*, 23 (KARALEVSKIJ, 463).

¹²⁶ Cfr. BORGIA, *I monaci basiliani*, 157.

¹²⁷ La Relazione, conservata in APF, S(critture) O(riginali) R(iferite), vol. 439, è inedita; alcune parti di essa sono state edite da BORGIA, *I monaci basiliani*, 112–115, 116–118, 126–128, 144–145, 157–159. Questa Relazione va confrontata con quella che nel 1685 presenterà alla Congregazione Mons. Arcadio Stanila (edita da KARALEVSKIJ, 445–470).

¹²⁸ LEGRAND, V, 359.

¹²⁹ NILLES, *Symbolae*, 856.

¹³⁰ Sull’attività svolta da De Camillis durante questi anni cfr. A. G. WELYKYJ, *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarussiae*, vol. I. 1600–1699, Romae 1960 (“Analecta OSBMP”, series II, sectio III), 239, (n° 334) (1676 ca.: De Camillis chiede il permesso alla S. Congregazione “*di poter caminar [per la*

ottimo rapporto di amicizia e collaborazione con il metropolita di Kiev Cipriano Žochovskij, ex alunno del Collegio greco¹³¹ e suo benefattore, De Camillis pare finalmente aver trovato il tempo per dedicarsi “con gusto” agli studi tanto amati e che da molto tempo aveva per forza di cose abbandonato.

4.2.1. Nel 1677 De Camillis pubblica a Roma un libro spirituale in lingua italiana dal titolo: *La vita divina ritrouata fra' Termini del Tutto, e del Nulla*¹³² che dedica a Cipriano Žochovskij.

Il volume in 8°, di 24 ff. non numerati + 538 pagine + 3 ff. non numerati, contiene: la Dedicata a Cipriano Žochovskij (edita da É. Legrand, V, 110–114); una Prefazione al Lettore (nella quale si precisa che il fine del libro è rintracciare “le vie migliori per arrivare all’acquisto della più sublime perfezione cristiana, al conseguimento dell’eterna beatitudine, ed al più intimo possedimento di Dio”); la trattazione vera e propria (pp. 1–530) e la Tavola delle materie principali (531–538).

La trattazione vera e propria si suddivide in tre parti e, ciascuna di esse, in diversi capitoli; all’interno di ogni capitolo si segnalano nei margini delle pagine le suddivisioni in paragrafi (cfr. *infra*, doc. 8). Il titolo del libro va inteso nel senso che la Vita divina (cui l’uomo può e deve tendere) è raggiungibile conseguentemente alla piena consapevolezza del Tutto (che è Dio) e del Nulla (che è l’uomo stesso e il cosmo che lo circonda).

Sul contenuto ascetico del libro si veda lo studio del P. Cyril Vasil.

Non sappiamo di preciso quante copie volle De Camillis che se ne fossero stampate. Sappiamo, peraltro, che 700 copie di esso furono depositate dall’autore “nell’Ospitio de SS. Sergio e Bacco a Monti, ove fu Rettore”, e qui furono abbandonate quando, chiamato ad assumere altre cariche, De Camillis dovette lasciare l’Ospitio. Il successore di De Camillis alla direzione di questa casa, P. Policarpo, considerando evidentemente ingombrante la mole di questi libri, ebbe la brillante idea di mandarli al macero, svendendoli al chilo come carta! È facile comprendere la vivace reazione che, nell’apprendere la notizia, ebbe l’illustre autore nonché la sua richiesta di risarcimento, peraltro non accolta.¹³³ Ma, come si sa, non ogni

Città di Roma] senza compagnia” giacché ha un solo collaboratore che, spesso, deve attendere alla cura della Chiesa); *ibid.* 253–254 (n° 350) (1682: a nome dei Vescovi Ruteni, De Camillis chiede licenza di “*ndire le confessioni indifetemente [sic] tanto de i Greci, quanto de i Latini [...] si per maggior comodità de’ penitenti, come per meglio mantenere, e accrescere l’animo fraterno tra gli uni e gli altri*”); *ibid.* 280–281 (n° 372) (16. 12. 1686: De Camillis chiede che “*qualora i due Monaci Ruteni non venissero [ad occupare i due posti ad essi concessi nel Collegio Urbaniano], i posti a loro assegnati venissero dati a due altri monaci Greci della Medesima Congregazione*”); *ibid.* 293–294 (n° 381) (1689: Dovendo partire per l’Ungheria, De Camillis propone come suo successore alla cura della chiesa dei SS. Sergio e Bacco il Rev. Samuele Vladovischi); WELYKYJ, *Acta (op. cit. alla nota 8)*, 54, (n° 603), (30. 07. 1675: De Camillis chiede l’esatta interpretazione della Bolla leonina che “*dà facoltà al consorte di contraere il secondo matrimonio, quando l’altro [consorte] è stato fatto captivo da Infedeli*”).

¹³¹ Su di lui v. TSIRPANLIS, 611–612 (n° 526).

¹³² Cfr. LEGRAND, V, 89; 109–114; PAPADOPOULOS, I, n° 3018. Verosimilmente a questo libro si allude in NILLES, *Symbolae*, 856.

¹³³ WELYKYJ, *Acta (op. cit. alla nota 8)*, vol. 2, 131–132 (n° 694) = ID., *Litterae Episcoporum (op. cit. alla nota 7)*, vol. 4, 169–170 (n° 132) (doc. datato 14.06.1695): “*Mons. Giuseppe de Camillis, vescovo di Sebaste in Ungheria, espone (...) come nella sua partenza da Roma lasciò nell’Ospitio de SS. Sergio e Bacco a Monti, dove fu Rettore, intorno a 700 libri sciolti, intitolati La vita Divina, fatti stampare a sue spese con ordine ch’il prezzo*

male viene per nuocere. La leggerezza di P. Policarpo rese questo libro una rarità editoriale. Una copia di esso è stata segnalata da É. Legrand nella Biblioteca Casanatense a Roma; una seconda copia si conserva a tutt'oggi nella Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale in Roma. Vista la rarità dell'opera, sarebbe auspicabile un'edizione fotoanastatica, corredata con i dovuti indici e con una buona notizia introduttiva sull'autore ed il suo pensiero, almeno per salvaguardarla il più a lungo possibile dal logorio del tempo.

4.2.2. È fuor di dubbio che fino ancora il 5 novembre 1689, data in cui è promosso vescovo “dei popoli di rito greco che si trovano nel regno di Ungheria”, De Camillis aveva pubblicato solo “un libro sp(iritua)le in lingua italiana”, da identificarsi con *La vita divina* sopra menzionata.¹³⁴ Evidentemente a questo libro allude Salvatore Marchianò nell'elenco da lui stilato degli alunni del Collegio *Scriptores operum typis editorum*, accluso nelle pagine xxiii–xxv di un libro del 1684 dal titolo *Caelestes christianae in Turcas expeditionis duces*.¹³⁵ Per trovare un altro libro di De Camillis dobbiamo attendere il 1693 ca., quando scrive il suo *Catechismo* che, come detto, verrà tradotto in ruteno (e da qui in romeno).¹³⁶

Una questione aperta all'indagine è quella concernente i libri greci di De Camillis. Nel suo curriculum vitae più volte menzionato del 1689, De Camillis c'informa che, oltre *La vita divina* già pubblicata, in quell'anno egli ha pronti “altri sei libri scritti in greco volgare”;¹³⁷ non sappiamo, però, se qualcuno di essi abbia effettivamente conosciuto i torchi della stampa. In un altro documento del 1701, quando è vescovo a Munkács, De Camillis parla di un suo libro in greco volgare dal titolo *Letioni Dottrinali e Parenetiche per tutte le Domeniche, ed alcune parti dell'anno, secondo il Rito greco*, che desidera venisse stampato nella stamperia della S. Congregazione de Propaganda Fide in Roma.¹³⁸ S'ignora se questo libro facesse parte dei sei menzionati nel 1689, e se è stato alla fine pubblicato. L'auspicabile ritrovamento dei libri greci di De Camillis, magari nella loro forma manoscritta, contribuirà

d'essi si dividesse trà due suoi nipoti, uno dei quali cioè Niccolò de Camillis si trova in questo Collegio Urbano; Ma perché il P. Policarpo, moderno Rettore di detto Ospitio, gl'ha venduti a peso di carta (...) supplica l'EE. VV. che si degnino di ordinare, ch'il suddetto P. Policarpo paghi il prezzo di suddetti libri”. V. anche WELYKYJ, Litterae (op. cit. alla nota 8), vol. 2, 209 (n° 815); TSIRPANLIS, 602. Su Niccolò De Camillis cfr. sopra, nota 8.

¹³⁴ NILLES, *Symbolae*, 884 (= BORGIA, *I monaci basiliani*, 164).

¹³⁵ Titolo completo e descrizione del libro nonché informazioni su di esso si trovano in LEGRAND, V, 137 (n° 206); PAPADOPOULOS, I, n° 1484, II, n° *449 (nelle pp. 160 e 161 si hanno riferimenti su De Camillis). Sugli alunni Teodoro Pangalo e Salvatore Marchianò, curatori del libro, cfr. TSIRPANLIS, 671–672 (n° 619) e 661–662 (n° 599) rispettivamente.

¹³⁶ WELYKYJ, *Acta* (op. cit. alla nota 8), 120, (n° 680). Si veda anche sopra, nota 62.

¹³⁷ Cfr. NILLES, *Symbolae*, 884 (= BORGIA, *I monaci basiliani*, 164).

¹³⁸ WELYKYJ, *Litterae* (op. cit. alla nota 8), vol. 2, 248 (n° 879) (doc. datato 09.01.1702) e Id., *Litterae Episcoporum* (op. cit. alla nota 7), vol. 4, 234 (n° 179) (Munkács, 10. 02. 1702): “*Due volte scrissi alla S. Congregazione de Propaganda fide se fosse possibile haver questa gratia, che nella sua stamperia si stampasse un libro da me composto in lingua greca volgare con li testi literali, intitolato Letioni Dottrinali e Parenetiche per tutte le Domeniche, ed alcune parti dell'anno, secondo il Rito greco (...). Sò che se lo mandassi alla Valachia vi sarebbe persona atta à questo (= stamparlo) (...) ma essendo quei paesi tutti scismatici probabilmente l'altererebbero, e poi crederebbe il mondo che proviene dall'Autore; però havrei più a caro che si stampasse in Roma*”. Cfr. anche Vall. – Fondo Allaci, 52, 161–162 (o f. 83 r/v): il De Camillis prepara libri in greco di contenuto morale e religioso (TSIRPANLIS, 603).

certamente all'individuazione delle sue più intime convinzioni in materia spirituale; delle sue qualità letterarie e, ancor più, del grado in cui egli, al di là delle sue generose ambizioni, sia effettivamente riuscito a sganciarsi dalla cultura *occidentale* o *latina*, appresa in Collegio.

4.3. Sin dal suo arrivo a Roma, De Camillis cercò una sistemazione che gli permettesse di dedicarsi più comodamente ai suoi interessi letterari. Entro questo contesto si dovrebbe inquadrare la richiesta da lui fatta nel 1678–1679, allo scopo di sostituire Giorgio Griparis alla carica di *scriptor graecus* nella Biblioteca Vaticana.¹³⁹ Questo suo desiderio si potrà realizzare solo il 10 febbraio 1688 quando, su interessamento del Card. Cipriano Žochovskyj, egli sarà nominato *scriptor graecus* da Innocenzo XI (1676–1689). Di questa sua attività, peraltro di breve durata, ci è rimasta qualche traccia: egli ha completato l'Inventario dei codici Palatini greci, iniziati da Giuseppe de Iulius (= l'odierno Vat. gr. 2521) e ha scritto la seconda parte del Vat. gr. 1961 (ff. 124–144), apografo del Vat. gr. 1439. L'opera da lui trascritta (databile post 1290) è una confutazione di Giovanni Chilas, metropolita di Efeso: in essa l'autore invita gli scismatici Arseniti a non causare discordia nella Chiesa.¹⁴⁰ Poiché questa trascrizione rientra nei doveri d'ufficio, nulla può significare per gli interessi culturali di De Camillis.

L'attività di scrittore greco di De Camillis ci permette finalmente di conoscere anche la sua grafia greca (quando egli ha circa 48 anni!).¹⁴¹ Verosimilmente, De Camillis scrisse anche i 62 fogli manoscritti, aggiunti alla fine di un *Horologhion* stampato a Venezia nel 1644, da lui appartenuto nel 1684:¹⁴² un confronto tra la grafia di questi fogli con quella dell'Inventario sgombrerà il campo da ogni dubbio al riguardo.

¹³⁹ Cfr. WELYKYJ, *Acta* (*op. cit.* alla nota 8), 71 (n° 623) (documento datato 26. 06. 1679); BIGNAMI ODIER, *La Bibliothèque Vaticane* (*op. cit.* alla nota 1), 411.

¹⁴⁰ P. CANART, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manu scripti recensiti. Codices Vaticani Graeci. Codices 1745–1962, t. I. Codicum enarrationes*, In *Bibliotheca Vaticana* 1970, 784.; t. II., In *Bibliotheca Vaticana* 1973, lxxi; P. CANART, *Les Vaticani Graeci 1478–1962. Notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane* (Studi e testi 284), Città del Vaticano 1979, 106–107, 109. La notizia che leggiamo in ACGr 6, f. 282 secondo cui Giuseppe de Camillis è stato per diciotto anni *scriptor* della Vaticana non è ovviamente attendibile: cfr. NILLES, *Symbolae*, 856. Si veda inoltre BIGNAMI ODIER, *La Bibliothèque Vaticane* (*op. cit.* alla nota 1), 125, alla nota 92 e 144 (notizie sull'Inventario copiato da De Camillis), 145 e 300 (sulla sua attività di *scriptor graecus*). L'opera di Giovanni Chilas è stata edita da J. DARROUZÈS, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine* (Archives de l'Orient chrétien 10), Paris 1966, 348–404; nei confronti dell'autore e della sua opera cfr. *ibid.*, 86–106.

¹⁴¹ Cfr. CANART, *Les Vaticani Graeci 1478–1962* (*op. cit.* alla nota 140): la tav. 42 di questo libro riproduce la grafia di De Camillis, tratta dall'Inventario.

¹⁴² Cfr. PAPADOPOULOS II, n°*388 (e I, n° 2782).

5. Considerazione conclusiva

Il giorno in cui De Camillis abbandona l'incarico alla Biblioteca Vaticana (5 novembre 1689)¹⁴³ coincide con quello della sua nomina a vescovo di Sebaste, “*in partibus infidelium*”; l'anno successivo egli sarà nominato vicario apostolico per i Greci uniti di Munkács. Manterrà tale carica fino alla sua morte (1706).¹⁴⁴

Nato in una famiglia cattolica (che, da quanto ne sappiamo, ha dato alla Santa Chiesa Romana contemporaneamente tre vescovi), De Camillis si trasferì a Roma essendo ancora ragazzo, ed entrò nel Collegio greco ove poté ottenere una formidabile istruzione filosofica e teologica: “se in casa di mio padre – ebbe a dire in una sua lettera – hò ricevuto l'animalità, nel Collegio hò ricevuto la razionalità”.¹⁴⁵ Nei tre anni e mezzo, circa, trascorsi nelle “aspre e sterili montagne” di Cimarra, egli, giovane “ministro dell'evangelio”, poté sperimentare su di sé quanto aveva letto nelle storie delle missioni e riuscì ad esercitare ed irrobustire alcune sue innate qualità: l'umiltà, la pazienza (da Giobbe), “l'affetto alla perfetione”, la straordinaria prudenza, la cieca obbedienza ai comandi dei Superiori, la totale devozione alla Santa Chiesa Romana, la dedizione gratuita all'evangelizzazione.¹⁴⁶ Di sana costituzione fisica e di spirito forte e positivo, De Camillis ben presto finì con l'invertire i ruoli che lo legavano con il Mons. Arcadio Stanila, giacché era lui a consigliare difendere proteggere il suo vescovo, dal carattere ingenuo e debole e di salute cagionevole, piuttosto che al contrario. Infine, durante i diciassette anni trascorsi a Roma, le sue acquisizioni nel campo delle lettere e le sue esperienze in quello pastorale hanno potuto avere gli opportuni assestamenti. La sua chiamata ad organizzare e guidare a Munkács i greci cattolici uniti con Roma è stata una di quelle scelte, che si è soliti definire “felici”.

Non v'è dubbio che De Camillis cercherà di svolgere la sua attività pastorale in Ungheria con impegno, lealtà e dedizione, e cercherà di esplicitarla in più direzioni. L'esame degli anni, per così dire, *ungheresi* di De Camillis è stato opportunamente affidato alla competenza di altri studiosi. Non credo, però, di travalicare i limiti di trattazione affidatami se mi soffermo su un aspetto che, concernente questi anni, forse non viene immediatamente colto dai più. Nominato vescovo di Munkács, De Camillis si sarà reso conto che mai più avrebbe visto la casa paterna, da cui

¹⁴³ Al suo posto di scrittore greco subentrerà “un certain Diego de Utrelusce” (13. 12. 1689): cfr. BIGNAMI ODIER, *La Bibliothèque Vaticane* (op. cit. alla nota 1), 298.

¹⁴⁴ RITZLER-SEFRIN, *Hierarchie Catholique* (op. cit. alla nota 4), vol. V, 347, alla nota 4 (Sebaste); WELYKYJ, *Litterae Episcoporum* [op. cit. alla nota 7], t. 3., Romae 1974, 308–310. Su questo periodo di vita di De Camillis cfr. BORGIA, *I monaci basiliani*, 162–164; GHITTA, *Nașterea unei Biserici*. (op. cit. alla nota 1), 117–149. Una breve ma esaustiva messa a punto della storia del Cristianesimo della Transilvania e dei suoi rapporti con Bisanzio e Roma si può leggere in D. I. MUREȘAN, *L'Eglise roumaine de rite byzantin unie avec Rome*, L'Oeuvre d'Orient, Paris 2006 (numero “fuori serie” dedicato ai *Chrétiens d'Orient*), 73–76.

¹⁴⁵ Cfr. ACGr 1, 290 (= doc. n° 4 delle Fonti: Cimarra, 30 ottobre 1670).

¹⁴⁶ Cfr. ACGr. 1, f. 288 (= doc. n° 3 delle Fonti: Drimades, 20 sett. 1669); ACGr 1, f. 285v (= doc. n° 4/5 delle Fonti: Cimarra, 21 nov. 1669); ACGr 1, 291v (= doc. n° 5/2 delle Fonti: Cimarra, 30 sett. 1670); ACGr 1, f. 293v (= doc. n° 6 delle Fonti: Cimarra, 21 luglio 1671).

forse non aveva notizie da chi sa quanto tempo, mai più avrebbe rivisto i lidi della sua isola, “il porto ove cresce il mastico”. Pur accettando con obbedienza il nuovo incarico e pur dedicandosi “con gusto” per il migliore svolgimento di esso, nutro la convinzione che, nel cuor suo, De Camillis abbia riservato un piccolo posto per la sua Grecia. È in questo contesto che mi piacerebbe fossero inquadrare le conversazioni da lui avute a Vienna (1689 e 1690) con il suo compagno di studi, Alessandro Mavrocordato, nel frattempo divenuto *dragomanno* della Sublime Porta, conversazioni volte a trovare un accordo per un pacifico vivere tra Cristiani e Turchi;¹⁴⁷ e sarà sempre perché spinto dall’amore per la sua patria che nel 1701 preparerà le *Letioni Dottrinali e Paneretiche*, un libro che, nelle sue intenzioni, doveva essere “molto fruttuoso per la sua Natione, che di tali libri in volgare, e ben fondati è molto scarsa”. Lungi dal voler insinuare che Giovanni Giuseppe De Camillis abbia in qualche modo difettato nei suoi impegni pastorali a Munkács, la mia convinzione, non scientificamente supportata da ricerche d’Archivio, relativamente ad un suo solido attaccamento sentimentale con la terra patria vorrebbe in qualche modo cogliere un aspetto prettamente umano del *nostro* Giovanni Giuseppe De Camillis: alunno *latino* da Chios, vescovo *greco* a Munkács.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Cfr. ALEXANDRE A. C. STOURDZA, *L’Europe Orientale et le rôle historique des Maurocordato. 1660–1830*, Paris 1913, 336–1338; Z. N. Τσιριανλή, *Ἀλέξανδρος Μαυροκορδάτος*, (*art. cit.* alla nota 41), 279.

¹⁴⁸ Accludo qui appresso i seguenti documenti: doc. 1. ACGr 53, f. 269v (“Primo giuramento”: 6 genn. 1657); doc. 2. ACGr 53, f. 272v (“Secondo giuramento”: 8 genn. 1658); doc. 3. ACGr 1, ff. 286–288v (Lettera al Rettore Nicolò del Nero: Drimades, 20 sett. 1669); doc. 4. ACGr 1, 282–285v (Lettera al Rettore Nicolò del Nero: 21 nov. 1669); doc. 5. ACGr 1, ff. 290–291v (Lettera al Rettore Nicolò del Nero (?): Cimarra, 30 ott. 1670); doc. 6. ACGr 1, 292–293v (Lettera al Rettore Nicolò del Nero: Cimarra, 21 luglio 1671); doc. 7. ACGr 2, ff. 156–211 (Ordini et consuetudini varie del Collegio greco di Roma, del 1626: Indici, Consuetudini “generalì” cap. 10; Consuetudini particolari, capp. 9 e 11); doc. 8. *La vita divina* (del 1677: Tavola delle materie principali). Nei confronti della loro edizione presento le seguenti precisazioni: a) nella trascrizione dei due giuramenti (docc. 1–2), mantengo l’ortografia per evidenziare il grado di conoscenza delle lingue italiana e latina da parte del giovane De Camillis; b) nei confronti invece dei docc. 3–6 (segnalati in TSIRPANLIS, 601), pur mantenendo sostanzialmente l’ortografia del testo originale, intervengo su di esso “sciogliendo” tacitamente le abbreviazioni, suddividendolo in paragrafi e “aggiustando” la punteggiatura quanto basta per renderne la lettura più immediatamente comprensibile; c) degli Ordini et consuetudini pubblico i due Indici (per offrire uno sguardo d’assieme del contenuto degli stessi) e tre capitoli più direttamente attinenti alla vita di De Camillis all’interno del Collegio; d) infine, per la rarità del libro *La vita divina*, riproduco la Tavola delle principali materie per offrire anche qui uno sguardo d’assieme sul suo contenuto dottrinale.

Fonti

1.

Roma, 6 gennaio 1657

Testo del primo giuramento di De Camillis

ACGr 53, f. 269v

Die 6. ianuarij 1657

Io Gio: de Camillis figliolo di Stamati de Camillis della diocesi di Scio avendo piena notitia dell'istituto di questo Collegio mi sottopongo volontariamente alle leggi, et constitutioni di esso, lequali abbraccio secondo le esposizione de superiori e quelle prometto oservare contutte le mie forze

Di piu prometto e giuro che mentre staro inquesto Collegio e doppo che usciro da esso in qualsivoglia maniera o finiti o non finiti li studij avanti che siano pasati tre anni non entraro in alcuna religione Compagnia overo Congregatione regolare se non del ordine di S. Basilio senza spetiale licenza della Sede Apostolica o del Nuntio delistesa Sede ne farò professione in alcuna di esse

Similmente prometto e giuro che così comandando le min(entissi)mo Cardinale protettore overo la Sacra Congregatione de propaganda fide abbraciarò lostato eclesiastico e particolarmente monacale di S. Basilio con eser promosso a tutti gli ordini sacri anche del Sacerdotio quando parerà alli Superiori

Inoltre prometto e giuro che così volendo le min(entissi)mo Cardinale protettore overo la sopradeta Congregatione de propaganda fide overo il nuntio dellistesa Sede ritornero senza dimora alla mia provincia acioche ivi nel aministratione delle cose divine io impieghi lamia fatica, e diligenza per salute dele Anime, il che anche farò quando con licenza della sopradetta Sede, ò doppo tre anni predetti senza la predetta licenza emtraro in Religione Compagnia ò congregatione Regolare et in alcuna di esse farò professione

E questo avanti Dio e voi prometto e giuro così Dio mi aiuti e questi S. Evangeli di Dio

Io Gio: de Camillis affermo quanto disopra mano propria

Io D. Vittorio Corifeo fui presente¹

Io D. Andrea Stanila fui presente²

2.

Roma, 8 giugno 1658

Testo del secondo giuramento di De Camillis

ACGr 53, f. 272v

¹ Su Vittorio Corifeo si veda la nota 24 dello studio introduttivo.

² Su Andrea Stanila si veda la nota 25 dello studio introduttivo.

Die octava Junij anno 1658

Ego Joannes de Camillis filius Stamati de Camillis diocesis Chij iuro me ritum Gręcum à S. R. E. probatum perpetuo servaturum neq(ue) à Collegio disessurum nisi legitime dimitar ab ijs ad quos spectat³ tunq(ue) statim in Gręciam profecturum, nisi alio à superioribus missus fuero ibiq(ue) quantum in me erit fidem Catholicam, quam in hoc Collegio didicerim seminaturum neq(ue) acturum unquam ut ad ritum latinum transire mihi liceat

Promitto preterea me dum in Collegio versabor instituta, et constitutiones eius iusta Superiorum interpretationem servaturum neq(ue) à communi omnium alumnorum vivendi ratione, vel in vestitu, vel in habitatione, vel in victu discesurum, neq(ue) quicquam moliturum contra constitutiones instituta, et moderatore Collegij

Sic me Deus adiuvet, et hec SS. Euangelia Dei

Ego Joannes de Camillis afirmo ut supra

Ego D. Onuphrius Constantinus fui praesens⁴

Ego Joannes Pastritius fui p̄sens⁵

3.

Drimades, 20 settembre 1669

Lettera di De Camillis al Rettore Nicolò del Nero

ACGr. 1, ff. 286–288v

Molto Reverendo Padre e Padrone mio osservandissimo, Padre Nicolò del Nero⁶

È un anno incirca che non mi capitò mai lettera di Vostra Reverenza, la onde non ho alcuna nova del suo stato né so se ancora perseveri Rettore del Collegio Greco; e per questa cagione nella soprascritta non hò voluto esprimere il suo nome accio che, se forse Vostra Reverenza non perseverasse in Collegio, non fosse dall'altro Rettore rifiutata la lettera.

Io con tutto che mi passi una vita posso dire romitica sì per la sterilità del luogo nel quale appena si ritrova il puro pane, di meglio col quale questi habitatori s'alimentano, sì anche per la mia gran poverta, la quale posso dire che sia estrema perché, avanti che arrivassi in questa residenza, consumai quasi tutto il denaro che havevo, parte nel viaggio e parte nella lunga e pericolosa infermità che passai in Otranto.⁷ Et hora già è un anno e mezzo che sono arivato, et altro denaro novo non ricevei, che dieci soli zecchini da uno che li doveva all'Illustrissimo Monsignore Onofrio.⁸ E con quelli mi sono fatto un'aparato per celebrare la messa; e perché non bastarono a comprarmi anche un calice et una patena, non posso mai celebrare se non quando l'Illustrissimo Monsignore Arcadio vuole, per sua

³ "quos spectat" è scritto due volte.

⁴ Nello spazio a destra una mano diversa ha aggiunto in un tempo successivo: "Episcopus dicti Coll(egij) Graec(orum)" (riferito evidentemente a Onofrio Costantini, vescovo del Collegio).

⁵ Su Giovanni Pastrizi si veda la nota 29 dello studio introduttivo.

⁶ Su P. Nicolò del Nero si veda lo studio introduttivo, nota 73.

⁷ Si veda lo studio introduttivo, paragrafo 3.1.

⁸ Trattasi ovviamente del Mons. Onofrio Costantini, di cui si è parlato nello studio introduttivo (nota 28 e paragrafo 3. 2). Vedi anche doc. 4, nota 21.

carità, astenersi dal celebrare per imprestarlo a me. Forse parerà questo strano a Vostra Reverenza e mi dirà che potrei ò avanti ò dopo il Monsignore celebrare ogni giorno; ma considerati i riti, l'usanze del luogo, e l'impieghi, non posso farlo, con qualche discapito della missione, di maniera che non con altro denaro io al presente mi mantengo che con quello imprestatomi dall'Illustrissimo Monsignore Arcadio,⁹ il quale se non si fosse qui meco incontrato, e non mi avesse per amicitia e per carità sovenuto di quello che mi faceva di bisogno, sarei da molto tempo fa necessitato ad abbandonare questa missione, et andarmene in qualche altra parte, dove al meno, se non con¹⁰ altro, elemosinando havessi trovato il mio vitto necessario, poiché qui sperare cio non potrei, essendo che li più comodi di questo luogo sono tanto poveri, che posso con verità dire che li mendichi di Roma vivano meglio di questi; e pure so che se l'havessi fatto, la Sacra Congregazione cio non ostante m'haverebbe tenuto per spregiuro e ribelle perché, da quello che mi acorsi quando stavo in Roma, non hanno mai fede a noi altri greci, né ci stimano per boni e fedeli operarij se non quando ci vedono far miracoli.

Con tutto (*f. 286v*) che, dico, per queste cagioni mi passi una vita romitica, mi godo nulla di meno per gratia del Signore una buona sanità et assai migliore di quella che godevo in Collegio. Et l'Animo mio niente mirando a tali e tanti patimenti, mai per avanti assaggiati in mia vita, si duole e si lagna solo per il poco frutto spirituale che mira farsi in questo luogo per mia pigrizia.

Io qui vedo con l'esperienza la verità di quello che legevo nell'Istoria di molte altre missioni, cioè che il demonio allora con maggior forza et industria s'adopra di pervertire la gente quando li ministri dell'evangelio si argomentano di convertirli et a ridurli alla vera strada della salute. Poiché con tutto che ogni giorno predichiamo, insegniamo, coregiamo, amaestriamo, e con le parole e con li fatti, questo populo, nulla di meno mai par che sia stato così malizioso come hora, né a pena s'aricordano che mai abbiano comesso l'enormi iniquità che in questi tempi comissero: spogliarono alcuni marinari e mercanti christiani della Regia feluca che portavano li dispacci di Candia al Regno et erano fugiti dalle mani de Turchi, che di notte tempo assalirono la feluca e la presero; assaltarono una feluca de pugliesi che senza comettere alcun mancamento andava per la sua strada e gli sacchegiarono tutta la roba che portava, e gl'omini, con tutto che fussero loro amici e giornalmente insieme praticassero, e qui et in Corfù, per la loro rabbia li volevano vendere alli Turchi; e perché io et il Monsignor Arcadio si ponessimo di mezzo accio che lasciassero andare in pace li poveri Christiani, e gli restituissero la loro roba, tanto s'adirarono contro di noi che corsero per saccheggiare anche la nostra casa. Ma poi dopo, lasciando passare quel primo furore, tanto con l'aiuto del Signore Dio s'adoprossimo che con le preghiere, minaccie e scomuniche otenessimo che li lasciassero andare sodisfatti al loro paese, restituendogli la roba che presa gli havevano; e quatro di loro, che erano stati fatti schiavi da Turchi, procurassimo che fussero riscattati e mandati alle loro case.

Lascio le altre iniquità et ingiustitie che da questi, per essere liberi e senza alcun freno di superiore comando e di pena, giornalmente si comettono, e scriverò solo quello che importa a sapersi. Con tutto che, dunque, fra quella gente si trovino molti perversi et iniqui, si trovano anche de molti buoni; e da che si cominciò la missione in questo luogo, si rimediarono molti abusi et inconvenienti, e molti altri mali s'impedirono, e li sacramenti alquanto più si frequentano che prima; e fra tanto populo che questa Pasqua¹¹ passata

⁹ Su Mons. Arcadio Stanila, si veda lo studio introduttivo (nota 25 e paragrafo 3. 2).

¹⁰ "con" aggiunto posteriormente sopra la linea.

¹¹ Nel 1669 la Pasqua cadeva il 21 aprile.

confessai, con gran mia meraviglia trovai che pochi erano macchiati di colpa mortale.¹² (f. 287) Tutti comunemente ci amano e desiderano il nostro perseverare, si perché vedono la netezza della nostra vita e delli nostri amaestramenti, si perché sono anche sovvenuti molto nel temporale, se non da me, al meno dall'Illustrissimo Monsignore Arcadio; il quale con tutto che (come ben sa V. R.) sia scarsissima e poverissima la provisione che la Sacra Congregazione gli manda, nulla di meno tutta la conferisce in prestito senza interesse a questi poveracci; alli quali, per la loro povertà estrema e considerate le usure che passano fra di loro, ogni poco dato senza interesse pare assai. Et ho conosciuto che se uno in questo luogo non avesse più che mille scudi d'intrata l'anno, e si facesse prudentemente governare, tutta l'Albania potrebbe farla schiava del Papa; e se si contentasse Sua Santità potrebbe trasportarli anche con tutte le loro famiglie al suo Stato ò ad altra parte della Christianità, il che se mai si facesse sarebbe il meglio che far si potesse per la conversione e buon amaestramento di queste Anime; perché quando fossero sotto il comando d'un Principe cattolico non potrebbero far di meno che essere cattolici, ne ardirebbero ricalcitare agl'amaestramenti de predicatori.

Ma si come dal grano non mancò la zizania,¹³ dagl'Apostoli il Giuda, e da tutti i difensori della Chiesa i loro oppugnatori, così neanche à noi mancano i nostri malevoli, et avversarij. Fra questi il maggiore è il Vescovo Scismatico del luogo,¹⁴ il quale dal principio che cominciarono à venire in questo luogo Missionarij, per invidia e per interesse li contrastò, e seguita à contrastarci quanto puote. Nulladimeno noi procurassimo sempre tenerlo con le buone, se forse lo potessimo col dolce, ridure alla nostra parte; ma vedendo poi che il dolce non bastò mai ad amolirlo, ma sempre rispondeva con ingratitudine e con scomuniche, determinassimo quest'anno, quando venne a raccogliere il suo tributo, non pacciarsi niente con lui, neanche visitarlo o salutarlo; per il che egli tanto s'infuriò contro di noi, che havendo io una domenica incominciato à celebrare pubblicamente secondo il solito la messa, mandò il suo servitore à branarmi et à discacciarmi dall'Altare; ma havendolo saputo il Monsignore Arcadio, corse subito e col bastone discacciò il temerario servo dalla chiesa, et io proseguì la Messa incominciata. S'accese per questo di straordinario furore il Vescovo Scismatico, e voleva venire egli in persona à combaterci; ma vedendo poi che il populo era in nostro favore, non ardì farci altro. Li Vecchiardi in tanto e li primi della terra vedendo l'animo inviperito del Vescovo, andarono tutti insieme alla sua casa e lo pregarono che non volesse contro di noi tener rancore alcuno, perché non gl'eravamo in niente colpevoli ò dannosi, anzi ci tenevano tutti sopra la loro testa (f. 287v) si per li nostri buoni portamenti, come anche per l'utile, e spirituale e temporale, che gli diamo, e sapesse che si come non havevano ubidito alli suoi passati ordini e scomuniche così farebbero per l'avenire. Rispose con grand'ira il Vescovo alli Vecchiardi, quasi che havessero abbandonato lui, loro pastore legittimo, et havessero abbracciato noi altri papisti et heretici; ma non ardì per paura farci niente. Solo quando si partì per andare alla sua solita residenza sfogò tutta la sua rabbia in una scomunica, la quale io volli ad verbum et ad litteram ricopiare e mandargliela accio la lega e faccia leggerla ad altri, e conosca dal suo modo di scrivere si la qualità della sua persona si li termini che usano contro di noi li scismatici per combaterci,

¹² Si veda anche É. LEGRAND, V, 359 (documento datato 13. 06. 1668).

¹³ Cfr. Mt. 13, 24–30.

¹⁴ Trattasi verosimilmente del vescovo Serafim (o Serafino), su cui v. la nota 107 dello studio introduttivo.

e la conservi poi in Collegio accio sappiano gl'Alumni, che vogliono intraprendere come si deve Missione, quali lancia li aspettano à ferirli¹⁵.

Dopo poi venendo il giorno dell'Ascensione apresso noi pasquale, mandò il Monsignore Arcadio il suo servo alla chiesa maggiore con gl'habiti archiepiscopali acciò aparecchiasse per la Messa. E li preti vedendolo gli gridarono pubblicamente in mezzo la strada che tornasse adietro, perché volevano loro celebrare in quella chiesa, ne potevano insieme col Monsignore celebrare perché incorrevano nella scomunica del loro Vescovo. Poi fù portata la scomunica, e nella loro publica piazza fù letta ad alta voce dall'Arciprete in presenza di molto populo, la quale finita cominciò l'Arciprete a dire varie cose (però di niun momento) contra il Monsignore Arcadio e contra li costumi di molti Cardinali e della Chiesa Romana. E tutti li preti uniformemente gridavano che non volevano con noi altri havere più alcuna bazigama. Volle il Signore Iddio che il populo non assentisse niente né alla scomunica del Vescovo Scismatico né alle parole de Preti, molto ben conoscendo la falsità delle loro raggioni, il torto che ci facevano, e le persone che noi siamo; anzi non facendo nessun conto né d'uno né degli altri, pregarono il Monsignore Arcadio che andasse pur liberamente alla chiesa à celebrare, e pigliarono seco quasi per forza li preti alla chiesa. Ma arrivati che furono sopra, il Monsignore credendo quello che alcuni gl'havevano detto, cioè che tali mostre facevano li preti accio il Monsignore metesse mano à donativi per placarli, disse che non haverebbe mai dato denari alli preti accio celebrassero con lui, perché non haveva bisogno di loro. Il che udito che hebbe uno delli preti tanto s'adirò che ad alta voce dentro la chiesa, in presenza di tanto populo, e mentre il Monsignore stava sopra l'altare vestito per cominciare la messa, non havendo riguardo né alla festività del giorno, né al comparato che havevano contratto fra di sé, per un figliolo che il Monsignore gli aveva batezato, lo caricò di tante ingiurie che non si sarebbero dette ad un fachino di strada; per il che il (f. 288) Monsignore si spogliò degl'habiti e si mosse per partirsi dalla chiesa; ma fù trattenuto dal populo e pregato con molte istanze che tornasse; per le quali il Monsignore tornò, ma prima d'incominciare la messa chiamò il prete e, per eseguire l'ordine del Vangelo,¹⁶ gli chiese e gli diede perdono e la sua beneditione, e poi incominciò il Monsignore solo, e finì pacificamente la messa con haver fatto un sermone, nel quale provava che la parola d'Iddio non si doveva predicare per forza, e che li predicatori evangelici non dovevano stare in quel luogo dove li habitatori con buon cuore non li accettavano, havendo Christo Signore Nostro scottolato infino la polvere delle sue scarpe, quando li Gergeseni non volevano accettarlo nella loro terra¹⁷.

Tali cose con ogni verità successero in questi pochi giorni; e lascio molte altre cose per brevità, potendo Vostra Reverenza da queste sole che gli hò scritto far giuditio dello stato nel quale per la Santa Chiesa Romana si ritroviamo. Et al certo noi gia si saressimo partiti di qua se il populo universalmente non c'havesse sempre mostrato sommo affetto e patrocinio, ma perseveriamo ancora si per l'ubidienza che dobbiamo alla Sacra Congregatione si anche perché consideriamo che comunemente in tutte le missioni succedono simili e maggiori rivoluzioni. Solo prego Vostra Reverenza che si degni raccomandarmi al Signore nelle sue sante orationi accio mi conceda humiltà, pazienza, et affetto alla perfetione, perché mi creda certo che incambio d'andare avanti al sommo della perfetione come s'appartiene

¹⁵ La scomunica di cui parla De Camillis non è acclusa nel documento, né ho trovato altra notizia su di essa.

¹⁶ Mt. 5, 23–24.

¹⁷ Cfr. Mt. 8, 28 (χώρα τῶν Γερασηῶν, Γεργεσηῶν); 10, 14; Lc 9, 5; 10, 11; Atti 13, 51. Vedi anche doc. 5, nota 3.

al mio stato et al mio ufficio, in fino quella poca scintilla che in Collegio havevo mi si è spenta, e mi pare d'essere divenuto più presto un Giuda che un Paolo. Mi raccomando anche di cuore alle orazioni del Padre Ministro, Stefano Pallanti¹⁸, il quale caramente saluto, e lo prego che se veramente m'amava e mi ama si vogli hora ricordare di me che mi trovo (*f. 288v*) nelli bisogni maggiori che mai per l'avanti mi ritrovai. Mi raccomando anche alle orazioni deg'altri Padri e delli singoli Alunni, e con questo fò humile e profonda riverenza e gli bacio affettuosamente le mani.

Da Drimades li 20 settembre 1669
 Per Vostra Reverenza
 Humilissimo obedientissimo Servitore
 Gio. Camillo
 Indegno Missionario in Cimarra

4.

Cimarra, 21 novembre 1669

Lettera di De Camillis al Rettore Nicolò del Nero

ACGr 1, 282–285v

Molto Reverendo Padre e Signore mio osservandissimo¹⁹
 (altra del medesimo)²⁰

Hò ricevuto la lettera che Vostra Reverenza mi scrisse alli 9 d'Agosto,²¹ nella quale mi consiglia per le cose che gli scrissi nell'ultima mia, che con la debita sincerità, humiltà e subordinatione dij un minuto raguaglio alla Sacra Congregatione del mio stato accio mi possino à qualche altra cosa più fruttuosamente applicare; è prudentissimo il consiglio, ma perché già l'havevo più volte effettuato dando sincerissimo e puntuale raguaglio di me e del luogo alla detta Sacra Congregatione, e non havevo mai havuto risposta alcuna, mi risolsi scrivere in quella maniera che scrissi²² à Vostra Reverenza per ricevere il suo consiglio di quello che dovessi fare, accio che non mi trattenessi in questo luogo otiosamente et impedito ad operare, e per gl'altri e per me; nulla di meno volli di nuovo per suo consiglio replicare per sgravarmi la coscienza dell'obbligo che hà di raguagliare li superiori del tutto e di scoprirgli ogni verità. Però facciamo quello che essi comandano, che io con ogni humiltà obedirò alli loro comandi e con sodisfatione anche²³ dello Spirito, sapendo bene che melius est obedire quam sacrificare.

Quanto poi al lamento che feci del mio zio,²⁴ hò veramente detto più di quello che dovevo perché sò realmente che egli mi ama con amore paterno, e darebbe tutto quello che

¹⁸ Il P. Stefano Pallanti è menzionato anche nel doc. 4.

¹⁹ Anche questa lettera è inviata al P. Rettore Nicolò del Nero (su cui v. studio introduttivo, nota 73).

²⁰ "altra (scil. lettera) del medesimo (scil. De Camillis)": è stata aggiunta posteriormente da mano diversa.

²¹ Questa lettera è menzionata anche nel doc. 5 (cfr. nota 1).

²² "scrissi" è stato corretto da "ho scritto".

²³ "anche": è stato aggiunto sopra la linea.

²⁴ Trattasi dello zio Bernardo Mainerio (cfr. studio introduttivo nota 9).

hà per me, e che non potrò mai trovare un altro che con tanta fedeltà e soleditudine procuri per li miei bisogni. Ma sono degno di perdono perché la gran necessità nella quale mi trovavo mi fece scrivere quello che hò scritto; la quale, però,²⁵ da quel che vedo, loro altri ò non la credono ò non si curano. Ma io certo per non dar da pensare e da dire alla Sacra Congregazione che io non per necessità, ma per stanchezza e leggerezza havessi abbandonato questo luogo, non mi volli mai partire, ma mi stiracchiai fin hora come l'edera sopra la corteccia e le pietre, e mi ridussi à fare una cosa la quale (*f. 282v*), ancorché per altro non fosse illecita, nulladimeno non l'haverei mai fatta per tutto l'oro del mondo se non fossi tanto costretto dalla necessità del vivere. Et fù che, essendo stato un mercante orientale assalito di notte mentre viaggiava verso la Puglia da una truppa turchesca, fugì à terra per salvarsi; ma perché quel paese era de Turchi, e tutto abitato da rinnegati e ladroni, il giorno seguente inciampò nelle mani d'alcuni di loro, e fù fatto schiavo e spogliato di tutto quello che portava, fuor che di due scattolette di piccole gioie, le quali, ispirato da Dio, haveva lasciato vicino alla ripa del mare coperte con alcune pietre. In tanto una sessantina di giovani di questa terra, senza sapere niente di quel che era²⁶ avvenuto, se ne andarono dopo alcuni giorni con le loro barche in quelle parti deserte per tagliar legna e raccogliere lino salvatico, secondo il loro solito; e volle la fortuna che due di loro s'incontrassero in quelle gioie e, pigliatele, se le portarono qui alla terra, dove raguratisi tutti gl'altri compagni, le volevano spartire tutti uniformemente, promettendo di far anche à me la mia parte. Ma io compatendo assai per tante disgratie al povero mercante, non curandomi dell'incomparabile guadagno che haverei potuto avere se si fussero spartite, perché non era alcuno che conoscesse la loro stima, tanto mi adoprai e con le buone e con le cattive, che impedij per alcuni giorni che non si spartissero, nel qual mentre procurai dall'altro canto che si liberasse dalla schiavitù il mercante per novanta pezze, dove che prima pretendevano duecento, e venisse quà à Drimades, dove giunto che fù, feci tanto con questa gente che delle tre parti delle sue gioie più di²⁷ due glie ne ricuperai, senza che spendesse più di cento cinquanta pezze, valendo per altro quelle più di quatro milla, poiché la terza parte se la vollero tenere questi che pur potevano, secondo le leggi di queste parti et anche di Corfù, tenersele con buona coscienza tutte, senza haver obbligo di render niente al padrone, havendole trovate in luogo, et dopo tanto tempo e con tali circostanze, che potevano secondo le comuni leggi di queste parti lecitamente prescrivere. E così senza alcun mio (*f. 283*) interesse o guadagno si partì il mercante con la sua robba, somamente meravigliandosi, et edificandosi tutti che questa gente, estremamente povera, et al furto et alla rapina naturalmente inclinati, s'inducessero à rendere robba che costava migliaia, e che se la potevano legittimamente tenere. Ma tutto fù industria nostra, che oculatissimo il prezzo di quelle gioie, e l'impaurissimo con minaccie del tribunale humano e divino.

In questo, mentre essendo tornato da Candia à Corfù con l'armata il Signor Principe Rospigliosi, mandò il suo agente (e si chiamava Alfier Carlo Ruini)²⁸ qua accio caricasse per lui una feluca di neve; e questi barbari, benché sapessero di qual personaggio egli fusse servo e l'havessero altre volte veduto venire con gran loro guadagno, nulladimeno non avendo riguardo à cosa alcuna, corsero à rumureggiare la feluca, et ad incontrare l'agente per strada quando voleva partire, per pigliarlo e farlo schiavo. Il che saputo noi coressimo

²⁵ "però": aggiunto sopra la linea dopo la cancellazione delle parole: "*fù tanto che*".

²⁶ "era": scritto sopra la linea.

²⁷ "più di": aggiunto sopra la linea.

²⁸ Il testo "*e si chiamava ... Ruini*" è stato aggiunto nel margine sinistro del foglio.

e lo salvassimo dentro la casa d'un padrone potente; e poi, agiustando in bella maniera il scemo populo, lo facessimo senza alcun nocumento e perdita parti.²⁹

Questo racconto io gli volli fare acciò V. R. cavi qual riverenza ò timore portaranno à noi, mentre che non ne hanno portato niente agl'huomini d'un sì gran personaggio, che poco lontano di qua si trovava con grossa e poderosa armata. Ponendomi poi dopo partire con questa feluca per portar un memoriale dell'Illustrissimo Monsignore Arcadio all'Eccellentissimo Signor Prencipe Rospigliosi, perché io mi trovavo in una estrema necessità e carico di debiti, non essendomi in tanto tempo arrivato ne pure un baiocco della provisione dovutami, ragunai alcune gioie, di quelle ch'eranno rimaste d'alcuni miei amici, e l'andai à vendere per guadagnare qualche cosetta, e mi solevassi alquanto da tanta necessità. Ma arivato che fui à Corfù, et havendomi il Monsignore Arcivescovo rimesso poco meno di tredici zecchini sopra li trenta scudi che m'haveva spedito il mio zio, non volli più venderle; anzi tornato che fui quà à Drimades, resi alli padroni si le gioie che rimaste mi erano sì il denaro d'alcune poche, che vendute havevo.

Questo è quanto successe con ogni verità, e mi parve conveniente scriverglielo così distesamente, sì acciò V. R. sia ben informato del vero, come anche acciò veda a che io (*ff. 283v*) mi ridussi per la gran tardanza del denaro. Et al certo à termini assai peggiori sarò necessitato venire³⁰ se il mio zio non mi provvederà di tanto che al meno possi comprare il puro pane con mio denaro, e non sia necessitato di farmi dare dal terzo e dal quarto ad imprestito, perché in questo luogo è meglio mangiar terra e bereve fele che haver da dare ad alcuno. Uno mi assalì in mezzo la publica strada e mi pigliò per mettermi nelli ceppi perché dicevo di non potergli pagare un debituccio, che egli pretendeva. E non solo à me, ma in fino all'istesso Monsignore Arcadio minacciò un altro, mentre caminava per strada, di bastonarlo e di fargli imbrattare (con riverenza) i calzoni dalla paura. Un altro di trascinarlo per un piede e serartlo dentro una cantina in fin che gli pagasse una pezza che imprestata gli haveva.³¹

Veda V. R. quanta barbarie e rusticità regni in questa gente, e quanto poco sia il rispetto che ci portano, benché siamo persone della Sacra Congregatione, e protetti dalli Signori di Corfù, da dove tragono il loro mantenimento, e decorati col carattere sacerdotale et Archiepiscopale. Perciò io scrissi al mio zio ultimamente che, acciò non habbia bisogno d'intrigarmi in cosa alcuna con questa barbara gente, mi mandi anticipatamente un annata del suo, e poi si rifaccia quando verrà il tempo di riscuotere la mia provisione dalla Sacra Congregatione; et agiunga anche, per l'amore che mi porta, un poco di denaro del suo in dono, perché è tropo poco quello che mi dà la Sacra Congregatione e non basta; ed io poi non mi scorderò del beneficio. Et in tanto gli dica che instantemente lo prego che procuri à V. R. anche insieme con lui apreso la Sacra Congregatione che mi concedano licenza di partire, e mi comutino la missione in qualche altro luogo più à proposito, perché in questo luogo, oltre che mi trattengo otiosamente senza poter esercitare niuno delli ministeri che convengono al mio ufficio, e con mille inquietudini e travagli, hò paura di perdere fra poco la robba più di quella che hò, e forse anche la libertà, essendo che hora che si è perduta la città di Candia,³² hà da venire un Passà a sottometere tutta questa Provincia dell'Albania, e massime questa di Cimarra, la quale si ribellò dal Turco con l'occasione che si cominciò la guerra di Candia; e con tutto che sianno più volte venuti Capitagni Turchi contra questa

²⁹ Cfr. BORGIA, *I monaci basiliani*, 131.

³⁰ "venire": è stato corretto da "che venga".

³¹ Il testo di quest'ultima frase, "Un altro ... gli haveva" è stato aggiunto al margine sinistro del foglio.

³² Data della caduta di Candia (isola di Creta) ai Turchi: 16.09.1669.

provincia, non fecero però altro che pigliar molta somma di denaro, perché le loro forze maggiori erano occupate nell'impresa di Candia; ma hora che si sonno sbrigati di là, non lasceranno questa gente senza severamente punirli, e con grosso sborsamento di danari e con uccisioni di vite, essendo già per venticinque anni ribelli, et havendo fatti grandissimi corsi e schiavitudini de (*f. 284*) Turchi. Per il che hò paura che non ci facciano quello che ci volevano fare l'anno passato quando, essendo venuto qua vicino un capitagno Turco e minacciava di distrugere questa terra se non gli pagavano gran somma di denaro, e facendo noi mostra di voler partire per fugir da ogni pericolo, uscì voce da per tutto che non fussimo lasciati partire, ma fussimo trattrenuti à pagare noi settecento pezze ò quanto havesse imposto à questa terra il Turco di pagare; e volle il Signore Iddio che quel capitano Turco, fusse chiamato adietro, e noi restassimo liberi da questo gran danno; ma al certo non restaremo liberi con la venuta di quest'altro, che quanto prima verrà e, quel ch'è peggio, temo che se allora si ritroveremo <li nostri nemici>³³ qua, che non pochi ne habbiamo sì per la loro natural malignità, come per l'unione che professiamo con la Santa Chiesa Romana, non solo ci obbligaranno à pagare quello che non potremo, ma ci accusaranno per spie del Re di Spagna, e per persone del Papa, il quale sempre si mostrò capitalissimo nemico del turco,³⁴ e ci faranno perdere e la libertà e la vita. Per il che insieme con l'Illustrissimo Monsignore Arcadio habbiamo giudicato, secondo le legi della prudenza, essere necessario che si partiamo quanto prima da questo luogo; e se la Sacra Congregatione vorrà di noi servirsi à qualche cosa, saremo sempre prontissimi ad udibile ad ogni suo comando; e se non vorrà curarsi di noi, procureremo (rimanendo sempre ad essa devotissimi) andare in qualche luogo, dove con sodisfatione e decoro della Santa Chiesa Romana, che ci hà per tanti anni amaestrati e con qualche nostro frutto personale e de prossimi, possiamo trattenerci e buscarci il nostro pane necessario.

Et s'imagini dall'altra parte V. R. che questa provincia di Cimarra³⁵ sia tanto da stimarsi che con tanto travaglio e pericolo habbiano da trattenerci Prelati e Dottori per coltivarla et amaestrarla, perché in altro non consiste questa Provincia che in tre terre, situate sopra scoscese montagne, di cento cinquanta fochi incirca l'una. E di queste tre, in una non si parla con altra lingua che con l'albanese, e così noi che non l'intendiamo non potiamo in essa praticare; in un'altra sono tanto cativa gente, che non vi è terra, non vi è città, non vi è natione con la quale non habbiano inimicitia e guerra; non possono tre miglia dalla loro terra slontanarsi senza che si mettano in pericolo d'essere dalli circonvicini amazzati; ne puote alcun forestiere ad essi avvicinarsi senza pericolo di perdere ò la vita ò la robba. Et io istesso la prima volta che venni in questi paesi, passai con una barca corfiotta vicino al loro (*f. 284v*) lido, ed essi subito che ci viddero corsero in gran multitudi con li loro archibugi ad amazzarci, senza che noi gli havessimo in cosa veruna offesi;³⁶ e per questa cagione non ardiamo acostarci ne anche à quella terra, di maniera che una sol terra rimane di tutta questa gran provincia dove potiamo con qualche sicurezza trattenerci; e questo non per l'innata loro bontà, ma per la paura che hanno di non essere collegati nella Città di Corfù, dove giornalmente traficano con le loro barche, se ci facessero qualche torto; ma³⁷ ò ci haverebbero in fino adesso venduti ò rubati. E de fatto, questi giorni adietro che fecero come una solevatione, e spogliarono due barche pugliesi che andavano per il loro

³³ "*li nostri nemici*" aggiunto sopra la linea.

³⁴ "*il quale ... del turco*": aggiunto sopra la linea.

³⁵ "*di Cimarra*": aggiunto sopra la linea.

³⁶ Cfr. LEGRAND, V., 358.

³⁷ Dopo "*ma*" è stato scritto "*del resto*" e poi cancellato.

fatto, perché noi s'interponessimo di mezzo accio non proseguissero il male, e dopo accio il risarcissero, essi arabiati corsero verso la nostra casa per spogliar anche noi. Ma prima il Signore Iddio e poi alcuni nostri amici li distolsero dalla loro empia determinazione.

Essendo vero dunque che tutta questa missione di Cimarra si riduca in una sol terra, puol V. R. conoscere quanto otiosamente noi qui si tratteniamo, perché essendo tutti quanti lavoratori, zappatori, pastori, rustici, e tanto ignoranti che appena sanno fare male la loro croce, un prete che sapesse sol scrivere e legere, e sapesse dire quatro parole di devotione, sarebbe sufficientissimo per tenere secondo la capacità di questo luogo la missione; et il trattarsi qua filosofi e teologi non serve per altro che per scordarsi anche di quello che s'è imparato.³⁸ Et io, à dirgli il vero, non havendo con chi discorere, né chi udire, né quiete da poter legere, non so come mi ritrovo. Tutto il mio trattenimento è d'insegnare à legere et à scrivere ad una decina di piccioli figlioli, li quali anche hora vengono et hora nò, secondo il bisogno che hanno ò nelli loro terreni per coltivarli, ò nelli loro bestiami, per custodirli.

E con tutto che io l'instruisca con ogni carità, senza ricever da loro non solo stipendio di sorte alcuna, ma ne pur donativo che voglia un quadrino, anzi più volte li aiuti del mio in quello che posso secondo i loro bisogni, non posso in modo alcuno indurli che fatti un poco grandicelli e più capaci, proseguischino la scuola, e molto meno imparino la gramatica e la dottrina christiana, perché i loro padri li mandano al lavoro e dicono che altre lettere non è solito insegnarsi in queste parti, che il legere e scrivere, né altre sono di bisogno che queste quanto basta à recitare li proprij officij; e le scienze maggiori, mentre che non fruttificano cibo per mangiare, se la tenghino gl'habitatori delle Città, li quali senza fatigare hanno in abbondanza con che vivere.

(f. 285) Questa poca informatione io hò voluto dare à V. R. (confidato di non infastidirla nel grand'amore che mi porta, et in quelle parole che mi disse avanti di partirmi da Roma, che lo raguagliassi pur liberamente di tutto quello che mi ocoresse accio mi potesse aiutare) accio sappia con fondamento instruire il mio zio di quello che debba fare per me, e quando gli venisse occasione opportuna raguagliare anche à viva voce la Sacra Congregazione. Et sia certo V. R. che di tutto questo che gli hò scritto, da indegnissimo sacerdote che sono, niuna cosa è lontana dal vero, o inventata dalla mia testa. E così non senta le parole del Monsignor Onofrio³⁹ il quale, da quello che mi sono acorto, per suoi particolari interessi non hà gusto che tali relationi si scrivano; e de fatto egli per farmi venire qua, non mi diceva mai niente di queste cose, ma sempre bene, perché conosceva che se io havessi saputo la conditione del luogo e quanto capace fosse questo paese per essere amaestrato, non mi sarei mai indoto à venire.

Desidero di havere da V. R. quanto prima risposta, perché li rumori del Turco vanno giornalmente avanzandosi; e si dice che habbia cominciato a fabricare il gran Turco il suo seraglio nella città di Jannina, due giornate distante di qua, e pochissimo distante dalla Città di Corfù, accio possi trattarsi non per altro fine che per espugnare anche la Città di Corfù e sottometere tutte queste parti maritime orientali, che con l'occasione della guerra di Candia s'eranno sottrate dal suo dominio; e non è prudenza che noi si ritroviamo in tali turbulenze, si perché non potiamo esercitare il nostro ministero, si anche perché se (Dio nol permetta) fussimo pigliati da Turchi, non ci mancherebbe ò una perpetua schiavitudine, ò la morte per il nome che habbiamo, che siamo persone del Regno di Spagna e del Papa, loro perpetui nemici.

³⁸ Trattasi di un argomento esposto dal De Camillis anche in altri suoi scritti.

³⁹ Su Onofrio Costantini si veda la nota 28 dello studio introduttivo nonché il paragrafo 3. 2.

Agiungo che non è decoro né della Sacra Congregatione, né nostro trattenerci in queste parti. Della Sacra Congregatione, perché costantemente⁴⁰ tenuta per sì vile e dispreziata da tutti, che li Corfiotti hanno per vergogna d'essere veduti qualche volta discorrere con loro; e se ne ridono i scismatici che il Pontefice mandi Prelati e Maestri in queste montagne, dove non si trova nessuno abile per risponderci, e che faccia tante spese per instruire in danno questa gente, che non è per altro abile che per zappare e rubbare. Nostra, perché s'immaginano che noi ò siamo le scoppacie delle scuole di Roma, ò pure per qualche nostro mancamento siamo (*f. 285v*) mandati in pena à questo esilio. Perché è tanto miserabile questo luogo, che è insopportabile anche all'istesi banditi; et in fino li marinari, gli terrai et alla gente più vile delle Città, quando qualche volta capitano in queste parti, dicono che non si tratterebbero molto tempo se credessero di guadagnare cento scudi il mese; e si stupiscono come noi possiamo tanto durarvi.

Nulladimeno, se ciò non ostante la Sacra Congregatione comandara che io tutta via perseveri, prontamente l'ubidirò, perché sò che non potrò mai errare ogni volta che farò quello che da miei superiori mi sarà comandato, e che al Signore Iddio niuna cosa è più accetta che l'ubidienza, ecetuatone però se li rumori del Turco andaranno avanzandosi, perché in quel caso sarebbe formalissima pazzia se noi si volessimo trattenerci, essendo che da hora alcuni ci minacciano di far pagare à noi il denaro che il Turco imporà a pagarsi dalla villa, et altri di darci alle sue mani per liberarsi la comunità. E quelli che sono più prudenti e che meglio ci amano, ci consigliano che noi assolutamente si partiamo se li rumori più si accenderanno, et il Turco verrà più avvicinandosi.

Questo è quanto mi ocoresse, e la prego per fine che voglia ringraziare affettuosamente il Signore Iddio e li gloriosissimi Prencipi degl'Apostoli, che hanno liberato me et il Monsignore Arcadio da evidente pericolo di morte, perché essendosi attaccata questa estate⁴¹ la peste in una villa due miglia lontano di qua, noi volessimo tutta questa gente confessarla e comunicarla, e poi col medesimo cucchiaro, col quale li comunicassimo, consumassimo il rimanente nel calice con estrema paura di non bere con esso la morte. Ma si compiacque alla fine il Signore Iddio di donare et à noi la vita, et à tutti questi la liberatione da sì spietato flagello.

La supplico ancora che voglia pregare li detti gloriosissimi Apostoli et insieme il glorioso Apostolo delle Indie, S. Francesco,⁴² che m'intercedano dal Signore Iddio humiltà, pazienza e fervore accio eserciti questo Apostolico Ministero conforme si bene, col che humilmente riverendola gli B(acio) affet(uosamen)te le M(ani).

Cimarra li 21 Novembre 1669

Per Vostra Rerevenza

Humilissimo Obligatissimo Servitore

Gio. Camillo

5.

Cimarra, 30 ottobre 1670

Lettera di De Camillis al Rettore del Collegio Greco

⁴⁰ "perché costantemente": scritto sopra la linea.

⁴¹ "questa estate": scritto sopra la linea. Vi si menziona la peste a Palassa.

⁴² S. Francesco Saverio (Francisco de Jaso, n. 07.04.1506 – †03.12. [o 27.11.] 1552). Si noti che quando De Camillis scrive questa lettera siamo in prossimità della festività del santo (03.12).

ACGr. 1, 290–291v.

Molto Reverendo Padre e Padrone mio osservandissimo⁴³
(altra del medesimo)⁴⁴

In tanto tempo che io mi trattengo sù queste aspre e sterili montagne di Cimarra, non mi capitarono più che una volta lettere delle riverenze loro, una del Padre Nicolò del Neri, Rettore⁴⁵, e l'altra del Padre Stefano Pallanti, Ministro del Collegio⁴⁶, e mi atristo grandemente perché tanto hò il Collegio quanto la casa di mio padre, et ugualmente care mi sarebbero le lettere che mi venissero dal Coleggio, come quelle che mi venissero dalla casa di mio Padre. Anzi tanto più care mi sarebbono (sic!) quelle del Coleggio quanto maggiore è il bene che hò ricevuto, perché se in casa di mio padre hò ricevuto l'animalità, nel Coleggio hò ricevuto la rationalità; perciò maggiore è il dolore che hò di non haver ricevuto duplicate e triplicate le lettere del Coleggio, che di non haver ricevuto affatto nessuna dalla casa di mio padre.

Il Signore Iddio mi hà voluto tirare in questi aspri e salvatichi luoghi solo per purga delli miei peccati, poiché fatigo e stento nel coltivarli; e poi frutti mai non vedo che ristorare mi possino; anzi, quel ch'è peggio, in cambio di produr frutti convenienti generano spine e tribuli peggiori di prima. Mi affaticai un'anno e mezzo nella terra di Drimades facendo scuola, instruendo, e predicando, ma quando vidi la perversità e durezza di quella gente, che tutto all'interessi, all'inganni, alle furbarie, et alli rubamenti erano intenti, e niente alle cose dell'Anima e della vita eterna, e che se havessero potuto rubare la mia veste d'adosso me l'haverebbono rubbata, scottolai la polvere dalle mie scarpe, secondo il consiglio evangelico⁴⁷, e me ne fugij da quella terra, e me ne venni nel proprio Castello di Cimarra, dove fui con molto gusto degl'habitatori accettato perché era molto tempo che non n'era stato alcun maestro, e n'havevano gran bisogno per li loro figlioli (*f. 290v*); et in questo Castello oggi di mi trattengo facendo scuola di legere e scrivere à qualche quantità di figlioli, senza haver da loro un baiocco di guadagno, e predicando al populo, e confessando nelle occorenze, e me la passo in questa terra con assai maggior sodisfazione che in Drimades, se bene non posso neanche da questi sperare quel frutto che si pretende, perché essendo omini poverissimi, e tutti ò pastori ò lavoratori, non vogliono né posono imparare le dottrine superiori, che sono quelle che importano, ma subito che i loro figlioli imparano à legere et à scrivere, li tengono per dottori e cavandoli dalla scuola li mandano ò a pascer bestiami ò à coltivare la terra. E sono comunemente tutti tanto alieni dalle scienze liberali, che non si possono ridurre ad imparare neanche la Dottrina christiana che imparano tutti li figlioli d'Italia, laonde non si puol fare in questi fondamento di sorte alcuno, perché l'estrema loro povertà, e la libertà del vivere senza alcuna lege e senza padrone che inalzi e premij li virtuosi, non li lascia attendere alla virtù, né stimarla come

⁴³ Il destinatario della lettera è ignoto (a meno che non si voglia supporre che De Camillis, ritenendo che il rettorato del P. Nicolò del Nero fosse concluso [come si evince anche dalla lettera successiva: cfr. doc. 6], abbia scritto questa lettera al “nuovo” Rettore, di cui evidentemente ignorava il nome, per informarlo come di prassi sul suo operato; in tal caso, anche questa lettera avrebbe come destinatario il P. Nicolò del Nero).

⁴⁴ “*altra* (scil. lettera) *del medesimo* (scil. De Camillis)”: scritto da altra mano.

⁴⁵ Menzione della lettera datata 09.08.1669 (della quale si parla nel doc. 4 nota 1).

⁴⁶ Questo personaggio è menzionato anche nel doc. 3.

⁴⁷ Cfr. Mt 8,28; 10,14; Lc 9,5, 10, 11; Atti 13,51. Si veda anche doc. 3, nota 11.

merita, e conseguentemente non possono mai fondarsi in quella maniera che pretende la Santa Chiesa.

Hanno poi questa gente fra gl'altri vitij una proprietà, d'infastidirsi presto de forestieri. Su il principio che vengono, li honorano e li riveriscono; e poi dopo che passa qualche tempo, tanto s'alienano dall'affetto primiero, che benché facessero miracoli non ne restano soddisfatti. Così successe alli missionarij che qui vennero avanti di me, poiché sul principio stendevano, à quisa degl'hebrei, le loro vesti per dove essi passavano, e poi dopo quali ingiurie e strapazzi non gli fecero, quai mali non machinarono contro di loro; in fino uno ardi tirare un'archibugiata contra il Monsignore di Durazzo⁴⁸ per amazzarlo.

Ma sopra tutto li strapazzi e mal trattamenti che ricevette l'Illustrissimo Monsignore Arcadio non sono da ridirsi, li hò in altre mie lettere accenati⁴⁹. Per ciò non voglio ripeterli per non essere grave à V. R. (*f. 291*) Non voglio però lasciar di raccontargli il gran strapazzo e l'ingiustissimo torto che gli fecero, questi giorni passati, alcuni di Drimades dove egli dimora. Sonno⁵⁰ due anni e mezzo in circa che il Capitan delle Galiazze di Venetia messe in galera undeci drimadiotti, per altrettanti suoi feluchieri che furono presi schiavi dalli turchi d'un'altra terra vicina. Corse subito che senti la nova tutto il populo di Drimades, e si gettò àlli piedi del Monsignore Arcadio pregandolo che si degniasse aiutarli. Si mosse à compassione il Monsignore, e pigliando una barca se ne andò con li Vecchiardi della terra à Corfù, dove avanti che arivassero provarono per mare una furtuna sì horribile, che tutti si confessarono e s'apparechiarono per la morte; e fù gratia che non s'annegassero delli tre gloriosi martiri, S. Giorgio, S. Demetrio, e S. Teodoro, li quali aparvero ad un prete, e gli dissero che non temessero, perché non perirebbero in quella furtuna.

Arivati che furono à Corfù, tanto fece il Monsignore con li Padroni che, non ostante che tutta la Città il tenesse per impossibile, ricevette la gratia di liberare gl'undeci drimadiotti dalla galera; con questo però, che li Vecchiardi s'obligassero di liberar li suoi feluchieri dalla schiavitù de Turchi. S'obligarono li Vecchiardi, e per liberarli presero ad imprestito da un mercante corfiotto duicento pezze da otto; e perché non bastavano, prepararono il Monsignore; egl'aggiunse del suo altre ventitré pezze, e così riscattarono li schiavi dai Turchi. Hora, il mercante che haveva imprestato il denaro alli Vecchiardi cominciò à sfozarli che lo pagassero, e non havendo, ò per dir meglio, non volendo essi pagarlo, se la presero col (*f. 291v*) Monsignore dicendogli che lui che haveva liberato gl'huomini, pagasse anche il denaro; e⁵¹ non volendo egli pagare, perché niuna ragione nol comandava, lo pigliarono nella publica [o]⁵² piazza, dove contrastavano sopra questo negotio, e come legato il condussero dentro una casuccia dove il tennero imprigionato infino à tanto che non promise di pagare una sessantina di reali. Veda V. R. se si puol usare maggior barbarie.

Hà in oltre per far carità imprestato agl'habitatori di quella terra molto denaro di quello che gli manda la Sacra Congregatione, senza pigliar nessun frutto; e pregandogli hora che gli restituiscano il suo denaro, non solo non gli vogliono dar niente, ma pretendono pigliarli per forza li loro pegni che gl'hanno dato per sigurtà del denaro, et anche il rimanente dell'altra sua robbia; e conoscendo io il pericolo esser grande, andai l'altro giorno con alcuni miei amici fidati à Drimades, e gli ricuperai li suoi aparati sacri, e le sue vesti. Oltre più, procurarono infamarlo con donne per trufargli con quella cagione il suo. Ma il

⁴⁸ Su Simone Lascaris, v. lo studio introduttivo, paragrafo 3. 2.

⁴⁹ Si veda, ad esempio, sopra, doc. 3.

⁵⁰ L'episodio che segue è stato riportato dal De Camillis anche nella sua lunga Relazione presentato alla S. Congregazione di Propaganda il 18. 04. 1673 (cfr. BORGIA, *I monaci basiliani*, 115–116).

⁵¹ Dopo "e" è stato scritto "perché gli" e poi cancellato.

⁵² Dopo "publica" è stato scritto "strada o": De Camillis cancellò la parola "strada" ma lasciò l' "o".

Signore Iddio lo⁵³ difese facendo parise à tutti la sua innocenza. Lascio per brevità l'innumerabili altri travagli, et incomodi che patisce li il Monsignore, come io; ma il tutto ci pare poco considerando il molto che patì il Signore Giesù Xto per noi, et il grand'obbligo che habbiamo di servir la Santa Chiesa Romana.

V. R. preghi il Signore Iddio che ci dij pazienza e spirito bastante per portarci sempre secondo il suo santo volere, e facci anche che preghino tutti del Collegio, li quali io dal primo all'ultimo di tutto il cuore saluto, e spetialmente il P. Stefano Pallanti, se pur anche persevera costì, e gli b(acio) le m(ani).

Cimarra li 30 ottobre 1670

Per Vostra Reverenza

Humilissimo Obedientissimo Servitore

Gio. Camillo

Indegno Missionario

6.

Cimarra, 21 luglio 1671

Lettera di De Camillis al Rettore Nicolò del Nero

ACGr 1, 292–293v

Molto Reverendo Padre e Padrone mio osservantissimo
(altra del Medesimo)⁵⁴

Non credevo mai che V. R. fino à questo tempo governasse il Collegio Greco perché, considerate le sue rare qualità, pensavo che l'havessero fin hora assorto à gradi molto maggiori, e per questa cagione fui scarso in scrivergli nelle occorenze; ma havendomi ultimamente scritto il Padre Francesco della Rocca che V. R. continua nell'istesso governo⁵⁵, me ne ralegro molto per la furtuna ch'hebbe il sopradetto Colegio d'haver havuto V. R. per suo Rettore, perché da quel poco che l'ho sperimentata dico certo che non era bastantemente degno quel Collegio per V. R., ma gli si convenivano cariche assai maggiori.

Io in queste parti, per particolare gratia del Signore Iddio, me la passo con gran quiete d'animo, benché materie siano moltissime per contristarmi. La mia stanza è nel castello di Cimarra e quivi tengo Scuola ad una ventina di figlioli di legere e scrivere (che à tanto arivano le scienze di queste parti; e puol V. R. considerare con qual animo io sij passato

⁵³ "lo": è stato aggiunto sopra la linea.

⁵⁴ "altra (scil lettera) del Medesimo (scil. De Camillis)": è stato scritto da altra mano.

⁵⁵ Prendendo in considerazione la data in cui De Camillis entra "ufficialmente" nel Collegio come alunno (26. 03. 1656), egli conobbe i seguenti Rettori (cfr. KARALEVSKIJ, Saggio di cronotassi, *art. cit.* alla nota 73 dello studio introduttivo, 128–129 [35–39]): P. Ottavio Massa (30.09.1653 – 20.10.1656); P. Francesco Maria Gentili (20.10.1656 – 15.11.1659); P. Francesco Mancini (16.11.1659 – 27.11.1661); P. Angelo Fanfanelli (06.11.1662 – 04.02.1666) e P. Nicolò del Nero (che diventa Rettore l'11.04.1666, qualche anno, quindi, prima della data d'uscita di De Camillis dal Collegio). Tenendo conto che i Rettori da lui conosciuti hanno retto il Collegio dai due ai quattro anni, le perplessità nei confronti di P. Del Nero, ancora Rettore dopo cinque anni, sono giustificate. Su P. Nicolò del Nero, Rettore fino il 16.11.1672 e destinatario di altre due lettere qui pubblicate (cfr. docc. 3 e 4) si veda la nota 73 dello studio introduttivo.

dalle altissime dottrine di filosofia e teologia à questi infimi amaestramenti, mentre che anche nella gramatica, quando ero figliolo, havevo sì gran tedio, per la bellezza, come à me sembrava, della materia, che non volendo attendermi, ero per il più degli esperiundi). Corrono anche da altre terre circonvicine⁵⁶ molti ad imparare sì perché è sparso il mio nome con qualche honorevolezza in queste parti, sì perché sano che non corre un minimo interesse nell'insegnarli; e ne starei molto contento se sapessi che, sì come hanno cominciato, continuassero in fino ad imparare la vera virtù, ma il loro adottorato è saper correttamente leggere li salmi, e l'epistole di S. Paolo, ed il termine delle loro scienze è in fin che arivino a sufficiente età di poter maneggiare la zappa e pascere li bestiami; e questo mi fà cadere affatto le braccia et il cuore, massime vedendo che rimedio non hò, perché attesa l'estrema povertà, solo in questa maniera tutti vivono in queste parti. È però grande l'affetto che tutti comunemente mi portano (*f. 292v*) per le prediche che fò et altre opere, e tutti corrono à me nelli loro bisogni spirituali, in maniera che li preti del luogo ne presero grand'invidia, e procurarono scacciarmi. Ma perché molti mi amano non fù loro possibile, sì come neanche fù possibile à molti altri furbi effettuare le macchine che mi tramarono, tenendo il Signore Iddio per sua sola misericordia particolar cura di me, senza alcun mio merito.

Nell'Illustrissimo Monsignore Arcadio, però, permise il Signore Iddio che si sfogassero tutti li desiderij degl'empì e di ladroni, che in queste parti più che in altre aboundano, poiché l'ingiurie, li strapazzi, l'infamie e l'ingiustitie che questi barbari gli hanno fatto non possono à sufficienza udirsi. Non è mia intentione scrivergli hora minuta relatione, però da questo poco che gli scriverò cavi V. R. il rimanente.

Dopo essere stato il Monsignore Arcadio sei anni in circa nella terra di Drimades, nel qual tempo⁵⁷ sperimentò le tre maggiori paure, di fame, di peste, di guerra, et assagiò le barbare ingratitudini di molti,⁵⁸ li quali con tutto che beneficiati da lui, gli minacciarono più volte, chi di tirargli delle pietre in capo, chi di strascinarlo per un piede, chi di troncarlo il capo come ad una bestia, e provò la malignità di molti che procurarono più volte infamarlo, altre volte abordare dentro la sua casa à pigliarli la robbia, altre volte rapirlo all'improvviso et andar à venderlo alli turchi; et alla fine passando una volta per la piazza, lo pigliarono due per forza, senza che gl'altri facessero alcun risentimento, e lo imprigionarono dentro la loro casa minacciando di venderlo alli turchi se non sborzava loro gran somma di denaro; il che vedendo egli e non potendo in altra maniera fugire dalle loro mani, diede loro una sessantina di scudi, e lo lasciarono andare; et poi accorgendosi che da questa attione pigliavano esempio molti altri di fargli delle altre simili burle, se ne fugì un giorno da quelle terre lasciando molta della sua robbia, e si ricoverò nella terra di Vuno; ivi dopo cinque mesi, afflitto dalla memoria delli passati travagli, fù assalito da un gran dolore di cuore, e da febre continua, che lo conduceva à pericolo di morte; fece meco (*f. 293*) la confessione generale, ordinò il suo testamento, e s'aparechiò per morire; ma accorgendomi io che quella gente havevan gusto perché morisse per truffargli tutta la sua robbia, e vedendo che se fusse medico che il governasse si sarebbe risanato, lo persuasi che prima andasse alla città di Corfù per curarsi; non trovandosi medici in queste parti, né medicamenti di sorte alcuna, e con mille stenti e con mille donationi ottenesimo da questi barbari che si contentassero lasciarlo. Entrassimo dunque ambidue in una barca albanese con spese straordinarie, e per strada, come dopo ci fù scoperto, ci volevano fondare ambidue in mare

⁵⁶ "molti": aggiunto sopra la linea.

⁵⁷ "nel qual tempo": è stato scritto due volte, ma poi fu cancellata la prima.

⁵⁸ Dopo "molti" è stato scritto "che", poi cancellato.

per pigliarsi la robba del Monsignore, che credevano costasse assai. Ma il Signore Iddio ci protesse, et arivassimo à salvamento à Corfù. E gl'Albanesi gettandoci nella riva se ne tornarono adietro portando seco il calice d'argento del Monsignore, che gl'havevano di notte rubbato (e gli lo rubò il figliolo di quello che lo haveva nel Vuno tenuto in casa sua, e gl'haveva il Monsignore batezato due figlioli, dandogli grossi donativi, e l'haveva il suo padre mandato per nostra custodia).

In quella città fù curato da medici, et in pochi giorni si risanò. Mà perché li Signori della sanità non volevano darci pratigo per li sospetti di peste (che potevano se volevano, come lo davano ad altri dell'istesse parti, ma ci volevano così tribulare perché sapevano che eravamo uniti con la Santa Chiesa Romana), vedendo che correivano gran spese, et al Monsignore non era più rimasto denaro, si risolvessimo di venir à Cimarra; quivi par che il male gli sia ritornato, et in fino ad oggi se ne sta giacendo in letto, e non sapiamo qual esito farà. Ma io, per gratia di Dio, da che venni in queste parti sempre godei bona sanità. Et il Signore Dio, se è à maggior sua gloria, me la confermi, così havessi campo d'adoprarla e macari anche per darla in servitio di queste anime. Ma il luogo è tanto pieno di ladri e di assassini, che non ardisco mai uscire un miglio fuori della terra, per paura di non essere ò amazzato ò fatto schiavo; perché ogni giorno⁵⁹ vedo le rapine che fanno d'omini e di donne le terre fra di se, non per tenerli schiavi, come fanno li turchi, ma accio dopo siano riscattati dalli loro parenti secondo la loro possibilità: E Dio sa con quanto tremore me ne stij anche dentro l'istessa terra, perché vedo con li proprij occhi che il fratello non la perdona al fratello, né il padre al figlio, né il figliolo al padre, né l'amico all'amico, benché dieci volte compari, per l'interesse della robba. E nel tempo che stavo in Drimades, un padre procurò amazzare una sua figliola per non perder la robba (che pure era pochissima) che volevano prenderli per un omicidio fatto da un suo (*f. 293v*) fratello, in un suo zio. E poco prima in Cimarra un prete amazzò uno perché non voleva pagargli quatro scudi, che trenta e più anni fà gli haveva inprestato il suo padre; e poi per liberarsi dalli danni dell'omicidio, amazarono li suoi primi cugini il loro padre. Quali impietà maggiori si possono udire nel mondo.

In fino me, che sono loro confessore, predicatore, e maestro, questi mesi passati procurarono due furbi infamarmi per pigliarmi gran denaro, che pensavano havessi per essere persona del Papa. Ma il Signore Iddio non soportò la loro empierà, poiché poco dopo troncò la vita à tutti due, et ad uno che andai à confesarlo e seperirlo, gli uscirono da tutti li meati del corpo le interiora, come ad un Ario⁶⁰, in maniera che tutti che sapevano il fatto, lo riconobbero per evidente miracolo.

Non mi distendo più oltre per non infastidirla, ma questo solo gli dico; che chi vuol venire in queste parti, è bisogno che habbia una più che straordinaria prudenza per governarsi, et una pazienza di Giobbe per soportare. Gli racomando il Coleggio come se fusse la casa del mio padre, et anche più, et gli dico che l'opinione che comunemente hanno costì, che il denaro che si spende nell'alevare gl'Alunni è tutto perso, non è vera; non per cagione mia, perché io sono di tutti il peggiore, ma per qualli hò io incontrato da che mi sono partito dal Coleggio. Faccia che studijno pur bene e fondatamente le scienze, e non habbia paura di perderli, e molto più se si potessero meglio sciegliere quelli che si anettono

⁵⁹ "giorno": aggiunto sopra la linea.

⁶⁰ L'eresiarca Ario († 336), che negò la consustanzialità del Figlio con il Padre e la cui dottrina fu condannata dal Concilio di Nicea I (325), secondo la tradizione sarebbe morto in maniera improvvisa e ignominiosa evacuando le proprie viscere in una latrina di Costantinopoli (cfr. ATHAN., *Epist. encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae* 18 (PG 25, 581 A); per ulteriori notizie cfr. A. LEROY-MOLINGHEN, 'La mort d'Arius', in *Byzantion* 38 (1968), 105–111.

havendo più riguardo all'indole che alle facultà. Sforzi quelli che vogliono intraprendere vita ecclesiastica che sappiano bene le cose della Chiesa e che imparino assai ò poco il canto, perché senza questo non è possibile che nelle parti orientali possino con sodisfazione e decoro amministrare li divini officij.

Saluto tutti gl'Alumni caramente, e li esorto che soportino con buon animo tutti li patimenti del Colegio, perché quelli a paragone di questi che fuori si patiscono sono come morsicature di pulici rispetto alle ferite da stiletto, e si fornischino bene di lettere e di virtù, perché usciti fuori dal Collegio non haveranno più tempo di farlo. Mi raccomando per fine alle loro orationi, e particolarmente à quelle di V. R. e di tutti li Padri Superiori e gli b(acio) humilmente le m(ani).

Da Cimarra 21 Luglio 1671

P. V. R.

Humilissimo Obedientissimo Servitore

Gio. Camillo

Indegno Missionario

7.

ACGr 2, ff. 156–211.⁶¹

(f. 156) ORDINI | ET | CONSVETVDINI | VARIE | DEL | COLLEG. GRECO | DI | ROMA | Con l'Indice de' Capitoli nel'fine. | IN ROMA | Mdcxxxvi.

(f. 157) ORDINI | causati dalle Constitutioni di | Nostro Signore Vrbano Papa VIII. | Delle conditioni che devono haver quelli che uorranno esser | ammessi al Colleggio Greco.

7a.

ACGr 2, ff. 210–211.

Primo Indice

Concernente gl'Ordini et consuetudini del Colleggio Greco

- ff. 157–158* Delle conditioni, che devono haver quelli, che vorranno essere ammessi al Coll(eggi)o Greco. Cap. 1, fol. primo
- f. 158* Dell'Ingresso degl'Alumni in Coll(eggi)o. Cap. 2, fol. 2°
- ff. 158v–159* Del giuramento che hanno à fare. Cap. 3, fol. 2 à tergo

⁶¹ Trattasi di una copia degli Ordini che si possono leggere nei ff. 88 – 153v dello stesso codice; si preferisce questa copia perché più leggibile. Come si evince anche dalla lettura degli Indici, il doc. si divide in due parti: a) *Ordini e consuetudini* [da intendersi “generalì?”] (ff. 157–165), che si suddivide in dieci capitoli più un'aggiunta sulle *Repetitioni*, e b) *Ordini e consuetudini particolari* (ff. 166–211), che si suddivide in 22 capitoli, più tre aggiunte alla fine concernenti de *Feste* e il *Vitto*. Nel riprodurre qui il testo degli Indici, segnalano tra parentesi alla fine di ogni capitolo i ff. corrispondenti. Per l'effettiva data del documento si veda la nota 32 dello studio introduttivo.

- ff. 159–159v* Del vivere in commune. Cap. 4, fol. 3
ff. 159v–160v Della divotione de gl'Alumni Cap. 5, fol. 3 à tergo
f. 161 De' libri da leggersi da gl'Alumni. Cap. 6, fol. 5
ff. 161–161v De gl'oblighi degl'Alumni circa l'officiare le cose sacre, et recitamento d'oratione Cap. 7, fol. 5 a tergo
ff. 161v–163 Dell'Ubidenza. Cap. 8, fol. 5 à tergo
ff. 163–163v Della modestia et modo di conversare fra di loro. Cap. 9, fol. 7
ff. 163v–164 Dello studio. Cap. 10, f. 7 à tergo
ff. 164v–165 Delle Repetitioni. f. 7 a tergo⁶²

Secondo Indice

concernente le consuetudini particolari del Coll(eggi)o Greco

- ff. 166–167* Dell'Ingresso nel Colleggio. Cap. 1, fol. 9
ff. 167–167v Della divisione degl'Alumni et Camere loro. Cap. 2, fol. 9
ff. 168–169 Della Politezza. Cap. 3, fol. 10 (f. 210v)
 [Della Repetitione. Cap. 22, fol. 11
 Del vitto, e di straordinario di essi, fol. 11]⁶³
ff. 169–170 Del Dormire. Cap. 4, fol. 12
ff. 170–170v Della Levata. Cap. 5, fol. 13
ff. 170v–171v Dell'Oratione. Cap. 6, fol. 13 à tergo
ff. 171v–172v Della Messa Latina. Cap. 7, fol. 14 à tergo
ff. 172v–173v Della Messa Greca et Vespro. Cap. 8, fol. 15 à tergo
ff. 173v–176 De studij loro et diverse funtioni. Cap. 9, fol. 16 à tergo
ff. 176v–177v Della difesa de Conclusioni etc. Cap. 10, fol. 19 à tergo
ff. 177v–179 Del Dottorato. Cap. 11, fol. 20 à tergo
ff. 179–179v Della colatione et Mensa. Cap. 12, fol. 22
ff. 179v–180v [Della Mensa. fil. 22 à tergo]⁶⁴
ff. 180v–182 Del leggere in Tavola. Cap. 13, fol. 23 à tergo
ff. 182–183 Della Ricreatione. Cap. 14, fol. 25
ff. 183–184 Del Silentio e Ritiratezza de' Scolari. Cap. 15, fol. 26
*ff. 184v, 186r/v*⁶⁵ Dell'andar fuori di casa de gl'Alumni. Cap. 16, fol. 27
 à tergo
*ff. 186v, 188/89*⁶⁶ Delle vacanze. Cap. 17, fol. 20 à tergo
ff. 189–189v Della Confessione. Cap. 18, fol. 30
ff. 189v–190 Della Communione. Cap. 19, fol. 30 à tergo
ff. 190–190v Della Predica. Cap. 20, fol. 31
ff. 190v–191 Delle Stationi. Cap. 21, fol. 31 à tergo
ff. 191–201v Distributione delle funtioni et hore de gl'Alumni in tutto il giorno secondo la varietà de' tempi. Cap. 22, fol. 32

⁶² Non c'è indicazione di capitolo.

⁶³ "Della Repetitione ... di essi, fol. 11".

⁶⁴ Anche questa indicazione va espulsa.

⁶⁵ Nella numerazione dei ff., si passa dal f. 184 al f. 186 (il f. 185 è stato saltato).

⁶⁶ Anche qui, nella numerazione dei ff. si passa dal f. 186 al f. 188 (il f. 187 è stato saltato).

(f. 211)

- f. 201^v–205* Feste mobili. fol. 36.
f. 205–205^v Vitto ordinario per ciascun mese. fol. 44.
ff. 205^v–206^v Straordinario per feste mobili, et per altre occasioni come dispute etc. fol. 45.
f. 207 Giorni dell'Anno che si mettono nell'Altare Maggiore sei candele d'una libra e Giorni dell'Anno ne quali si mettono sei candele di mezza libre
f. 208 Nota delle candele che si distribuiscono per la Candelora
f. 208^v Giorni ne quali si danno le candele alli Alunni d'un'oncia, al sacerdote e diacono di due oncie, a monsignor Vescovo di tre oncie
f. 209–209^v Tassa delle Penitenze

7b.

Ordini, Consuetudini “generalì”

Cap. X. Dello Studio

ACGr. 2, ff. 163^v–164.

Attendino tutti diligentemente allo studio accioche una volta possino essere utili operarij della Chiesa e però levino da loro tutti gl'impedimenti che à questo ponno opporsi, et affatto stiano lontani da' negotij dalle liti, ne per li palazzi di questo et quell'altro vadino per varietà di negotij; perché a questo effetto, se accaderà bisogno ad alcuno Alunno, vi sarà persona destinata in Colleggio che in vece di lui tratterà, e di ciò che opererà ne darà raguaglio al Padre Rettore.

In quei giorni ne' quali non si v'alle scuole, non s'intermetta lo studio privato, et eccettuato il giorno ordinario della vacanza della settimana stiano in casa; mà in quelli à suo tempo se gli concederà qualche hora di recreazione.

(*f. 164.*) Ogn'uno, così filosofo come teologo, diligentemente attenda alle lettioni prescrittegli et nessuno, etiandio quelli che studiano casi di coscienza, siano esenti dall'udire l'esplicatione delle controversie della fede, le quali non solo servono con li Scismatici, ma ancora con gl'Heretici di questo tempo, et nessuno senza licenza lasci le sue lettioni ordinarie.

Tutti studieranno quelle scienze, alle quali il Padre Rettore giudicherà bene che debbano attendere. E però una o due volte l'anno quelli che attendono alle scienze superiori siano disaminati per dar conto del frutto, saper, et ingegno loro. E se alcuno si scoprirà inhabile, e si crede sia per fare poco progresso, verrà rimosso dallo studio et licenziato accio non occupi il luogo d'altri, che possino far più profitto.

Nessuno sia promosso ad'udire la scienza di filosofia che non possi parlare espeditamente in latino et in greco anco elegantemente scrivere, e però dopo che parerà se siano sufficientemente impossessati dell'arte della Rettorica si nell'uno, come nell'altro idioma, impiegheranno anco un'altro anno intiero nello studio di Greco per perfettamente impossessarsi della lingua; et mentre che attenderanno allo studio di filosofia et teologia, ogn'uno con scritti, lettioni, et private dispute, si eserciti nella detta lingua greca.

Nessuno potrà essere adnesso a far' atti publici, et difese di filosofia et teologia, che prima non sia con diligente esame giudicato habile a sostener con dignità tal peso.

7c.

Ordini, Consuetudini particolari

Cap. IX. De studij loro et diverse funtioni

ACGr. 2, 173v–176.

Sono in questo Colleggio ogni giorno tre scuole, una la mattina di quelli che imparano di leggere in latino et d'ordinario anco sino al fare i latini per gl'attivi etc., e l'altre due il doppio pranzo di Greco, una de' primi elementi e Grammatica, et l'altra di due classe, una d'Humanità et l'altra (*f. 174*) di Rettorica. Alla Scuola latina supplisce un Prefetto di Camera, al quale si dà cinque giulij per mese più de' gl'altri Prefetti, à quali si dà uno scudo per uno il mese. Alle Greche s'applicano doi Alunni.

La Scuola della mattina si fa nella camera di piccioli, la quale comincia quando li Grammatici⁶⁷ vanno al Colleggio Romano, et termina quando ritornano tutti li scolari à Casa; il quale tempo tutto è di due hore e mezza. Questa scuola latina si fa per disporre gl'Alunni più deboli a capacità maggiore, et renderli più habili per le scuole del Colleggio Romano, et quando accadesse che in Colleggio non fossero Alunni non habili per le scuole del Colleggio Romano⁶⁸ si lascierebbe.

Le scuole del doppio pranzo si fanno in due camere vicino alla Porteria. Quella de primi elementi verso la strada, e quella d'Humanità et Rettorica verso il giardino.

Sonando il segno della scuola, tanto di mattina come di sera, tutti con modestia, et quietamente con sollecitudine senza sostare et ragionare per le scale, vanno alle scuole, et luoghi loro assegnati dal Maestro a cui devono puntualissimamente obedire. Ma quelli di diverse camere quando siano tutti insieme in scuola, devono parlar insieme, ò in quel distante che viene il Maestro in Scuola ò in altra occasione se non disputando, nemmeno servirsi, e mandarsi polize l'un l'altro.

(*f. 174*) Doppo entrato in scuola, nessuno può tornar in Camera sotto qualsiasi pretesto, etiandio de' libri, scritte o altra cosa scordata, ne per bisogno corporale, ma si servino di quelli luoghi comuni vicino alle scuole.

Sonato il fine delle scuole, tornano tutti alle proprie camere, ne deve restar'alcuno à parlare in scuola à solo à solo col Maestro, ancorché de dubbi; dovendosi ciò fare alla presenza d'altri, ò nel tempo delle scuole.

Tutto il tempo che rimane agl'Alunni da quello delle scuole dall'hora di recreazione ò uscita di casa, et dal riposo doppo il pranzo, tutto devono impiegare in studio, fuori che quello dopò, dati li tocchi della dormitione, senza particolar licenza, et saputa del Superiore.

Nel tempo et hora di studio, nessuno esce ne può uscire di camera per girare di quà et di là senza licenza del Padre Rettore, et in sua assenza del Padre Ministro, caso che non fosse per andar da essi ò da altri Padri, come Prefetto, Confessore, Repetitore etc. Il che

⁶⁷ "Grammatici": scritto nello spazio interlineare e sopra la cancellazione delle parole "filosofi et teologi".

⁶⁸ "et quando... Romano": è stato scritto due volte, ma poi la seconda è stata cancellata.

però deve farsi con licenza et saputa del Prefetto di camera, dal quale ancora dovevassi chiedere licenza d'andare al tavolino d'altri per qualche dubbio intorno à loro studij, se glie ne occorresse il bisogno.

Nessuno può mancare d'andar'alle scuole al suo tempo, tanto à quelle di casa come del Colleggio Romano, senza particolar licenza, come s'è detto, de' Superiori, ne uscire prima del fine, ritornando dal Colleggio separatamente da gl'altri. Si eccettuano però gli Casisti, li quali, perché non hanno la Repetitione terza lettione, vengono subito finita la loro lettione à Casa, accompagnati da un Prefetto, se vi sarà spedito.

Nell'andare alla scuola, et ritornare à casa, vanno tutti accompagnati conforme all'ordine del P. Ministro. Et se quando tornano tutti insieme à casa vi sono più Prefetti, ciascheduno di essi si pone al fine di quelli della sua camera, come segue quando vanno à caminare ò fuor di casa ciascheduna camera da se stessa, accioche distintamente e senza confusioine procedino; et caso che fosse un Prefetto solo, non si mescolano quelli d'una camera fra quelli dell'altra, ma à camerata per camerata caminino, come ciascheduna avesse al fine di lei il suo Prefetto, cominciando prima li piccioli, et seguitando l'altri più grandi per ordine.

Nessuno parli al tempo delle scuole al Colleggio Romano con forestieri; e se alcuno andasse per parlar loro, dicangli che vengano al Colleggio.

Nessuno può tener libri obseni, e nell'hora dello studio non s'impiega il tempo in legger libri inutili, e perciò il Prefetto di camera gli visiti spesso, per vedere à che cosa attendono.

Tutti⁶⁹ gli giorni che nel Colleggio Romano si fanno repetitioni, ancor in Colleggio Greco si fanno; nella staggione dell'inverno mezh'ora doppo del ritorno de' scolari dal Colleggio Romano; nell'estate mezh'ora doppo il fine della ricreatione, come si dice nel Capitolo Della distribuzione delle funtioni di tutto il giorno.

Nel tempo dell'estate fra l'fine delle scuole et la cena, e l'inverno frà il detto fine e l'hora della Repetitione, possono conferire fra di loro anche cose di studio, passeggiando nel giardino (f. 175v), s'è buon tempo, ò rimanendo in camera.

Alcune volte frà l'anno si fanno l'orationi, ò sermoni in Refettorio in honor di qualche santo.

A tutti vengono provediti gli libri necessarij, e quando passano da una professione all'altra, restituiscono quelli, de' quali già si sono serviti, accioche altri se ne possano valere.

Li libri communi della casa non possono tenersi al tavolino proprio di ciascheduno; ma servitoseno alcuno, si deve riportare al luogo ove per ordinamento stanno.

A tutti quelli che vanno al Colleggio Romano (dalli Grammatici in poi) si dà un quinterno di carta e due penne al mese per ciascheduno; et alli detti Grammatici, mezzo quinterno; Humanisti, vinti fogli; Primaroli quindici, Secondaroli diece et una penna, anche essi per uno; alli Quartaroli si danno pezzi di carta etc.

Alli Scientifici, quando cominciano Logica, si da (se prima non l'havevano) una cartella; et al fine d'ogni anno delle loro scienze, se gli fanno legare li scritti delle loro lettioni dal librarò del Colleggio.

A tutti, quando vengono in Colleggio, si prevede di calamaro, et pennarolo, per quelli cioè che vanno al Colleggio Romano. Agli altri che studiano in casa, si danno calamari usati, anco senza pùnta, ne altrimenti pennaroli.

⁶⁹ Al margine sin. della pagina è stato ascritto: "*Delle Repetitioni*".

Alla camera di Sant'Atanasio, et à quella di San Gregorio si dà ogni mese una candelletta per uno, per accendere il lume, cominciando dal tempo che si comincia à studiare in camera; la sera, cioè, dal principio de' studij sino à Pasqua di Resurrettione. A quelli di S. Gio. Crisostomo, cioè alli piccioli, si danno 4 candellette il mese frà tutti per il suddetto tempo.

(*f. 176*) Le feste la mattina studiano pur anche, se non vi è Congregatione; quelli che sono di essa, et quelli che non sono, sino che dà il secondo segno della Messa se non vi sia comunione, perché essendoci comunione impiegano il tempo in leggere alcuni libri spirituali.

Le dispute private si fanno in Cappella ò in sala di essa. Et si intrattengono li Padri et li Scientifici soli, andandovi anco tal'ora li Rettorici. Il modo con che si fanno è questo: si preparano li banchi, o in sala o in Cappella, si pongono in mezzo due sedie, una dirimpetto all'altra, in una di esse stà il Defendente, nell'altra l'Argumentante. Si preparano anco alcune sedie per gli Padri, alcuni candelieri altri con li candelieri di Refettorio sopra, e per un'ora si stà disputando. Argumentando per l'ordinario tre, procurando farlo con ogni modestia e buon termine. E se alcuno eccedesse, si mortifica con penitenze. Se è cattivo tempo, in modo che non possino andar' à scuola in Colleggio Romano, li Scientifici stanno studiando nelle loro camere, audendo solo il bidello d'ogni professione à pigliare la lettione, et in tal caso è introdotto l'usanza non fare la repetitione in quel giorno. Li Grammatici ancora quando è cattivo tempo, studiano come li Scientifici tutto il tempo della scuola nelle loro camere.

7d.

Ordini, Consuetudini particolari

Cap. XI. Del Dottorato

ACGr. 2, ff. 177v–179

Quelli che hanno terminato gli loro studij, e sono riputati meritevoli del Dottorato, si essaminano prima alcuni giorni avanti pubblicamente in sala di Cappella qui del Colleggio da tre Padri almeno professori di filosofia e teologia per lo spatio di un quarto e mezzo per uno, et si fà questa Attione nella seguente maniera.

Si pone in sala un tavolino verso la parte delle finestre, coperto con un tapeto, con tre sedie dietro per gl'essaminatori. Al dirimpetto di esso stà un'altra sedia per il Defendente. Si forma poi un circolo di sedie, e banchi, per gl'altri Padri di casa, et Alunni. (*f. 178*) Sogliono venir à pranzo li essaminatori in Colleggio, e si dà loro quello che stà notato a basso, nell'occasione del Dottorato di Giacomo Magotto⁷⁰, et all'istesso esaminato si fà un poco di carezze la mattina, come à basso nel medesimo luogo si vederà.

Il giorno poi del Dottorato, preparata la Chiesa, come nelle Difese, e servato l'istesso stile intorno al ricevimento delle persone e del Signor Cardinale, vi è questo di più, cioè si pone una cathedra in mezzo alla porta del Sancta Sanctorum dell'Altare maggiore, à piedi di essa un tavolino con alcune sedie dalle parti di rincontro alla cathedra sudetta, nel fine del teatro sta un'altro tavolino con una sedia d'appoggio, e due scabelli, uno per ogni parte: et

⁷⁰ Dal Catalogo di Tsirpanlis non risulta nessun alunno di nome Giacomo Magotto; né sono riuscito ad individuare a quale soggetto si fa menzione nel presente documento.

alla mano destra, cioè verso l'Altare dell'Assunzione, un'altra cathedra più piccola, et tutte queste catedre et tavolini si coprono di tappeti di drappi di seta. Al tavolino, che sta à piedi della Catedra verso l'Altare maggiore, stà il Padre Rettore, et Prefetto di studij del Collegio Romano, nelle sedie delle parti gl'esaminatori, et Promotori, li quali per l'ordinario sono sette ò otto. Nel tavolino à basso, stà il Laureando con due Alunni dalle parti. Recita gli punti li quali comincia subito venuto il Signore Cardinale et fattogli riverenza. Recitati che gli hà, alcuni de Padri Promotori gl'argomentano, et durano per un quarto ciascheduno di essi, ò quel tanto, ch'al Padre Prefetto de Studij piace. (*f. 178v*) Finita la recitatione e risposto à gl'argomenti, il Bidello, che è uno degl'Alunni, dà in un barile d'argento due cartucce per uno dei Promotori, et Prefetto, nelle quali vi sono scritte in una la lettera A, et nell'altra la letera R, per significare l'Approbo et Reprobo. Poi, tornato à raccogliere le dette cartucce, e se hanno dato quelle dell'A, dice ad alta voce: *Approbatus nemine penitus discrepante*. A questo dire si parte dal tavolino suo il Laureando, accompagnato da quelli due Alunni che gl'hanno assistito al tempo della recitatione, e fatta profonda riverenza al Signor Cardinale, s'inginocchia à piedi del Padre Prefetto de studij, facendo quivi la professione della fede, che finita et rizzatosi in piede, riceve dal Padre Prefetto la laurea con le solite cerimonie, e per poco spatio di tempo viene ricevuto tra l'Padre Rettore, et Prefetto di studij in una sedia. Di poi ascende egli nella Catedra, che come si è detto è dirieto alli Padri Rettore, et Prefetto, e fà una compita lettione, mà breve, la quale finita et disceso à basso, torna di nuovo à sedere fra li detti Padri Rettore, et Prefetto, e tanto vi si indugia sin che gli è recitata un'oratione in lode da un Alunno; dopo la quale va' egli à rendere gratie al Signore Cardinale, Prelati, e Padri; e tutto finito, accompagna con gl'altri Alunni il Signor Cardinale alla porta della Chiesa et con essi se ne ritorna a casa.

Al Dottore poi si fanno carezze la sera in Refettorio (*f. 179*), al Bidello, à quello che hà recitata l'oratione et a quello che gl'hà soffiato, dandosi anco a tutti gl'altri Alunni qualche cosa di vantaggio dell'ordinario per allegrezza, cioè come crostata ò altra simil cosa.

Al Dottore poi si fà spedire i Privileggi in carta pecora, ma senza ornamenti, ne minitura di sorte alcuna, perché se loro vi vogliono tali cose, li fanno di sua borsa.

8.

LA VITA | DIVINA | Ritrouata fra' Termini del Tutto, | e del Nulla⁷¹

TAVOLA | Delle materie principali, che si | contengono in questo libro. |

PARTE PRIMA. | Di quel che si deue presupporre. 1 |
 PRIMO FONDAMENTO. | *Della Grandezza di Dio.* |
 Della considerazione degl'Attributi diuini. 5 |
 1. Dell'Eternità, et perfettione di Dio. |
 2. Dell'Immensità. 8 |
 3. Dell'Dominio. 9 |
 4. Dell'Onnipotenza. 11 |
 5. Della Grandezza, e Magnificenza. 15 |
 6. Della Prouidenza. |
 7. Della Sapienza. 24 |
 8. Della Giustitia. 27 |
 9. Della Misericordia. 31 |
 10. Della Bontà. 37 |
 11. Della Bellezza. 43 |
 12. Della Santità. 46 |
 13. Della Carità. 50 |
 SECONDO FONDAMENTO. | *Della viltà dell'Omo.* 64 |
 Di quel che sia l'Omo rispetto alle altre creature. 68 |
 Della grandezza de Cieli. 70 |
 Altra consideratione della miseria dell'Omo. 73 |
 Della breuità della vita vmana; che il tutto subito passa. 79 |
 Della Morte. 81 |
 Del Giudicio. 83 |
 E d'ammirarsi il grand'amore, che Iddio porta all'huomo. 86 |
 E d'ammirarsi il poco amore, che l'Omo porta à Dio. 91 |
 Della grauezza del peccato mortale. 95 |
 Del peccato veniale. 97 |
 Regola, con la quale possa la mente ritrouar copiosa materia
 per considerare la grandezza di Dio, e la propria viltà. 103 |
 FRVITTO. 109 | *Sprezzar le mondane dignità.* 111 |
 Non si deue far conto delle lodi degl'Omini, e gloria del Mondo. 121 |
 Dell'amore verso il Prossimo. 130 |
 Dell'amore, che Cristo porta all'Anima. 133 |
 Del dolore, che Cristo senti nel tempo della sua passione per noi. 136 |

⁷¹ Il titolo completo dell'opera si può leggere in É. LEGRAND, V, 109–110. Si propone qui la *Tavola delle materie principali del libro*, che il Legrand, forse anche per via di quanto è stato segnalato nello studio introduttivo (v. paragrafo 4. 2. 1), ha giustamente definito “Ouvrage d'une extraordinaire rareté” (É. LEGRAND, V, 110). Nel riprodurre la Tavola mantengo l'ortografia, scrivo con MAIUSCOLETTO le parti del libro, in corsivo i titoli dei capitoli (cui antepongo entro parentesi quadre la numerazione progressiva, ove è assente nell'originale) e in “tondo” le suddivisioni dei capitoli in paragrafi, che si possono leggere in margine del libro stesso.

Della spropriazione, & indifferenza, che deue hauere l'Anima. 138 |
Si deue l'Omo contentar solo del necessario. 140 |
Del fine per il quale l'Omo fù creato. 150 |
Con quanta puntualità le altre creature eseguiscono il loro fine. 151 |
Che la libertà nelle creature è più perfetta ed estimabile che la necessità. 154 |
Non si deue lasciar alcun'occasione d'operar virtuosamente. 157 |
Considerazione dell'Eternità. 158 |
Dell'incertezza della Morte. 160 |
Del Tempo. 163 |
Qual sia la Regola del nostro volere. 170 |
Se l'Anima possa rinunciar alla gratia per amore di Dio. 157 |
Si può l'Omo in qualche maniera rallegrare anche per i mali, che succedono. 174 |
Delle mortificazioni corporali. 181 |
L'amore è misura del merito, e della santità. 183 |
La difficoltà, che si sente nelle mortificazioni è inditio di poca perfezione. 185 |
L'amore non deue esser ozioso. 190 |
Ristretto di questa prima parte. 193 |

PARTE SECONDA.

- [1] *Della spropriazione, ed annegatione, che deue far l'Anima di tutto ciò che non è Dio; E degl'affetti interni spirituali.* 196 |
Come debba portarsi l'Anima,
quando dalla vita di Maddalena è chiamata à quella di Marta. 201 |
Il desiderare con pena non macchia la perfezione. 204 |
Sono accetti à Dio i desiderij di cose anco impossibili. 207 |
Lume, che Iddio comunica all'Anima amante. 208 |
Sottrazione, che Iddio gli fa.
Si deue conseruar sempre serenità di mente; e quiete d'animo. 210 |
Si deue mantener il cuore allegro. 212 |
Quanto grande sia la dignità del Cristiano. 214 |
[2] *Della ribellione della parte inferiore, dopo d'esser stata domata.* 219 |
[3] *Motivi acciò non s'inquieti l'Anima per le tentationi, e trauagli, che l'assagliano.* 223 |
Qual sia la cagione, per la quale il Demonio tenta tanto i mortali. 226 |
Del numero grande de Reprobi. 230 |
Che non si deue l'Omo mai assicurar finche viue, ma temer sempre
le frodi del nemico. 232 |
Necessariamente bisogna patire. 243 |
Si deue generosamente combattere, amare la Croce. 245 |
Come l'Anima debba considerare Dio. 247 |
Della consideratione de beneficij di Dio. 250 |
Del molto, che hanno patito li Santi Confessori. 254 |
Di quel, che hanno patito li Santi Martiri. 260 |
Di quel, che hanno patito altri serui di Dio. 261 |
Il peccato mortale, benche perdonato quanto alla colpa,
merita pena eterna. 267 |
Della pena, che si merita il veniale. 268 |
Esempij di quelli, che viddero il Purgatorio. 271 |
Con quanta seuerità sieno stati tal volta gastigati da Dio

- li peccati veniali in questa, e nell'altra vita. 273 |
- [4] *Modi per vincer le tentationi.* 277 |
 Rimedio contro le tentationi di carne. 278 |
 Ricorrere all'orazione. 285 |
 Inuocare i Santi. 287 |
 Non conuiene chiedersi da Dio cose temporali. 289 |
 Perseuerare nell'orazione. 293 |
 Qual titolo renda più efficace la nostra orazione. 295 |
 Come l'attioni si possano render più meritorie. 296 |
 Della frequenza de Sacramenti. 298 |
 Delle orazioni giaculatorie. 299 |
 Dell'atto di conformità al voler diuino. 301 |
 Patto amoroso con Dio. 306 |
- [5] *Di quel, che si deue fare dopo che s'è caduto in peccato.* 310 |
 Quel che soleuano fare gl'antichi Cristiani.
 Confidare più nella Misericordia di Dio,
 che temere della sua Giustitia. 312 |
 Mantenere volto, et animo imperturbato. 320 |
 Si deue pentire. 322 |
 Deue riconoscer il proprio niente.
 Non si deue cercare se sieno perdonati da Dio i peccati. 323 |
 Modo per ottenere la quiete dell'Animo. 325 |
- [6] *Salmo diuoto penitente, raccolto da varij salmi, ed altri luoghi della Sagra Scrittura.* 326 |
- [7] *De trauagli, che arrinano alla parte superiore dell'Anima.* 330 |
 Rimedio per detti trauagli. 331 |
 Dell'atto diretto, e riflesso; e qual sia il puro della virtù.
- [8] *Astutie del Demonio contro quei, che si ritrouano in questo Stato; e rimedij contro di esse.* 337 |
 Prima suggestione del Demonio.
 Seconda suggestione. 340 |
 Terza suggestione. 341 |
 Quarta suggestione. 347 |
 Della distribuzione delle gratie. 352 |
 Tutti gl'Omini formano vn Corpo. 356 |
 Il Mondo è vn Teatro tragicomedico. 358 |
 Quinta suggestione. 367 |
 Sesta suggestione. 367 |
 De gaudij del Paradiso. 369 |
- [9] *Esercitij per il tempo delle afflittioni.* 387 |
- [10] *Ristretto della Vita diuina, estratto dal Compendio della Perfettione cristiana del Padre Achille Gagliardi; della quale habbiamo in questa seconda parte alquanto difusamente trattato.* 394 |
- [11] *Pratica della perfettione interiore.* 402 |
- [12] *Altro Ristretto dell'Autore.* 408 |
 Bisogna spogliarci d'ogni proprietà. 416 |
 Auuertimento importante. 421 |
- [13] *Come si debba conoscere la volontà di Dio nelle occasioni, che occorrono.* 423 |
 Auuertimento per li perfetti. 429 |
 Alcuni lumi, che nascono dalla totale annichilatione di se, e di tutto il creato. 431 |
 Come questi debbano contemplare Dio. 434 |

PARTE TERZA.

- [1] *Proposito di questa terza parte.* 441 |
- [2] *Si distrae l'Anima per mezzo de sensi corporei.* 445 |
Di quel, che deue fare l'Anima per non esser distratta per mezzo de sensi. 446 |
Modo per ricordarsi sempre di Dio per mezzo degl'oggetti sensibili.
Modo per ricordarsi di Cristo Signore nostro. 450 |
Modo per ricordarsi della Beatissima Vergine. 453 |
- [3] *Alcuni altri modi per star sempre la mente occupata*
in cose sante, e l'Anima vnita con Dio. 458 |
Esercitij della mattina.
Del mezzo di. 462 |
Della sera. 464 |
Esercitij da farsi fra il giorno. 466 |
Si deuono accompagnare gl'atti dell'Intelletto
con gl'atti della Volontà. 501 |
La presenza di Dio è il trattenimento migliore. 508 |
De segni della presenza di Dio. 513 |
- [4] *Si esorta l'Anima ad abbracciare questa Vita diuina, e perseuerare in essa.* 520 |
- [5] *L'Anima loda, e ringratia lo Spirito diuino:*
Propone di viuer con esso lui fino alla morte; e prega che così sia. 527 |

L'opera ascetica *La Vita Divina Ritrovata fra' Termini del Tutto e del Nulla* di Giuseppe De Camillis

P. Cyril VASIE

Qualche mese fa, nella rivista greco-cattolica slovacca *Slovo* è apparso un breve articolo nel quale si suggeriva la ricostruzione della cripta che si trova nei sotterranei della cattedrale di Prešov. In questo luogo che certamente ha bisogno di restauro riposano i resti mortali di alcuni vescovi di Prešov e di altri uomini importanti per la vita della Chiesa greco-cattolica di Slovacchia. Fra questi, in attesa della risurrezione, riposa anche il corpo del Giuseppe De Camillis. Oltre la riscoperta del luogo di sepoltura di importanti personaggi della vita ecclesiale, abbiamo anche bisogno di riscoprire le vicende della vita e dell'attività dei protagonisti della nostra storia spirituale e culturale. Fra le persone, che sono state da tempo trascurate, ma che maggiormente meritano il nostro interesse, c'è anche Giuseppe De Camillis, vescovo di Mukačevo tra il XVII e il XVIII secolo.

1. La vita di Giuseppe De Camillis e la sua attività nell'eparchia di Mukačevo

Giuseppe De Camillis, nato nel 1641, ma battezzato Giovanni, nativo dell'isola di Chios, appare sulla scena del "grande mondo" nel 1656 (altre fonti indicano la data 1654), quando, arrivato a Roma, viene ammesso al Pontificio Collegio Greco di San Atanasio. Il suo curriculum degli studi si conclude con il grado di dottore in filosofia e teologia. Nel 1666 riceve l'ordinazione sacerdotale, gli anni seguenti 1668–1672 si dedica all'apostolato missionario nella città Drimades in Cimarra, di Albania. Tornando a Roma entra nell'ordine basiliano – qui riceve anche il nome di Giuseppe, con il quale è conosciuto. Il 28 settembre 1674 l'arcivescovo Cipriano Zochovski (Zochowski, Žochovskij), metropolita di Kiev e suo compagno di studi, lo nomina procuratore generale dell'ordine basiliano. Questo incarico gli è confermato dal capitolo generale dell'ordine, riunitosi a Žirovici dal 12 al 16 maggio 1675. Il compito del procuratore generale è quello di mantenere i contatti fra la metropolia di Kiev e la Santa Sede. Proprio in questo periodo, nel 1677, De Camillis si dedica alla stesura dell'opera che vogliamo presentare in questo contributo, del trattato teologico-ascetico *La Vita Divina Ritrovata fra' Termini del Tutto e del Nulla*.

Il De Camillis svolge le funzioni del procuratore generale fino al 10 febbraio 1688, quando ottiene un altro incarico importante, di scriptor greco della Biblioteca Vaticana. De Camillis, in breve tempo si prodiga nell'elaborazione dell'inventario completo dei manoscritti greci *Inventarium graecorum codicum manuscriptorum Bibliothecae Palatino-Vaticanae, inceptum a Josepho de Juliis et finitum a O. Josepho de Camillis, scriptoribus graecis...* Qui lo raggiunge la richiesta del cardinale Kollonich, che si rivolge alla Congregazione della Propaganda Fide per un candidato a vescovo, ossia a vicario apostolico *“per i Greci (cioè i fedeli di rito greco) che vivono nell'eparchia di Mukačevo e in tutte le parti di nuovo acquistate di Ungheria”*. La Congregazione indica come candidato proprio De Camillis e il 5 novembre 1689 il papa Alessandro VIII lo nomina vescovo titolare di Sebaste.

Non conosciamo la data esatta della sua consacrazione, ma possiamo supporre che l'episcopato gli è stato conferito dal metropolita Onofrio Constantinos nella chiesa di san Atanasio, alla fine dell'anno 1689 o all'inizio del 1690. Infatti, già nel gennaio 1690 De Camillis, insieme con il cardinale Kollonich e accompagnato dal basiliano ucraino Adriano Kossakowski, parte per la sua nuova destinazione nel Regno di Ungheria. Nel rispetto dello *ius patronatus* De Camillis viene confermato quale vescovo di Mukačevo dall'imperatore Leopoldo I con l'imperialregio decreto dell'11 marzo 1690 e il 20 aprile 1690 è formalmente installato nel suo ufficio prendendone possesso canonico.

Uno dei compiti più importanti che lo attendono è il rinsaldamento dell'Unione di Užgorod, indebolita in seguito ai decenni di guerre civili e confusioni della vita ecclesiale. Poco dopo la sua intronizzazione convoca i due sinodi locali, prima il 4 maggio 1690 a Mukačevo e una settimana più tardi, l'11 maggio 1690 a Satu Mare, nei quali 130 sacerdoti rinnovano la loro professione di fede cattolica e s'impegnano ad osservare le prescrizioni canoniche. Dal suo Diario¹ apprendiamo che nei primi due anni del suo episcopato De Camillis convoca altri 12 sinodi locali nei quali si prodiga per il rinsaldamento dell'unione e per il rinnovamento della disciplina canonica fra il clero. La maggioranza di questi sinodi si svolge nel territorio della Slovacchia orientale – tre a Zborov e gli altri a Stanča, Stropkov, Humenné e Trnava presso Michalovce. Dall'imperatore Leopoldo ottiene la promulgazione di uno speciale decreto, il cosiddetto *Diploma Leopoldinum* (23.08.1692), con il quale sono riconosciuti al clero orientale gli stessi diritti e gli stessi privilegi che spettano al clero latino. Al suo nome si collega anche l'edizione dei primi libri a stampa destinati ai greco-cattolici dell'eparchia di Mukačevo. Per il clero prepara uno strumento pastorale di primissima importanza – un catechismo di 370 pagine. Durante le visite pastorali il vescovo può così verificare se il clero conosce le verità principali della fede, se le sa spiegare, se predica la dottrina cristiana in modo corretto. Un'idea del livello culturale e della preparazione teologica del clero all'epoca appena dopo l'Unione, la possiamo avere dalla descrizione del primate di Ungheria, Giorgio Lippay del 1654: *“Sacerdotes isti, una cum populo*

¹ Cfr. M. LUČKAJ, *Historia Carpato-Ruthenorum in Hungaria, sacra et civilis*, Naukovyj Zbirnyk Muzeju Ukrajinškoj Kultury u Svydnyku (NZMUK), vol. 16, SPN, Prešov 1990, 41–76.

tenebant quidem Ritus Graecum, sed alias ignavissimi, rudes; indocti, primum ipse Episcopus, postea Sacerdotes, et populus more brutorum sceleribus immensis, ac ignorantiae rerum Divinarum immersi jacebant. Neque erant rite divisi in Parochias, sed in aliquibus pagis nulli, in aliquo quatuor, quinque, decem Sacerdotes cum uxoris suis, et liberis habitabant more rusticorum, subitantque omnia onera, et labores rusticanos Dominis Terrestribus, atque etiam ab ipso Altari avellebantur.”²

Anche ammettendo che il primate poteva esagerare poco, descrivendo la situazione prima dell’arrivo di De Camillis anche altre fonti, come per esempio Michal Lučkej, confermano a grandi linee la descrizione fatta dal primate: “*Episcopi vagam, ac mendicatoriam agendo viam, Pontificalia exercuere, creantes Presbyteros exigua praeditos institutione Theologica. Sacerdotum filii, et Cantores erant Candidati SS. Ordinum. Ipsi distribuere Formatas, ut Taxam percipere, et vitam sustentare possint. Unde crassa ignorantia regnare debuit. Ipse Episcopus saltem Stylum suum ex librorum Liturgicorum quotidiana lectione perpolire didicisset. Monachi libenter patiebantur Episcopos in Claustis, ut collectae Eleemosinae, participes reddi valeant*”.³

In questo contesto, De Camillis giustamente comincia con l’educazione del clero. La sua *Katechisis / dľa nauki Ubroruskeim ľudem / zložěnnij. / Ot prevelebnijš(abo) H(ospo)dina Io: Iosifa: / Dekamilisa Chio episkopa Sebast(ijskobo) Mu- / kaču i proč(aja)*, è stato stampato nella tipografia universitaria di Trnava nel 1698. Nell’anno seguente la stessa tipografia pubblica anche un altro libro, destinato stavolta ai bambini e ai giovani per una elementare educazione grammaticale, *Bukvar / jazyka Slavěnska / Pisaniū čtenija / učitisja choť aščim v po - / leznoje rukovoženije...*

Nel 1703 De Camillis ottiene dal cardinale Kollonich l’assegnazione di una fondazione per lo studio di alcuni seminaristi greco-cattolici presso l’Università di Trnava. Questa fondazione, la cosiddetta *Fundatio Janiano-Leopoldiana*, crea i nuovi presupposti perché almeno alcuni sacerdoti dell’eparchia di Mukačevo possano ottenere un’eccellente educazione spirituale e culturale. Forte dei suoi buoni rapporti con il cardinale Kollonich, primate d’Ungheria, nei contrasti con il vescovo Fenesy, vescovo latino di Eger, De Camillis riesce ad affermare l’indipendenza, sia personale sia del clero greco-cattolico e della sua Chiesa. Con un atteggiamento chiaro, ma fermo da una parte e con la volontà di cercare il comune interesse, crea i presupposti per il miglioramento dei rapporti inter-ecclesiali (o interrituali) e dei conflittuali rapporti con il clero latino. Nel campo del lavoro unionistico – oggi diremmo nel campo ecumenico –, contribuisce all’unione degli ortodossi romeni, conclusa ad Alba Iulia il 7 ottobre 1698. Durante la ribellione antiabsburgica, guidata da Francesco II Rákóczi, il vescovo De Camillis è costretto ad abbandonare Mukačevo e dal marzo 1705 si ritira a Prešov. Un anno più tardi, dopo la presa della città da parte dell’esercito rakociano, De Camillis si ammala e in luglio 1706 viene portato all’ospedale dei francescani (OFM), dove muore il 22 agosto 1706.

² HODINKA A., *A Munkácsi Gör. szert püspökség okmánytára*, Ungvár 1911, 169, no. 126; LUČKAJ, *Historia Carpato-Ruthenorum*, (op. cit. alla nota 1) vol. 2, cap. 70. *Naukovyj Zbirnyk Muzeju Ukrajinskoj Kultury u Snydnyku* (NZMUKS), vol. 14, Prešov 1986, 200.

³ LUČKAJ, *Historia Carpato-Ruthenorum*, (op. cit. alla nota 1) vol. 2, cap. 78 in *Naukovyj Zbirnyk Muzeju Ukrajinskoj Kultury u Snydnyku* (NZMUKS), vol. 14, Prešov 1986, 232.

Dato che i francescani non volevano permettere che il suo funerale si svolgesse in rito greco,⁴ De Camillis è sepolto nella cripta della Chiesa dei frati Conventuali (OFMConv.), chiamati in Slovacchia *Minoriti* – la stessa chiesa più tardi diventa la cattedrale dell'attuale eparchia greco-cattolica di Prešov.

Questo breve rendiconto dei principali dati biografici potrebbe essere certamente completato con le notizie circa la sua attività pastorale. Ma in questo nostro contributo vogliamo in primo luogo presentare le informazioni circa l'opera ascetico teologica di De Camillis, rappresentata da un scritto poco conosciuto *La Vita Divina Ritrovata fra' Termini del Tutto e del Nulla*, pubblicato a Roma nel 1677.

2. Gli scritti spirituali di De Camillis

Dalla biografia, nella quale si presentava al cardinale Kollonich, sappiamo che oltre la suddetta opera pubblicata a Roma, De Camillis ha scritto anche altre sei opere, preparate per la stampa, *“in lingua greca a fine di giovare la sua nazione”*.⁵ Non sappiamo, per ora, quale è stata la sorte di questi scritti. Kollonich conosceva l'opera italiana di De Camillis, l'ha letta e l'aveva anche nella sua biblioteca a Vienna. Infatti il cardinale assicurava De Camillis, che altre sue opere sarà possibile stampare nella tipografia dell'Università di Trnava a condizione che siano tradotte in lingua slava. Infatti il cardinale ha fatto comprare, attraverso il padre gesuita Martino Szentiványi, i caratteri cirillici per tale stampa.⁶ Mentre per il *Bukvar* è difficile presupporre l'originale greco, sarebbe necessario verificare se fra tali scritti originalmente in greco possiamo includere la *Katechisis* di cui abbiamo parlato e che è stata davvero pubblicata a Trnava. Purtroppo, per quanto riguarda la *Katechisis*, finora non abbiamo avuto l'occasione di studiarne il testo e confrontarlo con eventuali fonti e altre opere. Sappiamo però che nel 1679 De Camillis a Roma lavorava alla traduzione dal latino al greco del catechismo romano del concilio di Trento. All'inizio del 20° secolo, si conoscevano due esemplari della *Katechisis*. Uno si doveva trovare nella biblioteca eparchiale di Mukačevo, come confermano alcune citazioni pubblicate da E. Sabov, nella sua antologia dei monumenti letterari.⁷ Durante una nostra recente visita (27.06.2006), nella biblioteca universitaria di Užhorod, dove si trovano oggi i fondi della biblioteca eparchiale di Mukačevo, sotto il nome di De Camillis, la *Katechisis* non si trova. Nel fondo si trova però un libro indicato semplicemente come *“il Catechismo del 18. secolo”*. Al libro mancano le prime pagine ed è notevolmente danneggiato e perciò nel corso di un primo breve controllo, senza il confronto con altre eventuali redazioni, non abbiamo

⁴ HODINKA, *A Munkácsi* (op. cit. alla nota 2), 470, no. 343.

⁵ Cfr. HODINKA, *A Munkácsi* (op. cit. alla nota 2), 284, no. 232.

⁶ Cfr. HODINKA, *A Munkácsi* (op. cit. alla nota 2), 287, no. 233.

⁷ Cfr. E. SABOV, *Christomatija cerkovno-slavjanskih i ugro-russkich literaturnych pamjatnikov: s priloženiem ugro-russkich narodnych skazok na podlinnyh narečijach... Knigopečatnyj fond eparchii Mukačevskoj*, Ungvár 1893, 13–14 e 187–188.

potuto verificare se si tratta dell'esemplare citato da Sabov. Il secondo esemplare della *Katechisis*, stando alle informazioni di Sabov, si dovrebbe trovare al museo nazionale di Budapest.⁸ Il terzo esemplare si trova a Martin, nella Biblioteca nazionale della Matica Slovenska.

Torniamo però all'opera italiana di De Camillis.

3. De Camillis a e la sua opera ascetica *La Vita Divina*

Lo scritto *La Vita Divina Ritrovata fra' Termini del Tutto e del Nulla* è stato pubblicato a Roma, in formato a 8°, dal tipografo Lazzari Varese nell'anno 1677. L'opera con la data del 6 marzo 1677 è dedicata al metropolita Cipriano Zochovschi (Zochowski, Žochovskij), compagno di De Camillis dai tempi degli studi di teologia, che all'epoca è stato l'arcivescovo unito di Kiev. Dopo le 12 pagine della dedica seguono 27 pagine d'introduzione, ossia prefazione al lettore seguite da due pagine contenenti l'imprimatur: uno dato da il 6 maggio 1676 nel monastero della SS. Trinità a Vilno dal protoarchimandrita della provincia basiliana della SS. Trinità, Pachomius Ohilevič e un altro, emanato dagli organi della Santa Sede, dall'arcivescovo I. De Angelis, vicegerente per la città di Roma e (probabilmente in qualità di censore ecclesiastico, dal domenicano Raymund Capisuccuso). Dopo queste pagine introduttive seguono 530 pagine di testo – dopo la dedica non numerata e dopo l'introduzione la numerazione comincia da capo, l'indice dell'opera si trova alle pagine 531–538. Non sappiamo in quanti esemplari è stata edita l'opera e neanche quale è stato il suo successo presso i lettori.

Fino agli inizi del XX secolo l'opera è stata praticamente ignorata dagli storici e dai ricercatori letterari. La prima menzione riguardo il scritto ha dato nel 1899 il famoso ellenista francese Émile Legrand.⁹ Il ricercatore francese ha trovato un esemplare dell'opera nella Biblioteca Casanatense a Roma¹⁰ e nel suo volume *Bibliographie hellénique au XVIII^e siècle* ne ha riportato una breve descrizione.¹¹ Nonostante questa indicazione, continua il disinteresse del pubblico scientifico e degli storici che scrivono sulla vita dell'eparchia di Mukačevo. Circa trenta anni più tardi in modo marginale si è interessato dello scritto Marcel Viller e alla fine degli anni 60' Ernest Bouydosh OMI, un religioso canadese di origine slovacca preparava la dissertazione dottorale su De Camillis. Bouydosh è morto prima di concludere la sua tesi e una parte del materiale, (le note e prime bozze di alcuni schemi dei singoli capitoli), è rimasta in manoscritto o battuta a macchina nell'eredità del direttore della sua tesi, padre Michele Lacko, professore del Pontificio Istituto

⁸ Cfr. SZABÓ K., *Régi Magyar Könyvtár*, Budapest 1885, v. II, 527.

⁹ Cfr. E. LEGRAND, 'Lettre inédite du R. P. Jean De Camillis de Chio sur la mission de la Chimère', in *Revue de l'Orient Chrétien*, 4 (1899) 58–67, soprattutto p. 63.

¹⁰ Il secondo esemplare, non citato da Legrand si trova nella biblioteca del Pontificio Istituto Orientale a Roma segnatura 232-1-50.

¹¹ Cfr. E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique au XVII^e siècle*, t. V, Paris 1903, 109–115.

Orientale. Questo materiale raccolto da Bouydosh lo abbiamo consultato nella preparazione del presente contributo.

4. Le fonti e la caratteristica dell'opera ascetica di De Camillis

Come abbiamo detto sopra, il primo a interessarsi dell'opera ascetica di De Camillis è stato nel 1932 il gesuita francese P. Marcel Viller SJ.¹² Questo autore si è occupato di *La Vita Divina* a causa del suo nesso interiore con un'altra opera diffusa e molto nota, con un classico della letteratura ascetica gesuitica barocca, lo scritto di Achille Gagliardi *Breve Compendio intorno alla Perfezione Christiana*.¹³ Viller si occupava in primo luogo della ricerca dell'opera di Gagliardi e fra altro cercava di scoprire anche il suo influsso sugli autori dei manuali di vita ascetica in epoca posteriore. L'opera di Gagliardi è stata pubblicata in circa 50 edizioni in diverse lingue europee e persino in arabo. Ispirato soprattutto dagli esercizi spirituali di S. Ignazio di Loyola, lo scritto rispecchia anche le idee prese da S. Giovanni della Croce, da S. Caterina di Genova e dal suo discepolo Battista Verna ed è considerato un esempio del pre-quietismo italiano. Il *Breve Compendio* ha avuto un successo soprattutto in Francia, dove ha attinto da lui anche il famoso Berulle per la sua opera *Bref discours de l'abnegation intérieure* pubblicata nel 1597 in maniera tale che praticamente due terzi del suo scritto sono copiati da Gagliardi. S. Francesco di Sales lo ha raccomandato ai suoi figli spirituali e J. J. Surin nella sua opera *Dialogues spirituels* lo equipara alla *Imitatio Christi*. In Italia ha attinto all'opera di Gagliardi nel 1682 l'oratoriano Matteo Petrucci nel suo scritto *Il tutto di Dio ed il nulla delle creature*. Michel Molinos lo ha utilizzato nella composizione della sua *Guide spirituel*, l'opera già pienamente segnata dalle idee del quietismo e come tale nell'anno 1687 dal papa Innocenzo XI messa sul *Index*, dove è rimasta fino al 1900.

De Camillis cita il *Breve Compendio* di Gagliardi due volte. Alla fine dell'introduzione lo raccomanda come un breve e pratico manuale di vita spirituale, affermando: "E se la desiderassi più corta, piglia per guida il pretioso libretto della Perfezione

¹² Cfr. M. VILLER, 'L'Abrégé e la Perfection et la Dame milanaise', in *Revue d'ascétique et de mystique* (= *RAM*) 12 (1931) 44-89; IDEM, 'Autour de l'Abrégé de la Perfection', in *RAM* 13 (1932) 34-59, 257-293.

¹³ Achille Gagliardi (Padova 1537 - Modena 1607) è entrato nella Compagnia di Gesù a Roma nel 1559, negli anni 1563-1568 e 1577-1580 ha insegnato al Collegio Romano, lavorando pastoralmente a Roma negli anni 1568-1577. Sull'invito di S. Carlo Borromeo è arrivato nel 1580 a Milano dove per 14 anni (1580-1594) ha lavorato come predicatore, confessore e collaboratore del vescovo nell'introduzione della riforma tridentina. Di questo periodo è il suo *Catechismo della Fede Cattolica*, Milano 1584, ed anche il *Breve Compendio di Perfezione Christiana*. Le prime edizioni del *Breve compendio* sono state pubblicate senza l'indicazione del nome dell'autore - ciò ha portato alcuni autori ad attribuire l'opera alla nobildonna chiamata Isabelle Berinzaga (Bellinzaga), di nome esatto Isabella Christina Lommazzi, (1551-1624). Questa donna, considerata la figlia spirituale di P. Gagliardi, viveva la sua vita seguendo la spiritualità ignaziana, rimanendo però nello stato di laica consacrata. Oggi non ci sono più dubbi sull'attribuzione dell'opera a P. Gagliardi, anche se il suo nome comincia essere indicato come autore solo nelle edizioni successive al 1642.

Cristiana del P. Achille Gagliardi; perché esso ti condurrà per la scortatora, nuda però, e priva d'ogn'apparato: E quello serviua anche a me per guida al principio; ma poi non restando l'Animo mio con esso pienamente soddisfatto, risolsi pigliar quest'altra strada più confaceneole al proprio genio."¹⁴

Verso la fine della parte seconda della sua opera, De Camillis descrive il primo stato della perfezione, dividendolo in sei gradi. In questa descrizione indica esplicitamente che lo prende da Gagliardi: "*Ristretto della Vita Divina estratto dal Compendio della Perfezione Christiana del Padre Achille Gagliardi, della quale habbiamo in questa seconda parte alquanto diffusamente trattato. Il padre Gagliardi nel trattatello, che fa sopra la perfezione christiana distingue tre Stati di perfezione; nel primo de' quali annouera sei Gradi, quali noi qui rapportaremo in breuità.*"¹⁵

Dopo la descrizione di questi sei gradi del primo stato, De Camillis riferisce: "*Dopo questo Stato passa il Padre Gagliardi a due altri; de' quali per non essermi permesso trattarne, essendo materia troppo alta, e da non andar si facilmente per le mani d'ogn'vno, li passarò sotto silentio; rimettendo il diuoto lettore a quello, ch'è il sudetto Padre ne scrive.*"¹⁶

Inoltre, De Camillis riporta che cita *ad verbum* un altro scritto di Gagliardi, cioè la sua Pratica della perfezione interiore,¹⁷ facendolo in seguito, alle pp. 402–408: "*Non lasciarò però di rapportar qui ad verbum la Pratica della perfezione interiore, ch'egli soggiung (sic) immediatamente dopo il terzo stato; perché le varie distinzioni, e spieghe, ch'egli fa in questo Capitolo, seruiranno per tua maggior chiarezza à molte cose, in ogni caso che non hauesti in pronto il suo libretto.*"¹⁸

Secondo il giudizio di Viller, lo scritto nel quale si riscontra il maggiore influsso del *Breve compendio* di Gagliardi – subito dopo quello di Berulle *Bref discours de l'abnegation intérieure*, – è l'opera di De Camillis *La Vita divina Ritrovata fra' Termini del Tutto e del Nulla*.

De Camillis ha fatto un completo plagio, copiando da Gagliardi pagine intere, utilizzando la sua terminologia e le sue idee. Ma lo stesso Viller si rendeva conto che le sue affermazioni sono un po' troppo spinte, anche perché il testo di Gagliardi è di 35–40 pagine, mentre l'opera di De Camillis conta 530 pagine. Ciò nonostante Viller è convinto che De Camillis soltanto sviluppa e glossa il testo di Gagliardi.¹⁹

A questa opinione di Viller voleva controbattere proprio E. Bouydos, che voleva fare una comparazione oggettiva di due scritti e presentare le caratteristiche della dottrina della vita spirituale presentate da De Camillis.

Infatti, se guardiamo le prime due parti de' *La Vita divina Ritrovata fra' Termini del Tutto e del Nulla* vi troviamo numerose differenze e un contributo dell'autore ben superiore perché si possa parlare di un ampliamento dell'opera di Gagliar-

¹⁴ *La vita divina*, Introduzione, 25–26.

¹⁵ *La vita divina*, 394.

¹⁶ *La vita divina*, 401.

¹⁷ Questo scritto, insieme con altre opere di Gagliardi ha pubblicato M. BENDISCIOLI, *Breve Compendio di Perfezione Cristiana e "vita di Isabella Berinzaga"*, Firenze 1952, 101–116.

¹⁸ *La vita divina*, 401.

¹⁹ Cfr. VILLER, 'Autour de l'Abregé' (*art. cit.* alla nota 12), 276–279.

di. Viller stesso ammette che tutta la parte terza dell'opera di De Camillis (pp. 441–530) non ha niente a fare con lo scritto di Gagliardi.²⁰ Un'altra caratteristica differenzia le due opere, per es. il fatto che lo scritto di Gagliardi è privo di citazioni e di riferimenti bibliografici, mentre De Camillis intreccia nel suo testo numerose citazione della Scrittura, dei Padri della Chiesa e di altri scrittori.

Già da uno sguardo all'uso delle citazioni possiamo dedurre le fonti d'ispirazione di De Camillis.

5. Fonti citate nell'opera di De Camillis

Nella prima parte De Camillis cita la Sacra Scrittura più di 92 volte. Fra i santi cita: S. Agostino 11 volte (pp. 8, 13, 24, 26, 61, 62, 64, 142, 185, 188, 189), S. Tommaso d'Aquino 4 volte (pp. 15, 28, 69, 87), S. Giovanni Crisostomo 4 volte (pp. 76, 89, 186 – 2x), Pseudo-Dionigi Areopagita 3 volte (pp. 15, 17, 69), S. Bernardo 2 volte (pp. 3 a 184), S. Teresa di Avila 2 volte (pp. 110 e 158), S. Sincretico (p. 120), S. Bernardino di Siena (p. 136), S. Alberto Magno (p. 164), S. Cirillo di Gerusalemme (p. 183).

Degli altri autori cristiani cita: Fra Giacomo (p. 93), Denis de Chartres (p. 93), P. Clavio (p. 70), Giovanni Tauler (p. 175), Perera (p. 184), card. Hugo (p. 189).

Degli autori pagani cita: Seneca 3 volte (p. 162, 163, 168), Aristotele 2 volte (pp. 73 e 79), Omero (p. 76), Sofocle (p. 73), Claudio Ptolemaio (p. 70), Cicerone (p.112), Agatoclo (p. 112).

Nella parte seconda dell'opera cita la Sacra Scrittura 50 volte. Fra i santi cita S. Agostino 6 volte (pp. 215, 242, 253, 276, 305, 382), S. Tommaso d'Aquino 3 volte (pp. 270, 366, 435), S. Giovanni Crisostomo 3 volte (pp. 231, 315, 358), S. Bernardo di Chiaravalle 2 volte (pp. 223, 339), S. Teresa di Avila 2 volte (pp. 198, 439), S. Francesco de Sales 2 volte (pp. 321, 439), S. Leone di Hippo (p. 422), beato Jacopone da Todi (p. 211), beato Enrico Suso (p. 223), S. Caterina di Siena (p. 246), beata Maria Maddalena de Pazzi (p. 383), S. Atanasio (p. 360), S. Francesco Saverio (p. 276), S. Cipriano (p. 280).

Degli altri autori cristiani cita: Origene 2 volte (p. 234 a 339), Tommaso di Kempen 2 volte (pp. 242, 367), Ugo da S. Vittore (p. 438), card. Baronio (p. 233)

Degli autori pagani cita: Aristotele 2 volte (pp. 216, 366), Cicerone (p. 216), Seneca (p. 216), Epicleteo (p. 359).

Nella parte seconda dell'opera cita la Sacra Scrittura 17 volte. Fra i santi cita: S. Gregorio Nazianzeno (p. 468), S. Isidoro Pelusiota (p. 468), S. Gertrude (p. 481), S. Agostino (p. 516), S. Ignazio di Loyola (p. 474). Degli altri autori cristiani cita P. Luigi da Ponte (p. 514).

Da questa statistica vediamo chiaramente che l'autore più citato è S. Agostino (18 volte) e S. Tommaso d'Aquino (7 volte), mentre degli autori orientali, è S.

²⁰ Cfr. *ibidem*, 279.

Giovanni Crisostomo citato 7 volte come S. Tommaso d'Aquino. Guardando alla distribuzione geografia, o meglio – ecclesiale e rituale dei santi citati – De Camillis cita solo 7 autori veramente orientali a confronto con 16 santi occidentali e altri dieci autori occidentali.

Già da questa distribuzione “statistica” delle citazioni possiamo constatare che l'ispirazione e l'orientamento dell'opera *La Vita Divina* è prevalentemente occidentale.

6. Il titolo, la dedica e lo scopo dell'opera ascetica di De Camillis

Bouydosh ha tentato analizzare la genesi del titolo dell'opera di De Camillis.²¹ Infatti, sembra che il titolo stesso – *La Vita Divina Ritrovata fra' Termini del Tutto e del Nulla* – sia influenzato da fonti diverse. Da una parte nel titolo si trova la menzione della vita divina, cioè il tema della divinizzazione così caro alla tradizione spirituale sia occidentale sia orientale e d'altra parte il tema del contrasto fra l'universo (di Dio) e la nullità (dell'uomo). Il contrasto fra l'universo e la nullità sembra a prima vista ricordare l'espressione mistica di S. Giovanni della Croce e il suo *Todo y Nada*.²² De Camillis sicuramente conosceva la mistica carmelitana, ma nella sua opera non cita mai S. Giovanni della Croce. Viller e Joppin notano²³ che piuttosto che Gagliardi, il modello seguito da De Camillis, S. Caterina di Genova e Battista Vernazza citati più volte. L'idea dell'auto-annientamento e del cambiamento, di una trasformazione in Dio è uno dei temi principali di S. Caterina di Genova. Similmente anche il suo discepolo Battista Vernazza esprime l'idea portante della sua vita spirituale in maniera seguente: “Più discendiamo nel nostro nulla, più risaliamo verso Dio.” Prima di morire ripeteva frequentemente: “Dio è tutto, noi non siamo niente”. Gli esperti alla mistica medievale indicano il nesso esistente fra questi mistici italiani e i mistici fiammingo-renani dei secoli precedenti, agli autori dell'cosiddetta *devotio moderna*, ai quali appartiene Harpius,²⁴ che continua l'opera di Giovanni Ruysbroeck (1293–1381), che a sua volta era un seguace di maestro Eckhart (1260–1327). Proprio Eckhart, come buon conoscitore della dottrina tomista ha il merito di scoprire il collegamento fra Pseudo-Dionigi l'Areopagita e S. Agostino. Eckhart insegna che la divinizzazione dell'anima si realizza nella dialettica esistente fra Dio – l'unico vero Essere – e la nullità dell'anima che in se stessa è un Nulla. Maestro Eckhart non è però ideatore unico o principale di questa idea. In realtà sta solo sviluppando le idee che ritroviamo nella scuola spirituale dei begardi e delle beghine, fiorenti nella Renania e nei Paesi Bassi nel XIII e XIV secolo. Rappresentante di spicco di questo movimento spirituale, Margerita Pore-

²¹ E. BOUYDOSH, note manoscritte per il dottorato su De Camillis.

²² Cfr. S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita sul monte Carmelo*, 1 libro, 13 cap.

²³ Cfr. M. VILLER – JOPPIN, ‘Les sources italiennes de l'Abrégé’, in *RAM* 15 (1934) 381–402.

²⁴ Henri de Herp OFM, †1477, Malines.

te (†1310)²⁵ nella sua opera principale *Speculum animarum simplicium in voluntate et in desiderio* insegna che l'anima deve liberarsi a tutto, tutto deve perdere, perché possa unirsi perfettamente con la volontà divina, per non agire più lei stessa ma per far agire Dio in lei. Secondo Margherita Porete, la vita dell'anima consiste nella sua partecipazione alla vita trinitaria e perciò la *conditio sine qua non* di questa vita è rendersi consapevoli della propria nullità. “*Che dolce trasformazione venir mutata in ciò ch'io amo più di me. Sono a tal punto trasformata da aver perduto il nome mio per amare, io che so amare tanto poco; è in Amore che sono trasformata, perché io altro non amo che l'Amore.*”

Il tema della divinizzazione, della vita spirituale, è frequente fra gli scrittori spirituali. Il paradosso dell'universalità di Dio e della nullità umana, è anche questo un tema frequente e non è stato inventato da De Camillis. Bouydosh però nella sua analisi nota, che nessuno degli autori precedenti ha utilizzato questo paradosso in un senso così radicale per esprimere la sostanza stessa della vita spirituale. In questo senso il titolo dell'opera di De Camillis è veramente originale. Circa le probabili fonti che hanno contribuito alla formazione del titolo, risulta che De Camillis non si è ispirato ad un autore unico, ma attingeva ai miglior autori, le opere dei quali conosceva, creando così una sintesi che parte dalle basi solide della mistica e ascetica cattolica tradizionale.

Nella dedica della sua opera al metropolita di Kiev Cipriano Zochovski (Zochowski, Žochovskij)²⁶ troviamo – a parte la tradizionale retorica dedicatoria – anche i ricordi agli anni passati insieme al Collegio greco e l'apprezzamento del fatto che Cipriano, nonostante la sua carriera, non abbia dimenticato l'amicizia di vecchia data e la conserva immutata. Alludendo alle difficoltà che il metropolita

²⁵ Margherita di Valenciennes, nata intorno al 1250–60, fu beghina durante il regno di Filippo il Bello. Il vescovo di Cambrai, Guido da Colmieu, già prima del 1306, aveva fatto bruciare pubblicamente nella piazza di Valenciennes lo Specchio ed interdetto Margherita minacciandola di scomunica. In questa occasione il vescovo diffidò inoltre Margherita dal dare pubblica lettura del suo libro in presenza di altre persone o dal farlo leggere da altri; ella invece continuò a far circolare il proprio libro dopo averlo probabilmente riscritto. Anche il successore di Guido, Filippo di Marigny, minacciò Margherita. La successiva accusa fu pronunciata dall'Inquisitore provinciale dell'Alta Lorena. Infine Margherita venne consegnata nelle mani del Grande Inquisitore di Francia, a Parigi, nel 1308. La Porete non presta giuramento di lealtà, e addirittura l'Inquisitore tenterà per più di un anno e mezzo di far parlare Margherita che non mostra alcun segno di cedimento. Margherita perseverò nel suo silenzio e fu condannata al rogo il 31 maggio 1310; la sentenza fu eseguita il 1 giugno 1310. La Porete andò al rogo mostrando segni tanto grandi della propria dignità da commuovere fino alle lacrime molti dei presenti. Lo Specchio si diffuse nell'Europa del XIV e XV secolo. Superò le barriere geografiche, linguistiche e temporali, come non era successo a nessun altro scritto mistico medievale in lingua volgare. Sono pervenute versioni dello Specchio in francese antico, inglese medio, perfino in latino – si tramanda che Margherita avesse tradotto la Bibbia in volgare, era coltissima e forse collaborò lei stessa alla traduzione in latino del suo libro. Cfr. MARGUERITE PORETE, *Le Miroir des simples ames*, GUARNIERI, R. (ed.), *Margaretæ Poretæ Speculum animarum simplicium*, cura et studio PAUL VERDEYEN, Turnhout 1986. Traduzione italiana Margherita PORETE, *Lo Specchio delle anime semplici*, Fozzer, G. (trad.), Guarnieri, R. (Prefazione storica), Vannini, M. (comm.), Milano 1994.

²⁶ Questa dedica è unica parte del libro ri-pubblicata e perciò accessibile a un pubblico più vasto. LEGRAND, *Bibliographie hellénique (op. cit. alla nota 11)*, 109–115.

deve superare nella difesa dell'Unione, De Camillis gli augura che possa trovare *"in questo Libretto uno scudo, ed una Spada"*.²⁷

Nell'introduzione, ossia nella prefazione De Camillis presenta al lettore il fondamento del suo scritto come risposta alla domanda: come può un uomo intelligente e istruito sfruttare ogni momento al meglio per il progresso verso la perfezione? Nella ricerca della risposta l'autore ha utilizzato una classica e poetica immagine delle muse che presentano singole scienze (Retorica, Filosofia, Diritto, Storia), lodando la loro importanza e offrendo la fortuna, la carriera, la scienza e il potere. Tutte queste offerte l'autore le rifiuta con le parole del Cantico dei Cantici *"Dilectus meus non est hic"*, aggiungendo *"Nil mihi vobiscum est, si meus absit amor"*. Infine, davanti allo sguardo spirituale dell'autore e del lettore si presenta la Teologia e la Sacra Scrittura che conquistano il cuore dell'autore. Così, convinto lui stesso, invita il lettore a seguirlo perché: *"...per un uomo letterato altro trattenimento migliore non vi può esser in questa vita, quanto l'andar inuestigando i migliori, e più facili modi per servir á Dio"*.²⁸

Nella prefazione di De Camillis possiamo riscontrare un chiaro riferimento al *Principio e fondamento degli Esercizi spirituali* di San Ignazio di Loyola. Il nostro autore infatti ricorda che tutte le scienze e le libere arti devono essere subordinate all'unico fine – quello di insegnare all'uomo di amare e servire la Divina Maestà. De Camillis presenta il testo come un dialogo fra l'anima e Dio. Nel corso del dialogo si trovano però molte deviazioni, l'autore usa le immagini, le metafore, gli esempi e molte citazioni di altri autori, appesantendo così il testo. Citando altri autori, De Camillis promette che cercherà sempre indicare la fonte; nell'insieme possiamo dire che ha cercato di mantenere questa promessa, anche se – con eccezione dei riferimenti scritturistici – le sue indicazioni di Padri, di santi o di altri autori sono solo sommarie, indicano infatti il nome e il titolo dell'opera, ma senza precisazione del luogo citato.

De Camillis considera la sua opera non destinata a tutti, ma soltanto alle persone che sono state già introdotte sulla via delle virtù.

7. La divisione dell'opera e l'indice dei contenuti

<i>Parte prima</i>	1–195
<i>Di quel che si deve presupporre</i>	1–4
<i>Primo fondamento – della grandezza di Dio</i>	5–63
<i>Secondo fondamento – della virtù dell'Omo</i>	64–108
<i>Frutto</i>	109–195
 <i>Parte seconda</i>	 196–440

²⁷ *La vita divina*, Dedicà, 10.

²⁸ *La vita divina*, Prefazione, 11.

*Della Spropriatione et Annegatione, che deue far l'Anima di tutto ciò che non è Dio;
E degli affetti interni Spirituali*

Questa seconda parte è divisa in 70 temi. Il loro titolo o contenuto è indicato al margine del testo, ma in 13 casi il testo è diviso in sotto-capitoli separati graficamente e tematicamente secondo i seguenti contenuti.

<i>Della ribellione della parte inferiore, dopo d'esser stata domata</i>	219
<i>Motivi acciò non s'inquieti l'Anima per le tentazioni, e tranagli, che l'affliggono</i>	223
<i>Modi per vincere le tentazioni</i>	277
<i>Di quel che si deue fare dopo che s'è caduto in peccato</i>	310
<i>Salmo diuoto penitentiale, raccolto da varij salmi, ed altri luoghi della Sagra Scrittura</i>	326
<i>De tranagli, che arrivano alla parte superiore dell'Anima</i>	330
<i>Astutie del Demonio contra quei, che si ritrouano in questo Stato e rimedij contro di esse</i>	337
<i>Esercitij per il tempo delle afflittioni</i>	387
<i>Ristretto della Vita diuina, estratto dal Compendio della Perfectione cristiana del Padre Achille Gagliardi; della quale habbiamo in questa seconda parte alquanto difusamente trattato</i>	394
<i>Pratica della perfectione interiore</i>	402
<i>Altro Ristretto dell'Autore</i>	408
<i>Come si debba conoscere la volontà di Dio nelle occasioni che occorrono</i>	423
 <i>Parte terza</i>	 441–530

La terza parte si divide in 16 temi, 5 di questi sono differenziate in maniera grafica con l'iscrizione al centro della pagina mentre gli altri temi sono segnati al margine.

<i>Proposito di questa terza parte</i>	441
<i>Si distrae l'Anima per mezzo de sensi corporei</i>	445
<i>Alcuni altri modi per star sempre la mente occupata in cose sante, e l'Anima unita con Dio</i>	458
<i>Si esorta l'Anima ad abbracciare questa Vita diuina, e perseverare in essa</i>	520
<i>L'Anima loda, e ringratia lo Spirito diuino: Propone di viuer con esso lui fino alla morte; e prega che così sia</i>	527

8. Conclusione

In questo contributo non possiamo analizzare dettagliatamente tutta l'opera *La Vita Diuina Ritrovata fra ' Termini del Tutto e del Nulla* di De Camillis. Comunque,

anche da queste note informative e in un certo senso soltanto preliminari riguardo alle fonti utilizzate dall'autore, al suo orientamento spirituale e alla composizione della sua opera possiamo trarre alcune conclusioni parziali, che necessitano ulteriore documentazione, precisazione e conferma.

L'opera ci presenta De Camillis come un uomo di orientamento pratico. Anche quando tratta l'argomento spirituale, ascetico-mistico, non si occupa tanto con la teoria della vita mistica, ma propone piuttosto un manuale di istruzioni come mettere in pratica le virtù dell'amore verso il Dio e verso il prossimo.

D'altra parte possiamo rilevare che nell'opera di De Camillis manca una più accurata scelta dei temi da trattare. *La Vita Divina* trascura le questioni cristologiche, non accenna alla teologia trinitaria o sacramentaria. Anche se all'epoca era fortemente propugnato il culto eucaristico, anche nella sua dimensione devozionale, De Camillis menziona tale culto solo marginalmente.

Una delle domande principali che ci siamo posti, quando abbiamo cominciato a occuparsi dell'opera di De Camillis, è stato un eventuale riflesso dell'origine "orientale" dell'autore circa una ripercussione di questa sua origine nell'orientamento spirituale e teologico del futuro vescovo greco-cattolico di Mukačevo.

A questa domanda ci sembra di poter rispondere, che l'opera *La Vita Divina* non dimostra elementi specifici orientali né per quanto riguarda l'uso delle fonti, né nel metodo di presentazione, nella forma letteraria o nelle raccomandazioni spirituali.

Lo scritto di De Camillis non è stato un'occasione per far entrare l'ascetica di Gagliardi nel mondo slavo – come se lo auguravano alcuni ricercatori²⁹ – perché in questo ambiente è rimasto completamente sconosciuto senza lasciare le tracce.

A differenza della sua fonte principale, – il *Breve compendium* di Gagliardi, che presenta lo schema dell'avanzamento spirituale verso la perfezione cristiana – De Camillis nella sua opera *La Vita Divina* offre una lettura spirituale edificante a coloro che cercano raggiungere la perfezione cristiana.

Nel suo insieme si tratta di un scritto solido dal punto di vista teologico e ascetico, pieno di immagini e di parabole eloquenti. L'opera di De Camillis è stata senz'altro influenzata dalle correnti spirituali e teologiche dell'epoca e dalla produzione degli scritti di carattere ascetico, ma rivela anche una certa indipendenza dell'autore nella presentazione di alcune idee. L'autore, nonostante il suo stile ampolloso e barocco, dimostra di essere una persona zelante nel servizio di Dio, nell'apostolato, e nel desiderio di arrivare e condurre alle vette della perfezione cristiana.

L'opera *La Vita Divina* di De Camillis è uno specchio della sua vita spirituale, specchio della sua anima – e da questo punto di vista può servire come chiave di lettura per una migliore comprensione di questo importante personaggio della storia ecclesiastica dei greco-cattolici provenienti dall'antica eparchia di Mukačevo.

²⁹ Cfr. G. DE LUCA, 'Qualque manuscript', *RAM* 12 (1931) 151.

L'esperienza romana di István Telekesy, vescovo di Eger

István BITSKEY

La carriera del vescovo di Eger István Telekesy e del vescovo di Munkács Johannes Josephus De Camillis sono state a contatto in più occasioni, a volte hanno mostrato alcuni parallelismi ed ora la rievocazione di essi può essere motivata e istruttiva qui, alla conferenza organizzata in onore dell'alto prelado greco-cattolico. I due vescovi possono essere considerati coetanei, il vescovo di Eger era di solo otto anni più grande di De Camillis. Studiarono teologia a Roma, in parte negli stessi anni, e l'*Urbs Aeterna* influenzò in grande misura la futura attività di entrambi. Anche il loro periodo di episcopato coincide in parte e negli avvenimenti iniziali della guerra per l'indipendenza di Rákóczi entrambi dovettero orientarsi e prendere posizione da alti prelati, per cui sembra opportuno offrire un compendio delle nuove ricerche sul vescovo di Eger riguardante il suo giudizio sulla situazione della politica ecclesiastica della regione.

La letteratura specialistica su István Telekesy finora si era concentrata, in maniera comprensibile, in primo luogo sulla presa di posizione politica del prelado ritenuto “vescovo kuruc” e sulla sua adesione alla guerra per l'indipendenza, inoltre aveva esaminato la sua attività di storiografo di Győr.¹ Minore attenzione è stata rivolta però ai suoi anni di studio, benché questi abbiano svolto un ruolo determinante nella formazione delle future carriere politiche ed ecclesiastiche. Sarà quindi opportuno precisare e correggere prima di tutto i dati che circolano nella letteratura specialistica riguardo gli studi di Telekesy.

In base agli scritti di László Csanády e Béla Szabady ed anche nella sintesi biografica di István Sugár leggiamo che ha studiato prima a Nagyszombat, poi nel Pazmaneum di Vienna e da lì è arrivato a Roma, dove ha terminato il corso di teologia come alunno del Collegium Germanicum Hungaricum. Secondo le fonti pubblicate di recente quest'immagine andrebbe rivista con più precisione.

István Telekesy, originario di nobile famiglia cattolica della zona di Sopron, terminò le lezioni umanistiche nella sua città natale, poi iniziò un corso di filosofia

¹ CSANÁDY LÁSZLÓ, *Telekesy István*, Eger, 1912, 9–11; SZABADY BÉLA, *Telekesy István egri püspök, a győri egyházmegye történetirója*, Győr, 1941, 3–4; SUGÁR ISTVÁN, ‘Telekesy István’, in IDEM, *Az egri püspökök története*, Eger, 1984, 371; BITSKEY ISTVÁN, *Püspökök, írók, könyvtárok*, Eger, 1997, 41–47; GEBEI SÁNDOR, ‘Rákóczi püspöke’, *Telekesy István egri püspök*, in *Postavnie Františka II. Rákociho 1703–1711*, ed. PETER KÓNYA, Prešov, 2005, 160–178; sintesi collocata in un più moderno ed ampio contesto internazionale sul ruolo politico-ecclesiastico dell'alto prelado di Eger: JOACHIM BAHLCKE, *Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686–1790)*, Stuttgart, 2005, 154–166.

a Nagyszombat nel 1655 come alunno del Collegio Generale. L'anno successivo ottenne il baccalaureato alla fine del secondo anno del corso di filosofia, intanto fu sempre membro della congregazione mariana. Sempre qui nel 1657 continuò gli studi al terzo anno del corso di filosofia, alla fine di questo ottenne la licenza in base al quale poté esperire la procedura di dottore ed ottenne il dottorato in filosofia.² Questi furono gli anni d'una forte ripresa dell'Università di Nagyszombat, il numero dei titoli raggiunti fu il più alto di tutti i precedenti: nel 1656 cinquanta, l'anno successivo quaranta alunni ottennero qui il dottorato in filosofia.

Nelle fonti non ci sono tracce degli studi viennesi di Telekesy, il suo nome non compare nell'elenco degli studenti del Pazmaneum.³ È vero anche che dal collegio di Vienna tutti gli studenti considerati più validi venivano mandati alla teologia di Roma, questa era una pratica diffusa. Nel caso attuale comunque non si tratta di questo. L'equivoco ha origine dal fatto che il percorso degli studenti designati andava da Nagyszombat a Roma via Vienna e nel periodo della dominazione turca non poteva essere altrimenti, così anche il giovane Telekesy giunse nella capitale imperiale, questa però fu soltanto una sosta di percorso e non il luogo del prosieguito dei suoi studi.

1. Studi nel Collegium Germanicum Hungaricum

Il giovane candidato al sacerdozio giunse a Vienna con una lettera di raccomandazione dell'arcivescovo di Esztergom, da qui proseguì per Roma per studiare teologia al Collegium Germanicum Hungaricum. Suo compagno di viaggio fu Péter Parrádi insieme al quale venne scritto il nome il 10 novembre 1657 nel libro matricole dell'istituto. Secondo le prescrizioni del collegio dopo 7–8 mesi di prova avvenne il giuramento, nel caso dei due alunni il 26 maggio 1658. Del suo compagno Péter Parrádi sappiamo che è stato fino in fondo suo compagno di studi e ottimo oratore, tornato in patria è diventato canonico di Pozsony (Bratislava) ed è morto relativamente giovane nel 1683.⁴

In questo stesso anno erano alunni e quindi compagni di corso di Telekesy a Roma Péter Boross, Ádám Illésházy e István Dobis della diocesi di Esztergom, Péter Bolla dell'ordine dei paolini e della diocesi di Győr e il croato Wolfgang Gabriel Chrisanich (Vuk Gabriel Križanić) della diocesi di Zagabria. Il numero complessivo

² BOGNÁR KRISZTINA – KISS JÓZSEF MIHÁLY – VARGA JÚLIA, *A Nagyszombati Egyetem fokozatot szerzett hallgatói 1635–1777*, Bp. 2002, 144 (Fejezetek az Eötvös Loránd Tudományegyetem történetéből, 25).

³ FAZEKAS ISTVÁN, *A bécsi Pazmaneum magyarországi hallgatói 1623–1918 (1951)*, Bp. 2003, (Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban, 8).

⁴ VERESS ENDRE, *A római Collegium Germanicum Hungaricum magyarországi tanulóinak anyakönyve és iratai*, Bp. 1917, 56 (Fontes rerum hungaricarum, II). Dal nostro elenco il nome di Parrádi è rimasto deplorabilmente fuori: BITSKEY ISTVÁN, *Il Collegio Germanico ed Ungarico di Roma. Contributo alla storia della cultura ungherese in età barocca*, Roma, Viella 1996, 225 (Studi e Fonti per la storia dell'Università di Roma, Nuova Serie 3).

degli studenti ungheresi insieme agli studenti dei corsi superiori era supergiù di 15 persone, un gruppo molto più numeroso degli anni precedenti. Il collegio, intorno al 1650 visse un periodo difficile, in seguito poi gli affari finanziari si normalizzarono e insieme a ciò anche il numero degli studenti si stabilizzò allorché l'arcivescovo György Lippay, ex alumnus a Roma, vi inviò numerosi studenti. Nel 1658 terminò gli studi e abbandonò il collegio Ágoston Benkovich, il monaco paolino diventato in futuro vescovo di Várad e la personalità principale della ricattolicizzazione della regione di Bihar, con il quale molto probabilmente si incontrò il giovane Telekesy.⁵ Allo stesso modo si può ipotizzare che Telekesy e De Camillis si siano incontrati, quest'ultimo difatti in quel periodo terminò i suoi studi di teologia al Collegio Greco intitolato a Sant'Atanasio.⁶ Poiché i seminaristi dei vari collegi nazionali ascoltavano le lezioni di teologia dai professori del Collegio Romano, l'istituto gesuita centrale, si può ipotizzare a ragione che si conoscessero.

Durante il periodo degli studi di Telekesy il genovese Aloysius Spinola ricopriva l'incarico di rettore del Collegio Germanico ed Ungarico, in precedenza era stato professore di Sacra Scrittura del Collegio Romano e confessore papale, il suo prestigio è indicato anche dal fatto che per 16 anni, un periodo insolitamente lungo, è stato alla guida dell'istituto. Il padre spirituale del collegio, e dunque anche confessore degli alunni, era János Nádasí, che svolse un ruolo determinante nell'educazione morale e spirituale dei seminaristi.⁷ Nádasí era in contatto con la più famosa personalità poliedrica gesuita del tempo, Athanasius Kircher, della cui opera di erudito hanno potuto apprendere informazioni i giovani che studiavano a Roma.⁸ Ha insegnato anche a Telekesy poiché nel 1660 nel Collegio Romano proprio Kircher ha esposto la controversia.⁹ Sempre qui Giovanni Battista Giattini (1601–1672) ricoprì la carica di *praefectus studiorum*, fu autore di 40 opere letterarie e presentò numerose opere teatrali scolastiche, una di queste, *Antigonus tragoedia moralis*, secondo Sommervogel proprio nel 1661, e gli studenti ungheresi hanno potuto vederla. Tra gli insegnanti romani di Telekesy sono da annoverare ancora Nicolo Pallavicino, Guglielmus Dondini, Otto de Conti, Francesco Gentili e Giacomo Luti. Ricevette un'istruzione d'alto livello dagli insegnanti gesuiti, l'ambiente del Collegium Germanicum Hungaricum garantì invece un'educazione spirituale secondo i principi post-tridentini. Naturalmente Roma, oltre alla formazione e all'educazione, formò lo spirito e la mentalità: le vestigia paleocristiane, i palazzi rinascimentali e barocchi, la grande serie di chiese,

⁵ VÉGHSEŐ TAMÁS, "Catholice reformare". *Ágoston Benkovich O.S.P.P.E. missionario apostolico, vescovo di Várad (1631–1702)*, Collectanea Vaticana Hungariae, II, 2, Budapest–Roma 2007, 126–128, 130–132.

⁶ ATHANASIVS B. PEKAR, "Tribute to Bishop Joseph J. de Camillis OSBM (1641–1706)", in *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, II/II, 12, 1985, 374–418.

⁷ *Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae S. J., II (1601–1640)*, coll. et ed. L. LUKÁCS, Romae, 1982, 686; TŰSKÉS GÁBOR, *Johannes Nádasí. Europäische Verbindungen der geistlichen Erzabbliteratur Ungarns im 17. Jahrhundert*, Tübingen 2001, 135–136. (Frühe Neuzeit, Bd. 62).

⁸ JOHN E. FLETCHER, "Athanasius Kircher and his correspondence", in *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, Wiesbaden, 1988, 172.

⁹ RICCARDO GARCIA VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma, 1954, 325 (Analecta Gregoriana, LXVI).

le fantastiche creazioni della pittura e della scultura, la ricchezza delle biblioteche e la prosperità della storia della Chiesa, le feste rappresentative, le processioni, le varie forme del culto dei santi, le opere teatrali scolastiche, l'orticoltura e la vita musicale della chiesa di Apollinare hanno rappresentato un'esperienza per tutta la vita per gli studenti.¹⁰ I futuri sacerdoti, negli anni trascorsi a Roma, hanno conosciuto lo spirito del cattolicesimo avanzante e trionfante e i monumenti, ma poi, terminati gli studi, sono tornati nei paesi dell'Europa Centrale sconvolti dalle guerre e rumorosi per le battaglie di religione.

La nostra domanda ora è che cosa ha potuto utilizzare Telekesy delle sue esperienze romane dopo il rientro in patria, ci sono segni dell'influsso di Roma nella sua posteriore attività in Ungheria? Non siamo a conoscenza di ricordi scritti su Roma, ci sono però numerosi segni della sua esperienza italiana e del suo orientamento spirituale romano, da questi si può delineare l'effetto che lo ha preso nel centro mondiale del cattolicesimo.

Iniziò la sua carriera come storiografo ecclesiastico a Győr dove, sistemando l'archivio locale, ha scritto su incarico di Lipót Kollonich la storia della diocesi, terminata nel 1688 col titolo *Arca Noe*. Non avrebbe potuto ottenere quest'incarico se la sua erudizione, il suo senso storico e l'istruzione non fossero stati noti a tutti.

2. Da Győr ad Eger

Quando venne ordinato vescovo di Eger, donò alcuni suoi libri alla cattedrale di Győr,¹¹ gran parte della sua biblioteca la portò con sé da Győr ad Eger, secondo l'inventario eseguito il 4 novembre 1699 i volumi erano collocati in quattro armadi in noce.¹² Anche se l'identificazione dei libri è difficoltosa per i dati mancanti sul catalogo, l'origine romana di alcuni di questi sembra comunque indubbia. Sulla lista figurano l'opera botanica di grande importanza (*De Florum cultura*, Roma, 1633) dell'ingegnoso gesuita Giovanni Battista Ferrari (1584–1655), considerata la maggior opera di cultura dei fiori dell'alto clero ungherese, una delle fonti della monografia di János Lippay *Pozsonyi kert* (I–III, Nagyszombat–Vienna, 1664–1667).¹³ Un altro titolo (*Hortorum libri*) mostra ugualmente che Telekesy si interessava all'orticoltura. Nel testamento ha lasciato i suoi libri in eredità al seminario, molti di questi sono finiti in seguito nella Biblioteca dell'Arcidiocesi di Eger e vi si trovano ancora

¹⁰ THOMAS CULLEY, *A study of the Musicians connected with the German College in Rome during the 17th Century and of their Activities in Northern Europe*, Rome–St. Louis, 1970 (Sources and Studies for the History of the Jesuits, 2); PETER SCHMIDT, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914)*, Tübingen, 1984; HANNS GROSS, *Rome in the Age of Enlightenment. The post-Tridentine syndrome and the ancient regime*, Cambridge, 1990, 272–276.

¹¹ VÁSÁRHELYI JUDIT, 'A győri Székesegyházi Könyvtár possessora', in *Magyar Könyvszemle*, 1980, 260.

¹² Archivio della regione Heves XII–2/d, vol. 47, 195–196, e vol. 48. 18 verso, vol. 49, 63. Testamento del 1710: vol. 48, 94.

¹³ BITSKEY, *Il Collegio Germanico-Ungherico di Roma* (op. cit. alla nota 4), 183.

oggi come possono attestare i suoi *ex libris* tra l'altro sul frontespizio della *Concordanza delle Bibbie*,¹⁴ inoltre Jacobus Sweertius, Alphonsus a Jesu Maria, Paul Laymann professore gesuita di Dillingen e sul primo folio decorativo dei tre libri di Jacobus Menochius.¹⁵ Questi volumi illustrano chiaramente l'interesse al diritto ecclesiastico e l'orientamento del vescovo.

Eger, da poco liberatasi dalla dominazione turca, alla fine del XVII secolo era distrutta e in rovina, il vescovo fresco di nomina doveva ricostruire un'atmosfera degna del rango cittadino. Per la ricostruzione e ricattolicizzazione della regione contava soprattutto sui gesuiti i quali iniziarono la costruzione della chiesa, della scuola e del convento, il vescovo pose la prima pietra del complesso edilizio nel 1700. Sempre egli intraprese la preparazione d'un dramma su István Dobó, l'eroe della cacciata dei turchi, interpretato dagli studenti del liceo gesuita in forma d'un monumentale spettacolo all'aperto. A questo spettacolo presero parte centinaia di studenti, vennero portati anche dei cannoni e alla fine venne presentato il trionfo del cristianesimo con la ricostruzione delle scene dell'assedio. I ricercatori della storia dell'arte drammatica sollevarono ma non hanno ancora risposto alla domanda: che cosa ha spinto Telekesy ad essere mecenate d'una tale manifestazione dopo appena pochi mesi dal suo arrivo ad Eger?¹⁶ Pensiamo che aveva davanti agli occhi l'esempio delle rappresentazioni teatrali viste a Roma quando portò in scena quest'argomento e naturalmente il *genius loci* era particolarmente adeguato. L'autore sconosciuto utilizza come fonte principale per la storia dell'assedio del 1552 rappresentato nel dramma l'opera del famoso storiografo italiano Ascanio (*Centorio degli Ortensi*). Lo storico italiano, in precedenza al servizio di Castaldo e militare anche in Transilvania presenta gli eroi delle guerre in Ungheria come i difensori dell'intera cristianità nella sua opera *Commentarii della guerra di Transilvania* (Venezia, 1566), e scrive con dettagli ed entusiasmo della difesa di Eger. Da questo punto di vista l'autore della rappresentazione scolastica ha scelto molto bene quando ha redatto il dramma soprattutto in base a quest'opera, ma prendendo anche in considerazione la descrizione dell'assedio da parte di Istvánffy. Forse non è immotivato porre la questione: può aver con-

¹⁴ LUCA FRANCISCUS, *Concordantiae Sacrorum Bibliorum Vulgatae Editionis, Coloniae Agrippinae*, 1684. Segno di deposito della biblioteca di Eger: D2, II, 108. Sul frontespizio: "Ex libris Stephani Telekesi Episcopi Csanadiensis, Custodis Jauriensis, 1696."

¹⁵ Libri provvisti di *ex libris* di Telekesy: SWEERTIUS FRANCISCUS, *Selectae Christiani Orbis deliciae ex urbibus, templis, bibliothecis et aliunde*, Coloniae Agrippinae, 1625; ALPHONSUS A JESU MARIA, *Consiliarius spiritualis praelatorum ...*, Herbipoli, 1698; PAUL LAYMANN, *Iusta defensio Sanctissimi Romani Pontificis*, Dilingae, 1631; JACOBUS MENOCHUS, *De adipiscenda, retinenda et recuperanda possessione ...*, Coloniae Agrippinae, 1614; *De arbitrariis iudicium questionibus et causis libri duo*, Coloniae Agrippinae, 1615; *Consiliorum sive responsorum*, tomus I–II, Francofurti ad Moenum, 1625. Voglio ringraziare qui il prezioso aiuto del bibliotecario Imre Surányi per l'identificazione dei volumi. Sui libri si veda anche: BITSKEY ISTVÁN, "Telekesy István püspök könyvei Egerben", in *Summa. Tanulmányok Szelestei N. László tiszteletére*, Piliscsaba 2007, 33–35. Idem, "Telekesy István egri püspök könyvjegyzéke 1699-ből", in *Magyar Könyvszemle*, 2008, 443–449.

¹⁶ KILLÁN ISTVÁN, "Törökverő magyarok az iskoladrámákban", in *Az Egri Múzeum Évkönyve*, XI–XII, 1973/74, 178, e IDEM, "Dráma Dobó Istvánról és az egri vár védelméről. Eger, 1700", in *Agria XXXVI* (az egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve), 2000, 499. Inoltre sull'argomento: VARGA IMRE – PINTÉR MÁRTA ZSUSZANNA, "Történelem a színpadon. Magyar történelmi tárgyú iskoladrámák a 17–18. században", Bp. 2000, 140–143, (Irodalomtörténeti Füzetek, 147).

sigliato all'autore della rappresentazione l'opera dello storiografo italiano il vescovo che ha studiato a Roma e che finora si è occupato di storiografia?

Telekesy doveva conoscere esattamente lo straordinario effetto del dramma nel processo di ricattolicizzazione, aveva fatto molte esperienze in questo campo a Roma, perciò aveva stabilito un premio per i partecipanti alla rappresentazione di Eger. Negli anni seguenti fu anche mecenate dei drammi scolastici, in un'altra rappresentazione propose come argomento la vita di Buldus, il primo vescovo di Eger, che venne messa in scena dagli studenti. In quest'opera Buldus subisce il martirio insieme a san Gherardo e ad Eger da quel momento il leggendario vescovo Buldus viene venerato come un santo.¹⁷

L'anziano vescovo proseguì con straordinaria energia la ricostruzione della diocesi e il risveglio della vita materiale e spirituale della sede vescovile, di ciò ha ampiamente dissertato la letteratura specialistica. Qui menzioniamo tra i primissimi provvedimenti del vescovo soltanto la creazione del seminario per alleviare la scottante mancanza di sacerdoti. Dopo esser finito ad Eger acquistò subito un terreno per questo scopo, diede inizio alla costruzione e nel 1705 partì l'insegnamento. La divulgazione della lettera di fondazione avvenne solo nel 1709 dopo che il vescovo garantì i fondi materiali dell'istituto. Anche se all'inizio era presente soltanto la casistica (*casus conscientiae*) nel piano di studi, in seguito l'insegnamento si ampliò e l'istruzione ad Eger si allineò a quella di Kassa e di Nagyszombat.¹⁸

Telekesy pose all'ordine del giorno la costruzione della nuova sede vescovile, intendeva far diventare cattedrale la chiesa parrocchiale di san Michele finanziandola con i propri guadagni. Collocò nella cappella di Maria la copia eseguita da Péter Imrešzky della sacra immagine della chiesa greco-cattolica di Máriapócs e provvide generosamente all'acquisto di mobili ed altri oggetti necessari alle cerimonie in chiesa. Nel 1700 fece iniziare i lavori di ampliamento e restauro della residenza vescovile, inoltre ordinò la ricostruzione delle chiese di campagna della diocesi.¹⁹

Rivolse particolare attenzione all'organizzazione della vita religiosa della diocesi per controbilanciare il durevole influsso della dominazione islamica. Regolamentò l'amministrazione dei sacramenti con un libro dal titolo *Rituale Agriense* (Vienna, 1702), dove viene fissato il testo previsto per i cattolici convertitisi dalla fede islamica. Ad Eger infatti rimasero numerose famiglie turche anche dopo la liberazione. Telekesy redasse per i suoi sacerdoti un libro di preghiere in latino, pubblicando testi modello per la regolamentazione di formule di devozione.²⁰

¹⁷ SUGÁR ISTVÁN, *Az egri püspökök története*, Bp. 1984, 23.

¹⁸ BOZSIK PÁL, *Az egri papnevelés története a XVIII. században 1780-ig*, Eger, 1910, 76–78; BOSÁK NÁNDOR, 'Teológiai oktatás Egerben a XVIII. században', in *Kétszáz éves az egri Főegyházmegyei Könyvtár 1793–1993*, szerk. ANTALÓCZY LAJOS, Eger, 1993, 159–164.

¹⁹ Di ciò in maniera più ampia: SUGÁR, *Az egri püspökök* (op. cit. alla nota 17), 380–390, inoltre: GEBEL, 'Rákóczi püspökek' (art. cit. alla nota 1), 171 ss.

²⁰ *Flores precum devotioni piarum mentium ... oblata ab ... Domino Stephano Telekesy episcopo agriensi*, Tyrnaviae, 1702.

3. Politica ed organizzazione ecclesiastica

Gli avvenimenti bellici della guerra d'indipendenza di Rákóczi hanno infranto però il lavoro costruttivo e la riorganizzazione del cattolicesimo nella regione secondo lo spirito post-tridentino. A quanto sappiamo, Telekesy, dopo un periodo d'indecisione, decise che il motivo determinante nel dilemma politico deve essere il bene della diocesi e della popolazione cattolica, per cui si schierò con il principe, risparmiando così la sede dalle distruzioni dei combattimenti. È risaputa la simpatia dimostrata da Rákóczi nei confronti del vescovo, lo apprezzava molto e lo definì padre nelle sue memorie. Neanche i contemporanei dubitavano della fedeltà politica del “vescovo kuruc”, come ha riferito János Csécsi nel suo messaggio dalla dieta di Szécsény. Secondo questo a Szécsény dopo il giuramento “*il vescovo di Eger István Telekesy gli diede la sua benedizione in ungherese e a lungo, paragonando il principe a Mosé per la sua vita, il suo esilio e l'essere stato scelto da Dio. Ringraziò il principe per essersi offerto di liberare la patria...*”²¹

A prezzo di tante difficoltà e a seguito della pace di Szatmár Telekesy riuscì a chiarire il suo ruolo e l'11 giugno 1711 venne ritirato il provvedimento di condanna da parte dell'arcivescovo di Esztergom e poté così nuovamente ricoprire l'incarico di vescovo e di conte supremo della contea rivolgendosi immediatamente verso gli affari della sua diocesi. In maniera comprensibile concentrò gli sforzi in primo luogo alla costruzione della nuova cattedrale. Per questo lavoro fece venire il *pallerius italicus* Giovanni Battista Carlone, su desiderio del vescovo il maestro italiano venne assunto tra i membri delle corporazioni dei muratori, dei carpentieri e degli scalpellini di Eger.²² Il successore di Telekesy, Gábor Erdődy, fece lavorare Carlone a Eger ancora per decenni, in parte alla costruzione della residenza vescovile, in parte alla costruzione di chiese nei dintorni. Carlone dal 1717, secondo “*un progetto approvato a Roma*”, fece costruire una chiesa gesuita nella città vescovile, il progetto di questa chiesa fu preparato già nel 1699 al tempo di Telekesy.²³

Anche senza esporre ulteriori dati si può trarre la conclusione secondo cui István Telekesy, come alto prelato di Eger, per la ricostruzione della diocesi e il rafforzamento del cattolicesimo realizzò tutto quello che gli fu permesso dalle avverse circostanze. Tutto ciò comunque non è poco, grazie alle sue basi nel XVIII secolo partì la ricostruzione barocca di Eger, periodo in cui la città divenne il baluardo e il centro dottrinale del cattolicesimo e uno degli esempi riconosciuti ed ancora oggi ammirati dell'applicazione ungherese del gusto artistico italiano.²⁴ I

²¹ KÖPECZI BÉLA – R. VÁRKONYI ÁGNES, *Rákóczi Tükör*, II, Bp. 2004, 137, inoltre: R. VÁRKONYI ÁGNES, ‘Rendhagyó országgyűlés Szécsényben, 1705’, in *A szécsényi országgyűlés 1705-ben*, szerk. PRAZNOVSZKY MIHÁLY, Szécsény, 1995, 7–58.

²² VOIT PÁL, *Heves megye műemlékei*, I, Bp. 1969, 123, 316–317.

²³ *Op. ult. cit.* 126.

²⁴ ISTVÁN BITSKEY, ‘Pietas, ars, scientia (Il mecenatismo all'italiana di Károly Eszterházy, vescovo di Eger)’, in *Studi Finno-Ugri, Annali Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”*, Napoli, 1999–2001, 93–106. Si veda sugli aspetti culturali del rinnovamento cattolico ungherese: MAURUZIO TANI, *La rinascita culturale del '700 ungherese. Le arti figurative nella grande committenza ecclesiastica*, Gregorian University Press, Roma 2005, 77–156.

vescovi suoi successori – Gábor Erdődy, Ferenc Barkóczy e Károly Eszterházy – proseguirono sulla strada indicata dal “vescovo kuruc”: considerarono come loro obiettivo la riorganizzazione delle posizioni e l’elevazione del livello della civiltà cattolica e in questo vennero guidati dall’esempio di Roma, dallo spirito degli studi compiuti e dal *sensus romanus*.

Traduzione di Stefano de Bartolo

La nomina episcopale di Giovanni Giuseppe De Camillis

Nomina e ordinazione di Giovanni Giuseppe De Camillis a vescovo di Sebaste e vicario apostolico

István BAÁN

Lipót Kollonich, vedendo la confusa situazione che si era creata a Munkács tra i vari candidati e autocandidati alla sede vescovile, decise di porre fine egli stesso a questa sciagurata situazione. Di per sé non offriva assicurazione per la persona del candidato il fatto di venire da Roma, poiché né Theophanes Mavrogordatos metropolita di Paronaxia né Rafael arcivescovo di Ancyra si sono meritati la fiducia accordata. Giunto a Roma nell'ottobre 1689 (probabilmente verso la metà del mese) per ricevere il cappello cardinalizio, cercò la persona adeguata nella Città Eterna. Si rivolse alla Propaganda Fide, dove gli affari dei ruteni erano di competenza del cardinale Francesco Nerli, e in questo caso elencarono tra di essi i seguaci dell'episcopato di Munkács. Possiamo ipotizzare che Nerli conoscesse bene De Camillis, come procuratore di Roma dei basiliani ruteni in ufficio già da 15 anni, il quale molte volte si era rivolto alla congregazione con le sue richieste della gerarchia galiziana, perciò espresse a Kollonich la sua concezione e gli chiese di presentare un suo breve curriculum. Nella sua risposta, oltre al curriculum del monaco greco, formulò alcune domande dalle quali si evince che in qualche modo era al corrente dell'ingloriosa carriera ungherese di Mavrogordatos e avrebbe voluto garantire in maniera migliore il suo futuro.¹ Kollonich lesse con soddisfazione la risposta di De Camillis, che gli fece risvegliare ricordi di gioventù: nel 1653 si trovò come militare nell'isola di Chio e grazie al missionario albanese d'una volta subito gli vennero in mente quanti zelanti cristiani e valorosi soldati crescono lì. Rispose dettagliatamente alle domande del monaco basiliano, dipingendo uno scenario abbastanza roseo della situazione ungherese e descrivendo brevemente i motivi del ritiro di Mavrogordatos. L'unica cosa che obiettava era che il monaco greco non conosceva la lingua slava locale ed ovviamente senza di questa avrebbe faticato con i suoi futuri fedeli.²

Gli avvenimenti probabilmente corsero rapidamente perché Kollonich presentò la sua richiesta al papa Alessandro VIII per far ricoprire al vescovo d'origine

¹ HODINKA ANTAL, *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára. I. 1458–1715*, Ungvár 1911, (= *Okmánytár*), no. 232, 283–284.

² *Okmánytár*, no. 233, 285–287.

greca la sede di Munkács.³ Non sappiamo se si è incontrato personalmente col frate di Chio e se si quest'incontro è riuscito a dissolvere i dubbi rimasti. Probabilmente però non ha trovato in così breve tempo una persona più adatta di De Camillis, perciò mise da parte le sue preoccupazioni riguardanti le conoscenze linguistiche. Descrisse le qualità personali del suo candidato, chiese di ordinarlo ancora a Roma e per poter così tornare in Ungheria insieme al cardinale. Poiché l'episcopato non disponeva d'un'effettiva dotazione finanziaria, l'imperatore istituì una fondazione di 600 fiorini annuali per questo scopo, la cifra restante l'avrebbe garantita Kollonich. I fiaschi precedenti relativi ai vescovi greci provenienti dall'estero indussero probabilmente il cardinale a chiedere al papa di tenere ancora per un anno il monaco basiliano nella Biblioteca Vaticana nel suo incarico di *scriptor graecus*, dopo la scadenza di "quest'anno di prova" si potrà decidere se dare ad un altro l'incarico o richiamare De Camillis a Roma.⁴

Il papa inviò la richiesta alla Congregazione di Propaganda Fide, che nella *congregatio particularis* tenuta il 27 ottobre decise di proporre di far accettare ad Alessandro VIII la persona nominata.⁵ Il segretario Odoardo Cybo, patriarca onorario di Costantinopoli presentò subito la decisione al papa e il Santo Padre quello stesso giorno dette l'ordine di preparare il nominato.⁶ Quello stesso giorno venne nominato anche Isaia Popovitz vescovo di Platea, ordinato da De Camillis.

Dopo di ciò può essere considerata una pura formalità quella procedura di informazioni svolta il 3 novembre dal canonico Marcello de Aste, referendario della Signatura nel palazzo del Quirinale, durante la quale vennero ascoltati come testimoni un sacerdote e un laico, i quali risposero in italiano alle domande loro poste quasi sicuramente in italiano.⁷ Il 39enne padre Giovanni Battista Marchianus (Marchiano), di nobile origine, figlio di Cristoforo Marchiano, Albinganerus (?), conosceva già da dieci anni De Camillis poiché aveva abitato nei pressi del convento di San Sergio e Bacco, anzi aveva abitato anche nel monastero, ma non era suo parente e non era neanche in rapporti intimi. Il 41enne Francesco Paoletti (Paulettus) di Frascati, figlio di Domenico Paoletti, aveva conosciuto dodici anni prima il monaco basiliano, che aveva soggiornato per qualche giorno presso di loro, ogni tanto si incontravano a Roma, ma non erano legati da rapporti di parentela. (Forse vale la pena far notare che il vescovo di Dibra Onofrio Costantini,

³ APF Congregazioni Particolari, vol. 29, fol. 608rv (prius 602rv), *Okmánytár*, no. 234, 287–289; *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900)* (= LE), Vol. III, 1665–1690. Paravit, adnotavit editionemque curavit P. ATHANASIVS G. WELYKYJ OSBM, Romae 1974, no. 297, 308–310).

⁴ Il papa eseguì tale richiesta nell'udienza del 27 dic: APF Udienze di Nro Signore, vol. 2, fol. 346. (*Audientiae Sanctissimi de rebus Ucrainae et Bielarusiae (1650–1850)*, Vol. I, 1658–1779. Collegit, adnotavit, paravit editionemque curavit P. ATHANASIVS G. WELYKYJ OSBM, Romae 1963, no. 55, 308–310).

⁵ APF Congregazioni Particolari, vol. 29, fol. 602, 603rv, (*Okmánytár*, no. 235, 289; *Congregationes particulares historiam Ucrainae illustrantes* (= CP) Vol. I, 1622–1728. Paravit, adnotavit editionemque curavit P. ATHANASIVS G. WELYKYJ OSBM adlaborante Sac. EUGENIO KAMINSKYJ, Romae 1956, no. 54, 105–106).

⁶ ASV Dataria Ap., Processus Datariae, vol. 66, fol. 184 r (prius 77D).

⁷ ASV Dataria Ap., Processus Datariae, vol. 66, fol. 177r–184r (prius 75r–77Dr).

“vescovo ordinante” residente nel Collegio Greco,⁸ il quale nel 1656 fu per un periodo inquilino dell'istituto insieme a De Camillis e forse avrebbe potuto fornire informazioni più attendibili riguardo il suo compagno di corso d'una volta. Forse questo successe perché egli era il vescovo ordinante candidato o forse perché rivaleggiavano l'uno con l'altro, in quanto Onofrio era stato ordinato vescovo di Drimades molto giovane, a 29 anni, città dove tre anni più tardi De Camillis andò in missione? A questo riguardo siamo costretti solo a congetture.)

Riferirono che De Camillis nacque sull'isola di Chio, uno l'aveva saputo da un monaco di Chio che aveva vissuto a San Sergio e Bacco, l'altro invece da De Camillis stesso.

I suoi genitori erano cattolici di rito greco, di questo però non vi è annotazione perché il primo testimone ha detto di aver saputo dagli isolani che presso i greci non c'è l'abitudine dell'anagrafe battesimale. A detta del secondo testimone proveniva da un rispettabile matrimonio cattolico, altrimenti non sarebbe stato preso né nel Collegio Greco né nel monastero basiliano. Secondo uno di loro nel 1689 aveva 47–48 anni,⁹ secondo l'altro aveva più di 40 anni, era già conosciuto come sacerdote e l'avevano visto più volte officiare la liturgia. In base alle proprie esperienze i testimoni riferirono che De Camillis è sacerdote già da parecchio tempo, è addentro alle cerimonie ecclesiastiche, svolge i sacramenti spesso e devotamente, celebra la messa ogni giorno. Si comporta da buon cattolico, sostiene genuinamente la fede, si veste decorosamente, frequenta buone compagnie e gode d'ottima fama. È un uomo saggio che ricopre gli incarichi affidatigli con instancabile premura.

Secondo i gradi dell'erudizione era dottore in filosofia e magister in sacra teologia (secondo Paoletto era dottore¹⁰), ottenute presso il Collegio Greco, inoltre dispone di quelle conoscenze necessarie ad un vescovo per istruire gli altri. Fu seminarista nel Collegio Greco, poi missionario apostolico in Albania, inviato dalla Congregazione di Propaganda Fide. Fu rettore della chiesa di San Sergio e Bacco alli monti, procuratore generale dell'Ordine di San Basilio e rappresentante dei ruteni, da due anni invece è copista greco della Biblioteca Vaticana, il tutto svolto in maniera lodevole. Non è mai stato implicato in scandali riguardanti la fede, la morale o l'insegnamento, non ha nessun vizio o altri ostacoli canonici che ne impediscono la nomina, anzi ha sempre dato il buon esempio. È davvero degno del rango vescovile e la sua nomina sarà utile ai fedeli a lui affidati.

I testimoni non riferirono alcun nuovo dato su De Camillis, molte volte hanno solamente ripetuto le formule applicate nelle risposte. Due brevi del papa Alessandro VIII datate 5 novembre: nella prima nomina il monaco basiliano vescovo

⁸ Z. N. Τσιοπανλῆ, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576–1700). Συμβολὴ στὴ μελέτῃ τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ*, Θεσσαλονίκη 1980 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 32), 597–599.

⁹ Compi 48 anni nel dicembre 1689.

¹⁰ Ciò corrispondeva a verità.

di Sebaste,¹¹ nella seconda vicario apostolico.¹² Però prima della nomina per iscritto era partita la preparazione della consacrazione a vescovo. Kollonich, grazie al quale praticamente era avvenuta la nomina, voleva assolutamente prendere parte attiva alla cerimonia di consacrazione. De Camillis, sebbene non avesse ancora ricevuto ufficialmente la nomina, chiese il permesso al vescovo di Patrasso Fabrizio Spada, protettore e cardinale del Collegio Greco e della chiesa di Sant'Atanasio, affinché il cardinale di Győr possa essere uno dei prelati ordinanti. Spada un giorno prima della nomina contribuì al fatto che il monaco basiliano venisse ordinato vescovo “secondo le tradizioni dei greci approvate dal sinodo” nella chiesa richiesta.¹³ Da ciò possiamo dedurre che la cerimonia venne officiata dal *vescovo ordinante* avente sede lì, l'arcivescovo di Dibra Onofrio Costantini e Kollonich era soltanto il secondo ordinante.¹⁴ Non sappiamo chi abbia preso ancora parte alla consacrazione e quando avvenne precisamente, dato che il cardinale il 14 novembre ricevette il cappello cardinalizio e dopo prese possesso della chiesa titolare di San Girolamo. Il cardinale e il suo protetto, l'appena consacrato De Camillis, in questo stesso mese partirono per Vienna.

Traduzione di Stefano de Bartolo

¹¹ ASV, Archivio dei Brevi Apostolici, vol. 1788, fol. 39rv; ASV, Nunz. di Vienna, vol. 79, fol. 59v–60v, (*Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075–1953)*, vol. I, 1075–1700. Collegit introductione et adnotationibus auxit P. ATHANASIVS G. WELYKYJ OSBM, Romae 1953, no. 614, 657–658).

¹² ASV, Archivio dei Brevi Apostolici, vol. 1788, fol. 45; ASV, Nunz. di Vienna, vol. 79, fol. 59rv. Copia d'epoca: Archivio Metropolitano di Eger, Archivum Vetus, fasc. 238, EH a/20, – Il vescovo di Eger ha tenuto con sé questa copia probabilmente per motivi di sicurezza. (*Okmánytár*, no. 236, 289–290; *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075–1953)*, vol. I, 1075–1700. no. 615. 658–659).

¹³ Acta Collegii Graeci vol. 4 (prius Rito Greco Ordini Sacri P. I., fol. 250r, 252v).

¹⁴ Non si può escludere totalmente che Kollonich sia stato il primo celebrante, ma “iuxta morem Graecorum”, cioè secondo il rito bizantino, come nel XX secolo quando il 26 febbraio 1961 papa Giovanni XXIII ordinò vescovo nella cappella Sistina Gabriele Acacio Coussa dell'ordine basiliano di Aleppo, nominato cardinale nel 1962 e titolare della chiesa di Sant'Atanasio dei greci.

Fonti

1.

Roma, 27 ottobre 1689

Delibera della Sacra Congregazione di Propaganda Fide

ASV Dataria Ap., Processus Datariae, vol. 66, fol. 184r (prius 77D), copia d'epoca.

Decretum Sacrae Congregationis particularis de Propaganda Fide habitae sub die 27a Octobris 1689.

Eminentissimi Patres censuerunt si Sanctissimo placuerit decorandum esse aliquo titulo episcopali in partibus patrem Josephum de Camillis sacerdotem Ordinis Sancti Basilii Magni, illumque deputandum in vicarium apostolicum pro Graecis commorantibus in dioecesi Munkaciana aliisque locis acquisitis in Hungaria cum facultate suscipiendi munus consecrationis in Urbe ab aliquo episcopo graeci ritus, ascitis sibi assistentibus duobus vel tribus aliis catholicis antistitibus eiusdem graeci vel latini ritus.

Quo decreto relato Sanctissimo Domino Nostro per reverendissimum patrem dominum Odoardo Cybo¹⁵ patriarcham Costantinopolitanum Secretarium, Sanctitas Sua illud benigne approbando, ad ulteriora procedi mandavit in expeditione brevis in audientia habita die 27o octobris 1689.

2.

Domande relative alla persona del candidato vescovo

ASV, Archivio Concistoriale, Processus Consistoriales, No 81, fol. 651v–652v

Interrogatoria autem super quibus singulos testes res(ponde)re examinari decrevit circa qualitates ipsius promovendi sunt infrascripta videlicet

Po. An testis cognoscat Reverendum Patrem N., quomodo, a quo tempore citra, an sit ipsius consanguineus, cognatus, affinis, nimium familiaris, inimicus, emulus vel odiosus.

2o. An sciat in qua civitate vel loco et diaecesi dictus P. N. sit natus et quae sit causa scientiae?

3o. An sciat ipsum natum esse ex legitimo matrimonio atque honestis et catholicis parentibus, et quae sit causa scientiae?

4o. An sciat cuius aetatis sit, praesertim an expleverit annum trigesimum, et quae sit causa scientiae?

¹⁵ Odoardo Cybo vescovo titolare di Seleucia (1670–1689), patriarca titolare di Costantinopoli (1689–1706), segretario della Sacra Congregazione di Propaganda Fide (1680–1695).

5o. An sciat eum esse in sacris ordinibus constitutum, quibus (*fol. 652r*) a quo tempore citra, praesertim, an ante sex menses, et quae sit causa scientiae?

6o. An sciat eum esse in ecclesiasticis functionibus, et in exercitio ordinum susceptorum diu versatum, in susceptione sacramentorum frequentem, et devotum, et quae sit causa scientiae?

7o. An sciat eum semper catholice vixisse, et in fidei puritate permansisse, et quae sit causa scientiae?

8o. An sciat eum praeditum esse innocentia vitae bonisque moribus et an sit bonae conversationis, et famae, et quae sit causa scientiae?

9o. An sciat eum esse virum gravem, prudentem, et usu rerum praestantem, et quae sit causa scientiae?

10o. An sciat eum aliquo gradu in iure canonico vel in sacra theologia insignitum esse, quibus in locis, quanto tempore, et quo fructu ipsi theologiae vel iuri canonico operam dederit, et an vere ea doctrina polleat, quae in episcopo requiritur ad hoc ut possit alios docere, et quae sit causa scientiae?

11o. An sciat eum aliquo munere aliquando functum esse? vel circa curam animarum vel regimen alterius ecclesiae se exercuisse, et quomodo in eis se gesserit tam quoad doctrinam quam quoad prudentiam, integritatem et mores, et quae sit causa scientiae?

12o. An sciat eum aliquando publicum aliquod scandalum dedisse circa fidem, mores seu doctrinam, vel aliquo corporis aut animi vitio, alione canonico impedimento teneri quominus possit ad ecclesiam cathedralem promoveri, et quae sit causa scientiae?

(*fol. 652v*) 13o. An eum idoneum existimet ad bene regendam ecclesiam cathedralem, et praesertim N. ad quam ipse est nominatus, ad dignum qui ad illam promoveatur, et an ipsius promotionem eidem ecclesiae N. utilem, et proficuum futuram esse censeat, et quare ita existimet.

3.

Roma, 3 novembre 1689

Verbale della deposizione di padre Giovanni Battista Marchiano e Francesco Paoletti nel processo di Giovanni Giuseppe De Camillis

ASV Dataria Ap., Processus Datariae, vol. 66, fol. 177r–184r (prius 75r–77Dr), con firme originali di proprio pugno.

in margine: Ecclesia Sebastensis

Die Jovis¹⁶ 3a Novembris 1689

Illustrissimus et Reverendissimus Dominus Marcellus de Aste¹⁷ utriusque Signaturae Referendarius Sancti Laurentii in Damaso de Urbe Canonicus Sanctissimi Domini Nostri PP familiaris et continuus commensalis ac Auditor existens Romae in Palatio Apostolico montis Quirinalis et in stantiis solitae habitationis, Dominationis Suae Illustrissimae in-

¹⁶ Giovedì.

¹⁷ Marcello d'Aste (1657–1709) arcivescovo titolare di Atene (1691–1700), poi vescovo di Ancona (1700), cardinale (1699).

tendens conficere processum super vita moribus et qualitatibus R.P. Josephi de Cammillis monaci Sancti Basilii Magni ritus graeci uti decorandi ecclesiae Sebastensis in partibus infidelium certo modo vacantis iuxta formam Sacri Concilii Tridentini ac constitutionis felicis recordationis Gregorii Papae XIV ad se ex officio vocavit infrascriptos testes quibus delato iuramento veritatis dicendae prout tactis et ad Sacra Dei Evangelia in manibus Dominationis Suae Illustrissimae iurarunt et commisit mihi ut tam de illorum depositionibus quam de fidei catholicae professione quam idem R.P. Joseph de Camillis promovendus in manibus Dominationis Suae Illustrissimae de verbo ad verbum solemniter et expresse emisit nec non de productione et exhibitione quorumcumque iurium et documentorum sique praefatus R.P. Joseph promovendus producere et exhibere voluerit rogatus et iste rem illaque omnia in publicam et authenticam formam redigerem omni meliori modo.

Nomina testium

R.P. Joannes Baptista Marchianus quondam Domini Christophori filius Albinganensis praebendarius

D. Franciscus Paulettus quondam Dominici filius Tusculanus

(*fol. 177v*) Examinatus fuit Romae ubi et per quem supra R.P. Joannes Baptista Marchianus quondam Christophori filius Albinganensis aetatis suae annorum 39. cui delato iuramento veritatis dicendae prout tactisque ad Sacra Dei Evangelia in manibus Dominationis Suae Illustrissimae iuravit dixit et deposuit ut infra videtur.

Ad primam questionem saranno circa dieci anni che tengo cognizione del P. Gioseppe de Cammillis sacerdote Greco dell'Ordine di S. Basilio della Congregazione de Ruteni con l'occasione che io ho habitato vicino al detto Convento et anco dentro al detto Convento dove il medesimo Padre dimorava ne gli sono parente in grado alcuno ne troppo intrinseco.

Ad 2m questionem sò che è nato nell'Isola di Scio per haverlo inteso dire da uno che era del medesimo luogo che si ritrovava in detto Convento dove ne era anche quella voce e fama.

Ad 3m questionem Per la medesima ragione posso esporre esser nato di legitimo matrimonio

et da Cattolici parenti di rito Greco, et per più relationi havute da persone di qualle parti sò non esser costume de Greci di tener e i libri de battesimi.

Ad 4m questionem sarà d'età di 47 in 48 anni incirca come si raccoglie dal tempo che lo conosco e dal suo aspetto.

Ad 5m questionem. L'hò sempre conosciuto sacerdote, et l'hò veduto molte volte celebrare.

Ad 6m questionem Per esser da longo tempo sacerdote suppongo possa esser pratico e versato in tutte le funtioni ecclesiastiche come anco devoto e frequente nell'esercitio de santissimi Sagramenti celebrando quotidianamente.

Ad 7m questionem È sempre vissuto da bon Cattolico e si è mantenuto nella purità della fede.

Ad 8m questionem È ornato di vita molto innocente di costumi incorrotti e di ottima conversatione e fama.

(*fol. 178r*) Ad 9m questionem È homo non solo grave e prudente ma anco attivo et esperto delle cose del mondo si che lo stimo atto ad ogni maneggio.

Ad Xm questionem Sò che dottore di filosofia et maestri in Sacra Theologia come apparisce dal suo privilegio della sua Religione et in esso sò anco che si ritrova tutta quella dottrina che si ricerca in un vescovo anco per insegnare ad altri.

Ad XIIm questionem Hò inteso dire che sia stato alunno nel Collegio Greco di Roma et stato missionario apostolico in Albania mandatovi dalla Congregatione de Propaganda Fide, rettore della Chiesa di Santi Sergio e Baco alli monti e precedentemente Procuratore generale dell'Ordine di S. Basilio e residente delli Ruteni e due anni sono ebbe l'offitio di scrittura Greca nella Bibliotheca Vaticana et in tutte dette cariche si è portato con somma lode et applauso universale.

Ad XIIIm questionem Non sò che habbia mai dato scandalo alcuno di sorte alcuna ma più tosto bon esempio ne che habbia alcun canonico impedimento per il quale non possa conseguire una chiesa senza aedificazione.

Ad XIIIIm questionem Lo stimo molto ben degno ad esser promosso¹⁸ a qualsisia

Cattedrale per le degne qualità che concorrono in detto soggetto da me deposte di sopra e tengo per certo che la promotione sarà d'utile e profitto a quella Chiesa et all'anime di essa.

Ego Joannes Baptista Marchianus ita deposui pro veritate

Examinatus fuit Romae ubi et per quem supra D. Franciscus Paulettus quondam Dominici filius Tusculanus aetatis suae annorum 41 cui delato iuramento veritatis dicendae prout tactisque ad Sacra Dei Evangelia in manibus Dominationis Suae Illustrissimae iuravit dixit et deposuit ut infra videtur.

(f. 178v) Ad primam questionem Saranno dodici anni incirca che conosco il P. Giuseppe de Camillis monaco di S. Basilio della Congregatione de Ruteni con l'occasione che di quel tempo venne in Frascati, e si trattenne in mia casa per alcuni giorni, e poi hò continuato a conoscerlo e trattarlo in Roma né gli sono in grado alcuno ne troppo intrinseco o émollo.

Ad 2m questionem é nato nell'Isola di Scio e lo sò per haverlo inteso dire da lui medesimo¹⁹

Ad 3m questionem suppongo che sia nato di legitimo matrimonio da Cattolici et honesti parenti perche altrimenti non sarebbe stato ricevuto ne nel Collegio Greco ne nel monasterio de Basiliensi.

Ad 4m questionem sarà d'età sopra 40 anni e si conosce dal suo aspetti.

Ad 5m questionem l'hò sempre conosciuto sacerdote e l'ho veduto più volte celebrare.

Ad 6m questionem Per quella cognizione che ne tengo e per il longo tempo che è sacerdote lo stimo molte ben pratico delle funtioni ecclesiastiche come anco devoto e frequente nell'esercitio de santissimi sacramenti

Ad 7m questionem Per la cognizione che ne tengo e pratica che hò havuto con il medesimo è sempre vissuto da buon Cattolico²⁰ e si è conservato nella purità della fede.

Ad 8m questionem È di vita innocente di boni costumi e bona conversatione e fama e per tale l'hò riconosciuto in tutte le operationi.

Ad 9m questionem L'hò anco conosciuto per persona molto prudente si come si è fatto conoscere nelle cariche sostenute.

¹⁸ Cancellato: "alla".

¹⁹ Cancellato: "come anco esser stato nel Collegio Greco per alunno".

²⁰ Cancellato: "et si è".

Ad Xm questionem Sò esser Dottore di filosofia e teologia et haverne preso il grado nel Collegio de Greci e credo che nel medesimo possa ritrovarsi quella dottrina che è necessario in vescovo per insegnare ad altri.

(f. 179r) Ad XI^m questionem È stato alunno nel Collegio Greco di Roma, missionario apostolico in Albania mandatovi dalla Congregazione de Propaganda Fide, rettore della Chiesa di Santi Sergio e Baco e Procuratore generale dell'Ordine di S. Basilio e residente delli Ruteni e due anni sono fù fatto scrittore di lingua greca nella Bibliotheca Vaticana et in tutte dette cariche si è portato con somma lode.

Ad XII^m questionem Non sò che per parte sua sia mai originato scandalo di sorte alcuna circa la fede, costumi e dottrina ne che habbia verun vitio d'animo o di corpo o altro canonico impedimento per il quale habbia bisogna di dispensa per esser promosso ad una cattedrale.

Ad XIII^m questionem Per le bone qualità che concorrono nel medesimo da me deposte di sopra lo stimo habile e degno ad esser promosso ad una chiesa vescovale e credo che la sua promotione sarà di utile ai popoli che gli verranno commessi.

Ego Franciscus Paolettus ita deposui pro veritate

4.

Roma, 1689

Formula di credo del vescovo di Sebasta Giuseppe de Camillis

ASV Dataria Ap., Processus Datariae, vol. 66, fol. 180rv, 183r (prius 77Arv, 77C), stampato con firma di proprio pugno.

Forma iuramenti professionis fidei

Ego Joseph de Camillis Episcopus Sebastiensis Juris utriusque Doctor²¹

Alla fine:

Ego idem Joseph de Camillis²² spondeo

5.

Roma, 4 novembre 1689

Richiesta di Lipót Kollonich al cardinale Fabrizio Spada

Acta Collegii Graeci vol. 4 (prius Rito Greco Ordini Sacri P. I.), fol. 250r, 252v (prius 235r, 236v) originale.

Eminentissimo e Reverendissimo Signore

²¹ Di proprio pugno.

²² Di proprio pugno.

Dovendosi fare la consecrazione del Padre Domine Gioseppe de Camillis destinato Vicario Apostolico per li Greci d'Vngaria nella chiesa di San Atanasio, viene supplicata l'Eminenza Vostra à volersi degnare di dare la licenza solita volendovi anco intervenire il Signor Cardinale Kolonitz²³ alla sudetta funtione, che della gratia etc. et Quam Deus etc.

Permittimus Oratori ut in praedicta ecclesia Sancti Athanasii possit iuxta morem Graecorum a conciliis approbatum in episcopum consecrari.

Datum ex aedibus nostris 4 novembris 1689

Il Cardinale Spada²⁴ Protettore²⁵

sul dorso: fol. 252v

All'Eminentissimo e Reverendissimo Signore
Il Signore Cardinale Spada Protettore
della Chiesa e Collegio dei
Greci

Per
il Padre Domine Gioseppe de Camillis
Vescovo di Sebaste e Vicario Apostolico per
li Greci di Vngaria etc.

(summarium)²⁶

Licenza di consecrarsi
nella nostra chiesa in
vescovo il Padre de Camillis.

²³ Papa Innocenzo XI consegnò a Lipót Kollonich il 10 novembre 1689 il cappello cardinalizio durante il concistoro pubblico, nel concistoro segreto del 14 designò la chiesa titolare.

²⁴ Fabrizio Spada (1643–1717), arcivescovo titolare di Patrasso (1672–1710), vescovo di Preneste (1710), cardinale (1675).

²⁵ Tutto il permesso con firma di proprio pugno

²⁶ Scritto incrociato sul margine destro.

Die Institution des Apostolischen Vikariats im 17. Jahrhundert

ÁKOS MAKLÁRY

1. Der Bischof De Camillis und der Titel „vicarius apostolicus“ – geschichtlicher Hintergrund

Kardinal Leopold Kollonich, der sich 1689 in Rom aufhielt, bot auf Vorschlag der Congregatio de Propaganda Fide dem damals 47-jährigen Basilitenmönch Joseph De Camillis den Munkatscher Bischofsstuhl an. Papst Alexander VIII. ernannte ihn am 5. November 1689 zum Apostolischen Stellvertreter (*vicarius apostolicus*) der in der Munkatscher Eparchie und in anderen Teilen Ungarns lebenden Katholiken des byzantinischen Ritus und zum Titularbischof von Sebaste.¹ Nach der Ernennung wurde er noch in Rom zum Bischof geweiht. Im folgenden Jahr reiste er in Begleitung von Kardinal Kollonich nach Wien, wo ihn König Leopold I. aufgrund seines Patronatsrechts zum Bischof von Munkatsch ernannte, allerdings unter der Bedingung, dass er und seine Nachfolger jederzeit dem Bischof von Erlau zu Gehorsam verpflichtet seien.²

Der Papst hat Joseph De Camillis also zum Apostolischen Vikar, der König zum Munkatscher Bischof ernannt. Die Spannung, die sich aus der zweifachen Ernennung, bzw. aus der absichtlichen oder unverschuldeten irrtümlichen Auslegung des Terminus *vicarius apostolicus* ergibt, ist in der anfänglichen Periode bestimmend für den Dienst des Bischofs in der Munkatscher Eparchie. So schreibt György Papp hierüber: „...die unrichtige Auslegung wird zur Grundlage für jenen langen geistlichen Kampf, der die Entwicklung der Munkatscher Eparchie

¹ „...de nonnullorum venerabilium fratrum nostrum S. R. E. cardinalium negotiis propagandae fidei praepositorum consilio te pro Graecis in dioecesi Munkacsiana aliisque locis acquisitis in Hung. commorantibus vicarium apostolicum cum jurisdictione, juribus et facultatibus necessariis et opportunis ad nostrum ...“ Breve des Papstes Alexander VIII. an den Basilitenmönch De Camillis, in der er ihn zum Apostolischen Stellvertreter der Munkatscher Eparchie ernannt. Siehe: HODINKA ANTAL, *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára, I. köt.: 1458–1715*, Ungvár 1911, 289–290.

² PIRIGYI, I., *A magyarországi görögkatolikusok története I*, Nyíregyháza 1990. 142–143.

fast ein Jahrhundert lang hemmt und die Kraft und Schaffensfreude der Besten der Eparchie lähmt.“³

Für ein tieferes Verständnis des oben kurz skizzierten historischen Kontextes halten wir eine kirchengeschichtliche und rechtsgeschichtliche Untersuchung der Institution des Apostolischen Vikariats, besonders mit Blick auf dessen missionarische Bedeutung, für wichtig. Unser Ziel ist es dabei, anhand des persönlichen Leidenswegs des Bischofs De Camillis ein genaueres Bild von der Entstehung, Verbreitung und Gestaltung einer fast von den Anfängen bis zum heutigen Tag vorhandenen juristischen Institution in der Katholischen Kirche zu bekommen.

Zunächst untersuchen wir die Entwicklung der Institution des Apostolischen Vikariats von den Anfängen bis zur Zeit von Joseph De Camillis, innerhalb und außerhalb (d.h. in den Missionen) Europas. Als nächstes untersuchen wir ein Dokument aus dem 17. Jahrhundert, das der Heilige Stuhl an die Apostolischen Vikare, die zur Mission aufbrachen, ausgegeben hat.

2. Die rechtshistorische Entwicklung der Institution des *vicarius apostolicus* bis zum 17. Jahrhundert auf europäischem Gebiet

Die in den ersten Jahrhunderten des Christentums vom Römischen Stuhl mit besonderem Auftrag gesandten Personen wurden als Apostolischer Vikar bezeichnet. Die Gesandten des Heiligen Stuhls, die auf verschiedenen Partikularkonzilien erschienen und bei diesen Konzilien in der Mehrheit der Fälle auch den Vorsitz führten, verfügten über den Titel *vicarius apostolicus*.

In den späteren Jahrhunderten trugen diejenigen Bischöfe an der Spitze bedeutenderer Kirchen den Titel, die einen dauernden Auftrag vom Heiligen Stuhl hatten. Der heilige Papst Damasus I. (366–384) setzte die Zuständigkeit der Apostolischen Vikare in solcher Weise fest, dass er sie über die Metropolen setzte. Ihre Aufgabe war in erster Linie die Weihung der Metropolen und sie konnten dem Metropolitan die Erlaubnis erteilen, ein Provinzkonzil zusammen zu rufen. Die juristische Institution des Apostolischen Vikars war hier sicherlich dazu berufen, dem Heiligen Stuhl zu einem stärkeren Einfluss zu verhelfen und diesen zur Geltung zu bringen.⁴ Nach Meinung einiger Autoren glich ihre Zuständigkeit der der Primates, mit dem Unterschied, dass die Macht des Apostolischen Vikars auf einem gesonderten päpstlichen Auftrag beruhte, die des Primas jedoch mit dem Stuhl eines geistlicher Würdenträgers verbunden war.⁵

³ PAPP, GY., ‘Adalékok De Camillis József munkácsi püspök működéséhez,’ in *Keleti Egyház* 5 (1941) 5–77.

⁴ Solche Apostolischen Vikare ernannten im Osten, in Gallien, Hispanien, Italien und Germanien folgende Päpste: der heilige Zosimus (417–418), der heilige Simplicius (468–483), der heilige Hormisdas (514–523), Vigilius (537–555), der heilige Gregor der Große (590–604), Sergius II. (844–847) und der heilige Gregor VII. (1073–1086).

⁵ Vö. PAPP, GY., ‘Adalékok De Camillis’ (*art. cit.* Anm. 3.), 10.

Auch unter kirchenrechtshistorischem Gesichtspunkt spielten die Apostolischen Vikare zur Zeit der Herrschaft des heiligen Papstes Gregor VII. (1073–1086) eine interessante Rolle. Die Anweisungen und Maßnahmen des Heiligen Stuhls wurden in den ihnen zugewiesenen Gebieten von ihnen verkündet und sie waren auch für die Kontrolle ihrer Durchführung verantwortlich.

Papst Innozenz III. rief zur Verwirklichung seines Reformprogramms 1215 das Vierte Laterankonzil zusammen, eines der großangelegtesten und wirkungsvollsten kirchlichen Ereignisse der Zeit. Das Konzil befasste sich auch mit den unierten Östlichen. Papst Innozenz III. sah nach dem Fall von Konstantinopel nämlich die Zeit gekommen, die unterschiedlichen Riten zu vereinheitlichen, worunter nach damaliger Auffassung die Abschaffung der östlichen Zeremonien zu verstehen ist. Er gründete das Lateinische Patriarchat von Konstantinopel und unterstellte die unierten Bischöfe östlicher Zeremonie lateinischen Erzbischöfen.⁶ All dies diente als Präzedenz für den neunten Kanon „Quoniam“ des Konzils, worin die Institution des Vikars als Lösung für das oben genannte Ziel erwähnt wird.⁷ Im Sinne des Kanons kann in einem gegebenen Gebiet nur ein Ordinarius wirken, dessen Aufgabe auch der Dienst an den katholischen Gläubigen anderer Riten ist. Wenn die Umstände es erforderten, bzw. die Notwendigkeit gegeben war, konnte er sich einen sogenannten „Ritusvikar“ ernennen, der ihm im Dienst half, aber in jeder Hinsicht dem ihn ernennenden örtlichen Ordinarius untergeordnet war. Folge dieser Maßnahme war, dass der Ausbau einer selbständigen östlichen Hierarchie unmöglich wurde, wenn auch die Ernennung örtlicher Natur war und nicht auf apostolischem, päpstlichem Auftrag beruhte.

Der zitierte Kanon des Konzils ist unter dem Gesichtspunkt unserer Untersuchung dennoch von großer Bedeutung, denn nach Auffassung des sich auf den obigen Kanon berufenden Bischofs von Erlau lateinischen Ritus war der Bischof De Camillis als Apostolischer Vikar tatsächlich ein ihm untergeordneter Stellvertreter, der bei der Betreuung der Unierten des östlichen Ritus ohne eigenen Hierarchen berufen sei, ihm zu helfen und ihn zu vertreten.

Gregor IX. (1227–1241) erwähnt im ersten Buch seiner Dekretalen „de officio vicarii“, aber aus dem Text geht eindeutig hervor, dass er das Thema nicht im Sinne des Apostolischen Vikars behandelt.

Mehrfach jedoch kommt der Apostolische Vikar in den verschiedenen päpstlichen Konstitutionen vor, sowie unter den Dekreten und Beschlüssen der Pro-

⁶ SZÁNTÓ, K., *A katolikus Egyház története*, I, Budapest 1983. 384.

⁷ *Quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem atque dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores, districte praecipimus ut pontifices huiusmodi civitatum sive diocesum, provideant viros idoneos, qui secundum diversitates rituum et linguarum divina officia illis celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent, instruendo eos verbo pariter et exemplo. Prohibemus autem omnino, ne una eademque civitas sive dioecesis diversos pontifices habeat, tanquam unum corpus diversa capita, quasi monstrum, sed si propter praedictas causas urgens necessitas postulaverit, pontifex loci catholicum praesulem, nationibus illis conformem, provida deliberatione constituat sibi vicarium in praedictis, qui ei per omnia sit obediens et subiectus, unde si quis aliter se ingesserit, excommunicationis se noverit mucrone percussus, et si nec sic resipuerit, ab omni ecclesiastico ministerio deponatur, adhibito, si necesse fuerit, brachio saeculari ad tantam insolentiam compescendam. Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Ed. Herder, 1962, 211 und 215.

paganda Fide und der Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium. Auch die am 4. August 1578 an das Kapitel von Aquila gerichtete Anordnung der S. C. Episcoporum et Regularium erwähnt den Apostolischen Vikar.⁸ Eine andere, an den Bischof von Capaccio gerichtete Anordnung erwähnt ebenfalls die Institution des Apostolischen Vikars, betont aber besonders, dass der Träger des Titels unmittelbar und ausschließlich vom Heiligen Vater abhängig ist.⁹

Es gibt auch Beispiele aus dieser Zeit dafür, dass die Ernennung eines Apostolischen Vikars nicht nur für einen Einzelfall und auf bestimmte Zeit erfolgte, sondern, wie es die Anordnung an den Vikar von Capaccio zeigt, auch einen längeren Auftrag bedeuten konnte.¹⁰

Ein erwähnenswertes historisches Zeugnis ist die Ernennung des Apostolischen Vikars von Lecce aus dem Jahre 1590, die durch eine päpstliche Breve erfolgte.¹¹ Diese Veränderung zeigt auch, dass die Entsendung von Apostolischen Vikaren durch den Heiligen Stuhl zu dieser Zeit schon institutionalisierte Praxis war, wenn auch meistens noch auf europäisches Gebiet beschränkt.

Insgesamt können wir feststellen, dass die Institution des Apostolischen Vikariats Ende des 16. Jahrhunderts in den europäischen christlichen Ländern, vor allem in Italien nicht unbekannt war. Die Ernennung erfolgte zumeist unter besonderen Umständen und die ausschließliche Abhängigkeit vom Heiligen Stuhl wurde immer mehr hervorgehoben.

3. Die rechtsgeschichtliche Entwicklung der Institution des *vicarius apostolicus* bis zum 17. Jahrhundert außerhalb Europas

3.1 Verbreitung des Glaubens in der Mission

Bei der Untersuchung der institutionsgeschichtlichen Entwicklung des *vicarius apostolicus* muss an hervorgehobener Stelle seine Rolle im Missionsgebiet erwähnt werden. Für das Verständnis der Ernennung des Bischofs De Camillis durch den Heiligen Stuhl ist es unerlässlich zu untersuchen, welche Rolle der entsandte Apostolische Vikar in dem ihm zugewiesenen Gebiet spielte. Vorausgehend muss jedoch auch angemerkt werden, dass die Rolle eines in ferne Gebiete der Welt entsandten Apostolischen Vikars sicher nicht in allen europäischen Ländern allgemein bekannt war. So können wir auch vermuten, dass auch das Wiener Herrscherhaus und die ungarischen geistlichen Würdenträger sich über seine Be-

⁸ *Codicis Iuris Canonici Fontes*, ed. P. GASPARRI – I. SERÉDI, I–IX, Roma 1923–39, vol. IV. 580. n. 1336.

⁹ Ebd. IV. 593. n. 1368.

¹⁰ Ebd. IV. 611. n. 1407.

¹¹ Ebd. IV. n. 1435–36.

deutung, seine Zuständigkeit und seinen Aufgabenbereich nicht vollkommen im Klaren waren.

In der Zeit der Entdeckung, Eroberung und Kolonialisierung der neuen Erdteile erschienen überall auch die Missionare. 1493 verlieh Papst Alexander VI. Spanien die Gebiete, die westlich einer Trennlinie etwa 480 westlich der Kapverdischen Inseln liegen, und Portugal die östlich gelegenen unter der Bedingung, dass die Kolonialherren als christliche Herrscher die Bekehrung der dort lebenden Eingeborenen zum christlichen Glauben als ihre Hauptaufgabe ansehen würden. Aus der Aufteilung der Welt und der damit verbundenen Missionierungspflicht entstand das Patronatssystem (Missionsschutzherrschaft).

In diesen neu entdeckten Gebieten verfügten die europäischen Herrscher nämlich über gewisse kirchliche Pflichten und Rechte. Solche waren Förderung und Hilfe der Arbeit der Missionare, der Bau von Kirchen, aber auch die Organisation der Diözesen und die Ernennung der Diözesanbischöfe. Die Herrscher ordneten die genannten missionarischen Aufgaben ihren finanziellen und Machtinteressen unter.¹² Sie waren bestrebt, die in ihren Gebieten entstehenden kirchlichen Institutionen und Einheiten der Kirchenleitung vollkommen in ihren Machtbereich zu ziehen und von Rom unabhängig zu machen. Der Madrider Rat (Junta) setzte sich der Absicht König Philipps II. entsprechend das Ziel, beim Ausbau des Patronatsrechts den Einfluss Roms vollständig auszuschalten sowie die Ausbildung der Eingeborenen zu Priestern abzuschaffen, weil dies eine zentralisierte Staats- und Kirchenführung gefährdete. Die Institution des Patronats verlor also ihr ursprüngliches Wesen und diente ausdrücklich den finanziellen und politischen Interessen der Herrscher der erobernden Länder. Dabei wurde suggeriert, Rom habe die Missionsarbeit aufgegeben.

Das Handeln des Heiligen Stuhls im Interesse der Mission war also unumgänglich, und zwar in einer Weise, dass die Rechte der Patronatsmächte möglichst nicht verletzt würden, gleichzeitig aber die Missionsarbeit auch wirksam sein sollte. Um dieses doppelte Ziel zu erreichen, war die Institutionalisierung des Apostolischen Vikars hilfreich, die die *Congregatio de Propaganda Fide* einführte.

3.2. *Die Congregatio de Propaganda Fide*

Papst Pius V. (1566–1572) war der erste Papst, der die Verbreitung des Evangeliums in der Welt immer mehr in institutionalisierter Form zu verwirklichen suchte. Den zur Mission aufbrechenden Jesuitengruppen gab er folgende zwei Anweisungen als Eckpunkte der Missionierung: die missionierenden katholischen Gläubigen mussten den Eingeborenen das christliche Verhalten als Modell vorführen und ausschließlich diejenigen taufen, bei denen Beibehaltung und Leben des Glaubens als wahrscheinlich angenommen und die Fortsetzung des christlichen Lebenswandels vorausgesetzt werden durfte. 1568 wollte der Papst jesuitische apostolische Visitatoren nach Indien senden und außerdem für die dort lebenden spanischen Siedler eine Nunziatur gründen, aber Philipp II. gab dafür nicht seine

¹² Vgl. SZÁNTÓ, K., *A Katolikus Egyház története II*, Budapest 1983. 193.

Zustimmung. Auf Rat des Jesuitengenerals Francesco Borgia rief der Papst daraufhin zwei Kardinalsräte ins Leben, einen für die Bekehrung der Ungläubigen, den anderen für die Koordinierung der Angelegenheiten Germaniens.¹³

Gregor XIII. setzte diese Initiative fort, indem er zwei Räte für Mission und Verbreitung des Glaubens gründete, einen für die Griechen Italiens und einen für die westindischen Christen.

Papst Clemens VIII. gründete, die angefangene Arbeit fortsetzend, die „Congregatio super negotiis Sanctae Fidei et Religionis Catholicae“, allgemein bekannt unter dem Namen „Congregatio de Propagatione Fidei“ oder „Congregatio de Propaganda Fide“.

Gregor XV. wollte die Institution des Patronats auf jeden Fall loswerden, damit die Kirche die geistliche Missionstätigkeit frei ausüben könne, frei von jeglicher weltlicher Macht. Deswegen gründete er in Fortsetzung der Arbeit seiner Vorgänger und gewissermaßen als deren Abschluss am 22. Juni 1622 in der Bulle *Inscrutabili divinae providentia* die Santa Congregatio de Propaganda Fide. (seit 1968 unter dem Namen Kongregation für die Evangelisierung der Völker.) Aufgabe der neuen Kongregation war es, sich um das Heil der Seelen zu bemühen und vor allem den katholischen Glauben zu verteidigen. Die Jurisdiktion der Kongregation erstreckte sich nicht nur auf ferne Länder, sondern auch auf Länder, die ganz oder teilweise von „Häretikern“ bewohnt waren, wie die Schweiz, Deutschland, die von Hugenotten bewohnten Teile Frankreichs, die von Waldensern bewohnten italienischen Gebiete, Schweden und der Balkan. Diese Kongregation war zuständig für alle Angelegenheiten des Gebiets, die nicht die Mitarbeit anderer Kongregationen erforderte. Die hervorgehobenen Gebiete wurden Missionsgebiete genannt, denn es existierte noch keine örtliche Hierarchie, bzw. die Gemeinde befand sich im Anfangsstadium der Entwicklung der Kirchenleitung. Die Kongregation war zuständig für jede Mission mit der Erstellung des obligatorischen jährlichen Berichts. Um legal tätig sein zu können, musste jeder Missionar einen „Missionarsausweis“ besitzen und vor der Ausreise seine Eignung unter Beweis stellen. Durch die Arbeit der Kongregation wurde aus einer mit der Kolonialisierung verknüpften Missionierung eine vom obersten kirchlichen Zentrum aus gelenkte Missionierung. Die Missionare benötigten nicht die Genehmigung der Patronatsherren. Diese Mächte hielten natürlich auch weiterhin an ihren Rechten fest, die Berechtigung der Kongregation auf dem Gebiet der Mission erkannten sie manchmal gar nicht, manchmal nur widerwillig an. Die allmähliche Schwächung der Patronatsmächte sowie geeignete diplomatische Mittel taten jedoch mit der Zeit – und nach viel Reiberei – ihre Wirkung.

Im ersten Abschnitt der Missionsarbeit musste der Heilige Stuhl darauf bedacht sein, die Rechte der Patronatsherren nicht zu verletzen. Aus diesem Grund konnte er zu Beginn keine Diözesen gründen, deren finanziellen Unterhalt konnte er nicht aus örtlichen Steuereinnahmen bestreiten, denn dies hätte ernste Kon-

¹³ FECCI, S., 'Pio V' in *Enciclopedia dei papi*, III, ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA (a cura di), Roma, 2000, 170.

sequenzen gerade im Verhältnis zu den Patronatsherren mit sich gebracht. Es war jedoch unbedingt nötig, dass es auch in den Missionsgebieten Bischöfe gab, die den Dienst eines geistlichen Würdenträgers übernahmen. Eine angemessene Lösung des Problems war die Entsendung von zum Bischof geweihten Apostolischen Vikaren. So wurde Francesco Laval zum Apostolischen Vikar von Kanada, Ignazio Cotolendi in China, François Pallu in Tonkin und in fünf westlichen Provinzen von China, Lambert de la Motte in Cochinchina und in vier östlichen Provinzen von China usw. Sie alle waren Titularbischöfe, nicht Diözesanbischöfe, ihr Sitz war „*in partibus infidelium*“, ihre Ernennung erhielten sie unmittelbar vom Papst und waren auf diese Weise ausschließlich von der Congregatio de Fide Propaganda abhängig.¹⁴ So waren die Apostolischen Vikare lange Zeit die Koordinatoren und Verantwortlichen der Missionstätigkeit.

3.3 Ratgeber für die Apostolischen Vikare Ostasiens (1659)

Mit den Namen der zwei oben genannten, in China dienenden Apostolischen Vikare François Pallu und Lambert de la Motte ist die Erstellung eines Dokuments¹⁵ verbunden, das wir im Folgenden im Detail untersuchen, um uns ein klares Bild von den juristischen, pastoralen und die Lehre betreffenden Pflichten und Möglichkeiten der vom Papst entsandten Apostolischen Vikare zur Zeit von De Camillis machen zu können. Das untersuchte Dokument in der Redaktion des schottischen Priesters William Lesley (1619–1707) gilt als „Magna Charta“ der Vikare. Aus diesem Dokument lässt sich die Hauptrichtung der modernen Mission herauslesen, denn es stellt fest, dass im Mittelpunkt der Mission die Verkündung des Evangeliums stehe und die Mission daher vor allem ein Dienst geistlicher Natur sei.

Das Dokument besteht aus drei großen Teilen:

- I. Aufgaben vor der Abreise
- II. Aufgaben während der Reise
- III. Anweisungen für die Missionstätigkeit

I. Nach Betonung der Wichtigkeit und Wertschätzung des Missionsdiensts macht das Dokument den sich auf die Reise vorbereitenden Vikar darauf aufmerksam, dass er seine Gefährten, die er mit sich zu nehmen beabsichtige, mit größter Umsicht unter den zahlreichen Anwärtern auswählen solle. Die erwünschte Eignung zeige sich in wichtigen Tugenden, wie Geduld, Bereitschaft zur Wahrung von Geheimnissen, Freundlichkeit und Bescheidenheit, denn Grundlage für den Erfolg der Mission sei die Verwirklichung des Gebots der Liebe. Über die Missionstätigkeit, die dabei erzielten Ergebnisse und über Probleme muss ein schriftlicher Jahresbericht an die Kongregation geschickt werden. Dem Vikar wird empfohlen, eine persönlich beauftragte Kontaktperson zu haben, die die Mission der Kongregation gegenüber vertritt.

¹⁴ MEZZADRI, L., *Storia della Chiesa tra medioevo ed epoca moderna*, III, 2001, 353–354.

¹⁵ Ebd. 355–364.

II. Für die Reise nach China werden konkrete praktische Hinweise gegeben, unter anderem eine Empfehlung für die Auswahl der Reiseroute. Der Vikar wird besonders darauf hingewiesen, sich während der Reise sorgfältig Notizen zu machen. Diese Notizen solle er später der Kongregation schicken, denn später könnten sie von Nutzen sein. Die Gruppe solle zusammen reisen und sich nicht aufteilen. Falls jemand z.B. wegen Krankheit die Reise nicht fortsetzen könne, solle man möglichst auf ihn warten. Wenn die Genesungszeit sich zu lange hinzieht, solle ein zuverlässiger Gefährte bei ihm bleiben und sobald es möglich sei, sollten sie der Gruppe hinterher reisen.

III. In der Mission war das wichtigste Ziel die Entdeckung und Pflege von Berufungen. Hauptaufgabe des Apostolischen Vikars ist es, unter den dort Lebenden diejenigen Personen auszuwählen, die er für die Aufnahme des heiligen Ordens für geeignet hält. Mit der Zeit muss er unter ihnen auch eine für die Bischofswürde geeignete Person suchen, deren Charakterisierung, Angaben und Eignung er der Kongregation schicken muss. Der Vikar solle auf die Einheit in Lehre, Glauben und Gebet achten. Der Einheit dient der regelmäßige Kontakt zwischen der Mission und dem Heiligen Stuhl. Aufgabe des Apostolischen Vikars ist es, regelmäßig die Kongregation zu informieren, und zwar, indem die von ihm geschriebenen Berichte auf einmal, aber von auf verschiedenen Wegen reisenden Gesandten mitgenommen werden, damit sie mit Sicherheit ankommen. Die Berichte sollen keine Informationen über weltliche, politische Mächte enthalten. Der Vikar ermuntere die in der Mission Dienenden dazu, ähnliche Berichte zu schreiben, diese solle er selbst jedoch nicht lesen. Politische Verantwortung sei zu vermeiden. Die Missionare dürften keinerlei Auftrag oder politische Aufgabe übernehmen, der Kontakt mit der Macht sei ausdrücklich zu vermeiden, denn das Wort Gottes solle nicht mit diesen Mitteln, sondern mittels der Liebe verkündet werden. Daraus folgt, dass die Apostolischen Vikare sich auch nicht mit Handels- oder Wirtschaftsdingen beschäftigen dürften. Genauso können sie kein öffentliches Amt übernehmen, sie können nicht Berater örtlicher weltlicher Mächte sein, sie dürfen ihre eigene Nation nicht bevorzugen, sie können sich nicht mit der Bitte um Einmischung an die europäischen Mächte wenden, nur und ausdrücklich nur dann, wenn dies zum Schutz und im Interesse des Glaubens geschieht. Sie müssen die Botschaft des Evangeliums verbreiten durch die Übung der Tugenden, durch Abstinenz von weltlichen Dingen, durch das Leben von Armut, Geduld, Sanftheit und Liebe. Der Missionar sei seinen Vorgesetzten höchsten Gehorsam schuldig, auch wenn er verfolgt werde. Für den Vorsteher des Gebiets, für den König oder den Fürsten solle er zu Gott beten, sei es privat oder in der Öffentlichkeit.

Das Dokument weist die Apostolischen Vikare besonders darauf hin, dass sie im festgesetzten Gebiet ihres Wirkens die örtlichen Gewohnheiten, Riten und das Verhalten der Ansässigen nur dann verändern sollten, falls diese ausdrücklich im Gegensatz zur christlichen Lehre stünden. Die örtlichen Gewohnheiten seien nämlich nicht schlecht, sie müssten bewahrt und gepflegt werden, denn aus Europa solle nur der Glauben weitergegeben werden, nicht aber die Gewohnheiten

geändert werden. Es warnt auch davor, in der Mission überflüssige Parallelen zwischen Verhalten und Mentalität vor Ort und in Europa zu ziehen. Erwünscht sei die Ausübung der Anpassungsfähigkeit. Sollten sie jedoch auf schlechte Gewohnheiten treffen, so dürften diese nicht öffentlich verurteilt, sondern müssten mit der Zeit durch leise Diskretion verändert werden.

Sollte in der Mission Uneinigkeit oder Streit entstehen, so dürfe man sich damit nur unter Ausschluss der Öffentlichkeit beschäftigen. Falls es nicht gelingen sollte, ihn im kleinen Kreis beizulegen, so müsse die heilige Kongregation um Hilfe gebeten werden.

Zur Frage, wann die Missionare nach Hause geschickt werden sollten, nimmt das Dokument folgendermaßen Stellung: von dieser Möglichkeit mache der Vikar möglichst nur in den dringendsten und begründetsten Fällen Gebrauch. Einige davon werden auch aufgezählt, wie schlechtes beziehungsweise skandalöses Verhalten, Abweichung vom Glauben, Ausschweifung, Ungestüm, Unfähigkeit zur Anpassung, Übernahme von politischen oder mit Machtausübung verbundenen Rollen, weltlicher Lebenswandel. Es macht auch darauf aufmerksam, dass in finanziellen Dingen Armut obligatorisch ist. Die Mission verfüge nur über so viel Geld, wie zum Unterhalt der Gemeinde notwendig sei.

Als wichtige Aufgabe des Apostolischen Vikars erwähnt es die Übersetzung der Heiligen Schrift und der Werke der Kirchengelehrten in die örtliche Sprache oder Sprachen. Nach Möglichkeit sollten Schulen gegründet werden, in denen die örtliche Jugend die lateinische und die griechische Sprache kennen lernen und erlernen und eine Einführung in die heiligen Wissenschaften bekommen könne. Auch den Missionaren selbst wird empfohlen sich weiterzubilden, das Leben und die Briefe von Francisco de Xavier und die Werke von Verricelli, Bozio und Tommaso di Gesù zu lesen.

Das vorgestellte Dokument versieht also den zur Mission aufbrechenden und diese leitenden Apostolischen Vikar, der als Bischof im ihm zugewiesenen Gebiet zur Verbreitung des Glaubens unter Wahrung der Einheit verpflichtet ist, mit detailliert ausgearbeiteten Anweisungen. In Bezug auf unser Thema sind folgende Bemerkungen dazu wichtig:

1. Aufgabe des Apostolischen Vikars im ihm zugewiesenen Gebiet ist die Verbreitung des Glaubens und die Organisation der Kirche mit dem Ziel der Gründung einer neuen Diözese.
2. Der Bischof – Apostolische Vikar ist von jeglicher örtlichen Kirche, Institution, Hierarchie oder weltlichen Macht unabhängig und unmittelbar dem Heiligen Stuhl untergeordnet.
3. Der Apostolische Vikar genießt bei der Organisation der örtlichen Kirche weitreichende Selbständigkeit, er ist jedoch verpflichtet, der Kongregation detaillierte Informationen zu geben.

4. Die Institution des *vicarius apostolicus* im 17. Jahrhundert und im geltenden Recht

Das Dekret des Heiligen Stuhls vom 20. März 1612 erklärt, dass der Diözesanbischof keine Jurisdiktionsgewalt über den Apostolischen Vikar hat. (*Episcopus in Vicarium Apostolicum omni caret jurisdictione...*).¹⁶ Im Hintergrund dieses eindeutigen Dekrets steht mit Sicherheit ein vorangegangener Rechtsstreit, der einen Gegensatz in der Frage der Jurisdiktion voraussetzt.

Adressat der Breve vom 21. September 1628 ist der Apostolische Vikar von Lecce, der vom Papst zum Abhalten eines Diözesankonzils ermächtigt wird, und zwar „*senza l'intervento di ...Vescovo*“.¹⁷ Bei der Lösung eventuell auftretender Spannungen zwischen dem örtlichen Hierarchen und dem Heiligen Stuhl spielten in dieser Zeit die Apostolischen Vikare eine entscheidende Rolle.

Die Anordnung vom 22. September 1641 ergeht schon an den zuständigen Diözesanbischof und macht ihn darauf aufmerksam, dass weder er selbst noch sein allgemeiner Stellvertreter die Jurisdiktion über den vom Heiligen Stuhl gesandten Apostolischen Vikar auszuüben habe.¹⁸

Unter den Dekreten der Congregatio de Propaganda Fide seien diejenigen zitiert, die am 27. März und am 13. August 1659 ausgegeben wurden. Sie enthalten die Antworten des Heiligen Stuhls auf Fragen der Apostolischen Vikare von Tonkin (erstes Dekret) und von Cochinchina (zweites Dekret), worin die Zuständigkeit der Apostolischen Vikare bis ins Kleinste umrissen wird. Diese zwei Dekrete fasste die Konstitution „*Speculatores*“ von Papst Clemens IX. zusammen und sicherte den Apostolischen Vikaren Befugnisse in der Mission, die in diesem Zeitraum nicht einmal den Diözesanbischöfen zustanden.¹⁹

Aus dem bisher Erörterten geht hervor, dass der Heilige Stuhl die Apostolischen Vikare zu Beginn fallweise und für kurze Dauer beauftragte, später aber, mit fortschreitender Missionstätigkeit, eher mit der Organisation der örtlichen Kirchen mit dem Ziel, sie möglichst zu selbständigen Diözesen zu machen. Die Rolle der Apostolischen Vikare ähnelte also schon zu dieser Zeit weitgehend der heutigen Regelung und Praxis des Kirchenrechts, wonach sie Pastoren der katholischen Gemeinden in den Missionsgebieten sind, die über stellvertretende ordentliche Gewalt (*potestas ordinaria vicaria*) verfügen und auf diese Weise im Namen des Papstes handeln.²⁰ Der Apostolische Vikar ist normalerweise ein geweihter Bischof. Die Apostolische Präfektur ist die erste Phase auf dem Weg zur Diözese, ihr folgt die Gründung eines Apostolischen Vikariats, und wenn sich die Gemeinde weiter entwickelt, wird sie vom Heiligen Stuhl in den Rang einer Diözese erhoben.

¹⁶ Vgl. WERNZ, FR., *Ius decretalium* II, Romae 1906, 472.

¹⁷ C.J.C. Fontes (*op. cit.* Anm. 8.), vol. IV. 750–753, n. 1727., 1732, 1734.

¹⁸ Ebd. IV. 767. n. 1766.

¹⁹ Bull. Rom. 6. V. 355–357.

²⁰ Vgl. CIC 371. k. 1. §, illetve CCEO 311–321. Kanons über das Exarchat und die Exarchen.

5. Abschließende Gedanken

Nach dem Standpunkt des schon zitierten György Papp kannte Bischof De Camillis mit Sicherheit die Zuständigkeit eines Apostolischen Vikars. Er sah klar den Spielraum, den ihm dieser Titel bot, wenn er das ihm angebotene Bistum von Munkatsch annahm. Seine Meinung begründet der Autor damit, dass der Bischof als Beamter in der Vatikanischen Bibliothek, als ein Mensch, der mehrere Sprachen beherrschte, sich mit Philosophie und Theologie beschäftigte und die kirchliche Mission aus der Praxis kannte, auch die besondere Situation der Apostolischen Vikare kannte.

Wir haben keinen Grund, die Meinung von György Papp nicht zu akzeptieren, denn auch unsere Untersuchung zeigt, dass dieses Angebot des Titels eines Apostolischen Vikars eine Art Missionstätigkeit insinuierte. Die Leitung einer Eparchie der unierten östlichen Katholiken bedeutete mit Sicherheit eine ähnliche Herausforderung wie die Leitung einer Mission, und dies war für Joseph De Camillis, seinen persönlichen Wurzeln, seinen bisherigen Aufgaben und seiner Identität nach zu urteilen, sicherlich eine erfreuliche Aufgabe im Dienst der Kirche.

Übersetzung von Tóth-Loesti Heidrun

Das kriegszerstörte Apostolische Königreich Ungarn als Tätigkeitsraum für den unierten Bischof von Munkács, 1689–1706

József ZACHAR

Wohl bedeutet die im Titel dieses Vortrages angegebene Zeitspanne das Datum der Bischofsnennung und des Todes von Joannes Josephus De Camillis, sie kennzeichnet aber zugleich das Scheitern von zwei voneinander grundverschiedenen Friedensverhandlungen. Die beiden Jahre fallen nämlich eben in die Zwischenphase der aufeinander folgenden großen Kriege, welche nicht nur das Schicksal des ungarischen Volkes tiefgehend beeinflussten, sondern auch die Möglichkeiten der Tätigkeit des Kirchenfürsten grundlegend bestimmten. Um die damalige Situation verstehen zu können ist es unumgehend nötig, die Geschehnisse in einem breiten Umfeld zu entwerfen. Nur im jeweils aktuellen Verhältnis der politischen Kräfteveränderungen des kriegsgestörten Ungarnlandes, in welchem an der Spitze der katholischen Kirche ursprünglich der Apostolische König und der Primaserzbischof, zugleich Metropolit von Esztergom (Gran) standen,¹ aber sich die Ausübung ihrer Machtbefugnisse infolge der Dreiteilung ihres Hoheitsgebietes und der sich zwischen diesen immer erneut wiederholenden Kriege in ständiger Wandlung befand, kann das Schicksal des unierten Bistums von Munkács (Mongatsch) betrachtet werden.² Diese eigenartige Lage wird noch dadurch erschwert, dass die Kriege immer vor allem von den aktuellen Aspirationen von drei fremden Großmächten, des Römischen Reiches deutscher Nation, des Königreichs von Frankreich und Navarra und des Osmanischen Reiches abhingen.³ Dadurch muss der Rahmen der lokalen Untersuchungen sogar auch auf die

¹ In dieser Zusammenfassung verzichten wir auf Anführung der erschlossenen Quellen, die sind reich zitiert in den hier angegebenen eigenen Werken. Im Falle der nicht persönlich erforschten Fragen geben wir die konsultierten wichtigsten Fachwerke der gegebenen Detailfragen an. Hier v. a.: BOGYAY, THOMAS VON, *Stephanus rex. Versuch einer Biographie*, Wien–München 1975; BAKAY KORNÉL, *A magyar államalapítás*, Budapest 1978; GYÖRFFY GYÖRGY, *István király és műve*, Budapest 1977; vgl. ZACHAR JÓZSEF, „Egy ezredévi szenvedés.” *Fejezetek a magyarság hadi történetéből*, Budapest 2003, S. 41. u. f.

² BAK M. JÁNOS – KIRÁLY K. BÉLA (red.), *From Hunyadi to Rákóczi: War and Society in Late Medieval and Early Modern Hungary*, New York 1982; KIRÁLY K. BÉLA – VESZPRÉMY LÁSZLÓ (red.), *A Millennium of Hungarian Military History*, New York 2002.

³ LUTZ, H. – SCHUBERT, F. H. – WEBER, R., *Frankreich und das Reich im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen 1968; COOK, M. A. (red.), *A History of the Ottoman Empire to 1730*, Cambridge, 1976; IMMICH, M., *Geschichte des europäischen Staatensystems von 1660 bis 1789*, München–Berlin 1905; vgl.

allgemeinen europäischen Entwicklungen, wie sie sich in der Geschichte Ungarns widerspiegelten, erstreckt werden.

So war es schon Jahrhunderte früher gewesen, deshalb müssen mindestens die wichtigsten Schicksalswendungen im Leben des ungarländischen Volkes seit dem Ableben des letzten Nationalkönigs Matthias I. (Corvinus Hunyadi) im Jahre 1490 erwähnt werden.⁴ Bald erkannten die kirchlichen und staatlichen Würdenträger das Fehlgreifen bei der Wahl, den Spross einer fremden Dynastie in der Person des polnischen Königssohnes Wladislaw zum König von Ungarn gewählt und gekrönt zu haben, so beschloss der Reichstag, keinen Fremden mehr in Zukunft auf den Thron einzuladen. Parallel dazu kam es aber zur Doppelheirat der Dynastie der Habsburger und der Jagellonen, dementsprechend erhielt Erzherzog Ferdinand die Hand der ungarischen Königstochter Anna und der junge Thronfolger Ungarns, Ludwig, zugleich die Hand der Erzherzogin Marie. Auf Grund dieser Verwandtschaft kam es dazu, dass Ludwig II., zehnjährig den Thron Ungarns geerbt, zu seinem Vormund den Großvater seiner Gattin, Kaiser Maximilian I., und seinen väterlichen Onkel, Sigismund I., König von Polen und Großfürst von Litauen erhielt.⁵

Von diesem Moment an wurde Ungarn in die Zwistigkeiten der Großmächte mithineingezogen. Die erste Phase begann schon 1519, als Franz I., König von Frankreich und Navarra, Karl V., dem König von Spanien, bei der Kaiserwahl unterlag. Bald kam es zum Italienkrieg zwischen dem Haus der Valois und der Habsburger, deshalb mussten auch die Einkünfte des königlichen Hofes Ungarns dem Erreichen der Kriegsziele der Habsburger dienen. Daneben wurden die Maßnahmen zur Verteidigung der Südgrenze, an welcher das immer stärker werdende Osmanenreich schon seit einem Jahrhundert eine immer größere Gefahr bedeutete, von den Herrscherkreisen verständlicher (und zugleich unverzeihlicher) Weise vernachlässigt.⁶ Diese Situation wurde bei der Hohen Pforte bald erkannt, und nach dem Ausbleiben der, vom neuen Sultan Suleiman I. angebotenen Erneuerung der schon ständig aufeinander folgenden Friedensschlüsse zwischen dem Osmanenreich und dem Königreich Ungarn, kam es 1521 zum großen Angriff gegen die Schlüsselpunkte der ungarischen Befestigungslinie.⁷ Auf Grund der traditionellen, beiderseits auf Machtinteressen ruhenden freundlichen Kontakte

ZACHAR JÓZSEF, 'Magyar történelem a békekötések tükrében a végleges honfoglalástól napjainkig (896–1996)', in ZÜRICH MAGYAR TÖRTÉNELMI EGYESÜLET (Hrsg.), CSIHÁK GYÖRGY (red.), *Magyar történelem. Tízézer év – ezer oldalról*, Budapest–Zürich 2002, 521–567.

⁴ KUBINYI ANDRÁS, *Matthias Corvinus. Die Regierung eines Königreichs in Ostmitteleuropa, 1458–1490*, Herne 1979; FRANKÓI VILMOS, *Hunyadi Mátyás király élete*, Budapest 1890; KISFALUDY KATALIN, *Matthias rex*, Budapest 1983; TEKE ZSUZSANNA, *Mátyás, a győzhetetlen király*, Budapest 1990.

⁵ BAK, J. M., *Königtum und Stände in Ungarn im 14–16. Jahrhundert*, Wiesbaden 1973; FRANKÓI VILMOS, *A Hunyadiak és a Jagellók kora, 1440–1526*, Budapest 1896; SZABÓ DEZSŐ, *Küzdelmeink a nemzeti királyságért, 1505–1520*, Budapest 1917; KULCSÁR PÉTER, *A Jagelló-kor*, Budapest 1981; KOSÁRY DOMOKOS, *A magyar külpolitika Mobács előtt*, Budapest 1977.

⁶ CORVISIER, ANDRÉ, *Armies and Societies in Europe, 1494–1789*, London–Bloomington, 1979; SZAKÁLY FERENC, *A kenyérmézei csata és a török–magyar állóháború a határok mentén (1465–1520)*, Budapest 1979.

⁷ FERDINANDY MIHÁLY, *Magyarország romlása (1490–1526)*, Roma 1979; PAJEWSKI, JANUSZ, *Stosunki polsko–węgierskie i nielibezpieczeństwo tureckie w latach 1516–1526*, Warszawa 1930.

zwischen dem „sehr christlichen König“ und dem „Kaiser der Ungläubigen“ trug dieser Angriff des neuen Sultans eine viel größere Gefahr als früher in sich. 1525 errang nämlich der deutsch-römische Kaiser einen entscheidenden Sieg bei Pavia gegen den König der Franzosen, der selbst in Gefangenschaft geriet und nach Madrid gebracht wurde. Von dort aus wandte sich Franz I. mit einer geheimen Botschaft an Suleiman I., in welcher er eindeutig um Waffenhilfe gegen die Habsburger bat.⁸

Der Krieg des Osmanenreiches richtete sich im nächsten Jahr nicht gegen das Herrschaftsgebiet des spanischen, sondern gegen das des österreichischen Zweiges der Kaiserdynastie. Dieser hatte schon im Voraus Vorbereitungen gegen einen solchen Angriff getroffen, in dem Erzherzog Ferdinand auf Grund der erwähnten Doppelheirat die Verteidigung Küsten-Kroatiens und Ober-Slawoniens als Herrscher der benachbarten innerösterreichischen Länder durch die Steuer dieser von den ungarländischen Ständen auf sich genommen hatte. Ludwig II., der junge König von Ungarn, konnte nicht ahnen, was eigentlich in Europa vor sich ging, er konnte aber auch keine genügenden Kräfte gegen die Osmanen ausstellen. Trotzdem zog er mit seinem Heer vor die Osmanen. So kam es 1526 zur Schlacht bei Mohács (Mochatsch), zum bis heute nicht geklärten Tod des Königs,⁹ zur doppelten Königswahl und einerseits zur Herrschaft, zum Franzosen- und Osmanenbündnis des Nationalkönigs Johann I. (János Szapolyai), andererseits zur Herrschaft Erzherzog Ferdinands I. in Ungarn,¹⁰ zu Bürgerkriegen mit Einmischung der fremden Mächte,¹¹ schließlich nach der Vereinbarung dieser beiden Könige von Ungarn,¹² dann 1541 zur direkten Besetzung Mittelungarns durch das Osmanenheer, zur erzwungenen Dreiteilung des mittelalterlichen Apostolischen Königreichs Ungarn.¹³

Der Anfang musste so detailliert dargestellt werden, um die weiteren Grundzüge der ungarländischen Geschichte verständlich machen zu können. Die hier nicht mehr so ausführlich zu erwähnenden kriegerischen Geschehnisse können dreigeteilt werden. An erster Stelle stehen aus ungarischer Sicht die Versuche, welche die Vereinigung der west- und ost-ungarischen, geteilt beherrschten königlichen Territorien zu vereinen bestrebt, aber von den Osmanenherrschern, die Mittelungarn fest in ihrem Besitz hatten, immer (1537, 1541, 1552, 1566, 1596, 1604,

⁸ KUNT, MITIN – WOODHEAD, CHRISTINE (red.), *Süleyman, the Magnificent and his Age*, London 1965; SCHAENDLINGER, ANTON C., *Die Kämpfe des ersten und zweiten ungarischen Feldzuges Suleymans I.*, Wien 1978.

⁹ PERJÉS GÉZA, *The Fall of the Medieval Kingdom of Hungary: Mohács, 1521, Buda, 1541*, New York 1989; DERSELBE, *Mohács*, Budapest 1979; SZAKÁLY FERENC, *A mohácsi csata*, Budapest 1977; RÚZSÁS LAJOS – SZAKÁLY FERENC (red.), *Mohács. Tanulmányok a mohácsi csata 450. évfordulójára alkalmából*, Budapest 1986.

¹⁰ JÁSZAY PÁL, *A magyar nemzet napjai a mohácsi vész után*, Pest 1846; HORVÁTH MIHÁLY, 'Adalékok János király külviszonyainak történetéhez', in: DERSELBE, *Kiseb történeti munkái*, Pest 1868.

¹¹ BARTA GÁBOR, *La route qui mene a Istanbul 1526–1528*, Budapest 1994.

¹² KÁROLYI ÁRPÁD, *Adalékok a nagyváradi béke és az 1536–1538. évek történetéhez*, Budapest 1891.

¹³ SALAMON FERENC, *Magyarország a török hódítás korában*, Pest 1864; FODOR PÁL, *Magyarország és a török hódítás*, Budapest 1991; HEGYI KLÁRA, *Török berendezkedés Magyarországon*, Budapest 1995; BARTA GÁBOR, *Az erdélyi fejedelemség születése*, Budapest 1979.

1613, 1658, 1661) verhindert wurden.¹⁴ Die weiteren Kriege waren Folgen der ständigen Kämpfe zwischen den Franzosenkönigen aus dem Hause Valois, später Bourbon und den Habsburgerkaisern um die Großmachtstellung in Europa. Als die Habsburger die Oberhand hatten, drängten die Franzosenkönige die Osmanenmacht immer über Ungarn zum erneuten Krieg gegen die österreichischen Habsburger (1526, 1529, 1532, 1543, 1556, 1593, 1600, 1663, 1683), die nun seit 1558 nicht nur die Ungarnkrone, sondern auch die Kaiserwürde innehatten.¹⁵ Entsprechend dieser antihabsburgischen Politik des Königreichs Frankreich unterstützten ihre Herrscher jede Bewegung, einen jeden Aufstand oder Freiheitskampf, welcher sich gegen die Habsburgerherrschaft in Ungarn richtete (1528, 1571, 1638, 1644, 1674, 1677, 1681). Die Bewohner des königlichen Ungarns fanden nämlich die Politik der Habsburger, die durch die Interessen der Dynastie und die Bestrebung nach der führenden Stellung in Europa bestimmt war und sich um die gültige verfassungsmäßige Sonderstellung Ungarns nicht kümmerte, als Willkürherrschaft.¹⁶

Die oben erwähnten Umstände waren in der heute auf der Tagesordnung stehenden Zeitspanne verstärkt in gleicher Zeit alle anwesend und die Geschichte Ungarns bestimmend. Seit 1678 gewann der Freiheitskampf, an dessen Spitze nun Emerich (Imre) Graf Thököly stand, in Nordost-Ungarn immer festeren Raum. Dieser wurde von Anfang an durch Polen vom Franzosenkönig wieder unterstützt, weil er im Westen Europas neulich, diesmal um die Herrschaft über die Niederlande, mit dem Habsburgerreich im Kriege stand. Nach der Friedensschließung im Jahre 1679 blieb die direkte Unterstützung Ludwigs XIV. aus, aber

¹⁴ SZÁNTÓ IMRE, *A négnári rendszer kiépítése és fénykora Magyarországon, 1541–1593*, Budapest 1980; TÓTH SÁNDOR LÁSZLÓ, *A mezőkeresztesi csata és a tizenöt éves háború*, Szeged 2000.

¹⁵ HUMMELBERGER, WALTER, *Wiens erste Belagerung durch die Türken 1529*, Wien 1976; GERHARTL, GERTRUD, *Die Niederlage der Türken am Steinfeld 1532*, Wien, 1974; PEBALL, KURT, *Die Schlacht bei St. Gotthard 1664*, Wien 1964; REDLICH, OSKAR, *Österreichs Grossmachtstellung in der Zeit Kaiser Leopolds I.*, Gotha 1921; WAGNER, G., *Das Türkenjahr 1664*, Eisenstadt 1964; PERJÉS GÉZA, *Zrínyi Miklós és kora*, Budapest 1965.

¹⁶ HUDITA, I., *Histoire des relations diplomatiques entre la France et la Transylvanie au XVII^e siècle (1635–1683)*, Paris 1927; DERSELBE, *Répertoire des documents les négociations diplomatiques entre la France et la Transylvanie au XVII^e siècle (1635–1683)*, Paris 1926; BÉRENGER, JEAN, *Les „Gravamina“. Remonstrances des diètes de Hongrie de 1655 a 1681*, Paris 1973; DERSELBE, 'Ludwig XIV. und Frankreichs Streben nach der Vormachtsstellung in Europa', in WEISSENBERGER, R. (kiad.), *Die Türken vor Wien. Europa und die Entscheidung an der Donau*, 1683, Salzburg–Wien 1982; DERSELBE, 'Francia–magyar kapcsolatok a Wesselényi-összeesküvés idején (1664–1668)', in *Történelmi Szemle*, 1967; DERSELBE: 'A francia politika és a kurucok, 1676–1681', in *Századok*, 1976; LILEK, R. E., *Kritische Darstellung der ungarischen-kroatischen Verschwörung und Rebellion (1663–1671)*, Celje 1928; WAGNER, G., 'Der Wiener Hof, Ludwig XIV. und die Anfänge der Magnatenverschwörung', in *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*, vol. 16., Wien 1963; THEUER, FRANZ, *Tragödie der Magnaten. Die Verschwörung von Murányi, bis zum Ödenburger Reichstag*, Wien–Köln–Graz 1979; PAULER GYULA, *Wesselényi Ferenc nádor és társainak összeesküvése*, 2 Bd., Budapest 1876 ; SZILÁGYI SÁNDOR (Hrsg.), *Oklevelek Teleki Mihály és a bujdosók diplomáciai alkudozásainak történetéhez 1675–1685*, Történelmi Társ., Budapest 1890; TRÓCSÁNYI ZSOLT, *Erdély és a kuruc mozgalom 1690-ig*, Budapest 1972; NAGY LÁSZLÓ, *„Megint fölzánt magyar világ van...“ Társadalom és hadsereg a XVII. század első felének Habsburg-ellenes küzdelmeiben*, Budapest 1985; DERSELBE, *„Kuruc életünket megállán csináljuk...“ Társadalom és hadsereg a XVII. századi kuruc küzdelmekben*, Budapest 1983.

sie wurde vom Sultan übernommen. Bald kämpften schon türkische und Vasallentruppen aus der Moldau, Walachei, aus Siebenbürgen und Türkisch-Ungarn (in den türkischen Quellen: Unterungarn) neben den Verbänden der aufständischen Ungarn. Nach den weiteren Siegen gegen die Habsburgertruppen kam es dann 1682 schon zur Vierteilung des früher einheitlich gewesenen Königreichs Ungarn. Aus dem nordöstlichen königlichen Herrschaftsgebiet Leopolds I. konnte nun als Fürst von Oberungarn (in den türkischen Quellen: Mittelungarn) Emerich Thököly ein eigenes Staatgebilde unter osmanischer Schirmherrschaft (wie damals das Fürstentum Siebenbürgen zur Zeit von Stephan Báthori im Osten des Landes) mit dem Sitz in Kassa (Kaschau) ausscheiden.¹⁷

Jetzt kam wieder die Zeit für die französische Diplomatie, um Sultan Mehmed IV. zu einem direkten Feldzug gegen die Residenz- und Hauptstadt der Habsburger anzu-spornen, damit er mit diesem den neuesten Raubzug Ludwigs XIV., in diesem Falle das Losreißen Luxemburgs aus der Herrschaft Leopolds I., ermöglicht. Der Großwesir Kara Mustapha ordnete nicht nur die Vasallentruppen des Tartarenkhans der Krim, der Woiwoden der Moldau und der Walachei, sondern auch die Truppen der vom Sultan begünstigten ungarischen Fürsten Michael (Mihály) Apafi von Siebenbürgen und Emerich (Imre) Thököly von Oberungarn zur Unterstützung. Demgegenüber bereiteten sich nicht nur die ungarländischen Husaren- und Haiduckentruppen des kaiserlichen stehenden Heeres auf den Verteidigungskrieg gegen die Osmanen vor, sondern auch der Palatin des königlichen Ungarns Paul (Pál) Graf (seit 1687 Fürst) Esterházy rief die Generalinsurrektion unter Waffen. Es drohte wieder ein neuer Bürgerkrieg zwischen den antihabsburgischen und antiosmanischen Landesbewohnern des Karpatenbeckens. Diesmal kam es aber anders. Fürst Apafi gelangte zwar mit seinem Heer bis nach Győr (Raab), aber an den Kamphandlungen der Türken wollte und nahm er nicht teil. Fürst Thököly ging noch weiter, folgte der Einladung zum gemeinsamen Feldzug gar nicht, sondern ergriff die Möglichkeit der Kräftekonzentrierung Leopolds I. zur Verteidigung von Wien durch den Auszug seiner Truppen aus dem ungarischen Hoheitsgebiet, und besetzte auch das westliche Oberland im königlichen Ungarn bis an die March, die Haupt- und Krönungsstadt Pozsony (Pressburg) miteinbegriffen.¹⁸

¹⁷ KÖPECZI BÉLA, *Staatsräson und christliche Solidarität. Der ungarische Aufstand und Europa in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Budapest 1983; DERSELBE, „Magyarország a kereszténység ellensége“. *A Thököly-felkelés a korabeli európai közvéleményben*, Budapest 1976; ANGYAL DÁVID, *Késmárki Thököly Imre*, 2 Bd., Budapest 1888–1889; GERGELY SAMU, *Thököly Imre és a francia diplomácia, 1664–1687*, *Történelmi Társ.*, Budapest 1886–1888, OREL GÉZA, *Thököly diplomáciája 1681–1686*, Budapest 1906; BENCZÉDI LÁSZLÓ, *Rendiség, abszolutizmus és centralizáció a XVII. század végi Magyarországon (1664–1685)*, Budapest 1980; DERSELBE (red.), *A Thököly-felkelés és kora*, Budapest 1983; ZACHAR JÓZSEF, 'A Thököly-szabadságharc hadtörténeti és hadművészeti szempontból', in *Hadtörténelmi Közlemények*, 2005/3, 400–411.

¹⁸ KOEHLER, K., *Die orientalische Politik Ludwig XIV., ihr Verhältnis zu dem Türkenkrieg von 1683*, Leipzig, 1907; SUGÁR ISTVÁN, *Lebanyatlak a török félhold*, Budapest 1983; NAGY LÁSZLÓ, *A török világ végnapjai Magyarországon*, (Históriai mozaikok), Budapest 1986; R. VÁRKONYI ÁGNES, *Magyarország visszafoglalása*, Budapest 1987; DERSELBE, *Török világ és magyar külpolitika*, Budapest 1975; ZACHAR JÓZSEF, 'Die Herrschaft der Habsburger und das Wehrwesen in der ungarischen Reichshälfte 1648–1798', in *Ungarn-Jahrbuch*, vol. 22., München 1996, 35–96; DERSELBE, 'Magyarok a Habsburg-

Der Feldzug des Großwesirs brachte gleich im ersten Kriegsjahr ein großes Fiasko für das Osmanenreich. Nach der erfolglosen Belagerung, andauernder Beschießung – durch Kanonen, die von Franzosen bedient wurden – von Wien und dem Eintreffen der Entsatzheere des Königs von Polen Johanns III. (Sobieski) und des Fürsten Karl V. von Lothringen (und Bar) erlitt er am 12. September 1683 in der Schlacht bei Kahlenberg eine entscheidende Niederlage. Sie bedeutete zugleich das Fiasko der Politik der osmanenfreundlichen ungarischen Fürsten Oberungarns und Siebenbürgens. Dieses Fiasko der ungarischen Staatsmänner wurde durch das Zustandekommen der antiosmanischen Heiligen Liga durch den Papst Innozenz XI. (den Seligen) im nächsten Kriegsjahr vertieft. Das von Anfang an vorhandene überlegene Kriegspotential bedeutete nicht nur das Zurückwerfen des Osmanenheeres aus Niederösterreich nach Westungarn, sondern auch seine Verfolgung, das Verhindern der erneuten osmanischen Kräftekonzentration, in Folge dessen schon am 27. Oktober 1683 die Befreiung von Esztergom (Gran), dem katholischen Kirchenzentrum Ungarns. Zugleich musste auch Fürst Thököly weite Territorien in Oberungarn aufgeben und leeren, wobei sich seine Mitkämpfer massenhaft ihren Landsleuten in den christlichen Heeren anschlossen. Unbedingt muss hier erwähnt werden, selbst Fürst Thököly wäre bereit gewesen, die Front zu wechseln und sich gegen die Osmanen zu wenden, wenn die Vermittlung des Königs von Polen und des Papstes hätte Erfolg erreichen können, nämlich wäre sein Hoheitsanspruch in Nordost-Ungarn vom Kaiser und König Leopold I. ähnlich wie die Herrschaft des Fürsten von Siebenbürgen anerkannt worden.¹⁹

Ohne in irgendwelche Kompromisse einzugehen, beschloss aber der Habsburger-Herrscher, den erfolgreich begonnenen Krieg ununterbrochen mit voller Kräfteentfaltung bis zur Befreiung des ganzen Territoriums des Königreichs Ungarn fortzusetzen, obwohl einige Ratgeber in seinem Hof wegen des noch gleich andauernden Krieges gegen den Franzosenkönig in Folge des erneuten Angriffes französischer Truppen auf westliche Reichsgebiete eher mit dem Sultan gleich Frieden schließen wollten. Papst Innozenz XI. begnügte sich zugleich nicht nur mit dem weiteren Organisieren des ungarländischen antiosmanischen Befreiungskrieges, sondern noch mehr tat er alles, um erreichen zu können, dass dem Krieg im Westen Schluss gemacht werde, so kam es im August 1684 sogar zu einem Friedensvertrag zwischen den Häusern Bourbon und Habsburg, in welchem der Kaiser gezwungen war, den Verlust von Luxemburg anzuerkennen.²⁰

haderöben 1683–1792’, in *Hadtörténelmi Közlemények*, 1997/1, 3–48; DERSELBE, ‘Das stehende Heer des Kaisers und die Ungarn 1683–1713’, in *Studia Caroliensia* (Budapest), 2004/3–4, 145–174.

¹⁹ KLOPP, ONNO, *Das Jahr 1683 und der folgende große Türkenkrieg bis zum Frieden von Carlowitz*, Graz 1882; BARKER, TH., *Double Eagle and Crescent. Vienna’s Second Turkish Siege and its Historical Setting*, New York 1967; FRAKNÓI VILMOS, *XI. Ince pápa és a török hatalom megtörése Magyarországon*, Budapest 1913; ZACHAR JÓZSEF, ‘A Thököly-felkelés a magyar és az európai történelemben. Beszámoló a hajdúszoboszlói tudományos konferenciáról’, in *Századok*, 1979, 1069–1084.; BENDA KÁLMÁN – R. VÁRKONYI ÁGNES (red.), *Bécs 1683. évi török ostroma és Magyarország*, Budapest 1988.

²⁰ SAMMER, ALFRED, *Der Türkenpapst. Innozenz XI. und die Wiener Türkenbelagerung 1683*, Wien–München 1983.

Ungarns Befreiung war aber noch in weiter Ferne, nach harten Kämpfen wurden allerdings die wichtigen Festungen und befestigten Orte vor allem in Nordungarn von den Thököly-Anhängern, aber auch im Herzen des Landes von den osmanischen Besetzungen entrissen, so noch im Jahre 1685 Érsekújvár (Neuhäusel) und Kassa (Kaschau). Dies veranlasste die Hofkreise Ludwigs XIV., sich wieder an die Hohe Pforte zu wenden, um die unerwartete Verstärkung des Habsburgerreiches doch zu verhindern. Suleiman, der neue Großwesir, der ursprünglich die Friedensverhandlungen einzuleiten hätte versuchen sollen, erhielt nun vom Sultan Mehmed IV. den Befehl, den Krieg in Ungarn fortzusetzen. Die Heeresleitung beging aber gleich einen groben Fehler: die massenhafte und andauernde Desertion der Ungarn aus ihren verbündeten ungarischen Truppen sehend, ließ sie Fürst Thököly gefangen nehmen und ins Gefängnis werfen, so verließen auch die noch gebliebenen Wenigen ihre Reihen. Nur eben die Festung Munkács (Mongatsch) wurde noch immer von den Kämpfern Thökölys verteidigt, und ausgesprochen die Gattin des Fürsten, die Gräfin Ilona Zrínyi, verwitwete Fürstin Rákóczi, leitete die Kampftätigkeit, wobei auch ihre Kinder aus erster Ehe anwesend waren. Der französischen Diplomatie ähnlich, übte auch der Heilige Stuhl auf der anderen Seite großen Druck aus, um den Befreiungskrieg in Ungarn energisch fortsetzen zu können. In diesem Sinne vermittelte er den Frieden im polnisch-russischen Krieg, damit Polen diesen noch mehr unterstützen kann und sich auch Russland der Heiligen Liga in diesem antosmanischen Kampf anschließt. Um seinen Ungarnkrieg fortsetzen zu können, tat die kaiserliche Diplomatie ihrerseits auch alles, um die westliche Reichsgrenze gegen den Franzosenkönig sichern zu können, so entstand schließlich die antifranzösische Liga von Augsburg.²¹

Obwohl das Fürstentum Siebenbürgen wegen seiner prekären Lage von den Kampfhandlungen noch fernblieb, eine Art Neutralität zwischen den Habsburgern und Osmanen zu bewahren versuchte, kämpfte schon die Mehrheit der ungarischen waffenfähigen Männer mit den Soldaten verschiedener Zunge und Herkunft der Heiligen Liga. Sie alle, zusammen kämpfend, errangen am 2. September 1686 als ihren größten Sieg die Befreiung der alten Hauptstadt Buda (Ofen). Noch in diesem Jahr folgten wichtige Festungen in Mittel- und Südungarn, wie Simontornya, Pécs (Fünfkirchen), Kaposvár, Szeged (Segedin) sogar aber auch noch weitere in Slawonien.²² Es schien, als ob die christlichen Truppen nicht mehr aufzuhalten gewesen wären. Am 12. August 1687 gewannen die Verbände der Heiligen Liga bei Nagyharsány die entscheidende, sogenannte zweite Schlacht von Mohács (Mochatsch) gegen den Großwesir. Das alles trug bedeutend dazu bei, dass auf Grund der sanktionierten Gesetze der Diät von 1687 die königliche

²¹ SUGÁR ISTVÁN, *Lebanyatlak a török félhold*, Budapest 1986; VARGA J. JÁNOS, *A fogó félhold árnyékában. A török kiűzése Magyarországról*, Budapest 1986; NAGY LÁSZLÓ, *A török világ végnapjai Magyarországon*, (Históriai mozaikok), Budapest 1986; R. VÁRKONYI ÁGNES, *Magyarország visszafoglalása, 1683–1699*, Budapest 1987.

²² KÁROLYI ÁRPÁD – WELLMAN IMRE, *Buda és Pest visszavívása 1686-ban*, Budapest 1936; SZAKÁLY FERENC, *Hungaria eliberata. Budavár visszavétele és Magyarország felszabadítása a török uralom alól, 1683–1718*, Budapest 1986; IFJ. BARTA JÁNOS, *Budavár visszavétele*, Budapest 1985.

Herrschaft des Habsburgerkaisers in Ungarn stark befestigt werden konnte, dies verursachte wiederum die Möglichkeit der Mobilisation weiterer Mittel zur erfolgreichen Fortsetzung des antiosmanischen Krieges. So konnte unter anderem die Festung von Eger (Erlau) am 17. Dezember dieses Jahres befreit werden.²³

Die Truppen des Habsburgerherrschers konnten sogar nach Siebenbürgen einmarschieren und dort die Wintermonate verbringen. Bald schloss Michael (Mihály) Apafi, der Fürst von Siebenbürgen, einen Geheimvertrag mit König Leopold I., nach welchem die Verteidigung des provisorisch in seiner Sonderstellung weiterbestehenden Fürstentums dem König obliegen wird, aber die dortigen Truppen weiterhin direkt vom Fürsten geführt werden. Am 14. Januar 1688 war auch die Festung Munkács (Mongatsch) nicht mehr zu halten, und auch die letzten Anhänger des Fürsten Thököly gingen entweder zu ihren antiosmanisch gesinnten früheren Feinden über, oder sie wurden, wie der inzwischen freigelassene Emerich (Imre) Thököly selbst, einfache Söldner im Osmanenheer. Am 6. September 1688 wurde dann sogar der Schlüsselpunkt der ehemaligen Verteidigungslinie Südungarns, die 1521 verlorene Festung Belgrad befreit, und christliche Truppen kämpften auch schon in Bosnien. Der Sultan sah sich gezwungen, Friedensverhandlungen beim Kaiserhof in Wien einzuleiten.²⁴

So sind wir beim Jahr 1689 angelangt, als Papst Alexander VIII. Joannes Josephus De Camillis, den Griechen und Prokurator der russischen Basiliten (O. S. B. M.), der in der Bibliothek des Heiligen Stuhls in Rom tätig war, als Generalvikar ins unierte Bistum Munkács (Mongatsch) schickte. Unterwegs in der Begleitung des Kardinals Leopold (Lipót) Graf Kollonich, Bischof von Győr (Raab), von Rom nach Wien gekommen, wurde De Camillis von König Leopold I. in der Gesellschaft der ungarländischen kirchlichen und weltlichen Würdenträger empfangen. In diesem Kreis konnte die Verantwortung des tief gläubigen Herrschers für sein ungarisches Königreich erweckt werden, und auf Initiative des Primaserzbischofs Georg (György) Graf Széchényi und des Palatins Paul (Pál) Fürst Esterházy ernannte er als Apostolischer König von Ungarn De Camillis zum unierten Bischof mit dem Sitz Munkács (Mongatsch). Dadurch wurde eindeutig gemacht, dass der neu ernannte unierte Bischof der ungarländischen Staatskirche untersteht, weder der Metropolit der Moldau, noch der von Klein-Polen Recht hat, dieses Bistum in seinen Wirkungskreis einzubeziehen, wie dies früher wegen der Gläubigen walachischer und ruthenischer Zunge versucht worden war. In diesem Falle erhielten alle Unierten, die in den dreizehn nordöstlichen Komitaten des königlichen Ungarns lebten, abgesehen ihrer Abstammung einen direkt aus Rom gekommenen und in der ungarischen katholischen Kirche geweihten eigenen Bischof, obwohl sie keine einheitliche Diözese bildeten. Diese Tatsache verursachte eine große

²³ SZITA LÁSZLÓ (red.), *Budától Belgrádig. Válogatott dokumentumok az 1686–1688. évi törökellenes hadjáratok történetéhez*, Pécs 1987; DERSELBE (red.), *Előadások és tanulmányok a török elleni visszafoglaló háborúk történetéből, 1686–1688*, Pécs 1989; HORVÁTH KÁZMÉR, *Az 1687. évi hadjárat és a II. mohácsi ütközet*, Mohács 1937.

²⁴ TRÓCSÁNYI ZSOLT, *Erdély központi kormányzata 1540–1690*, Budapest 1980; DERSELBE, *Habsburg-politika és Habsburg-kormányzat Erdélyben 1690–1740*, Budapest 1981.

Anziehungskraft auch bei den walachischen Unierten der noch unter osmanischer Besetzung stehenden Nachbargebieten, vor allem weil der katholische Bischof von Nagyvárad (Großwardein), zur Zeit August (Ágoston) Benkovich, seit langen Jahrzehnten seinen provisorischen Sitz im Kloster von Lelesz (Leles) im Komitat Zemplén hatte. So kam es, dass nach einer rasch 1690 nach Nagykároly (Großkarol) einberufenen unierten Synode auch die unierten Pfarrer der eben befreiten Ortschaften oder der noch unter osmanischer Herrschaft gebliebenen Gebiete des Partiums und Siebenbürgens 1692 in Nagyvárad eine Versammlung unter De Camillis hielten. Etwa zur gleichen Zeit wurde der neue Obergespan des benachbarten Komitats Ung, Nikolaus (Miklós) Graf Bercsenyi, in Vertretung des Königs durch den zuständigen Diözesenbischof von Eger (Erlau), Georg Fenesy, in Nagymihály (Großmichel) in sein Amt eingeführt. Wahrscheinlich war der ihm als Metropoliten unterstellte De Camillis auch dort anwesend.²⁵

In den Monaten, als der neue unierte Bischof seine Tätigkeit begann, liefen schon seit Anfang Februar 1689 die, im Vorjahr schon eingeleiteten direkten Friedensverhandlungen zwischen den Vertretern der Osmanischen und Habsburgischen Diplomatie in Wien. Auch der Franzosenkönig musste einsehen, dass das geschwächte Osmanenreich alleine nicht mehr standhalten kann, wobei er der erneuten Verstärkung des Habsburgerreiches nicht untätig zusehen wollte. So ergriff Ludwig XIV. die Initiative und begann unter dem Vorwand der gestrittenen Erbfolge in der Pfalz und mit der schon am 24. September 1688 erlassenen Kriegserklärung einen erneuten Krieg im Westen gegen Leopold I.²⁶ Parallel mit seinen Kampfhandlungen versuchte er mit seiner Diplomatie alles, um auch den Sultan zu weiterer antihabsburgischer kriegerischer Aktivität anzuspornen. Obwohl die Friedensverhandlungen in Wien noch bis Mitte Juni 1690 fortgesetzt wurden, schwiegen die Waffen auch im Osten nicht, aber die christlichen Heere hatten die Oberhand, wie die Befreiung der Festung Kanizsa (Kanischa) zeigte. Zu neueren Zusammenstößen mit den Osmanen kam es nun auch auf den Gebieten der Serben, Albanen und Bulgaren, die sich massenhaft den christlichen Truppen anschlossen. Leopold I. ging so weit, dass er in seinem, als König von

²⁵ ZSÁTKOVICS KÁLMÁN, *De Camillis munkácsi püspök naplója*, Történelmi Társ., Budapest 1895, 700–724.; PAPP GYÖRGY, *Adalékok De Camillis munkácsi püspök működéséhez*, Miskolc 1941; HODINKA ANTAL, *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1910; DERSELBE, *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára*, Ungvár 1911; MÁLNÁSY ÖDÖN, *Gróf Csáky Imre bíbornok élete és kora, 1672–1735*, Kalocsa 1933; MAURER, J., *Kardinal Leopold Graf Kollonitsch, Primas von Ungarn. Sein Leben und Wirken*, Innsbruck 1887; LÁNCZY GYULA, 'Széchényi Pál érsek és a nemzeti politika, 1642–1710', in *Századok*, 1882; MÁRKI SÁNDOR, *Széchényi Pál életrajza*, Pozsony 1884; LEHOCZKY TIBOR, *Beregnármegye monográfiája*, Ungvár 1881; GYÁRFÁS ENDRE, *Az erdélyi románok uniója és a román görögkatolikus egyházi szervezet kifejlődése*, in: DERSELBE, *Az erdélyi katolicizmus múltja és jelene*, Dicsőszentmárton 1925; BUNYITAY VINCZE, *Nagyvárad a török foglalás korában (1660–1692)*, Budapest 1892; Uő., *A váradi püspökök a száműzetés s az újraalapítás korában (1566–1780)*, Debrecen 1935; CSATÁRY GYÖRGY, *Gróf Bercsenyi Miklós levelei és emléke Ung vármegyében*, Ungvár 2004, 94. u. f.; LUKINICH IMRE, *Erdély területi változásai a török hódítás korában, 1541–1711*, Budapest 1918.

²⁶ SCHULTE, A., *Markgraf Ludwig Wilhelm von Baden und der Reichskrieg 1693–1697*, 2 Bd., Karlsruhe 1892.

Ungarn erlassenen Manifest vom 16. April 1690 schon die Befreiung des Balkans als nächstes Kriegsziel bestimmte.²⁷

Nach der erneuten Entfaltung des Zweifrontenkrieges veränderte sich aber die Kriegssituation im Türkenkrieg wieder bald zugunsten des Osmanenreiches. Nach dem Ableben des Fürsten von Siebenbürgen, Michael (Mihály) Apafi, konnte der Sultan mit einem starken türkisch-tatarischen Heere den gestürzten früheren Fürsten von Oberungarn, Emerich (Imre) Thököly, nach Siebenbürgen bringen, dort ihn mit einer Gruppe ungarischer Adligen zum neuen Fürsten wählen lassen. Durch weitere Gegenangriffe ist es ihm nicht nur gelungen, die christlichen Truppen vom Boden der Bulgaren, Albanen und Serben zurückzudrängen, sondern sogar die bedeutendste Festung Belgrad an der Südgrenze Ungarns konnte 1690 wiedererobert werden.²⁸ Diese Ereignisse deuteten schon darauf hin, dass der Befreiungskrieg in Ungarn noch lange andauern wird. So kam es wirklich: von den abwechslungsreichen Kriegereignissen in Siebenbürgen und Südungarn ist nur die blutige Schlacht am 19. August Szalánkemén in Syrmien von 1691 hervorzuheben, als trotz der direkten Mitwirkung französischer Ingenieur- und Artillerieoffiziere der Großwesir mit dem osmanischen Hauptheer unterlag.²⁹ Einen ähnlichen Waffenerfolg konnte das Osmanenheer erst 1695 erzielen, als der neue Sultan, Mustapha II., selbst das Oberkommando übernahm und wichtige Festungen im Donau-Muresch-Zwischenstromland, und nach der am 21. September bei Lugos (Lugosch) gewonnenen Schlacht sogar auch weite Teile des Partiums und Siebenbürgens wieder in Besitz nehmen konnte.³⁰

Eine endgültige Wende im großen Befreiungskrieg brachte erst das Jahr 1697. Im Westen musste der Franzosenkönig einsehen, dass er allein der Augsburger Liga nicht gewachsen ist, so leitete er Friedensverhandlungen mit dem Habsburgerkaiser ein. Obwohl Ludwig XIV. eben deshalb den Sultan zum stärkeren Angriff in Ungarn drängte, konnte auch dieser keinen Erfolg mehr erreichen. Das Oberkommando der christlichen Heere in Ungarn hatte nämlich nun Feldmarschall Eugen Prinz von Savoyen inne, der mit seiner eigenartigen Genialität die Unsicherheit an der Spitze des Osmanenheeres überblickte, ob nach Siebenbürgen oder eher nach Oberungarn vorzudringen wäre, um das eine der beiden früheren verbündeten ungarischen Fürstentümer herstellen zu können. Unerwartet, aus Marsch griff er am 11. September 1697 die, bei Zenta (Senta) die Theiß eben übersetzenden Truppen des Sultans an, und mit dieser Entschlossenheit erreichte er einen entscheidenden Sieg.³¹ Obwohl noch kleinere Kampfhandlungen

²⁷ Siehe Anm. 21!

²⁸ Siehe Anm. 21!

²⁹ RÖDER, O., *Des Markgrafen Ludwig Wilhelm von Baden Feldzüge wider die Türken*, 2 Bd., Karlsruhe 1839–1842.

³⁰ Siehe Anm. 21!

³¹ BRAUBACH, M., *Prinz Eugen von Savoyen*, 2. Bd., München–Wien 1963; DUDÁS GYULA, *A zentai csata, 1697, Zenta 1885*; ZACHAR JÓZSEF, 'A császári hadseregbeli magyarok 1683–1713', in MUZSNAY ÁRPÁD (kiad.), *„Istennel, hazáért és szabadságért”. Rákóczi-ünnepségek 2003*, Szatmárnémeti 2003, 107–138.; DERSELBE, 'Császári csapatok Magyarországon 1696-ban', in FODOR GYÖRGY (red.), *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996. Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulóján*,

folgten, kam es bald zum Waffenstillstand, zu Friedensverhandlungen, und diese ergaben den Friedensschluss von Karlowitz am 26. Januar 1699. Dieser brachte – bis auf die Temesch-Gegend – die Befreiung des Königreichs Ungarn von der Osmanenherrschaft, den Schluss der Teilung in drei Herrschaftsgebiete, die Geltendmachung der Administration des Königs Leopold I.³²

Leopold I. war aber nicht nur König von Ungarn, sondern viel mehr der Kaiser des Heiligen Reiches Deutscher Nation, so wurde das mittelalterliche, einheitlich regierte, selbständige Königreich Ungarn doch nicht hergestellt. Aber eben in dieser Hoffnung waren die ungarländischen Stände bereit, während der Verhandlungen der Diät von 1687 das männliche Erbe des Hauses Habsburg anzunehmen, auf das Recht des Widerstandes der Goldenen Bulle von 1222 zu verzichten. Der König hatte nämlich Amnestie verkündet, mit den früheren politischen, konfessionellen und wirtschaftlichen Gesetzesverletzungen Schluss gemacht, verfassungsmäßige Regierung versprochen. Das alles blieb aber nur ein Versprechen, schon bald wurde verordnet, dass die, von den Osmanen zurückeroberten Territorien in Ungarn als mit Waffen eroberte neue Herrschaftsgebiete zu betrachten und von der Kaiserlichen Hofkammer zu verwalten sind. In diesem Sinne konnten selbst die früheren Besitzer einzelner Güter ihr Eigentum nur mit Waffenablösebezahlung in Höhe von zehn Prozent des geschätzten Wertes des betreffenden Gutes zurückerhalten. Befreite Güter, deren Besitzer nicht mehr am Leben waren oder deren frühere Besitzer das Lösegeld nicht bezahlen konnten, wurden in großer Zahl an Landesfremde verteilt, die irgendwelche Verdienste im Dienste des Kaiserhauses bewiesen hatten. Im Weiteren wurden die Unterbringung, Lieferung, Verpflegung, Fütterung und Versorgung der von Jahr zu Jahr stärker werdenden kaiserlichen und königlichen Truppen wegen des öfteren Ausbleibens des Soldes immer mehr zu einer unerträglichen Belastung für die Bevölkerung, welche sonst auch wegen der ständigen wechselreichen Kampfhandlungen zu leiden hatte. So kam es im Sommer 1697 zu einem verbitterten Aufstand in der Gegend von Tokaj im Komitat Zemplén gegen die eigenen kaiserlichen und königlichen Truppen, welcher wegen des noch laufenden Osmanenkrieges schnell zu unterdrücken war und ausgesprochen durch ungarische Verbände niedergeschlagen wurde.³³

Das Elend der ungarländischen Bevölkerung wurde auch zur Zeit des Waffenstillstandes und der Friedensverhandlungen nicht minder. Weiterhin stationierten Zehntausende der unbezahlten Soldaten im Lande, und es wurde immer klarer,

Nyíregyháza 1996: 29–41.; DERSELBE, 'Császári csapatok Magyarországon 1697-ben', in TAMÁS EDIT (red.), *Hegyaljai felkelés. Tanulmányok a felkelés 300. évfordulóján*, Sárospatak 2000, 41–51.; DERSELBE, 'A zentai csata és a Habsburg Birodalom', in *Új Honvédségi Szemle*, 1998/2, 2–16.

³² POPOVIC, M. R., 'Der Friede von Carlowitz', Leipzig 1893; in SZITA LÁSZLÓ – SEEWANN, GERHARD (red.), *A karlócai béke és Európa. Dokumentumok a karlócai béke történetéhez, 1698–1699*, Pécs 1999; GEBEI SÁNDOR, 'A karlócai béke kelet-európai összefüggései', in *Történelmi Szemle*, 1999; ZACHAR JÓZSEF, 'Hadtörténeti gondolatok a karlócai béke 300. évfordulóján', in MOLNÁR SÁNDOR (red.), *A magyar történelem eseményei a Vay Ádám Múzeum metszetgyűjteményének tükrében*, Vaja 2000, 79–94.

³³ BENCZÉDI LÁSZLÓ, *Rendiség, abszolutizmus és centralizáció a XVII. végi Magyarországon (1664–1685)*, Budapest 1980; DERSELBE, *A hegyaljai felkelés 1697-ben*, Budapest 1953; ZACHAR JÓZSEF, 'Magyar katonák a Hegyaljától a Tiszahátig, 1697–1703', in *Hadtörténelmi Közlemények*, 2003/3–4, 742–758.

dass die Würdenträger im Wiener Hof, die nicht aus diesem Königreich stammten, diese Situation kaum verstanden. Zu diesem Elend kam nun das Werk der neuen Einrichtung, welches die Landesinteressen genauso außer Acht ließ wie früher die Heerführung, vor allem der Beginn der Errichtung der Militärgrenze in Südungarn mit der massenhaften Ansiedlung der, aus den benachbarten Territorien entflohenen Südslawen als Bauernsoldaten. So kam es zu zweierlei anti-habsburgischen Bewegungen in Ungarn. Ausgesprochen an der Oberen Theiß und so in der Umgebung von Munkács (Mongatsch) kam es immer öfter zum Versammeln der Landflüchtigen aus den unteren Volksschichten. Auch unter den Magnaten, Adeligen erkannten immer mehr Patrioten die Notwendigkeit einer politischen Wende. Um diese zu erreichen, begann unter ihnen eine ständische Verschwörung, an deren Spitze der frühere Generalintendant Oberungarns und Obergespan des Komitats Ung, Nikolaus (Miklós) Graf Bercsényi, stand. Bald konnte er auch den bedeutendsten Magnaten des Landes, Franz (Ferenc) II. Fürst Rákóczi, den Abkömmling der Rákóczis, Zrínyis, Lórántffys, Frangepáns und Báthoris, für die Verschwörung gewinnen.³⁴

Beide Bewegungen erhielten einen neuen Schwung, als im Jahre 1700 nach dem Ableben Karls II, Königs von Spanien, wieder ein Krieg wegen der Erbfolge zwischen den Häusern Bourbon und Habsburg bevorstand. Rákóczi und seine Genossen nahmen gleich Kontakt mit dem Franzosenkönig auf, um sich auf den gemeinsam zu führenden Kampf vorzubereiten. Diese Kontaktaufnahme aber wurde durch Verrat entdeckt, doch konnte Rákóczi aus dem Kerker der Habsburgermacht durch die Mitwirkung von komplizierten ausländischen Fäden nach Polen entfliehen. Dort tobte schon der Große Nordische Krieg zwischen dem Königreich Schweden und dem Russischen Zarenreich um die Vorherrschaft im Baltikum. Unabhängig von diesem brach dann 1701 auch der Spanische Erbfolgekrieg aus, die Zeit war nun auch für die Ungarn gekommen.³⁵ Die Leiter der armen Landflüchtigen und der verschwörenden Magnaten trafen aufeinander, so begann im Mai 1703 der Freiheitskampf von Franz II. Rákóczi gegen die Habsburgerherrschaft in Ungarn. Dieser bedeutete für Ludwig XIV., dass Leopold I. nicht nur am Rhein, in Italien, in den Niederlanden und in Spanien selbst gegen ihn, sondern auch auf einem fünften Kriegsschauplatz in Ungarn gegen Rákóczi zu kämpfen hatte. Bald kam es zu ungarisch-französischen Verhandlungen über die Harmonisierung der Kampfhandlungen und den Beitrag Frankreichs zum Krieg Ungarns, sogar auch eine formelle Bündnisschließung wurde vom Franzosenkönig versprochen. Zu dieser kam es trotz der Erfolge des achtjährigen Freiheitskampfes der Ungarn, trotz der Wahl Rákóczis zum Fürsten Siebenbürgens

³⁴ THALY KÁLMÁN, *A székesi gróf Bercsényi-család*, II–III. Bd., Budapest 1887–1992; MÁRKI SÁNDOR, *II. Rákóczi Ferenc*, 3 Bd., Budapest 1907–1910.

³⁵ PILLIAS, ÉMILE, 'La France et Rákóczi, origines véritables de l'intervention de Louis XIV, 1700–1705', in DERSELBE, *Études sur François II. Rákóczi, Prince de Transylvanie*, Paris 1939; KÖPECZI BÉLA, *La France et la Hongrie au début de XVIII^e siècle*, Budapest 1971; DERSELBE, *A Rákóczi-szabadságharc és Franciaország*, Budapest 1966; BÉRENGER, JEAN, 'Les relations franco-hongroises pendant la guerre de Succession d'Espagne', in *Nouvelles Études Hongroises*, 1973; ASZTALOS MIKLÓS, *II. Rákóczi Ferenc és kora*, Budapest 1934.

1704 und der ungarländischen Konföderation 1705, trotz der Vereinigung der Freiheitskämpfer der beiden Territorien von Anfang an, trotz der Aberkennung der Herrschaft des Hauses Habsburg 1707 gar nicht, und auch die materielle und militärische Unterstützung wurde immer geringer. Im Hintergrund standen die sich seit 1704 jährlich wiederholenden Niederlagen des französischen Heeres, die eine energische Unterstützung der Ungarn immer weniger ermöglichten.³⁶

Diese Sturmjahre machten auch die Tätigkeit des unierten Bischofs von Munkács (Mongatsch) unmöglich. Sein direkter Kirchenvorgesetzter, der seit 1699 im Amt weilende Diözesenbischof von Eger (Erlau), Stephan (István) Telekessy, schloss sich im ersten günstigen Moment Fürst Franz (Ferenc) II. Rákóczi an, schon am 5. November 1703 beim Eintreffen des Grafen Nikolaus (Miklós) Bercsényi legte er vor ihm Eid ab, und diesen Schritt forderte er auch von den, ihm unterstellten kirchlichen Würdenträgern. Der gute Grieche De Camelis, der sich ganz sicher in der komplizierten innenpolitischen Situation nicht auskennen konnte, verweigerte diesen Schritt, obwohl er vielleicht die Bekanntschaft des im Februar 1701 in Munkács weilenden Fürsten hatte machen können, und Rákóczi mit einem Heer schon am 24. Juni 1703 vor Munkács auftauchte und den Königstreuen einige Tage später eine Schlacht lieferte, er war ja von König Leopold I. zum Bischof ernannt worden. So musste er gleich nach dem Ausbruch des Kampfes der antihabsburgischen Kräfte entfliehen, er wählte zum provisorischen Aufenthalt Eperjes (Preschau), wo eine große Anzahl unierter Katholiken lebte. Obwohl Fürst Rákóczi ihn aus dem Lande verwies, konnte De Camillis bis zu seinem Tode am 22. August 1706 in dieser nordöstlichen Kleinstadt bleiben, aber sein Wirkungskreis wurde vom Fürsten Rákóczi dem, von ihm ernannten neuen unierten Bischof, Petronius Kaminski, dem Klostersvorgesetzten der Basiliten in Munkács (Mongatsch) gegeben und dem Metropolitener der Ukraine unterstellt. Sehr eindeutig beanspruchte Rákóczi die Befugnisse des Apostolischen Königs für sich, um deren Erhalt er auch beim Papst Clemens XI. Schritte unternahm, aber freilich vergeblich. In diesem Sinne des echten Königsrechtes ernannte der,

³⁶ ESZE TAMÁS, *A tiszaháti felkelés*, Budapest 1952; MARKÓ ÁRPÁD, 'II. Rákóczi Ferenc haditervei és azok kapcsolatai a spanyol örökösödési háború eseményeivel', in *Századok*, 1936; DERSELBE, *II. Rákóczi Ferenc, a hadvezér*, Budapest 1934; HECKENAST GUSZTÁV, 'A Rákóczi-szabadságharc', in LIPTAI ERVIN – BORUS JÓZSEF (red.), *Magyarország hadtörténete*, I. Bd., Budapest, 1984; BÁNKÚTI IMRE, 'A Rákóczi-szabadságharc', in RÁCZ ÁRPÁD (red.), *Nagy képes milleniumi hadtörténet*, Budapest 2000; CZIGÁNY ISTVÁN, 'A Rákóczi-szabadságharc (1703–1711)', in KIRÁLY BÉLA – VESZPRÉMY LÁSZLÓ (red.), *A magyar hadtörténelem évszázadai*, Budapest 2003; BENDA KÁLMÁN (red.), *Európa és a Rákóczi-szabadságharc*, Budapest 1980; KÖPECSI B. – HOPP L. – R. VÁRKONYI Á. (red.), *Rákóczi-tanulmányok*, Budapest 1980; ZACHAR JÓZSEF, 'La guerre d'indépendance de Rákóczi et l'Europe, compte-rendu de la session scientifique internationale a Sárospatak', in *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 1976/3–4, 377–394. DERSELBE, 'A sárospataki nemzetközi tudományos ülészakról', in *Századok* 1976, 1070–1105.; DERSELBE, 'Az ónodi országgyűlés', in HECKENAST G. – MOLNÁR S. – NÉMETH P. (red.), *Molnár Mátyas Emlékkönyv*, Vaja 1998, 41–54.; DERSELBE, 'Császári csapatok a szabadságharc hadai ellen', in TAMÁS EDIT (szerk.), *A Rákóczi-szabadságharc és Közép-Európa. Tanulmányok a Rákóczi-szabadságharc kezdetének 300. évfordulóján*, Sárospatak 2003, II. Bd., 147–163.; DERSELBE, 'A gyulafehérvári siker ellehetetlenítője – a höchstädti csata', in MUZSNAY ÁRPÁD (red.), *Évfordulás tanácskozások 2002–2004*, Szatmárnémeti 2005, 201–212.

den Thron 1705 bestiegene König Josef I. nach dem Eintreffen der Nachricht des Todes von De Camillis den früheren Vicarius Johann Hodermarski zum neuen unierten Bischof von Munkács.³⁷

Zu dieser Zeit waren sonst wieder Friedensverhandlungen auf der Tagesordnung, schon seit Ende Oktober 1705 bis Ende Juli 1706 waren als Mediatoren die Botschafter Englands und der Niederlande beim Kaiserhof beauftragt, zwischen diesem und den „Rebellen“ in Ungarn zu vermitteln. Dadurch wollten diese Mächte als Verbündete des Habsburgerreiches erreichen, dass dieses den Krieg gegen Frankreich energischer führen kann. Obwohl beide gegenüberstehenden Kräfte – Wiener Hof und konföderierte Stände – zu den Verhandlungen in Nagyszombat (Tyrnau) auch mit einem Waffenstillstand zwischen dem 13. April und 22. Juli 1706 bereit standen, konnten diese wegen der sehr divergierenden Bedingungen einer Vereinbarung zu keinem Erfolg führen.³⁸

Allerdings musste De Camillis nicht mehr erleben, wie in der sehr komplizierten internationalen Lage nun Fürst Rákóczi nicht nur in kirchlichen, sondern auch in politischen Fragen seinen Blick nach Osten warf und mit dem Warschauer Vertrag von 1707 versuchte, sich die Unterstützung des russischen Zaren Peter I. zu sichern, aber beide hatten andere Ziele, so kam es nicht dazu.³⁹ Dem Osmanenreich wollte sich Fürst Rákóczi damals noch nicht nähern, auch die orientalische Großmacht war nicht im Stande, zur Hilfe Frankreichs einen antiosmanischen Krieg zu eröffnen.⁴⁰ Unter solchen Umständen wurde der allein gebliebene Freiheitskampf von Franz (Ferenc) II. Rákóczi in Folge der direkten Verhandlungen der einander gegenüberstehenden, aber beide als ungarische Magnaten tätigen königlichen und fürstlichen Oberkommandierenden, Feldmarschall Johann (János) Graf Pálffy, Banus von Kroatien, und Großgeneral Alexander (Sándor) Baron

³⁷ BAHLCHE, JOACHIM, *Ungarischer Episkopat und österreichische Monarchie. Von einer Partnerschaft zur Konfrontation (1686—1790)*, Stuttgart 2005; THALY KÁLMÁN, 'II. Rákóczi Ferenc kora a gr. Csákyak, Szepesvármegye és a b. Palocsay levéltárában', in *Századok*, 1873, 17. u. f., 101. u. f.; DERSELBE, *A székesi gróf Beresényi család*, II. Bd., Budapest 1887, 508. u. f.; THOMASIVSKYJ ISTVÁN, 'Adatok II. Rákóczi Ferenc és kora történetéhez Márki Sándor monográfiájáé kapcsán', in *Századok*, 1912, 113. u. f., 192., skk 758. u. f.; LESKÓ JÓZSEF, 'Adatok Telekesy István egri püspök korához', in DERSELBE (red.), *Adatok az egri egyházmegye történelméhez*, IV. Bd., Eger 1907; CSANÁDY LÁSZLÓ, *Telekesy István*, Eger 1912; BENDA KÁLMÁN, 'Rákóczi és a Vatikán, Brenner apát küldetése XI. Kelemen pápához, 1707–1708', in *Történelmi Szemle*, 1959; KÖPECZI BÉLA, 'Rákóczi követe Rómában', in *Történelmi Szemle*, 1982, 404–415.

³⁸ HENGELMÜLLER, L., *Franz Rákóczi und sein Kampf für Ungarns Freiheit*, Stuttgart–Berlin 1913; KATONA, ST., *Historia critica regnum Hungariae*, vol. XXXVI., Buda 1805; MILLER, J. F., *Epistolae archiepiscoporum Georgii Strigoniensis et Pauli Colocensis e Comitibus Széchenyi*, vol. I., Pest 1807; BÁRCZY ISTVÁN, 'A Rákóczi-szabadságharc angol–holland diplomáciája', in KÖPECZI B. – HOPP L. – R. VÁRKONYI Á. (red.), *Rákóczi-tanulmányok*, Budapest 1980; THALY KÁLMÁN, *A gróf székesi Beresényi-család*, III. Bd., Budapest 1892; MÁRKI SÁNDOR, *II. Rákóczi Ferenc*, I. Bd., Budapest 1907.

³⁹ MÁRKI SÁNDOR, *Nagy Péter cár és II. Rákóczi Ferenc szövetsége 1707-ben*, Budapest 1913; BÁNKÚTI IMRE, 'Rákóczi és I. Péter cár: remények és/vagy illúziók', in TAMÁS EDIT (red.), *A Rákóczi-szabadságharc és Közép-Európa*, Sárospatak 2003, II. Bd.; ARTAMANOV, VLGYIMIR ALEKSZEJEVIC, 'Magyarország és a lengyel–orosz szövetség', in BENDA KÁLMÁN (red.), *Európa és a Rákóczi-szabadságharc*, Budapest 1980.

⁴⁰ BENDA KÁLMÁN, 'II. Rákóczi Ferenc török politikájának első évei, 1702–1705', in *Történelmi Szemle*, 1962.

Károlyi, Obergespan des Komitats Szatmár, mit dem Friedensvertrag von Szatmár (Sathmar) am 30. April 1711 abgeschlossen.⁴¹ Nach der, durch das Herstellen des verfassungsmäßigen Lebens in allen Teilen des Landes friedlich gewordenen Lage, der sicheren Habsburgerherrschaft in Ungarn kam es 1716 zum Türkenkrieg des neuen Kaisers Karl VI. (als König: Karl III.), und dieser erreichte einerseits die Befreiung der, als letzte noch unter osmanischer Herrschaft stehenden Temesch-Gegend, andererseits das endgültige Verschwinden der Hoffnung von Franz II. Rákóczi und seinen emigrierten Mitkämpfern, den Freiheitskampf (überhaupt, in diesem Falle im Osmanenbund) erneuern zu können.⁴² Diese Geschichte führt aber schon zu weit von unserem aktuellen Thema weg.

⁴¹ LUKINICH IMRE (kiad.), *A szatmári béke története és okirattára*, Budapest 1925; BÁNKÚTI IMRE, *A szatmári béke*, Budapest 1981; DERSELBE (Hrsg.), *Rákóczi-hadserege 1703–1711*, Budapest 1976; ZACHAR JÓZSEF, 'A szatmári béke szorgalmazója: gróf Pálffy János tábornagy', in TAKÁCS PÉTER (red.), *Történeiszeg a szatmári békéről: Árulás vagy realpolitikai lépés*, Nyíregyháza 2003: 57–84.; UÓ., 'Kuruc sors Szatmár után', in HECKENAST G. – MOLNÁR S. – NÉMETH P. (red.), *Rákóczi-kori tudományos ülésszak 1994*, Vaja 1995, 49–60.

⁴² ZACHAR JÓZSEF, 'Ungarn und die beiden Kriege Kaiser Karls VI. gegen das Osmanenreich 1716–1718 und 1736–1739', in *Ungarn-Jahrbuch*, vol. 17., München 1989, 53–69. DERSELBE, 'Török támogatásra építő kuruc utóközdelmek 1711–1739', in TAKÁCS PÉTER (red.), *„Rákóczi urunk ... badaival itt vagyunk”, emlékülés, Szatmárnémeti, 1999*, Debrecen–Nyíregyháza 2000, 43–62.

**Il ministero episcopale di Giovanni Giuseppe De Camillis
nell'eparchia di Munkács/Mukačevo**

Die Synoden des Bischofs De Camillis

György JANKA

1. Die entsprechenden Reformdekrete des Trienter Konzils

Das Trienter Konzil (1545–63), das sich die Erneuerung der katholischen Kirche zum Ziel setzte, fasste zahlreiche praktische Beschlüsse zur Förderung des kirchlichen Lebens. Unter den Reformbeschlüssen der Session Nr. XXIV. vom 11. November 1563 schrieb der Kanon eine dreijährliche Provinzial- und eine jährliche Diözesansynode für die Bischöfe vor.¹ Der Kanon Nr. III. verpflichtete zugleich die hohe Geistlichkeit (die Patriarchen, die Erzbischöfe, die Bischöfe), ihre Diözese pro Gemeinde aufzusuchen und zu untersuchen.²

Nach dem Konzil versuchten die prominentesten hohen Geistlichen diesen Beschlüssen so gut wie möglich nachzukommen. Unter ihnen ragt der Mailänder Kardinal-Bischof Carlo Borromeo heraus, der Heilige, der zwischen 1565 und 1584 elf Diözesan- und sechs Provinzialsynoden organisierte, und seine große Diözese, samt den kleinen Dörfern, dreimal aufsuchte.³

2. Die römisch-katholische Synoden in Ungarn

Die Verwirklichung der Trienter Dekrete vollzog sich im 16. und 17. Jahrhundert wegen der traurigen Folgen des Verlustes der Schlacht bei Mohács (die Spaltung des Landes in drei Teile, die türkische Herrschaft, die schnelle Verbreitung der Reformation) nur etwas mühsam, mit großen Schwierigkeiten verbunden und fragmentarisch.

Miklós Oláh, Erzbischof von Esztergom (1513–68) war der erste, der versuchte, den Trienter Geist durch das Organisieren von Provinzial- und Diözesansynoden und Kirchenbesuchen in die Praxis umzusetzen. Leider fand sein Vorbild 40 Jahre lang keine Nachfolge.

¹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (a cura dell'IST. PER LE SCIENZE RELIGIOSE), Bologna 1991, 761.

² Ebenda, 762.

³ SZÁNTÓ KONRÁD, *A katolikus egyház története*, II. Budapest 1984, 143.

Am Anfang des 17. Jahrhunderts setzte Ferenc Forgách, Erzbischof von Esztergom (1607–1615), dann sein Nachfolger, Péter Pázmány (1616–1637) die Verwirklichung der katholischen Restauration nach den Trienter Prinzipien fort.

Im 17. Jahrhundert fanden in Ungarn 16 Synoden statt. Vier davon waren nationale, zwei Provinzial- und zehn Diözesansynoden.

Nationale Synoden wurden einberufen von Péter Pázmány – 1630, 1632, 1633 in Nagyszombat; György Lippay – 1648 Nagyszombat. Provinzialsynoden wurden abgehalten von Ferenc Forgách – 1611 Nagyszombat; Imre Lósy – 1638 Nagyszombat. Diözesansynoden wurden organisiert von Pázmány – 1628, Pozsony, 1629 Nagyszombat, 1630 Nagyszombat; Imre Lósy, Bischof von Eger – 1635 Jászó; György Lippay – 1638 Nagyszombat; Márton Borkovics, Bischof von Zagreb – 1669, 1673, 1687; György Széchényi, Bischof von Győr – 1679; Alexander Mikulich, Bischof von Zagreb – 1690.⁴

Die Dekrete dieser Synoden zeigen zugleich die schwierige Lage der katholischen Kirche in Ungarn. Es bestand ein Mangel an Priestern: 1699 gab es in Szabolcs und in Bereg je zwei, in Szatmár fünf Priester⁵ zu Beginn des 17. Jahrhunderts betrug die Anzahl der Diözesanpriester auf dem ganzen Gebiet des Königreichs Ungarn ungefähr 300. Die niedere Geistlichkeit lebte in großer Armut. Lipót Kollonich schreibt sogar am Ende des Jahrhunderts, dass 90 Prozent der Priester ein elendes Leben, auf dem Niveau der Bauern, führen. Er erwähnt einen Priester, der keinen Kelch hatte und deshalb ein Jahr lang keine Messe halten konnte; ein anderer Pfarrer hatte kein Messbuch, schrieb also das Requiem mit der Hand ab, das er jeden Tag vorlas.⁶ Sogar unter Péter Pázmány, im Jahre 1626 gab es in der Diözese von Esztergom Distrikte, in denen von 33 Priestern nur 13 nach den Regeln des Zölibats lebten und eingeweiht waren. Das Eheleben war unter den Priestern allgemein verbreitet.

Es versteht also von selbst, dass im Mittelpunkt der Maßnahmen der Synoden die Steigerung des priesterlichen Eifers und die Verstärkung der kirchlichen Disziplin standen.

Um dies zu verwirklichen, wurden Maßnahmen getroffen, die von den Priestern verlangten, ihren Wohnsitz nur an Werktagen und selten zu verlassen.⁷ An Sonntagen mussten für das Volk Messe und Predigten (*pro populo*) gehalten werden. Vor der Priesterweihe musste ein schriftliches Glaubensbekenntnis abgelegt werden, später wurde das Priesterexamen vorgeschrieben. Gaben annehmen und die Beichte abnehmen durften die Priester nur unter bischöflicher Bevollmächtigung.⁸ Viele Verordnungen regelten die Lebensweise und die Bekleidung der Priester. Großer Wert wurde auf die Einhaltung des Zölibats gelegt: außer den

⁴ PÉTERFFY, CAROLUS SJ, *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata ab Anno Christi MXVI. usque ad Annum MDCCXXIV. Pars Secunda*, Posonii MDCCXLII, 190–409.

⁵ SUGÁR ISTVÁN, *Az egeri püspökök története*, Budapest 1984, 375.

⁶ HERMANN EGYED, *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, München 1973, 257.

⁷ PÉTERFFY, *Sacra Concilia* (op. cit. Fußnote 4), 339–340. Diözesansynode des Bistums Eger in Jászó im Jahre 1635 (Bischof Imre Lósy).

⁸ Ebenda, 406–407. Diözesansynode von Zagreb im Jahre 1690 (Bischof Alexander Mikulich).

Blutverwandten durften keine Dienerinnen zwischen vollendetem 12. und 40. Lebensjahr angestellt werden, und die Frauen mussten in einem anderen Haus oder auf einer anderen Etage untergebracht werden. Die Farbe, der Schnitt und der Stoff der Kleidungsstücke sollten den lokalen Gewohnheiten und den Vorschriften des Konzils entsprechen.⁹

Katechese sollte für Kinder an Sonntagnachmittagen und den Gläubigen vor der Einnahme der Sakramente gehalten werden. Die kirchliche Beerdigung konnte verweigert werden, wenn jemand vor Ostern nicht gebeichtet hatte, bzw. wenn die Eltern ihre Kinder in eine protestantische Schule hatten einschreiben lassen. In der Voraussicht der Verbannung wurde verboten, dass die Beichten in Gruppen gehört und die Auflösung gegeben wird. Die zweifache Kommunion wurde verboten und das dreifache Heiratsaufgebot eingeführt. Im Interesse der einheitlichen Ausführung der Liturgie wurde die Verwendung des römischen Messbuches, des Breviers und des Esztergomer Rituale eingeführt. Der Hauptdekan führte jährlich Kontrollbesuche durch.¹⁰

Die Errichtung von Priesterseminaren, die Reformdekrete der Synoden und deren regelmäßige Kontrolle trug die Früchte in die Richtung der Erneuerung und der Entwicklung der römisch-katholischen Kirche in Ungarn.

3. Die Synoden der Ostkirchen in Ungarn

Nach dem berühmten griechisch-katholischen Kanonisten, dem Bischof József Papp-Szilágyi ist der Begriff des Diözesankonzils in der östlichen Kirche unbekannt. Man kann es nur auf Metropolitenebene und Patriarchenebene finden.¹¹ Aber gerade in Siebenbürgen verordnete Fürst György Rákóczi I. (der die Arbeit seiner Vorfahren fortsetzte, die dort lebenden Orthodoxen für die Sache der Reformation zu gewinnen), nachdem er István Simonovics zum Bischof von Gyulafehérvár ernannt hatte, das Konzil der Priester jährlich zusammenzurufen, das seine Dekrete unter Zustimmung des Superintendenten verabschiedet.¹² Dies wurde später auch in die Bischofsernennungsdokumente aufgenommen, zum Beispiel ins Diplom vom 18. Dezember 1692 von Teofil Szeremi, das seine Ernennung zum Bischof bestätigt.¹³

Wir können feststellen, dass das Unionskonzil vom 21. März 1697 in Gyulafehérvár, seine Bestätigung am 10. Juni 1697, das Konzil von Bischof Atanas am 7. Oktober 1698 und das große Konzil im September 1700 als Diözesansynoden

⁹ Ebenda, 402.

¹⁰ KARÁCSONYI, JÁNOS, *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig*, Budapest 1985, 203–204.

¹¹ PAPP-SZILÁGYI JÓZSEF, *Enchiridion juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, M-Varadini 1862, 222–224.

¹² LACKO, M., *Unio Uzhoradiensis*, Romae 1955, 28.

¹³ NILLES, N., *Symbolae...* Oeniponte 1885, I. 156.

aufgefasst werden können, denn die Archidiakonen und die Vertreter der Geistlichkeit versammelten sich unter der Leitung eines Bischofs.¹⁴

Über das Abschließen der Union von Ungvár am 24. April 1646 können wir sagen, dass es eine Priesterversammlung war, denn unter den Priestern, die sich unierten, gab es keinen Bischof.¹⁵ Die Union der Christen östlicher Liturgie auf dem Gebiet der Diözese Nagyvárad vollzog sich ebenfalls allmählich, in langen Jahrzehnten, mit dem Anschließen von einzelnen Priestern. Diese bekamen 1713 eine Archidiakonat, 1748 eine Ritusvikariat und 1777 ein selbständiges Bistum.

4. Die Synoden des Bischofs De Camillis

Johann Joseph De Camillis wurde auf die Verwendung vom Papst Alexander VIII. am 5. November 1689 zum apostolischen Vikar der Einwohner mit östlichem Ritus der Munkácsér Diözese und anderer Teile Ungarns ernannt.¹⁶ Dann ernannte Kaiser Leopold I. am 11. März 1690 den Bischof von Sebaste, Johann Joseph De Camillis, den Missionär der Vereine griechischen Ritus von Ungarn, zum Bischof von Munkács.¹⁷

Der neue Bischof, der als Missionar viele Erfahrungen gemacht hatte (er verbrachte ca. drei Jahre in Albanien), besetzte seine neue Amtstätte in Munkács am 20. April 1690. An der Inauguration nahm auch der Bischof von Várad, Ágoston Benkovich, teil, der den neuen Bischof mit der wirklichen, zerrütteten Lage der Diözese bekannt machte. Die lokalen Umstände widerspiegelten sich auch in der Anzahl der Priester, die ihn empfangen: Er wurde nur vom Bischof Metód Rakoveczky, Vorsitzenden des Sankt-Nikolaus-Klosters von Munkács, drei Mönche und einigen Priestern begrüßt.

Die erste und wichtigste Aufgabe von Bischof De Camillis wurde also die Konsolidierung und die Verstärkung der Union durch die Entwicklung des materiellen, seelischen und geistigen Lebens und der Disziplin des Priestertums. Der Bischof versuchte dies im Geiste des Trienter Konzils mit zwei Mitteln: mit dem Veranstalten von Synoden und dem Besuch und der Visitation der Gemeinden und der Priester. Zu unserem Glück ist sein Tagebuch erhalten geblieben, in dem er die wichtigsten Ereignisse der ersten vier Jahre seines Amtes beschrieb, vom 20. April 1690 bis zum 3. Oktober 1694.¹⁸ In seinem Tagebuch berichtet er über die Abhaltung von 12 Synoden. Das erste fand am 24. April 1690 in Munkács statt, dem Kalender alten Stils nach, an dem auch Bischof Metód mit seinen

¹⁴ Ebenda, 164–176; 200–215; 245–255.

¹⁵ LACKO, *Unio Užhorodiensis* (op. cit. Fußnote 12), 91.

¹⁶ HODINKA A., *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára*, Ungvár 1911, 290.

¹⁷ Ebenda, 296–297.

¹⁸ СОПОЛІГА М., Науковий Збірник Музею української культури у Свидниці 16 (*Annales Musei Culturae Ukrainiensis*), Prešov 1990, *Diarium De Camillis Josephi, Episcopi Munkacsiensis* (= *Diarium*) 41–76.

Mönchen teilnahm. Sieben Vikare und mehr als 60 Priester legten das katholische Glaubensbekenntnis ab und viele Bestimmungen wurden getroffen.¹⁹

Seinem Tagebuch nach am 1. Mai, dem Protokoll nach am 3. Mai hielt er ein lokales Konzil in Szatmár, wo sich ungefähr 60 Priester versammelten, die Union bestätigten und Reformdekrete verabschiedeten. Die Dekrete dieses Konzils sind belegt, denn der Bischof schickte sie dem Bischof von Esztergom, Lipót Kollonich, und sie werden heute noch im Primatialarchiv aufbewahrt. Aber De Camillis weist auch in einem anderen Brief darauf hin, dass die Dekrete der Synode von Szatmár mit den Entscheidungen der Synode von Munkács übereinstimmen.²⁰

Die dritte Synode fand am 25. September 1690 in Zboró, im Rákoczi-Palast statt. Hier versammelten sich etwa 90 Priester, die die Union mit der römisch-katholischen Kirche bestätigten und das katholische Glaubensbekenntnis ablegten. Die Synode dauerte zwei Tage und viele Entscheidungen wurden getroffen.²¹ Die vierte Synode fand am 8. November 1690 in Isztánc statt, wo die Union von etwa 40 Priestern angenommen wurde. Auf der Synode von Sztropkó am 17. November 1690 bestätigten 17 Priester die Union.

Im Rahmen der sechsten Synode am 14. Dezember 1690 in Homonna nahmen etwa 40 Priester die Union auf. Vier Tage später, am 18. Dezember 1690 in Tarna erhöhte sich die Anzahl der Unierten um 11 Priester.

Die achte und die neunte Synode fanden beide in Munkács statt, jenes am 30. Dezember, wo sich 40 Priester zur Union bekannten, dieser am 12. Januar 1691, wo auch viele die Union aufnahmen.

Ähnlich geschah es auch während der zehnten Synode ebenfalls in Munkács, am 23. April 1691.

Die elfte Synode fand am 2. Mai 1691 in Szatmár statt. Die zwölfte am 15. Juni 1692 in Zboró. In seinem Tagebuch trug er Folgendes ein: *„ich habe verordnet, dass die weltlichen Personen die Grundstücke und die kirchlichen Güter den Priestern spätestens bis 1693 zurückgeben und sie können verbannt werden, wenn sie das milde Erbe nicht bezahlen.“*²²

Wie schon erwähnt ist, sind diejenigen Dekrete der Synode von Szatmár erhalten geblieben, die mit den Dekreten des Synodes von Munkács übereinstimmen, und nach der einheitlichen Meinung der Historiker wiederholten sich auch auf den anderen Synoden dieselben Dekrete.

Die Dekrete der Synode von Szatmár geben ein getreues Spiegelbild über die Lage der Diözese von Munkács und über die Bestrebungen vom Bischof De Camillis, also lohnt es sich, sie unter die Lupe zu nehmen.²³

Die Mehrheit der Dekrete bezieht sich auf die Priester. Der Bischof bestimmt, wer, wann, unter welchen Umständen Priester werden kann, bestimmt über das

¹⁹ Ebenda, 19.

²⁰ HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. Fußnote 16), 303–304.

²¹ *Diarium* (op. cit. Fußnote 18), 26.

²² *Diarium* (op. cit. Fußnote 18), 33.

²³ Primatialarchiv, Esztergom, Archivum Ecclesiasticum Vetus, Acta Suffraganeorum, Nr. 2116/10.

Verhalten und die Bekleidung der Priester, schreibt die Regeln der Vergabe der Sakramente vor und sanktioniert die Vergehen. Einige von den Dekreten beschäftigen sich mit den Gläubigen, in erster Linie aus pastoraler Hinsicht.

Weihebedingungen. De Camillis bestimmte das vollendete 24. Lebensjahr, zuvor eine dreijährige Praxis in einer Kirche als Kirchensänger oder Kirchendiener, die Sicherung des Lebensunterhaltes entweder aus eigenem oder aus dem Einkommen der Gemeinde, in der er geweiht werden möchte, als Voraussetzung für das Priesterwerden. Er verlangte die Bewandtheit in den kirchlichen Angelegenheiten und die Kenntnis der richtigen Vergabe der Sakramente. Er schrieb vor, dass sich zur Einweihung nur diejenigen melden sollten, die gut ausgebildet sind und die nötigen Kenntnisse haben.

Allgemeiner Ansporn. Im Allgemeinen forderte er die Priester auf, so zu leben, dass sie nicht für ihr eigenes Seelenheil, sondern auch für die der Gläubigen verantwortlich sind. Sie sollen die Gerechtigkeit überbieten, damit die Weltlichen, ihre guten Taten sehend, Gott verherrlichen. Sie sollen alle Dinge vermeiden, die zu einem Skandal führen können. Er bat sie, die üblichen kirchlichen Fastenzeiten, Gottesdienste, Reden und Messen nicht zu versäumen. Wenn es nötig ist, sollen sie die Sakramente richtig vergeben können. Vor dem blutlosen Opfer, während der Messe, sollen sie ihre Seele durch Beichten reinigen, wenn sie Sünden haben, damit sie kein Urteil auf sich nehmen. Sie sollen die Kranken besuchen, sie auf das Beichten und die Kommunion aufmerksam machen, damit sie nicht ohne das *Viatikum*, den heiligen Proviant sterben.

Gerichtsbarkeit. Die folgenden Maßnahmen hingen mit der Geltendmachung der bischöflichen Gerichtsbarkeit zusammen.

Fremde Priester dürfen in die Parochie nur mit der nachdrücklichen Bevollmächtigung des Bischofs aufgenommen werden. Wenn einer der griechischen Bischöfe kommt, müssen es die Priester sofort melden.

Jeder Priester muss ihn um eine neue Antimension bitten. Jeder Priester muss in der Messe seinen Bischof auf die übliche Weise erwähnen, und jedes Jahr zweimal zwei Messen nach seiner Absicht zu zelebrieren, nach Weihnachten und nach Ostern.

Jeder Priester muss ein Kündigungsschreiben haben, das sie bis Ende Mai vorzeigen müssen; wenn sie keine haben, müssen sie es begründen können.

Die Union mit der römisch-katholischen Kirche, die sie freiwillig und unter Eid abgeschlossen hatten, müssen sie einhalten, ansonsten werden sie als Eidbrüchige bestraft.

Arbeitsverrichtung. Über die Sicherung des Lebensunterhalts der Priester wurde schon vor der Weihe bestimmt, nun wird aber hinzugefügt, dass sie auf das Grundstück von anderen keine Feld- und Tagelohnarbeit verrichten dürfen, denn laut den Regeln der Heiligen Schrift entspricht das nicht der Priesterwürde. So viel wird erlaubt, dass die Armen auf ihrem eigenen oder gepachteten Grundstück arbeiten.

Bekleidung. Zum äußeren Erscheinungsbild gehört ein langer Priesterrock. Das Ausrasieren der Haare und das Scheren des Schnurrbartes werden vorgeschrie-

ben, damit sie bei der Opferung nicht nass werden. Jeder muss eine Priestermütze, auf Griechisch Kamelauchtion tragen. (Die Aktualität des Themas wird vom Dekret des Konzils von Zagreb noch im selben Jahr gezeigt, das die Farbe des Priesterrocks bestimmt: Er sollte schwarz oder dunkelblau, aber keinesfalls rot oder gelb sein.)²⁴

Die nächste Gruppe der Dekrete des Konzils von Szatmár richtet die Aufmerksamkeit der Priester auf die Kenntnisse über die richtige Vergabe der Sakramente.

Zum einen verordnete er, dass jeder einzelne Priester einen Kelch aus Metall, wenigstens einen versilberten, eine Patena und eine Büchse (Pyxis) haben soll, und möglicherweise ein sauberes Kirchenkleid. Die Kirchengeräte aus Metall sind wichtig, denn in mehreren Gemeinden gab es Kelche aus Holz, Glas, Ton und Blei.²⁵

Beim Vergeben des Sakramentes der Sündenvergebung (Beichten) schrieb er den Text für jeden Priester wortwörtlich vor: „*Unser Herr und Gott Jesus Christus soll mit Gnade und Erbarmen deine Sünden vergeben, Diener N, und ich, unwürdiger Messpriester mit meiner von Gott gegebenen Macht vergebe ich dir deine Sünden im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, Amen.*“

Hinter der Verordnung der einheitlichen Formel für die Sündenvergebung steckt dieselbe Absicht, mit der die römisch-katholischen Synoden der Epoche das einheitliche römische Gebetsbuch, den Brevier und das Esztergomer Ritual einzuführen versuchte.

Bereits das Trienter Konzil machte das Führen des Kirchenbuchs obligatorisch, und im Geiste davon verordnete Bischof De Camillis auf dem Synode von Szatmár das Führen von zwei Kirchenbüchern: in das eine kommen die Namen der Getauften, die Namen ihrer Eltern und Pateneltern, der Ort und das Datum der Taufe, in das andere die Namen der Verheirateten und die Zeit der Aufnahme des heiligen Bandes.

Eine zusätzliche Verordnung schreibt vor, dass die Verlobten vor der Eheschließung an Feiertagen in der Kirche angekündigt werden müssen, damit die Hindernisse zum Vorschein kommen können. Zur gültigen Schließung der Ehe müssen dem Kircherecht gemäß die Frauen 12, die Männer 14 Jahre alt sein.

Der die Priester betreffende Teil schließt mit den Sanktionen hinsichtlich der sog. Bigamisten. Priester, die Witwer geworden sind, müssen vor der Schließung einer zweiten Ehe eine Auflösung beantragen. Wer nach der Weihe heiratete, muss seines Amtes zeitweilig enthoben werden, bis er seine Frau wegschickt und eine Auflösung beantragt. Die Dörfer, die einem solchen Priester erlauben, sein Amt auszuüben, müssen dem Stift 50 Forint einzahlen, sooft dieses Laster vorkommt. Wir können Folgendes feststellen: Während in den ungarischen Provinzial- und Diözesansynoden vom lateinischen Klerus das Zölibat verlangt wird, bedeutet bei den griechisch-katholischen Priestern die zweite Ehe ein Problem.

²⁴ PÉTERFFY, *Sacra Concilia* (op. cit. Fußnote 4), 402.

²⁵ HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. Fußnote 16), 260–262.

Das erste Dekret, das die Gläubigen betrifft, verordnet, jährlich viermal zu beichten und zur Kommunion zu gehen: zu Ostern, zu Peter und Paul, zu Maria Himmelfahrt und zu Weihnachten. Wer seinen Verpflichtungen zu Ostern nicht nachkommt, muss verbannt werden. Deshalb muss der Priester eine Liste von den ihm zugehörigen Gläubigen anfertigen. Zur Kommunion gehen sie in ihre eigene Parochiekirche.

Die Gläubigen müssen in ihren Häusern Heiligenbilder aufhängen, die sie mit Andacht verehren und vor denen sie täglich beten.

Jeder muss den Befehl der Kirche einhalten, an Sonn- und Feiertagen in den Gottesdienst zu gehen, der entweder nach den offiziellen Kirchenregeln oder den alten, lokalen Gewohnheiten abgehalten wird. An diesen Tagen sollte niemand arbeiten oder Lohndienst leisten, ausgenommen im Notfall.

Jede Parochie sollte einen Mesner und einen Kirchensänger haben, die in der Kirche dienen und die Kinder unterrichten. Sie sollten von der Gemeinde unterhalten werden. Auch der Teil, der die weltlichen Gläubigen betrifft, endet mit Sanktionen. Das Synodewarnt damit diejenigen weltlichen Gläubigen, die im Leben ihrer offiziellen Ehefrau eine andere heiraten, eine Todsünde zu begehen und gegen den Willen Gottes zu handeln: „*Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen*“. Wenn sie selig werden möchten, müssen sie sich zuerst von der Sünde reinigen und die Konkubine wegschicken; falls sie das nicht tun, dürfen sie nicht zur Kommunion gehen. Priester, die solche Paare trauen, sollen ihres Amtes enthoben werden und sie müssen 100 Forint bezahlen. Die Weltlichen, die sich ihrer Sünde bewusst sind, müssen getrennt werden und sie müssen für ihre Sünde ebenfalls 100 Forint bezahlen.

Bischof De Camillis beauftragte schließlich die Protopresbyter mit der Kontrolle der Einhaltung der Dekrete und erteilte die Anzeigepflicht gegen die Ungehorsamen. Die Priester müssten entweder persönlich oder durch ihre Vorgesetzten alle Skandale melden, um die richtige Lösung finden zu können.

Schließlich wies er nachdrücklich darauf hin, dass diejenigen, die diese Dekrete nicht einhalten, der zugemessenen Strafe nicht entkommen können.

Das sind also die wichtigsten Maßnahmen, die Bischof De Camillis in Szatmár, Munkács und wahrscheinlich auf den anderen Synoden für die Verstärkung der Union, für die Verbesserung der Disziplin und des religiösen Lebens der Priester und der weltlichen Gläubigen traf.

5. Die Visitationen von De Camillis

Die Dekrete der Synoden werden durch Maßnahmen bzw. Fragen ergänzt, die die Besuche und Visitationen der Gemeinden betreffen. Bischof De Camillis fasste die Maßnahmen seines Kirchenbesuches in Eger am 14. Mai 1693 in seinem Tagebuch in fünf Punkten zusammen. Diese regeln in erster Linie die Beziehung zu den Römisch-Katholiken. Zum ersten befiehlt er den weltlichen Gläubigen,

dass sie niemanden anderen als ihren eigenen Priester als Priester anerkennen. Zum zweiten, dass während des Gottesdienstes der Name des Papstes erwähnt wird. Zum dritten, der griechisch-katholische Priester und die Gläubigen nehmen an der Prozession der Römisch-Katholischen teil. Zum vierten muss der lateinische Priester viermal im Jahr in der griechischen Kirche Gottesdienst abhalten. Zum fünften hält der griechische Priester einmal im Jahr Gottesdienst in der lateinischen Kirche ab.²⁶ Diese Dekrete versuchen die Union zwischen den griechischen und den lateinischen Priestern und Gläubigen zu verstärken, und stimmen mit dem Plan „Schema Unionis“ vom Jesuitenpater Franz dem Listigen aus dem Jahr 1687 überein, den er Lipót Kollonich schickte. Der fünfte Punkt dieser Aufstellung von 12 Punkten macht die Priester darauf aufmerksam, im Gottesdienst zuerst den Namen des römischen Papstes zu erwähnen, dann den des eigenen Ordinarius, und immer für den Kaiser zu beten. Der zehnte Punkt des „Schemas“ schreibt den Griechen ebenfalls vor, an der lateinischen Prozession teilzunehmen. Der achte Punkt empfiehlt dem römischen Priester, Gottesdienste abzuhalten in der griechischen Kirche, wenn er dafür Zeit hat. Es ist interessant, dass es auch der Meinung von Pater Franz der Sache der Union nützte, wenn der griechische Priester einmal im Jahr nach seinem eigenen Ritus Gottesdienst abhalten würde, bei dem die Teilnahme für die Gläubigen obligatorisch wäre (Punkt 9); zugleich fehlt aber dieser Punkt in den Anordnungen von Bischof De Camillis. Wir können aber vermuten, dass Bischof De Camillis den Plan von Pater Franz durch Lipót Kollonich vielleicht kannte, und aus ihm verschiedene Elemente hinsichtlich der griechisch-katholischen Gemeinschaft bewusst übernommen haben kann.²⁷

Mihály Lutsokay berichtet in seinem Buch *Historia Carpatho-Ruthenorum* über eine Visitation aus dem Jahre 1701, die auf Anordnung vom Bischof De Camillis durchgeführt wurde und die griechisch-katholischen Parochien in der Zips kontrollierte. Der Bericht wurde anhand von 15 Fragen angefertigt, der das bisherige Bild weiter schattiert und detailliert erscheinen lässt.

Im Vergleich zum Beschluss des Konzils von Szatmár erscheinen hier die Frage über den Zustand der Kirche, das Inventarisieren von Kirchenbüchern (Messbuch, Evangelienbuch, Apostelbuch, Psalmbuch), Kerzenständern und anderen Ausrüstungen. Die in den Akten des Konzils nur allgemein erwähnte Disziplin hinsichtlich des Fastens wird hier erörtert: sowohl alle vier Fastenzeiten als auch die wöchentlichen Fastentage, der Mittwoch und der Freitag, und sogar das Beichten in der Fastenzeit werden abgefragt.

Das Novum der Visitation in der Zips ist, dass neben dem Erwähnen des Papstes, des Bischofs, des Kaisers und des Grundherrn auch erfragt wird, ob sie öffentlich bekennen, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn stammt. Es ist ein wichtiger und zu kontrollierender Gesichtspunkt geworden, dass das Brot für den Gottesdienst aus reinem Weizen gebacken wird. Auch die Lebensführung der Priester wird gründlich untersucht: Trinkt er regelmäßig? Wird er nicht

²⁶ *Diarium* (op. cit. Fußnote 18), 38.

²⁷ NILLES, *Symbolae* (op. cit. Fußnote 13), 780–782.

häufiger in der Kneipe als in der Kirche beim Beten aufgefunden? Spielt er Karten, nimmt er an Prügeleien teil? Die Visitation fragt ab, ob aus Versäumnis des Priesters ungetaufte Kinder oder Erwachsene ohne das Sakrament des Beichtens gestorben sind. Die Heiratskandidaten werden nicht nur dreimal angekündigt, sondern auch ihr Verwandtschaftsgrad wird untersucht. Es wird von ihnen auch gefordert, dass sie das Glaubensbekenntnis beten können.

Die Schwerpunkte der Visitation im Jahre 1701 in der Zips zeigen, dass 11 Jahre nach der Besetzung des Amtes den Priestern und den Gläubigen schon höhere Forderungen gestellt werden konnten als am Anfang.²⁸

6. Zusammenfassung

Johann Joseph De Camillis aus Rom brachte eine hervorragende Leistung in der Diözese von Munkács. Im Geiste des Trienter Konzils hielt er 12 Synoden ab. Auf acht Synoden bestätigten 357, auf vier weiteren Synoden zahlreiche weitere Priester die Union mit dem Heiligen Stuhl. Die erhalten gebliebenen Dekrete des Konzils von Szatmár können verglichen werden mit den Dekreten der Synoden im 17. Jahrhundert hinsichtlich der Disziplin der Priester, der Vertiefung des religiösen Lebens der Gläubigen und der Vereinheitlichung der liturgischen Instruktionen. Der Bischof versuchte den Dekreten der Synoden durch persönliche Besuche, durch bewusste und planmäßige Kontrolle und Visitation der Gemeinden Geltung zu verschaffen. Während seines Besuchs in Eger verordnete er die engere Zusammenarbeit mit den Römisch-Katholiken. Die Schwerpunkte seiner Visitation in der Zips weisen darauf hin, dass er nach dem Ablegen der Grundlagen größeren Anspruch stellte hinsichtlich des eifrigen religiösen Lebens der Priester und der Gläubigen.

Es ist ein großer Verlust, dass sich mit seinem Tod im Jahre 1706 das von ihm gestartete Programm für eine moderne und konsequente Seelsorge europäischer Dimension und mit großen Hoffnungen etwas verzögerte und fand keine direkten Nachfolgen – es konnte auch keine finden. Aber die Tätigkeit von Bischof Johann Joseph De Camillis bereitete den Weg, der zum Aufschwung der Diözese von Munkács führte.

²⁸ СОПОЛИГА М., *Науковий Збірник Музею української культури у Свиднику 16*, (Annales Musei Culturalae Ucrainiensis), Prešov 1990, 90–91.

Anhang

1.

Szatmárnémeti, 1. Mai 1690.

Dekrete des Synode von Szatmár

Primalialarchiv Esztergom, Archivum Ecclesiasticum Vetus, Acta Suffraganeorum, Nr. 2116/10.²⁹

Synodus topica in Ecclesia Zathmár-Nemetensi Sancti Nicolai Ritus Graeci habita ab Illmo. et Rmo. Dno. Joanne Josepho de Camillis, Episcopo Sebastensi, Munkácsiensis, Marmarosiensis, Krasnobronensis, Mahowicensis, Scepusiensis, Komaranensis, Vicario Apli-co populorum Ritus Graeci in tota Ungaria, Sacr. Caes. Reg. Maiestatis Consiliario, Anno 1690 die 1. Maji secundum vetus.

In Nomine Ssime. Trinitatis. Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

Recordentur sacerdotes, quod non tantum seipsos, sed et alios secundum posse salvare tenentur, adeoque iustitia eorum superabundare debet, ut saeculares videntes ipsorum opera bona glorificent Deum. Abstineant ergo se ab omnibus illis rebus, quae scandalum pariunt. Solita Ecclesiae ieiunia, divina officia, conciones et Missae sacrificium non praetermittant; Sacramenta prompte et rite administrent, quando opus erit. Et antequam ad incruentum sacrificium accedant, purgent propriarum animarum maculas, si quae erunt, per confessionem, ne iudicium sibi manducent. Visitent infirmos, ipsosque serio adhortent ad Confessionem et Communionem, ne sine viatico decedant.

Bigami, qui sine dispensatione promoti sunt ad ordines sacros, dispensationem petere debent. Qui post ordines sacros matrimonium contraxerunt, suspendantur, quousque uxores non dimittant et absolutionem a nobis petant et obtineant. Illi vero pagi, in quibus tales sacerdotes reperiuntur, omnino impediunt illis administrationem sacramentorum, alias subditi solvere debebunt quinquaginta florenos pro nostro Monasterio ac residentia, et talem poenam debebunt solvere quoties permitterent illis sacerdotibus celebrare.

Sacerdotes adveni ad nullam Parochiam admittantur sine nostro expresso mandato. Et si quis Episcopus Graecus adveniat, statim nobis Parochi significare debebunt.

Unusquisque Sacerdos habeat Patenam, Calicem, et Pyxidem ex metallo ad minimum inargentato et supellectilem sacram, quantum poterit mundiozem.

Omnes Sacerdotes debebunt a nobis habere portatile sive antimissium novum.

Parochus intimabit Parochianis, ipsosque disponet ut saltem quater in anno confiteantur et corpus sanguinemque Xti Domini sumant, videlicet in Paschate, in festo SS. Apostolorum Petri et Pauli, in obdormitione B. Virginis Mariae et in Redemptoris Nostri nativitate. Paschalem vero Communionem si quis negligat, excommunicabitur. Ad hunc finem Parochus in registro habeat omnium Parochianorum nomina, et Parochiani in propria Ecclesia Parochiali Communionem sumant.

²⁹ Veröffentlicht von: NILLES, *Symbolae* (op. cit. Fußnote 13), 860–865. HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. Fußnote 16), 300–302.

Sacerdotes omnes vestem longam clericalem habeant, Coronam radant, mistaces tondant, ut pretioso Servatoris sanguine, quando cum calice sumant, non madefiant. Et bireto, quod Graeci Camilafium appellant, nullatenus careant.

Nullus Sacerdos tamquam Rusticus et Mercenarius laboret in aliena terra; indecorum enim est gradui Sacerdotali, quoniam regale est Sacerdotium secundum scripturam. In propria vero vel conducta laborare et Dominis talis conductae terrae contribuere, pauperibus, qui aliunde non habent quo se alant, permittimus.

Omnes Parochi duos habeant libros: unum in quo scribant quotquot baptizabunt, videlicet nomina baptizati, Parentum ipsius et Patrinorum ac annum et diem in quo baptizarunt. Alterum vero, in quo notent nubentium nomina et tempus sacramentalis contractus.

Antequam sponso in matrimonium iungat Parochus, publicet populo in Ecclesia tribus diebus festivis, ut impedimenta facilius detegantur. Anni vero, qui secundum canones requiruntur, in faemina pro validitate sacramenti sunt duodecim, in mare quatuordecim.

In confessione sacramentali utantur omnes sacerdotes sequenti forma absolutionis, iam pridem in libris expressa:

Dominus et Deus noster Jesus Christus gratia et misericordia suae Clementiae condonet tibi omnia peccata tua, serve N., et ego indignus sacerdos Autoritate mihi ab ipso data condono tibi et absolvo te a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

Nullus promovebitur ad Sacerdotium, qui non compleverit 24. annum suae aetatis et non serviverit per tres annos circiter alicui Ecclesiae, ut Ecclesiarchus et Cantor; Et qui non habebit quo se decenter alere poterit vel de proprio vel ex redditibus Ecclesiae, ad quam vult ordinari. Multo vero minus, qui erit tam ignarus rerum Ecclesiasticarum, ut sufficiens non sit sacramenta rite administrare. Adeoque antequam ad nos veniant, bene studeant, ut reperiantur sufficienter instructi et iudicentur idonei.

Parochi admoneant Parochianos, ut unusquisque in sua domo aliquam imaginem sacram appensam habeat, quam devote adoret et oret quotidie.

Omnes sacerdotes in missae sacrificio memores sint secundum solitum proprii Episcopi et bis in anno ad eius intentionem celebrent, videlicet post Pascha et post Natale Christi Domini.

In qualibet Parochia sit Sacristanus et Cantor, qui serviant Ecclesiae et pueros instruant. Et pagi in quibus manent alant ipsos.

Servetur ab omnibus Ecclesiae praeceptum, videlicet ut missam audiant diebus dominicis et aliis diebus festivis vel ab Ecclesia institutis vel a locis particularibus per antiquam consuetudinem communiter receptam introductis. Et nullus in illis labores sive opera servilia sine magna necessitate agat.

Sacerdotes omnes suas dimissorias portent et ostendant antequam mensis Maius finiat; qui vero non habent, exponant causam.

Omnes Unionem, quam libere cum iuramento professi sunt tenere cum Sancta Romana Ecclesia, firmiter teneant, aliter ut periuri punientur.

Saecularis, qui vivente sua legitima uxore aliam duxit, sciat se esse in peccato mortali cum egerit contra expressum praeceptum Dei dicentis: quod Deus coniunxit, homo non separet; adeoque si vult ad vitam ingredi, purget se ab hoc peccato recipiendo primam et dimittendo alias quae realiter uxores non sunt, sed potius concubinae, et quousque hoc non faciet, ad Sacram communionem non accedat. Hoc sciant et illae, quae vivente legitimo uxore alium acceperunt. Sacerdotes vero, qui in posterum copulabunt tales coniugatos

vel coniugatas, suspendentur a sacris et solvent florenos 100; saeculares vero cogentur separari et solvere florenos 100.

Protopresbyterorum cura sit invigilare, ut omnia haec a nobis decreta diligenter servantur et deferre nobis inobedientes, ut puniantur. Parochi vero vel per se vel per Vicarios seu Protopresbyteros significant nobis sincera fide omnia scandala, quae in suis Parochiis fient, ut de opportuno remedio cogitemus. Quod si negligent facere, et rationem supremo et severo Iudici reddent, et poenam a nobis infligendam non evadent.

Problemi di disciplina ecclesiastica – tentativi di soluzione: i sacerdoti “bigami”*

István BAÁN

Quando De Camillis seppe che il cardinale Kollonich lo scelse per l'eparchia di Munkács gli chiese informazioni sulle mansioni e sulle circostanze che lo avrebbero atteso.¹ Le questioni, oltre alla statistica generale (numero dei fedeli e delle parrocchie), si riferivano in primo luogo ai rapporti giurisdizionali e materiali, non c'era nessuna traccia di curiosità di tipo pastorale. Naturalmente ciò non significava che il futuro vescovo si disinteressasse di ciò che avrebbe trovato come vescovo in Ungheria, ma presumibilmente come ex missionario pensava che qualsiasi cosa succedesse se la caverà. Kollonich, nella sua replica, rispose soltanto alle domande poste, tutt'al più tentò di illustrare il problema pratico di cosa può fare un vescovo a Munkács il quale non parla la lingua locale.² Al cardinale sembrava che questo fosse il problema più grosso anche con Theophanes Mavrogordatos, il quale dopo un breve soggiorno pensò che fosse meglio ritirarsi da questo compito non adatto a lui. De Camillis probabilmente si incontrò a Roma con l'arcivescovo di Paronaxia ritiratosi (o piuttosto respinto?), il quale sicuramente tentò di abbellire la sua ritirata e, come fece anche nelle sue lettere ufficiali, addossò la responsabilità della sua partenza non alle speranze di tipo materiale andate in fallimento a Munkács ma in primo luogo a Thököly e ai kuruc.³

Giunti nella sede deve presto rendersi conto di dover risolvere numerosi e gravi problemi. Dalle informazioni finora ottenute pare che nell'eparchia ci fossero circa 420 parrocchie e queste, dopo che il vescovo Metodio (1687–1693), residente a Munkács ma non riconosciuto né dal re né da Roma, depose la fede cattolica, erano tutte considerate unite. La situazione però era completamente diversa.

* Questo saggio è stato realizzato utilizzando il lavoro di raccolta svolto con il finanziamento (0035/1999) del Programma di Sviluppo della Ricerca d'Istruzione Superiore.

¹ HODINKA ANTAL, *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára, I. 1458–1715*, Ungvár 1911, (= *Okmánytár*), no. 232, 283–284.

² *Okmánytár*, no. 233, 285–287.

³ Archivio Segreto Vaticano (=ASV), Segreteria di Stato. Lettere di Vescovi e Prelati, vol. 64, fol. 268r (prius 169); ASV Archivio della Nunziatura di Vienna, Processi Canonici, fasc. 103, f. 14r–15r (BARAN, ALEXANDER, 'Archiepiscopus Theophanes Maurocordato eiusque activitas in Eparchia Mukacoviensi', in *Orientalia Christiana Periodica* XXVII, fasc. I [1961] no 1, 125–127).

Anche se la questione dell'unione non la toccava teoricamente, il problema dei sacerdoti "bigami" si ricollegava tuttavia in maniera pratica ad essa.⁴ Per poter valutarne veramente il peso occorre esaminare la storia antecedente.

1. Il secondo matrimonio dei sacerdoti

Secondo gli ammonimenti che si leggono nelle lettere pastorali di Paolo (1Tim 3,2.12; Tit 1,6) la Chiesa greca proibiva già dal IV secolo le seconde nozze dei chierici che entravano in un ordine più grande o rimanevano nello stesso, sia prima che dopo l'ordinazione.⁵ Anche i canoni di San Basilio Magno⁶ lo confermarono e venne sancito con valore universale dal concilio trullano.⁷ Questa legge rimase in vigore immutata, anche se probabilmente ci sono sempre stati coloro che non l'hanno osservata o fatta osservare. Potremmo citare esempi dell'Italia

⁴ Antal Hodinka, nel suo scritto intitolato *A munkácsi görög katolikus püspökség története* (Budapest, 1910) menziona solamente il problema del secondo matrimonio dei sacerdoti ma non se ne occupa più approfonditamente. La stessa cosa fa Aleksandr Baran in *Narisi istorii cerkvi Zakarpattja*, I-II, Roma-Lviv 1967-1997, e anche nel saggio dedicato al vescovo ("Tribute to Bishop J. J. de Camillis", *Analecta OSBM* XII, 1985, 374-418). Tratta brevemente la questione P. Cyril Vasil', S.J. nella sua tesi di dottorato discussa nel 1996 presso la Facoltà di Diritto Canonico dell'Istituto Pontificio Orientale di Roma: *Fonti canoniche della Chiesa cattolica bizantino-slava nelle eparchie di Mukachevo e Presov a confronto con il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)*, 119-121.

⁵ Canoni apostolici: canone 17 (*Celui qui a contracté un second mariage après le baptême, ou bien a eu une concubine, ne peut devenir évêque ou prêtre ou diacre ou en général quelqu'un du clergé.*) e canone 18 (*Celui qui a épousé un veuve, une divorcée, une femme publique, une esclave ou une actrice, ne saurait devenir évêque ou prêtre ou diacre ou en général quelqu'un du clergé.*): JOANNOU, PERICLES-PIERRE, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.) t. I*, 2. *Les canons des Synodes Particuliers*, (Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti. Fascicolo IX), Grottaferrata 1962, 16.

⁶ Canoni 12 e 27: JOANNOU, PERICLES-PIERRE, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.) t. II. Les canons des Peres*, Grottaferrata 1963, 113 e 127-128.

⁷ Canone 3: *Nous décidons que les clercs qui se sont laissés à des secondes noces et, esclaves du péché, n'ont pas voulu s'en relever jusqu'au quinze du mois de janvier écoulé de la quatrième indiction commencée de l'année six-mille-cent-quatre-vingt-dix-neuf, soient condamnés à la déposition canonique.*

Tandis que ceux qui sont tombés dans cette souillure des secondes noces, mais ont reconnu leur intérêt spirituel avant notre réunion et ont éloigné de leur personne le mal, en rompant cette union étrange et illicite, ou bien ceux dont les conjointes dans les secondes noces sont déjà mortes, ou bien ceux qui ont eux-mêmes pourvu à leur retour à dieu, se remettant à la pratique de la chasteté et se hâtant de ne plus penser à leur iniquités passées; si ces clercs sont des prêtres ou des diacres ou des sous-diacres, ceux-là il fut décidé qu'ils soient démis de toute fonction sacerdotale, de toute activité, après avoir fait pénitence un temps déterminé; ils auront cependant part aux honneurs du siège et de la place occupés par ceux de leur rang, se contentant de cette préséance et implorant du seigneur le pardon de l'iniquité commise par ignorance; il serait en effet déraisonnable de bénir un autre, lorsqu'on a à penser ses propres blessures.

Ceux qui n'ont eu qu'une épouse, mais leur conjointe était une veuve, de même que ceux qui après l'ordination ont contracté un mariage illicite, prêtres, diacres et sous-diacres, après un bref temps de suspense des fonctions sacrées et de pénitence, seront de nouveau rendus leur propre grade, sans pouvoir avancer à un grade supérieur, le mariage illicite étant évidemment dissous. JOANNOU, PERICLES-PIERRE, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.) t. I*, 1. *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata 1962, 125-129.

meridionale⁸ o della Russia⁹ nell'era moderna. Il patriarca di Costantinopoli Gheremia II durante un suo viaggio nel 1589 ha visitato le zone della Rutenia (nel territorio dell'odierna Ucraina) e in una circolare vietò ai sacerdoti sposatisi per la seconda e terza volta di amministrare i sacramenti. Nel 1599 il vescovo Ipatij Potij, nella sua opera polemica *Antirrheisis*, rimprovera l'abuso diffuso in un ampio ambito dei vescovi che tollerano il secondo matrimonio dei sacerdoti divenuti vedovi. Il vescovo di Polock Giosafat Kuncevič, morto come martire dell'unione, venne a conoscenza che il suo predecessore concedeva magnanimamente l'assoluzione in questi casi. Giosafat perciò concesse che i sacerdoti bigami sposatisi fino ad allora potessero battezzare, unire in matrimonio, dire il vespro, il mattutino, le preghiere ed altre orazioni, ma non potevano confessare ed amministrare la santa liturgia. Sin dall'inizio del suo vescovado però non tollerò il risposarsi dopo la consacrazione, degradando i colpevoli alla condizione di laici. Nel corso del XVII secolo i metropolitani greco-cattolici di Kiev si rivolsero numerose volte alla Santa Sede per chiedere l'assoluzione dei propri sacerdoti bigami perché pensavano che anche se il secondo matrimonio dopo l'ordinazione era vietato, non era comunque nullo. Roma non concesse mai simili assoluzioni, gli atti del Santo Uffizio e le altre fonti testimoniano che questi matrimoni erano dichiarati nulli e non validi, le seconde mogli invece nubili.¹⁰ I vescovi ruteni però non abbandonarono la speranza e provarono di nuovo, cosa che fa capire che la situazione non era migliorata dalla stipula dell'unione.¹¹

2. La situazione a Munkács

In Ungheria il problema viene menzionato per la prima volta quando l'arcivescovo di Paronaxia Theophanes Mavrogordatos, amministratore dell'eparchia

⁸ Lista datata fine XV secolo che elenca gli errori dei greci, tra cui "sacerdotes eorum committunt bigamiam" (Vat. lat. 4137, f. 258r, cita VITTORIO PERI, 'Chiesa latina e chiesa greca nell'Italia postridentina (1564–1596)', in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Interecclesiale (Bari, 30 apr. – 4. magg. 1969)*, Editrice Antenore, Padova 1973. t. I, 458). In questo periodo non era ancora chiaro se i greci e gli albanesi d'Italia si autodichiarassero appartenenti alla giurisdizione di Roma o di Costantinopoli. È del 1581 quel caso in cui viene riferita la visita degli albanesi di Cassano: "Van egy személy, akit mintán megnősült és feleségétől gyermeke született, a szent rendekkel, azaz a szubdiakónusi és diakónusi renddel ékesítettek fel. Mintán megkapta ezeket a rendeket, felesége meghalt, ő pedig egy másik nőt vett el feleségül, akitől már fiai születtek, akik teljesen ugyanebben a helyzetben vannak. Kérdés, a Szentatyja fel akarja-e őket ezekkel együtt menteni, stb. Ha pedig esetleg nem, át kell-e adni őket a világi batóságnak, vajon élvezik-e az egyházi bíróság kiváltságát." (Relazione della visita degli Albanesi di Cassano. Brancacc. I. B. 6., f. 547r, cita PERI, 'Chiesa latina' 452).

⁹ Per maggiori dettagli vedi SOPHIA SENYK, 'A Married Clergy. Observance of the Norms Regulating the Marriage of Priests in the Ruthenian Uniate Church,' in *Orientalia Christiana Periodica* 64 (1998), 175–192.

¹⁰ P.e. ACDFSO St. St. vol. QQ 2–1: *matrimonia supradicto modo contracta esse nulla, et e contra mulieres remanere liberas* (cfr. Fonti, 1a–b e 2).

¹¹ SENYK, 'A Married Clergy' (*art. cit.* alla nota 9), 182–189.

di Munkács, mediante la circolare¹² datata il 13 aprile 1677 vieta il secondo matrimonio dei sacerdoti ed inoltre che i diaconi si sposino dopo la loro ordinazione. Lo scritto si poggia su due paragrafi di diritto canonico, cioè l'articolo 179 del *Nomokanon*¹³ redatto nel 1561 da Manuel Malaxos e il concilio di Szabolcs.¹⁴ Il primo richiamo può sembrare applicabile perché questa raccolta è stata diffusa nel più ampio ambito all'interno delle chiese esistenti nell'Impero Ottomano ed è stato tradotto in slavo ecclesiastico. La versione rumena, nota col titolo *Índreptarea Legii*, è apparsa a Tîrgoviște¹⁵ nel 1652. Theophanes naturalmente conosceva la versione greca, ma il contenuto del canone stesso non era sconosciuto neanche ai vescovi di Munkács dell'epoca. La prima circolare conosciuta dell'eparchia di Munkács, che allo stesso tempo è anche la prima circolare in lingua ungherese, non precisa in che senso causavano problemi i "preti bigami", ma è evidente che il metropolita greco dovette affrontare la questione allarmante e neanche tanto sporadica se dopo appena due mesi di permanenza in Ungheria ritenne necessario mettere fine a questo tipo di abusi con questo messaggio autoritario. Dalla circolare non si evince esattamente se puniva il divorzio tra i laici con una multa di 100 fiorini da pagare al conte supremo o se infliggeva simili punizioni anche ai preti "bigami". Non è probabile che questo rimprovero abbia avuto grande effetto, un decennio dopo la stessa situazione, se non peggiore, accolse De Camillis. Quanto questa fosse una pratica diffusa lo possiamo arguire dal fatto che fosse presente sulla lista che Jacques Sirmond aveva redatto riguardo le trasgressioni diffuse tra i greci in Ungheria ed in Transilvania.¹⁶

¹² MICHAEL LUTSKAY, *Historia Carpatho-Ruthenorum in Hungaria sacra et civilis ex probatissimis Autoribus, et Documentis originalibus Archivi Dioeceseani Episcopatus Munkács desumpta*. Budae 1843, caput 81, nuova edizione in Naukovyj Zbirnyk Muzeju Ukrajinskoj Kultury u Svydnyku (NZMUK), vol. 14–18, SPN, Presov, 1986–1992, vol. 15, 236–237. *Okmánytár* no. 202, 250–251 (il testo non è completamente uguale a quello di LutsKay).

¹³ L'opera è stata pubblicata in due versioni: nel 1561 in linguaggio scientifico, nel 1562/1563 in linguaggio popolare.

¹⁴ Il primo capitolo del concilio di Szabolcs del 1092 (quindi non il 12 come afferma la circolare di Mavrogordatos) si occupa del secondo matrimonio dei sacerdoti: *I. De bigamis presbiteris et dyaconis. Bigamos presbiteros et dyaconos, et viduarum vel repudiatarum maritos iubemus separari, et peracta penitencia ad ordinem suam reverti. Et qui noluerint illicita coniugia dimittere, secunda instituta canonum debent degradari. Separatas autem feminas parentibus suis iubemus reddi, et quia non erant legitime, si voluerint, liceat eis maritari*. vedi ZÁVODSZKY LEVENTE, *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*, Budapest 1904, 59.

¹⁵ La prima parte contiene il Nomocanon del 1561 di Malaxos in 417 capitoli, la seconda i canoni degli apostoli, dei concili e dei padri della Chiesa secondo la recensione di Aristenos. Il titolo intero dell'opera è: *A törvény direktórium, népszerű névén Pravila*. La traduzione latina è contenuta in JOSEPHUS PAPP-SZILÁGYI, *Enchiridion juris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, M-Varadini 1862, 70–112.

¹⁶ Jacques Sirmond, scienziato gesuita francese (1559–1651), per un periodo collega di Baronio, pubblicò numerose opere medievali di storia della Chiesa e teologiche. La lista suddetta, della quale Nilles afferma erroneamente (116–119 p.) che venne redatta su richiesta del cardinale Kollonich per i missionari, si trova probabilmente nell'opera "Antirrheticus" scritta nel 1633–34. (Di più di Sirmond in BBKL, Band X (1995) Spalten 533–535. Autore: Birgit Bernard. Tamás Véghseő mi ha fatto notare questo dato bibliografico e desidero ringraziarlo in questo modo per il suo gentile aiuto.)

Appena arrivato a Munkács dovette occuparsi d'un caso simile. Il sacerdote del villaggio di Podoragne, Demeter, era "bigamo" e perciò non poteva amministrare i sacramenti. Il vescovo non segnalò se questa situazione esisteva da tempo o se soltanto lui la ritiene anomala. Comunque diede licenza a Michal Kolcinszki di eseguire lui le funzioni sacre oltre che nel suo villaggio (di cui non sappiamo il nome) anche a Podoragne, se ce ne sarà bisogno.¹⁷ Due settimane dopo, l'11 maggio¹⁸ il sinodo tenuto a Szatmár decise riguardo codeste questioni e cioè che coloro che si sono sposati due volte e sono stati ordinati sacerdoti senza dispensa, devono chiederla. Coloro che hanno contratto matrimonio dopo l'ordinazione sono sospesi fino a quando non congederanno la propria moglie e non chiederanno e otterranno la dispensa dal vescovo. I villaggi dove vivono tali sacerdoti devono vietare loro l'amministrazione dei sacramenti, altrimenti i fedeli devono pagare 50 fiorini al monastero vescovile e alla residenza. Devono pagare una simile multa ogni volta che permettono a tali sacerdoti di amministrare i sacramenti.¹⁹ Due giorni dopo il sinodo Péter il parroco di Ardó, che si trovava in questa situazione vietata, fece la promessa di non vivere più vita coniugale con la moglie e di conseguenza il vescovo gli concesse la licenza di celebrare le funzioni sacerdotali.²⁰

Da questi casi non si evince esattamente come sia venuto a sapere De Camillis chi sono i sacerdoti in questione e quale situazione copre effettivamente nei singoli casi la polivalente espressione "bigamia" a loro applicata nel diritto canonico greco. Le annotazioni che si leggono nel diario del vescovo si riferiscono a tutti quei sacerdoti che dopo la loro ordinazione si sono sposati per la seconda volta, probabilmente perché rimasti vedovi durante il sacerdozio. Rappresenta un'eccezione un diacono che De Camillis ha punito perché dopo l'ordinazione ha sposato una donna divorziata.²¹ Nelle fonti non si menziona che siano state redatte delle annotazioni su coloro che vivevano nell'irregolarità, al massimo venivano informati i decani mediante le relazioni personali su cosa avevano fatto i singoli sacerdoti dopo la loro ordinazione e in base a ciò informavano il vescovo di Munkács, che viveva molto lontano da loro e che esercitava la giurisdizione su 13 comitati.

¹⁷ "D. Michaeli Kolcinszki Parocho concessi licentiam, ut celebret in pago Podoragne, stante impedimento bigamiae proprii Parochi vocati Demetrius, ita tamen, ut etiam in proprio pago ministrare Sacramenta non desinat, quando necesse erit, hac die 25. Aprilis 90." LUTSKAY, *Historia Carpatho-Ruthenorum* (op. cit. alla nota 12).

¹⁸ Bisogna fare attenzione nella datazione di De Camillis perché negli scritti ecclesiastici data secondo il calendario giuliano (*secundum vetus*).

¹⁹ "Bigami, qui sine dispensatione promoti sunt ad ordines sacros, dispensationem petere debent. Qui post ordines sacros matrimonium contraxerunt, suspendantur quousque uxores non dimittant et absolutionem a nobis petant et obtineant. Illi vero pagi, in quibus tales sacerdotes reperiuntur, omnino impediunt illis administrationem sacramentorum, alias subditi solvere debebunt 50 florinos pro nostro monasterio ac residentia et talem poenam debebunt solvere quotiescumque permitterent illis sacerdotibus celebrare." Archivio Primaziale di Esztergom, no. 2116/ 10, (*Okmánytár*, no. 242, 300).

²⁰ "D. Petrus Parochus Ardó bigamus post ordines promisit cum iuramento se abstinere a commercio cum uxori et sic dedi ipsi licentiam celebrandi die 13-a Maji 1690." LUTSKAY, *Historia Carpatho-Ruthenorum* (op. cit. alla nota 12), 49.

²¹ "Die 31-a 92. mandavi T. Ukliski, ut puniat diaconum, qui est in pago Rozdili, propter ablatam uxorem a vivo marito polono, eamque duxit in matrimonio." LUTSKAY, *Historia Carpatho-Ruthenorum* (op. cit. alla nota 12), 60.

De Camillis riferì immediatamente al cardinale Kollonich i concili da lui tenuti a Munkács e Szatmár e dei problemi emersi.²² Notò con sdegno che i suoi predecessori, o perché incolti o perché avidi di denaro, lasciarono situazioni insostenibili. Divenne odiato dai sacerdoti bigami perché li aveva intimati a lasciare le proprie mogli. Anche gli altri lo odiarono perché avrebbero voluto continuare lo stile di vita dissoluto come durante i vescovi precedenti, mentre invece il nuovo vescovo dichiarò che avrebbe preferito morire piuttosto che fare consapevolmente qualsiasi cosa contro le leggi di Dio e i sacri canoni ecclesiastici. Chiese al cardinale di inoltrare la sua lettera a Roma. Poco dopo scrisse una lettera anche alla Congregazione di Propaganda Fide, è probabile che attese anche la risposta di Kollonich che però non arrivò, e si lamentò amaramente, soprattutto dei sacerdoti. Il clero era talmente rozzo che più incolto di così non poteva essere. La confusione regnava dappertutto, c'erano tantissimi sacerdoti bigami e cittadini che avevano lasciato la moglie secondo le proprie voglie e si erano risposati. I vescovi precedenti permisero tutto ciò, i signori feudali invece non erano disposti a sostenere il nuovo vescovo che voleva costringere i fedeli che vivevano in condizioni illegali a separarsi, i quali non appoggiavano neanche l'unione. Per tal motivo chiese alla Congregazione di investirlo delle competenze legali spettanti in genere ai vicari apostolici e del potere di assolvere i sacerdoti dalla bigamia. Come motivazione addusse il fatto di aver sospeso molti sacerdoti e se non ottiene la delega all'assoluzione non può rappacificare l'eparchia.²³

Alla Congregazione giunse anche un'altra lettera non datata e rimasta solo in copia che descriveva nei particolari di quali casi si trattava. C'erano molti sacerdoti che si erano sposati più volte prima dell'ordinazione e molti facevano così dopo l'assunzione degli ordini sacri. De Camillis fu costretto a sospenderli tutti ma alla fine risultò che molti villaggi rimasero senza messa. Chiese di farsi concedere dal papa un'autorizzazione dispensatoria affinché tutti i sacerdoti appartenenti ad entrambe le categorie possano dire messa, ammesso che coloro che si sono sposati dopo l'ordinazione lascino le mogli.²⁴ Il vescovo, nel suo diario, annotò che a giugno ha nominato arciprete di Orló (territorio del decanato di Poprad,

²² "...se bene mi sono reso odioso apresso li bigami, che bisogna che lascino le loro mogli et apresso altri, che vorrebbero che anchi io lasciassi a loro quella libertà di vivere a lor modo che li altri vescovi o poco intelligenti o avidi del denaro, che pegliavano, lasciavano. Io mi son dichiarato, che più presto mi contentaro morire, che far chosa scienter contro li precetti di dio e li canoni della s. Chiesa." Archivio Primaziale di Esztergom, no 2116/10, (*Okmánytár*, no. 244, 304).

²³ Munkács, 27.5.1690, Archivio Storico della Congregazione de Propaganda Fide (=APF), Scritti riferiti nei Congressi (= SC), Greci dal 1622 al 1700, vol. I, 378rv (prius 247), (vedi doc. 3 delle Fonti).

²⁴ "Soggiunge che fra gli altri abusi aveva trovato gran quantità di quei preti bigami. Molti dei quali hanno successivamente pigliate più mogli prima d'ordinarsi sacerdoti e molti dopo esser stati ordinati agli ordini sacri, per il che era costretto di sospenderli tutti. Ma perché per tale sospensione restano molti villaggi privi de messe, ricorre all'Eminenzie Vostre supplicandole a volerli procurare da Nostro Signore la facoltà di poter dispensare detti preti dalle bigamie contratte prima degli ordini sacri ed a quelli che l'hanno contratte dopo essere stati ordinati sacerdoti di poterli dare licenzia di celebrare, purché lascino le loro mogli." APF, Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (= SOCG), vol. 507, fol. 248rv (*Okmánytár*, no. 246, 306, luogo di ritrovamento nell'archivio corretto).

oggi Orlov, Slovacchia) il sacerdote Péter (H)odermarski il quale aveva giurato di lasciare la moglie, sposata dopo l'ordinazione e di conservare fino alla morte il celibato.²⁵ Dalle sue lettere successive si viene a sapere che è stato un caso molto raro che un sacerdote sposatosi per la seconda volta accetti per sempre una vita senza la moglie.²⁶ (Forse Hodermarski era stato incentivato dalla promozione ad arciprete?)²⁷

La Congregazione, nella seduta generale tenuta il 3 luglio, decise di inoltrare la faccenda al Sant'Uffizio.²⁸ Il materiale archivistico della Santa Inquisizione disponibile da appena un decennio ed ardentemente desiderato dai ricercatori rende possibile una ricostruzione più precisa degli avvenimenti. Il 30 luglio papa Alessandro VIII dispose che Kollonich potesse dispensare come meglio crede ed autorizzare ad eseguire i compiti sacerdotali i sacerdoti citati nella richiesta di dispensa, quelli sposatisi dopo l'ordinazione invece soltanto nel caso in cui lascino la propria moglie "o meglio la propria concubina".²⁹ Gli uffici provvidero molto velocemente in quanto De Camillis dopo appena una settimana teneva in mano la lettera. La decisione però non lo riempì affatto di gioia. Nella lettera datata 27 agosto cercò di spiegare a Kollonich il motivo per cui riteneva inaccettabile la seconda parte della disposizione della Santa Sede, quella riguardante i sacerdoti sposatisi per la seconda volta dopo la loro ordinazione. Nell'eparchia vivono 200 sacerdoti, in parte uniati, in parte ancora no, in Transilvania invece sono il doppio coloro che si sono sposati per la seconda volta dopo la loro ordinazione perché era morta la prima moglie. I vescovi precedenti li dispensarono, per questo motivo si sposarono in buona fede e non era causa di scandalo il fatto che avessero molti bambini dal secondo matrimonio. Probabilmente i vescovi concessero la dispensa perché pensavano che è il diritto ecclesiastico e non un precetto divino a proibire che i sacerdoti non possano sposarsi, perciò diedero la dispensa per questo caso come anche per molti altri casi canonici dove vige il diritto consuetudinario. I sacerdoti

²⁵ "Die 20—a Junii 1690. constitui Archi—presbyterum Orloviensem Petrum Ordermarski Sacerdotem, qui iuravit demittere uxorem post ordines sacros acceptam et servare usque ad mortem celibatum." LUTSKAY, *Historia Carpato-Ruthenorum* (op. cit. alla nota 13), 51.

²⁶ Oltre ai casi segnalati nella nota 33–34 anni dopo annota ancora questo nel suo diario: "P. Io. Korloski venit ex Nir, dedi licentiam omnia administrandi, quia iuravit se abstinere ab uxore die 10. Aprilis 95." LUTSKAY, *Historia Carpato-Ruthenorum* (op. cit. alla nota 12), 72.

²⁷ Si tratta di János Hodermarszki, padre del vescovo designato e in seguito superiore del monastero di Munkács. È interessante che cent'anni dopo ancora un suo discendente, János Hodermarszky, è stato parroco qui. Vedi BENDÁSZ ISTVÁN – KOI ISTVÁN, *A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lelkészégeinek 1792. évi katalógusa*, Nyíregyháza 1994, 69, no. 298.

²⁸ Roma, 3.7.1690, APF, Acta S. C. de Prop. Fide, vol. 60, fol. 159v–160, nr. 2. *Acta S. C. de Propagande Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia*, (=Acta) Vol. II, 1667–1710, Collegit et adnotationibus illustravit P. ATHANASIVS G. WELYKYJ OSBM, Romae 1954. no. 659, 100, (cfr. docc. 4 e 5 delle Fonti).

²⁹ "Sanctissimus mandavit scribi eminentissimo Archiepiscopo Colonitz, qui pro suo arbitrio cum praesentis, qui ante susceptos ordines sacros uxorem duxerunt, et pariter pro suo arbitrio cum aliquis, qui post susceptos ordines sacros uxorem desponsarunt, dummodo dictam uxorem, seu potius concubinam dimitterant, respective dispenset, et ad exercitium suorum ordinum habilitet." Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), Fondo Santo Offizio (S.O.) – Serie Stanza Storica (St.St.) vol. QQ2 – i, fol. 440r – 442v (cfr. doc. 6 delle Fonti).

greci non credono che il voto di castità vada implicitamente di pari passo con l'ordinazione. Se supponiamo che il precetto divino non proibisce e per i greci non esiste voto di castità che invalidi il matrimonio, allora il matrimonio contratto dopo l'ordinazione è soltanto illecito e il papa può dispensare almeno coloro che si sono già sposati. Se il vescovo pubblicasse il decreto pontificio si avrebbero grossi problemi. I sacerdoti che finora hanno vissuto in buona fede, da questo momento non lo farebbero più, perché indubbiamente non caccerebbero via la moglie, sia perché la amano appassionatamente, sia perché esse governano la casa ed educano i figli. Il decreto screditerebbe le donne e i bambini, perché le mogli sarebbero considerate concubine e i figli illegittimi in quanto i loro genitori sono quasi tutti scismatici. I protestanti già non vedono di buon occhio l'unione e provvedimenti tali rovinerebbero ancor di più la situazione. Una parte dei sacerdoti sospesi non prende in considerazione il provvedimento ma continua ad officiare, cosa per cui il vescovo li ha anche minacciati, l'altra parte, più coscienziosa, attende la revoca della sospensione. Nelle parrocchie non si dicono le messe, non si possono sostituire i preti sospesi perché in ogni parrocchia c'è un solo sacerdote che non abbandonerebbe i propri fedeli per andare altrove. Non ci sono persone idonee da ordinare sacerdoti, finora ne ha potuto ordinare soltanto quattro. Per questo motivo chiede al papa di dispensare i bigami senza che essi debbano lasciare le mogli. Naturalmente d'ora in poi il vescovo non darà più la dispensa se qualcuno si sposa dopo l'ordinazione.³⁰ Kollonich, sapendo di non poter provvedere di sua iniziativa in questa faccenda, inoltrò il 10 settembre la lettera di De Camillis alla Santa Congregazione di Propaganda Fide aggiungendo di essere cosciente che la decisione spetta a Roma.³¹ Da qui però non giunse alcuna risposta.

De Camillis si trovò in una situazione molto difficile. In base al suo rapporto quindicennale con la curia romana poteva sapere che tali decreti sono definitivi, è inutile chiederne una revisione. Allo stesso tempo l'autorizzazione dispensatoria di Kollonich aveva solo valore retroattivo, non si riferiva ai casi futuri. Che cosa si può fare in questo caso se tanti villaggi rimangono senza servizio sacerdotale?

Provò a procedere nel senso letterale del decreto pontificio, come sappiamo dai suoi appunti.³² Di questo periodo siamo a conoscenza soltanto di due casi in cui egli riuscì a convincere il sacerdote a lasciare la moglie, ma sicuramente il problema toccava molti più ecclesiastici. In questo tempo riferisce della sospensione di sette preti, uno di questi era stato punito perché aveva benedetto il matrimonio d'un altro sacerdote.³³ È ovvio che per questo motivo il numero dei sacerdoti atti-

³⁰ APF, SC: Ungheria e Transilvania, vol. 2, fol. 292. *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900)*, (=LE) vol. III, 1665–1690, Paravit, adnotavit editionemque curavit P. ATHANASIVS G. WELYKYJ OSBM, Romae 1974, no. 207, 325–326.

³¹ APF, SC: Ungheria e Transilvania, vol. 2, fol. 291. LE III, no. 208, 326–327.

³² "Die 16–a 8–bris 1690. Dispensavi cum Jacobo Snakovski bigamo post ordines, ut possit omnia munia Sacerdotalia peragere, praestito prius ab ipso iuramento castitatis, abstinendo se ab uxore quosque vixerit. – Die 28–a dicti dispensavi ut supra cum P. Joanne Legnavski." LUTSKAY, *Historia Carpatho-Ruthenorum* (op. cit. alla nota 12), 56.

³³ "Suspensi. Elias Serenciouski in comitatu hoc sub Lochbouski vicario, quia duxit recenter uxorem. – Gregorius Griboweczki quia ipsum copulavit. – Gregorius Tibawski sub visniski Vicario, propter ejus ignorantiam. –

vi diminuì poiché tra i molti sospesi era stato possibile dispensarne soltanto pochi. Il 30 luglio 1691 scrisse un'altra lettera al Sant'Uffizio chiedendo di poter ordinare sacerdoti anche coloro che hanno contratto un secondo matrimonio. Sostenne la sua richiesta affermando che in precedenza anche il metropolita russo, il vescovo di Chelm e altri avevano ottenuto la dispensa.³⁴ La Congregazione di Propaganda Fide nella seduta del 24 settembre discusse il caso e lo inoltrò al Sant'Uffizio.³⁵ Il 17 ottobre il nuovo papa Innocenzo XII rinviò la decisione fino a quando Kollonich non avrebbe inviato informazioni più dettagliate.³⁶ L'11 novembre il cardinale rispose in senso positivo e spiegò la concessione della dispensa dicendo che De Camillis svolge il suo lavoro apostolico molto zelantemente nell'interesse della fede cattolica. In base a ciò alla riunione del 20 dicembre del Sant'Uffizio il pontefice acconsentì che il vescovo di Munkács ricevesse l'autorizzazione dispensatoria per i casi citati,³⁷ anzi lo investì dello stesso potere giuridico dato a Kollonich l'anno prima, ma ovviamente non autorizzò di vivere insieme alle mogli coloro che avevano contratto matrimonio per la seconda volta dopo l'ordinazione.³⁸ Il 6 gennaio Kollonich inoltrò la dispensa papale a Munkács,³⁹ ma con ciò il grosso dei problemi non si risolse.

Dopo un lungo periodo De Camillis scelse probabilmente la soluzione di riferire alla Congregazione di Propaganda Fide la situazione dell'eparchia e allo stesso tempo segnalò il problema della bigamia, ma la seduta generale del 3 agosto 1693 ne prese nota elogiandolo ma non fece altro.⁴⁰

Anni dopo riprese di nuovo il problema di chi si risposa dopo l'ordinazione. Al cardinale Kollonich il 6 giugno 1696 scrisse che era impossibile eliminare gli abusi, soprattutto che i sacerdoti non si sposino dopo l'ordinazione, i laici non contraggano matrimonio fino a quando è in vita il legittimo coniuge e i cattolici non si uniscano con i non cattolici. Non ha il potere di punire i peccatori, se li convoca essi non si presentano e non hanno paura delle punizioni. Se i servitori del vescovo glieli vogliono condurre, essi si mettono contro con le armi, non può contare sull'aiuto dei funzionari imperiali, i signori feudali invece, in maggioranza

Cepak quia duxit uxorem noviter. – Gregorius Skotarski sub Ukliski, quia recenter duxit Uxorem. – N. circa Nagybaniam, quia fuit consecratus in Maramoruse. 19. 7–bris 91. – Tibafski bigamus noviter – P. Ioannes Homonaiensis, quia duxit uxorem. – P. Hieronymus Lipniski propter idem. LUTSKAY, *Historia Carpatho-Ruthenorum* (op. cit. alla nota 12), 54–55.

³⁴ "Tales dispensationes ego saepius obtinui pro Domino Metropolita Russiae, pro D. Episcopo Chelmensi, et pro aliis, prout reperiri poterit in Registro Notariatus." APF, SOCG vol. 509, fol. 320, 321 (*Okmánytár*, no. 252, 314, LE IV, 27, 27).

³⁵ APF Acta vol. 61, fol. 49r (*Acta* II, no. 664, 109).

³⁶ ACDF S. O., St. St. Decreta anno 1691, fol. 330r (cfr. doc. 7 delle Fonti).

³⁷ *Ibidem* fol. 374v, 380r (vedi doc. 8 delle Fonti).

³⁸ *Ibidem* fol. 392v–393r (vedi doc. 9 delle Fonti).

³⁹ *Okmánytár*, no. 255, 316.

⁴⁰ APF, Acta S. C. de Prop. Fide, vol. 63, fol. 132–133v, nr. 23, (*Acta* II, 680, 120) APF, *Litterae S. Congreg. et Secretarii*, vol. 82, fol. 32v–33. (*Okmánytár*, no. 285, 370; *Litterae S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantia*, (= *Acta*) Vol. II, 1670–1710, Collegit et adnotationibus illustravit P. ATHANASIVS G. WELYKYJ OSBM, Romae 1955, (= *Litterae*) no. 792, 196–197.

protestanti, difendono i propri sudditi colpevoli invece di entrare nelle grazie del vescovo.⁴¹

Nella lettera indirizzata dell'1 marzo 1697 indirizzata alla Propaganda chiese di nuovo di poter dare la dispensa ai bigami che vorrebbe ordinare sacerdoti.⁴² La Congregazione, nella seduta generale del 6 maggio, si occupò della questione e nel rapporto del segretario viene ricordato che il vescovo chiese già nel 1690 una simile dispensa, la richiesta venne inoltrata al Sant'Uffizio ma non c'è traccia d'una risposta. Per tal motivo la richiesta venne di nuovo avanzata alla suddetta autorità suprema.⁴³ Il 23 maggio nella riunione del Sant'Uffizio il pontefice, come il suo predecessore sette anni prima, chiese nuovamente informazioni a Kollonich.⁴⁴ Finora, per la mancanza di dati bibliografici, non sappiamo quale decisione sia stata presa, sebbene sia ipotizzabile che il vescovo abbia ricevuto un'autorizzazione dispensatoria simile alle precedenti. Il 24 marzo 1698 De Camillis si sfogò amaramente col cardinale dichiarando quali situazioni esistano tra i fedeli e i sacerdoti. I seguaci, se cacciano via la consorte e vogliono prenderne un'altra in sposa e se i loro sacerdoti non intendono unirli in matrimonio, si rivolgono ai sacerdoti scismatici di Máramaros o ai predicatori protestanti, tornati a casa poi i loro feudatari offrono loro rifugio. Allo stesso modo si comportano i sacerdoti diventati vedovi e che vogliono contrarre un nuovo matrimonio. Eventualmente si fanno unire da un sacerdote che vive in montagna, tra i banditi e non teme il vescovo. Si potrebbe porre fine a questa situazione solo con una forte milizia che però non è a disposizione del vescovo di Munkács. Questo è il motivo per cui il cardinale si attiene alla sua dichiarazione spesso ripetuta: "Facciamo quello che possiamo fare e non quello che vogliamo." Non governa uomini ma belve ed è soltanto grazie alla pietà divina che è ancora in vita.⁴⁵ Emersero anche seri problemi riguardo il

⁴¹ "Postea plurimos clericos illegitimos vel dubios reordinavi et multos abusus contra legem dei et ss. canones eccliticos abstuli, licet nondum possint ubique eradicari praesertim ut sacerdotes non ducant uxores post ordines et saeculares non ducant alias uxores ante mortem legitimorum conjugum, et catholici cum acatholicis non copulentur. Et haec corrigere ubique non possum, quia vires non habeo reos puniendi; illi enim citati non comparent, censuras non formidant, meis famulis, si velint illos capere, armis se opponunt et ab officialibus caeris assistentia fere nulla, nec domini terrestres juvant, imo cum sit magna pars haereticorum, potius protegunt tales reos, quando sunt illorum subditi, quam mihi favent." Archivio Primaziale di Esztergom no. 2116/19, (*Okmánytár*, no. 298, 390–391).

⁴² APF, SOCG, vol. 527, fol. 81rv, 82v. (*Okmánytár*, no. 299, 393–394; LE IV, no. 148, 184–185).

⁴³ "Mi jò lecito di dire all'EE. VV. che la medesima facoltà fu dal sudetto Vescovo richiesta anche sotto li 3 di luglio 1690, e ne fu rimessa l'istanza alla Congregazione del S. Officio dalla quale nè Registri non si trova che siasi havuta risposta. I luoghi poi conceduti al medesimo nel Breve spedito per il suo Vicariato sono la Diocesi di Monkaç et altri luoghi acquistati in Hungaria. Rescriptum. Ad S. Officium." APF, Acta S. C. de Prop. Fide, vol. 67, fol. 138–139, nr. 22. (*Acta II*, no. 710, 141).

⁴⁴ ACDF S. O., St. St. Decreta anno 1697, fol. 158v–159r; APF, Fondo Vienna 56, Dubia et Resolutiones Diversarum Sacrarum Congregationum: Sancti Officii, Concilii et Rituum. tom. 2. fol. 139r (vedi doc. 10 delle Fonti).

⁴⁵ "Sic et plurimi Saeculares Rutheni, et Valachi faciunt, quando non placent illorum uxores, expellunt illas, et alias accipiunt, aliquando etiam a vivis maritis, et si non possunt inducere aliquem sacerdotem ex meis, ut illos copulet, eunt ad sacerdotes Marmarussiensis, vel ad Praedicantes, et ab illis copulantur et postea revertuntur ad suas domos, et proteguntur a suis Dominis Terrestribus. Similiter et aliqui sacerdotes, qui, postquam moriuntur illorum primae uxores, volunt alias ducere, eunt pro copulatione vel ad Marmarus vel ad aliquem sacerdotem, qui in montibus, et inter latrones manens, non timet me. Pro remedio horum malorum requireretur brachium nimis forte, non sicut meum est, et forsitan non esset de tempore hoc tale brachium; quapropter conformo me verbis saepius mihi repetitis

livello spirituale dei sacerdoti ordinati perché più volte venne avvisato di scegliere meglio i futuri sacerdoti.⁴⁶

Nella lunga lettera scritta il 28 aprile 1701 alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide Kollonich fece un rapporto della diffusione in Ungheria dell'unione. Espose che i vescovi ortodossi danno la dispensa per qualsiasi affare matrimoniale a loro piacere, perciò dubita che l'ordinazione dei sacerdoti fatta da essi sia valida.⁴⁷ Questa situazione influiva anche sull'operato di De Camillis, il quale nella seconda metà della sua attività vescovile si occupò anche di far accettare ai rumeni di Máramaros l'unione con Roma.

Da questo momento non sappiamo più se abbia fatto qualche accenno alla questione bigami. Questo però non vuol dire che la questione si sia risolta, anzi! Dati posteriori confermano che continuavano ad essere in numero considerevole nell'eparchia di Munkács quei sacerdoti che si sposavano dopo essere stati ordinati. Il problema tormentava De Camillis, sacerdote coscienzioso (o vista dal lato dello studioso lo pungeva la curiosità) se aveva giudicato giustamente (e in maniera non detta avevano giudicato esattamente a Roma) secondo il diritto canonico la questione del (secondo) matrimonio dopo l'ordinazione. Abbiamo un unico dato dal quale possiamo dedurre che egli non aveva abbandonato la ricerca. Nella lettera del 17 ottobre 1701 Kollonich lo avvisa che gli avrebbe inviato un'opera dello scrittore ecclesiastico greco Papadopoli.⁴⁸ Non scrive di quale libro si tratta, ma possiamo intuirlo. Il titolo completo è: *Praenotiones mystagogicae ex jure canonico sive responsa sex, In quibus una proponitur Commune ECCLESIAE Utriusque GRAECAE et LATINAE Suffragium de iis, quae Omnino praemittenda sunt Ordinibus Sacris: atque obiter et GRAECA adversus Calumniatores defenditur, et praecipue Photianorum ineptiae refellentur. Authore Nicolao Commeno Papadopoli Cretensi, Abbate S. Zenobii, S. Theolpg. Philos. ac J.U.D. et in Academia Paravina Canonum Sacrorum Interprete. Patavii Ex Typographia Seminarii. MDCXCVII.* La seconda parte del libro (70–87 p.) parla della bigamia. De Camillis aveva forse espressamente richiesto questo libro oppure qualcuno da Roma glielo aveva mandato per informazioni? Ritengo possibili entrambe le versioni, ma soprattutto l'ultima, poiché la condizione del vescovo non

ab Eminentissimo Domino Cardinali, ut faciamus, quae possumus, non omnia, quae volumus. Ill. mus Dominus Episcopus Agriensis, et Vestra Rev. ma Dominatio manetis in locis securis, et habetis sacerdotes doctos, et populum discretum, at ego habito in deserto, et non homines, sed potius feras guberno; est Dei specialis gratia, quod adhuc supersum." ASV, Acta Congr. Consist., 1771, fol. 228–229. (PAPP GYÖRGY, 'Adalékok De Camillis József munkácsi püspök működéséhez', in *Keleti Egybáz* 1941. május, 7–9; *Monumenta Ucrainae Historica*, vol. XIII. *De processibus canonicis Ecclesiae Catholicae Ucrainorum in Transcarpathia*, Collegit Dr. ALEXANDER BARAN, Romae 1973, no. 17, J, 160; LE IV, no. 155, 191–192).

⁴⁶ Il 9 settembre 1699 dal vicario di Nagyvárad István Farkas (*Okmánytár*, no. 305, 397–398) e il 9 gennaio 1701 da Ferenc Rákóczi II da Sárospatak (*Okmánytár*, no. 309, 401).

⁴⁷ "Interea Episcopi Schismatici, aut potius athei, et sine fide homines, absque ulla consideratione simoniace quosdam in sacerdotium assumunt, et ordinant; in Matrimonijs, Divortijs, Bigamijs, et omnibus Sacramentis pro libitu dispensant ita, ut unus quandoque duabus, aut tribus faeminis, quasi usoribus ex dispensatione talium Episcoporum abutatur. Sic denique vivunt, ut sine fide, sine lege agentes, merito dubium moveant, an ullus eorum in sacerdotem, minus in Episcopum, rite et valide sit consecratus." APF, SOCG, vol. 539, fol. 330–334v, (LE IV, no. 176, 227–230).

⁴⁸ *Okmánytár*, no. 317, 411.

gli ha reso possibile di informarsi cosa successe allora in Italia nei circoli scientifici. Sappiamo però che le congregazioni avevano chiesto più volte a Papadopoli di esprimere un parere da esperto nei casi controversi derivanti dalle divergenze del diritto canonico greco e latino. De Camillis lo conobbe personalmente dato che dal 1665 al '67 trascorsero insieme gli anni di studio nel Collegio Greco di Roma. Nikolaos Papadopoulos-Comnenos (alla latina Nicolaus Papadopulli) (1651–1740) nel 1670 entrò nell'ordine dei gesuiti, allontanandosene nel 1686 su propria richiesta. Dal 1688 divenne professore di diritto canonico all'Università di Padova da dove si ritirò nel 1738 a causa dell'età avanzata.⁴⁹ Per qualsiasi motivo De Camillis abbia ricevuto il libro, esso non lo aiutò a migliorare la situazione. Papadopoulos seguì la stessa linea spirituale del suo collega erudito Leon Allatios, vissuto circa un secolo prima, le cui idee sono rispecchiate anche dal titolo della sua opera principale: *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*. Il professore di Padova tentò di confutare nella sua opera le opinioni del metropolita ortodosso di Citera Maximos Margunios (1549–1602) difendendo, nel ragionamento di diritto canonico, la concezione della Chiesa latina, secondo cui il secondo matrimonio non vale come bigamia, perciò non crea ostacoli d'ordinazione. Allo stesso tempo non si parla di secondo matrimonio dopo l'ordinazione, dato che nel diritto ecclesiastico occidentale l'ordine ecclesiastico è un ostacolo che dirime il matrimonio.

3. Come era la situazione dopo De Camillis?

Per poter valutare gli sforzi di De Camillis riguardo i bigami non possiamo abbandonare il filo degli avvenimenti con la sua morte. La situazione non cambiò neanche per i suoi successori. Da una lista dettagliata del 1713, inviata da György Bizánczy alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide, sappiamo che tra i sacerdoti dell'eparchia c'erano 140 sposati per la seconda volta e 371 scismatici.⁵⁰ (Da un elenco redatto nello stesso periodo veniamo a sapere che il numero complessivo dei sacerdoti era di 769, di cui 416 scismatici e 353 uniati. La differenza tra i due elenchi si spiega col fatto che nella prima lista alcuni dati sono basati soltanto su stime.)⁵¹ Si capisce perché il vescovo abbia voluto cercare una soluzione legale. È stato fatto un progetto elencando degli argomenti mediante i quali si sperava di poter strappare una decisione positiva al Sant'Uffizio.⁵² La prima argomentazione

⁴⁹ Per maggiori dettagli vedi Z. N. Τσιοπανλή, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576–1700). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανοῦ*, Θεσσαλονίκη 1980 (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 32), 630–633. EMILE LEGRAND, *Bibliographie Hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par les Grecs au dix-septième siècle*. t. V. Paris 1903, 413–415.

⁵⁰ APF, SC Ungheria, Transilvania vol. 4, f. 138. non numerato (vedi doc. 12 delle Fonti). Dalla lista non si evince chiaramente quanti sacerdoti c'erano nella data località e se si tratta della stessa persona dove sono segnati un bigamo e uno scismatico.

⁵¹ *Okmánytár*, no. 461, 587–588.

⁵² Il progetto, il cui testo si trova a Eger nell'Archivio dell'Arcidiocesi, è stato probabilmente redatto insieme da Bizánczy e dagli esperti del vescovado di Eger. Poiché non è stato datato non sappiamo

era che i bigami, nonostante le minacce di punizione, non lasciano l'attività sacerdotale e se volessero prendere dei provvedimenti contro i loro semplici fedeli li difenderebbero anche con la violenza. Secondo: se intervenissero con violenza nei loro confronti si teme che i sacerdoti e i loro fedeli si rifugerebbero nello scisma e di conseguenza l'unione, per cui si stanno impegnando sia il vescovo di Eger che il vicario apostolico di Munkács, subirebbe un danno enorme.⁵³

Dopo aver risolto le difficoltà e le controversie della successione a De Camillis, Bizánczy nel 1717 affrontò di nuovo la questione dei sacerdoti bigami. Il 9 settembre, nella lettera scritta a Košice, espone a papa Clemente XI in quale penosa situazione si trova l'eparchia e per porre rimedia spera soltanto nella santa Sede.⁵⁴ Il procuratore generale dei basiliani russi presentò al vescovo la richiesta indirizzata al papa, in cui faceva riferimento al fatto che il 2 agosto 1714 il Sant'Uffizio aveva già preso decisioni riguardo i casi in cui i sacerdoti rimasti vedovi avevano contratto un secondo matrimonio.⁵⁵ Il 17 novembre Bizánczy ricevette la stessa risposta, cioè che i matrimoni in questione sono nulli e non validi e bisogna richiamare invece l'attenzione dei vescovi ai decreti pontifici precedenti.⁵⁶

Come già prima, neanche ora la situazione sembrava risolversi. Nella sua lettera del 4 aprile 1718, indirizzata al cardinale primate Christian August von Sachsen-Zeitz, elencò le difficoltà attuali della sua eparchia, mettendo al primo posto il problema dei sacerdoti bigami. Quasi nessuno dei sacerdoti ha intenzione di

esattamente se è stato scritto prima del primo tentativo del 1717 o dopo il fallimento di questo, la data anteriore sembra però la più probabile.

⁵³ Archivio Metropolitano di Eger, Archivum Vetus, fasc. 238, EH a/126 (vedi doc. 11 delle Fonti).

⁵⁴ *"Hisce humillimis lineolis meis (quamvis ob conturbatum per diuturnam viduitatem gregis mihi commisi statum, partim vicinis Tartarorum terroribus, qui hisce diebus ex Moldavia erupentes, circa confinia Hungariam igne, et ferro vastantes octo, et amplius millia, maiori ex parte, ex populo Graeci Ritus meae curae commisso abegerunt, praepeditus tardius hisce compaream), cordiali cum basio pedes Sanctitatis Vestrae exosculans, demississime significo statumque concediti mihi per beneficam Sanctitatis Vestrae Apostolicam manum Cleri, ac Populi, brevibus humillime exponens. Inter caeteros successu temporis, uti sperare licet, per me corrigendos in Clero, ac Populo defectus, maxime quod me anxiat est, opportunoque, ac non alio quam Vaticano indiget remedio; tempore utpote diuturnae ovium meorum viduitatis, ac plurimum durante Rakociana perniciose admodum bonis moribus, et ordini ecclesiastico rebellione, ultra centum sacerdotes, demortuis primis uxoribus, ad secundas transivisse nuptias, ac hodie, etiam post tot suspensiones, et inhibitiones, immo etiam nonnullorum incarcerationes, quos nempe furor permisit rusticorum, fere omnes munia sacerdotalia, convivendo in bigamia cum uxoribus, obire, ac tractare, et quoniam longe adhuc ante susceptam Sacram Unionem tempore omnium fere meorum Antecessorum hunc usum, vel potius abusum in Hungaria usque ad haec tempora viguisse, deinde huiusmodi notatos vitii montes, non facile cuiquam obvio penetrabiles, inhabitare, ubi nec suspensiones curant, nec per alias paenas, ut per incarcerationes, plebe rudissima seducta defensi corrigi possunt, certissimum sit; et vel maxime submotis etiam similibus, subiecta idonea substitui facile non possint. Eapropter Sanctitati Vestrae haec humillime repraesentans supplico, quatenus (f. 567v) pro ulteriori pace Ecclesiae meae, et maiori Sanctae Unionis incremento, uti spes est, pro hac unica vice dumtaxat, huiusmodi bigamos ab irregularitate absolvere, et cum iisdem dispensare, ut fungi sacerdotio in Matrimonio secundo, ad instar monogamorum, possint ac valeant, Sanctitas Vestra benignissime dignetur."* APF, SOCG, vol. 610, fol. 567rv, copia d'epoca, ACDF SO, St. St. vol. QQ2 – I, fol. 148, copia d'epoca (LE Vol. III, 1665–1690. no. 207, 325–326).

⁵⁵ ACDF SO, St. St. QQ2 – I, fol. 146r–150v (vedi doc. 13 delle Fonti).

⁵⁶ *"Secundum matrimonium praesbyterorum graecorum esse nullum et invalidum, ideoque monendos esse episcopos de ignorantia decretorum iam factorum."* ACDF SO, St. St. Decreta anno 1717, fol. 403v (vedi doc. 14 delle Fonti).

lasciare la moglie, ma piuttosto sceglierebbero di abbandonare il paese, rinunciare al servizio pastorale e passare dalla parte degli scismatici. E in tal caso il vescovo perderebbe più della metà del clero. Per evitarlo chiese l'intervento del primate.⁵⁷

Nel 1719 due sacerdoti, János Staurovszki e János Hopkanics, andarono personalmente a Roma nella speranza di ricevere un giudizio forse più vantaggioso.⁵⁸ Nella sua prima istanza rivolta a papa Clemente XI Staurovszki disse che con la prima moglie, sposata prima dell'ordinazione, ha vissuto cinque anni, poi nove anni fa (quindi circa intorno al 1710) ha contratto di nuovo matrimonio più che altro perché era rimasto vedovo con figli piccoli. Nella richiesta egli chiese dispensa da questa semplice irregolarità e dalla sua richiesta non si evince se ha contratto il secondo matrimonio prima o dopo l'ordinazione.⁵⁹ I consultori del Sant'Uffizio rinviarono la votazione fino a quando non avrebbero ottenuto una risposta chiara al proposito.⁶⁰ Lo stesso fecero con Hopkanics. Staurovszki provò di nuovo: spiegò di volere la dispensa dall'irregolarità perché vuole riottenere la sua remunerazione poiché crea l'esistenza lavorando col sudore della fronte e deve mantenere oltre se stesso i sei figli nati dai due matrimoni e la moglie.⁶¹ I consultori del Sant'Uffizio si espressero dicendo che avrebbe potuto presentare la sua richiesta soltanto dopo aver lasciato la moglie.⁶² Non ci sono dati riguardanti la continuazione del caso nell'archivio dell'Inquisizione, quindi è presumibile che i due sacerdoti se ne andarono da Roma con l'intenzione piuttosto di rimanere sacerdoti sospesi invece di allontanare le mogli. Quale soluzione pratica abbiano scelto non lo sappiamo, ma la succitata lettera di Bizánczy elenca le opportunità sfruttate.

La questione neanche dopo giunse a concludersi. Nel 1790 il clero greco-cattolico d'Ungheria avanzò un memorandum alla Dieta reale generale in cui si chiedeva che i vescovi, secondo il diritto canonico della Chiesa orientale, possano concedere in singoli in modo straordinario la dispensa a quei sacerdoti sposatisi per la seconda volta e perciò interdetti fino alla morte dal servizio pastorale.⁶³

⁵⁷ "...siquidem accepta decreta ex Sacra Curia Romana de bigamis sacerdotibus executioni mandare volens, eorumdem secundas uxores utpote illegitimas repudiare aggressus, interea quoniam multi dictorum bigamorum immo fere omnes sunt resoluti, potius ex regno exulare, a sacerdotii exercitio abstinere, et quod prius ad schismaticos transmigrare, quam suas secundas deserere uxores; quo pacto mediam fere partem perdere debebo parochorum, ac proinde opem serenissimae Eminentiae Vestrae demississime imploro, quatenus huic malo, benigno suo remediari dignaretur patrocinio, ne tantam jacturam in fidei verae et sanctae Unionis professione, ac in clero perditionem patiatur Ecclesia Dei." Archivio Metropolitano di Eger, Archivum Vetus, fasc. 238, EH a/142 (vedi doc. 15 delle Fonti).

⁵⁸ ACDF SO, St.St. vol. QQ2 – I, fol. 154r, 155r (vedi docc. 16–17 delle Fonti).

⁵⁹ ACDF SO, St.St. vol. QQ2 – I, fol. 156r, 157v (vedi doc. 18 delle Fonti).

⁶⁰ ACDF SO, St.St. Decreta anno 1719, fol. 269v, 276r (vedi doc. 19 delle Fonti).

⁶¹ ACDF SO, St.St. vol. QQ2 – I, fol. 160r (vedi doc. 20 delle Fonti).

⁶² ACDF SO, St.St. Decreta anno 1719, fol. 269v, 275v–276r, 280r, 285v (vedi doc. 21 delle Fonti).

⁶³ NIKOLAUS NILLES SJ, *Symbolae ad illustrandam historiae Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani*, Oeniponte 1885, 1055–1057.

4. Aspetti del comportamento di De Camillis

Prima di scrivere un riassunto sulla posizione del vescovo di Munkács riguardo il secondo matrimonio dei sacerdoti durante la sua attività vescovile quindicennale, dobbiamo esaminare quegli aspetti che ne hanno formato il comportamento.

1. Il futuro vescovo non seppe prepararsi dovutamente alla guida dell'eparchia in quanto non disponeva delle adeguate informazioni riguardo la situazione pastorale. Quando giunse a destinazione dovette immediatamente confrontarsi col problema della bigamia, in molti casi non sapeva neanche che tipo di bigamia si trovava di fronte. Non sappiamo da quale punto di vista del diritto canonico l'abbia affrontata. Secondo le regole della Chiesa greca di allora, che Malaxos raccoglie nel *Nomokanon* in armonia con le decisioni del diritto canonico precedente, se un lettore si sposa per la seconda volta, può rimanere nel suo ordine ma non può salire di grado. Se lo fa un sacerdote, esso viene destituito ma non scomunicato.⁶⁴ Gli ordinandi possono sposare soltanto ragazze vergini e oneste, altrimenti vengono interdetti dal servizio sacerdotale.⁶⁵ Se un sacerdote, che per ignoranza ha contratto un matrimonio proibito prima dell'ordinazione, se ne accorge e si astiene dalla moglie, è interdetto per sempre dal servizio sacerdotale ma può mantenere il suo rango di sacerdote. Se si accorge di aver contratto un matrimonio proibito e continua a vivere la vita coniugale, viene destituito e scomunicato.⁶⁶ I sacerdoti vedovi e i diaconi, se si sposano, devono essere considerati come coloro che abbandonano la vita monacale. Bisogna sapere da loro se credevano che i sacerdoti e i diaconi potessero sposarsi e in questo caso bisogna punirli come eretici. Se invece non lo credevano allora bisogna punirli come se avessero lasciato la vita monacale. Se cacciano via le mogli e ritornano alla Chiesa, bisogna accoglierli con misericordia e clemenza; se invece non lo fanno spontaneamente ma è la Chiesa a costringerli e se non obbediscono vengono chiusi per tutta la vita in monastero.⁶⁷

2. De Camillis pensava che i suoi predecessori avevano agito illegittimamente o almeno senza accortezza quando diedero la dispensa ai bigami. Non ha preso o non ha voluto prendere atto che secondo il *Nomokanon* di Malaxos e il canone 317 delle recensionі slave e rumene è potere dei vescovi mitigare o modificare la rigidità dei canoni.⁶⁸ Possiamo ipotizzare che i vescovi precedenti abbiano agito secondo questo canone. La prima reazione di De Camillis, amante dell'ordine, fu dunque di applicare la sospensione ad ogni sacerdote che in qualche modo si trovava in questa categoria. Nel decreto del concilio non fece riferimento al fatto che la dispensa deve essere ottenuta dal papa, ma stabilì solamente che l'assoluzione

⁶⁴ C. 75. PAPP-SZILÁGYI, *Enchiridion* (*op. cit.* alla nota 15), 79.

⁶⁵ C. 76. *ibidem*.

⁶⁶ C. 82. *ibidem*.

⁶⁷ C. 124. PAPP-SZILÁGYI, *Enchiridion* (*op. cit.* alla nota 15), 83.

⁶⁸ PAPP-SZILÁGYI, *Enchiridion* (*op. cit.* alla nota 15), 105.

deve essere richiesta ed ottenuta dal vescovo.⁶⁹ Al contempo sapeva che la sua sfera legale ordinaria nella Chiesa cattolica non si estendeva a ciò ma comunque sperò di ricevere da Roma la dispensa per tutti. In breve si accorse che la dispensa ricevuta si riferiva soltanto ad una minima parte degli interessati e probabilmente la gravità della situazione lo costrinse a riflettere sui motivi teologici a monte, gettando così le fondamenta di diritto canonico della sua richiesta.

3. Il diritto canonico greco in genere non vedeva di buon occhio la bigamia ma non ha dato maggiori spiegazioni teologiche sul perché i sacerdoti non possano contrarre due matrimoni. Secondo i commentatori tardo-bizantini i sacerdoti del Nuovo Testamento devono rispettare ancora più rigorosamente le regole morali relative ai sacerdoti del Vecchio Testamento in quanto sono servitori d'un testamento più perfetto. In questo senso è stata spiegata l'irreprensibilità esatta da san Paolo e collegata alla monogamia.⁷⁰ La spiegazione non è nuova, l'insegnamento risale ai tempi antichi. Sui sacerdoti che vivono una vita coniugale non permessa, san Basilio Magno decretò che "è disdicevole che qualcuno benedica altri mentre deve curare le proprie ferite. La benedizione comunica la consacrazione. Come può uno comunicare ad altri avendo delle mancanze, essendosi screditato senza saperlo?"⁷¹

In Occidente papa Siricio usò argomentazioni teologiche simili quando dissertava del celibato sacerdotale. "La legge inscindibile di queste disposizioni (delle sacre scritture) ci vincola tutti quanti, sacerdoti e leviti, a mantenere corpo e spirito nell'astinenza e nel pudore a partire dal giorno dell'ordinazione, perché solamente così possiamo entrare nella grazia del nostro Signore nei nostri quotidiani sacrifici offerti."⁷² Anche il concilio laterano secondo (1139) motiva il celibato affermando che i sacerdoti "devono essere i templi di Dio, la dimora del Signore, il santuario dello Spirito Santo ed essere chiamati così, perciò è indegno che vivano copulando e nel libertinaggio".⁷³ Tra gli ecclesiastici deve regnare la legge della continenza e della purezza che piace a Dio.⁷⁴ Il Concilio di Trento non dà nessuna spiegazione teologica al divieto di matrimonio per chi vive negli ordini sacri ma lo tratta in-

⁶⁹ "...dispensationem petere debent...absolutionem a nobis patent et obtineant." *Okmánytár*, no. 242, 300.

⁷⁰ Cfr. 1Tim 3,2. San Nicodemo di Athos riassume i commentatori bizantini in *Pidalion* nel commento al canone apostolico 18 (Athene 1990, 19–20).

⁷¹ Canone 27: JOANNOU, PERICLES-PIERRE, *Discipline générale antique (IV^e –IX^e s.) t. II. Les canons des Peres*. Grottaferrata 1963, 127–128.

⁷² Lettera di papa Siricio a Imerio vescovo di Tarragona, 10. in ERDŐ PÉTER (ford.) *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*. Ókeresztény írók 5. Budapest 1983, 350.

⁷³ Canone 6, che però non tratta dei matrimoni contratti dopo l'ordinazione ma di tutti i tipi di matrimonio dei sacerdoti. L'espressione "*in ordine subdiaconatus et supra uxores duxerint aut concubinas habuerint*" esige ulteriori spiegazioni (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus JOSEPHO ALBERIGO et al. Bologna, 1973³, 198). Il testo fa riferimento a Rom 13,13. Quest'interpretazione ristretta è evidentemente sbagliata dato che san Paolo aveva indirizzato il suo ammonimento a tutti i cristiani e non soltanto ai superiori.

⁷⁴ "*lex continentiae et Deo placens munditia*", canone 7, ibidem.

sieme ai monaci: il matrimonio è vietato per i primi dalla legge ecclesiastica, per i secondi dal loro voto.⁷⁵

Dalla comparazione tra i due ordini disciplinari ecclesiastici si evince che il diritto latino ha utilizzato la stessa argomentazione teologica a favore del celibato, di quello greco per la bigamia dei sacerdoti. Non sappiamo quanto la preparazione di diritto canonico di De Camillis si estendesse ad occuparsi delle basi teologiche del matrimonio dei sacerdoti. Non si ritiene improbabile che in codesta questione si sia formata in lui una particolare duplicità dove all'educazione romana e all'effettiva conoscenza della situazione della Chiesa greca. Il Collegio Greco guidato dai gesuiti non voleva dare alla Chiesa greca sacerdoti uniati sposati ma monaci missionari celibi che presumibilmente si eleveranno ai vertici della carriera ecclesiastica. In ogni caso, quando dopo il primo sconcerto dovette occuparsi del problema della bigamia, egli stesso era propenso a dire che non esisteva alcun serio impedimento teologico al matrimonio dopo l'ordinazione perché "supponiamo che il precetto divino non proibisce e per i greci non esiste voto di castità che invalidi il matrimonio, allora il matrimonio contratto dopo l'ordinazione è soltanto illecito"⁷⁶

Non era certo l'unico ad avere quest'opinione. È una richiesta particolare quella avanzata nel 1705 al Sant'Uffizio da Paolo Petta, sacerdote di rito greco della diocesi di Monreale in Sicilia, rimasto vedovo con cinque figli, di volersi risposare. Puntellò la sua richiesta con varie argomentazioni. Fece riferimento alla sua giovane età e ai propri dubbi di poter vivere nell'astinenza. Citò a papa Alessandro VII i motivi materiali e sociali per una dispensa data nel 1664 ad un sacerdote. Dal punto di vista del diritto canonico Petta argomentò che, secondo vari esperti, per i greci il secondo matrimonio non è nullo ma soltanto vietato.⁷⁷ Fece riferimento al capitolo 11 dei decreti di papa Siricio.⁷⁸ L'istanza del 1790 del clero greco-cattolico espose ancora più dettagliatamente le argomentazioni teologiche.⁷⁹

De Camillis non fa riferimento in nessun punto all'autorità del diritto canonico, ma presumibilmente lo conosceva, anzi aveva anche studiato le opere di Arcudius e Gambert. Le sue richieste e procedure successive testimoniano un'opinione più ammorbidita. Le sue speranze iniziali, secondo cui poi Roma concederà la dispensa, sono collegabili al fatto che nei decreti comunicati non esiste l'espressione "il matrimonio dei sacerdoti sposatisi per la seconda volta non è valido, è

⁷⁵ *Canones de sacramento matrimonii: c. 9. Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus JOSEPHO ALBERIGO et al. Bologna, 1973³, 755.

⁷⁶ Cfr. nota 31 (APF, SC: Ungheria e Transilvania, vol. 2, fol. 292.) Nella Chiesa latina fu oggetto di discussione il fondamento dell'obbligo del celibato dei sacerdoti. Secondo la stragrande parte dei canonisti è la legge ecclesiastica dogmatica che annulla il matrimonio dei sacerdoti, secondo san Tommaso d'Aquino e la minoranza il voto di castità collegato agli ordini maggiori. A partire dal Medioevo non si esigeva più espressamente il voto ma l'ammissione agli ordini vale come tacito voto. (cfr. SIPOS ISTVÁN – GÁLOS LÁSZLÓ, *A katolikus házasságjog rendszere*, 4. bővített kiadás. Budapest 1960, 340–341).

⁷⁷ Pietro Arcudi in *Concord. lib. 7, Gambert de Sacram. l. 8. de Matrim. tract. II de Impedim. c. 9. 1a. 4.*

⁷⁸ ACDF SO, St.St. UV 72. Variorum tom. II sec. XVII–XVIII, Greci, Armeni, Ruteni. 48rv.

⁷⁹ NILLES, *Symbolae* (op. cit. alla nota 63), 1055–1057.

nullo.” (È interessante notare che nei decreti comunicati ai vescovi ruteni precedenti esiste quest’espressione. In base alle esperienze professionali romane di De Camillis perciò si può ipotizzare a ragione che per lui c’era ancora la speranza che l’eventuale intercessione di Kollonich avrebbe strappato una decisione più vantaggiosa.)

4. Prima e anche durante la sua attività vescovile i fedeli dell’eparchia di Munkács vivevano in condizioni difficili. Erano in svolgimento le guerre contro i turchi, i tartari irruperono e le guerre intestine sconvolsero il paese. A seguito degli avvenimenti bellici molti persero la vita o vennero deportati. Le epidemie imperveravano ed era frequente la febbre puerperale per cui giovani sacerdoti rimanevano soli con i figli piccoli. La situazione si può dire era fuori dell’ordinario e il vescovo dovette riconoscere che gli abituali provvedimenti canonici in questo caso non si potevano impiegare con severità. Anche se teoricamente avrebbe voluto applicare i decreti con una milizia secolare, possibilità offerta dalle leggi ungheresi,⁸⁰ non ottenne però appoggio né dalle autorità né dai signori feudali. Dovette riconoscere che laddove avrebbe potuto applicare punizioni più pesanti ciò non gli riuscì perché i sacerdoti fuggivano piuttosto che lasciare le mogli. La clausura in monastero impiegata in pratica dalla Chiesa greca era impossibile, in parte perché il numero dei monasteri era esiguo e in parte perché non erano pronti ad accogliere un gran numero di internati. Probabilmente il vescovo, con l’avanzare dell’età e il peggioramento della situazione, divenne sempre più flessibile o almeno non applicò i castighi più severi nei confronti dei renitenti. Dieci anni dopo la sua morte Bizánczy dipinge un quadro nero della situazione morale del clero e, oltre alle circostanze, addossa le colpe a quasi tutti i suoi predecessori.⁸¹

5. Il non riconoscimento del secondo matrimonio avrebbe significato allo stesso tempo che i figli nati da esso sono illegittimi e i sacerdoti futuri provenivano molto spesso dai figli dei sacerdoti. Si minacciava così il ricambio più qualificato del clero se non avessero ricevuto la dispensa, perché in mancanza d’un’istruzione in seminari i designati si appropriavano delle cognizioni necessarie al servizio sacerdotale “in casa”, dalla pratica familiare. Nel 1727 György Bizánczy, nella lettera inviata a Roma, fece riferimento, ai sensi del decreto del Regno d’Ungheria, che tra i suoi suddetti rumeni viventi nell’eparchia che possono essere ordinati sacerdoti soltanto i figli dei sacerdoti.⁸²

⁸⁰ § 6 della legge 29 del 1662: *Hoc addito: quod tales sedis spiritualis definitivas sententias, et convictiones magistrates civiles, ad id legitime requisiti, executioni demandare debeant: alioquin indices comitatum, vel magistri protonotarii, de bonis etiam civilibus talis magistrates, pro convictionibus huiusmodi, executionem facere negligentis, vel nolentis; aequivalentem satisfactionem [cunctis iudicis remediis depositis] ad mandatum cujuscunque iudicis ordinarii impendere possint.* Leopoldi I. decr. a. 1662. (II.) KOLOSVÁRI SÁNDOR – ÓVÁRI KELEMEN, *Magyar Törvénytár: 1657–1740. évi törvénygyűjtemények*, Budapest 1900, V. köt. 244–245.

⁸¹ “...longe ad adhuc ante susceptam Sacram Unionem tempore omnium fere meorum Antecessorum hunc usum, vel potius abusum in Hungaria usque ad haec tempora vixisse...” APF SOCG, vol. 610, fol. 567v (LE V, no. 56, 155).

⁸² *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae*, vol. II, 1700–1740. Collegit, adnotavit, paravit

6. Grazie al decreto di Leopoldo I la divisione dei terreni parrocchiali partì lentamente. Rappresentò un problema grave, anche se al tempo di De Camillis era solo un fenomeno sporadico mentre in seguito invece creò complicazioni ancora più serie, che quando un sacerdote era stato sospeso per bigamia aveva subito un danno materiale perché aveva perso la sua unica sicura remunerazione, il terreno parrocchiale, col quale sosteneva tutta la famiglia. Questa situazione forzata generò soluzioni molto strane, testimoniate anche dalla pratica delle diocesi della vicina Galizia.⁸³

7. Sebbene la Chiesa ortodossa e unita esistesse in gruppi internazionalmente abbastanza chiusi, sotto un certo aspetto non poteva comunque sottrarsi dal pensiero generale e dall'influenza delle altre chiese. Dalla Riforma proprio in quei territori dove fioriva la Chiesa orientale, *mutatis mutandis*, anche nella Chiesa occidentale divenne abitudine il matrimonio dei sacerdoti. Ciò fino all'epoca di Pázmány causò seri problemi. Nel caso dei matrimoni dopo l'ordinazione uniti da un sacerdote, gli interessati adducono argomentazioni teologiche simili a quelle dei bigami di rito greco del XVII–XVIII secolo,⁸⁴ allora però non si sopportava più l'operato dei sacerdoti cattolici sposati né nell'Ungheria Superiore né in Transilvania. La pratica sopravvivenza qua e là del matrimonio dei sacerdoti e l'azione delle chiese protestanti costituirono un terreno fertile per il clero ortodosso rimasto vedovo che intendeva superare facilmente i divieti canonici. Bisogna ricordare che De Camillis non disculpò mai i suoi sacerdoti dicendo che anche nel clero cattolico erano accaduti degli abusi. La questione è se o non era a conoscenza degli abusi oppure si teneva apposta lontano dall'immischiarsi negli affari degli ecclesiastici di rito latino.

8. Per ultimo abbiamo lasciato quell'aspetto che forse causò i maggiori problemi a De Camillis e che secondo le fonti non possiamo per il momento chiarire in maniera rassicurante. Sospendendo i sacerdoti non solo interi villaggi rimasero senza servizio pastorale ma si svilupparono situazioni più delicate e cioè per il sacerdote in questione e la sua comunità si presentò come soluzione il ritorno o la conversione all'ortodossia.⁸⁵ Ciò mise in pericolo l'unione stessa ed egli sapeva che l'unione era più importante d'ogni altra cosa per il papa, il primate e il sovrano ungherese. Forse si spiega così che Kollonich, vedendo i ripetuti sforzi suoi e di De Camillis presso il Sant'Uffizio, con magnanimità pragmatica chiuse un occhio sulla situazione morale dei sacerdoti dell'eparchia di Munkács.

editionemque curavit P. ATHANASIVS WELYKYJ, OSBM, Romae 1962, no. 717, 218.

⁸³ SENYK, 'A Married Clergy' (*art. cit.* alla nota 9), 186.

⁸⁴ Cfr. KOLLÁNYI FERENC, 'Zsinati bíróság 1561-ben', in *Magyar Sion* 31 (1895) 81–99. Citato da PÉTERI JÁNOS (= PETRUCH ANTAL SJ): *Az első jezsuiták Magyarországon*, Róma 1963, soprattutto 103–108). Antal Molnár mi ha fatto notare questo dato bibliografico e desidero ringraziarlo in questo modo per il suo gentile aiuto.

⁸⁵ Cfr. Archivio Metropolitano di Eger, Archivum Vetus, fasc. 238, EH a/126. Sebbene questa lettera sia di Bizánczy non è probabile che 10–20 anni prima le condizioni siano state radicalmente diverse.

Si pone la domanda se era reale il pericolo della conversione all'ortodossia. Che tipo di pratica canonica era in voga allora negli ambiti ortodossi? Le prescrizioni di diritto ecclesiastico emergono chiaramente dal *Nomokanon* di Malaxos. Se osserviamo la vicina Galizia dopo l'unione di Brest (1596) allora vediamo che nel XVII secolo il problema della bigamia assunse dimensioni serie sia in ambito greco-cattolico che ortodosso. Dopo il 1640 però, a seguito dei provvedimenti del sinodo di Pjotr Mogila, l'ordine si inasprì nelle aree ortodosse. Nelle fonti non c'è traccia della concessione della dispensa per bigamia. Sebbene i vescovi ruteni stanziati a Roma facevano continuamente riferimento al fatto che in caso di negazione della dispensa i sacerdoti sarebbero passati all'ortodossia, questo però secondo Sophia Senyk era soltanto un *topos* col quale sostenere la richiesta. Sembra piuttosto vero il contrario: i sacerdoti ortodossi vedovi sposatisi per la seconda volta passarono all'unione e perciò ebbero problemi con i loro vescovi.⁸⁶

La situazione ungherese era ancora più oscura. È interessante che Mihály Andrella nel suo trattato contro l'unione⁸⁷ fa riferimento al problema della bigamia: una persona semplice può sposarsi anche due volte, il sacerdote invece soltanto una, “oggi però è tutto diverso”.⁸⁸ Per questo motivo biasimava gli uniati. Allude ad un caso quando un sacerdote (greco-cattolico) si è sposato per la seconda volta, unito in matrimonio da suo fratello, anche se il *Trebnik* non contiene una prescrizione simile.⁸⁹ Queste annotazioni testimoniano soltanto che Mihály Oroszvégesi assunse una dura posizione nella questione e non danno adito alla supposizione per cui ogni sacerdote ortodosso avrebbe pensato allo stesso modo, dato che vivevano nelle stesse condizioni dei confratelli uniati. Il fatto comunque che un'autorevole parte del clero greco-cattolico fosse composto da bigami sembra confermare l'ipotesi che tale fenomeno sia avvenuto probabilmente da entrambe le parti della barricata.

5. Sommario

Esaminando il lato pastorale dell'operato vescovile di De Camillis possiamo affermare senza esagerazione che il problema fu la questione dei sacerdoti sposatisi due volte, che non riuscì a risolvere in maniera legittima. Fortunatamente il buon senso e la cura pastorale delle anime ebbe il sopravvento su di lui abbinandosi al riconoscimento pratico di distruggere totalmente l'unione se si fosse rigidamente

⁸⁶ SENYK, 'A Married Clergy' (*art. cit.* alla nota 9), 190–191.

⁸⁷ A. PETROV, *Duchovno-polemičeskaya sočineniya Iereya Michaila Oroszgovskogo Andreľly, protiv katoličestva i unii* (Materialy dlya istorii Zakarpatskoy Rusi vol. IX). Praha 1932. Riporta le opere Logos e Oborona (=Apologia). (Le citazioni seguono la numerazione di questa edizione.) Più dettagliatamente: BAÁN ISTVÁN, 'Andreľly Mihály antiunionista írásai', in KATONA JUDIT – VIGA GYULA (szerk.), 'Az internetikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei', (Az 1995-ben megrendezett konferencia anyaga), Miskolc 1996, 307–310.

⁸⁸ *Oborona* (*op. cit.* alla nota 87) 226/227, 129.

⁸⁹ *Ibidem* 250/251, 135.

impuntato sulla questione della bigamia. In quindici anni iniziò a comprendere cosa significa l'“oikonomia” impiegata nella Chiesa orientale, che essendo unita non poteva ovviamente accettare apertamente ma il pragmatismo di Kollonich lo portò più vicino all'esercizio velato dell'oikonomia ed attenuò il severo giudizio iniziale sui vescovi suoi predecessori. Insistette sempre meno sulla questione nella sua sterminata diocesi. Forse aspettava tempi migliori e superiori più comprensivi a Roma. Solo il miglioramento delle circostanze esterne due secoli più tardi portò a togliere praticamente la questione dall'ordine del giorno.

Traduzione di Stefano De Bartolo

Fonti

1a.

Roma, 1673.

Lettera di Johannes Malachovschi vescovo di Przemyśl e Munkács a papa Clemente X e alla Congregazione del Sant'Uffizio.

Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (=ACDF) Fondo Santo Offizio (=SO) – Serie Stanza Storica (=St. St.), vol. QQ 2–a, fol. 323r, copia d'epoca

Johannes Malachowski vescovo di Przemyśl e Munkács ha divulgato il decreto del 27 settembre 1673 della Santa Inquisizione sull'invalidità del matrimonio dei sacerdoti sposatisi dopo l'ordinazione, ma ha chiesto di nuovo la dispensa per essi.

Beatissime Pater.

Dominus Dominus Johannes Malachovschi⁹⁰ episcopus Premiscliensis, et Mucacieniensis⁹¹ humillimus orator Sanctitatis Vestrae humiliter exponit qualiter postquam publicaverat in sua diocesi decretum factum a Sacra Congregatione Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis die 27. septembris 1673 in quo declaratur invaliditas matrimonii post susceptos ordines sacros plurimi sacerdotes ritus graeci, qui post sacerdotium bona fide, et cum licentia suorum pastorum, qui cum ipsis dispensaverant vigore a Sacra Congregatione concessae alias sibi licentiae quae supponebant ad hoc extendi, matrimonium contraxerant, ad ipsam recurrerunt exponendo propriam vicissitudinem propter familiam iam habitam, et exorando pro opportuno remedio in tanta ipsorum confusione. Quapropter dictus orator cum debita submissione instantissime supplicat Sanctitatem Vestram ut dignetur respicere ad bonum illius ecclesiae et illius christiani populi uniti cum Sancta Romana Ecclesia, et dispensationem concedere omnibus sacerdotibus suae diocesis, saltem illis qui post susceptos sacras ordines bona fide contraxerant matrimonium, ut hoc vitio bigamiae non obstante altaris ministerio fungi possint. Quam Deus etc.⁹²

retro: fol. 326v

Sanctissimi Domini Nostri Clementis X.⁹³

Alla Congregatione del Santo Officio

Pro

Reverendo Domino Johanno Episcopo Premisliensi

⁹⁰ Ivan Malachovsky vescovo di Przemyśl (1669–1691) e di Chelm (1691–1693), tra il 1671 e '72 amministratore di Munkács sostenuto da Zsófia Báthori principessa di Transilvania.

⁹¹ Sic!

⁹² L'intera lettera è di mano propria di Giovanni De Camillis, allora procuratore a Roma dei basiliani russi.

⁹³ Clemente X (1670–1676).

1b.

ACDF SO St. St. vol. QQ 2-a, fol. 335r-336v (*traduzione in italiano della precedente lettera*)

Per parte del vescovo di Presmilia e di Mucaciniense si espone che dopo haver pubblicato nella sua diocesi il decreto della Sacra Congregazione fatti li 27 settembre 1673. nel quale si dichiara l'invalidità de matrimoni dopo ricevuti gli ordini sacri molti sacerdoti di rito greco i quali dopo il sacerdozio sotto bona fede e con licenza de loro pastori, i quale con essi havevano dispensato, in vigore della licenza altre volte commessali dalla Sacra Congregazione, la quale supponevano, che a tale effetto si essendesse, havevano contratto matrimonio. Sono perciò ricorsi al medesimo Monsignor Vescovo pregandolo per opportuno rimedio in tanta loro confusione per la prole che hanno havuta supplica dunqu' a degnarsi di riflettere al bene di quella Chiesa e di quel popolo christiano unito con la Santa Romana Chiesa e di concedere dispensa à tutti quelli sacerdoti della sua diocesi, almeno à quelli i quali dopo presi gli ordini sacri hanno contratto matrimonio (fol. 335v) sotto bona fede, ut hoc vitio bigamiae non obstante, altaris ministerio fungi possint.

Sei quesiti furono proposti sotto li 27 settembre 1673 per parte dell'Arcivescovo Metropolita di Russia,⁹⁴ e circa il 2o, 3. 4 e 5o fu risoluto come

Posse concedi facultatem eidem Metropolitae dispensandi cum Ruthenis super irregularitatem

in quam incurrerunt propter bigamiam seu verius poligamiam similitudinariam contractam ex matrimonio inito post susceptos ordines sacros, dummodo praetensam uxorem, seu potius concubinam dimittant.

retro: fol. 336v.

(summarium)

Die 24. aprilis 1675.

Videantur inter dominos Consultores omnia decreta et aliae litterae scriptae in materia de qua agitur.

feria 2,⁹⁵ die 29 aprilis 1675

Domini Consultores fuerunt in voto, matrimonia esse nulla et ideo inhaerendo decretis alias factis dispensentur contrahentes super irregularitate, dummodo dimittant praetensas uxores tam ante annum 1673. quam post susceptas.⁹⁶

Die 4 maii 1675 Eminentissimi approbarunt propositum votum dominorum Consultorum.

Sulla copertina del fascicolo: fol. 314r

⁹⁴ Metropolita greco-cattolico di Kiev Gabriel Kolenda (1665-1674).

⁹⁵ Lunedì.

⁹⁶ Nota apportata con grafia diversa.

no. XXXII. Facultas datur dispensandi cum 30. sacerdotibus bigamis, ut, retenta uxore, altaris ministerio inserviant, dummodo matrimonium contractum sit ante susceptos ordines sacros, et absit scandalum. 1673. 1675.

2.

Roma, 8 maggio 1675

Decreto della Congregazione del Sant'Uffizio riguardo i sacerdoti bigami

ACDF SO, St. St., Decreta anno 1675, fol. 130r–138v

I sacerdoti che hanno contratto matrimonio dopo aver preso i sacri ordini devono lasciare le loro moglie o per meglio dire le loro concubine.

(*fol. 130r*) Feria 4a.⁹⁷ die octava maii 1675 fuit Congregatio Sancti Officii in conventu Sanctae Mariae super Minervam⁹⁸ eminentissimis et reverendissimis dominis Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus Barberino,⁹⁹ Cibo,¹⁰⁰ Otthobono,¹⁰¹ de Portucanero,¹⁰² d' Estrées,¹⁰³ Nerlio,¹⁰⁴ Azzolino,¹⁰⁵ et Casanate¹⁰⁶ generalibus inquisitoribus, praesentibus reverendis patribus dominis episcopo Dragonensi assessore,¹⁰⁷ Puteobonello commissario generali, in qua proposita fuerunt causae infrascriptae, quas in notam sumpsit idem reverendus pater dominus Assessor, et mihi notario tradidit, videlicet

(*fol. 137r*) Episcopi Praesmiensis¹⁰⁸ relata iterum instantia, de qua alias 24. aprilis praesentis circa dispensationes concedendas Graecis bigamis. Eminentissimi auditis votis decreverunt matrimonia, de quibus agitur, esse nulla et ideo inhaerendo decretis alias factis, dispensentur contrahentes super irregularitate, dummodo dimittant praetensas uxores, tam ante 1673, quam post susceptas.

⁹⁷ Mercoledì.

⁹⁸ Convento dei domenicani romani di Santa Maria sopra Minerva

⁹⁹ Cardinale Carlo Barberino (1653–1704), prefetto della Congregazione di Propaganda Fide (1698–1704).

¹⁰⁰ Cardinale Alderani Cibo (1645–1700), vescovo di Porto (1683) e di Ostia (1687).

¹⁰¹ Pietro Ottoboni (1610–1691) cardinale (1652), vescovo di Brescia (1654) e di Porto (1687), papa sotto il nome di Alessandro VIII (1689–1691).

¹⁰² Lodovico Emmanuel Fernández de Portocarrero vescovo di Toledo (1677–1709), cardinale (1669).

¹⁰³ César d'Estrées (1629–1714) vescovo di Laon (1655), cardinale (1672).

¹⁰⁴ Francesco Nerli arcivescovo di Firenze (1652), cardinale (1673–1708).

¹⁰⁵ Cardinale Decio Azzolini (1654–1689).

¹⁰⁶ Hieronimo Casanate (1620–1700) cardinale (1673).

¹⁰⁷ Camillo Piazza (1612–1690), vescovo titolare di Drago (Macedonia) (1659), assessore del Sant'Uffizio.

¹⁰⁸ Sic!

3.

Munkács, 27 maggio 1690

Lettera di Giovanni Giuseppe de Camillis vescovo di Sebaste e vicario apostolico di Munkács alla Congregazione di Propaganda Fide

APF SC Greci dal 1622 al 1700, vol. I, 378rv (prius 247 a matita) di propria mano fino alla fine, originale

Riporta l'accoglienza e l'insediamento a Munkács e i sinodi svolti lì e a Szatmár. Si lamenta dell'indisciplinatezza: molti sacerdoti si sono sposati dopo l'ordinazione, i laici cacciano le mogli e si risposano, i signori feudali sopportano tutto ciò. Chiede l'autorizzazione di dispensare i sacerdoti bigami.

Eminentissimi e reverendissimi Signori.

Se ben io mi sia partito di Roma nel mese di novembre le congiunture pero che occorsero non mi permisero d'arrivar qui à Munkacz p(rim)a del prossimo d'aprile. Circa metà del mese di febbraio consecrai vescovo il padre Isaià Popowicz¹⁰⁹ eletto per la Croazia, secondo l'ordine datomi. A di 20 aprile io fui qui installato dal monsignor Vescovo di Varadino¹¹⁰ con (presen)za de monaci, arcipreti, e quantità di parrochi, e riconosciuto da diocesani per loro vescovo et immediatamente feci far à tutti loro publica(mente) in chiesa la professione della fede cattolica. Dopo alcuni giorni po esercizio del mio officio pastorale convocai un sinodo, et intervennero sopra 70 parrochi. E poi me n'andai à Szatmar tre giornate lontano di qua vicino li confini della Transilvania, dove feci un altro sinodo con l'intervento d' un' altra sessantina di preti curali, e molti più sarebbero venuti, se alcuni sacerdoti scismatici che fanno li sacciuti e zelanti non li havessero distolti far approvar à tutti loro la professione della santa fede, diedi (...) ¹¹¹ ordini per la bona disciplina ecclesiastica e decisi varie differenze chi molti che à me ricorsero. Il simile penso di fare anche nell'altre contee della mia diocesi, se vedrò sicurezza e comodità (...) tre questi paesi sono molto diversi dall'Italia, e sperar (...) to divino di ritraerne frutto.

La rozezza di questi ecclesiastici è così grande, che maggior non può esser (...) de per lasciar gli altri disordini, il paese è pieno di sacerdoti bigami e di secolari che con la licenza de vescovi passati hanno lasciato (lo)ro mogli perche lor non piacevano, e si sono sposati con altre. E il peggio che le conti e padroni delle terre, se ben di (...) e cattolici, non vogliono permettere che io li sforzi à (...) inlegitime, e ripigliar le loro prime consorti. Dal can... quel che potrò per riforma di questa christianità, ma se (...) fin che durarò rimediare à molte cose, non havendo per (...) d'infonder la scienza nelle menti di costoro, sempre (...) gravi disordini, e poco perseveranza nell'Unione.

Questo hò esposto all'Eminenze Vostre per sodisfar al mio debito con renderle informate di quanto passa, rimettendomi alla loro somma prudenza e zelo. Quel che di

¹⁰⁹ Vescovo titolare di Platea (1689–1699), vicario apostolico dei serbi uniti viventi nell'arcidiocesi di Zagabria

¹¹⁰ Agoston Benkovich vescovo di Várad (1682–1703). Vedi: VÉGHSEŐ TAMÁS, "Catholice reformare". *Agoston Benkovich O.S.P.P.E. missionario apostolico, vescovo di Várad (1631–1702)*, Collectanea Vaticana Hungariae, II, 2, Budapest–Roma 2007.

¹¹¹ (...) parti di testo illeggibili.

presente domando è che ordinino mi siano quanto prima mandate le facultà solite darsi alli vicarii apostolici e di più la potestà di dispensar gl' ecclesiastici dalle bigamie, mentre havendo io sospeso gran quantità di preti bigami, e non potendo per anco servirmi delle facultà, non essendomi state mandate, questa christianità molto patisce. E con ogni riverenza baccio le sacre porpore.

Da Munkacz 27 maggio 1690
Dell'Eminenze Vostre
humillissimo obligatissimo servitore
Giovanni Giuseppe de Camillis
vescovo di Sebaste Munkacz
vicario apostolico mp.

4.

S.l., prima del 3 luglio 1690

Estratto del rapporto scritto da Giovanni Giuseppe de Camillis vescovo di Sebaste e vicario apostolico di Munkács alla Congregazione di Propaganda Fide

APF SOCG vol. 507, fol. 248rv, 249v, copia d'epoca

Riporta l'operato di Giovanni Giuseppe de Camillis vescovo di Sebaste e vicario apostolico di Munkács e chiede la dispensa per i sacerdoti bigami sospesi

Eminentissimi et reverendissimi Signori.

Giuseppe De Camillis, che dall'Eminenze Vostre fu destinato vicario apostolico per Munkacz in Vngaria Superiore, col titolo di vescovo di Sebaste, avvisa il suo salvo arrivo alla sua residenza, dove aveva fatta fare la professione della fede catholica à un vescovo schismatico,¹¹² ai monaci, et a tutti li parochiani, che si trovorno presenti all'atto del suo possesso. In oltre, che nel principio di maggio nella detta contea di Munkacz haveva celebrato un sinodo, al quale erano intervenuti 70 parochi, et in esso haveva dati varii ordini per il buon governo ecclesiastico. Indi che si era portato nella contea di Szathmar, dove alli 10 del medesimo mese haveva celebrato un altro sinodo, con l'intervento di 60 parochi, fece fare a tutti la professione della fede catholica e diede gl'ordini necessari per remedio à molti abusi, e pensava anco di passare nell'altre contee, e fare il medesimo, e poi mandare all'Eminenze Vostre distinto ragguaglio dell'operato da lui, e dello stato dei Greci uniti in quelle parti.

Soggiunge che fra gl'altri abusi haveva trovato gran quantità di quei preti bigami: Molti dei quali hanno successivamente pigliate più mogli, prima d'ordinarsi sacerdoti, e molti doppo esser stati ordinati agl'ordini sacri; per il che era stato astretto di sospenderli tutti. Ma perchè per tale sospensione restano molti villaggi privi di messe. Ricorre all'Eminenze

¹¹²Metodio Rakovecki (1687–1693), vescovo non nominato dal re e residente a Munkács che in seguito fece ritorno all'ortodossia.

Vostre, supplicandole à volerli procurare da Nostro Signore la facultà di poter dispensare detti preti dalle bigamie contratte prima degl'ordini sacri, et a (*fol. 248v*) quelli che l'hanno contratte dopo esser stati ordinati sacerdoti, di poterli dare licenza di celebrare, purchè lascino le loro mogli. Che della gratia, etc., quam Deus etc.

retro: fol. 249v

Alli eminentissimi e reverendissimi signori e signori Cardinali della Congregazione di Propaganda Fide

Per Gioseppe De Camillis, vescovo Sebestano,¹¹³ vicario apostolico per li Greci di Munkatz.

summarium:

Die 3 julii 1690.

Ad Sanctum Officium pro petita dispensatione, et ad eminentissimum Kollonitz pro habenda synodo, et professione fidei per episcopum, aliosque monachos facta.

O., Patriarca Constantinopoli secretarius¹¹⁴

5.

Roma, 3 luglio 1690

Lettera al cardinale Odoardo Cybo, segretario della Congregazione di Propaganda Fide e a Camillo Piazza, assessore della Santa Congregazione Suprema del Sant'Uffizio

ACDF SO St. St. vol. QQ 2–a, fol. 441r–442v originale.

Chiede l'autorizzazione per il vescovo De Camillis affinché possa concedere la dispensa ai sacerdoti bigami poiché in caso contrario molti villaggi rimarrebbero senza messa. Chiede di essere informato della decisione del Sant'Uffizio.

Illustrissimo e reverendissimo signor mio Padrone osservatissimo.

Monsignor de Camillis vicario apostolico per li Greci in Hungaria hà rappresentato à questa Sacra Congregazione d' avere ivi trovato gran' quantità di quei preti bigami, molti de quali hanno successivamente prese più mogli prima di essere sacerdoti, et altri dopo d' avere presi gl' ordini sacri. Dice d' haverli sospesi tutti, mà perche per tale sospensione restano poi molti villaggi privi di messe, supplica della facultà di dispensare della bigamia per quelli, è hanno contratto matrimonio prima degl' ordini; come pure di potere dar licenza di celebrare à quelli, che l'hanno contratta dopo il sacerdotio purchè lascino le mogli. Questi Eminentissimi Reverendissimi hanno fatto rescritto ad Sanctum Officium pro petita facultate dispensandi; il che partecipo à Vostra Signoria Illustrissima, accio che

¹¹³Sic!

¹¹⁴La firma è di Odoardo Cybo vescovo titolare di Seleucia (1670–1689), patriarca titolare di Costantinopoli (1689–1706), segretario della Congregazione di Propaganda Fide (1680–1695).

si complaccia di farmi havere à suo tempo la necessaria notitia delle risoluzioni, che si saranno prese. E le bacio riverentemente le mani.

Dalla Propaganda 3. luglio 1690.

Di Vostra Signoria Illustrissima e Reverendissima
devotissimo servitore obligatissimo
O. Patriarca di Constantinopoli

Nell'angolo inferior sinistro con grafia diversa:

à Monsignor Piazza¹¹⁵

retro: fol. 442v

Facultas concessa eminentissimo Colonitz dispensandi cum Graecis saerdotibus super delictum bigamiae.

Feria Va¹¹⁶ Die 20. julii 1690 Sanctissimus¹¹⁷ mandavit scribi eminentissimo archiepiscopo Colonitz, qui pro suo arbitrio cum praesentis, qui ante susceptos ordines sacros uxorem duxerunt, et pariter pro suo arbitrio cum aliquis, qui post susceptos ordines sacros uxorem desponsarunt, dummodo dictam uxorem, seu potius concubinam dimitterant, respective dispensent, et ad exercitium suorum ordinum habilitet.

Sulla copertina del fascicolo: fol. 440r

L. Praesbyteri¹¹⁸ Graeci in Hungaria degentes dispensantur a bigamia. 1690.
V. LIV. 16 sq.¹¹⁹
De Grecis 6.1.a¹²⁰

6.

Roma, 9 luglio 1690

Decreto della Santa Congregazione Suprema del Sant'Uffizio

ACDF SO, St. St., Decreta anno 1690, fol. 234v–235r

Feria Va¹²¹ die 20. julii 1690 in generali congregatione Sancti Officii in Palatio Apostolico Montis Quirinalis¹²² coram Sanctissimo Domino Nostro Domino Alexandro divina providentia Papa Octavo,¹²³ ac eminentissimis et reverendissimis dominis Sanctae

¹¹⁵ Camillo Piazza come sopra.

¹¹⁶ Giovedì.

¹¹⁷ Alessandro VIII (1689–1691).

¹¹⁸ Sic!

¹¹⁹ Diversa grafia.

¹²⁰ Diversa grafia.

¹²¹ Giovedì.

¹²² Nella sede pontificia, nel palazzo del Quirinale.

¹²³ Papa Alessandro VIII.

Romanae Ecclesiae cardinalibus Chigis,¹²⁴ Alterio,¹²⁵ Bulliono,¹²⁶ Carpineo,¹²⁷ Columna,¹²⁸ Nerlio,¹²⁹ Casanate,¹³⁰ Marescotti,¹³¹ Capisucco,¹³² de Laurea,¹³³ de Aguir¹³⁴ et Panciatico¹³⁵ generalibus inquisitoribus, praesente reverendo patre domino Bernino coadiutore Sancti Officii assessoris, fuerunt proposita negotia infrascripta, quae reverendus pater Commissarius in notam sumpsit.

(*fol. 234r*) Relata instantia vicarii apostolici pro Graecis in Hungaria degentibus ad Sanctam Congregationem de Propaganda Fide et Sanctum Officium remissa, qui exponit plures sacerdotes graecos quorum aliqui plures uxores receperunt, et alteri post sacros ordines uxorem desponsarunt, quos omnes ab exercitio suorum ordinum suspendere scribit, supplicat Orator, attenta penuria sacerdotum, ut illos dispensare possit. Sanctissimus dicta instantia audita mandavit scribi eminentissimo archiepiscopo Colonitz, qui pro suo arbitrio cum praesentis, qui ante susceptos ordines sacros (*fol. 235r*) uxorem duxerunt, et pariter pro suo arbitrio cum aliis, qui post susceptos ordines sacros uxorem desponsarunt, dummodo dictam uxorem, seu potius concubinam dimittant, respective dispenset, et ad exercitium suorum ordinum habiliter.

7.

Roma, 17 ottobre 1691

Decreto della Santa Congregazione Suprema del Sant'Uffizio

ACDF SO, St. St., Decreta anno 1691, fol. 325r, 330r

Si chiedono informazioni al cardinale Leopoldo Kollonich riguardo i sacerdoti bigami.

(*fol. 325r*) Feria 4a¹³⁶ die 17. octobris 1691 fuit congregatio Sancti Officii in conventu Sanctae Mariae super Minervam coram eminentissimis et reverendissimis dominis

¹²⁴ Flavio Chigi, nipote cardinale di papa Alessandro VII (Fabio Chigi) (1655–1667), vescovo di Albano (1657–1693) e di Porto (1686).

¹²⁵ Cardinale Paluzzi Altieri degli Albertoni (1666–1698), vescovo di Preneste (1691) e di Porto (1698).

¹²⁶ Emmanuel Théodose de la Tour d'Auvergne de Bouillon (1645–1715), cardinale (1670), vescovo di Albano (1689), Porto (1698) e di Ostia (1700).

¹²⁷ Gaspar Carpineo (Carpegna) (1625–1714), arcivescovo titolare di Nicea (1670–1671), vescovo di Sabina (1698), cardinale (1670).

¹²⁸ Federigo Ubaldi al. Baldeschi, o Colonna (1625–1691), arcivescovo di Cesarea (1665), cardinale (1674).

¹²⁹ Francesco Nerli arcivescovo titolare di Adrianopoli (1670), arcivescovo di Firenze (1670–1682), cardinale (1673–1708).

¹³⁰ Hieronimo Casanate (1620–1700) cardinale (1673).

¹³¹ Galeazzo Marescotti (1628–1726), arcivescovo di Corinto (1668–1675), arcivescovo di Tivoli (1679–1685), cardinale (1675).

¹³² Raimondo Capizucchi (1615–1691), cardinale (1681).

¹³³ Lorenzo Brancati de Laurea (1611–1693), cardinale (1681).

¹³⁴ José Sáenz de Aguirre (1630–1699), cardinale (1686).

¹³⁵ Bandino Panciatici (1629–1718), patriarca titolare di Gerusalemme (1689–1690), cardinale (1690).

¹³⁶ Mercoledì.

Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus Alterio,¹³⁷ Carpineo,¹³⁸ de Estrées,¹³⁹ Orsino,¹⁴⁰ Casanate,¹⁴¹ Mariscotto,¹⁴² de Laurea,¹⁴³ de Aguir,¹⁴⁴ Mediceo¹⁴⁵ et Estensi¹⁴⁶ generalibus inquisitoribus, praesentibus reverendo patre domino Bernino assessore et patre Bosio commissario, in qua proposita fuerunt negotia infrascripta, quae a dicto reverendo patre domino Assessore in notam sumptae fuerunt praesentata infra videlicet.

(*fol. 330r*) Relata instantia episcopi Sebastensis et Munkatz in Hungaria supplicantis pro facultate dispensandi cum bigamis suis dioecesanis qua instantia fuit remissa a Sacra Congregatione de Propaganda Fide ad Sanctum Officium, Sanctissimus¹⁴⁷ mandavit scribi eminentissimo Colonitz pro informatione.

8.

Roma, 5 dicembre 1691

Decreto della Santa Congregazione Suprema del Sant'Uffizio

ACDF SO, St. St., Decreta anno 1691, fol. 374v, 380r

Il vescovo De Camillis ottiene la facoltà di dispensa per i sacerdoti bigami sul modello del decreto precedente del 20 luglio 1690.

(*fol. 374v*) Feria 4a¹⁴⁸ die 5. decembris 1691 fuit congregatio Sancti Officii in conventu Sanctae Mariae super Minervam coram eminentissimis et reverendissimis dominis Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus Chisio,¹⁴⁹ Alterio, Carpineo, de Estrées, Vrsino,¹⁵⁰ Mariscotto, de Laurea, de Aguir, et Otthobono¹⁵¹ generalibus inquisitoribus, praesentibus reverendo patre domino Bernino assessore, patre Commissario et domino Ioanne Pasqualono procuratore fiscali, meque Notario, in qua proposita fuerunt negotia infrascripta,

¹³⁷ Paluzzi Altieri degli Albertoni cardinale (1666–1698), vescovo di Preneste (1691) e di Porto (1698) oppure Lorenzo de Alteriis (Altieri) (1671–1741) cardinale (1690).

¹³⁸ Gaspar Carpineo (Carpegna) (1625–1714), arcivescovo di Nicea (1670–1671), cardinale (1670).

¹³⁹ César d'Estrées (1629–1714) vescovo di Laon (1655), cardinale (1672).

¹⁴⁰ Vincenzo Maria Orsini de Gravina (1649–1730), cardinale (1672), vescovo di Benevento (1673) e di Porto (1715), papa col nome di Benedetto XIII (1724–1730).

¹⁴¹ Hieronimo Casanate (1620–1700) cardinale (1673).

¹⁴² Galeazzo Marescotti (1628–1726), arcivescovo di Corinto (1668–1675), cardinale (1675).

¹⁴³ Lorenzo Brancati de Laurea (1611–1693), cardinale (1681).

¹⁴⁴ José Sáenz de Aguirre (1630–1699), cardinale (1686).

¹⁴⁵ Francesco Maria de' Medici cardinale (1687–1709).

¹⁴⁶ Rainaldo d'Este cardinale (1688–1695).

¹⁴⁷ Papa Innocenzo XII (1691–1700).

¹⁴⁸ Mercoledì

¹⁴⁹ Flavio Chigi, Alessandro VII (Fabio Chigi) (1655–1667) nipote cardinale del papa (1657–1693), vescovo di Albano e di Porto (1686).

¹⁵⁰ Vincenzo Maria Orsini de Gravina (1649–1730), cardinale (1672), vescovo di Benevento (1673) e di Porto (1715), papa col nome di Benedetto XIII (1724–1730).

¹⁵¹ Pietro Ottoboni (1667–1740) cardinale (1689), vescovo di Porto (1734) e di Ostia (1738).

quae dictus reberebdus pater dominus Assessor in notam sumpsit, et mihi Notario tradidit praesentata infra videlicet.

(*fol. 380r*) Eminentissimus Colonitz suis litteris datis 11 novembris proximi respondendo ad alias Sacrae Congregationis Eminentiae Suae scriptas 20. octobris informat, quod facultas petita ab episcopo Sebastensi et Monkatz dispensandi cum Graecis bigamis suis dioecesanis, ut ad ordines sacros et praesbiteratum promoveri valeant, si Sanctissimo placuerit, concedi potest, cum dictus episcopus sit zelantissimus sanctae fidei catholicae. Eminentissimi Domini dixerunt concedi posse facultatem petitam iuxta decretum alias factum sub die 20. julii 1691,¹⁵² si ita placuerit Sanctissimo, quo facto die 20. decembris 1691. Sanctissimus annuit.

9.

Roma, 20 dicembre 1691

Decreto della Santa Congregazione Suprema del Sant'Uffizio

ACDF SO, St. St., Decreta anno 1691, fol. 392v–393r

Il vescovo De Camillis ottiene l'autorizzazione a dispensare i sacerdoti bigami, se hanno preso moglie dopo gli ordini devono lasciarla come fosse una concubina.

Feria Va¹⁵³ die 20. decembris 1691 fuit congregatio Sancti Officii in Palatio Apostolico Montis Quirinalis coram Sanctissimo Domino Nostro Domino Innocentio divina providentia Papa XII, coram eminentissimis et reverendissimis dominis Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus Chisio, Alterio, Carpineo, de Estrées, Nerlio, Casanate, Mariscotto, Spada,¹⁵⁴ de Laurea, de Angelis,¹⁵⁵ de Aguir, Panciatico et Otthobono generalibus inquisitoribus, praesentibus reverendo patre domino Bernino assessore, et patre Commissario, in qua proposita fuerunt negotia infrascripta, quae dictus reverendus pater dominus Assessor in notam sumpsit, et mihi Notario tradidit praesentata infra videlicet.

Lecta instantia episcopi Sebasteni, et Munkatz in Hungaria supplicantis, ut ei concedatur facultas dispensandi cum Graecis bigamis suis dioecesanis, ad effectum ut illos promoveri possit ad ordines sacros, et praesbyteratum. Sanctissimus dicta instantia audita, concessit facultatem dicto episcopo pro suo arbitrio dispensandi cum (*fol. 393r*) bigamis graecis, qui ante susceptos ordines sacros uxorem duxerunt, et pariter pro suo arbitrio cum Graecis, qui post susceptos ordines sacros uxorem desponsarunt, dummodo dictam uxorem, seu potius concubinam dimittant, et ad exercitium suorum ordinum respective habilitet.

¹⁵² Esattamente: 1690.

¹⁵³ Giovedì.

¹⁵⁴ Fabrizio Spada (1643–1717), arcivescovo di Patras (1672–1710), cardinale (1675).

¹⁵⁵ Giacomo de Angelis (1611–1695), arcivescovo di Urbino (1660–1667), cardinale (1686).

10.

Roma, 23 maggio 1697

Decreto della Santa Congregazione Suprema del Sant'Uffizio

ACDF SO, St. St., Decreta anno 1697, fol. 158v–159r

Si richiedono informazioni al cardinale Kollonich riguardo la richiesta di De Camillis di poter ordinare uomini bigami a causa della mancanza di sacerdoti.

Feria Va¹⁵⁶ die 23. maii 1697 fuit congregatio Sancti Officii in Palatio Apostolico Montis Quirinalis coram Sanctissimo Domino Nostro Domino Innocentio divina providentia Papa XII, ac eminentissimis et reverendissis dominis Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus Carpineo, Nerlio, Casanate, Mariscotto, Spada, de Aguirra, Panciatico, San Clemente,¹⁵⁷ de Noris,¹⁵⁸ Otthobono et Albano¹⁵⁹ generalibus inquisitoribus, praesentibus reverendo patre domino Bernino assessore et patre Bosio commissario generali, in qua proposita fuerunt dispensationes et facultates infrascriptae videlicet.

(fol. 159r) Item relata instantia a dicta Sacra Congregatione de Propaganda Fide ad Sanctum Officium remissa reverendo patri domino de Camillis episcopi Sebasteni ritus graeci vicarii apostolici in Monkaz¹⁶⁰ supplicantis pro facultate dispensandi super bigamia cum illius sui ritus ipsi subiectis, quos aestimabit idoneos et capaces, ut promoveantur ad ordines sacros, attenta penuria sacerdotum in illis partibus, Sanctissimus mandavit scribi pro informatione eminentissimo Colonitz.

11.

Eger, 1717

Progetto da presentare a Roma per sistemare la questione dei sacerdoti bigami

Archivio Metropolitano di Eger, Archivum Vetus, fasc. 238, EH a/126, minuta originale

Il vescovato di Eger chiede l'assoluzione della sospensione dei sacerdoti bigami viventi nel distretto di Munkács, perché teme che continuino a servire i sacramenti, a spingere i fedeli a lasciare l'unione e a guastare il lavoro del vescovo unito.

¹⁵⁶ Giovedì.

¹⁵⁷ Tomasso Maria Ferrari (1648–1716), cardinale (1696).

¹⁵⁸ Enrico Noris (1630–1704), cardinale (1696).

¹⁵⁹ Giovanni Francesco Albani (1649–1721), cardinale (1690), papa col nome di Clemente XI (1700–1721).

¹⁶⁰ Sic!

+
Projectum Romae repraesentandum

Siquidem complures in diaecesi Agriensi, et districtu Munkaciensi, rituali suo consecrato per multos annos destituti episcopo, partim in Polonia, partim in Marmatia sacris initiati ordinibus sacerdotes¹⁶¹ nonnulli ante, alii vero post ordines bigamy reperirentur. Supplicandum est apud Curiam Romanam, quatenus de opportune remedio providere dignaretur: cui¹⁶² non videtur alter suppetere modus, quam ut a suspensione, quam per bigamiam incurrerunt, Autoritate Suprema Ecclesiae absolvantur. Timendum enim est primo de ejusmodi sacerdotum immo et animarum curae eorumdem commissarum manifesta damnatione, siquidem censuris ecclesiasticis involuti et in suspensione existentes, ab administratione sacramentorum minis etiam et carceribus coerciti abstinere nolunt, et multi per populum rudem a fienda simili correctione violenta proteguntur manu: pro pacto caeci caecos deducunt in Barathram damnationis. 2do Timendum est ne si ad durissima et extrema (alio enim non emendabitur res modo) deveniatur media, quibus ab exercitio munerum sacerdotalium arceantur, ejusmodi bigamy qui sat multi sunt, concitato populo aperte Unionis rumpant vinculum et ad vomitum graeci schismatici cum sua multarumque animarum damnatione redeant. Hinc 3tio Omnes sanctae intentiones illustrissimi ac reverendissimi domini (:FA:)¹⁶³ Praelati Dioecesani, uti et ritualis, ac reliquorum operariorum, de reformando et solida implantanda unione suo effectu frustrarentur. Adminus itaque aptiores, quique plus pro Ecclesia Dei laborarunt ac a quibus magnus in vinea Domini speratur fructus ab hujusmodi pro hac dumtaxat ultima vice censuris absolverentur.

retro: fol. 126v

N. 17¹⁶⁴

(summarium)

Projectum Romam de bigamis sacerdotibus a suspensione absolvendis

E.

¹⁶¹Trascritto: "sacerdotibus".

¹⁶²Cancellato sotto: "idque".

¹⁶³Tra parentesi, ma superfluo.

¹⁶⁴Cancellato.

12.

Eger, Munkács, 1717

Censimento dei sacerdoti bigami e scismatici della diocesi di Munkács

APF, SC Ungheria, Transilvania vol. 4, f. 138 non numerato, originale

Conscriptio sacerdotum

Nomina Pagorum	Bigami	Schismatici
In Decanatu Makowiczensi Utroque Komlosiensi ¹⁶⁵	1	–
Jadloviensi ¹⁶⁶	–	1
In Rosztoka ¹⁶⁷	–	1
In Medwediowa ¹⁶⁸	–	1
In Dniczna ¹⁶⁹	–	1
In Sucha ¹⁷⁰	–	1
In Wiszlawa ¹⁷¹	–	1
In Wisskowce ¹⁷²	1	1
In Potoki ¹⁷³	–	1
In Mergeska ¹⁷⁴	–	1
In Hrabowecz ¹⁷⁵	–	1
In Rakowecz ¹⁷⁶	–	1
In Benedikowecz ¹⁷⁷	–	1
In Walkowecz ¹⁷⁸	1	1
In Koziani ¹⁷⁹	–	1
In Ortutowa ¹⁸⁰	1	–
In Kecskowa ¹⁸¹	–	1

¹⁶⁵ Komlós, Com. Sáros (Chmel'ov, Slovacchia).¹⁶⁶ Felsőfenyves, Com. Sáros (Výšná Jedľová, Slovacchia).¹⁶⁷ Végrosztoka, Com. Sáros (Roztoky, Slovacchia).¹⁶⁸ Kismedvés, Com. Sáros (Medvedie, Slovacchia).¹⁶⁹ Derencs, Com. Zemplén (Driečna, Slovacchia).¹⁷⁰ Szárazhegy, Com. Sáros (Suchá, Slovacchia).¹⁷¹ Kisvajszló, Com. Sáros (Vislava, Slovacchia).¹⁷² Viskó, Com. Sáros (Vyškovce, Slovacchia).¹⁷³ Pataki, Com. Sáros (Potoky, Slovacchia).¹⁷⁴ Mérgesvágása, Com. Sáros (Nová Polianka, Slovacchia).¹⁷⁵ Rabóc, Com. Sáros (Hrabovec, Slovacchia).¹⁷⁶ Felsőrákóc, Com. Sáros (Rakovčik, Slovacchia).¹⁷⁷ Benedekvágása, Com. Sáros (Beňadikovce, Slovacchia).¹⁷⁸ Vajkvágása, Com. Sáros (Valkovce, Slovacchia).¹⁷⁹ Kozsány, Com. Sáros (Kožany, Slovacchia).¹⁸⁰ Ortutó, Com. Sáros (Ortuťová, Slovacchia).¹⁸¹ Kecskóc, Com. Sáros (Kečkovce, Slovacchia).

In Kruzlowa ¹⁸²	—	1
In Kapisowa ¹⁸³	1	1
In Piszana ¹⁸⁴	—	1
In Chonykowce ¹⁸⁵	1	1
In Smedkowsky ¹⁸⁶	1	—
In Wolya ¹⁸⁷	—	1
In Sabowa ¹⁸⁸	—	1
In Mlinarowa ¹⁸⁹	—	1
In Fijjas ¹⁹⁰	—	1
In Twarozecz ¹⁹¹	—	1
In Becherowa ¹⁹²	1	2
In Decanatu Lomnenti		
In Kazimir ¹⁹³	—	1
In Trephanowa ¹⁹⁴	—	1
In Szacsurow ¹⁹⁵	1	1
In Czabowa ¹⁹⁶	—	1
In Rudlyowa ¹⁹⁷	—	1
In Sücs Polyanka ¹⁹⁸	1	1
In Warhanye ¹⁹⁹	1	1
In Nowoweszky ²⁰⁰		1
illegitime ordinatus		
In Keresztwey ²⁰¹	—	1
In Fulyanka ²⁰²	—	1
In Remeninyi ²⁰³	—	1
Latus facit	12	35

¹⁸² Ruzsoly, Com. Sáros (Kružľová, Slovacchia).

¹⁸³ Kapisó, Com. Sáros (Kapišová, Slovacchia).

¹⁸⁴ Alsóhímes, Com. Sáros (Nižná Pisaná, Slovacchia).

¹⁸⁵ Felsőhunkóc, Com. Sáros (Hunkovce, Slovacchia).

¹⁸⁶ Szemes, Com. Sáros (Šemetkovce, Slovacchia).

¹⁸⁷ Felsőszabados, Com. Sáros (Vyšná Voľa, Slovacchia).

¹⁸⁸ Szobos, Com. Sáros (Soboš, Slovacchia).

¹⁸⁹ Molnárvágása, Com. Sáros (Mlynárovice, Slovacchia).

¹⁹⁰ Fias, Com. Sáros (Fijaš, Slovacchia).

¹⁹¹ Felsőtaróc, Com. Sáros (Višný Tvarožec, Slovacchia).

¹⁹² Biharó, Com. Sáros (Becherov, Slovacchia).

¹⁹³ Felsőkázmer, Com. Zemplén (Ruský Kazimír, Slovacchia).

¹⁹⁴ Kisterebes, Com. Zemplén (Trepec, Slovacchia).

¹⁹⁵ Szacsúr, Com. Zemplén (Sačurov, Slovacchia).

¹⁹⁶ Csábóc, Com. Zemplén (Cabov, Slovacchia).

¹⁹⁷ Ércfalva, Com. Zemplén (Rudlov, Slovacchia).

¹⁹⁸ Szécsmező, Com. Zemplén (Sečovská Polianka, Slovacchia).

¹⁹⁹ Vargony, Com. Sáros (Varhaňovce, Slovacchia).

²⁰⁰ Località non identificata.

²⁰¹ Località non identificata.

²⁰² Fulyán, Com. Sáros (Fulianka, Slovacchia).

²⁰³ Remenye, Com. Sáros (Remeniny, Slovacchia).

	Big.	Schis.
In Decanatu Sztropkoviensi ²⁰⁴		
In Brusznica ²⁰⁵	–	1
In Warechowce ²⁰⁶	–	1
In Jakusowecz ²⁰⁷	–	1
In Puczakow ²⁰⁸	–	1
In Szobkowecz ²⁰⁹	1	–
In Kructowa ²¹⁰	–	1
In Matyasky ²¹¹	–	1
In Lomna ²¹²	–	1
In Decanatu Ujheliensi ²¹³		
In Kolbasza ²¹⁴	–	1
In Wasarhely ²¹⁵	1	1
In Rakocz ²¹⁶	–	1
In Csemerne ²¹⁷	–	1
In Terebes ²¹⁸	–	1
In Ujlak ²¹⁹	–	1
In Palfalva ²²⁰	–	1
In Dobra ²²¹	–	1
In Agard ²²²	1	1
In Sipow ²²³	1	–
In Cselocz ²²⁴	1	–
In Gadnya ²²⁵	1	–
In Klecsin ²²⁶	1	–

²⁰⁴ Sztropkó, Com. Zemplén (Stropkov, Slovacchia).

²⁰⁵ Borosnya, Com. Zemplén (Brusnica, Slovacchia).

²⁰⁶ Variháza, Com. Zemplén (Varechovce, Slovacchia).

²⁰⁷ Jakabvölgye, Com. Zemplén (Jakušovce, Slovacchia).

²⁰⁸ Pusztaháza, Com. Zemplén (Korunková, Slovacchia).

²⁰⁹ Szopkóc, Com. Zemplén (Sopkovec, Slovacchia).

²¹⁰ Felsőkrucsó, Com. Zemplén (Ruský Kručov, Slovacchia).

²¹¹ Mátyáska, Com. Sáros (Matiaška, Slovacchia).

²¹² Lomna, Com. Zemplén (Lomné, Slovacchia).

²¹³ Sátoraljaújhely, Com. Zemplén

²¹⁴ Kolbása, Com. Zemplén (Brezina, Slovacchia).

²¹⁵ Vásárhely, Com. Zemplén (Irhovište, Slovacchia).

²¹⁶ Rákóc, Com. Zemplén (Rakovce nad Ondavou, Slovacchia).

²¹⁷ Csemernye, Com. Zemplén (Čemerné, Slovacchia).

²¹⁸ Töketerebes, Com. Zemplén (Trebíšov, Slovacchia).

²¹⁹ Abaújlak, Com. Abaúj-Torna

²²⁰ Sajópálfala, Com. Borsod

²²¹ Kisdobra, Com. Zemplén (Dobrá, Slovacchia).

²²² Zemplénagárd, Com. Zemplén

²²³ Sárosizsép Com. Sáros (Žipov, Slovacchia).

²²⁴ Cselej, Com. Zemplén (Čel'ovce, Slovacchia) oppure Cselfalva, Com. Sáros (Čelovce, Slovacchia).

²²⁵ Gadna, Com. Abaúj-Torna

²²⁶ Kelecsenyborda, Com. Abaúj-Torna (Košický Klečenov, Slovacchia).

In Decanatu Com. Unguariensi		
In Galocs ²²⁷	—	1
In Eőr ²²⁸	1	—
In Hazin ²²⁹	—	1
In Klokocsow ²³⁰	—	1
In Joszsza ²³¹	1	1
In Poruba ²³²	—	1
In Kis Ribnicz ²³³	—	1
In Uj Ribnicz ²³⁴	—	1
In Bacskocz ²³⁵	—	—
In Poroszkó ²³⁶	1	—
In Koromlya ²³⁷	—	1
In Radwancz ²³⁸	—	1
In Decanatibus Munkacsiensibus ²³⁹		
In Kis Woznice ²⁴⁰	1	—
In Bobowiszka ²⁴¹	—	1
In Locho ²⁴²	1	—
In Kopinocz ²⁴³	1	1
In Medwediocz ²⁴⁴	—	1
In Kalnik ²⁴⁵	—	1
NB. Benedikocz ²⁴⁶	—	3
Hi baptizant post obitum sepultos infantes superfundendo super sepulchrum aqua et alia quaeque absurda in Unionem perpetrantes.	13	32

Sul retro:

-
- ²²⁷ Gállocs, Com. Ung (Halocs, Ucraina).
²²⁸ Órdarma, Com. Ung (Sztorozsnicja, Ucraina).
²²⁹ Kiszgészény, Com. Zemplén (Hažín nad Cirochou, Slovacchia).
²³⁰ Hajagos, Com. Ung (Klokočov, Slovacchia).
²³¹ Jósza, Com. Ung (Jovsa, Slovacchia).
²³² Oroszvágás, Com. Zemplén (Ruská Poruba, Slovacchia).
²³³ Felsőhalas, Com. Ung (Vyšná Rybnica, Slovacchia).
²³⁴ Alsóhalas, Com. Ung (Nižná Rybnica, Slovacchia).
²³⁵ Bacskó, Com. Zemplén (Bačkov, Slovacchia).
²³⁶ Poroskó, Com. Ung (Poroskovo, Ucraina).
²³⁷ Koromlak, Com. Ung (Koromľa, Slovacchia).
²³⁸ Radvánc, Com. Ung (Radvanka, Ucraina).
²³⁹ Munkács, Com. Bereg (Mukacsevo, Ucraina).
²⁴⁰ Alsóviznice, Com. Bereg (Nyizsnya Viznicja, Ucraina).
²⁴¹ Borhalom, Com. Bereg (Boboviscse, Ucraina).
²⁴² Ligetes, Com. Ung (Luh, Ucraina).
²⁴³ Nagymogyorós, Com. Bereg (Kopinyivci, Ucraina).
²⁴⁴ Fagyalos, Com. Bereg (Medvegyivci, Ucraina).
²⁴⁵ Beregsárrét, Com. Bereg (Kalnik, Ucraina).
²⁴⁶ Benedeki, Com. Bereg (Benedikivci, Ucraina).

Continuatio priorum Decanatum

	Big.	Schis.
In Rohonca ²⁴⁷	–	1
In Arok ²⁴⁸	–	1
In Chudlyowa ²⁴⁹	–	1
In Csertisz ²⁵⁰	–	1
In Lehocz ²⁵¹	–	1
In Rakosin ²⁵²	–	1
In Leczow ²⁵³	–	1
In Podhoin ²⁵⁴	–	1
In Kolcsin ²⁵⁵	–	1
In Werwias ²⁵⁶	–	1
In Zawada ²⁵⁷	–	1
In Hukliwa ²⁵⁸	–	1
In Kis Hukliwa	–	1
In Podpolyos ²⁵⁹	– ²⁶⁰	1
In Serbowa ²⁶¹	1	1
In Bukowecz ²⁶²	–	1
In Rosztoky ²⁶³	–	1
In Plawya ²⁶⁴	–	1
In Duszin ²⁶⁵	–	1
In Szurkowo ²⁶⁶	–	1
In Nigrowa ²⁶⁷	–	1
In Babicze ²⁶⁸	–	1
In Zahaty ²⁶⁹	–	1
In Ardanyhaz ²⁷⁰	1	1

²⁴⁷ Rahonca, Com. Ung (Orihovicja, Ucraina).

²⁴⁸ Arok, Com. Ung (Jarok, Ucraina).

²⁴⁹ Horlyó, Com. Ung (Hudlove, Ucraina).

²⁵⁰ Ungcsertész, Com. Ung (Csertyizs, Ucraina).

²⁵¹ Lehóc, Com. Ung (Ljahivci, Ucraina).

²⁵² Com. Beregrákos, Com. Bereg (Rakosino, Ucraina).

²⁵³ Kislécfalva, Com. Bereg (Lecovicja, Ucraina).

²⁵⁴ Órhegyalja, Com. Bereg (Pidhorjani, Ucraina).

²⁵⁵ Kőlcseány, Com. Bereg (Kolcsino, Ucraina).

²⁵⁶ Verebes, Com. Bereg (Verbjazs, Ucraina).

²⁵⁷ Dávidfalva, Com. Bereg (Zavidovo, Ucraina).

²⁵⁸ Zúgó, Com. Bereg (Huklivij, Ucraina).

²⁵⁹ Vezérszállás, Com. Bereg (Podpolozje, Ucraina).

²⁶⁰ Cancellato 1.

²⁶¹ Beregszikkás, Com. Bereg (Scserbovec, Ucraina).

²⁶² Bükkőspatak, Com. Máramaros (Bukovec, Ucraina).

²⁶³ Rosztoka, Com. Bereg (Roztoka, Ucraina).

²⁶⁴ Zsilip, Com. Bereg (Plavja, Ucraina).

²⁶⁵ Zajgó, Com. Bereg (Duszino, Ucraina).

²⁶⁶ Bányafalu, Com. Bereg (Szuszko, Ucraina).

²⁶⁷ Maszárfa, Com. Bereg (Nehrovo, Ucraina).

²⁶⁸ Bábakút, Com. Bereg (Babicsi, Ucraina).

²⁶⁹ Hátme, Com. Bereg (Zahatty, Ucraina).

²⁷⁰ Árdánháza, Com. Bereg (Ardanovo, Ucraina).

In Medyan ²⁷¹	— ²⁷²	1
In Kis Almas ²⁷³	1	2
In Csorny Potok ²⁷⁴	1	—
In Decanatu Bilkensi ²⁷⁵		
In Lukowa ²⁷⁶	—	1
In Oszow ²⁷⁷	—	1
In Ilnicz ²⁷⁸	—	1
In Rakowecz ²⁷⁹	1	2
In Szardusz ²⁸⁰	—	1
In Olacho ²⁸¹	—	1
In Zarics ²⁸²	—	1
In Czingawa ²⁸³	1	1
In Komyati ²⁸⁴	1	1
In Ardowo ²⁸⁵	—	1
In Imszticsowo ²⁸⁶	—	1
In Kopany ²⁸⁷	—	1
In Rokoszow ²⁸⁸	—	1
In Karacsfala ²⁸⁹	—	1
Latus facit	7	42
In Decanatus versus Nagy Banyam ²⁹⁰		
In Zathmar ²⁹¹	1	1
In Pelesece ²⁹²	1	1
In Sarkagy ²⁹³	1	1

²⁷¹ Medence, Com. Bereg (Migyanicja, Ucraina).

²⁷² L'1 cancellato.

²⁷³ Beregisalmás, Com. Bereg (Zaluzzsja, Ucraina).

²⁷⁴ Kenézpatak, Com. Bereg (Csornyij Potyik, Ucraina).

²⁷⁵ Bilke, Com. Bereg (Bilki, Ucraina).

²⁷⁶ Lukova, Com. Bereg (Lukovo, Ucraina).

²⁷⁷ Darázsvölgy, Com. Máramaros (Oszava, Ucraina).

²⁷⁸ Ilonca, Com. Bereg (Ilnicja, Ucraina).

²⁷⁹ Nagyrákóc, Com. Ugocsa (Velikij Rakovec, Ucraina).

²⁸⁰ Località non identificata

²⁸¹ Ölyvös, Com. Ugocsa (Vilkivka, Ucraina).

²⁸² Drugetháza, Com. Ung (Zaricsovo, Ucraina).

²⁸³ Località non identificata.

²⁸⁴ Magyarkomját, Com. Ugocsa (Veliki Komjati, Slovacchia).

²⁸⁵ Feketeadó, Com. Ugocsa (Csornotisziv, Ucraina) oppure Beregardó, Com. Bereg (Csepivka, Ucraina) oppure Szőlősvégardó, Com. Ugocsa (Pdvinohragyiv, Ucraina).

²⁸⁶ Misztice, Com. Bereg (Imszticsovo, Ucraina).

²⁸⁷ Località non identificata.

²⁸⁸ Rakasz, Com. Ugocsa (Rokoszovo, Ucraina).

²⁸⁹ Karácsfalva, Com. Ugocsa (Karacsin, Ucraina).

²⁹⁰ Nagybánya, Com. Com. Szatmár (Baia Mare, Romania).

²⁹¹ Szatmárnémeti, Com. Szatmár (Satu Mare, Romania).

²⁹² Nagypeleske, Com. Szatmár (Peleş, Romania).

²⁹³ Sarkad, Com. Bihar (Șarcad, Romania)?

In Aranyas Megyes ²⁹⁴	1	–
In Josephaza ²⁹⁵	–	1
In Potohaza ²⁹⁶	–	1
In Gerend ²⁹⁷	–	1
In Monostor ²⁹⁸	–	1
In Lapushaz ²⁹⁹	–	1
In Degros ³⁰⁰	1	2
In Feketefalu ³⁰¹	–	2
In Hideghkut ³⁰²	–	1
In Lenardfalu ³⁰³	1	1
In Laczfalu ³⁰⁴	–	1
In Oriszfalu ³⁰⁵	–	1
In Item Oriszfalu	–	1
In Sandorfalu ³⁰⁶	–	2
In Sudorfalu ³⁰⁷	–	1
In Hanfalu ³⁰⁸	–	1
In Puszta Telek ³⁰⁹	–	1
In Szinfalu ³¹⁰	1	1
In Veresz Martony ³¹¹	–	1
In Ujfalu ³¹²	1	1
In Olvachfalu ³¹³	–	1
In Farkasfalu ³¹⁴	1	1
In Klalyan ³¹⁵	1	–
In Vehen ³¹⁶	1	–
In Pisnya ³¹⁷	1	–

²⁹⁴ Aranyosmeggyes, Com. Szatmár (Medieșu Aurit, Romania).

²⁹⁵ Józsefháza, Com. Szatmár (Iojib, Romania).

²⁹⁶ Patóháza, Com. Szatmár (Potău, Romania).

²⁹⁷ Szatmárgörbed, Com. Szatmár (Românești, Romania).

²⁹⁸ Monostor, Com. Szatmár (Romania)?

²⁹⁹ Laposbánya, Com. Szatmár (Băița, Romania).

³⁰⁰ Località non identificata.

³⁰¹ Feketefalu, Com. Szatmár (Ocoliș, Romania).

³⁰² Lápohidegkút, Com. Szatmár (Mocira, Romania).

³⁰³ Lénárdfalva, Com. Szatmár (Recea, Romania).

³⁰⁴ Lacfalu, Com. Szatmár (Șișești, Romania).

³⁰⁵ Oroszfalva, Com. Szatmár (Rușeni, Romania).

³⁰⁶ Felsősandorfalu, Com. Szatmár (Șindrești, Romania).

³⁰⁷ Località non identificata.

³⁰⁸ Località non identificata.

³⁰⁹ Pusztatelek, Com. Szatmár (Bontăieni, Romania).

³¹⁰ Színfalu, Com. Szatmár (Sâi, Romania).

³¹¹ Szamosveresmart, Com. Szatmár (Roșiori, Romania).

³¹² Felsőújfalu oppure Alsóújfalu, Com. Szatmár (Satu Nou de Sus oppure Satu Nou de Jos, Romania).

³¹³ Szamosújfalu, Com. Szatmár (Buzești, Romania).

³¹⁴ Tiszafarkasfalva, Com. Ugocsa (Vovcsanszke, Ucraina)?

³¹⁵ Località non identificata.

³¹⁶ Località non identificata.

³¹⁷ Tüskés, Com. Zemplén (Pichne, Slovacchia)?

In Gyongyos ³¹⁸	1	–
Praeter specificatos in Krajnya Homonensi ³¹⁹ circiter ³²⁰	Schisma	50
	Bigami	20
In Krajnya Com. Unguariensi ³²¹	10	20
In Tura ³²²	5	5
In Comitatus Szabolcs, Zathmar, Sylagysagh ³²³ , et Bihar, obiter computando	60	160
Latus facit	108	262
Primus Latus	12	35
2dum Latus	13	32
3tium Latus	7	42
4tum Latus	108	262
Summa Laterum	140	371

NB. Praeter hos circa Kő Var,³²⁴ ex schismate quam plurimi in Calvinismum perverti usque hodie perseverant.

13.

Roma, prima del 17 novembre 1717

Richiesta presentata alla Congregazione Suprema del Sant'Uffizio per il riconoscimento del secondo matrimonio dei sacerdoti greci

ACDF SO, St. St. vol. QQ2 – I, fol. 146r–150v, copia d'epoca

Il vescovo di Munkács György Bizánczi chiede la divulgazione in Ungheria del decreto del 2 agosto 1714 della Congregazione del Sant'Uffizio, che i sacerdoti ruteni avevano già ricevuto.

(fol. 147r)

Eminentissimi et reverendissimi Domini.

Episcopus Tabastiae³²⁵ et Munchaz ritus graeci in Vngaria supplicavit per literas suas Sanctissimo Domino Nostro Papae pro dispensatione in bigamia reali cum cum³²⁶ suis sacerdotibus, scilicet quod post sacros ordines contraxerunt matrimonium, demortua prima uxore. Cum vero igitur fuerint edita decreta ab hac Sacra Congregatione in eademque ma-

³¹⁸ Località non identificata.

³¹⁹ Homonna, Com. Zemplén (Humenné, Slovacchia).

³²⁰ Seguito da un carattere cancellato.

³²¹ Ungvár, Com. Ung (Uzshorod, Ucraina).

³²² Turja (a Túr vidéke), Com. Ung (Ucraina).

³²³ Szilágy (Romania).

³²⁴ Kővár, Com. Szatmár (Chioar, Romania).

³²⁵ Sic! Esattamente: Sebastae.

³²⁶ Ripetuto.

teria pro episcopis Ruthenis feria V³²⁷ die 2. augusti 1714 – supplicat procurator generalis Russiae,³²⁸ ut eadem decreta autentice tradantur etiam pro Vngaria, si placet Eminentissimis Vestris ut respondeat et transmittat supradicto episcopo. Quam quam etc.

retro: fol. 150v

Eminentissimis et reverendissimis dominis Cardinalibus Sacrae Congregationis Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis.

Pro episcopo Tabastiae et Munchaz.

(summarium)

feria 4a Die 17 novembris 1717. Domini annuerunt petitioni oratoris, et mandarunt communicari decretum, de qua agit in forma authentica.

F. Arcivescovo Lucina... Comm.

expeditur³²⁹

(tra fol. 148 e 149 fogli non numerati)

Monkatz

Dalla Sacra Congregazione de Propaganda Fide è stata rimessa à questa del Santo Ofizio la istanza di monsignor Giorgio Bizanzy vescovo greco cattolico di Sebaste e vicario apostolico di Monkatz in Ungheria espressa nella lettera diretta alla Santità di Nostro Signore del tenore, como nell'ingionto foglio segnato l. A.³³⁰ e si manda anche un foglio segnato l. B, dove sono riferiti alcuni decreti emanati sopra simili istanze.

Riferitasi la detta lettera alli santissimi Consultori. Fuerunt in voto, si Sanctissimo placuerit, concedendi episcopo oratori facultatem dispensandi sacerdotes dioecesanos ritus graeci ab irregularitate iam contracta ob attentatas secundas nuptias post ordines sacros susceptos, dimissis tamen prius³³¹ praedictos sacerdotes illegitimis uxoribus.

Sulla copertina del fascicolo: fol. 146r

XVI. Secundum matrimonium contractum a praesbyteris graecis declaratur idvalidum. 1717.

Hungaria

Nell'angolo superiore sinistro:

De Graecis P. II³³²

³²⁷ Giovedì.

³²⁸ Venedikt Trulevic (1712–1726).

³²⁹ Grafia diversa.

³³⁰ APF SOCG, vol. 610, fol. 567rv, copia d'epoca, ACDF SO, St. St. vol. QQ2 – I, fol. 148, copia d'epoca. (LE Vol. III, 1665–1690, no. 207, 325–326).

³³¹ Le parole “*dimissis tamen prius*” cancellate.

³³² Grafia diversa.

14.

Roma, 17 novembre 1717

Decreto della Congregazione Suprema del Sant'Uffizio

ACDF SO, St. St., Decreta anno 1717, fol. 402v, 403v.

Le seconde nozze dei sacerdoti vengono dichiarate nulle e invalide.

Feria 4a³³³ die 17. novembris 1717 fuit congregatio Sancti Officii in conventu Sanctae Mariae super Minervam coram eminentissimis et reverendissimis dominis Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus Acciaio, ³³⁴ Judice, ³³⁵ Ptolomeo³³⁶ et Otthobono³³⁷ generalibus inquisitoribus, praesentibus patre Licinio commissario generali et domino Silvio de Archangelis procuratore fiscali, in qua proposita fuerunt negotia infrascripta, quae pater Commissarius in notam sumpsit, et mihi Notario tradidit, videlicet.

(fol. 403v) Lecto memoriali episcopi Tabastiae³³⁸ et Munchaz ritus graeci in Hngaria supplicantis pro facultate dispensandi cum sacerdotibus suis dioecesanis super bigamia reali, Eminentissimi annuerunt petitioni oratoris, et mandarunt eidem communicari decretum in forma authentica factum ab hac Sacra Congregatione in casu simili die 2. augusti 1714, videlicet secundum matrimonium praesbyterorum graecorum esse nullum et invalidum, ideoque monendos esse episcopos de ignorantia decretorum iam factorum.

15.

Munkács, 4 aprile 1718

Lettera di György Bizánczi vescovo di Sebaste e Munkács al cardinale, arcivescovo primate ed arcivescovo di Esztergom Christian August von Sachsen-Zeitz

Archivio Metropolitano di Eger, Archivum Vetus, fasc. 238, EH a/142, originale

Il vescovo di Munkács György Bizánczi riferisce che i sacerdoti bigami non hanno intenzione di lasciare le mogli, i ruteni non possono celebrare le feste latine e chiede al primate di incoraggiare il rispetto delle condizioni dell'unione e di garantire la dispensa.

+

Serenissime Dux, eminentissime Cardinalis,³³⁹ domine, domine Princeps et archipraesul mihi benignissime.

³³³ Meroledi.

³³⁴ Niccolo Acciaiuoli (1630–1719), cardinale (1670).

³³⁵ Francesco del Giudice (1648–1725), cardinale (1690), vescovo di Ostia (1724).

³³⁶ Giovanni Battista Tolomei (1654–1726), cardinale (1712).

³³⁷ Pietro Ottoboni (1667–1740) cardinale (1689), vescovo di Porto (1734), poi di Ostia (1738).

³³⁸ Sic!

³³⁹ Christian August von Sachsen-Zeitz, principe sassone, vescovo di Győr (1696), cardinale (1706),

Humillimis meis nuperrime lincolis, afflictum meum serenissimae Eminentiae Vestrae repraesentaveram statum, simul etiam Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, mei apud Serenissimam Eminentiam Vestram transmiseram recommendatorias litteras, quarum in indignam personam meam beneficos favores, quod serenissima Eminentia Vestra apud Augustissimam Aulam authoritative et gratiosissimo patrocinio suo promovere et ad effectum benigne deducere dignabitur, ut innato serenissimae Eminentiae Vestrae benefaciendi zelo, spem habeo indubitata, et siquidem accepta decreta ex³⁴⁰ Sacra Curia Romana de bigamis sacerdotibus executioni mandare volens, eorumdem secundas uxores utpote illegitimas repudiare aggressus, interea quoniam multi dictorum bigamorum immo fere omnes sunt resoluti, potius ex regno exulare, a sacerdotii exercitio abstinere, et quod prius ad schismaticos transmigrare, quam suas secundas deserere uxores; quo pacto mediam fere partem perdere debebo parochorum, ac proinde opem serenissimae Eminentiae Vestrae demississime imploro, quatenus huic malo, benigno suo remediari dignaretur patrocinio, ne tantam jacturam in fidei verae et sanctae Unionis professione, ac in clero perditionem patiatur Ecclesia Dei. Alterum est in quo benignissimum serenissimae Eminentiae Vestrae implere³⁴¹ patrocinium. Quod scilicet illustrissimus et reverendissimus dominus episcopus Agriensis³⁴² festorum simultaneam secundum calendarium Graegorianum³⁴³ celebrationem a nobis expostulet et potentissime urgeat, unde secutum est quod domini terrestres sacerdotes graeci ritus more colonorum et rusticorum tractare, taxare, ac publicis porcionibus et impositionibus agravare inceperint, in manifestum immunitatis ecclesiasticae praepudicium, non cessantes nisi suum obtineant intentum in coniunctione calendarii. Cum autem stantibus ubi sunt de praesenti rebus, multis (*fol. 142v*) et gravibus de causis, id nobis effecture videtur esse impossibile. Quapropter hoc durum a nobis onus autoritate sua primatiali gratiosissima avertere, et nos penes expressas ab antecessoribus nostris unitis primis, in instrumento susceptae cum Sancta Romana Ecclesia unionis conditiones,³⁴⁴ ac tam illustrissimorum quondam episcoporum Agriensium, quam etiam venerabilis totius Hungariae cleri latini, dominorum praelatorum synodaliter Tyrnaviae congregatorum,³⁴⁵ et vel maxime celsissimi principis domini Georgii Lippay³⁴⁶ quondam archiepiscopi Strigoniensis primatis Hungariae, penes datam protectionem, immunitatem ecclesiasticam et reliqua indulta ac promissa, in ritu graeco nostro pacifice ac imperturbate posse vivere, et permitti facere benigne serenissima Eminentia Vestra dignaretur; pro cuius negotii uberiori eaque benigna informatione, instrumenta primae sanctae Unionis, et patentes piae reminiscentiae defuncti suprafati quondam archiepiscopi Lippay humillime transmitto, et patrocinium gratiosissimum serenissimae Eminentiae Vestrae expectans, me benignis recomendo gratis et maneo

serenissimae Eminentiae Vestrae

humillimus servus

Georgius Gennadius Bizánczy

arcivescovo di Esztergom (1707–1725).

³⁴⁰ Cancellato “*de*”.

³⁴¹ Sic!

³⁴² Gábor Erdődy vescovo di Eger (1715–1744).

³⁴³ Sic!

³⁴⁴ Accenno alle condizioni stabilite al momento dell’unione di Ungvár del 1646.

³⁴⁵ Sinodo di Nagyszombat del 1648.

³⁴⁶ György Lippay vescovo di Eger (1637–1642), arcivescovo di Esztergom (1642–1666).

episcopus Sebastiensis et Munkacs
vicarius apostolicus m.p.³⁴⁷

Datum in solita residentia Munkaciensi
Die 4 aprilis anno 1718

(summarium): *fol. 142v*

4. apr. 1718

Episcopus Bizanczy exponit presbyteros bigamos ab uxoribus separandi difficultatem, festorum cum Latinis observationis impossibilitatem, petit Graecos juxta Unionis conditiones in ritu, et immunitate protegi.

16.

Roma, prima del 3 luglio 1719

*Lettera dei sacerdoti uniti di rito greco János Hopkanics e János Staurouszki al direttore della Congregazione Suprema del Sant'Uffizio*³⁴⁸

ACDF SO, St. St. vol. QQ2 – I, fol. 155r, 158v, originale

Chiedono dispensa dalla sospensione inflitta per bigamia per problemi di sostentamento all'udienza papale del 3 luglio.

Perillustrissime Domine, domine Patrone colendissime.

Nos miserrimi afflictissimique infrascripti graeci ritus sacerdotes flexo poplite apud illustrissimam Dominationem Vestram supplicamus, cum vix famae non perimus non habentes media vivendi; quatenus erga nos misericordem oculum exhibere dignaretur, ut literas a Sacra Congregatione obtinere possemus, cum³⁴⁹ tertia currentis mensis julii de bigamia tempore audientiae obtinuerimus Sanctissimi Domini Patris dispensationem et benedictionem.³⁵⁰ Iterato imploramus illustrissimam Dominationem Vestram pollicemurque nostris indignissimis praecibus et sacris mistis pro eadem illustrissima Dominatione Vestra exoratorios, Eum qui coelum et terram completur, ut³⁵¹ cum benedictis corona immortalitatis praemiari possit. Manem utque

Illustrissimae Dominationis Vestrae
indignissimi et minimi Deum exoratores

³⁴⁷ Firma di proprio pugno.

³⁴⁸ Francesco del Giudice (1647–1725) cardinale, vescovo di Palestrina, prefetto della Congregazione (1719–1725).

³⁴⁹ Scritto a posteriori.

³⁵⁰ Le parole “*tempore audientiae obtinuerimus Sanctissimi Domini Patris dispensationem et benedictionem*” ssono state sottolineate probabilmente dal segretario della Congregazione.

³⁵¹ Scritto a posteriori.

Joannes Hopkanics
Joannes Staurowsky sacerdotes graeci ritus vere uniti cum Sacra Romana Ecclesia

Sul retro: fol. 158v

Demissum memoriale ad illustrissimum dominum Sacrae Congregationis Sancti Officii Directorem³⁵² excellentissimum et reverendissimum Dominum, dominum Patronum gratiosissimum

Benignam expectantes resolutionem sacerdotes graeci ritus

Sulla copertina del fascicolo: fol. 152r

XVII. Praesbytero³⁵³ graeco bigamo negatur absolutio ab irregularitate ante dimissione ratae uxoris, vel potius concubinae. 1719.
Hungaria

Nell'angolo superiore sinistro:

De Graecis P. II³⁵⁴

17.

Roma, tra il 3 e il 12 luglio 1719

Lettera di János Hopkanics sacerdote unito di rito greco a papa Clemente XI

ACDF SO, St. St. vol. QQ2 – I, fol. 154r, 159v, originale

Chiede dispensa dalla semplice irregolarità per bigamia, altrimenti non riesce a sostenere la moglie e i sei figli nati dai due matrimoni.

Beatissime Pater

Joannes Hopkanics sacerdos et curatus graeci ritus sed unitus cum Sancta Romana Ecclesia in dioecesi Agriensi, ac vicariatu Munkacsieni in Hungaria, orator Romae praesens, post mortem primae uxoris suae ante annos duos contraxit matrimonium cum alia virgine. Supplicat nunc humillime et ad hunc finem huc Romam venit, ut dispensetur in irregularitate simplici contracta ex bigamia ad effectum retinendi beneficium tenue, quia alias non posset sustentare uxorem et sex proles, quas ex utroque matrimonio successive suscepit.³⁵⁵ Quam gratiam Deus etc.

³⁵² Francesco del Giudice (1647–1725) cardinale, vescovo di Palestrina, prefetto della Congregazione (1719–1725).

³⁵³ Sic!

³⁵⁴ Grafia diversa.

³⁵⁵ Le parole “non posset sustentare uxorem et sex proles, quas ex utroque matrimonio successive suscepit” sono state sottolineate probabilmente dal segretario della Congregazione.

Joannes Hopkanics Sacerdos graeci ritus cum Sancta Romana Ecclesia vere unitus

Sul retro: fol. 159v

Beatissimo Patri divina providentia Papae Clementi XI.³⁵⁶
Pro Joanne Hopkanics sacerdote graeci ritus unito

(summarium)

12. julii 1719 Ad Sacram Congregationem Sancti Officii pro voto I. Cardinali Proda...

Feria 2.³⁵⁷ die 17. julii 1719 domini Consultores fecerunt in voto rescribendum, quod orator exprimat an ante vel post susceptos ordines sacros secundam uxorem duxerit.³⁵⁸

Feria 4.a³⁵⁹ die 19. julii 1719. Eminentissimi approbarunt dictum votum dominorum Consultorum.³⁶⁰

18.

Roma, tra il 3 e il 12 luglio 1719

Lettera del sacerdote unito di rito greco János Staurousszki a papa Clemente XI

ACDF SO, St. St. vol. QQ2 – I, fol. 156r, 157v, originale

Chiede dispensa dalla semplice irregolarità per bigamia, altrimenti non riesce a sostenere la moglie e i sei figli nati dai due matrimoni

Beatissime Pater.

Joannes Staurowsky sacerdos et curatus Graeci ritus sed unitus cum Sancta Romana Ecclesia in dioecesi Agriensi, ac vicariatu Munkacsiensi in Hungaria, orator Romae praesens, post mortem primae uxoris suae ante annos novem contraxit matrimonium cum alia virgine. Supplicat nunc humillime et ad hunc finem huc Romam venit, ut dispensetur in irregularitate simplici contracta ex bigamia ad effectum retinendi beneficium tenue, quia alias non posset sustentare uxorem et sex proles, quas ex utroque matrimonio successive suscepit.³⁶¹ Quam gratiam Deus etc.

³⁵⁶ Clemente XI (1700–1721).

³⁵⁷ Lunedì.

³⁵⁸ Grafia diversa.

³⁵⁹ Mercoledì.

³⁶⁰ Grafia diversa.

³⁶¹ Le parole “*simplici contracta ex bigamia ad effectum retinendi beneficium tenue, quia alias non posset sustentare uxorem et sex proles, quas ex utroque matrimonio successive suscepit*” sono state sottolineate probabilmente dal segretario della Congregazione.

Joannes Staurowsky Sacerdos graeci ritus cum Sancta Romana Ecclesia vere unitus

Sul retro: fol. 157v

Beatissimo Patri divina providentia Papae Clementi XI.
Pro Joanne Staurowsky sacerdote graeci ritus unito

(summarium):

12. julii 1719 Ad Sacram Congregationem Sancti Officii pro voto I. Cardinali Prodato...

Feria 2.³⁶² die 17. julii 1719 domini Consultores fecerunt in voto rescribendum, quod orator exprimat an ante vel post susceptos ordines sacros secundam uxorem duxerit.³⁶³

Feria 4.a³⁶⁴ die 19. julii 1719. Eminentissimi approbarunt dictum votum dominorum Consultorum.³⁶⁵

19.

Roma, 19 luglio 1719

Decreto della Santa Congregazione Suprema del Sant'Uffizio

ACDF SO, St. St., Decreta anno 1719, fol. 269v, 276r

I sacerdoti János Hopkanics e János Staurowszki devono dichiarare se si sono sposati per la seconda volta prima o dopo la loro ordinazione

(*fol. 269v*) Feria 4a³⁶⁶ die 19. julii 1719 fuit congregatio Sancti Officii in conventu Sanctae Mariae super Minervam coram eminentissimis et reverendissimis dominis Sanctae Romanae ecclesiae cardinalibus Judice,³⁶⁷ Casono,³⁶⁸ Paracciano,³⁶⁹ Fabrono,³⁷⁰ et Ptolomeo³⁷¹ generalibus inquisitoribus, praesentibus patre Ansideo assessore, patre Socio et domino Francesco Ludovico Aemiliani procuratore fiscali, in qua proposita fuerunt negotia infrascripta, quae dictus reverendus pater dominus Assessor in notam sumpsit, et mihi Notario tradidit, videlicet.

(*fol. 275v*) Lecto memoriali ab eminentissimo Prodatario ad Sacram Congregationem Sancti Officii pro noto remisso Joannis Hopkanics sacerdotis, et curati graeci ritus uniti cum Sancta Romana Ecclesia in diaecesi Agriensi in Hungaria exponentis, quod post

³⁶² Lunedì.

³⁶³ Grafia diversa.

³⁶⁴ Mercoledì.

³⁶⁵ Grafia diversa.

³⁶⁶ Mercoledì.

³⁶⁷ Francesco del Giudice (1647–1725), cardinale (1690), vescovo di Ostia (1724).

³⁶⁸ Lorenzo Casoni (1643–1720), arcivescovo di Caesaria (1690–1711), cardinale (1706).

³⁶⁹ Giovanni Domenico Paracciani (1646–1721), cardinale (1706).

³⁷⁰ Carlo Agostino Fabroni (1661–1727), cardinale (1706).

³⁷¹ Giovanni Battista Tolomei (1654–1726), cardinale (1712).

mortem primae uxoris suae, ante annos duos contraxit matrimonium cum alia virgine, supplicat igitur pro dispensatione ab irregularitate simplici contracta ex bigamia ad effectum retinendi beneficium tenue, quod habet ad finem se sustentandi; Eminentissimi audito voto dominorum Consultorum, dixerunt, quod orator exprimat an ante vel post susceptos ordines sacros secundam uxorem duxerit.

Lecto alio simili memoriali ab eminentissimo Prodatario ad Sacram Congregationem Sancti Officii pro noto remisso Joannis Stau (*fol. 276r*) rowsky sacerdotis, et curati graeci uniti cum Sancta Romana Ecclesia in diaecesi Agrigenti³⁷² in Hungaria supplicantis pro dispensatione ab irregularitate contracta ex bigamia ad effectum retinendi beneficium tenue, quod habet, et sustentandi se, uxorem et sex proles, quas ex utroque motrimonio successive suscepit; Eminentissimi audito voto dominorum Consultorum, decreverunt, quod orator exprimat an ante vel post susceptos ordines sacros secundam uxorem duxerit.

20.

Roma, tra il 19 e il 24 luglio 1719

Lettera del sacerdote unito di rito greco János Staurowszki a papa Clemente XI.

ACDF SO, St. St. vol. QQ2 – I, fol. 160r, 153v, originale

Chiede dispensa dalla semplice irregolarità per bigamia perché si guadagna da mangiare col sudore della fronte, altrimenti non riesce a sostenere la moglie e i sei figli nati dai due matrimoni.

Beatissime Pater.

Joannes Staurowsky sacerdos et curatus³⁷³ graeci ritus sed vere unitus cum Sancta Romana Ecclesia in dioecesi Agriensi, ac vicariatu Munkacziensi in Hungaria, orator Romae praesens, post mortem primae uxoris quam ante ordines duxerat,³⁷⁴ et vixit cum eadem annis quinque quae mortua est ante annos novem, duxit aliam virginem vel maxime propter proles parvas. Supplicat nunc humillime et ad hunc finem huc Romam venit, ut Sua Sanctitate dispensationem obtineat in irregularitate simplici contracta ex bigamia ad effectum retinendi beneficium tenue, cum ex laboribus et vultus sui sudore vitam sustentant, quia alias nec se ipsum neque proles sex et uxorem sustentare possit. Quam gratiam Deus etc.

Joannes Staurowsky sacerdos graeci ritus cum Sancta Romana Ecclesia vere unitus

Sul retro: fol. 153v

Beatissimo Patri divina providentia Papae Clementi XI.

Pro Joanne Staurowsky sacerdote graeci ritus unito

(summarium)

Feria 4.³⁷⁵ die 24. iulii 1719 domini Consultores fecerunt in voto, quod orator dimissa uxore seu verius concubina post sacros ordines ducta supplicet.

³⁷² Sic! Il notaio ha confuso il vescovato di Eger (Agriensis) con quello di Agrigento (Agrigentina).

³⁷³ Le parole "et Curatus" sono state sottolineate probabilmente dal segretario della Congregazione.

³⁷⁴ Le parole "quam ante ordines duxerat" sono state sottolineate probabilmente dal segretario della Congregazione.

³⁷⁵ Esattamente: 2, cioè lunedì.

Feria 4.a³⁷⁶ die 26. julii 1719. Eminentissimi approbarunt dictum votum dominorum Consultorum.³⁷⁷

21.

Roma, 19 luglio 1719

Decreto della Santa Congregazione Suprema del Sant'Uffizio

ACDF SO, St. St., Decreta anno 1719, fol. 280r, 285v

I sacerdoti bigami János Hopkanics e János Staurowszki devono lasciare le loro mogli, o per meglio dire le loro concubine.

(*fol. 280r*) Feria 4a die 26. julii 1719 fuit congregatio Sancti Officii in conventu Sanctae Mariae super Minervam coram eminentissimis et reverendissimis dominis Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus Judice, Casono, Paracciano, Fabrono, Ptolomeo et Otthobono generalibus inquisitoribus, praesentibus patre Ansideo assessore, patre Bellingerio, patre Socio et domino Francesco Ludovico Aemiliani procuratore fiscali Sancti Officii, in qua proposita fuerunt negotia infrascripta, quae dictus reverendus pater dominus Assessor in notam sumpsit, et mihi Notario tradidit, videlicet.

(*fol. 285v*) Lectis iterum memorialibus Joannis Hopkanicz et Joannis Stautousky sacerdotum et curatorum graeci ritus diaecesis Agrigentinae³⁷⁸ in Hungaria, alias in praeterita congregatione relatorum, quibus se declarant, quod post mortem eorum primae uxoris, quam ante ordines duxerant, post aliquot annos duxerunt aliam virginem, supplicantium igitur dispensari supradicta bigamia ad effectum retinendi beneficium, quo se, suas uxores, et proles sustentare possint. Eminentissimi audito voto dominorum Consultorum, dixerunt, quod oratores, dimissis eorum uxoribus, seu verius concubinis post sacros ordines ductis, supplicent.

³⁷⁶ Mercoledì.

³⁷⁷ Grafia diversa.

³⁷⁸ Sic! Il notaio ha confuso il vescovato di Eger (Agricensis) con quello di Agrigento (Agrigentina).

La prima visita a Mintiu (Szatmár-Németi) del vescovo De Camillis

Ovidiu GHITTA

Con una carrozza e dei cavalli presi in prestito¹ Giuseppe de Camillis entrava discretamente, il 10 maggio 1690, in Mintiu (Németi)² abitato urbano separato in quei tempi da un braccio del fiume Someş dalla fortezza e dal borgo di Sătmar (Szatmár).³ Erano passate esattamente tre settimane da quando l'ex missionario in Albania e poi procuratore generale dei monaci basiliani (ucraini) di Roma⁴ era stato installato solennemente a Mukačevo (Munkács)⁵ come vescovo unito e vicario apostolico dei "greci" che vivevano "in dioecesi Munkacsiana aliisque locis acquisitis in Hungaria".⁶

1. Quadro d'epoca. L'unione ecclesiastica ed il processo di confessionalizzazione dell'Ungheria Superiore

Questa era la prima visita importante che l'alto prelato greco, nato nell'isola di Chio, rendeva nella sua così poco chiaramente definita e delimitata "diocesi".⁷ Il

¹ HODINKA A., *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára* (= *Okmánytár*), vol. I, Ungvár 1911, 306–307. ("Quando andai a Szatmar, mi feci imprestar il carro e cavalli dal vesc. Metodio...").

² Esitando, un tempo, nei suoi scritti tra "il vecchio stile" ed "il nuovo stile", il vescovo registra come data del suo arrivo a Mintiu il 30 aprile, in conformità al calendario giuliano: ZSÁTKOVICS K., 'De Camellis József munkácsi püspök naplója' (= 'Napló'), in *Történelmi Tár*, Budapest 1895, 704 ("A die 30 Aprilis 1690 secundum vetus veni Szatmarinum...").

³ A. BURAI, 'Dezvoltarea oraşului medieval Satu Mare', in *Satu Mare. Studii și comunicări*, vol. IV, 1980, 144–149.

⁴ Per l'attività di Giuseppe de Camillis in Albania ed a Roma, vedi ATH. PEKAR, 'Tribute to Bishop Joseph J. de Camillis, OSBM (1641–1706)', in *Analecta OSBM*, s. II, sect. II, fasc. 1–4, Roma 1985, 375–390.

⁵ L'installazione è avvenuta il 10/20 aprile 1690 nella chiesa del monastero di Mukačevo, nella presenza del vescovo romano-cattolico d'Oradea, Benkovics Ágoston, e di Klobusický Ferenc, amministratore supremo dei domini della famiglia Rákóczi: ZSÁTKOVICS, 'Napló' (*art. cit.* alla nota 2), 700; HODINKA, *Okmánytár* (*op. cit.* alla nota 1), 297.

⁶ HODINKA, *Okmánytár* (*op. cit.* alla nota 1), 290.

⁷ Per conoscere il processo molto lungo e sinuoso della creazione della diocesi greco-cattolica di Mukačevo resta essenziale l'opera di B. PEKAR, *De erectione canonica Eparchiae Mukačoviensis (an. 1771)*, ed. II^a, Roma 1956.

poco tempo passato dal momento in cui era arrivato nei territori dei Carpati, completamente stranieri per lui, ed ha preso in possesso la sua residenza di Mukačevo non gli aveva offerto né momenti di tranquillità né troppi motivi d'ottimismo. Inoltre, la missione che il cardinale Leopoldo Kollonich gli aveva affidato, sembrava appartenere piuttosto alla categoria di quelle impossibili, così come costatava con evidente sorpresa il vescovo, man mano che si familiarizzava con la zona.

Quello che lui doveva rilanciare e promuovere là, nella maggior misura possibile – il movimento d'unione con la Chiesa romana dei numerosi cristiani “di rito greco” sparsi negli abitati dell'Ungheria Superiore (iniziato ad Užhorod, nel 1646)⁸ – minacciava direttamente oppure di riflesso, monopoli politici, gerarchie sociali, rapporti interconfessionali e pratiche religiose fissate al livello della comunità o della regione. Questo, certamente, anche perché, a parte le sue motivazioni ed i suoi obiettivi spirituali ed ecclesiastici (con il loro inerente connotato acculturante, modellatore), il movimento faceva parte dal largo gamma di azioni destinate ad assicurare alla Casa d'Austria un migliore e più stabile controllo in una zona con antiche e forti tradizioni autonomiste, in una zona molto differenziata dal punto di vista etnico, linguistico, religioso e culturale.⁹

L'unione ecclesiastica rappresentava un importante ed interessante aspetto locale del processo della confessionalizzazione, dell'ampio sforzo concertato mediante il quale lo Stato e la Chiesa (quella cattolica in questo caso) tentavano, all'alba della modernità, di disciplinare la società, di imporre un nuovo tipo di sovranità, di integrare gradualmente il territorio e le persone in un edificio politico, istituzionale e culturale-confessionale il più unitario ed omogeneo possibile, con un'identità ben definita¹⁰ Però, nell'epoca in cui Giuseppe De Camillis era arrivato a Mukačevo, la Corte di Vienna era lontana dal controllare con fermezza la situazione dell'Ungheria Superiore, e, di conseguenza, lontana dal poter appoggiare costantemente ed in maniera efficiente un fenomeno religioso con simili implicazioni, che ad essa, indiscutibilmente, era gradito. Era appena finito un lungo e gravoso conflitto interno¹¹ – una vera e propria guerra civile – che aveva rivelato i sentimenti anti-asburgici ed anti-cattolici della maggioranza dei nobili magiari di quelle zone. Il vescovo è giunto, dunque, in un mondo profondamente sconvolto

⁸ Sull'Unione di Užhorod e la difficile evoluzione, nei seguenti cinque decenni, del fenomeno da essa fatto scattare, vedi HODINKA A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története (= Történet)*, Budapest 1909, 295–400, e M. LACKO, *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*, Roma 1955, 91–185. Considerazioni sulla situazione dell'unione nella regione all'arrivo di Giuseppe De Camillis da PEKAR, 'Tribute' (*art. cit.* alla nota 4), 398.

⁹ La dimostra anche il documento intitolato *Einrichtungswerk des Königreichs Ungarn* (redatto da una commissione presieduta da Leopoldo Kollonich), che svela l'importanza del movimento d'unione ecclesiastica per il consolidamento del cattolicesimo e del dominio asburgico nell'Ungheria Superiore: VARGA J. J., 'Berendezési tervezetek Magyarországon a török kiűzésének időszakában. Az »Einrichtungswerk«', in *Századok*, 125, 1991, 5–6, 465.

¹⁰ W. REINHARD, 'Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico', in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (a cura di P. PRODI con la collaborazione di CARLA PENUTI), Bologna 1994, 101–123.

¹¹ La fortezza di Mukačevo, l'ultimo nido dei ribelli curuti, si era arresa soltanto nel 1688: *Erdély története*, vol. II, Budapest 1986, 876.

dai violenti scontri militari che si erano verificati, dagli effetti di una lunga crisi d'autorità e dell'instabilità politica e dell'insicurezza quotidiana che ne derivava. Il vescovo si è immerso in un'atmosfera carica d'antagonismi e risentimenti ancora molto vivi, affatto propizia alla ri-creazione ed allo sviluppo di una corrente religiosa (e, implicitamente, di una Chiesa) che era in ogni modo da aspettarsi che fosse fastidiosa per gli "scismatici" e per gli "eretici" e che li avrebbe fatto reagire prontamente. Se aggiungiamo anche la totale confusione, assolutamente scoraggiante riguardante i redditi e la residenza del vescovo unito, possiamo capire perché egli abbia affermato stupefatto, con riferimento ai territori dove era arrivato da poco, che erano *"così miserabili, che né credevo, né avrei mai creduto se non vedessi con li propri occhi"*.¹²

2. Il programma del vescovo De Camillis per il rilancio ed il consolidamento dell'unione ecclesiastica nella "diocesi" di Mukačevo

Iniziata in circostanze così cupe e poco favorevoli, l'attività di Giuseppe de Camillis nelle prime settimane passate dall'istallazione, evidenzia i principi e le strategie del suo programma di sviluppo dell'idea dell'unione ecclesiastica e della sua trasformazione, strada facendo, in una formula istituzionale chiaramente regolata e stabile. Data l'anarchia cronica esistente, (anche con riferimento all'affiliazione ecclesiastica dei ruteni, dei romeni, dei greci o dei serbi che si trovavano là), non è affatto sorprendente che il vescovo si sia preoccupato prima di tutto di essere riconosciuto ed accettato come gerarca legittimo ed unico dai numerosi preti "di rito greco" dell'Ungheria Superiore.¹³ Questa era, nella sua visione, la condizione primordiale da rispettare perché la sua diocesi si potesse trasformare da una nominale, illusoria, in una reale, acquisendo sostanza demografica, regole unitarie d'organizzazione e funzionamento e contorni territoriali precisi. Intorno alla sua persona avrebbe dovuto edificarsi una rete solida di fedeltà e solidarietà sacerdotali, mediante la quale si sarebbe attuata in realtà la Chiesa locale particolare unita con la Chiesa romana. Il movimento d'unione avrebbe dunque dovuto guadagnare terreno di fronte allo "scisma", man mano che il numero dei preti (e tramite loro anche quello delle comunità) che decidevano di sottomettersi a Giuseppe De Camillis aumentava.

Nel programma d'azione svelato dal vescovo in quelle settimane è annotata però – come sequenza direttamente legata a quella del riconoscimento della sua autorità – anche l'aver ottenuto da parte del clero (sia monaci che preti) alcune

¹² HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 307, PEKAR, 'Tribute' (art. cit. alla nota 4), 399.

¹³ "Recognoverunt me, ut Episcopum proprium omnes ex comitatu Munkacs die 10-a Aprilis secundum vetus, quando fui installatus et iterum die 24-a dicti quando Synodum habui", annota vicino ai primi due momenti importanti vissuti a Mukačevo: ZSÁTKOVICS, 'Napló' (art. cit. alla nota 2), 706.

confessioni (professioni) pubbliche d'accettazione e rispetto della fede cattolica.¹⁴ In questo desiderio del gerarca di determinare i suoi sacerdoti ad assumersi apertamente, coscientemente e tramite giuramento la qualità di uniti in fede con la Chiesa romana esiste un significato molto più vasto di quello che s'intravede a prima vista. Abbiamo qui l'indizio chiaro che, pienamente in armonia con le evoluzioni strutturali e di discorso prodotte nell'ultimo secolo e mezzo nel nucleo delle denominazioni religiose europee centrali e occidentali, Giuseppe De Camillis concepiva la sua Chiesa come una Chiesa confessionale. Più esattamente, come un gran gruppo unito mediante l'acquisizione del contenuto di una professione di fede, di una confessione, in cui si trovano i criteri d'appartenenza (prima di tutto teologici) che lo rendono inconfondibile nei confronti d'altri gruppi confessionali, e, di conseguenza, capace di nettamente delimitarsi da questi ultimi.¹⁵

Il fatto che le cose erano pensate così da evolvere gradualmente in quella direzione è dimostrato anche dalla terza componente del programma svelato da quelle prime azioni del vescovo. Si tratta della sua preoccupazione di configurare tramite decreti e canoni un quadro di norme destinato ad aiutarlo ad eliminare le irregolarità costatate tra i preti.¹⁶ Un simile set di regole specifiche (moral-disciplinari, sacramentali, istituzionali), comunicate e reiterate, non può che contribuire, a suo turno, la fondazione di un gruppo confessionale distinto e disciplinato.

Tutti questi grandi obiettivi di Giuseppe De Camillis nel suo tentativo di rilanciare dalla base e di estendere, passo a passo, il movimento d'unione ecclesiastica nell'Ungheria Superiore sono apparsi alla luce del giorno insieme, all'occasione del sinodo tenutosi a Mukačevo il 4 maggio 1690.¹⁷ Il sinodo locale (in questo caso uno al quale hanno partecipato 7 arcipreti e circa 60 preti dei territori limitrofi al centro vescovile)¹⁸ si è dimostrato essere uno strumento essenziale nei progetti del gerarca, che utilizzerà molto costantemente nei seguenti due anni, nei suoi viaggi nell'eparchia.¹⁹ A parte essere riconosciuto come vescovo legittimo, la pubblica enunciazione delle confessioni di fede da parte dei preti e la comunica di alcuni comandi, sull'agenda di quella istituzione c'era (non sappiamo se ogni volta) anche un momento in cui Giuseppe De Camillis parlava ai partecipanti della convenienza della "Santa Unione", facendo anche degli esempi.²⁰ Il gerarca

¹⁴ Ibidem, 700, 703; HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 297.

¹⁵ REINHARD, 'Disciplinamento sociale' (art. cit. alla nota 10), 109; P. PRODI, *Introduzione allo studio della Storia moderna*, Bologna 1999, 65–67.

¹⁶ ZSATKOVICS, 'Napló' (art. cit. alla nota 2), 703; PEKAR, 'Tribute' (art. cit. alla nota 4), 399.

¹⁷ 24 aprile, secondo il calendario giuliano.

¹⁸ ZSATKOVICS, 'Napló' (art. cit. alla nota 2), 703; HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 303.

¹⁹ HODINKA, *Történet* (op. cit. alla nota 8), 415–417. A. BARAN, 'Metropolia Kioviensis et eparchia Mukačoviensis', in *Analecta O.S.B.M.*, s. II, sect. I, Roma, 1960, 89; C. VASIE, *Fonti canoniche della Chiesa cattolica bizantino-slava nelle eparchie di Mukačevo e Prešov a confronto con il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO)*, Roma 1996, 113.

²⁰ Il dettaglio appare nel rapporto mandato a Roma, nel giugno 1691, da Adriano Kosakovskij, e fa riferimento ai sinodi tenuti da Giuseppe de Camillis a Mukačevo il 10 dicembre 1690 ed il 12 gennaio 1691: Archivio della S. Congregazione di Propaganda Fide, Roma (A.S.C.P.F.), *Scritture riferite nei Congressi: Greci di Croazia, Dalmazia, Schiavonia, Transilvania e Ungheria (Greci di...)*, vol. I, f. 117v.

fondava dunque, lo sforzo di promuovere l'unione, anche su un'informazione dei membri dei sinodi riguardando le sue particolarità, su spiegazioni e sul dialogo.

Sembra che in quel primo conclave, tutti quelli arrivati prima del vescovo gli si siano sottomessi ed abbiano fatto la professione di fede cattolica. Resta, certo, la domanda quanti dei preti di quella zona hanno rifiutato a presentarsi in quel momento a Mukačevo, in seguito al suo appello. Tuttavia, è sicuro che anche di quelli che si dirigevano verso il luogo della riunione ci siano stati alcuni che sono rientrati a causa delle parole sconvolgenti proferite da un *“furbaccio prete scismatico (...) con li libri in mano”*.²¹ La reazione ortodossa era dunque apparsa anche là. Essa si era già inframmezzata in Maramureş ed in altri comitati vicini, minacciando di bloccare dall'inizio gli sforzi di Giuseppe De Camillis d'imporsi come l'unico vescovo “de rito greco” riconosciuto ed ascoltato nell'Ungheria Superiore.²² Ragione per la quale, il 22 aprile 1690, il vescovo pregava l'imperatore Leopoldo I d'interdire l'attività dei vescovi “scismatici” nella zona²³ stimando che la loro presenza costituiva un elemento che generava confusione e disordine. Vedendo in questo modo il problema, il gerarca greco dimostrava che considerava il movimento d'unione con la Chiesa romana, un fattore creatore d'ordine, una modalità per imporre di nuovo, per via ecclesiastica, un'autorità in una società in crisi. Certamente, con l'appoggio del braccio secolare, in una connivenza così caratteristica all'“età confessionale”.

3. L'arcidiacono Demetrio Monasterli e l'affermarsi del borgo di Mintiu quale centro greco-cattolico

Le possibilità di ridurre in un ritmo veloce il territorio e la massa umana controllate dai suoi rivali ortodossi sembravano però al vescovo modeste in quelle prime settimane. E questo, prima di tutto, perché la base sulla quale si fondava la sua azione era molto sottile. Eccetto alcuni preti cattolici (uniti e “latini”, si sottintende), tutti gli altri sono sia “scismatici”, sia “eretici” – notava nel 1691 Adriano Kosakovskij, l'assistente del vescovo.²⁴ *“Quando venni qua, trovai solo due sacerdoti che dicevano d'essere uniti”*²⁵ – afferma, evidentemente sorpreso, Giuseppe De Camillis.

Se le cose si presentavano veramente così come ci dice il vescovo, allora, certamente, incamminandosi nel maggio 1690 sulla strada verso Sătmar, egli si dirigeva verso uno dei due chierici che si erano dichiarati uniti. Inoltre, Demetrio Mona-

²¹ N. NILLES, *Symbolae ad illustrandam Historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani*, vol. II, Oeniponte 1885, 859; HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 303.

²² *“E de fatto nel comitato di Maramurus, che confina con questo havendo, quelli preti sentito, che io son venuto da Roma già cercano di far venir pro loro qualche altro vescovo scismatico et ad esempio loro si fara l'istesso negli altri comitati e così in luoghi di mette in qualche bon sesto le cose, sara una confusione e disordine peggiore.”* HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 298.

²³ Ibidem.

²⁴ A.S.C.P.F., *Greci di...*, vol. I, f. 117r.

²⁵ HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 393.

sterli (o Monastelli), nella cui casa il vescovo si era fermato il 10 maggio,²⁶ era stato negli ultimi cinque anni il capo spirituale delle fragili ed isolate comunità cattoliche di rito greco del nord-est dell'Ungheria asburga. Sacerdote dei mercanti levantini stabiliti a Mintiu, lui era stato investito da Leopoldo I, il 4 aprile 1685, con l'incarico ufficiale di “*moderatore supremo*” (in effetti, arcidiacono) dei preti della “*nazione greca e del popolo ruteno*” dei comitati di Satu Mare, Ugocsa, Ung, Bereg e Szabolcs.²⁷ Questo accadeva nel contesto delle azioni intraprese dalla Corte di Vienna, dopo 1683, allo scopo di riacquisire il controllo militare e politico sull'Ungheria Superiore. E come a Mukačevo non risiedeva in quel momento alcun vescovo unito,²⁸ è stato il compito di Monasterli di creare una struttura d'amministrazione ecclesiastica destinata a riunire gli sparsi gruppi di cristiani di rito greco che si trovavano in comunione con la Chiesa romana, ma anche di comprendere quelli che si fossero decisi a diventare uniti. Il borgo Mintiu era diventato in questo modo la base del rilancio del movimento d'unione in quelle parti dell'Ungheria, un movimento molto appesantito però, fino nel 1690, dall'inesistenza di un'autorità vescovile capace di sostenerlo e d'imporlo nella disputa con le denominazioni concorrenti.²⁹ Ancora una volta, l'ambiente cittadino si evidenziava nell'irradiazione e la stabilizzazione di quella corrente religiosa, ancora più importante di quello rurale a cominciare dalla seconda metà del settimo decennio del Seicento. Allora, per strettamente collegate ragioni economiche, sociali e politiche, la Corte di Vienna aveva aperto la via all'inserimento ed alla sistemazione di alcuni mercanti “di rito greco” nei borghi (precisamente su domini fiscali) dell'Ungheria Superiore – che erano prima a loro inaccessibili –, condizionando i loro privilegi, tra l'altro, dall'unione con la Chiesa romana.³⁰ È entrata così nel gioco non soltanto una forma di habitat nella quale il greco-cattolicesimo non avrebbe potuto insinuarsi fino allora, ma anche una completamente diversa categoria socio-professionale (i commercianti) a differenza di quella solitamente mirata dai promotori dell'unione (i preti) Una categoria che, a causa della sua origine balcanica, ha impresso al fenomeno anche una coloritura etnica e linguistica specifica.

²⁶ “...mansi in domo adm. R.D. Demetrii Monasteli Archi Diaconi”, ZSÁTKOVICS, ‘Napló’ (art. cit. alla nota 2), 704–705.

²⁷ HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 258–259.

²⁸ Ne sarà installato uno (Raphael Havrilović) nel 1688, però soltanto per pochi mesi: A. BARAN, ‘Archiepiscopus Raphael Havrilović eiusque activitas in eparchia Mukačoviensis’, in *Orientalia Christiana Periodica*, vol. XXXI, fasc. I, Roma 1965, 119–124.

²⁹ Con riferimento ai problemi di Demetrio Monasterli tra 1685–1688, vedi O. GHITTA, *Năsterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existență*, Cluj–Napoca 2001, 97–116.

³⁰ Il privilegio leopoldino del 1 luglio 1667 mirava i mercanti “di rito greco” che si dovevano stabilire nei borghi di Sătmar, Mintiu e Kálló, ma anche altri abitati dell'Ungheria con lo stesso statuto: Z. ÁCS, ‘Marchands grecs en Hongrie aux XVII^e–XVIII^e siècle’, in *Études Historiques Hongroises: publiées à l’occasion du XVIII^e Congrès International des Sciences Historiques par le Comité National des Historiens Hongrois*, vol. 2, 42–43. Nello stesso giorno, Leopoldo I rilasciava un documento che faceva espressamente riferimento al “*nostro fedele*” Martin Horváth, capo dei mercanti “*di rito greco uniti con la Santa Chiesa Romana*” che vivevano nel “*nostro borgo Debreczin*”: Haus –, Hof – und Staatsarchiv, Wien, *Ungarische Akten, Allgemeine Akten*, Fask. 257, f. 36r.

4. I significati del Sinodo di Mintiu (11 maggio 1690)

La scelta di Mintiu come destinazione della prima visita di Giuseppe De Camillis nell'eparchia non era, dunque, casuale. Essa aveva, indiscutibilmente, un forte carico simbolico, aspirando a marcare l'entrata dell'attivo arcidiacono di quella zona – e, implicitamente, del gregge che egli governava – sotto l'autorità del nuovo gerarca di Mukačevo. Il vescovo desiderava guadagnare il controllo del più importante centro nel quale era stato conservato il movimento d'unione della zona, negli ultimi anni. La cosa si è realizzata, inoltre, grazie al sinodo tenuto là il 1/11 maggio, nella chiesa “greca” del borgo, nel quale i circa 60 preti riuniti³¹ l'hanno riconosciuto (insieme a Demetrio Monasterli) come gerarca legittimo ed hanno attestato che sono uniti.³² Possiamo soltanto supporre che la maggior parte di loro provenivano dal comitato Satu Mare,³³ e che a loro si era aggiunto, certamente, un gruppo venuto dal comitato Ugocsa.³⁴ In quel conclave ecclesiastico deduciamo che hanno partecipato soltanto sacerdoti fedeli a Monasterli – che avevano già fatto la professione di fede cattolica –, in quanto Giuseppe De Camillis ci dice che loro hanno dichiarato la loro fedeltà nei confronti della “Santa Unione”. L'importante dettaglio presente nelle laconiche note del vescovo (insieme all'informazione da lui comunicata a Roma, in base alla quale al sinodo avrebbero preso parte anche altri chierici se non fossero stati scoraggiati da “alcuni Sacerdoti scismatici”)³⁵ rappresenta la prova che in quella zona c'erano anche dei preti che non erano disposti a sottomettersi al nuovo alto prelato e fare una confessione di fede cattolica, così come non erano stati disposti a sottomettersi neanche all'arcidiacono di Mintiu. Anche qui i sostenitori di un diverso ordine confessionale di quello che il gerarca greco desiderava istituire (oppure quelli che ancora esitavano a adottare una posizione chiara con riferimento alla loro affiliazione ecclesiastica) erano lontani dal rappresentare una quantità trascurabile.

Il primo sinodo tenutosi a Mintiu nella presenza di Giuseppe De Camillis attira l'attenzione anche a causa dei decreti resi pubblici in quell'occasione. Sulla linea inaugurata una settimana prima a Mukačevo, il vescovo ha voluto comunicare un insieme di regole che dovevano essere rigorosamente rispettate.³⁶ Quel ampio set

³¹ “Die 1–a Maji feci synodum topicum, in quo congregati sunt 60 circ. Presbyteri.” ZSATKOVICS, ‘Napló’ (art. cit. alla nota 2), 705. “Synodus topica in eccl(esi)a Zathmar Nemetensi S. Nicolai r(itus) gr(aeci) habita ab illmo. et revmo. d. Joanne Josepho de Camillis...”, HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 300. In altri iscritti il vescovo annota, senza esitazioni, la cifra 60: “...e si trovarono da 60. altri preti”, HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), oppure: “feci un altro Sinodo con l'intervento di un'altra sessantina di Preti”, VASIE, *Fonti canoniche* (op. cit. alla nota 19), 113–114.

³² “Recognovit me R.D. Demetrius Monasterli cum aliis Presbyteris.” Ibidem, 706. “Feci che loro confermassero la s. Unione...”, HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 303.

³³ A parte questi “aliis Presbyteris”, impossibili da collocare nel territorio, il vescovo segnala la presenza al sinodo di alcuni chierici di Oaş (“Ex comitatu (sic!) Havasiensi ibidem congregati Sacerdotes”) e di tre sacerdoti del distretto Baia Mare (“Ex districtu Naibaniensi tres Sacerdotes illuc missi”), ZSATKOVICS, ‘Napló’ (art. cit. alla nota 2), 706.

³⁴ “Ex comitatu Ugociensi ibidem congregati Sacerdotes”: Ibidem, 706.

³⁵ Vö. VASIE, *Fonti canoniche* (op. cit. alla nota 19), 114.

³⁶ NILLES, *Symbolae* (op. cit. alla nota 21), 860–865; HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 300–302.

di comandi – il solo rimasto a disposizione dei ricercatori in seguito all'attività dell'alto prelato nei vari sinodi³⁷ – mirava, essenzialmente, al miglioramento della prestazione sacerdotale, ma anche dell'immagine e del comportamento dei preti uniti nella società. Certamente, esso non era stato creato in seguito a quello che Giuseppe De Camillis aveva constatato a Mintiu (si trovava là soltanto da un giorno!). Si tratta, in realtà, dell'inventario delle prescrizioni canoniche e dei requisiti sui quali lui intendeva fondare il suo progetto di riforma morale e disciplinare dell'intero clero che si trovava sotto la sua giurisdizione. Che si trattava di regole generali, che sarebbero state esposte anche in altri sinodi, lo dimostra meglio la loro presenza nel catechismo che il vescovo ha steso e stampato qualche anno più tardi.³⁸ Esse configuravano un modello comportamentale in concordanza con gli standard imposti dalla Riforma cattolica, tramite la cui promozione si desiderava la graduale trasformazione dei preti dell'eparchia in un corpo professionale attentamente selezionato, responsabile e disciplinato. Un nuovo capitolo doveva aprirsi così nella vita di un ceto sociale che aveva già iniziato a contrariare profondamente il gerarca a causa degli errori di cui si rendevano colpevoli alcuni dei suoi membri. Gli errori più frequenti erano legati al matrimonio dei preti: si sposavano dopo la consacrazione come sacerdoti e si risposavano. Questi casi sembrano essere stati così numerosi (attribuiti da Giuseppe de Camillis all'ignoranza o alla cupidigia d' "altri vescovi"),³⁹ che la sospensione dall'incarico di quelli colpevoli o l'obbligo di lasciare le mogli minacciava lasciare di colpo, senza pastori spirituali, intere comunità. In queste condizioni, il vescovo era arrivato a rinunciare all'intransigenza iniziale,⁴⁰ richiedendo da Roma la competenza di accordare dispense. Per giustificare la sua domanda, invocava anche la possibilità che le misure radicali avrebbero potuto far levare contro di sé e contro l'unione delle persone che, a causa del lungo radicarsi di quelle usanze matrimoniali, non si erano rese conto che commettevano un peccato così serio.⁴¹ Le realtà del territorio lo costringevano dunque a adattare sul percorso il suo programma di riforme, con deroghe dalle regole considerate impossibili da negoziare.

Un'analisi più recente del testo vedi da VASIE, *Fonti canoniche* (op. cit. alla nota 19), 114–116.

³⁷ PAPP GY., *A magyar görög-katolikus egyház partikuláris jogforrásai*, Budapest 1943, 24.

³⁸ Ho fatto questa comparazione utilizzando l'edizione del 1726, in lingua romena, di quest'opera: *Catechismuş sau învăţătura creştinească. În folosul neamului rusesc din Țara Ungurească. Dat afară prin osîrdia și osteneala Marii Sale Domnului D. Ioan Iosif Decamillis, Ipscopolul Sebastului și Muncaciului i proci. Cînului preoțesc unit din legea grecească Vicarășu Apostolicescu în Țara Ungurească întoarsă și tipărită*, Sîmbăta Mare 1726, 280–282. La traduzione in romeno del catechismo è stata ristampata da Eva Mărza nel 2002 (*Catehismul lui Iosif de Camillis. 1726*, Sibiu 2002). Per l'edizione in lingua rutena, vedi P. MAGOCSI – B. STRUMINSKYJ, 'The First Carpatho-Ruthenian Printed Book', in *Harvard Library Bulletin*, Cambridge, Mass. XXV, 1977, 297–310.

³⁹ HODINKA, *Okemánytár* (op. cit. alla nota 1), 304.

⁴⁰ "Io mi son dichiarato, che più presto mi contentero morire, che far cosa scienter contro li preceti di dio e li canoni della s. chiesa." Ibidem.

⁴¹ *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900)*, (ed. A. WELYKYJ), vol. III (1665–1690), Roma 1974, 325–326; *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia* (ed. A. WELYKYJ), vol. II, Roma 100.

5. La decisione del comitato di Satu Mare di imporre ai preti uniti di pagare la porzione

Dell'assemblea dei preti uniti della zona in un sinodo ha approfittato anche la direzione del comitato di Satu Mare. Proprio nel giorno di quella riunione essa ha deciso – all'istigazione dei “*maledetti predicatori*” calvinisti della zona, afferma Giuseppe De Camillis – di obbligare i sacerdoti cattolici di rito greco a pagare la porzione, stabilendo anche il valore della tassa che loro dovevano pagare mensilmente.⁴²

La decisione è stata poi fatta pubblica nell'assemblea plenaria del conclave ecclesiastico da due nobili mandati a questo scopo dalle autorità. Irritato dalla notizia ricevuta, il vescovo aveva informato, quattro giorni più tardi, Leopoldo Kollonich. Egli ha fatto notare al cardinale che, fino in quel momento, così come succedeva anche nel caso dei preti romano-cattolici, soltanto i sacerdoti uniti che ottenevano dei benefici anche da altri terreni, a parte quelli parrocchiali, avevano l'obbligo di pagare la porzione. Da quel momento però, poiché la decisione della direzione del comitato non conteneva alcun riferimento a quelli esentati da quest'importante carico pubblico, s'imponeva in sostanza la regola dell'obbligo di tutti i chierici uniti della regione di pagare la quota, anche se possedevano o no dei terreni personali. De Camillis pregava, inoltre, Kollonich di chiedere a quelli che erano a capo del comitato di non infrangere i costumi stabiliti in materia fiscale. L'effetto prevedibile dell'abuso era il sovraccaricamento con tasse di “*questi poveri uniti*”, fatto che avrebbe determinato molti di loro (troppo poveri perché possano sopportare) a lasciare i loro parrocchiani e prendere la via della foresta. Inoltre, pure il suo prestigio di vescovo sarebbe danneggiato, conclude Giuseppe De Camillis. Sotto il comando di Demetrio Monasterli i preti uniti che vivevano soltanto dalla terra parrocchiale erano stati esentati dalla porzione, mentre sotto il proprio comando no. Il gerarca greco, aveva dunque constatato in quel giorno, dal vivo, quanto erano fragili i diritti e le immunità del clero unito di fronte ai capricci delle autorità locali, quanto dipendeva la sorte della Chiesa dalla benevolenza dei fattori di potere del territorio. Egli iniziava così ad impegnarsi in un'altra gran battaglia allo scopo del miglioramento dello stato dei preti uniti, una battaglia destinata ad imporre il rispetto dello statuto sociale e giuridico privilegiato di questo ceto sociale.⁴³

⁴² HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 304.

⁴³ Il 27 maggio 1690, una volta tornato a Mukačevo, Giuseppe De Camillis aveva chiesto di nuovo a Leopoldo Kollonich il concorso per ottenere l'annullamento dell'imposizione abusiva della porzione nel caso dei preti uniti del comitato di Satu Mare: *Ibidem*, 306–307. Nei seguenti due anni lui ritornerà insistentemente sul tema dei diritti e dell'immunità dei sacerdoti uniti, determinando in questo modo, in una misura significativa, l'emissione del Diploma Leopoldino del 23 agosto 1692.

6. La consacrazione della chiesa dei “greci” di Mintiu

La fine del sinodo non ha significato anche la fine della visita di Giuseppe De Camillis a Mintiu. Nella seguente domenica, il 4/14 maggio, egli ha legato il suo nome anche ad un altro evento importante della vita di quella comunità di mercanti greci” (serbi, specialmente, ma anche aromeni e greci). Il posto di culto nel quale si era appena svolta la riunione dei chierici, recentemente costruito, era stato consacrato dal vescovo, con la sagra di San Nicola.⁴⁴ Il momento solenne confermava il successo ottenuto dai rispettivi commercianti in una disputa con forti implicazioni simboliche, avuta con le autorità del borgo. Essa può essere osservata nei documenti dal 1685, quando, in seguito ad una loro richiesta, Leopoldo I aveva concesso loro il diritto di innalzare una chiesa e un campanile e di celebrare indisturbati il culto divino, in conformità al loro rito.⁴⁵ Il rescritto imperiale veniva a correggere una grande lacuna del privilegio del 1667, speculata fino in quel momento dalle autorità di Mintiu (totalmente reticenti all’idea di stranieri che si sarebbero stabiliti nella città) per interdire ai nuovi arrivati di innalzare un simile edificio; un edificio che avrebbe marcato non soltanto che erano abitanti con pieni diritti del borgo, ma anche il fatto che formavano là un’entità confessionale diversa, ufficialmente riconosciuta. Il posto di culto non è stato però costruito subito dopo l’intervento del sovrano, in quanto la resistenza dei membri della giunta comunale ha continuato a manifestarsi apertamente, portando alla luce le risorse combattive di una vecchia comunità urbana esclusivista, affatto disposta a cedere una parte dei privilegi che avevano assicurato e protetto la sua individualità.⁴⁶ È stata però, una breve resistenza, conclusasi negli ultimi anni del nono decennio del secolo. La pressione militare crescente esercitata dalla Corte di Vienna nell’Ungheria Superiore ha fornito allora un supporto un po’ più consistente alla politica economica e religiosa con la quale essa cercava di controllare il meglio possibile la provincia. Soltanto in quel contesto è diventata possibile la costruzione e la consacrazione della chiesa di Mintiu, due momenti che rappresentavano non soltanto il corollario degli sforzi dei mercanti levantini di essere accettati nel perimetro simbolico del borgo, ma anche un nuovo successo del cattolicesimo nel tentativo di diminuire l’importanza del protestantesimo nelle città della regione.

7. La fine della visita ed i suoi effetti immediati

Nella chiesa appena consacrata di Mintiu, il vescovo è riuscito a consacrare, il 15 maggio, ancora due diaconi romeni e vestire di abito monacale Giovanni (di-

⁴⁴ “...dedicavi Ecclesiam Graecam Sancti Nicolai ante Missae Solemnia.” ZSÁTKOVICS, ‘Napló’ (art. cit. alla nota 2), 705.

⁴⁵ HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 1), 258–259.

⁴⁶ O. GHITTA, ‘Intrusi in uno spazio esclusivista: i »greci« di Mintiu’, in *Etnia e Confessione in Transilvania (secoli XVI–XX)*, a cura di FRANCESCO GUIDA, Roma 2000, 29–37.

ventato così Gioacchino) di Bicău.⁴⁷ Sempre in quel momento ha onorato l'invito a pranzo dei gesuiti di Sătmar,⁴⁸ sostenitori tradizionali del movimento d'unione della zona.⁴⁹ Il giorno seguente, dopo un soggiorno di una settimana, lui lasciava Mintiu con la carrozza ed i cavalli presi in prestito. Era accompagnato da un corteo formato da mercanti greci a cavallo,⁵⁰ fatto che gli ha attenuato il gusto amaro lasciato dalla mancanza delle risorse materiali capaci di assicurarli una presenza appropriata nella società. Il soggiorno passato tra i grecofoni nel borgo sulle rive del Someș aveva certamente alleviato anche il sentimento apparso quando si era trovato in un paese completamente straniero.

Così si è conclusa la prima visita di Giuseppe de Camillis nella località dove risiedeva l'attivo arcidiacono Demetrio Monasterli.⁵¹ I sacerdoti ed i fedeli che quest'ultimo era riuscito a mantenere o portare nella categoria degli uniti con la Chiesa romana contavano da quel momento come integrati nella sfera d'autorità del vescovo recentemente installato a Mukačevo. La visita a Mintiu non ha avuto però soltanto il ruolo di marcare il suo riconoscimento solenne come gerarca da parte di coloro che formavano all'inizio del 1690, per quello che sappiamo, il più importante nucleo organizzatorio greco-cattolico del nord-est dell'Ungheria asburga. La presenza di Giuseppe De Camillis là doveva avere come effetto anche l'inizio del processo d'estensione, verso sempre nuovi abitati, del perimetro della Chiesa unita. Essa era destinata a segnalare ai preti "di rito greco" di quelle regioni vicine al pascialato d'Oradea ed al Principato Transilvania che un vescovo legittimo, sostenuto dall'imperatore e dall'arcivescovo-primato dell'Ungheria, era apparso ed imponeva gradualmente la sua autorità nella zona.

D'altronde, gli indizi che la situazione sarebbe andata nella direzione desiderata dal gerarca greco non hanno tardato ad apparire. Il 10 giugno 1690, soddisfacendo la proposta del gesuita Francisc Ravasz probabilmente in seguito a degli eventi recenti della regione, lui ha nominato vicario (arciprete) di Baia Mare Hieronym Lipniczky.⁵² Per Giuseppe De Camillis era molto importante che i preti ed i fedeli romeni di quella zona della parte orientale del comitato Satu Mare fossero entrati sotto il suo controllo, visto che era vicina a Maramureș, il comitato dove attivava il vescovo ortodosso Giuseppe Stoica, il suo principale rivale. Poi, nel mese d'agosto, un arciprete del comitato Crasna l'ha informato per iscritto che gli si sottometteva insieme ai 16 preti a lui subordinati.⁵³ Era una prima prova che le dichiarazioni con le quali era stato riconosciuto come gerarca iniziavano a farsi an-

⁴⁷ ZSATKOVICS, 'Napló' (*art. cit.* alla nota 2), 705.

⁴⁸ HODINKA, *Okmánytár* (*op. cit.* alla nota 1), 304.

⁴⁹ Penso alla collaborazione di Monasterli con il superiore della residenza gesuita che si trovava là, Stephan Czernatoni. Lui ha anche presieduto insieme all'arcidiacono, un sinodo locale, il 12 maggio 1689, convocato, d'altronde, per suggerimento dei membri della "Compagnia di Gesù": HODINKA, *Okmánytár* (*op. cit.* alla nota 1), 281.

⁵⁰ "...e mi accompagnarono per loro gratia alcuni mercanti Greci a cavallo." Ibidem, 307.

⁵¹ La seguente visita a Mintiu l'ha fatta a distanza di un anno dalla prima, nel maggio 1691: A.S.C.P.F., *Greci di...*, vol. I, f. 117r; ZSATKOVICS, 'Napló' (*art. cit.* alla nota 2), 710.

⁵² Ibidem, 705.

⁵³ Ibidem, 709.

che al di fuori del sinodo. Finalmente, il 27 ottobre 1690, l'arcidiacono Demetrio Monasterli riceveva l'appoggio del Consiglio di Guerra per visitare le chiese dei comitati Satu Mare, Ugocsa, Szabolcs, “*Solnoc presso Chioar*” e Bihor,⁵⁴ segno chiaro che le autorità di Vienna appoggiavano gli sforzi dell'alto clero greco-cattolico di promuovere l'idea dell'unione su una scala più ampia possibile.

Il processo iniziato dalla visita di Giuseppe De Camillis a Mintiu non sarebbe stato né veloce né irreversibile. Le incertezze politiche legate alla presenza degli ottomani a Oradea (fino nel maggio 1692) e le azioni di bloccaggio dell'unione ecclesiastica appartenenti ai vescovi “scismatici” della regione e di alcuni fattori di potere calvinisti (spesse volte combinate) hanno limitato un tempo l'impatto degli interventi dell'alto prelado di Mukačevo. Nel caso del comitato Satu Mare, a tutto questo si sono aggiunte le conseguenze della scomparsa dell'arcidiacono Monasterli (deceduto nel gennaio 1692), che hanno messo Giuseppe De Camillis nella situazione di rifare, nell'autunno del 1692, l'intera rete che era a capo della Chiesa unita locale, per poterla riportare sotto il suo controllo.⁵⁵ Una volta superata quella crisi, il comitato Satu Mare ha continuato a giocare il ruolo principale detenuto anche nel 1690. Esso è stato il principale avamposto meridionale di un movimento che Giuseppe De Camillis ha lottato per estendere anche nelle ex possessioni turche, e, specialmente in Transilvania.

⁵⁴ HODINKA, *Okmánytár* (*op. cit.* alla nota 1), 312–313.

⁵⁵ ZSÁTKOVICS, ‘Napló’ (*art. cit.* alla nota 2), 713, 716; GHITTA, *Nașterea unei biserici* (*op. cit.* alla nota 29), 136–139.

Il vescovo Giovanni Giuseppe De Camillis e gli inizi della Chiesa Greco-Cattolica di Bihor

Gheorghe GORUN

Nonostante i chiari indizi della presenza di comunità greco-cattoliche nei comitati del Partium già intorno al 1650, la storiografia moderna colloca gli inizi della Chiesa greco-cattolica nelle regioni orientali dell'Ungheria all'ultimo decennio del secolo XVII. Si considera come punto d'inizio il sinodo di Szatmárnémeti/Mintiu, convocato dal vescovo De Camillis nel maggio del 1690 in cui una sessantina di sacerdoti di rito orientale, per lo più ruteni, ma anche romeni, riconobbe il vescovo greco di Munkács/Mukačevo come vescovo legittimo della diocesi.

L'evento è relativamente ben documentato e conosciuto: ne scrive lo stesso De Camillis nel suo diario¹ e ne diede notizie in una relazione inviata a Roma il 15 maggio del 1690.² Non è abbastanza conosciuto invece (perché gli storici romeni dubitano dell'attendibilità della fonte) il fatto, registrato dal vescovo De Camillis nel suo diario, di un raduno dei sacerdoti del comitato di Bihor, tenutosi, sotto la direzione dell'arciprete Isaia, a Várad/Oradea il 13 settembre del 1692 in cui i partecipanti riconobbero il nuovo vescovo di Munkács/Mukačevo. Questo "sinodo diocesano" del 1692 sarebbe dunque il secondo atto nel processo d'unione degli orientali della regione Partium, anche se la storiografia per ora lo trascura.

Di conseguenza a questi due sinodi il vescovo De Camillis divenne il primo vescovo riconosciuto da tutte le parti interessate (la Curia Romana, la corte di Vienna, le comunità locali) nella regione, perciò il suo nome deve essere il primo sull'elenco dei vescovi greco-cattolici del Partium. È da notare che nel 1696 ebbe luogo un terzo "sinodo" in cui anche i sacerdoti della regione del Crasna avevano riconosciuto De Camillis. Anche questo "sinodo" è poco conosciuto.

Quando De Camillis fu nominato vescovo di Munkács/Mukačevo gli sembrava di avere buone chances per un rapido inserimento nel nuovo ambiente. Ma già nei primi giorni ebbe seri problemi, prima di tutto con i suoi sacerdoti e con le autorità locali. Tuttavia, De Camillis fu appoggiato non soltanto dal cardinale Kollonich e dal vescovo di Eger, Fenesy, di cui era vicario, ma anche dalla corte

¹ Pubblicato da ZSÁTKOVICS KÁLMÁN, 'De Camillis József munkácsi püspök naplója', in *Történelmi Társ.*, Budapest 1895. 700–724

² Archivio Primaziale di Esztergom, *Ecclesiasticum vetus*, 2116/10. La lettera pubblicata da NIKOLAUS NILLES, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae Sancti Stephani*, vol. II, Innsbruck 1885, 859–860 e HODINKA ANTAL, *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára*, vol. I, Ungvár 1911, 303–304.

di Vienna. Due anni dopo il suo arrivo (23 agosto del 1692) Leopoldo I rilasciò il decreto (*Diploma Leopoldianum*) che garantì il riconoscimento ufficiale della Chiesa greco-cattolica dell'Ungheria.³ Questo decreto fu il documento giuridico di base delle chiese greco-cattoliche nei territori della Sacra Corona Ungherese per più di due secoli.

Dimostra la particolare importanza del decreto leopoldiano del 23 agosto 1692 il fatto che se ne sono occupati anche i due vescovi latini della regione, Ágoston Benkovich di Váradi/Oradea⁴ e György Fenesy di Eger (il 23 gennaio 1693)⁵ consigliando a De Camillis di visitare di persona le assemblee generali dei comitati, chiedendo alla nobiltà locale il riconoscimento dei diritti del clero greco-cattolico. Il vescovo greco diede retta ai prelati latini e visitò i comitati del Partium del Nord, presentando alle assemblee la richiesta di riconoscere la nuova Chiesa e accettare il nuovo stato sociale del clero unito. Sappiamo dai documenti pubblicati da Hodinka che all'autunno del 1693 De Camillis cominciò a promulgare il *Diploma* nel comitato di Bereg di cui assemblea generale rifiutò di riconoscere le immunità del clero greco-cattolico.⁶ E lo fece nonostante il decreto del 5 giugno del 1693 della Cancelleria di Corte trasmesso al Consiglio di Guerra con l'ordine di garantire le immunità ecclesiastiche al clero greco-cattolico nel territorio della diocesi di Eger, permettendo anche l'uso della forza in caso di necessità.⁷ Il caso del comitato di Bereg fu presentato dal cardinale Kollonich e dal vescovo Fenesy all'imperatore. Non si sa se è stato personalmente il sovrano a dare l'ordine di rompere l'opposizione della nobiltà locale. Tuttavia, nel febbraio del 1694 il vescovo Fenesy poteva già chiedere alla Camera di Szepes di aprire un processo nei confronti di quanti si erano opposti al decreto del 23 agosto del 1692.⁸

Antal Hodinka non riporta altri documenti riguardanti i tentativi di De Camillis di fra riconoscere i diritti del suo clero in altri comitati. Tra i documenti dell'assemblea generale del comitato di Bihar ho trovato una nota ufficiale secondo la quale il 17 gennaio del 1695 il vescovo De Camillis si è presentato davanti all'assemblea della nobiltà del comitato, radunata a Csátár, ha mostrato l'originale del *Diploma Leopoldianum* di cui autenticità è stata riconosciuta dai presenti.⁹ Con questo atto di riconoscimento da parte dell'assemblea l'esistenza della Chiesa greco-

³ GHEORGHE GORUN, 'Patenta imperială din 1742 a Mariei Tereza de reconfirmare a statutelor Bisericii greco-catolice', in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, Series Theologia graeco-catholica Varadiensis, 2, 2004, 168–170. L'originale: Archivio Nazionale Ungherese, Budapest, Sezione "A" Cancelleria Ungherese della Corte, A. 57, *Libri regii*, vol. XXI, 336–338, inoltre ibidem, vol. XXIX, 499–502. Alcune parti del documento pubblicate da NILLES, *Symbolae* (*op. cit.* alla nota 2), 848–849, e interamente da HODINKA, *Okmánytár* (*op. cit.* alla nota 2), 347–350.

⁴ Vedi HODINKA, *Okmánytár* (*op. cit.* alla nota 2), 353–354. Su Benkovich vedi: VÉGHSEŐ TAMÁS, "Catholic reformare". *Ágoston Benkovich O.S.P.P.E. missionario apostolico, vescovo di Váradi (1631–1702)*, Collectanea Vaticana Hungariae, II, 2, Budapest–Roma 2007

⁵ HODINKA, *Okmánytár* (*op. cit.* alla nota 2), 355.

⁶ Ibidem, 376–377.

⁷ Ibidem, 362–363.

⁸ Ibidem, 379–380.

⁹ Archivio del Comitato di Hajdú-Bihar, Debrecen, IV. A. 1/a, *Protocollum originale comitatus Biharensis*, I k. (1688–1711), 176–177. (= Fonte, doc. nr. 1).

cattolica nel comitato di Bihor divenne ufficiale. Il riconoscimento non fu affatto automatico, perché l'assemblea del comitato non era tenuta a accettare il decreto dell'imperatore se esso andava contro ai suoi interessi. Proprio in quel periodo la maggioranza dei nobili di Bihor era in conflitto con la Chiesa cattolica, rappresentata dal vescovo Benkovich che lottava per la restituzione dei beni ecclesiastici confiscati durante la riforma protestante. Questo fatto mette in maggior rilievo il successo personale di De Camillis che riuscì a convincere l'assemblea del comitato, in cui i protestanti erano in maggioranza, di accettare il decreto dell'imperiale in un periodo in cui l'opposizione dei nobili nei confronti della Chiesa cattolica e della corte di Vienna andava rafforzandosi.

Il riconoscimento, però, non fu incondizionato. L'assemblea intendeva riconoscere soltanto i sacerdoti che erano in grado di presentare una lettera patente del vescovo di Munkács/Mukačevo. Solo questi potevano usufruire delle immunità ecclesiastiche. Furono poi esclusi i fratelli e i figli sposati dei sacerdoti che abitavano nella stessa casa della famiglia del parroco. Queste erano restrizioni applicate anche in altri comitati del Partium, poiché generalmente i parenti dei sacerdoti, sotto la pretesa delle immunità ecclesiastiche, cercavano di evadere gli obblighi fiscali.

La visita del vescovo De Camillis nel Bihor, fatta nell'inverno del 1694–1695, fu importante non soltanto per aver incontrato l'assemblea del comitato, ma anche per aver visitato le parrocchie della regione. Purtroppo ci sono pervenuti solo pochi documenti relativi, ma sappiamo che il vescovo visitò le parrocchie di rito orientale situate nella regione settentrionale del comitato (lungo il fiume Bistra). La visita fu necessaria anche per il fatto che queste comunità nel corso del secolo XVII passavano sotto la giurisdizione della sovrintendenza protestante di Debrecen. Probabilmente non abbracciarono la fede calvinista, ma erano tenute sotto controllo approssimativo che dal punto di vista sociale-disciplinare era anche necessario. Col passare del tempo, però, anche questo controllo approssimativo modificò alcune caratteristiche della liturgia orientale, per cui le antiche consuetudini vennero a meno. De Camillis riportò queste comunità al di dentro della Chiesa greco-cattolica che fu un gran successo, anche se dopo la sua partenza si era tornati alla prassi di prima.

Era anche necessario stabilire una sorta di gerarchia locale, perché il centro diocesano di Munkács/Mukačevo fu molto lontano dal Bihor. Per questo motivo De Camillis si è messo d'accordo con il vescovo di Várad/Oradea Benkovich. Secondo l'accordo dei due prelati il vicario generale di Várad/Oradea, István Farkas fu destinato a governare nel nome del vescovo De Camillis le comunità greco-cattoliche della regione.¹⁰ L'ordinazione dei sacerdoti comunque fu riservata al

¹⁰ È molto probabile che il vicario Farkas fosse stato incaricato della guida dei greco-cattolici già prima del 1695. Il vescovo Benkovich gli scrive infatti nel 1694: *“Az oláh papságot protegálja kegyelmed, paraszti dologra ne űzgettesenek”* (“vostra signoria protegga i sacerdoti valacchi, affinché non vengano trattati come contadini”). BUNYITAY VINCZE, *A váradai püspökség története alapítástól a jelenkorig*, IV, Debrecen 1935, 187.

vescovo greco.¹¹ Purtroppo non sappiamo con esattezza quanti candidati si erano recati a Munkács per farsi ordinare. Documenti dagli anni Venti e Trenta del secolo XVIII attestano che prima del 1703 questa era la prassi tra i sacerdoti orientali del Bihor. Da questo periodo non si hanno indizi per una simile prassi evolutasi dopo 1730 secondo la quale i candidati si erano recati ad Arad per farsi ordinare dal vescovo serbo ortodosso.

È da notare anche un altro fatto di cui la storiografia non tiene conto, anche se i documenti relativi sono abbastanza conosciuti. Sebbene il vescovo De Camillis e il vescovo greco-cattolico della Transilvania, Atanasio fossero prelati della medesima Chiesa e suffraganei dello stesso metropolita, del primate d'Ungheria, non hanno collaborato in alcun modo. Sorprende questa mancanza di collaborazione anche perché ambedue dovevano combattere l'intransigenza della chiesa ortodossa serba. Intorno al 1700 i confini tra le eparchie di Munkács/Mukačevo e della Transilvania non erano ancora stabiliti con esattezza, come erano ancora da fissare anche i confini tra l'Ungheria e la Transilvania. Succedeva perciò che uno dei due vescovi esercitava la sua giurisdizione anche sul territorio canonico dell'altro e viceversa: De Camillis interveniva nei comitati di Közép-Szolnok e di Máramaros, mentre Atanasio cercava di estendere la sua giurisdizione sul comitato di Bihor. Il 20 luglio del 1701 per esempio il vescovo transilvano intimò l'arciprete di Várad/Oradea, Demetrio a sottomettersi alla sua giurisdizione, poiché la città, il comitato e tutto il Partium apparteneva da sempre alla Transilvania.¹²

La rivolta anti-asburgica, scoppiata nel 1703, causò enormi danni alla Chiesa greco-cattolica del Bihor. Il decreto del 9 aprile del 1705 dello stesso principe Ferenc Rákóczi II, con cui ordinò la protezione del clero unito, non ha giovato molto.¹³ Lo stesso De Camillis era in grande pericolo a Munkács,¹⁴ era dunque impossibilitato ad aiutare i sacerdoti greco-cattolici del Bihor. Sembra che la Chiesa greco-cattolica della regione sia semplicemente sparita tra il 1703 e il 1711. Questo si evince almeno da una coscrizione, eseguita nel dicembre del 1712 proprio per verificare lo stato della Chiesa unita dopo la guerra di liberazione di Rákóczi.¹⁵ La conclusione della coscrizione afferma: "*Archipresbyter Varadiensis schismaticus nunc, antebac Demetrius unitus erat, habet sub se 50 circa*". Conoscendo il sottofondo, questi "scismatici" potevano essere i serbi che hanno impedito che i soldati di Rákóczi occupassero la fortezza di Várad/Oradea, dando una grossa mano agli Asburgo. Nello stesso tempo hanno facilitato le azioni del vescovo serbo ortodosso di Arad, loro connazionale, tra le comunità degli orientali del Bihor. Da allora in poi il vescovo ortodosso di Arad si sentiva a suo agio nel comitato, anzi ha preso di mira anche il comitato vicino, Szatmár.

¹¹ Biblioteca dell'Università Eötvös Lóránd di Budapest, Sala dei Manoscritti, Fondo Hevenesi, vol. XXIV, 163–165. Pubblicato da HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 2), 403–404.

¹² NILLES, *Symbolae* (op. cit. alla nota 2), 387–388.

¹³ HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 2), 424–425.

¹⁴ Anche se il principe Ferenc Rákóczi II. ha confermato De Camillis l'11 settembre 1704. Ibidem, 417–419.

¹⁵ Biblioteca dell'Università Eötvös Lóránd di Budapest, Sala dei Manoscritti, Fondo Hevenesi, vol. LXXXVII, 271. Pubblicato da HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 2), 587–588.

L'ultimo documento di De Camillis che riguarda la Chiesa greco-cattolica del Bihor è una lettera del 17 dicembre del 1705, inviata dalla città di Eperjes/Presov (dove il vescovo si è rifugiato) ai sacerdoti del comitato di Bihor. Nella lettera De Camillis informa i suoi sacerdoti del fatto che tra le circostanze belliche non gli è possibile intraprendere un viaggio per visitare le loro comunità. Comunque, è stato informato di alcuni sgradevoli avvenimenti: alcuni sacerdoti abbandonarono la fede cattolica, allontanarono dalle chiese le sacre icone, tornarono alle usanze introdotte dai calvinisti, si sono risposati e alcune comunità accolsero sacerdoti ordinati in circostanze dubbie.¹⁶ Per trovare un rimedio – prosegue il vescovo – ha l'intenzione di inviare nella regione il parroco di Nagyálló, György Bizánczy che era anche arciprete di Szatmár. Il suo compito sarebbe stato mettersi in contatto con i signori feudali e ricondurre i sacerdoti sulla strada giusta. Il piano del vescovo non poteva essere eseguito: Bizánczy viveva in una regione controllata dall'esercito imperiale, nulla poteva in un comitato che – eccetto la città di Várad/Oradea – fu occupata dai ribelli. Bizánczy, infatti, non si è recato nel Bihor. L'anno successivo De Camillis morì e passarono anni fino alla nomina di un nuovo vescovo. Non c'è, dunque, da meravigliarsi che nel dicembre del 1712 non si trovava traccia della Chiesa greco-cattolica che vent'anni prima era ancora esistita.

Tra il 1703 e il 1711 subì enormi danni anche la Chiesa latina della regione. Il vescovo Imre Csáky – dopo la morte di Ágoston Benkovich avvenuta nel 1703 – non poteva prendere in possesso la sede episcopale. Il vicario generale István Farkas non era in grado di abbandonare la fortezza sotto assedio. Dopo la sua morte divenne vicario Mihály Kébell che, una volta finito l'assedio, cominciò – di sua iniziativa – occuparsi anche dei pochi greco-cattolici. Il 13 febbraio del 1713 il vicario informò il vescovo Csáky del messaggio del nuovo vescovo di Munkács/Mukecevo, János Hodermárszki, secondo il quale il vescovo greco cattolico stava per recarsi nel comitato di Bihor per visitare le comunità degli orientali.¹⁷ Il vicario era indeciso se poteva permettergli la visita o no. Dopo la conclusione della pace di Szatmár del 1711, infatti, il comitato divenne subito teatro di una lotta acerba tra le confessioni che vedeva protagonisti anche il vescovo di Munkács/Mukačevo e quello ortodosso di Arad.¹⁸

È un fatto indiscutibile che durante i primi quindici anni della storia della Chiesa greco-cattolica del Bihor il vescovo De Camillis aveva un ruolo fondamentale. I sacerdoti di rito orientale della regione lo riconobbero liberamente come vescovo legittimo. Per impedire gli avvenimenti dopo il 1703, che portarono all'annientamento della Chiesa unita del Bihor, il vescovo non poteva fare nulla. Dopo la con-

¹⁶ HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 2), 463–464.

¹⁷ Haus- Hof- und Staatsarchiv Wien, *Csáky Familien Archiv*, Katon 8, fasciculus 7, 289 sz, 4168. “*Graeci ritus, Odemarski nevü munkácsi püspök, egy orosz pap által izent, hogy diaecesisünkebe el fogh gyönni, és az ő magok szerint ceremoniakat és ordinatiokat akar tenni, méltóztassék excellentiád parancsolni, mi tévő legyek akkor*”

¹⁸ “*Mert aradi rác püspök is be gyöit volt egyszer, de azon kei attam*” (“*è venuto qui pure il vescovo rasciano di Arad, ma lo caccai via*”) – informa Kébell il vescovo Csáky nella stessa lettera. Ibidem.

clusione della pace di Szatmár si sono aperti nuovi orizzonti davanti alla Chiesa greco-cattolica che poteva intraprendere la strada dello sviluppo.

Traduzione di Tamás Végheő

Fonte

1.

Csatár, 17 gennaio 1695

Il vescovo De Camillis di Munkács presenta il decreto dell'imperatore all'assemblea generale del comitato di Bihar.

Archivio del Comitato di Hajdú-Bihar, Debrecen, IV. A. 1/a, *Protocollum originale comitatus Bihariensis*, I k. (1688–1711), 176–177.

470. Illustrissimus et reverendissimus dominus Ioannes Iosephus de Camillis, graecus unicus episcopus Munkacsiensis benignas suae maiestatis sacratissimae literas privilegiales de immunitati et libertate sacerdotum verorum valachicae et rascianae nationis hominum, ut ab omnibus condensationibus oneribus et exactionibus iuxta mentem benignorum suae maiestatis sacratissimae literarum eximantur.

Quibus per eundem dominum episcopum productis et per nos debita cum submissione perfectis, non modica exorta est discegratio cum multi dantur praedictorum nationum falsi parochis, qui praeter suorum functionum parentes, fratres et alios penes si consecrare, ut saltem oneribus dominorum terrestrium et comitatus non subiacerent intendunt, interim et ipsi schismatici deprahenduntur. Ideo communi universitatis voto conclusum est quod omnes et singuli praetactarum nationum sacerdotes uniti et approbati penes ecclesias suas functionem actu ecclesiasticam exercentes ab omnibus condensationibus exactionibus oneribus comitatus instar aliorum plebanorum et parochorum latini ritus immunitentur, ita tamen, quod de sua vera functione sincera Unione (quibus solis suffragabitur) et approbat sacerdotis fidedignas sub eiusdem domini episcopi sigillo, et manus subscriptione testimoniales literas habeant. Parentes autem et fratres eorum uxorati in parochis dolore residentis, hae eodem libertate non gaudeant, sed omnibus dominorum suorum terrestrium, ita etiam comitatus subiacerunt. Filii autem prius quam uxorati fuerint penes se se libere detinere possent. Post connubium dominorum suorum terrestrium onera supportari tenentur. Alii autem omnes et singuli ex ita parochias vagantes et testimoniales dicti domini episcopi praevio modo declaratas et approbato sacerdotio non habentes, tam dominorum suorum terrestrium, quam etiam comitatus onera subire debemus et teneatur.

Il Catechismo del vescovo De Camillis

Ovidiu POP

1. Introduzione

Tentando di presentare il Catechismo del vescovo Giovanni Giuseppe De Camillis in un'occasione commemorativa – 300 anni dalla morte del vescovo di Mukačevo – dobbiamo situarci con le nostre considerazioni in un contesto più ampio, tanto dal punto di vista geografico, quanto dal punto di vista teologico. De Camillis fu installato vescovo a Mukačevo, una città situata oggi nell'Ucraina dell'aldiquà dei Carpazi, mentre alla fine del secolo XVII la configurazione politica era diversa da quella di oggi e il rispettivo territorio era stato appena liberato dai turchi e riunito definitivamente ai territori ereditari asburgici con la pace di Karlowicz del febbraio 1699.

Quando i turchi furono sconfitti davanti alle mura di Vienna (1683), si incominciò a volgere maggiormente lo sguardo verso l'oriente. La Chiesa Cattolica si aspettava da questa vittoria la riunificazione dell'oriente con l'occidente. Nelle regioni strappate alla dominazione turca, i preti cattolici, specialmente i gesuiti, che erano impegnati come cappellani militari dell'armata imperiale, peroravano la riunione presso gli ortodossi. Essi insistevano sulle istruzioni della Congregazione di Propaganda, secondo le quali l'unione con Roma doveva farsi secondo le norme del concilio fiorentino, salvaguardando quindi il rito orientale.

Tale attività unionista si verificò nell'Impero Asburgico dopo il 1689 e a capo di questo movimento fu messo come vescovo di Mukačevo il greco Giovanni Giuseppe De Camillis portato con se da Roma dal cardinale Kollonich. Questi si è visto messo nella situazione di appoggiare l'Unione religiosa in un ambiente pluralista, tanto etnico quanto confessionale. La gente in mezzo alla quale svolgeva la sua attività viveva in uno stato d'animo di esaltazione dal punto di vista psicologico, prima di tutto a causa di tante guerre e della tassazione eccessiva¹ mentre dall'altra parte si nota una reazione contro le pratiche esteriori, alcune volte colorite di superstizione e celebrate meccanicamente; cioè si aspirava a un cristianesimo dominato da una pietà pura e sincera e con una fiducia più profonda

¹ O. GHITTA, *Nașterea unei Biserici*, Cluj-Napoca 2001, 19–21.

nella misericordia e nell'amore di Cristo. Certamente a questo stato d'animo ha contribuito pure la convivenza con i protestanti, anche se non si può sostenere contemporaneamente l'esistenza di una corrente ben definita, benché di un'atmosfera spirituale con sfaccettature diverse.

Nella concezione storica, specifica dell'epoca studiata, il centro della storia è Cristo perché l'Antico Testamento Lo ha prefigurato, mentre il periodo che segue viene illuminato dalla Sua persona. Questo fatto significa la giustezza della Sua permanenza nella storia presente e nello stesso tempo la continuazione fedele e integrale dell'insegnamento di Cristo. La trasmissione del contenuto della predicazione di Cristo non rappresenta una missione facoltativa della Chiesa oppure una missione che possa essere delegata a terze persone. All'origine di questo dovere stanno le parole del Salvatore, pronunciate prima di salire al cielo: *Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo*².

La parola predicata tocca l'uomo nella parte sua più profonda; è toccato l'uomo di tutti i tempi e da ogni angolo della terra perché ha come punto di partenza situato nella parte più profonda della sua esistenza.

La trasmissione del messaggio di Cristo prima di essere un fenomeno religioso rappresenta un procedimento umano. Con l'aiuto della tradizione si formano le culture e la storia prende consistenza. Questo perché la tradizione permette all'uomo di sentirsi parte di una civiltà e allo stesso tempo realizzatore e creatore di nuove forme da mostrare ai suoi successori. Le riuscite e le sconfitte sono presenti in tutte le epoche. Una tale preoccupazione ha animato la vita pastorale di Giovanni Giuseppe De Camillis. Egli pubblicherà un Catechismo perché all'epoca rappresentava un modello di pastorale di successo. La traduzione in rumeno del suo Catechismo dovremmo vederlo nel contesto in cui egli venne nelle terre del principato di Transilvania e vi trovò numerosi fedeli disposti all'unione. Altrettanto comunica per iscritto alla Congregazione di Propaganda Fide il 31 maggio 1699 che i rumeni cominciano ad unirsi con la Chiesa di Roma³.

Nel momento in cui i cattolici orientano mire unionistiche verso i rumeni, quest'ultimi lottavano da parecchio tempo contro lo sforzo dei protestanti di attirare a se una Chiesa orientale. Tra gli strumenti utilizzati per spiegare la loro dottrina cristiana c'era il Catechismo calvino, stampato in rumeno nel 1640. Poi secondo il diploma del 18 dicembre 1692 data dal governatore Bánffy al vescovo rumeno Teofilo⁴, questo e i suoi preti erano obbligati a considerare questo Catechismo come direttiva dottrinale e pastorale e istruire la gioventù in questa nuova dottrina.

L'edizione rumena del Catechismo è del 1726 e pubblicata a Trnava nella tipografia dell'Università, però riprende un'edizione latina del 1696, la quale fu tradot-

² Mt 28,18–20. Possiamo menzionare pure Atti degli Apostoli 1,8.

³ HODINKA A., *A munkácsi görög katolikus püspökség okmánytára*, Ungvár 1911, 395.

⁴ Pubblicato da N. NILLES, *Symbolae ad illustrandam Historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani*, I, Innsbruck 1885, 153–160.

ta inizialmente in ruteno nel 1698 e poi in rumeno. Le vicende legate alla storia controversata dei catechismi e delle edizioni in lingua rumena sono studiate da Eva Mârza nell'introduzione all'edizione del 2002⁵.

2. Breve storia della catechesi

In seguito daremo uno sguardo alle varianti pastorali scelte per trasmettere il messaggio cristiano lungo la storia fino alla apparizione dei catechismi.

I primi secoli hanno praticato le catechesi mistagogiche, cioè introduzioni ai sacramenti. Poi nelle epoche successive si sono adoperate le immagini. A Bisanzio l'arte figurativa aveva soltanto uno scopo didattico: doveva esporre gli avvenimenti religiosi in modo preciso e accessibile a tutti, stimolare la memoria e costringere la fantasia di agire in direzione prestabilita⁶.

Il Papa Gregorio Magno scriveva: "*Nei sacri edifici si adoperano le immagini per quelli che non conoscono la scrittura da poter leggere almeno sulle pareti ciò che non sono in grado di leggere nei libri*"⁷. Gregorio di Nissa afferma che "*la pittura, benché muta, sa parlare sulla parete*"⁸. In fine Giovanni Damasceno: "*Se un pagano si avvicina a te e ti chiede di mostrare la fede che tu hai ... portalo in chiesa per guardare le sante icone*". Risulta l'importanza enorme che i bizantini accordavano alla pittura, strumento di influenza ideologico sulla coscienza dei fedeli. Ecco perché la tematica dei dipinti era sottoposta ad un controllo molto severo e lo Stato bizantino si serviva dell'arte in scopi politici¹⁰.

In occidente ha trionfato pian piano la teologia delle scuole. La storia della teologia è unita in un legame inscindibile dalla caduta dell'Impero romano d'occidente e fino alla fine del medio evo: la consapevolezza di possedere la verità nel deposito della Rivelazione. Non a caso un eventuale ribelle, ridotto immediatamente a tacere in quanto eretico, veniva condannato nell'intera epoca medievale come portatore di innovamento all'interno di una tradizione considerata veritiera in quanto immutabile: *Christianitas*, appartenenza all'unico e comune complesso di fede che Cristo ha dato all'umanità rappresenta il nuovo criterio di verità e dove si accorda e si conferma la correttezza del pensiero di tutti i teologi medievali. In questo periodo si cerca il raggruppamento in una lettura sistematica del patrimonio trasmesso dalla fede. La realizzazione di varie antologie nel caso della verità cristiana rappresenta un'esigenza didattica. Queste hanno come punto di partenza

⁵ *Catehismul lui Iosif De Camillis, 1726*, EVA MÂRZA (ed.), Sibiu 2002.

⁶ Lo stesso ruolo lo ha il canto liturgico. Notiamo l'osservazione che fa il cardinale Pitra: "*da quando si sono diffusi i canti liturgici, i quali presentano i dogmi in maniera versificata, è scomparso il terreno favorevole alla diffusione delle eresie. Le masse assumono i dogmi durante il servizio divino e le loro orecchie si abituano con la dottrina che devono seguire...*", *Bulletin de l'Institut Russe de Constantinople*, XVI, 145.

⁷ *Monumenta Germaniae Historica, Epist.*, II, 1, 195.

⁸ *Patrologia Graeca*, t. 46, col. 737 D.

⁹ *Patrologia Greca.*, t. 95, col. 325 C.

¹⁰ V. LAZAREV, *Istoria picturi ibizantine*, I, București 1980, 52–53.

versetti spirituali oppure affermazioni riguardo alla religione o dogma e trattano diversi temi teologici presi dalle opere dei Padri della Chiesa, preferibilmente testi agostiniani, però senza un criterio preciso, ma dove viene espressa un'opinione considerata definitiva; da qui anche il nome: *Sententiae*.

L'idea guida di queste collezioni è quella di avere la possibilità di coprire qualsiasi argomento in materie religiose, da dove risulta l'origine scolastica, collegata con la dinamica e l'occasionalità delle lezioni e dove il citato patristico offre il baricentro intorno al quale girano gli argomenti dei maestri e dei discepoli. Il testo dove la tendenza della sistematizzazione formale degli argomenti raggiunge un'organizzazione quasi perfetta di modo per giustificare la fortuna avuta nell'epoca successiva è *Liber sententiarum* oppure *Sententiae* di Pietro Lombardo. Quest'opera è stata redatta probabilmente fra 1154 e 1158, però la consacrazione definitiva è avvenuta al IV Concilio di Laterano (1215) ed è stato considerato il manuale perfetto di dottrina teologica cristiana fondato sull'insegnamento dei Santi Padri ed organizzato in una struttura che è parsa ai lettori medievali la più completa e ordinata realizzazione.

Per i secoli successivi la sistematizzazione del sapere teologico, assicurato finora dallo strumento formale delle Sentenze, si orienta in maniera quasi naturale verso un'altro genere teologico: *summa*. La progressiva articolazione delle *summae* in problematiche da risolvere e risolte in base a un metodo stabilito a priori rimane praticamente parallela con la nuova tecnica del vecchio ideale sistematico che caratterizza la teologia medievale. Le collezioni *Quaestiones* costituiscono in realtà un nuovo orientamento fondamentale della letteratura sentenziale, simmetrica del genere *summa*. La caratteristica del genere *quaestio* è quella di utilizzare esclusivamente il testo commentato come un'opportunità, un punto di partenza per formulare le problematiche, isolare i problemi e la loro trattazione autonoma. Le tre vie diverse percorse dalla letteratura teologica medievale alla ricerca di una sistematizzazione globale della materia trattata, quella dell'antologia documentaria (*sententiae*), quella dell'ordinamento tematico (*summa*) e quella della determinazione degli argomenti dei problemi singolari (*quaestio*) tendono, malgrado la diversità formale, verso un'uniformità ideale, destinata a disperdersi nel mondo universitario¹¹.

La scomparsa di San Tommaso e San Bonaventura (1274) coincide quasi con la crisi del papato del XIV secolo. I problemi sollevati dalla visione ecclesiologica del papa Bonifacio VIII, l'esilio dei Papi ad Avignone, lo scisma occidentale e la teoria conciliarista porteranno alla crescita dell'interesse per le opere con carattere giuridico o canonico. Di conseguenza in teologia la *via antiqua* del tomismo entra in declino e cresce l'interesse per la *devotio moderna*. Il quadro culturale subisce un cambiamento radicale con il consolidamento della borghesia cittadina. La letteratura, che si diffonde anche in mezzo al popolo, esprime tanto l'ingenuità e l'intenso misticismo quanto la realtà dura degli argomenti umani. La teologia si occupa di problemi secondari, si moltiplicano le scuole e le correnti teologiche, favorendo

¹¹ AA.VV., *Storia della Teologia nel Medioevo*, II, Casale Monferrato, 1996, 18–39.

la confusione delle opinioni. In questa atmosfera Lutero comincia il movimento rivoluzionario, pubblicando le 95 tesi, considerate da lui motivi di protesta. Fattori diversi contribuiranno alla diffusione su grande scala alle idee del riformatore di Wittenberg, dai motivi religiosi a quelli politici. In pochi anni la situazione religiosa della Germania cambia e le nuove condizioni hanno costretto Lutero a implicarsi all'edificazione e al consolidamento del cristianesimo evangelico. Il più grande ruolo per raggiungere questo scopo lo avranno i due catechismi pubblicati da Lutero nel 1529.

Lutero cominciò a scrivere il *Catechismo Tedesco*, chiamato in seguito il *Catechismo Grande*, ma durante la stesura si rese conto del fatto che risultava troppo ampio e troppo difficile. Per questo motivo ha realizzato una variante più breve e in forma dialogata, chiamata il *Piccolo Catechismo*. Questa edizione si è dimostrata molto utile tanto dal punto di vista dell'espressione che ha cinto la fede evangelica, quanto dal punto di vista della semplicità della forma. Probabilmente nessun'altro scritto della Riforma non ha avuto un numero più grande di edizioni e di traduzioni. Già nel XVI secolo è stato tradotto e pubblicato in quasi tutte le lingue europee e nel 1580 ha ricevuto la dignità di simbolo della Chiesa luterana accanto al *Grande Catechismo*¹². A causa della stampa, della bellezza della lingua tedesca e del modo semplice e pratico di presentare la fede cristiana in pochi decenni vennero distribuiti oltre dieci mila copie del Catechismo di Lutero.

Il successo avuto da questo Catechismo ha determinato i cattolici di interessarsi a questo modello nella presentazione della loro dottrina, tanto per il clero quanto per i fedeli. I gesuiti, elemento principale della Riforma cattolica, hanno opposto alla propaganda protestante un'opera teologica dove i temi non controversi siano esposti brevemente, mentre gli argomenti teologici disputati vengano presentati in extenso. Così uscirà a Vienna il lavoro di Pietro Canisius, nel 1555, *Summa doctrinae christianae. Per quaestiones tradita et in usum pueritiae nunc primum edita*. Rappresenta il *Grande Catechismo*, benché non viene intitolato così e preferisce la denominazione di *Summa* sottolineando il legame con la tradizione medioevale. Canisius ha editto un riassunto di questo lavoro in latino per gli alunni più piccoli: *Summa doctrinae christianae per quaestiones tradita et ad captum rudiorum accomodata*, Ingolstadt, 1556. Questa edizione venne tradotta in tedesco, nel 1558 e divenne il *Piccolo Catechismo*. Più tardi il problema della realizzazione di un'edizione di un catechismo fu discussa pure al Concilio di Trento e si era deciso che questo lavoro venisse tradotto nelle lingue parlate. In seguito a questa decisione è uscito, nel 1566, il *Catechismo romano*, per i sacerdoti. Quest'opera fu tradotta rapidamente in tutte le lingue occidentali, l'edizione latina avendo pure più edizioni¹³.

¹² V. VINAY, *La Riforma protestante*, Brescia 1982, 153.

¹³ N. BRĂNZEU, *Sămănătorul (Catechetica)*, I, Lugoj 1936, 124-132.

3. Il Catechismo del vescovo De Camillis

Giovanni Giuseppe De Camillis (1641–1706) è nato sull'isola Chio e ha fatto i suoi studi al Collegio Greco di Roma. Questo episodio, accaduto fra 1656–1667, fu fondamentale per la sua formazione intellettuale ed alle sue convinzioni religiose, in quanto sarà missionario in Epiro, scrittore alla Biblioteca Vaticana e in seguito vescovo titolare di Sebaste e Mukačevo. Qui venne installato il 10 aprile 1690.

Egli non era del tutto estraneo alle problematiche dell'unione religiosa slava dato che sicuramente abbia incontrato durante i suoi studi più studenti ruteni nel Collegio Greco, e poi come procuratore generale dei basiliani a Roma fra 1674–1689 si è familiarizzato con le difficoltà della loro missione¹⁴. Altrettanto dobbiamo dire su De Camillis che era al corrente con la problematica specifica delle controversie teologiche fra il mondo latino e quello greco in quanto la maggior parte degli alunni si preparavano per la missione in mezzo agli orientali, più o meno riluttanti alla teologia dei latini.

Il vescovo Giovanni Giuseppe De Camillis ha cominciato la sua attività pastorale nel territorio settentrionale dell'Ungheria storica a breve distanza dalla conquista imperiale della città di residenza (1688) e fu integrato nel movimento che desiderava il rapido ricupero degli orientali dallo scisma. Nello spazio dell'eparchia di Mukačevo, che si estendeva su più comitati, erano presi di mira i ruteni, rumeni, greci, serbi e rumeni-macedoni. La maniera di fare di De Camillis era quella di determinare i preti di accettarlo come vescovo e poi tramite i lavori teologici di convincerli di accettare l'unione religiosa. La parte ultima della sua missione viene oggi interpretata dalla storiografia moderna sotto il nome di discorso identitario. Da questo punto di vista il suo lavoro teologico ha contribuito allo sviluppo della convinzione di questa gente di appartenere ad una Chiesa propria. Il 6 giugno 1693 De Camillis ha scritto a Roma e ricorda il fatto di aver redatto un Catechismo, lavoro che dovrebbe essere tradotto in lingua rutena. La Tipografia accademica di Trnava pubblicherà nel 1698 e 1726 due edizioni di questo Catechismo in ruteno e rumeno.

Diamo uno sguardo più profondo al contenuto del Catechismo. Notiamo prima di tutto che il vescovo si indirizza ai suoi preti e tramite essi ai fedeli. Il tono della sua parola ha una tinta testamentaria con la quale egli spiega il motivo della sua pastorale *per la comprensione ed il vantaggio dell'anima di questo popolo spaesato*¹⁵ ... *ricordandovi di me sempre nelle vostre sante preghiere... per la migliore e più grande gloria di Dio, l'allargamento ed il rafforzamento della Santa Unione*¹⁶. La motivazione o il punto di partenza dell'argomento viene preso dalla lettera di San Paolo a Tito dove scrive come deve essere il vescovo (Tit. 1, 7). In seguito i sacerdoti sono esortati di osservare l'insegnamento di Cristo per diventare modello da seguire per i loro fedeli.

¹⁴ *Il Collegio Greco di Roma*, a cura di A. FYRIGOS, Roma, 1983, 17.

¹⁵ *Catechismul* (*op. cit.* alla nota 5), 48.

¹⁶ *Idem*, 49.

Ricorda ai preti la loro missione di apostoli, chiamata che deriva dalle parole del Salvatore: *Andate in tutto il mondo...* (Mt 28, 19). L'insegnamento cristiano deve essere impartito nelle chiese, ai giovani e agli anziani, ai ragazzi e alle ragazze per guadagnare la vita eterna. Il momento della presentazione dell'insegnamento cristiano al popolo è raccomandato dopo la Divina Liturgia o dopo il Vespro e come tecnica di lavoro raccomanda la separazione in base al sesso. La catechesi deve cominciare con la recita di alcune preghiere d'inizio: Padre nostro, Ave Maria, il Credo ed altre secondo il periodo liturgico dell'anno. Il tempo della catechesi non deve superare più di un'ora perché i partecipanti non si annoino, bensì partecipino con piacere. Tutto deve finire con una preghiera e la benedizione.

La rovina dei costumi nella regione dove si esercitava l'attività pastorale di De Camillis era causata prima di tutto dalla situazione politica. Durante il secolo XVII la regione era appartenuta sia agli Asburghi sia ai transilvani, e più delle volte divisa fra le parti in litigio. Una volta installato nella sede di Mukačevo il vescovo De Camillis insisterà fortemente per migliorare i costumi dei preti.

Il Catechismo è scritto sotto forma dialogata, di domande e di risposte ed è diviso poi in più capitole. Il Capitolo I tratta sulla fede e il Credo; il Capitolo II sulla preghiera del Signore e il saluto dell'angelo; il Capitolo III sui sacramenti: battesimo, cresima, eucaristia, penitenza, l'unzione degli ammalati, sacerdozio e matrimonio; il Capitolo V tratta di varie cose; il male nel mondo, preghiera, i doni dell' Spirito Santo, beatitudini, sul giudizio, inferno, purgatorio, paradiso, eretici, pagani, scismatici, monaci, il calendario nuovo e vecchio, i concili ecumenici orientali.

Analizzando i punti controversati fra latini e greci possiamo notare come De Camillis preferisce la variante latina. Tuttavia dobbiamo precisare che tanti elementi specifici orientali vengono sottolineati e rafforzati. Elenchiamo qui come esempio il segno della croce, le feste religiose oppure il calendario. Alla benedizione il prete deve tener la mano in modo che simbolizzi in greco la parola Gesù Cristo. Poi quando i fedeli fanno il segno della croce devono tenere le dita per ricordare la Santissima Trinità in una sola sostanza articolata in tre persone divine, mentre le ultime due dita ricordano le due nature in Cristo, la natura divina e la natura umana. Parlando della Chiesa non esita a chiamarla *Cattolica* oppure *pravoslavnica*. Dall'altra parte la preghiera alla Santa Vergine si trova in formula latina e introduce il *Filioque* nel Credo. Giustifica l'aggiunta nel Credo dicendo che *“nella Sacra Scrittura la processione dello Spirito Santo anche dal Figlio non è negata da nessuna parte, anzi in tanti posti della Sacra Scrittura viene mostrata, e perciò non ha fatto male la Chiesa romana per aver mostrato e slegato questo punto anche ai suoi fedeli e lo hanno dato come articolo della fede cattolica”*¹⁷.

Poi l'argomentazione continua a favore dell'introduzione del *Filioque* appoggiandosi sul fatto che al concilio di Firenze presero parte tante personalità teologiche dell'occidente e dell'oriente. Questo concilio viene difeso pure per il motivo

¹⁷ Idem, 67.

che qui prese parte proprio il papa Eugenio IV, cosa mai accaduta ai concili ecumenici del primo millennio¹⁸.

Questa tendenza verso la latinizzazione si spiega con il fatto che i teologi latini pensano a quell'epoca l'Unione ecclesiastica in base al Concilio di Trento, lontano dalla visione fiorentina quando l'Unione veniva concepita come un'incontro fra pari contendenti, greci e latini. Quindi De Camillis non poteva fare eccezione a questa tendenza in quanto formato nell'ambito romano. Poi la latinizzazione riceveva un'accento in più anche per motivi personali, il vescovo De Camillis essendo greco, nativo di Chio, però di origine cattolico latino. Potremmo pensare altrettanto al fatto che il vescovo non desiderava complicazioni con l'episcopato latino del posto e per motivi di diplomazia menziona per iscritto nel Credo la formula del *Filioque*.

Passando al capitolo in cui si tratta sui Sacramenti si osserva la visione scolastica e la formazione scolastica ricevuta durante gli studi compiuti a Roma. In questo senso a ogni sacramento si menziona la materia e la forma. Quando scrive sui Sacramenti dell'iniziazione cristiana menziona che questi non vengono amministrati insieme al battesimo, cioè l'eucaristia si amministra dopo una certa età. Lo stesso le parole dell'istituzione dell'eucaristia sono considerate sufficienti perché il pane ed il vino diventino il corpo ed il sangue del nostro Signore Gesù Cristo e tutto il pane messo sul disco subisce la trasformazione indifferente se la particella simbolizzi la Madre di Dio, gli angeli, gli apostoli, i santi, oppure sono per i vivi o i deceduti. Per quanto riguarda la materia dell'eucaristia nel caso degli orientali, De Camillis spiega che si tratta di pane fermentato e la comunione si deve fare sotto le due specie¹⁹. Più avanti si occupa anche della comunione dei bambini, punto di controversa tra i latini e i greci²⁰.

Parlando del sacerdozio, sempre sulla scia del discorso identitario, il vescovo di Mukačevo insiste sui privilegi dei preti considerandoli uguali ai nobili, ricordando il diploma dell'imperatore Leopoldo I, emessa il 23 agosto 1692. Possiamo sottolineare la preoccupazione sostenuta di difendere i suoi preti di fronte all'abuso dei nobili. Insiste che le chiese devono essere dotate con terreni, con cimiteri e accenna che i suoi preti sono liberi da obblighi feudali ai signori della terra. Considera il dovere del prete di celebrare la Divina Liturgia nelle domeniche e nelle feste e durante la settimana di leggere il Mattutino, le Ore canoniche, il Vespro e l'ufficio del Dopocena. Il parroco deve sorvegliare alla moralità dei fedeli, istruirli, celebrare per loro e custodire pulita e ordinata la chiesa. L'ultimo sacramento trattato, il matrimonio, viene presentato nel contesto della pratica orientale, in cui l'obbligo dell'indissolubilità non è comune fra gli orientali. Accenna al matrimonio dei preti, cosa approvata dal sinodo di Trullo, ma interdetta dopo il suddiaconato. Alla fine ricorda gli impedimenti al matrimonio, più rigorosi per gli orientali dato che vietano il matrimonio tra cugini di terzo grado²¹.

¹⁸ Idem, 69.

¹⁹ Idem, 120–121.

²⁰ Idem, 126.

²¹ Idem, 149–152.

Le ultime pagine del Catechismo vengono dedicate alla difesa dei latini. Questi sono giustificati di fronte ai protestanti e agli ortodossi e si fa la distinzione tra gli eretici e gli scismatici, secondo il linguaggio dell'epoca. In seguito spiega cosa vuol dire il rito e la fede, difendendo il pluralismo rituale, come pure la differenza tra la maniera di digiunare dei latini dai greci oppure il problema del calendario gregoriano e giuliano²². Passa alla presentazione dei primi sette concili ecumenici tenuti in oriente e poi giustifica lo sforzo dei padri sinodali di Firenze a favore dell'unione. Spiega i quattro punti fiorentini da accettare da parte degli orientali e difende la Chiesa di Roma in quanto predica la vera fede e durante la storia non ha mai caduto in eresia²³.

4. Conclusioni

La strada scelta del vescovo di Mukačevo, Giovanni Giuseppe De Camillis ha avuto i suoi successi. Col tempo la provincia ecclesiastica ha ricevuto l'unione con la Chiesa di Roma e si sono ottenuti progressi sulla linea della formazione dei preti. Tuttavia il rapporto del Visitatore Apostolico, Cirillo Korolevskij, redatto il 28 ottobre 1938 in seguito alla visita fatta al Pontificio Collegio *Pio Romeno* di Roma e presentato al papa Pio XI menziona alcune cose interessanti al riguardo dei superiori del Collegio: “...i Basiliani. Hanno in questo momento un solo monastero in Romania e sono ancora pochi. Questo fatto rappresenta una difficoltà, però né appare un'altra: tutta la loro formazione l'hanno ricevuta dai Basiliani ruteni e questi in materie di rito e di ascetismo sono, purtroppo, latinizzati. Se non si prendono delle misure, la Transilvania rumena scende presto verso un ibridismo liturgico, il quale sarà peggiore dei Ruteni, dato che i Rumeni sono meno istruiti e tanto più saranno incapaci di riportare verso la Chiesa Cattolica i Rumeni dell'Antico Regno, per non parlare di quelli della Transilvania che non sono ancora cattolici”²⁴.

Il processo commentato con queste parole da Cirillo Korolevskij ha cominciato prima dell'inizio del vescovado di Giovanni Giuseppe De Camillis, però anche lui ha contribuito a consolidare questo movimento. Cercando di essere obiettivi dobbiamo dire che Roma non ha insistito sempre per la latinizzazione delle Chiese unite, ma dall'altra parte Giovanni Giuseppe De Camillis proveniva da un'istituzione che era meglio informata sulle sensibilità degli orientali: invece la principale preoccupazione dell'autore del nostro Catechismo era quella di giustificare i latini nelle loro pratiche.

²² Idem, 173–174.

²³ Idem, 181–184.

²⁴ O. BĂRLEA, ‘Coana și tabloul – Între Orient și Occident’, in *Perspective*, Nr. 35, ian–mar. 1987, 61–62.

Il cardinale Leopoldo Kollonich e i greco-cattolici dell'eparchia di Munkács

Tamás VÉGHSEŐ

In un simposio sulla vita e opera del vescovo Giuseppe Giovanni De Camillis mi sembra d'obbligo dedicare un certo spazio ad un personaggio ecclesiastico che nell'ultimo trentennio del secolo XVII e nei primi anni del secolo successivo ebbe un ruolo fondamentale negli avvenimenti che riguardavano non soltanto la vita della Chiesa cattolica ungherese, ma anche la sorte delle diverse confessioni cristiane e dell'intera nazione ungherese.

Infatti, Leopoldo Kollonich, la cui attività unionistica tra i cristiani orientali dell'eparchia di Munkács è oggetto del mio contributo, era un personaggio che nel periodo sopraindicato forse più di tutti i suoi contemporanei influì sulle decisioni politiche, ecclesiastiche, militari ed economiche. Proprio per questo motivo sorprende la scarsa attenzione che la storiografia dedica a Leopoldo Kollonich. La sua biografia, che è l'unica opera di un certo spessore su di lui, è stata scritta dall'austriaco Joseph Mauer nel 1887.¹ Diversi aspetti della sua attività pluridecennale sono stati analizzati in saggi, ma una monografia che prenda in esame l'insieme dell'attività di Kollonich, rimane un compito da risolvere.

Nel mio contributo vorrei esaminare un aspetto particolare dell'attività di Kollonich che è la sua azione unionistica tra i cristiani orientali, indirizzando l'attenzione sulle sue iniziative in favore dell'unione e della vita ecclesiastica dell'eparchia di Munkács. Poiché in questa sede l'arrivo del vescovo De Camillis ci interessa maggiormente vorrei dividere il mio intervento in due parti: 1. Kollonich e l'unione dei greco-cattolici prima dell'arrivo di De Camillis, 2. il ruolo di Kollonich durante l'attività episcopale di De Camillis. Prima, però, vorrei riassumere per sommi capi le diverse tappe della sua vita e carriera.

1. Cenni biografici di Leopoldo Kollonich

Leopoldo Kollonich nacque nel 1631 in una famiglia di origine croata. Suo padre era colonnello dell'esercito imperiale e comandante della fortezza di

¹ MAURER, J., *Cardinal Leopold Graf Kollonitsch, primas von Ungarn. Sein Leben und sein Wirken*, Innsbruck 1887. Una biografia in ungherese: LAKATOS A., 'Kollonich Lipót', in *Esztergomi érsekek 1001–2003*. Szerk.: BEKE M., Budapest 2003, 319–325.

Komárom. È significativo che fu battezzato dal cardinale Péter Pázmány, personaggio di primissimo piano del rinnovamento cattolico dell'Ungheria. Nel 1645 Kollonich cominciò i suoi studi nel collegio dei gesuiti di Vienna e venne invitato al seguito dell'arciduca Ferdinando. Nel 1650 ebbe inizio la sua carriera militare: entra nell'Ordine dell'Ospedale di San Giovanni in Gerusalemme (chiamati anche Cavalieri Maltesi). Partecipò a due importanti battaglie navali: nel 1651 presso Cipro e nel 1655 nello stretto dei Dardanelli. Quest'ultima battaglia rese al giovane Kollonich grande gloria, poiché un suo coraggioso atto nel momento cruciale della lotta non passò inosservato ai suoi superiori. Venne nominato prima castellano di Malta, poi nel 1656 ottenne in commenda i benefici di Mailberg in Austria ed Eger nella Boemia. Questi benefici gli garantirono una base materiale molta solida per una vita tranquilla dopo gli anni agitati del servizio militare.

Egli, invece, non aveva l'intenzione di ritirarsi, ma intraprese una carriera ecclesiastica che può essere definita strepitosa. L'imperatore Leopoldo I, che ebbe modo di conoscere bene le doti e le ambizioni di Kollonich, nel 1666 gli offrì la sede episcopale di Nyitra. Essendo ancora laico, Kollonich dovette recuperare in gran fretta la formazione teologica. Frequentò per soli due anni l'università dei gesuiti di Vienna. Il secondo anno, nella primavera del 1668 ricevette gli ordini sacri fino al presbiterato e all'estate del medesimo anno fu consacrato vescovo. Sarebbe una questione interessante da approfondire se la sua formazione teologica fosse stata sufficiente. Possiamo porci la domanda se alla base dell'interpretazione errata del termine canonico del vicario apostolico nel caso concreto della nomina imperiale di De Camilis non stia proprio la mancanza di una formazione teologica insufficiente da parte di Kollonich.

Dopo un breve periodo nella diocesi di Nyitra nel 1669 venne nominato vescovo di Wiener Neustadt e appoggiato dall'imperatore si fece sentire la sua voce negli affari politici, provocando il disappunto dei nobili e prelati ungheresi. Dal 1672 fu Presidente della Camera Ungherese, fece parte del *Gubernium* al quale Leopoldo I assegnò il governo di Ungheria dopo la congiura di Wesselényi. Kollonich fu l'artefice della grande ondata di controriforma degli anni Settanta che la storiografia protestante ricorda come "il decennio del lutto". L'insolita condanna in galere dei predicatori protestanti – dopo un processo ingiusto – rispecchia le esperienze personali del giovane Kollonich, cavaliere di Malta.

Le sue esperienze militari lo aiutarono anche in occasione dell'assedio di Vienna nel 1683. Fu incaricato dell'organizzazione della difesa della città che non lasciò neanche durante l'assedio. Il suo lavoro organizzativo e il suo coraggio furono ancora premiati. Nel 1686 fu nominato vescovo di Győr e creato cardinale per l'iniziativa dell'imperatore Leopoldo.

Dopo la liberazione di Buda la corte di Vienna dovette affrontare seriamente la questione del riordinamento dei territori liberati e della riforma amministrativa e economica dell'intero Regno d'Ungheria. Fu formata una commissione apposita sotto la presidenza del cardinale Kollonich nel 1688 che elaborò il famoso *Einrichtungswerk des Königreichs Ungarn*. Il documento – come tentativo di modernizzazione – si occupava dei problemi della politica, dell'economia, della pubblica am-

ministrazione, della religione, del diritto e dell'esercito e offriva soluzioni concrete a tale riguardo. Ancora nel 1688 Kollonich fu nominato arcivescovo di Kalocsa, mantenendo con il permesso del papa Innocenzo XI anche la diocesi di Győr. Negli anni Novanta fu incaricato di nuovi compiti nella direzione della Camera di Vienna e del Consiglio Segreto dell'imperatore. Nel 1695 Kollonich ottenne la dignità più alta della gerarchia cattolica ungherese: dopo la morte dell'arcivescovo György Széchenyi l'imperatore lo nominò arcivescovo di Esztergom. Come primate d'Ungheria Kollonich realizzò i suoi progetti sul campo sia della politica che della vita ecclesiastica con lo stesso zelo e con la stessa intransigenza dei decenni precedenti fino alla sua morte, avvenuta nel 1707.

Dopo questo breve riassunto della sua vita e carriera, vorrei indirizzare l'attenzione sulla sua attività in favore dell'unione dei cristiani orientali nella regione nord-orientale del Regno d'Ungheria, prescindendo questa volta dalle sue iniziative simili e molto importanti tra i romeni e serbi.

2. Leopoldo Kollonich e la questione dell'unione prima della nomina di De Camillis

Prima di tutto dobbiamo porci la domanda: per quale motivo Kollonich aveva questo particolare interesse per l'unione? A mio avviso la risposta ci viene offerta dalla situazione generale della Chiesa cattolica post-tridentina. Kollonich, infatti, cominciò la sua carriera ecclesiastica in un periodo in cui la Chiesa si era già ripresa dopo la tempesta della riforma protestante ed era in grado di avviare il processo del rinnovamento cattolico. Il clero cattolico, educato e formato nei seminari tridentini e nello spirito tridentino, fu rafforzato nella sua convinzione e dotato dei mezzi necessari per un'azione cattolica efficace. Il tempo della difesa era ormai passato. La Chiesa cattolica era divenuta capace di espansione non solo a scapito delle confessioni protestanti, ma anche delle chiese orientali.

Se vogliamo, dunque, dare una risposta al perché del suo interesse per l'unione, possiamo anche affermare che Kollonich non poteva fare altrimenti. Essendo un prelado della Chiesa post-tridentina, che prendeva molto sul serio la sua vocazione, non poteva non interessarsi della reintegrazione di cristiani orientali nella Chiesa cattolica. Dovendo sempre e in ogni circostanza favorire la gloria e l'ampliamento della Chiesa cattolica, Kollonich non poteva tollerare che un numeroso gruppo di cristiani fosse lasciato fuori della Chiesa cattolica ed eventualmente esposto alle azioni dei protestanti.

Essendo poi un uomo di Stato poteva vedere nell'unione anche una forza unificatrice. I cristiani orientali, infatti, formavano un ceto sociale particolare in condizioni particolari. Per loro l'unione con la Chiesa cattolica poteva aprire nuove strade anche per lo sviluppo culturale e sociale. Per Kollonich, che voleva la modernizzazione del paese, la reintegrazione degli orientali nella Chiesa cattolica andava di pari passo con la loro integrazione nella società. In questo senso il fe-

nomeno dell'unione ecclesiastica può essere visto nell'ottica del disciplinamento sociale, poiché esso aveva come traguardo, tra l'altro, l'integrazione nella società di ceti sociali arretrati e il controllo su di essi.

Antal Hodinka, il monografo dell'eparchia di Munkács, presuppone che l'interesse del cardinale per l'unione dei cristiani orientali fosse nato già ai tempi della sua carriera militare, quando aveva avuto l'occasione di conoscere i cristiani di rito bizantino del Mediterraneo.² A mio avviso, un prelado zelante di mentalità tridentina nelle particolari circostanze confessionali che caratterizzavano l'Ungheria del secolo XVII, non poteva e non voleva trascurare la causa dell'unione. Prima di Kollonich si possono nominare altri prelati come Lippay, Jakusich, Pállfy, Benkovich, Szegedy, Szelephényi che cercarono di promuovere l'unione dei cristiani orientali con la Chiesa cattolica.³

Il primo intervento di Kollonich nella vita dell'eparchia di Munkács avvenne in occasione della nomina di Teofane Maurocordato, arcivescovo greco di Paronaxia alla fine del 1676 o all'inizio del 1677. Dalla morte del vescovo Parthen, avvenuta nel 1664, l'eparchia non aveva un vero pastore, perché il diritto di nomina era conteso dall'imperatore e dalla famiglia Rákóczi. Tuttavia, la nomina di Maurocordato non fu una scelta felice. L'arcivescovo greco non era all'altezza, non capiva la lingua dei suoi fedeli, e scoprendo la situazione spaventosa dell'eparchia dopo soli cinque mesi tornò a Vienna, dove causò non pochi problemi a Kollonich e all'imperatore.⁴

Fu altrettanto infelice il successivo intervento di Kollonich che nel 1687 nominò amministratore dell'eparchia l'arcivescovo Rafaele di Gabrielopoli. Questa decisione fu preceduta da una lettera di Ágoston Benkovich, vescovo di Várad, al gesuita Márton Szentiványi, consigliere di Kollonich. Nella sua lettera Benkovich che prima da missionario poi da vescovo e prevosto di Lelesz ormai da due decenni lavorava tra i cristiani orientali della regione e quindi conosceva molto bene la loro situazione,⁵ chiese al gesuita di richiamare l'attenzione di Kollonich sulla sorte dell'unione. Ricordava che nella dieta di Sopron (1681) Kollonich aveva espresso la sua volontà di intervenire. Dopo il fallimento di Maurocordato dovette cercare un'altra soluzione, ma l'avanzata turca e l'assedio di Vienna nel 1683 che lo vide protagonista, gli avevano impedito di agire. Sebbene Benkovich avesse preferito la conferma di János Lipniczki che in qualità di vicario episcopale governava la re-

² HODINKA, A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909, 402.

³ VÉGHSEŐ T., »patriarcham graecum convertit ad unionem...« A római Német–Magyar Kollégium három egykori növendéke és az ungvári unió? in *Athanasiana* 23 (2006) 29–48.

⁴ Un recente studio sui vescovi greci: BAÁN, I., 'Greek-speaking hierarchs on a ruthenian see: the diocese of Munkács (Mukacheve) in the Subcarpathian region at the end of the 17th century', in BROGI BERCOFF, G. – LAMI, G. (edited by), *Ukraine's re-integration into Europe: a historical, historiographical and political urgent issue*, Alessandria 2005, 97–107.

⁵ VÉGHSEŐ T., "Catholice reformare". Ágoston Benkovich O.S.P.P.E. missionario apostolico, vescovo di Várad (1631–1702), *Collectanea Vaticana Hungariae*, II, 2, Budapest–Roma 2007. IDEM, 'Pálos hithirdetők kapcsolatai Északkelet-Magyarország görög katolikusaiával (1642–1682)', in *Athanasiana* 12 (2001) 65–81, IDEM, 'Benkovich Ágoston várad püspök működésének görög katolikus vonatkozásai' in *Athanasiana* 16 (2003), 99–122.

gione settentrionale dell'eparchia già a partire dal 1681, e fosse stato episcopabile anche il polacco Porfirio Kulcsiczky, ufficiale dell'eparchia,⁶ Kollonich optò per la nomina di Rafaele di Gabrielopoli, di origine rutena, metropolita ortodossa di Ankyra di Galazia che nel 1684 abbracciò la fede cattolica a Roma.⁷

Per quale motivo voleva a tutti i costi uno straniero? Lipniczki fu nominato vicario episcopale dal primate Szelephényi, arcivescovo di Esztergom e grande rivale di Kollonich. Kulcsiczky arrivò dalla Polonia, dove l'unione aveva già una storia centenaria e quindi avrebbe dovuto trovare parallelismi. Kollonich, invece, voleva realizzare l'unione secondo le sue intenzioni che cominciò a formulare per iscritto proprio in quel periodo, in occasione della stesura del famoso *Einrichtungswerk* in cui leggiamo chiaramente che i greco-cattolici non dovevano essere trattati alla pari del clero latino e i vescovi greco-cattolici dovevano essere sottomessi ai latini.⁸ Per realizzare simili intenzioni contrarie al patto d'unione del 1646 Kollonich aveva bisogno di persone di sua assoluta fiducia. D'altra parte un influsso immediato della Chiesa greco-cattolica della Polonia su quella dell'Ungheria avrebbe leso gli interessi della corte di Vienna. Il pericolo non era ipotetico, poiché i metropolitani di Kiev da tempo coltivavano l'idea di estendere la loro giurisdizione sull'eparchia di Munkács.⁹

Tuttavia, dopo soli quattro mesi l'arcivescovo Rafaele fu richiamato a Vienna per motivi sconosciuti.¹⁰ Dunque, fallì anche questo tentativo.

3. Kollonich e De Camillis

Kollonich dovette cercare un altro candidato. Chiese informazioni al vescovo di Eger e a Benkovich¹¹ e in occasione del conclave del 1689 personalmente ai cardinali della Congregazione di Propaganda Fide. La Congregazione preparò una lista di quattordici candidati, considerati idonei alla dignità episcopale.¹² Sette erano di origine greca o italogreca, altri sette erano ruteni. La conoscenza della lingua rutena – probabilmente per espressa volontà di Kollonich – doveva essere un criterio importante per l'autore dell'elenco. Il primo della lista era De Camillis, “*illyricae linguae peritus*”, mentre per gli altri candidati greci al massimo si presuppone che fossero stati capaci di imparare la lingua rutena.

⁶ VÉGHSEŐ T., ‘A bazilita Kulczycky Porphyrius munkácsi helynök négy levele Kollonich Lipót bíboroshoz 1688-ból’, in *Athanasiana* 24 (2007), 137–154.

⁷ HODINKA, *Történet* (op. cit. alla nota 3), 393–394, BAÁN, ‘Greek-speaking hierarchs’, (art. cit. alla nota 4) 100–101.

⁸ VARGA J. J., ‘Berendezkedési tervezetek Magyarországon a török kiűzésének korában. Az *Einrichtungswerk*’, in *Századok* 125 (1991) 449–488.

⁹ HODINKA, *Történet* (op. cit. alla nota 3), 362–363.

¹⁰ Il vicario Kulczycky racconta nelle sue lettere i misfatti dell'arcivescovo. Cfr. VÉGHSEŐ T., ‘A bazilita Kulczycky Porphyrius’ (art. cit. alla nota 6).

¹¹ HODINKA A., *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára, 1458–1715*, Ungvár 1911, 277.

¹² Archivio Primaziale, Archivum Ecclesiasticum Vetus, 338/9. (= Fonti, doc. nr. 1).

La scelta di Kollonich cadde – sembra necessariamente – su De Camillis, unico *peritus* nella lingua rutena, senza essere di origine rutena. Era un’estraneo che non poteva conoscere la realtà dell’eparchia di Munkács.

De Camillis si dichiarò disponibile e Kollonich fece di tutto per non scoraggiarlo. Prima di accettare l’offerta di Kollonich De Camillis gli chiese informazioni dettagliate sullo stato dell’eparchia e sulle condizioni particolari di cui avrebbe dovuto tener conto. Sorprendentemente Kollonich gli diede anche risposte false, affermando tra l’altro che l’eparchia di Munkács era stata suffraganea di Kalocsa di cui egli stesso fu arcivescovo. De Camillis fu consacrato vescovo di Sebaste a Roma e nominato dalla Santa Sede vicario apostolico “*pro Graecis in dioecesi Munkacsiana aliisque locis acquisitis in Hungaria commorantibus*”. L’imperatore, da parte sua, nominò De Camillis l’11 marzo del 1690 per la sede vacante di Munkács.¹³

Nel documento di nomina, però, fu inserita un’espressione che innescò una controversia durata per molti decenni tra i vescovi di Eger e Munkács. Infatti, Kollonich, colpito dalle notizie dei visitatori sulla vita rilassata del clero dell’eparchia di Munkács, si era convinto che la riforma del clero e della popolazione di rito bizantino fosse stata possibile solo sotto lo stretto controllo di un vescovo latino. Per questo motivo suggerì nella sua famosa “*Einrichtungswerk*” la sottomissione del vescovo di Munkács al vescovo latino di Eger. Ciò venne inserita nel documento della nomina imperiale di De Camillis, anche se egli non aveva ancora capito il suo vero significato. Nell’aprile del 1690 De Camillis partì per prendere in possesso la sua eparchia. Kollonich lo affidò a Benkovich e Ferenc Klobusiczky, governatore dei domini della famiglia Rákóczi. Quando a Lelesz Benkovich incontrò De Camillis e lesse la lettera di raccomandazione di Kollonich ed i documenti della sua nomina, rimase stupito per l’inserimento della sottomissione di De Camillis al vescovo di Eger. Riteneva impossibile – come lo stesso De Camillis raccontò a Kollonich – che il sovrano avesse il diritto di sottomettere un vicario apostolico ad un vescovo diocesano. Benkovich capì subito la gravità della disposizione dell’imperatore, suggerita da Kollonich, e consigliò caldamente a De Camillis di non mostrare a nessuno i documenti della sua nomina. De Camillis, dimostrandosi ingenuo, cercò di rassicurare Benkovich che il vescovo, cui era stato sottomesso, non era altro che Kollonich. Evidentemente De Camillis ricordava quanto gli era stato falsamente riferito da Kollonich sull’appartenenza dell’eparchia di Munkács alla metropoli di Kalocsa. Con ogni probabilità Kollonich non aveva coscienza del fatto che i vicari apostolici, vescovi titolari con sede *in partibus infidelium*, dipendevano solo dalla Sede Apostolica, mentre Benkovich, esperto in materia missionaria, scopri subito la contraddittorietà interna della disposizione imperiale.¹⁴

Durante gli anni della sua attività episcopale De Camillis cercò di far valere la sua concezione sulla dipendenza da Kollonich che per lui era comunque un punto di riferimento. In un documento che rilasciò nel 1693 in occasione della controversia tra il sacerdote Basilio Wiznickij e il capitano di Munkács Teodor Sáfár, De

¹³ HODINKA, *Történet* (op. cit. alla nota 3), 406–414.

¹⁴ HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 11), 297–299.

Camillis si dichiarava vicario generale per la Transilvania di Leopoldo Kollonich, arcivescovo di Kalocsa.¹⁵ Il fondamento di questo tipo di dipendenza giuridica non è chiaro, e sembra che rispecchi piuttosto ciò che gli era stato promesso da Kollonich ancora a Roma. Nella controversia con il vescovo latino di Eger Kollonich, pur appoggiando in teoria e ritenendo opportuno la dipendenza del vescovo di Munkács da quello di Eger, nella prassi preferiva non sforzare la sottomissione per non scoraggiare De Camillis, già abbastanza provato dalle circostanze assai sfavorevoli. Questo atteggiamento di pragmatismo fu caratteristico per Kollonich anche in altre circostanze e non solo negli affari della Chiesa greco-cattolica.

Il vescovo greco aveva assolutamente bisogno dell'appoggio del potente cardinale. Doveva fare enormi sforzi per farsi riconoscere dai sacerdoti e fedeli della sua nuova eparchia. Le sfortunate vicende legate ai suoi predecessori non facilitarono la sua situazione e doveva prendere atto del fatto che il clero dell'eparchia aveva avuto un altro candidato per la sede episcopale.

Al cardinale Kollonich fu inoltrata una lettera, datata il 23 gennaio 1692, contro il vescovo De Camillis, scritta dai sacerdoti del Szepes,¹⁶ radunatisi per iniziativa di un monaco, di nome Péter Kaminszki, acerbo avversario di De Camillis¹⁷ e autore di diverse lettere diffamatorie indirizzate al cardinale e ad altri prelati.¹⁸ I sacerdoti radunati da Kaminszki affermavano nella loro lettera che il vescovo De Camillis non aveva fatto niente di buono durante i due anni trascorsi nell'eparchia. Gli rimproveravano di non parlare la lingua dei suoi fedeli e di non conoscere le cerimonie e le consuetudini liturgiche. Nonostante le ripetute istanze da parte del clero, il vescovo non ha nominato un vicario generale che gli sarebbe potuto essere di aiuto. Ha invece nominato visitatore un sacerdote ignaro e ubriacone che sotto il pretesto della visitazione riscuoteva per il vescovo somme notevoli dai poveri sacerdoti. «*Et certe non nos, sed nostra quaerit*» – tuonava la conclusione perentoria. I sacerdoti del Szepes supplicavano il cardinale Kollonich, affinché egli convincesse il vescovo di nominare vicario János Lipniczki che sarebbe stato accolto con gioia dal clero, poiché egli era già vicario, nominato dall'arcivescovo di Esztergom, di una parte dell'eparchia.

Naturalmente il cardinale Kollonich non fu scosso dalla lettera. Neanche De Camillis le diede molta importanza. In una lettera del 24 luglio 1692 informò il cardinale di aver fatto una visita nel distretto di Makovica e di aver chiesto informazioni riguardo la lettera ai sacerdoti greco-cattolici e al prevosto del Szepes. Nessuno sapeva del presunto raduno dei sacerdoti e della lettera inviata al cardinale a nome dei sacerdoti. De Camillis fu confermato nella sua convinzione di dover individuare dietro le quinte il monaco Péter Kaminszki. Il vescovo greco suggeriva al cardinale l'incarcerazione di Kaminszki che in un primo momento egli stesso aveva ritenuto santo. Col passare del tempo, però, De Camillis scoprì che Kaminszki aveva manipolato tutti e che la situazione caotica dell'eparchia era

¹⁵ Archivio Primaziale, Acta Radicalia, Classis X 58 fol. 80–81. (= Fonti, doc. nr. 4).

¹⁶ Archivio Primaziale, Acta Radicalia, Classis X 57 358–360. (= Fonti, doc. nr. 2).

¹⁷ Archivio Primaziale, Acta Radicalia, Classis X 57 fol. 319–321. (= Fonti, doc. nr. 3).

¹⁸ HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 11), 338–341.

stata causata da lui. Era, dunque, giunto presto alla stessa conclusione del vicario Porfirio Kulczycky.¹⁹ Per una strana ironia della sorte un decennio dopo, durante la guerra di indipendenza di Rákóczi, Kaminszki ottenne ciò che ambiva: con l'appoggio del principe riuscì non solo a cacciare De Camillis dal monastero di Munkács, ma anche farsi nominare vescovo dell'eparchia.

Il pragmatico Kollonich era conscio del fatto che il futuro dell'unione dipendeva in gran parte dalla concessione delle immunità e privilegi ecclesiastici al clero unito. Sebbene essa fosse stata promessa già al momento dell'unione di Ungvár del 1646, la sua realizzazione non era neanche tentata seriamente nei decenni successivi. L'arrivo di De Camillis, come segno di un nuovo inizio, sembrava un momento adatto per riprendere il discorso delle immunità. Anche lo stesso De Camillis riconobbe la contraddittorietà della situazione: il clero unito dovette prendere atto del fatto che la sua situazione dopo l'unione non migliorava, anzi decisamente peggiorava. Il decreto dell'assemblea del comitato Szatmár, varato durante il sinodo tenuto dal vescovo De Camillis nella città di Szatmárnémeti, che obbligava il clero greco-cattolico al pagamento della porzione, fu un caso molto eloquente.²⁰

Nella sua lettera sopra citata il vescovo greco chiedeva al cardinale di intervenire a favore del clero greco-cattolico. Come egli stesso scrisse: «*Et questi poveri rutbeni altro non vogliono, se non che si osservino li canoni, e le leggi del Regno con dar alli ecclesiastici le solite libertà et esenzioni, e portargli il dovuto rispetto e non trattarli come semplici villani; non si dovrebbe in questo mostrare minima difficoltà dalla Corte, acciò il mondo non si scandalizzi, e non si perda tanto bene che si è fatto e si potrà fare.*» Esprimeva la sua perplessità per il fatto che «*li eretici per unirsi domandano molte cose che sono espressamente contro i sacri canoni, e pur Sua Maestà, e le altre corone, anzi l'istesso Pontefice inchinano a concederle, come propone quel Vescovo che va girando per unirli*» mentre la concessione delle immunità e dei privilegi ecclesiastici al clero greco-cattolico tardava a realizzarsi. De Camillis chiedeva scusa al cardinale per le ripetute istanze, ma nello stesso tempo lo assicurava di non smettere finché non avrebbe ottenuto per i suoi sacerdoti ciò che spettava loro.²¹

Passò solo un mese e l'imperatore rilasciò il diploma che doveva garantire le immunità e privilegi ecclesiastici al clero unito.²² Formalmente fu De Camillis a chiedere all'imperatore la concessione delle immunità, ma sembra ovvio che dietro le quinte avesse agito Kollonich in persona. De Camillis doveva essere al centro dell'attenzione, perché una simile iniziativa poteva facilitare il suo inserimento nell'ambiente particolare della sua eparchia. I sacerdoti greco-cattolici, infatti, potevano riconoscere in lui il pastore che si impegnava sinceramente per migliorare le condizioni di vita del suo gregge. Kollonich, in forza delle sue dignità temporali, appoggiò con la sua autorità l'esecuzione della volontà dell'imperatore. Tuttavia, era ovvio che per ottenere la piena equiparazione del clero unito c'era

¹⁹ Cfr. VÉGHSEÓ T., 'A bazilita Kulczycky Porphyrius' (*art. cit.* alla nota 6).

²⁰ Vedi lo studio di Ovidiu Ghitta nel presente volume.

²¹ Archivio Primaziale, Acta Radicalia, Classis X 57 fol. 319–321. (= Fonti, doc. nr. 3).

²² HODINKA, *Okmánytár* (*op. cit.* alla nota 11), 347–350.

bisogno di molto tempo. Il vescovo doveva protestare ancora più volte contro la violazione dei diritti dei suoi sacerdoti. La sopra citata lettera del 20 luglio del 1693 documenta un caso tipico: un sacerdote greco-cattolico venne maltrattato e incarcerato come un delinquente dal gastaldo della fortezza di Munkács, mentre un altro sacerdote fu costretto di prestare lavoro gratuito per una settimana. Questi casi sono evidenti violazioni dei diritti del clero unito. De Camillis trovò preoccupanti anche le parole del gastaldo rivolte ai suoi sacerdoti: «*quare vos stulti sacerdotes auditis et reveremini episcopum, nobis parere debetis, qui possumus vobis facere bonum et malum, non episcopo qui nihil potest, nec pro vobis, nec contra vos*».²³

Kollonich porse attenzione anche al miglioramento delle condizioni di vita di De Camillis. Al vescovo greco infatti egli promise molto di più di quanto egli aveva potuto ottenere. Nelle sue lettere De Camillis espresse la sua delusione a questo proposito,²⁴ ma anche la sua compassione per i suoi fedeli che vivevano in estrema povertà.²⁵

Nella sua azione pastorale De Camillis poteva contare sull'appoggio di Kollonich. In questa sede vorrei menzionare due sue iniziative.

Il primo riguarda il problema della formazione del clero greco-cattolico. De Camillis, che aveva conosciuto tutti i vantaggi del sistema educativo-formativo tridentino, voleva applicare il procedimento tipo del rinnovamento cattolico. Sapeva che la riforma del clero poteva partire sola dalla riforma della formazione dei futuri sacerdoti. Poiché nell'eparchia di Munkács non esisteva alcun istituto di formazione pensò di fondarne uno già a partire dal 1692. Sulla sua intenzione informò anche Kollonich, perché era ovvio che senza l'aiuto del cardinale non si poteva realizzare un tale progetto. Passavano però dodici anni fino alla realizzazione. Nel 1704 Kollonich creò la fondazione Jany-Leopoldiana per la formazione di candidati al sacerdozio greco-cattolici all'università dei gesuiti di Nagyszombat.²⁶

Un altro campo dell'azione pastorale di De Camillis, dove Kollonich lo aiutò, fu la pubblicazione di un catechismo nel 1698 e di un abecedario nell'anno successivo in lingua rutena. I due libri furono stampati a Nagyszombat, dove la famosa stampa dei gesuiti disponeva di caratteri cirillici grazie a Kollonich. Il cardinale, infatti, riconobbe l'importanza dei libri stampati nella promozione dell'unione e fece comprare nella Polonia i caratteri cirillici. De Camillis, dunque, fu ancora una volta aiutato da colui che lo convinse a venire in Ungheria.²⁷

²³ Archivio Primaziale, Acta Radicalia, Classis X 58 80–82. (= Fonti, doc. nr. 4).

²⁴ Archivio Primaziale, Acta Radicalia, Classis X 59 14rv. (= Fonti, doc. nr. 5).

²⁵ Archivio Primaziale, Acta Radicalia, Classis X 57 fol. 319–321. (= Fonti, doc. nr. 3).

²⁶ HODINKA, *Történet* (op. cit. alla nota 3), 764–765, HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 11), 417–419.

²⁷ HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 11), 413. GHITTA, O., 'The first Greek-Catholic catechismus in Hungary and Transylvania', in *Confessional Identity in East-Central Europe*, M. CRACIUN – O. GHITTA – G. MURDOCK (ed.), Ashgate 2002, 153–166.

Conclusione

Leopoldo Kollonich aveva sicuramente una concezione sul significato dell'unione dei cristiani orientali con la Chiesa cattolica che oggi è insostenibile. Tuttavia, è fuori d'ogni discussione che era mosso da intenzioni buone: il cardinale voleva promuovere lo sviluppo e la modernizzazione della comunità dei cristiani orientali. La forza modernizzatrice all'epoca fu il cattolicesimo. Ma la collocazione esatta della tradizione orientale in questo cattolicesimo fu ancora sconosciuta e la strada era ancora lunga. Kollonich – a modo suo – accompagnò la Chiesa greco-cattolica solo in un breve tratto di questa lunga strada. Se non avesse fatto altro per la Chiesa greco-cattolica che chiamare De Camillis in quel momento particolare della storia dell'eparchia di Munkács, avremmo già un valido motivo per ricordarlo in modo positivo.

Fonti

1.

Senza luogo, senza anno (Roma, autunno 1689)

L'elenco dei candidati per la sede episcopale di Munkács.

Archivio Primaziale Esztergom, Archivum Ecclesiasticum Vetus, 338/9. fol. 1–2.

(fol. 1.)

Reverendissimus P. D. Josephus de Camillis Chius Procurator Generalis Romae ordinis Sancti Basilii Magni Sacrae Theologiae Doctor olim missionarius in Epiro et clarus editis in lucem operibus, illyricae linguae peritus, annorum supra 50.

D. Victorius Coripheus ex insula Sanctae Irenae Sacrae Theologiae Doctor missionarius zelo incensus, annorum supra 50. Ignoratur an calleat linguam illyricam.

D. Franciscus Scuffus Cretensis. Sacrae Theologiae Doctor missionarius et vicarius generalis Corcyrae, auctor operum editorum, qui tamen habuit facultatem transeundi ad ritum latinum, sed auctoritate apostolica regredi posset ad graecum. Annorum fere 50. Fortasse peritus linguae illyricae.

D. Joannes Stai Cretensis, monachus Sancti Basilii Magni, annorum 30, magni in ingenii, quique facillime linguam illyricam potiretur, sicuti Romae graecam docuit.

D. Salvatore Marchianò, italograecus oriundus ex Epiro annorum supra 30. Sacrae Theologiae Doctor, lector, concionator, et egregiae indolis, ac pietatis, qui optime callet linguam epiroticam affinem illyricae, cuius intra paucos menses evaderet peritissimus.

D. Gabriel de Marchis italograecus oriundus ex Epiro Sacrae Theologiae Doctor, annorum supra 30. Magister graecae linguae in Collegio de Propaganda Fide et Graecorum, egregiae indolis, et pietatis, quique nativae linguae epiroticae facile illyricam coniungeret et de quo iam declaravit S. Congregatio regressum ad ritum graecum cum illi permisit usum latini quousque permaneat in ecclesiastica ditione.

D. Constantinus Bellusi italograecus ex Epiro annorum 35 Sacrae Theologiae Doctor, lector, concionator, et egregiae indolis, ac pietatis, quique (*fol. 2.*) pariter ut novit epiroticam, ita facili negotio illyrica assequeretur.

Pater Joachim Kuszeliez, ruthenus Ordinis Sancti Basilii Magni, annorum fere 40, Sacrae Theologiae Doctor, vir religiosissimus, concionator, et linguae illyricae peritissimus.

P. Cyrillus Sczepilo Ordinis Sancti Basilii Magni, ruthenus, annorum supra 30, Sacrae Theologiae Doctor, et magnae pietatis vir.

P. Polycarpus Philipovicz, Ordinis Sancti Basilii Magni, Sacrae Theologiae Doctor, et religione conspicuus, annorum fere 30.

P. Simeon Ohurcevicz, ruthenus, Ordinis Sancti Basilii Magni, vir valde pius et Sacrae Theologiae Doctor.

P. Josaphat Huterovicz, Ordinis Sancti Basilii Magni Philosophiae Doctor, annorum 30. Probae indolis.

P. Marianus Jovanovicz ruthenus, annorum²⁸ qui aggressurus est studium quarti anni Theologiae Scholasticae.

P. Adrianus Kosakowski, ruthenus Ordinis Sancti Basilii Magni, annorum²⁹ qui etiam aggressurus est studium quarti anni Theologiae Scholasticae.

2.

Szepes, 23 gennaio 1692

Lettera di sacerdoti greco-cattolici al cardinale Kollonich contro De Camillis.

Archivio Primaziale Esztergom, Acta Radicalia, Classis X 57, 358–360.

(fol. 358.)

Eminentissime Princeps, Domine Domine Pater ac Patrone gratiosissime

Eminentissime Princeps, secundus annus a quo nobis Munkaczynum Sua Eminentia Reverendissimum Dominum Joannem Josephum De Camellis episcopum Sebastiensem pro moderatore submitit, quem quidem Dominum Episcopum recepit Munkaczynum, sed valde exiguum aut fere nullam Ecclesiis nostris utilitatem adferentem, qui cum esset graecus linguae ruthenae et popularis nostrae, ritus ac ceremoniarum nostrarum ignarus sine interprete apud populum et universum suum clerum nihil posset, ingentes absurditates, inconvenientiae, indignaque alia oriuntur.

Ad multas nostras instantias non procurat sibi Vicarium virum doctrina pollentem et virtute exemplarem per quem munus suum episcopale comode et fructuose in examinandis docendisque sacerdotibus in visitandis ecclesiis perageret. Verum constituit is visitatorem generalem Parochum Hanczensem, de nomine Gregorium, virum in toto bardum, inhabilem, scandalosum, nequam simul rudissimum, ac infamem, aptum quidem ad computationem, examinandas miserae plebis et sacerdotum crumenas, non autem ad instillandam nobis doctrinam ac errores corrigendos. Hic praetitulatus eius visitator una cum suis asseclis ubique maximis indulgens excessibus plus detrimenti ecclesiae importat, quam emolumenti.

Arbitramur ex eo Reverendissimo Praelato nostro hos idiotas cordi esse, quia clerum emungendo et litrando accumulanti ei nummos, quod innatum graecis. Et certe non nos, sed nostra quaerit dumtaxat.

(fol. 359.) In hac nostra calamitate saepius Illustrissimum Dominum Episcopum Agriensem, Dominum Georgium Fenesi requisivimus, eidem totem nolem, deterendo et communicando, sed is nescimus qua de causa abnuit Eminentiae Vestrae id intimare. Caeterum inhabilitates ad nos dirigendos Reverendissimi Domini Episcopi nostri apprime sunt praetitulato Domino Episcopo Agriensi perspecta.

Ut autem eiusmodi defectus corrigi possent, et ecclesia nostra e his imminentibus liberari, communibus suffragiis decrevimus substituendam esse certam personam, quae

²⁸ Senza l'indicazione dei suoi anni.

²⁹ Senza l'indicazione dei suoi anni.

linguae nostrae ruthenae, ritus ac ceremoniarum perita ac demique etiam vitae exemplaris esset in vicarii officium.

Et siquidem aptiorem vix videremus Reverendo Hieronymo Lipnickij eruditione non contem genda praedito et hoc officio valde apto (cum iam et ante laudabiliter et cum maximo nostro profectu eo functus fuerit) pro eo ad Eminentiam Vestram summi nostrum Patronum debita cum reverentia supplicare derevimus, humiliter rogantes quatenus non solum per se efficere, sed etiam Reverendissimo Domino Episcopo nostro persuadere dignaretur, ut idem officii memor salutis ecclesiae consulere, virum de ecclesia bene semper meritum, suae etiam dignitati bene consulentem promovere haud dedignetur.

Facturus Deo rem gratam ecclesiae valde utilem, et nobis omnibus optatam. Alioquin si nulla sequetur eiusmodi defectus recompensa, timendum ne graviores inconvenientiae in populo et clero exsurgant, et detur ansa Deo nos singulariter puniendi. De caetero Eminentissimam Dominationem Vestram Divinae Protectioni commendatam diu et felicem in totius christianitatis valere et vivere desideramus.

(fol. 360.) Eminentissimae Dominationis Vestrae humillimi servi et capellani sacerdotes ruthaeni

Datum ex congregatione nostra spirituali Scepusii
die 23 januarii 1692

3.

Munkács, 24 luglio 1692

Lettera del vescovo De Camillis al cardinale Leopoldo Kollonich.

Archivio Primaziale Esztergom, Acta Radicalia, Classis X 57 319–321.

(fol. 319.)

Eminentissimo e Reverendissimo Signore
Patrone Colendissimo

Dopo haver visitato un'altra volta le chiese di Machovicza arrivai fin al Scepusio, dove tanto quelli greci, quanto quel Monsignore Vescovo Preposito mi dissero di non haver mai scritto a Vostre Eminenza contro di me, onde credo che qualcuno di quelli furbi al solito finga lettere e menzogne per discreditarmi, come son certo che ha fatto, e fa un certo monacho polacco, chiamato Pietro Kaminski (contra del quale io già mandai a Vostra Eminenza il decreto) che al Monsignore Vescovo di Agria in Cassovia, et altrove ha esposto mille bugie de fatti miei. Se verrà a Vienna a trattar per mezzo del p. Confessore di Sua Maestà o di altri, farebbe cosa giustissima Vostra Eminenza se lo mandasse in galera, perché sono più di 16 anni da che mette sossopra questa diocesi, a fine di fargli egli una volta vescovo, io al principio lo tenevo per un santo, ma dalle sue attioni posso dir ch'è uno de maggiori forfanli che si trovino.

Andai dopo a Jassovia et ivi col Monsignore Fenesy habbiamo fatto, senza alcun mezzano che s'interponesse, una bonissima amicitia, e vera fratellanza conobbi ch'è una persona di garbo, e cercarò sempre di dargli gusto. Mi promise che non pretenderà quelle

poche decime di Ugocz, per quelle di Sólós, citò il frate plebano che dica le sue ragioni, e quando che non si potremo aggiustare, bisognerà ricorrere a Sua Maestà che giudichi, mentre secondo le legi del Regno, le differenze di decime, dal Re solo si devono giudicare.

Già la maggior parte della mia diocesi per la Dio gratia si è dichiarata unita, et ha dimesso molti abusi che haveva, e si sarebbero fin' hora dichiarati tutti se havessero visto una minima gratia, ma vedono d'esser trattati li uniti peggio adesso, che prima quando erano scismatici. Di che più volte si sono lamentati meco laonde Vostra Eminenza mi compatisca se gli sono p(...)to³⁰ e gli farò molesto in finchè ottenghi per loro qualche favore.

Il Signore Klobusisky li giorni passati mi disse, che quest'altro mese verrà qua a porre in qualche eseto le cose, secondo l'ordine datogli da Vostra Eminenza. Staremo a veder quel che farà. Et il Monsignor Fenesy come persona prudente mi disse che Sua Maestà non ordinarà con decreto generale e rigoroso, che da per tutto il Regno si osservi l'immunità et che si applica ancora con li greci e rutheni uniti come si conserva con li latini cattolici, e non assegnerà qualche cosa per tener una scola dove si instruisca la gioventù, e quelli che vorranno ordinarsi, e ne saranno le nostre fatiche passate e future. Et egli stesso mi consiglio che facessi l'incluso memoriale, quale se Vostra Eminenza vorrà dare, lo potrà far dare a Sua Maestà da qualche altra persona che habbia cura di cavarne bona risposta. Li eretici per unirsi domandano molte cose che sono espressamente contro i sacri canoni, e pur Sua Maestà, e le altre corone, anzi l'istesso Pontefice inchinano a concederle, come propone quel Vescovo che va girando per unirli.

(fol. 320.) Et questi poveri rutheni altro non vogliono, se non che si osservino li canoni, e le legi del Regno con dar alli ecclesiastici le solite libertà et esenzioni, e portargli il dovuto rispetto e non trattarli come semplici villani; non si dovrebbe in questo mostrare minima difficoltà dalla Corte, acciò il mondo non si scandalizzi, e non si perda tanto bene che si è fatto e si potrà fare.

Quando passai dal Tokay li tre Passa che stanno con li Turchi usciti da Varadino mi mandarono a dire che volevano visitarmi, e discorrer meco della fede, per saper quali di tante che sono qui nell'Ungheria sia la migliore. Io per esser loro nemici di Sua Maestà non li volli aspettare, sol dissi che la migliore e vera fede e la cattolica, e che facessero quel che Dio ispirasse. Se quelli tre si convertissero, ad esempio loro si convertirebbero molti altri Turchi, e si potrebbero salvar tante povere anime. Essi non attribuiscono ad altra causa la resa di Varadino, che alla mancanza del sale, mentre d'altre cose ve n'era abondanza, ma io credo che dichino così per riputatione, forse non volevano morir di ferro.

Quel sacerdote del Collegio Pasmaniano che Vostre Eminenza mandò qua in mia compagnia, sta in Tal, et ha una bona parochia, dal vino solo mi disse d'haver cavato quest'anno 1500 fiorini.

Non so qual maleditione vi sia in questo regno che oltre l'esser di clima inconstantissimo e sempre piovoso, in modo che non si sà quando coltivar la terra; in alcuni luoghi per dove passai le lecouste hanno consumato tutto; e qui da Munkacz, et Ungvar sono scapati tanta quantità di porci, che i vecchi non si ricordano cosa simile, e fanno tanto danno alli frutti, e seminali, che non occorrerà che ne io, ne altri facciano la messe de grani quest'anno; piacerà a Dio che mangiato che l'avranno tutto nelle campagne, non vadano alle vigne. Alcuni dicono che siano opere di streghe e stregoni. Patienza che mi sono incontrato trovarmi in tempi tanto calamitosi, che è una compassione veder le miserie di questa gente.

³⁰ Il testo sul dorsale è illeggibile.

Il Signor Klobusisky mi disse d’haver scritto per me a Vostre Eminenze. Io per haverli già scritto bastantemente nelle altre mie, non voglio infastidirla con ripetere. Sol dico che detto Signor Klobusisky in cambio di rassegnarmi li beni quando gli pervenne l’ordine di Vostre Eminenza prima della raccolta delle decime, me le rassegnò dopo che furono già raccolte dalli officiali di Rakocyi, onde io quest’anno sto senza niuna provisione. E certa parte di grano, vino, sale e denaro che dentro l’Instrumento della donatione de beni si ordina che ogni anno si dia dal castello munkacyiano, non la vuol dare senza novo ordine di Vostra Eminenza di che potrebbe far meno, mentre gia una volta (*fol. 321.*) mi rassegnò li beni con tutto quello che sta scritto dentro l’Instrumento della donatione, ma egli dice che da qui avanti non vuol dar più ordini a nessuno, se non sono prima sottoscritti da Vostra Eminenza. Io per toglier ogni occasione d’incomodo à questi officiali mi sono partito dal palazzo, et habito al meglio che posso nel monasterio lontano dalla città. Saluto il moderno Vescovo di Vienna, et à Vostra Eminenza bacio riverentemente le mani.

Munkacz, 24 luglio 1692
 di Vostra Eminenza
 obligatissimo et obedientissimo servitor vero
 Giovanni Giuseppe de Camillis
 vescovo di Sebaste e Munkacz

4.

Munkács, 20 luglio 1693

Il vescovo De Camillis documenta la violazione dei diritti dei suoi sacerdoti.

Archivio Primaziale Esztergom, Acta Radicalia Classis X 58 80–82. Copia d’epoca.

(*fol. 80.*)

Nos Joannes Josephus de Camillis Episcopus Sebastiensis et Munkacziensis, Vicarius Apostolicus pro populis ritus graeci in Hungaria Partibusque acquisitis, Eminentissimi et Reverendissimi Domini Archiepiscopi Colocensis Vicarius Generalis in Transylvania, Suae Caesareae et Regiae Maiestatis Consiliarius

Omnibus ad quos spectat hisce nostris notum facimus et attestamus, qualiter Reverendus Pater Basilius Wiznicki sacerdos ritus graeci ruthenus cum Sancta Romana Ecclesia unitus comparuit coram nobis, et quaerelam deposuit contra Theodorum Safár, ispanum aulae Munkacziensis, qui illum jussit funibus ligari, et per Joannem, et Basilium Kosinski, ad instar malefactorum die 11 julii currentis duci ex suo pago usque Munkaczinum ligatum, ubi fuit ex mandato Domini Samuelis Krasznoi provisoris positus in aresto, et per aliquod tempus detentus cum maximo religionis scandalo, ostenditque in brachiis suis stigmata facta a funibus. Huius rei testes devisu fuerunt Dominus Martinus Mizei et Dominus Joannes Warsany maturae aetatis et nobiles, qui pariter nobis fassi sunt esse publicam in toto oppido Munkacziensi, quod et ab aliis cum admiratione audivimus. Et iidem recogoverunt scripturam praenominati Domini Krasznoi, qua mandat supradicto Theodoro ispano, ut boves pellat sacerdotum, non vero subditorum, quod esset contra

non solum Sacros Canones, sed contra expressum decretum,³¹ iam publicatum et acceptatum Suae Sacratissima Maiestatis Domini Nostri Clementissimi, qui declarat sacerdotes unitos ipsorumque res esse immunes.

Reverendus Pater Joannes Presbyter Lochoviensis³² unitus pariter quaerelam depositit contra supra-dictum Dominum Samuelem Krasznai, quod medio officialium et haidonum Rakoczianorum pepulerit suos boves simul cum bobus alterius Presbyteri Kopinoviensis³³ ad araturam huius anni, et quod araverint gratis per unam hebdomadam, non quidem pro Domino terrestri, sed pro ipso eodem Krasznai, ad quem nullam prorsus ipsi sacerdotes habent obligationem. Insuper idem Pater Lochoviensis tacto pectore uti sacerdotes fassus est audivisse nominatum Dominum Krasznai dicentem talia verba: quare vos stulti sacerdotes auditis et reveremini episcopum nobis parere debetis, qui possumus vobis facere bonum et malum, non episcopo qui nihil potest, nec pro vobis, nec contra vos. An hoc non sit clarum infidelitatis signum tum contra Sacram Sedem Apostolicam tum contra (*fol. 81.*) Sacratissimam Caesarem Regiamque Maiestatem, prudentes judicent? Propter hoc tum Pater Basilius, tum Pater Joannes supra-nominati demisse petierunt a nobis iustitiam. Nos autem ea quae spectabunt ad nostram jurisdictionem explebimus, qua vero ad alienam remittimus. In quorum fidem praesentes propria manu subscripsimus, sigilloque nostro roboravimus, in solita nostra residentia Munkacziensi hac die 20 iulii anno Domini 1693.

Joannes Josephus de Camillis episcopus Sebasiensis
LS

5.

Homonna, 19 marzo 1696

Lettera del vescovo De Camillis al cardinale Leopoldo Kollonich.

Archivio Primaziale Esztergom, Acta Radicalia, Classis X 59 14rv.

(*fol 14.*)

Manens Homonae ut visitem parochos ruthenos, qui in hoc distinctu sunt plus quam 70. Accepi binas litteras Vestrae Eminentiae cum Sancto Iubileo, quod publicari curabo; et id quod mandatur circa proles educandas catholicorum et acatholicorum conabor secundum possibilitatem exequi.

Ex quo reliqui Munkaczinum, quia Domini Rakocziani occuparunt foundationem illius ecclesiae et illorum officiales semper turbabant me, et aliquot schismatici contra personam meam conspiraverant illi pauperes sacerdotes ad magnam devenerunt miseriam, et meus B. capellanus³⁴ qui mecum Roma venit fuit intoxicatus, et omnes monachi abiuerunt, et una melior ex domibus a me ibi edificatis combusta est, et bones quos reliqueram pro servitio monasterii furati sunt. Ego autem modo hic modo alibi maneo semper in alienis, expectans ut Vestra Eminentia saltem cum illis quinque millibus florenos, quos debent

³¹ Il Diploma Leopoldinum del 23 agosto del 1692.

³² Lohovo/Beregszólós.

³³ Kopinovci/Nagyogyorós.

³⁴ Adriano Kossakovszkij.

Domini Rakocziani dignetur tandem emere vel ab iisdem dominis, vel a Regia Camera aliquem locum, ubi possim fundare aliquam residentiam pro me, et pro successoribus. Quia sic nec ego durare potero, nec alius facile perseverabit, et Munkacz iam video quod non est pro Romanis.

Interim cum Vestra Eminentia sit iam Supremus Cancellarius, a quo dipendet directio omnium ecclesiasticorum humiliter rogo quatenus dignetur unium generale (*fol. 14v.*) ac rigorosum mandatum expedire, ut mihi tanquam legitimo episcopo populorum ritus graeci qui in hoc Regno Hungariae, partibusque acquisitis reperiuntur, solvatur a sacerdotiibus et ab ecclesiis annuum cathedraticum, quod et ab antiquo solitum erat dari aliis episcopis rutheno-graecis, tum a ruthenis, tum a valachis, tum a graecis, ac rascianis hic commorantibus. Alii enim dant, alii renuunt dare, quia vident, ut vires non habeo ut illos possim cogere. Si autem esset a Regia Cancellaria mandatum ut dent, et dominis terrestres, aliique officiales non protegant illos, sed potius me, possem si non ab omnibus, saltem a multis aliis exigere cathedraticum, et cum hoc aequaliter me sustentare; et simul hoc jus ecclesiasticum, et ab antiquo consuetum non solum hic in Ungaria, sed et in Maramorus, in Transilvania, in Croatia, in Polonia, in Valachia, et in tota Graecia non amitteretur etiam pro meis successoribus. Si hoc mandatum expedietur, dignetur illud non mittere Munkaczinum, quia ibi meae litterae aperiuntur, prout fuerunt apertae istae ultimae missae ab Vestra Emnencia, et si ipsis non placent, delinentur. Sed potius dirigantur domino episcopo Agriensi, vel dominis cameralibus, reccomendando pro securissima transmissione.

His me Sue gratiae reccomendando, maneo Vestrae Eminentiae humilissimus servus et capellanus

Joannes Josephus De Camillis episcopus Sebastiensis et Munkacziensis
Homonnae 19 martii 1696

Das Porträt des Bischofs De Camillis und die Munkatscher Bischofsgalerie

Bernadett PUSKÁS

1. Fragen der Forschung¹

Die reiche und praktisch unveröffentlichte Porträtsammlung des Kunstmuseums Boksay József der Oblast Transkarpatien, die viele auch für Ungarn bzw. Europa bedeutende Stücke beherbergt, bewahrt auch die Porträts mehrerer Munkatscher griechisch-katholischer Bischöfe und einiger Oberhäupter des Basilitenordens auf, darunter auch das des Bischofs Joseph De Camillis. Diese Porträts ruhen, mit Ausnahme von zwei, drei, für die dauernde Ausstellung des Ortsgeschichtlichen Museums in der Ungwarer Burg ausgeliehenen Gemälden, im Lager.

Auf welchem Weg genau die Porträts in die als Rechtsvorgänger des Museums geltende Sammlung der Ungwarer Transkarpatischen Gemäldegalerie gekommen sind, ist nicht bekannt. Ein Teil kam zusammen mit anderen Bildern aus der einstigen Perényi-Sammlung, ein kleinerer Teil vermutlich aus dem Basilitenkloster Csernekhegy bei Munkatsch. 1942 zierten die Bischofsporträts noch den Speisesaal in der Residenz des Bischofs von Ungwar.² Die allererste Inventur der Porträts wurde den handschriftlichen Verzeichnissen zufolge 1952 vorgenommen. Zuvor, so mündliche Mitteilungen, waren sie durch die Hände verschiedener Organe, örtlicher staatlicher Museen und sogar Banken gegangen, ohne besondere Dokumentation. Schon im Museum haben einige Gemälde seitdem auch schon zwei oder drei neue Standortnummern bekommen.³

¹ Hiermit möchte ich vor allem Enikő Buzási (Ungarische Nationalgalerie, Alte Ungarische Sammlung) für ihre Hilfe bei der Klärung zahlreicher methodischer und praktischer, Zuordnungs- und Datierungsfragen, die sich im Lauf der Untersuchung ergeben haben, danken, weiterhin allen denjenigen, die ein persönliches Studium der Porträts ermöglicht haben, in erster Linie den Mitarbeitern des Ungwarer Museums und Marcel Mojzeš, Dozent der Theologischen Hochschule in Eperjes (Prešov).

² ГАРАЙДА ИВАН (Hrsg.), *Литературна Недѣля*. Подкарпатское общество наук. Рочн. II. Унгвар 1942, 135–140.

³ Mündliche Mitteilung Ungwarer Museumswissenschaftler. Vermutlich gelangten die in der Inventur zusammen aufgenommenen Gruppen auch auf ein- und demselben Weg in die Sammlung.

Die Porträts der Munkatscher Bischöfe, wie auch die Bilder der nicht allzu zahlreichen weltlichen Mäzene des Bistums sind nicht aufgearbeitet und ein großer Teil von ihnen ist unter kunstgeschichtlichem Gesichtspunkt noch nicht publiziert. Das eine oder andere Abbild wurde schon Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts in geistlichen Schriften oder Kalendern veröffentlicht, aber nur als Illustration und meist ohne Angaben zu Fundort und Urheberschaft, die bis zum Auftauchen konkreter Archivquellen als wichtige Erläuterungen dienen könnten.⁴ Seit dem Verbot der griechisch-katholischen Kirche in Transkarpatien sind einzelne Porträts zum ersten Mal nach 1974 ins Blickfeld der Forschung geraten, im Zusammenhang mit der Aufarbeitung der Tätigkeit von János Zahorai (1835–1909).⁵ So erschienen 1988 im Katalogteil des Bandes *Mányokitól Aba Novákig. Magyar képzőművészet a Szovjetunió múzeumaiban (Von Mányoki bis Aba Novák. Ungarische Bildkunst in den Museen der Sowjetunion)* – ohne Reproduktion – drei von Zahorai gemalte Bischofsporträts.⁶ In diesem Band wird erstmalig mitgeteilt, dass die Bischofsporträts aus der Sammlung der griechisch-katholischen Eparchie von Munkatsch stammen, ebenso wie auch mehrere repräsentative Herrscherporträts, die Porträts von Maria Theresia und Joseph II.⁷

Die bischöfliche Porträtgalerie kam 1996 für kurze Zeit aus dem Lager, als in Ungwar – wie auch in Nyíregyháza – aus Anlass der 350-jährigen Jubiläumsfeierlichkeiten zum Abschluss der Ungwarer Union eine Ausstellung für Kirchenkunst organisiert wurde.⁸ Die Gemälde wurden soweit wie unbedingt nötig restauriert und gesäubert.⁹ Seitdem waren auch 2006 in einer großangelegten Sonderausstellung mit dem Titel *Gesichter aus den fernen Jahrhunderten. Das europäische Porträt vom 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert* in Ungwar die Bildnisse einiger Bischöfe zu sehen.¹⁰

Für den Forscher, der sich mit der Kunst der griechisch-katholischen Kirche beschäftigt, ist diese Zusammenstellung gleich unter mehreren Gesichtspunkten aufregend. Für jedes einzelne Porträt muss er nicht nur versuchen, das Alter, eventuell den Meister, Vorbilder oder Kopien festzustellen, sondern er muss auch nach den Gründen für sein Entstehen fragen. Wann und aufgrund welcher Tradition könnte das Abbild in diesem postbyzantinischen Umfeld erschienen sein? Welche

⁴ Unter anderem das ganzfigürliche Porträt von Demeter Rác in: *Благовісник (Пряшів) 1972/6.*

⁵ ОСТРОВСЬКИЙ, Г., *Образотворче мистецтво. Закарпаття*, Київ 1974, 30.; АЛЕШИНА, М., *Венгерская живопись в музеях СССР*, Москва 1975, 178.

⁶ OSZTROVSZKIJ, G. (Einl.), *Mányokitól Aba Novákig. Magyar képzőművészet a Szovjetunió múzeumaiban*, Budapest 1988, 61., kat. 467., 468., 469.

⁷ Porträts von Maria Theresia (nach 1765) und Joseph II. She OSZTROVSZKIJ, *Mányokitól Aba Novákig (op. cit. Fußnote 6)*, kat. 506–508.

⁸ Von der nur zweiwöchigen Jubiläumsausstellung in Ungwar (Veranstalter: László Puskás) gibt es keine eigene Publikation, die Fotos wurden durch die Presse in weiten Kreisen veröffentlicht.

⁹ Restauratorin: Mária Balog (Ungwar), eine detaillierte Fotodokumentation konnte nicht erstellt werden. Einige Porträts (vor allem die Stücke in der dauernden Ausstellung) sind seitdem restauriert und auf neue Leinwand aufgezogen worden.

¹⁰ Ein wissenschaftlicher Katalog wurde nicht erstellt, sondern nur ein Ausstellungsprospekt: ПРИХОДЬКО, О. (Einl.), *Закарпатський обласний Художній музей ім. П. Бокиша – Обличчя крізь далечинь віків (Європейський портрет XVII – поч. XX ст.)*, Ужгород 2006.

Rolle spielte diese im Grunde weltliche Kunstgattung neben der unbestreitbaren Dominanz der sakralen Kunst? Was für eine Umgebung war es, in der die Anfertigung von Porträts gefragt und möglich war? Diese Fragen sind umso wichtiger, da traditionell unter den zu Repräsentationszwecken angefertigten Bildern die Porträts von hohen geistlichen Würdenträgern meist für bischöfliche Residenzen oder deren Bibliotheken gemalt wurden und die Schwierigkeiten um die Existenz und Tätigkeit des Munkatscher Bischofsstuhls hinlänglich bekannt sind.

Bei der Untersuchung konnten wir uns in methodischer Hinsicht vor allem auf Forschungen im Bereich der ungarischen Porträtmalerei und der historischen Ikonografie stützen.¹¹ Außerdem lassen sich wichtige Parallelen zur sog. sarmatischen Porträtmalerei der Adligen im historischen Polen und Galizien feststellen, vor allem bei der Untersuchung der Bilder des 17. Jahrhunderts.¹² Wichtige Beiträge liefert auch die ukrainische kunsthistorische Literatur über die Porträts der griechisch-katholischen und orthodoxen Metropoliten und Bischöfe, wenn der Leser auch hier und da auf abwertende, geschichtlicher Objektivität entbehrende Erläuterungen zum Nachteil der Griechisch-Katholischen trifft.¹³

2. Bischofsporträts aus dem 17.–18. Jahrhundert. Die Bilder des Bischofs De Camillis

Die Ungarer Bischofsgalerie zählt 15 Porträts. Neben den acht Bildern aus dem 19.–20. Jahrhundert finden sich auch ältere Stücke. Die barocken Gemälde bilden keine lückenlose Reihe, sie entstanden zu unterschiedlichen Zeiten und jedes wirft andere, teils heute noch unbeantwortbare Fragen auf.

Erhalten sind in der Reihenfolge ihres bischöflichen Wirkens ein Porträt des Bischofs Bazil Taraszovics (1633–1651), ein Abbild des Bischofs Joseph De Camillis (1689–1706), ein Porträt des Bischofs György Blazsovsky (1738–1742), zwei Bilder des Bischofs Mánuel Olsavszky (1743–1767) und zwei Abbilder des Bischofs András Bacsinszky (1772–1809).

¹¹ VAYER LAJOS, *Pázmány Péter ikonográfiája*, Budapest 1935; RÓZSA GYÖRGY, 'Arcképfestészet', in *Művészet Magyarországon 1780–1830*. Magyar Nemzeti Galéria. (SZABOLCSI H. és GALAVICS G. Hrsg.). Budapest 1980; CENNERNÉ WILHELM G., 'Új portréműfajok a 18. századi magyarországi festészetben', in *Ars Hungarica* 1982/2., 167–177; BUZÁSI ENIKÓ, *Régi magyar arcképek*, Tata–Szombathely 1988; BUZÁSI ENIKÓ (Hrsg.), *Főúri ősgalériák, családi arcképek a Magyar Történelmi Képcsarnokból*, Magyar Nemzeti Galéria, Budapest 1988.

¹² UČNIKOVÁ, D., *Historický portret na Slovensku*, Bratislava 1980.; IDEM, 'Galerie portretowe na Slowacji. Proba wyodrębnienia portretu lokalnego' in *Seminaria Niedzickie*, t. II. Portret typu sarmackiego w wieku XVII w Polsce, Czechach, na Slowacji i na Węgrzech, Kraków 1985.

¹³ БЛЕЩЬКИЙ, П., *Український портретний живопис XVII–XVIII ст.*, Київ 1969.; ЖОЛТОВСЬКИЙ, П., *Український живопис XVII–XVIII ст.* Київ 1978.; ЖОЛТОВСЬКИЙ, П., *Художнє життя на Україні в XVI–XVIII ст.* Київ 1983.

Auch dem Entstehungszeitpunkt nach ist das Porträt des Bischofs Bazil Taraszovics (1633–1651) das früheste in der Reihe.¹⁴ Das Gemälde stellt den Bischof halbfigürlich dar als einen Mann in den besten Jahren, mit rötlich-braunen langen Haaren, einem langen rötlichen Bart, in Dreiviertelstellung nach rechts gewandt. Er ist nicht in kirchliche Gewänder gekleidet, sondern trägt der Zeit entsprechend einen roten Dolman mit gefältelten Ärmeln, seine linke Schulter bedeckt ein mit Silberfaden bestickter und mit Schnüren verzierter Husarenpelz. Die in der relativ wortkargen Gattung des halbfigürlichen Porträts sonst akzentuiert dargestellten gestikulierenden Hände fehlen hier. Es lässt sich nur erahnen, dass die auf die Hüfte gestützte linke Hand eine für adlige Porträts des 17. Jahrhunderts übliche Stellung ist. Auf der rechten Seite des Bildes, auf einem Tisch im Hintergrund sind ähnlich wie bei Herrscherporträts die bischöflichen Insignien zu sehen, der Bischofsstab östlichen Typs mit Kreuz und zwei sich gegenseitig anblickenden Schlangen und die mit einem Kreuz verzierte Bischofsmitra. Die Abbildung der Insignien rückt das Gemälde auch in die Nähe der siebenbürgischen Fürstenporträts. Auf den späteren Porträts der Munkatscher Bischöfe sind die Insignien nicht gebräuchlich, sie erscheinen nur auf repräsentativen ganzfigürlichen Darstellungen. Der Hintergrund ist neutral, einfarbig dunkelbräunlich, wie dies bei mit oder ohne Händen komponierten Bruststücken üblich war.¹⁵ Im unteren Teil des Gemäldes wurde eine Inschrift angebracht, die jedoch nicht bis zum unteren Rand des Bildausschnitts reicht, denn darunter ist noch ein braun übermalter Streifen zu sehen. Eine genaue Erklärung für den Grund dürfte nach einer restauratorischen Untersuchung zu bekommen sein.

Der Text der Inschrift lautet: *Basilius Taraszovits Eppus Munkatsiensis, Qui ob fidem Graeco Catholicam, ab Ara in Sacro Epali Vestitu, a fremendo Missae Sacrificio Año 1640 é Monasterio Munkatsiensi Raptatus Squalorem Triennalis Carceris in Arce Munkatsiensi Sustinuit.* Die Inschrift verbindet das Bild mit einem konkreten Ereignis. Der Text erinnert an die Gefangennahme und Munkatscher Burgefangenschaft des Bischofs, als der Burghauptmann János Ballingh im Interesse des protestantischen Kirchenpatrons György I. Rákóczi die auf die Unabhängigkeit des Munkatscher hohen Geistlichen abzielenden Vorbereitungen zur Union, bzw. den Wiedererwerb der dem Kloster und dem Bistum zustehenden Güter verhindern wollte.¹⁶

Das Taraszovics-Porträt wurde wahrscheinlich zwischen 1640 und 1650 gemalt, also noch zu Lebzeiten des Bischofs. Darauf weisen die Malweise, die Art des feinen Rissnetzes in der Farbschicht und die schon erwähnten ikonografischen Eigenheiten hin, die sich in der Stellung des Dargestellten, seinem Gewand und seinen Attributen beobachten lassen. Die auch aus Munkatsch gepflegten, engen Kontakte des Bischofs nach Polen sind gut dokumentiert, auch die Ankla-

¹⁴ Größe: etwa 101 x 68 cm.

¹⁵ RÓZSA, 'Arcképfestészet', (art. cit. Fußnote 11), 77.

¹⁶ HODINKA A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909, 266–267, 665, ПЕКАР, А., *Нариси історії церкви Закарпаття*. I: Єрархічне оформлення, Записки ЧСВВ, Серія II. Секція I, Рим 1967, 28–29, PRIGYI, I., *A magyarországi görög katolikusok története*, I–II, Nyiregyháza 1990, 97–98.

geschrift Ballingshs, der ihn gefangen hielt, weist in mehreren Punkten darauf hin. Das Bild des Bischofs galizischer Herkunft ähnelt vermutlich nicht zufällig der polnischen adligen, sog. sarmatischen Art des Porträts.¹⁷

Die Inschrift, die hervorhebt, dass der Bischof das Gefängnis wegen seines griechisch-katholischen Glaubens erlitt, und den Terminus *Graeco Catholica* – also eine erst 1773 offiziell gewordene Bezeichnung¹⁸ – enthält, ist etwas später als das Porträt oder wurde umgestaltet.¹⁹ Dennoch macht sie das Gemälde zu einem Gedenkbild- bzw. Erinnerungsbild, wie sie zu dieser Zeit nicht selten waren. Sie wurden zur Erinnerung an die Flucht aus Unglück gemalt, oft in der damals getragenen Kleidung und mit dem damaligen Äußeren (Vgl. Ferenc II. Rákóczi nach seiner Flucht aus Wiener Neustadt, 1703, Ungarisches Nationalmuseum, Historische Gemäldegalerie).²⁰

Bei genauerer Betrachtung der Ereignisse, die eine Datierung ermöglichen, ist nicht auszuschließen, dass das Porträt von Bazil Taraszovics schon zur Zeit seines Aufenthalts in Kálló entstanden sein könnte, also zwischen 1643 und 1648, als er seiner Munkatscher Pfründen verwiesen war, nur den Westteil seines Bistums leiten konnte und dank Ferdinand III. dort wohnen konnte und eine Pfründe von jährlich 200 Goldstücken bekam. In seinen letzten Lebensjahren nämlich ließen die Umstände das Malen eines Porträts wahrscheinlich nicht mehr zu, als der Bischof – vielleicht zum Schein – von der Union zurückgetreten wieder in Munkatsch lebte. Sein von ihm vor seinem Tod bestimmter und gewählter griechisch-katholischer Nachfolger hatte nicht die Möglichkeit, dieses Erinnerungsbild malen zu lassen. Der Bischof Péter Parthén (1651–1665) hielt als betont östlicher Mönch die Anfertigung eines weltlichen Porträts sicher auch nicht für wichtig. Als Mönch hielt er sich schon seit 1644 in Ungwar auf, aber erst in seinen letzten Jahren als Bischof, ab 1664, konnte er seinen Sitz einnehmen, den bis dahin der vom Kirchenpatron eher unterstützte orthodoxe Bischofskandidat innehatte.²¹ Das Taraszovics-Porträt hing, einer Anfang des 20. Jahrhunderts entstandenen Ansichtskarte zufolge, zusammen mit den teils erhalten gebliebenen, teils momentan verborgenen Bildern des Erbauers des Klosters, Demeter Rácz, und weiteren Bischöfen und Oberhäuptern des Basilitenordens, an der Wand des Speisesaals im Munkatscher Basilitenkloster. Als der Bischof 1648, nachdem er aus ungeklärten Gründen von der Union zurückgetreten war, ins Kloster ging,

¹⁷ Ähnliche Lösungen der Stellung der Figur und der Handhaltung sind in Polen, aber auch in Ungarn gut bekannt. Vgl. CENNERNÉ WILHELM G., 'Utilisation de modèles iconographiques et stylistiques dans l'art du portrait en Hongrie au XVII^e siècle,' in *Acta Historiae Artium* XXII. 1976/1–2, 128, Bild 18–19.

¹⁸ Dekret Maria Theresias vom 28.6.1773: ПЕКАР, А., *Нариси історії церкви Закарпаття. II. Внутрішня історія*. РИМ–ЛЬВІВ 1997, 40.

¹⁹ Nach Meinung von Enikő Buzási ist es denkbar, dass die ehemalige Inschrift breiter war und in dickeren, größeren Buchstaben geschrieben war, ähnlich wie die Inschriften des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts, und sich nach den damals üblichen Proportionen zwischen Bild und Inschrift richtete.

²⁰ CENNERNÉ WILHELM G., 'Festmények és rajzok főúri galériákból és családi arcképgyűjteményekből' in BUZÁSI, *Főúri ősgalériák* (op. cit. Fußnote 11), 112–113., kat. C. 89.

²¹ HODINKA, *Történet* (op. cit. Fußnote 16), 293, 331.

hat er das Bild vielleicht selbst mitgenommen. Wann das Gemälde in die Ungwarer Porträtgalerie gekommen ist, ist bisher nicht bekannt.

Die Bedeutung des frühesten Munkatscher Bischofsporträts lässt sich im Spiegel der damaligen Praxis der Porträtmalerei der einflussreichsten benachbarten östlichen Bistümer erkennen. Die Bischofsgalerie von Przemyśl entstand im 18. Jahrhundert nach dem Vorbild der in der Kathedrale gemalten spätmittelalterlichen Wandbildarstellungen. Von den Lemberger (Lviv) Bischofsporträts waren bis zum Ende des 17. Jahrhunderts nur wenige erhalten, der größte Teil ist nur aus späteren Kopien bekannt. In der Residenz des Kiewer Metropoliten entstanden ab Ende des 17. Jahrhunderts regelmäßig Porträts, aber die renaissance-artigen Porträts der Archimandriten bilden eine fast vollständige Reihe.²² Das frühe, noch zu Lebzeiten Taraszovics' entstandene Bischofsporträt zeigt, dass der Auftraggeber sich schon der Bedeutung der damals eher als westlich geltenden bildlichen Repräsentation, sowohl für seine eigene Zeit, als auch vom Gesichtspunkt der Nachwelt aus, im Klaren ist.

Seit den 1750-er Jahren erlebte die offizielle Porträtmalerei in Ungarn einen Aufschwung und gleichzeitig wurde die einfache halbfigürliche Darstellung bestimmend. Die folgende Gruppe der Munkatscher Bischofsporträts entstand ihren Stilmerkmalen zufolge in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Ein Teil von ihnen wird zusammengefasst durch die Inschrift auf der Rückseite in der für die Zeit des letzten Viertels und Endes des 18. Jahrhunderts charakteristischen Kalligrafie, was auch ein erstes Zeichen für die Absicht sein kann, eine einheitliche Bischofsgalerie oder weiter gefasst eine Galerie mit den Bildern namhafter griechisch-katholischer Kirchenführer zu schaffen. Die Inschriften nennen den Namen des Dargestellten und die Zeit seines Wirkens: *Epp Josephus de Camillis (1690–1706)*; *Michaël Manuel Olsavszky Episcopus Munkacsensis (1743–1767)*.

Als Ausgangspunkt für die Datierung der Porträts könnte eine in derselben Kalligrafie geschriebene Inschrift auf der Rückseite eines nicht bischöflichen Porträts im Museum in Ungwar dienen: *Antonius Koczák Ord. S. Basilii Magni Religiosus et Ss. Theologiae Doctor (1767)*.²³ Das Datum verweist, eventuell auch nachträglich, auf die Entstehungszeit des Bildes, die Stilmerkmale des Porträts widersprechen dem nicht. Als annäherndes Datum könnte 1767 auch für einige weitere Bischofsporträts angesehen werden. Das Abbild stellt den Basiliten in einfacher schwarzer östlicher Mönchstracht dar. Der bräunliche Bart, die hohe Stirn und die beleibte Figur weisen auf einen Mann in reifem Alter hin. Der zukünftige Munkatscher Protohegumenos (1781–1784 übt er dieses Amt aus, †1800) sitzt in einem rot gepolsterten Ohrensessel in einem mit Vorhang abgegrenzten neutralen Raum und hält in der linken Hand ungezwungen ein Buch.²⁴ Antal Ko-

²² Aus der erwähnten Porträtgalerie von Przemyśl ist nur die Auflistung der Namen der Dargestellten bekannt. Жолтовський, *Український*, 1978, (op. cit. Fußnote 13), 192–195.

²³ Standortnummer ВФ–92, 99 x 75,5 cm.

²⁴ Von 1766–1769 war der Protohegumenos in Munkatsch Kasper Martirius. Vgl. ПЕКАР, А., 'Васильяньска провінція Св. Миколая на Закарпатті', in *Analecta OSBM*, Vol. XI (XVII), Fasc.

czák promovierte 1767 in Kaschau (Košice). Vom Gesichtspunkt der Entstehung des Bildes kann dieser Zeitpunkt als glaubwürdiger *Terminus post quem* angesehen werden. Ab den 1770-er Jahren waren er, sein Bruder, der Grammatiker Arszenij, und der Historiker Joannicius Basilovits gemeinsam die Gründer und ersten Lehrer des theologischen und philosophischen Kurses in der Ordensschule von Máriapócs.²⁵ Das im Munkatscher Kloster erhalten gebliebene und später nach Ungwar gebrachte Porträt wurde vermutlich in den Jahren zwischen den beiden Zeitpunkten im Munkatscher Kloster angefertigt, wo es ebenfalls eine theologische Schule gab (ab 1744).

Auf diesen Zeitraum, die Jahre um 1767, lässt sich auch das Porträt von Johannes Joseph De Camillis datieren. Auf eine Entstehung im dritten Viertel des 18. Jahrhunderts weisen die Qualität der Leinwand des Gemäldes, die Art der Farbschicht, die Rissstruktur, die Stilmerkmale des Porträts, aber auch die nachträgliche Inschrift auf der Rückseite des Gemäldes hin.²⁶ Die auf das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts datierbare Inschrift rechnet das Wirken des Bischofs ab dem Zeitpunkt des von Leopold I. herausgegebenen Ernennungsdekrets (11.3.1690), vielleicht durch Basilovits veranlasst. Das Vorbild des Gemäldes war wohl ein noch zu Lebzeiten De Camillis' angefertigtes Porträt oder eine sehr genaue Kopie davon.

Das halbfigurliche Bischofsbild folgt der ab dem 17. Jahrhundert üblichen Komposition. Der Dargestellte ist vor einem dunklen, einfarbigen Hintergrund zu sehen, nichts weist auf seine Umgebung hin. Auf dem unrestaurierten Gemälde ist innerhalb des quadratischen Bildausschnitts mit dunkelbrauner Farbe um das Bruststück herum ein kaum wahrnehmbarer ovaler Spiegel angebracht. Dieses Element ist in der ungarischen Porträtmalerei der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht ungewohnt, erscheint aber eher nachträglich.²⁷ Der Körper des Bischofs ist ein bisschen der rechten Seite des Bildes zugewandt, aber der Blick unter den besorgt etwas zusammengezogenen Augenbrauen richtet sich auf den Betrachter. Zahlreiche, spürbar charakteristische Details des Porträts weisen darauf hin, dass es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um die Kopie eines authentischen Porträts handelt. Sein nach hinten gelegtes weißes Haar wird von einer rotbraunen priesterlichen Kopfbedeckung – mit dem von ihm benutzten *Terminus Kamilauchion* – festgehalten. Sein Schnurrbart – wie er es auch in seinen Konzildekreten vorschreibt – ist gerichtet, unter seinem langen schneeweißen Bart ist ein kleines, fein gearbeitetes Kreuz auf der bräunlichen Soutane mit rotem Zingulum zu sehen. Ein eigentümliches Stück in der Kleidung des Bischofs De Camillis ist der dunkle Mantel mit Hermelinbesatz. Hermelin durfte auch in

1–4, Romae 1982, 138.

²⁵ OJTOZI ESZTER, *A máriapócsi bazilika círii betűs könyvei*, Régi Tiszántúli Könyvtárak 2. Debrecen 1982, 29–30, 43–46.

²⁶ Standortnummer BΦ–90, 74 x 56,5 cm.

²⁷ Z.B. CENNERNÉ WILHELM G., 'A Widemann–metszetek után festett portrészorozatok' in BUZÁSI, *Főúri ósgalériák* (op. cit. Fußnote 11), kat. B. 13/66.

der damaligen weltlichen Praxis nur in der Kleidung von Prinzen vorkommen, in Ungarn durfte er die Kleidung des Fürstprimas von Esztergom schmücken. Warum der Bischof De Camillis ihn trägt, ist schwer zu erklären, wenn auch die Art der Kleidung der Mode Ende des 17., Anfang des 18. Jahrhunderts entspricht. Die Rechte des Bischofs ist vom Saum des Mantels verdeckt, in der vor sich erhobenen Linken hält er eine zusammengerollte Schriftrolle, vielleicht seine Dekrete. Am kleinen Finger trägt er einen kleinen Ring mit blauem Stein. Die Darstellung des aufmerksam beobachtenden Bischofs mit hagerem Gesicht entspricht zeitgenössischen Charakterisierungen. Mit den Worten des Kardinals Leopold Kollonich „...*sicut scientiis excultum, ita ver(e) Sacerdotali Characterere praeditum, et externe modestia clarum*“.²⁸

Der heute nicht mehr bekannte Prototyp des Porträts entstand mit aller Wahrscheinlichkeit noch vor der von Ferenc II. Rákóczi befohlenen Ausweisung des Bischofs De Camillis aus Munkatsch, noch vor 1703. Der 1641 auf Chios geborene Bischof ist im Alter von höchstens 60–62 Jahren dargestellt. 1691 sagt Bischof De Camillis in einem Brief an Kollonich noch, er sei gesund.²⁹ Die weißen Haare und der weiße Bart weisen jedoch darauf hin, dass sich sein Organismus unter der Last der Schwierigkeiten nur schwer an das örtliche Klima angepasst hat. Auch seine Helfer, die mit ihm aus Italien gekommen sind, kränkeln mehr und mehr „*perché quest'aria veramente è cattiva*“, wie er ebenda schreibt.

Aufgrund der fein gemalten Details, so der reichen Tonpalette der Hand und der Finger, ist das in Ungwar erhaltene Porträt dem Pinsel eines geschulten Meisters zuzuschreiben, auch die Urheberschaft der in den 1760-er und 1770-er Jahren wirkenden Gebrüder Spalinszky ist nicht auszuschließen. Die etwas schematische Darstellung des Gesichts macht jedoch offensichtlich, dass es sich um eine Kopie handelt und der Maler den Dargestellten nicht persönlich kennen konnte. Falls eine Datierung des Porträts von De Camillis auf die Zeit vor 1767 akzeptabel ist, könnte der Auftraggeber Bischof Mánuel Olsavszky gewesen sein, der erste Bischof der Eparchie, von dem bekannt ist, dass er sich besonders auch um künstlerische Aufgaben bemühte. Das Porträt und vielleicht auch das einstige Vorbild könnten in dem bescheidenen bischöflichen Haus aufbewahrt worden sein, das 1692 noch Bischof De Camillis selbst hatte bauen lassen und dessen letzter Bewohner vor seinem Abriss gerade Mánuel Olsavszky war.³⁰

Von Bischof De Camillis sind noch zwei weitere Porträts bekannt.

Das eine Porträt blieb in Eperjes (Prešov) im Griechisch-Katholischen Bischofssitz erhalten, heute ist es im Empfangszimmer des Vikars zu sehen. Die letzten Lebensjahre des Bischofs De Camillis sind mit der Stadt verknüpft, als er gezwungen war seinen Bischofssitz zu verlassen und sich zunächst in Sósújfalu (Ruska Nova Ves) bei Eperjes niederließ, um dann, nach seiner Erkrankung, wegen der Heilbehandlung nach Eperjes zu ziehen. Dort soll er im Haus gegenüber

²⁸ LUTSKAY, M., *Historia Carpato-ruthenorum*, 1873, in *Історія кльтури – періоджерела*. СОПОЛІГА, М. (Hrsg.), *Annales Musei Culturae Ukrainiensis*. Svidnik 16, Prešov 1990, 31.

²⁹ HODINKA, *Történet* (op. cit. Fußnote 16), 421.

³⁰ ПЕКАР, *Наруци*, II, (op. cit. Fußnote 18), 53.

der damaligen Minoritenkirche, der heutigen griechisch-katholischen Bischofskirche gewohnt haben, so will es die örtliche Tradition.³¹

Das Porträt von Eperjes ist restauriert und die Leinwand dubliert. Es wird nur durch eine unvollständig gebliebene Inschriftzone unten ergänzt und folgt ansonsten sowohl in seiner Komposition und den Details der einzelnen Elemente des Bilds, als auch in seiner Ikonografie genau dem Ungwarer Bild. So wiederholen sich Details wie die nach oben gedrehte Haarsträhne über dem rechten Ohr, die längere Haarsträhne, die auf der linken Seite des Gesichts das Ohr verdeckt, die braunen Augen mit kleinen Säckchen darunter, darüber die gebogenen, zusammengezogenen Augenbrauen. Im Gegensatz zum Ungwarer Porträt mit dem welligen Bart und dem hageren, schmaleren Gesicht ist auf dem Bild von Eperjes ein gerundeteres Gesicht und ein dichter, breiter Bart zu sehen. Die Farbe der Kleidung ist hier blau. Größere Betonung bekommen auf dem Gemälde das Brustkreuz und der Bischofsring, beide mit roten Edelsteinen geschmückt. Auf dem Bild von Eperjes befinden sich weder Signatur, noch Datum. Aufgrund der Stilmerkmale lässt es sich auf das erste, eventuell auch zweite Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts datieren. Aus welchem Anlass und wo wurde wohl diese Kopie angefertigt?

In den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts suchte der Vikar des im Interesse einer besseren Regierbarkeit von der Munkatscher Eparchie abgespaltenen Vikariats von Kaschau (Košice) einen geeigneten Gebäudekomplex für seinen Sitz, und da ihm dies in Kaschau unmöglich gemacht wurde, wandte sich der Vikar Mihály Bradács mit der Bitte um Minoritenkirche und -kloster in Eperjes, die seit 1787 leer standen, an die Hofkanzlei. Kirche und Kloster der von Joseph II. aufgelösten Minoriten hatten als Lager für Kriegsmaterial und als Rekrutenunterkunft gedient, waren abgebrannt und so innerhalb kurzer Zeit zur Ruine verkommen. Diese Gebäude bekam der Vikar am 20. Dezember 1792, der Sitz des Kaschauer Vikariats wurde jedoch erst am 2. September 1806 endgültig nach Eperjes verlegt, durch kaiserliches Dekret. Bradács bekam von der Religionsstiftung Unterstützung für die Renovierung des Klosters und auch die Kirche wurde umgebaut, damit sie liturgisch dem östlichen Ritus entsprach. Für all dies bekam Mihály Bradács bedeutende Unterstützung und Hilfe vom Munkatscher Bischof András Bacsinszky, der Mitglied des Oberhauses war.³² Wenn auch im Jahre 1806 der hundertste Jahrestag des Todes und der Beerdigung des Bischofs De Camillis in Eperjes begangen wurde, dürfte der Grund für die Entstehung des Porträts doch eher die Einrichtung des neuen Vikariatsgebäudes gewesen sein.

Anfang des 19. Jahrhunderts war Eperjes eine der wenigen Städte, die als Mittelpunkt der Porträtmalerei galten.³³ In Oberungarn arbeitete im Auftrag der griechisch-katholischen Kirche als einer der führenden Meister Antal Krizsanovszky (†1832), aber er war in erster Linie als Ikonenmaler bekannt.³⁴ Der andere heraus-

³¹ Mündliche Mitteilung von Marcel Mojžeš.

³² ПЕКАР, *Hapucu*, II (*op. cit.* Fußnote 18), 57–59.

³³ RÓZSA, 'Arcképfestészet', (*art. cit.* Fußnote 11), 76.

³⁴ LYKA KÁROLY, *A táblabíró világ művészete. Magyar művészet 1800–1850*, Budapest 31981, 324.

ragende Maler im Munkatscher Bistum, Mihály Mankovics (1785–1853) – der an der Wiener Akademie von Bischof András Bacsinszky unterrichtet worden war – kehrte 1813 zurück und tauchte in diesem Zeitraum ebenfalls in Eperjes auf.³⁵ Aber auch er malte eher sakrale Bilder und Ikonen.

Ein bedeutender Moment für das 1818 gegründete Bistum von Eperjes war 1819, als János Kováts, Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften und persönlicher Freund von Gergely Tarkovics, dem ersten Bischofs von Eperjes (1818–1841), der Eparchie von Eperjes seine eigene Bibliothek schenkte, womit er den Grundstein für die dortige Bibliothek legte. Aus diesem Anlass oder kurz darauf dürften mit Sicherheit Porträts entstanden sein. Zu dieser Zeit, um 1818, kehrte József Miklóssy-Zmij (1792–1841), der neben Ikonen auch Porträts und Genrebilder malte, nach seinen Studien an der Wiener Akademie nach Eperjes zurück. 1823 ernannte Bischof Tarkovics ihn zum Diözesanmaler, wenn er dieses Amt auch bis zu Krizsanovszkys Tod offiziell nicht einnahm. József Miklóssy-Zmij malte 1831 auch zwei Bilder von János Kováts und ein Bild vom Eperjeser Bischof Gergely Tarkovics.³⁶ Um die Frage nach dem Maler des De Camillis-Porträts von Eperjes zu entscheiden, sind noch weitere Forschungen notwendig.

Bischof De Camillis bat in seinem Testament, nach seinem Tod in der Krypta der Franziskaner Klosterkirche Sankt Joseph begraben zu werden.³⁷ Laut Basilovits wurde er unter der Minoritenkirche beigesetzt.³⁸ Lutskay, der das Testament De Camillis' publiziert, präzisiert später in seinem Geschichtswerk, dass Bischof De Camillis in der Krypta derjenigen Minoritenkirche begraben wurde, die heute Bischofskirche ist. Des Weiteren beschreibt er, dass Ferenc Barkóczy, Bischof von Eger, der den Bischof De Camillis zutiefst verehrte, in der Kirche zu seinem Gedenken auch Begebnisse aus seinem Leben und segensreichen bischöflichen Wirken hat malen lassen, unter anderem, wie der auf unwegsamen Straßen visitierende Bischof von Räubern angegriffen wurde. An derselben Stelle teilt Lutskay mit, dass 1822 ein neues Grab, ein Steinsarkophag entstand, die letzte Ruhestätte des Bischofs.³⁹ Diese Jahreszahl für eine präzisere, stilkritische Datierung des Bilds vielleicht nicht nebensächlich, auch in Zusammenhang mit der Aufstellung eines neuen Grabdenkmals kann das Porträt entstanden sein.

³⁵ ЛУКА, *A táblabíró világ*, 81. (ab 1802), 136. (ab 1806); ПАП, С., 'Ікони й іконописання на Закарпатті', *Analecta OSBM* – Vol. XIV (XX) – Fasc. 1–2. Romae 1992, 138; ПЕКАР, *Нариси II*, (*op. cit.* Fußnote 18), 444.

³⁶ ЛУКА, *A táblabíró világ*, (*op. cit.* Fußnote 34), 325; ПАП, 'Ікони' (*art. cit.* Fußnote 35), 134–137; ПЕКАР, *Нариси II* (*op. cit.* Fußnote 18), 443.

³⁷ LUTSKAY, *Historia Carpatho-Ruthenorum* (*op. cit.* Fußnote 28), 115.

³⁸ BASILOVITS, JOANNICIUS, *Brevis notitia fundationis Theodori Koriathovits... Cassoviae 1799*, Pars II, Caput XI, 118.

³⁹ LUTSKAY, *Historia Carpatho-Ruthenorum* (*op. cit.* Fußnote 28), 116, 120, 131. In Ermangelung einer Grabinschrift ist die genaue Grabstätte des Bischofs De Camillis heute nicht bekannt und der Ort umstritten. Das Bistum von Eperjes plant eine anthropologische Untersuchung der Krypta des Doms. Nach Anregung von Lajos Vayer könnten das Grab und der Leichnam Hilfsquellen für die Untersuchung der authentischen Porträts darstellen. Vgl. VAYER, *Pázmány Péter* (*op. cit.* Fußnote 11), 10–11. Zur Identifizierung des Leichnams des Bischofs De Camillis könnten vielleicht auch seine Porträts einen Beitrag leisten.

Das dritte Porträt von De Camillis wird in Rom, im päpstlichen Collegium Graecum, aufbewahrt. Das Bild, das in seinen Einzelheiten von technischem Geschick zeugt, verrät dennoch, dass sein Meister zum Malen nur ein solches Vorbild hatte, dessen Details für ihn zu allgemein interpretierbar waren. Die von den früheren Porträts bekannten charakteristischen physiognomischen Merkmale des Dargestellten sind nicht nur schwächer, sondern maßgeblich verändert, so wurde die Farbe der Augen hell, fast grau. Im Gegensatz dazu hielt der Maler das Wissen über die Kleidung des Bischofs für glaubhafte und zu befolgende Tradition und bemühte sich um genaue Nachahmung des Vorbilds, wodurch er die Mängel des Porträts, was die Persönlichkeit angeht, ausglich. Der nahezu quadratische Bildausschnitt wäre eher zur Komposition eines Bruststücks als der einer Halbfigur geeignet gewesen, weshalb das rote Zingulum auf der blauen Soutane viel höher als hüfthoch liegt, um nicht weggelassen zu werden. Die Kleidung ist in denselben Farben gehalten wie auf dem Porträt von Eperjes. Der Bischof ist unverändert in einen Mantel mit Hermelinbesatz gekleidet. Als neues Element erscheint auf dem Porträt statt des Kamilauchions eine Kurutzenmütze auf dem Kopf des Bischofs, ab der Zeit nach dem Thököly-Aufstand charakteristischer Bestandteil der ungarischen Tracht. Lajos Vayer weist in seiner, uns methodisch als Vorbild dienenden Arbeit über die Ikonografie der Porträts von Péter Pázmány darauf hin, dass der Maler bei den offensichtlich nicht authentischen Porträts oft bildliche Elemente eines früheren, authentischen Porträts übernimmt. Besonders dann, wenn er eine ihm zeitlich so ferne Person malt, die er selbst in Natur nie gesehen hat, lässt er ganz konkrete Details seines Porträt-Vorbilds unverändert, in erster Linie die Kleidung.⁴⁰ Die Kurutzenmütze ist dennoch ein so neues weltliches Element auf diesem Porträt, dass es wahrscheinlich schon in historisierender Absicht angefertigt wurde. Nach diesem Detail, einer Anspielung in der bischöflichen Kleidung auf die Zeit, beziehungsweise nach den Stilmerkmalen zu urteilen, entstand das Gemälde in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, um 1880–1890, vielleicht im Zusammenhang mit der Zweihundertjahrfeier der Ernennung der Bischofs De Camillis zum Bischof von Munkatsch. In dieser Zeit war die historische Sichtweise in griechisch-katholischen kirchlichen Kreisen schon eher vorhanden. Im oberen Teil des Porträts befindet sich eine Inschrift zur Identifizierung des Dargestellten mit einer Aufzählung seiner Titel, die neben den kirchlichen Titeln des Bischofs auch seinen Rang als königlicher Ratgeber erwähnt: IOA IOSEPH DE CAMELLIS CHIUS EPPUS SEBASTEN/ MUNKACZIEN. VIC: APL: IN HUNGARIA. SAC: CAS. REGIAEQ MAIESTATIS CONSILLIARIVS. ETATIS SUEA.⁴¹ Die Datierung wird auch durch die etwas romantisch angehauchte, im Grunde jedoch akademische Personendarstellung, die technischen Einzelheiten des Gemäldes, die Art des Malens und die Gleichmäßigkeit der Farbschicht bekräftigt.

⁴⁰ VAYER, *Pázmány Péter* (op. cit. Fußnote 11), 20–21.

⁴¹ Weiterer Forschung bedarf auch die Art der Inschrift, so zum Beispiel die Verwendung des polnischen Buchstabens „L“.

Unter den erhalten gebliebenen barocken Ungwarer Bischofsporträts stellen gleich zwei Bilder den Bischof Mánuel Olsavszky dar. Beide sind halbfürliche Abbildungen, ihre Ikonografie ist dieselbe. Sie stellen den Bischof vor einem dunkelbraunen Hintergrund, zur linken Seite des Bildes gewandt dar, wie er mit seiner linken Hand betont sein mit Edelsteinen besetztes Brustkreuz hält, eine ikonografisch auf den bischöflichen Rang verweisende Geste. Seine beringte rechte Hand jedoch erhebt er zum Segen, was ikonografisch in erster Linie für sakrale Bilder und Ikonen von Heiligen und Christus charakteristisch ist, in der eher zu weltlicher Repräsentation neigenden Kunstgattung des Porträts aber als seltenes Element gilt. Der Bischof ist in der zeitgenössischen Kleidung eines östlichen hohen Geistlichen zu sehen, in einer dunklen Soutane mit roten Knöpfen, vorne bis oben hin zuknöpfbar, mit Zingulum, Graeca und Mandias.

Mit den beiden Porträts haben wir uns im Rahmen früherer Forschungen schon beschäftigt.⁴² Frühere Feststellungen zusammenfassend und präzisierend kann heute gesagt werden, dass unter den beiden Olsavszky-Porträts das eine in seiner Konzeption und vielen Zügen dem schon besprochenen Ungwarer De Camillis-Porträt ähnelt.⁴³ Auf diesem Bild liegt die Betonung auf dem Gesicht des Dargestellten, seiner Mimik und seinem Blick. Die Hände sind fein und nuanciert gemalt. Eigentümlich ist dabei, dass – genauso wie auf dem Ungwarer De Camillis-Porträt die Hand die Schriftrolle eher berührt als hält – auch auf dem Olsavszky-Porträt die Geste der zum Brustkreuz fassenden Hand das Halten nur andeutet. Feine Farbkontraste beleben die einfachen, musterlosen Kleidungsstücke: rotes Zingulum über der dunklen Soutane, über der grünlichen Graeca eine rot gefütterte, dunkellila Mandias. Die Darstellung der Kleidung ist zweitrangig neben dem starken Porträtcharakter. All dies weist auf einen geschulten Meister hin, der den Dargestellten unmittelbar kannte. Der Bischof hat auf dem Porträt noch kaum weiße Haare, während ihn das 1767 entstandene Totenbild als grauhaarigen Greis mit weißem Bart zeigt. Das Porträt dürfte vermutlich schon mehrere Jahre vor 1767 entstanden sein. Welchem Zweck das Bild ursprünglich diente, ist nicht bekannt. In diesen Jahren, 1766, war der Bischof gezwungen, das Munkatscher Kloster wegen der dort begonnenen Bauarbeiten zu verlassen, und er zog zu seinen in Munkatsch wohnenden Verwandten und begann mit dem Bau eines neuen, eigenen Sitzes.⁴⁴

Das andere halbfürliche Porträt charakterisieren im Gegensatz zum vorherigen eine härtere Konzeption und schärfere Formgrenzen, es zeigt aber auch mehr Dekorativität: die Kleidung des Bischofs ist hier schon ein reich gemustertes, blaues Brokatzingulum und eine Graeca aus ähnlichem Material, dazu eine ebenfalls blaue Mandias.⁴⁵ Nicht nur in diesen Details, sondern auch in der zeichnerisch

⁴² Puskás B., 'A máriapócsi kegytemplom és bazilita kolostor', in *Művészettörténeti Értesítő* 1995, XLIV/3–4, 169–190.

⁴³ 90 x 64,5 cm, Ж–595, (im Jahre 1952 КИ–1131). Auf der Rückseite des Porträts weist eine nachträgliche Inschrift im Stil des 19. Jahrhunderts auf den Dargestellten hin.

⁴⁴ ПЕКРА, *Наруца*, II (*op. cit.* Fußnote 18), 54.

⁴⁵ ВФ –91, 77,5 x 60 cm. Mit einer Inschrift aus dem 18. Jahrhundert auf der Rückseite.

anmutenden Konzeption gleicht dieses Porträt vollkommen dem ganzfigürlichen Olsavszky-Porträt, das einst über der Empore der Máriapócs-er Kirche hing und heute in der Ausstellung der Basilitensammlung in Máriapócs zu sehen ist.

Ganzfigürliche Porträts entstanden aus feierlichen, repräsentativen Anlässen, wobei die Figur oft durch architektonische Details und Draperie hervorgehoben wurde.⁴⁶ Ähnlich wie beim halbfigürlichen Porträt zeigt das ganzfigürliche Bild von Mánuel Olsavszky eine Komposition zahlreicher, zum damaligen Zeitpunkt schon als etwas altertümlich geltender Formeln der Repräsentation. Auf dem Máriapócs-er Porträt ist Bischof Mánuel Olsavszky in einem Interieur mit Steinfliesen, in einem Bibliotheksraum zu sehen. Oben, von der linken oberen Ecke aus, schließt ein bläulicher Vorhang mit goldenen Fransen den Raum ab. Auf der linken Seite des Bildes sind hinter der Gestalt des Bischofs in einem diagonal aufgestellten, offenen Bücherschrank mit Volutenbeinen großformatige Bücher mit Ledereinband und Schnallen aufgereiht. Links befinden sich auf einem Tisch, der von einer bodenlangen, roten Decke mit goldenen Fransen bedeckt ist, nicht nur die bischöflichen Insignien wie Bischofsstab, Evangelienbuch und Mitra mit Kreuz, sondern auch Attribute, die auf seine Tätigkeiten als Mäzen und Bauherr verweisen: der Bauplan der Kirche und des Klosters von Máriapócs und ein Zirkel, des Weiteren eine verzierte Barockvase mit lilienartigen Blumen. Das Porträt ist aller Wahrscheinlichkeit nach zur Zeit der ersten Phase der Bauarbeiten in Máriapócs, nach 1753, entstanden, als das Kloster fertig gestellt wurde. Die Forschung datiert auf diesen Zeitraum, genauer auf die Jahre zwischen 1758 und 1762 die Zusammenstellung der Máriapócs-er Bibliothek,⁴⁷ deren Bücher der Bischof mehr als einmal mit Fürsorge in seinen Briefen erwähnt. Am 29. Juli 1763 sendet er seine nach Munkatsch ausgeliehenen Bücher, die „wenig gelesen wurden, nur ruhten ..., damit sie dort an einem Platz aufbewahrt würden“ zurück in die Bibliothek von Máriapócs mit der Bemerkung, wenn er dorthin komme, werde er sich auch dort „an ihnen erfreuen“.⁴⁸ Dieser Zeitraum dürfte für die Bestellung eines großformatigen Porträts besonders geeignet gewesen sein, wenn auch das Inventar aus dem 19. Jahrhundert das Porträt nicht unter den bescheidenen Einrichtungsgegenständen der Bibliothek erwähnt.⁴⁹

Von dem zu Lebzeiten des Bischofs entstandenen Porträt und der danach angefertigten Kopie erfahren wir aus einem Brief des zum Munkatscher Bischof ernannten János Bradács (1768–1772), den er am 2. November 1767 an den Máriapócs-er Kloostervorsteher Szilveszter Kovejcsák im Zusammenhang mit den Vorbereitungen zum Begräbnis von Bischof Olsavszky schrieb.⁵⁰ Darin steht, dass Bischof Bradács einen Maler namens Mihály nach Máriapócs schickt, einerseits um die Totenbilder von Olsavszky malen zu lassen – das eine Totenbild für die

⁴⁶ RÓZSA, 'Arcképfestészet', (*art. cit.* Fußnote 11), 76.

⁴⁷ OJTOZI, *A máriapócsi bazilika*, (*op. cit.* Fußnote 25), 23.

⁴⁸ Ld. РОМАНУВ, А. (НОДИНКА А.), *Переписка епископа нашего бл. п. Михаила Мануила Олшавського 1767 з тогочасними гзуменами: Гедеоном з Пазинюмь и Йоанникіємь з Скрипкомь*. ЖОВКВА 1937, 34.

⁴⁹ OJTOZI, *A máriapócsi bazilika*, (*op. cit.* Fußnote 25), 24.

⁵⁰ Sein Brief wird publiziert von: РОМАНУВ, *Переписка* (*op. cit.* Fußnote 48), 38.

Kirche in Máriapócs, das andere für die dortige Bibliothek – des Weiteren dafür, dass er von dem dortigen, noch zu Lebzeiten des Bischofs angefertigten Bild das für ihn, wie er formuliert, „süßeste Gesicht“ kopiere. Den im Briefwechsel erwähnten Meister haben wir als Mihály Spalinszky, der zu dieser Zeit mehrere bedeutende Aufträge ausführte und später die Ikonen des Máriapócs-er Ikonostasions malte, identifiziert. Mit großer Wahrscheinlichkeit hat er auch die ganzfigürliche Variante gemalt. Ob mit seiner Person auch das erste, noch zu Lebzeiten Olsavszkys entstandene halbfigürliche Porträt verknüpft werden kann, ist noch nicht ganz sicher. Im Spalinszky-Lebenswerk wurde noch nicht eindeutig zwischen den Arbeiten des vielleicht weltlichen Meisters Mihály einerseits und des Malers und Basilitenmönchs Tádé Spalinszky andererseits unterschieden. Gemeinsame Eigenart der Olsavszky-Porträts ist das Festhalten an der Art der Porträtmalerei des vorhergehenden Jahrhunderts, die Bewahrung der traditionellen Porträtkonzeption, die zum Beispiel bei den zeitgenössischen Lemberger Bischofsporträts schon vollkommen verschwunden ist.⁵¹

Außer den erwähnten barocken Porträts findet sich in Ungwar noch ein, auf die 1770-er Jahre datierbares, interessantes Bischofsabbild. Auf der Rückseite des Gemäldes ist eine – auch bei dem halbfigürlichen Olsavszky-Porträt von vor 1767 vorhandene – Inschrift in der Kalligrafie des 19. Jahrhunderts zu lesen: *Georgius Gabriel Blazsovsky (1738–1742) Episcopus Munkacsensis*.⁵² Auf dem Bild weicht die Stellung der Figur des Bischofs von der bisherigen traditionellen, statischen Komposition ab. Die Kopfhaltung um eine Halbwendung in entgegengesetzter Richtung zum Körper, der etwas zur linken Seite des Bilds gewandt ist, erinnert entfernt an die dynamischen Stellungen des Barocks. Der Bischof trägt einen kurz gestutzten Schnurrbart, einen Bart mittlerer Länge und auf dem Kopf einen Pileolus. Seine Kleidung besteht aus einer dunklen Soutane mit roten Knöpfen, darüber einem schwarzer Mantel mit rotem Besatz. Nur seine erhobene beringte Rechte ist zu sehen, mit der er betont das Brustkreuz hält. Die Darstellung zeigt nicht nur in jedem Detail der Kleidung, sondern auch was die runde Gesichtsförm und die Gestaltung des Gesichts angeht eine verwirrende Ähnlichkeit mit dem in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gemalten Porträt des Lemberger griechisch-katholischen Metropoliten Athanazy Szeptycki (1715–1746), welches im Lemberger Nationalmuseum aufbewahrt wird. Als neues Element auf dem Ungwarer Porträt ist nur die Darstellung der das Brustkreuz haltenden beringten Hand zu erwähnen. Das von einem unbekanntem Meister gemalte Szeptycki-Abbild stammt aus der Porträtgalerie der Lemberger Kathedrale, unter den Porträts der dortigen griechisch-katholischen Kirchenführer ist es eines der qualitativvollsten.⁵³ György Blazsovsky wurde von gerade diesem Athanazy Szeptycki 1738 in Univ geweiht, und zu diesem Zeitpunkt konnte er das Bild des ihn Weihenden

⁵¹ Vgl. Unbekannter Maler: Peter (Petro) Bielanski (1780–1798) Bischofsporträt, zweite Hälfte 18. Jahrhundert, Lviv, Nationalmuseum. Жолтовський, *Український*, 1978, (op. cit. Fußnote 13), 199.

⁵² Ж–541 (zuvor КІ–1134), 74 x 59 cm.

⁵³ Жолтовський, *Український*, 1978, (op. cit. Fußnote 13), 195–198.

mitgebracht haben, das wiederum als Vorbild zu der Kopie gedient haben könnte, die in Wirklichkeit das Porträt des Lemberger Metropoliten ist. Bis zum 19. Jahrhundert war schon in Vergessenheit geraten, wer der Dargestellte war, das Porträt mit der latinisierenden Kleidung wurde mit Bischof Blazsovszky selbst in Verbindung gebracht, wodurch auch das Bild, das sich die Nachwelt vom Bischof machte, geformt wurde. Zu dieser Zeit könnte die Inschrift auf die Rückseite des Bilds gekommen sein und das Porträt wurde in die Reihe der Munkatscher Bischofsporträts eingeordnet.

Einen neuen Abschnitt im Leben des Munkatscher Bistums bedeutete die kanonische Errichtung der Eparchie von 1771 dank Königin Maria Theresia, zur Zeit als András Bacsinszky (1773–1809) Bischof war. Ab 1775, als die ehemalige Jesuitenkirche und das Kloster zur Bischofskathedrale und zum bischöflichen Palais umgebaut wurden, und 1780, als das Bischofszentrum endgültig nach Ungwar umzog, ergaben sich neue Möglichkeiten für den äußerst bedeutenden Bischof, der noch zu Lebzeiten nicht nur durch Porträts, sondern auch durch sakrale Gemälde verewigt wurde: 1781 erscheint er auf der Schutzikone der Gottesgebäerin von Alsóhunkóc, zusammen mit Maria Theresia und Joseph II. (Ungarische Nationalgalerie).⁵⁴ Der Bischof, der sich um die Modernisierung des kirchlichen Institutionensystems und um die Sicherung der Priesterausbildung kümmerte und eine neue Bibliothek gründete, bewahrte die Porträts seiner Vorgänger sorgfältig auf. Das von ihm herausgegebene Antimenzion zeigt auch die neue Ausrichtung der Kunst der Eparchie auf Wien hin.⁵⁵

Im Bischofssitz ist aus dieser Zeit ein ganzfigürliches klassizisierendes spätbarockes Porträt von Bischof András Bacsinszky erhalten.⁵⁶ Im 18. Jahrhundert fanden sich teilweise einzelne Elemente von Herrscherporträts in den Kompositionen der repräsentativen, offiziellen Darstellungen der kirchlichen Würdenträger wieder.⁵⁷ Dies war auch der Fall bei Bacsinszkys großformatigem Porträt. Als Leiter der auch kanonisch gegründeten Munkatscher Eparchie war András Bacsinszky ab 1778 als erster in der Reihe der Munkatscher Bischöfe Mitglied des Oberhauses. Das ganzfigürliche Abbild, das in der weltlichen Malerei zu dieser Zeit eher nur noch hochrangigen Familienmitgliedern, beziehungsweise dem Gedenken an bedeutende Ereignisse wie Rangerhöhung vorbehalten war,⁵⁸ ist im Fall von Bischof Bacsinszky besonders aktuell. Nach Überlieferung zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand das Porträt 1792, gemalt von Franz Linder (1736–1806).⁵⁹ Der Meister, der an der Wiener Akademie gelernt hatte, malte

⁵⁴ She. PUSKÁS B., *Kelet és Nyugat között. Ikonok a Kárpát-vidéken a 15–18. században*, Budapest 1991, kat. 126.

⁵⁵ Ausführlicher she. PUSKÁS B., 'Barokk antimenzionok a Nagy Szent Bazil Rend máriapócsi gyűjteményében', in *Posztbizánci közlemények I.* KLTE, Debrecen 1994, 52.

⁵⁶ Standortnummer: Ж–548 (zuvor КII–1130), 176 x 115 cm.

⁵⁷ RÓZSA, 'Arcképfestészet', (*art. cit.* Fußnote 11), 74.

⁵⁸ CENNERNÉ WILHELMB GIZELLA, 'Új portréműfajok a 18. századi Magyarország festészetében' in *Ars Hungarica* 1982/2, 168.

⁵⁹ Erwähnt: ГАРАЙДА ИВАН (Hrsg.), *Литературна Неделя*. Подкарпатское общество наук. Рочн.

historische Bilder und Porträts und ab 1783 als ordentliches Mitglied der Akademie Auftragsgemälde.⁶⁰ Auf dem Porträt trägt der Bischof mit dem schon etwas ergrauenden Bart eine bläuliche Soutane mit roten Knöpfen, ein rotes Zingulum, ein rot gefüttertes Pallium und auf dem Kopf einen roten Pileolus. Auf dem Porträt ist der Bischof in einem mit Vorhang abgeschlossenen Raum zu sehen, er steht in entschlossener Pose, den Körper zum Tisch auf der linken Seite des Bildes gewandt, den Kopf und den Blick in entgegengesetzter Richtung zum Betrachter gewandt. Seine Rechte ruht auf den bischöflichen Insignien auf dem Tisch mit Volutenbeinen, mit der Linken hält er den Rand seines Palliums. Das feierliche ganzfigurliche Porträt entstand mit dem Ziel, den wohlverdienten Rang und das Ansehen des griechisch-katholischen Kirchenhauptes, das auch mit dem kaiserlichen Hof in Kontakt stand, zu repräsentieren.

Im Lager der Ungwarer Sammlung wird auch ein halbfigürliches Bacsinzky-Porträt aufbewahrt, das wir allerdings bisher noch nicht kennen. Mit aller Wahrscheinlichkeit dagegen entstand nach einem halbfigürlichen Porträt der von Gottfried Prixner 1805, also noch zu Lebzeiten des Bischofs, in Pest angefertigte Stich, der in den ersten Band von János Basilovits' in Kaschau herausgegebenem Buch mit dem Titel *Brevis notitia fundationis Theodori Koriatovits* gebunden erschienen ist. Der Inschrift des Stichs zufolge wird der Bischof im Alter von 73 Jahren dargestellt, mit weißem Bart, in einer im Vergleich zum ganzfigurlichen Porträt zurückhaltenderen Stellung.⁶¹ Die Umgebung, die Brokattapete, der weggezogene Vorhang, die auf dem Tisch sichtbaren bischöflichen Insignien und die betonte Handhaltung machen die Darstellung jedoch mindestens genauso feierlich wie auf dem großformatigen Abbild.

3. Die Porträtgalerie der Munkatscher Bischöfe ab dem 19. Jahrhundert. Zusammenfassung

Der Gedanke, die bischöfliche Porträtgalerie zu einer systematischen Reihe zusammenzustellen, dürfte zum ersten Mal mit aller Wahrscheinlichkeit vor 1877 aufgetaucht sein, zur Zeit des Bischofs János Pásztélyi Kovács. Darauf weist hin, dass der Bischof gleichzeitig drei Porträts serienmäßig, in nahezu gleicher Größe, 143 x 103 cm, hat malen lassen. Die Bilder der Bischöfe Vazul Popovics (1838–1864) und István Pankovics (1864–1874) sind signiert und datiert: János Zahorai hat sie 1877 gemalt.⁶² Das Porträt von Bischof János Pásztélyi Kovács

II. УНГВАР 1942, 135.

⁶⁰ THIEME, F. – BECKER, U., *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*. T. XXIII. Leipzig 1929, 244.

⁶¹ Text des Stichs: „*Eximus, Illmus, Rmus, Dnus Andreas Bacsinzky Eppus Munkatsinensis Aquisitor Abbatiae S. S. Apost. Petri, et Pauli de Tapolca N. Capituli Seminarii Ungwar, Sedis Epplis ex Op: Munkats ad Oppid: Camer: Ungwar Translator, Annum aetatis agens 73*”.

⁶² Das Porträt von Bischof Vazul Popovics: Ж–452 (КП–1133), das Bild von Bischof István

(1875–1891), das noch zu seinen Lebzeiten entstanden ist und auf dem nur das Datum 1877 steht, ist nicht signiert, es kann aber aufgrund der Stilmerkmale und weil es in die Reihe passt, ebenfalls János Zahorai zugeschrieben werden.

Die Nachfolger von Pásztyéyi hielten die Fortsetzung der Porträtgalerie schon für wichtig. So ließ Bischof Gyula Firczák (1891–1912) sich vom Salonmaler Tihamér Margitay malen, Bischof Antal Papp (1912–1924) von Zoltán Faragó.⁶³ Bischof Péter Gebé (1924–1931) wurde 1929, Bischof Sándor Sztojka (1932–1943) 1934 von József Boksay (1891–1975) porträtiert.⁶⁴ 1944 stand knapp ein Jahr lang Miklós Dudás, Bischof von Hajdúdorog, als apostolischer Administrator an der Spitze des Bistums, danach der Märtyrer und selige Bischof Tódor Romzsa (1944–1947), bevor das Munkatscher griechisch-katholische Bistum 1949 liquidiert wurde. Damit brach auch die Reihe der Munkatscher Bischofsporträt ab.⁶⁵

Die bischöflichen Porträtgalerien gehören in der kunstgeschichtlichen Forschung im allgemeinen nicht zu den beliebten Themen, denn sie entstanden ähnlich wie die sog. amtlichen Porträtreihen nur zu einem spezifischen repräsentativen Zweck und wenige unter ihnen stellen Gemälde von bemerkenswerter künstlerischer Qualität dar. Wegen Mängeln in der Ausbildung der Maler ist die Darstellung der Persönlichkeit wortkarg. Häufig werden sich wiederholende, manchmal vereinfachende formelle und ikonografische Formeln gebraucht. Diese Porträts können noch dazu nicht in allen Fällen als verlässliche Abbilder angesehen werden – ein Beispiel dafür ist die für ein Porträt des Bischofs Blazsovsky gehaltene Darstellung von Atanazy Szeptycki.

Im Kontext der griechisch-katholischen Kirche spielen sie dennoch eine äußerst wichtige Rolle. Hinlänglich bekannt sind die Jahrhunderte andauernden Schwierigkeiten, als nicht jeder Munkatscher Bischof als bedeutender Mäzen auftreten und mit den römisch-katholischen Kirchenführern konkurrieren konnte, was Lust oder Möglichkeiten zur Unterstützung der Künste angeht. In diesem Zusammenhang zeugen die vorgestellten bischöflichen Porträts vor allem davon, dass die hohen Geistlichen der Munkatscher Eparchie es für wichtig hielten, in der Sprache ihrer Zeit, nach dem Vorbild der adligen Ahnengalerien oder, ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, der immer zahlreicher werdenden Beamtenporträtreihen, zumindest mit Hilfe der Gattung der Porträtgalerie die Einordnung des Titels der Munkatscher griechisch-katholischen Bischöfe in eine historische Perspektive und die Kontinuität ihrer Jurisdiktion aufzuzeigen und damit ihre Bestrebungen zur Regelung des rechtlichen Status der Eparchie zu repräsentieren. Das Abbild als oft einziger weltlicher, figürlicher, malerischer Schmuck des

Pankovics: Ж–446 (KII–1132) und das Abbild von Bischof János Pásztyéyi Kovács: Ж–477 (KII–1135).

⁶³ Das Porträt von Bischof Gyula Firczák: 150 x 120 cm, Standortnummer KII–1136.; das Bild von Bischof Antal Papp: 124 x 95 cm, Standortnummer KII–1137.

⁶⁴ Das Porträt von Bischof Péter Gebé: 94 x 68 cm, KII–1126; das Bild von Bischof Sándor Sztojka: 116 x 100 cm, KII–1146.

⁶⁵ Unter den Porträts ist das Abbild des Pittsburger Bischofs Bazil Takács erhalten geblieben, den Béla Erdélyi 1927 als ersten in den USA lebenden griechisch-katholischen Bischof (1924–1948) gemalt hat. (80x 67 cm, KII–1147).

Bischofsstuhls repräsentiert geradezu programmatisch die Bedeutung des Schauplatzes.

Das Porträt als Statusbild verweist in seiner Komposition vor allem durch die Umgebung, die Kleidung, die Stellung und erst danach durch die persönliche Erscheinung auf die Prominenz des Dargestellten.⁶⁶ Gleichzeitig aber stand das zeitgenössische Verständnis des Abbilds nicht weit von jener örtlichen Denkweise, wo noch die mittelalterliche Tradition byzantinischen Ursprungs des Bildes als spezifisches materielles Zeichen, als *eikon* lebendig war. Ab dem 17. Jahrhundert nämlich fungierte das Porträt, die beliebteste Gattung der Malerei, – so auch die bischöflichen Bilder und das Porträt von Bischof De Camillis – als Vermittler der einst lebenden Person oder auch als Denkmal, das das Lebenswerk in die Gegenwart holte.⁶⁷ All dies gilt auch dann, wenn das Porträt eher als historisches Dokument gemalt wurde. Wenn sich auch das Lebenswerk historischer Personen wie des Bischofs De Camillis in zahlreichen historischen Quellen, seinen Briefen, seinem Tagebuch, seinen Konstitutionen und späteren geschichtlichen Arbeiten genau abzeichnet, so ist es doch das Porträt, das der Nachwelt Details der Persönlichkeit überbringt, die in den eher knappen Beschreibungen des physischen Äußeren und manchmal des Gesundheitszustands keinen Platz fanden.

Übersetzung von Tóth-Loesti Heidrun

⁶⁶ Vgl. MOJZER MIKLÓS, 'Az ősgaléria – mint egykori és mai kiállítás', in BUZÁSI, *Főúri ősgalériák* (*op. cit.* Fußnote 11), 9–12.

⁶⁷ Vgl. RÓZSA, 'Arcképfestészet', (*art. cit.* Fußnote 11), 74.

Abbildungen



Bild 1. Mihály Spalinszky(?): Porträt von Joannes De Camillis, Bischof von Munkacsch (1689–1706), gegen 1767. Ungvar, Kunstmuseum József Boksay der Oblast Transkarpatien



Bild 2. Unbekannter ungarischer Meister: Bazil Taraszonics Bischof von Munkatsch (1633–1651), zwischen 1643 und 1648. Ungwar, Kunstmuseum József Boksay der Oblast Transkarpatien

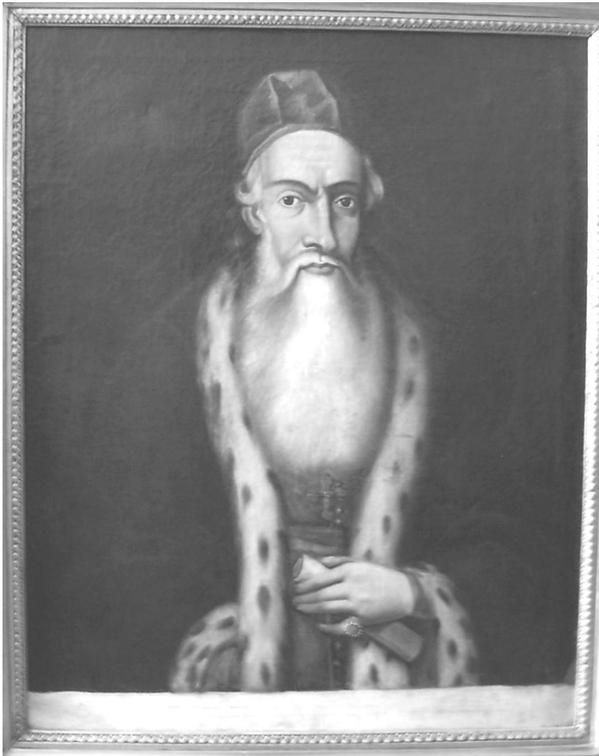


Bild 3. Unbekannter oberungarischer Meister: Porträt von Joannes De Camillis Bischof von Munkatsch (1689–1706), im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts. Eperjes/Presov, Griechisch-katholischer Bischofspalast



*Bild 4. Mihály Spalinszky(?): Porträt von
Mánnel Olsavszky, Bischof von Munkatsch
(1743–1767), vor 1767. Ungwar, Kunstmuseum
József Boksay der Oblast Transkarpatien*



*Bild 5. Unbekannter Meister: Angebliches Porträt von
György Blazsonszy Bischof von Munkatsch (1738–1742),
18. Jhr. Ungwar, Kunstmuseum József Boksay der Oblast
Transkarpatien*



Bild 6. Franz Linder (1736–1806): Porträt von András Bacsinszky, Bischof von Munkatsch (1773–1809), 1792. Ungwar, Kunstmuseum József Boksay der Oblast Transkarpatien



Bild 7. János Zaborai (1835–1909): Porträt von Bischof István Pankovics, (1864–1874), 1877. Ungwar, Kunstmuseum József Boksay der Oblast Transkarpatien

L'origine dell'icona miracolosa del monastero di Bikszád

Szilveszter TERDIK

Nel 2005, alla conferenza tenuta a Máriapócs, ho proposto che l'icona miracolosa di Bikszád (Bixad, RO) fosse una “filiazione” di quella di Máriapócs.¹ Adesso, sulla base dei risultati della ricerca, che ho effettuato negli ultimi anni, vorrei modificare questa mia proposta. L'icona miracolosa di Bikszád non è una copia di quella di Pócs, sebbene essa sia una variante del medesimo tipo iconografico, cioè l'Odigitria. Ma nella storia dei due luoghi di pellegrinaggio ci sono elementi comuni: la presenza dei padri basiliani ed una tradizione, che ci parla della lacrimazione delle due icone. Questo fenomeno a Bikszád fu descritto per la prima volta nel 1770, quando venne condotta un'indagine tra i testimoni oculari dell'evento miracoloso, ed allora venne descritta anche l'origine dell'icona, la cui realizzazione viene fatta risalire al tempo del monaco Isaia, fondatore del monastero e compagno di De Camillis. Per questo motivo ne parleremo anche noi in questa conferenza, che tratta del tempo di De Camillis.

1. 1. Il “miracolo” del 1770

Demeter Iváskó, dottore di teologia e professore del monastero di Bikszád, scrisse una lettera per János Bradács (1767–1772.), vescovo di Munkács, in cui faceva una relazione della lacrimazione dell'icona della Madonna della chiesa del monastero suddetto. L'icona ha versato lacrime per la prima volta, secondo la lettera, nel giorno di Pentecoste, poi nei tre giorni successivi.² Dopo dieci giorni arrivarono al monastero György Szabados³ archi-vicario della cattedrale e della contea Ugocsa, e poi János Ovszjánik parroco di Nagyszőlős (Vinogradiv, UA) e vicario, per condurre l'indagine. Interrogarono 17 persone come testimoni: un

¹ TERDIK SZILVESZTER, 'A pócsi Szűzanya kegyképének másolatai', in *A máriapócsi kegykép harmadik könyvezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, szerk. IVANCSÓ ISTVÁN, Nyíregyháza 2005, 49–61, 57, nota 41.

² Archivio Nazionale della Regione Transcarpatica, Beregovo, Ucraina (= ANRT) Fond 151 Opisz 1, No 2169. f 1. (= Fonti, doc. nr. 1).

³ Szabados fu nominato vicario generale dal vescovo Mánuel Olsavszky, poi divenne monaco a Munkács con il nome Gregorio (†20 gennaio 1771). BASILOVITS JOANNICIUS, *Brevis notitia fundationis Theodori Koriathovits*, Kassa 1799, Pars III, 86.

monaco basiliano,⁴ il parroco locale e cinque preti greco cattolici originari dei paesi vicini,⁵ il cantore della chiesa del monastero e quello del paese,⁶ una persona locale e tre diversi uomini, di diverse classi,⁷ poi quattro muratori⁸ Vennero fatte le stesse domande a tutti: “*Chi, quando, con chi, in che modo hanno visto lacrimare per la prima volta? L'icona era stata aspersa con l'acqua santa? Da dove, da che parte del volto, in che forma sono venute le lacrime e quanto tempo è durato il miracolo? Hanno visto trasformazioni dell'immagine? Cosa si pensa, è un evento naturale o soprannaturale? Si è sentito d'un lacrimare precedente dell'icona? Chi e quando ha dipinto l'icona? È successo qualche altro evento miracoloso nella chiesa? Chi conosce bene il testimone tra gli altri testimoni?*”⁹ Dopo l'interrogatorio venne fatta una relazione delle diverse testimonianze, delle quali alcuni esemplari sono giunti fino ad oggi: tre di essi sono nell'Archivio Diocesano di Munkács, uno sembra essere una brutta copia,¹⁰ invece gli altri due sono stesure ben curate, cioè versioni finali delle testimonianze.¹¹ La lettera d'Ivaskó menzionata sopra, è stata collegata alla relazione, a cui è collegata anche una lettera di András Zsettkay,¹² vicario di Máramaros,¹³ e una di György Szabados scritta quando la relazione venne mandata al vescovo, ma ne parleremo più avanti.¹⁴ Si conosce un altro esemplare della relazione nell'Archivio Metropolitano d'Eger, a cui le lettere non sono collegate.¹⁵

I due vicari prima di effettuare le indagini, avevano eseguito un'indagine dell'icona stessa, scrivendo dettagliatamente le cose osservate. L'immagine si trovava secondo la consuetudine del rito greco, nella prima fila dell'iconostasi, ma nonostante il tempo nuvoloso, venne spostata fuori della chiesa. La tavola di tiglio dell'icona appariva antichissima, con le misure seguenti: tre palmi e un dito

⁴ Popovnyák Márton, vicario del monastero (2. testimone).

⁵ Görög Miklós, aveva 50 anni, il parroco di Bikszád (11. test.), Pap Cirill, aveva 53 anni, di Kisgérce (Gherța Mică, RO) (3. test.), Nokás Simeon, aveva 27 anni, di Komorzán (Cămărzan, RO) (7. test.), Danilovics Mihály, aveva 28 anni, di Rózsapallag (Prilog RO) (8. test.), Pap Jónás, aveva 30 anni, di Tartolc (Târșolț, RO) (9. test.), Mollya János, aveva 26 anni, di Bohazár (?Bujánháza/Boinești RO) (10. test.). Tre di loro sono stati iscritti in 1792, in diversi paesi nello stesso distretto: Pap Jónás a Kányaháza (Călinești-Oaș, RO), Nokás Simon a Komorzó, Danilovics Mihály a Rákcsa (Racșa, RO). Degli altri non è scritto niente. BENDÁSZ ISTVÁN – KOI ISTVÁN, *A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lelkészsképeinek 1792. évi katalógusa*, Nyíregyháza 1992, 80.

⁶ Kovácskovics Bazil, nobile, aveva 41 anni, primo testimone, e lui è stato il primo, ad aver visto il miracolo. Kecskés Elek, nobile, l'ultimo testimone interrogato.

⁷ Csárár Jónás di Bikszád, aveva 60 anni (4. test.), Majs Illés nobile e sottotenente di Csertész (?Avasútfalu/Certeze, RO), aveva 38 anni (5. test.), Pap Illés libertino, aveva 58 anni, di Csertész (6. test.) Manye János di Túrvekonya (Tur, RO), aveva 50 anni (16. test.).

⁸ Simmet Jakab aveva 20 anni, Rajner Lőrinc aveva 33 anni, Chuber György aveva 34 anni, Smajczl József aveva 20 anni (12–15. testimoni).

⁹ ANRT Fond 151 Opisz 1, No 2169. f 6r.

¹⁰ Ibidem, f 14r–22r.

¹¹ Ibidem. f 5–13. és f 23–30. (= Fonti, doc. nr. 2).

¹² Fu prevosto del capitolo di Munkács, poi l'abate titolare del monastero di Sant Demetrio di Sirmium. BASILOVITS, *Brevis notitia* (op. cit. alla nota 3), Pars III, 87.

¹³ Fu scritta il 14 giugno del 1770. Gli eventi di Bikszád sono menzionati brevemente. ANRT Fond 151 Opisz 1, No 2169. f 3.

¹⁴ Ibidem. f 32–33.

¹⁵ Archivio Metropolitano di Eger, Archivum Vetus, 43. doboz. No. 1800.

d'altezza, poco più di due palmi e mezzo di lunghezza, e un dito di spessore. La tavola aveva una crepa in mezzo e la crepa attraversava l'orecchio sinistro e la mano di Maria, poi la mano destra e la gamba del bambino Gesù. La crepa era così grossa, che la penna vi poteva giungere al fondo. L'icona fu dipinta in modo semplicissimo, da un certo Dionisio come vi si poteva leggere. Purtroppo i vicari non hanno trascritto esattamente l'iscrizione, quindi non si sa, in che carattere, né in che lingua fosse scritta. Poi descrissero il modo di dipingere l'icona. Si pensava, che i colori messi sulla tavola senza usare una tela, avrebbero potuto sciogliersi nell'acqua che nell'olio, perché come venne osservato, in diverse parti dell'icona erano già deteriorati, per esempio su alcune parti della Madonna e sulla fronte del bambino Gesù. Dopo descrissero la composizione dell'icona: la Madonna siede su un trono verde, l'abito sottostante è rosso e quello più esterno è verde, l'abito sottostante di Gesù è bianco, invece quello quello più esterno è verde con fiorellini d'argento. Il volto di Maria fu dipinto con colori forti, ha una forma oblunga, ha un'espressione dolce ed amabile, ma un po' triste, e ha uno sguardo lontano, e la testa piegata leggermente in avanti. Non sono state notate tracce delle lacrime negli occhi, ma nell'occhio sinistro venne osservata la sinopia di carbone e d'olio, usata dal pittore per disegnare la prima composizione. Poi esaminarono anche il lato posteriore dell'icona, insieme con i pezzi di legno fissanti la tavola, e costatarono, che il legno era asciutto. Concludendo l'indagine i vicari confermarono, che non era stato trovato nessun segno di inganno. Alla fine descrissero anche la chiesa, costruita in legno sulla cima della collina, nel cui interno si avvertivano spifferi di aria, e tutta la chiesa appariva molto umida.¹⁶ Dopo questa descrizione la relazione continuava con le dieci domande e con le risposte.

Non abbiamo tempo per analizzare tutta la relazione, per cui ci concentreremo soltanto sulle informazioni della lacrimazione precedente dell'icona e sull'origine di questa.

1.1 La prima lacrimazione

Con la domanda settima ci si interrogava sul lacrimare precedente dell'immagine. Kovácskovics Bazil, il cantore e il primo testimone riferiva di aver sentito una volta da Mihály Tatár, defunto parroco di Bicszád,¹⁷ che questa medesima icona avesse versato lacrime nel tempo, in cui l'archimandrita Isaia venne ucciso dai ladri, e Tatár era allora bambino. Bensì i monaci l'avessero tenuto segreto, Kovácskovics ne aveva sentito parlare da diverse persone, che pure l'avevano sentito da Tatár.¹⁸ Il secondo testimone, Márton Popovnyák, vicario del monastero

¹⁶ ANRT Fond 151 Opisz 1, No 2169. f 5.

¹⁷ Non si sa quando sia morto Tatár, ma nel 1741 lui fu il parroco di Bicszád. UDVARI ISTVÁN, 'Szatmár vármegyei görög katolikus parókiák 1741. évi összeírása', in *A román, magyar és ukrán népcsoportok egymáshoz való viszonya a 18. századtól napjainkig*, GEHL, HANS – CIUBOTĂ, VIOREL szerk., Satu Mare – Tübingen 1999, 95–116., 106. Nella coscrizione dell'anno 1747 non è stato notato il nome dei preti. EMBER GYÖZŐ, 'A munkácsi görög katolikus püspökség lelkészszégeinek 1747. évi összeírása', in *Regnum Egyháztörténeti Évkönyv* 1944–46, Budapest, 95–117., 105.

¹⁸ ANRT Fond 151 Opisz 1, No 2169. f 7v.

dice di aver sentito per la prima volta del evento miracoloso dai figli di Tatár su menzionato.¹⁹ Pap Cirill il terzo testimone parla più diffusamente di questo evento.²⁰ Lui sostiene di averne sentito una volta a Pócs, quando il vescovo Olsavszky Mihály Mánuel (†1767) redarguì il parroco di Bikszád, cioè Tatár Mihály, perché traeva profitto dei beni del monastero. Il vescovo per questo motivo decise, se non fosse cambiata la situazione, avrebbe fatto bruciare il monastero e la chiesa, dopo averne portato via i libri e le campane, temendo, che questo luogo potesse diventare un rifugio dei ladri. Tatár gli rispose così: “*Se la chiesa di Bikszád sarà bruciata, si dovrà dare alle fiamme anche quella di Pócs!*” Olsavszky lo sgridò di nuovo biasimandolo su come avesse potuto parlare così di Pócs, quando questo era un luogo santo, dove vi aveva lacrimato un’icona. “*L’ha fatto anche a Bikszád!*” – disse Tatár. “*Chi l’ha visto?*” – domandò il vescovo. “*Mia madre ed io stesso.*” – rispose Tatár. “*Se veramente è successo così, perché non me l’hai scritto?*” – disse il vescovo. “*Perché l’avrei dovuto scrivere? Dove sta adesso l’icona di Pócs? Sta a Vienna, ed io non volevo, che stesse là anche la nostra, e volevo che rimanesse a Bikszád.*” – rispose di nuovo Tatár. È ben noto, che quasi tutte le icone miracolose sono state portate via nella seconda metà del secolo, anche se non a Vienna, portate via dai latini, oppure portate nelle cappelle dei signori feudali locali.²¹ Durante l’indagine eseguita a Bikszád, alcuni altri testimoni riferivano anche del miracolo avvenuto al tempo di Tatár, senza menzionare alcun dettaglio.²²

Non si può sapere dalla testimonianza, quando avvenne questa conversazione tra il vescovo e Tatár. Forse accadde al tempo della rifondazione del monastero negli anni cinquanta, oppure poco prima. In ogni caso, è da notare la voce veemente del vicario contro il vescovo, il che può far pensare di poter collocare più in là nel tempo lo scontro tra i due, infatti Tatár ha partecipato abbastanza attivamente al movimento antiunionista²³ diffuso negli anni sessanta del diciottesimo secolo nella Contea Szatmár.²⁴

Ma chi era questo monaco Isaia? Perché si cerca di collegare il miracolo e l’origine dell’icona alla sua persona? Pochissime cose sono conosciute della vita d’Isaia. Lui è menzionato più volte nel diario del vescovo De Camillis, il quale cercava d’affidare al suo compatriota diversi ruoli nel governo ecclesiastico della regione

¹⁹ Ibidem, f 8r.

²⁰ Ibidem, f 9r.

²¹ Le icone miracolose del monastero di Kricsfalu nella Contea di Máramaros sono state portate via ad Eger, e a Huszt. ‘Puskás Bernadett »A Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye művészete (16–19. század)« című Phd értekezésének vitája’, in *Művészettörténeti Értesítő*, 48 (1999), 222–223.

²² A 7, a 8. a 11. ANRT Fond 151 Opisz 1, No 2169. f 11r., 11v., 12v.

²³ Il conte Barkóczy Imre ha scritto di Tatár, che aveva propagato il movimento di Sofronius al vicario di Máramaros, cercando di convincerlo, ma senza risultato. REVIZOR, ‘Az erdélyi’ (art. cit. alla nota 23), 37. szám, 2, GHITTA, OVIDIU, *Nașterea unei biserică – Biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667–1761)*, Cluj-Napoca 2001, 330.

²⁴ Sugli eventi precedenti in Transilvania: I. TÓTH ZOLTÁN, *Az erdélyi román nacionalizmus első százada*, Csíkszereda 1998, 203–210, I. TÓTH ZOLTÁN, *Paraszmozgalmak az erdélyi érceghelyben*, Budapest 1951, 117–120. Szatmár megyei következményeiről: REVIZOR, ‘Az erdélyi s keletmagyarországi oláhok s ruthének schizmatikus mozgalma 1760–61-ben’, in *Görög Katolikus Szemle*, 13 (1912)/35. szám 1–2., /36. szám 2–3., /37. szám 2–3., GHITTA, *Nașterea* (op. cit. alla nota 23), 291–348.

Bihar e Szatmár.²⁵ Secondo De Camillis Isaia è vissuto anche al Monte Athos, e molto probabile, che nella sua nuova patria desiderasse ancora la vita monastica, per cui aveva fondato un monastero sulla cima di una bella collina nella regione d'Avas della Contea Szatmár, cioè il monastero di Bikszád.²⁶ Isaia non poté godere per tanto tempo il nuovo posto, perché fu ucciso brutalmente, come scrive in una lettera l'imperatore Leopoldo I nel 1701.²⁷ Nel 1843 Lucskay Mihály ha pubblicato una lettera del 1701, in cui i preti uniti della zona di Nagybánya (Baia Mare, RO) avevano supplicato il vescovo di Munkács di non dar loro un vicario, come fu Isaia defunto, che non aver tenuto conto della loro povertà sempre voleva soldi e beni da loro.²⁸

La prima vita d'Isaia fu pubblicata da Joannicius Basilovits, vicario dei basiliani, nella sua opera storica, circa cent'anni dopo la morte del monaco greco.²⁹ È evidente, che Basilovits non ha avuto tante date storiche disponibili riguardo Isaia, ma ha usato soprattutto i diari di De Camillis, pubblicandone per la prima volta tanti dettagli importanti. Isaia viene presentato da Basilovits come un maestro buono ed un riformatore, che raccoglieva i sacerdoti e i fedeli per insegnare loro le scienze sante, e il modo in cui celebrare correttamente la liturgia. Poi ha dato paramenti sacri alle chiese, ha ricollocato di nuovo immagini sante messe via dai protestanti, ed anche i maestri ecclesiastici disposti dai protestanti sono stati cambiati con quelli veramente cattolici. Basilovits in ogni caso ha creato un ritratto idealizzato d'Isaia, presentandoci una persona capace d'essere adeguata alle esigenze del suo tempo. È molto interessante, che Basilovits ha presentato bene i problemi della diocesi di Munkács alla fine del seicento, cioè la povertà, l'ignoranza e l'influsso dei protestanti etc. Nei sinodi convocati da De Camillis si parlava degli stessi problemi, cercando di rimediare ad essi con diversi canoni, come la decisione del comportamento dei sacerdoti, degli arredi liturgici, vasi sacri e della propagazione della venerazione delle sante icone.³⁰

²⁵ "Debreczjini P. Isaias Ieromonachus requisitus ab illis, Graecis pro Plebano. Mense Martii. an. 1692." "Mense Ian. 94. constitui meum Vicarum in partibus Hungariae supra valachos. P. Esaiam de Caroli." LUTSKAY MIHÁLY, *Historia Carpatho-Ruthenorum. Sacra, et Civilis, antiqua et recens usque ad praesens tempus. Ex probatissimis auctoribus Diplomatum Regis, et Documentis Archivi Episcopalis Dioecesis Munkacsensis elaborata*, in *Naukovij Zbirnik Muzejiv Ukrainskojj Kulturj u Svidniku*, 16 (1990), 50, BASILOVITS, *Brevis notitia* (op. cit. alla nota 3), Pars II, 94, ZSÁTKOVICS KÁLMÁN, 'De Camillis Munkácsi püspök naplója', in *Történelmi Tár* IV (1895), 700–724., 706, GHITTA, *Nașterea*, (op. cit. alla nota 23), 139–142.

²⁶ Secondo Basilovits si è mosso a Bikszád nel anno 1700. (BASILOVITS, *Brevis notitia*, Pars II, 119.), Szirmay scrive lo stesso (SZIRMAY ANTAL, *Szatmár vármegye fekvése, története, és polgári esmérte*, I–II., Buda 1809–1810, 332), altrove invece si scrive 1689. (BOROVSKY SAMU [szerk.], *Szatmár vármegye*, Budapest é. n. 46).

²⁷ Vienna. 25. 08. 1705. Si chiede di trovare più presto possibile gli assassini. HODINKA ANTAL, *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára I. 1458–1715.*, Ungvár 1911, 405. HODINKA ANTAL, *A munkácsi görög katolikus püspökség története*, Budapest 1909, 421.

²⁸ LUTSKAY, *Historia Carpatho-Ruthenorum* (op. cit. alla nota 25), 86–87.

²⁹ BASILOVITS, *Brevis notitia* (op. cit. alla nota 3), Pars II, 118.

³⁰ HODINKA, *Okmánytár* (op. cit. alla nota 27), 418–19. HODINKA, *Történet* (op. cit. alla nota 27), 300–302. (Pubblicati anche da: NILLES, NIKOLAUS, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in Terris Coroniae S. Stephani*, II. Oeniponte 1885, 860–865.).

Probabilmente Basilovits non ha conosciuto i testi dei sinodi tenuti più di cent'anni prima, ma poteva darcene una descrizione verosimile usando altre fonti storiche.³¹ Antal Szirmay, scrittore della prima monografia della Contea di Szatmár, scrisse un'altra breve biografia d'Isaia. Probabilmente ha conosciuto bene l'opera di Basilovits, ma non ci fa riferimenti, invece afferma di aver saputo tutto d'Isaia dai monaci del monastero. Secondo Szirmay Isaia fu un grande maestro del popolo ruteno e romeno, poi racconta una storia alquanto aneddótica, in cui conclude, che le opere scritte d'Isaia sono conservate nel monastero (!).³² Basilovits scrivendo delle circostanze della morte d'Isaia dice, che il suo assassino fu un certo romeno di Sikarló (Cicirlău, RO), chiamato Suhaj János.³³ Szirmay scrive un po' di più dell'evento tragico. Secondo lui Isaia rimproverò suo futuro assassino Mihály Szuhay (!), perché questi viveva in un matrimonio illegittimo, il che fece adirare Szuhay, il quale una notte fece uccidere Isaia dai suoi compagni. Secondo Szirmay tutto avvenne nel 1703,³⁴ come aveva scritto prima anche Basilovits, che conosceva è la data precisa del 15 maggio. Questa data si può leggere anche nell'iscrizione ungherese del ritratto d'Isaia conservato nel monastero di Bikszád.³⁵ Penso che in realtà la data della lettera dell'Imperatore possa essere giusta, cioè 1701. La stessa data c'è nella lettera pubblicata da Lucskay. È interessante che Lucskay menziona, ma non commenta le contraddizioni tra la vita idealizzata di Basilovits e la lettera pubblicata da lui stesso.³⁶

È plausibile che la morte tragica Isaia fece sì che il primo miracolo delle lacrime fosse collegato a lui nella memoria della gente. Questo fatto, cioè che la morte tragica di un personaggio ecclesiastico fosse seguita da una miracolosa lacrimazione di un'icona, non era del tutto sconosciuto in quel periodo. Alcuni anni prima, per esempio venne condotta un'indagine a Balázsfalva (Blaj, RO), per accertare se l'icona dell'iconostasi nella cappella vescovile veramente versasse lacrime, dopo la morte del vescovo Petru Pavel Aron.³⁷ Il processo fu ripetuto due anni più tardi, quando l'icona fu portata anche a Vienna, dove non venne trovato nessun segno

³¹ Nilles e Hodinka hanno pubblicato il testo di un sinodo tenuto a Szatmár, di cui copia si trova ad Esztergom. – HODINKA, *Történet (op. cit. alla nota 27)*, 300–302 Molto probabile che Basilovits non l'abbia conosciuto, altrimenti l'avrebbe citato. Basilovits molte volte ha scritto un ritratto idealizzato delle persone, per esempio anche di Rác Demeter, protettore del monastero di Munkács, che lui ha conosciuto di persona. TERDIK, 'Rác Demeter' (*art. cit. alla nota 32*), 334–352.

³² SZIRMAY, *Szatmár vármegye (op. cit. alla nota 26)*, 333.

³³ BASILOVITS, *Brevis notitia (op. cit. alla nota 3)*, Pars II, 120.

³⁴ SZIRMAY, *Szatmár vármegye (op. cit. alla nota 26)*, 332.

³⁵ RUS, EMANUII, *Mănăstirea Bixad*, Oradea 1995, 29. Varrebbe la pena di fare una ricerca nella storiografia greco-cattolica ungherese, perché e come abbiano potuto trasformare la persona d'Isaia in un martire della lingua liturgica ungherese. PETRUS JENŐ, *A magyarság önvédelem a keleti rítusú egyház idegen nyelveinek beosztó hatása ellen*, Debrecen, 12–15. *Emlékkönyv a görög szert. katolikus magyarság római zárándoklatáról*, Budapest 1901, 78., SZTRIPSZKY HIADOR, 'Bibliographiai alla nota ek az ó-hitű magyarság irodalmáról', in *A görög-katolikus magyarság utolsó kálvária útja 1896–1912*, írta SZABÓ JENŐ, összeáll. SZTRIPSZKY HIADOR, Budapest 1913, 421–450., 423–24. HALMAY BÉLA – LESZIK ANDOR (szerk.), *Miskolc* (Magyar városok monográfiája V.), Budapest 1929.

³⁶ LUTSKAY, *Historia Carpatho-Ruthenorum (op. cit. alla nota 25)*, 87–88.

³⁷ MISKOLCZY AMBRUS – V. ANDRÁS JÁNOS, 'A balázsfalvi könnyező ikon irataiból', in *Európa, Balcania-Danubiana-Carpathica, Annales* (Cultura-Historia-Philologia), 2B, Budapest, 1995, 424.

di frodolenza, tuttavia il miracolo non venne riconosciuto. L'icona probabilmente tornò al suo posto, ma oggi di essa si è persa ogni traccia.³⁸ Si vede anche da questo caso, che la paura di Tatár di perdere l'icona, era reale.

1.2 Quando è stata dipinta l'icona miracolosa?

Le domande ottava e nona dell'indagine promossa a Bicszád sono riferite all'età dell'icona. Iváskó nella lettera scritta al vescovo, pensa che fosse dipinta circa ottant'anni prima.³⁹ Gli altri testimoni non sanno molto sull'origine dell'icona, in generale non rispondono a queste domande. Salvo Pap Cirill, il parroco di Kisgérce, secondo il quale l'icona fu fatta dipingere dal monaco Isaia, come apprese da Pap Illés.⁴⁰ Questi era il sesto testimone, ma pochissime cose sono state rese note della sua confessione, così non si sa più niente dell'icona.⁴¹ Secondo Iváskó l'icona ha invece 80 anni, e questo può essere verosimile, perché il monastero fu fondato dopo il 1693. È strano che i testimoni non abbiano parlato del nome del pittore scritto sull'icona, probabilmente perché era coperta dalle tende menzionate talvolta nelle testimonianze.

La storia del monastero non esclude che l'icona veramente sia stata dipinta al tempo d'Isaia, bensì il monastero fosse spopolato dopo la morte del fondatore. Secondo Basilovits vi vennero mandati sei monaci dal vescovo Olsavszky nel 1757.⁴² Kovacs Kovics Bazil dice nella sua confessione, di essere lui il cantore del monastero da 14 anni, che coincide con quanto menzionato da Basilovits.⁴³ Szirmay scrive della rifondazione: "Dopo la morte del padre abate il monastero e la chiesa sono rimasti vuoti per 50 anni circa, soltanto alcuni frati pellegrini vi sono fermati, abitandovi per uno oppure due anni."⁴⁴ Si vede in questo modo, che la chiesa poteva essere rimasta più o meno intatta negli anni dopo la morte d'Isaia, conservando quindi la prima

³⁸ Miskolczy pensa, per l'influsso degli storici romeni dell'inizio del XX secolo, che questa icona sia identica a quella, che è stata portata a Balázsfalva nel 1762 dal monastero di Priszlop. MISKOLCZY AMBRUS – V. ANDRÁS JÁNOS, 'A balázsfalvi könnyező ikon irataiból', in *Európa, Balcania-Danubiana-Carpathica, Annales* (Cultura-Historia-Philologia), 2B, Budapest, 1995, 423–469. Uno storico romeno ha proposto, che l'icona trasferita a Vienna non potesse essere la stessa di Priszlop. Si pensa, che dopo l'indagine di Vienna l'icona sia tornata a Balázsfalva, dove poi è scomparsa nel periodo del regime comunista, perché le icone sopravvissute dell'iconostasi della cappella vescovile distrutta all'inizio del XX secolo, si trovano nel museo civico. TATAI-BALTÁ, CORNEL, 'Considerații cu privire la icoana Maicii Domnului »care lacrimat« la moarte episcopului Petrus Pavel Aron (1764)', in *Ars Transilvaniae*, VI (1996), 58–62. L'icona di Priszlop fu tralata lì nel 1913. Ibidem, 60. Secondo una rivista ungherese la ricostruzione della chiesa di Priszlop venne fatta già nel 1911 coll'aiuto dello Stato ungherese, per preparare il posto per raccogliere l'icona miracolosa ritornante. *Egyházi Műpar* 12 (1911), 120.

³⁹ ANRT Fond 151 Opisz 1, No 2169. f. 1r.

⁴⁰ Ibidem, f. 7v.

⁴¹ Ibidem, f. 9v.

⁴² BASILOVITS, *Brenis notitia* (op. cit. alla nota 3), Pars III, 100. "In hac possessione (scilicet Bicszád) existit monasterium basilitarum cum 4. presbyteris, et 2. laicis." Archivio Nazionale Ungherese, Budapest, C 104, Acta regul. par. vol. 55. Cfr. SZIRMAY, *Szatmár vármegye* (op. cit. alla nota 26), 334.

⁴³ ANRT Fond 151 Opisz 1, No 2169. f. 5r.

⁴⁴ Secondo SZIRMAY, *Szatmár vármegye* (op. cit. alla nota 26), 333, nel 1759. Secondo Borovszky nel 1754. BOROVSZKY, *Szatmár vármegye* (op. cit. alla nota 26), 46.

iconostasi. È sicuro che i testimoni abbiano pensato, che l'icona fosse antichissima e Kovacskovics ha menzionato, che nel tempo dell'igumen Bacsinszky (negli anni 1760) la si volesse ridipingere.⁴⁵

1.3. Il risultato dell'indagine

Alla fine del processo non fu trovato alcun segno di frodolenza.⁴⁶ Allora perché non consideriamo l'icona di Bikszád un'icona miracolosa? A ciò risponde una lettera di Szabados György scritta il 30 giugno, e mandata al vescovo di Munkács. Nella lettera Szabados scrive, che alcuni giorni prima, gli era stato raccontato da Demeter Iváskó, lo stesso che aveva riferito per la prima volta del miracolo, che questo non era reale, ma fosse un'operazione umana. Iváskó non voleva rivelare i dettagli esatti della frodolenza, volendo farlo soltanto per il vescovo, sotto il sigillo della santa confessione. Szabados propose, che tutti i veli venissero tolti dall'icona ed i monaci fossero biasimati proibendo loro di diffondere che s'era verificato un miracolo. Szabados era d'accordo con Iváskó, che la frodolenza venisse tenuta segreta, per evitare che la fiducia dei fedeli nelle icone veramente lacrimanti venisse persa.⁴⁷ Iváskó venne trasferito alla parrocchia di Turca.⁴⁸ In ogni caso i basiliani di Bikszád non hanno più parlato della lacrimazione dell'icona, scrivendo la frase seguente sulla relazione: *"Miraculum non factum sed, fictum ideo silentio tectum ac porro sequendum"*.⁴⁹

⁴⁵ ANRT Fond 151 Opis 1, No 2169. fol 7r. Non si sa Bacsinszky quando sia stato igumen, perché Basilovits non da dati precisi. BASILOVITS, *Brevis notitia* (op. cit. alla nota 3), Pars III, 101.

⁴⁶ ANRT Fond 151 Opis 1, No 2169. fol 5r.

⁴⁷ *"Qualiter Magnae Matris Dei Mariae Iconem in Ecclesia Bixadiensis Monasterii de Gratioso praesuleo jussu cum Szőlősiensi Archi-Presbytero praeteritis diebus reviderim, deque ejusdem fuis lachrymis ac ploratu investigaverim, humillimam meam super eo isthic adnecto relationem, in qua contenta investigatio, si juramento formata fuisset, credo nec Illustrissimae Dominationi Vestrae in contrarium dubium movisset, caeterum aliter res semet habet, narrat Reverendus Dominus Demetrius Ivacsco, ad utriusque nostrum reditum isthic Munkacsini commoratus dixit sibi revelatum esse, dictae iconis Virgineae fluxum et lachrymas falsas esse, adeoque ope humana productas esse, strinxi eundem, quatenus Illustrissimae Dominationi Vestrae (siquidem dixerit mihi non posse) circumstantialiter et ut res semet habet, genuine adaperiret, ad provertendum superfluum cultum, et tollendum sacrilegum figmentum; verum reposuit nec Illustrissimae Dominationi Vestrae directe posse semet adaperire, siquidem sub sigillo confessionis sibi revelatum existeret, asseveravit tamen figmentum indubie fore, seque in qualibet ejusmodi Icone similes lachrymas, et fluxum producere posse. Revelationem autem sibi factam die Diminico Omnium Sanctorum, 8va videlicet festorum pentecostalium ac se eum inexplicabiliter conturbatur, ex confusum (32v.) vix potuisse sacram liturgiam perficere, adiecit idem Ivacsco, quod si investigatio a me sub juramento instituta fuisset, fraus prodiiisset movet mihi modo suspicionem primus testis, hic enim in monasterio continuo a me tristis observatus est imo etiam ad suas fassiones cum tristitia summa accessisse. Censerem itaque, ut auctoritate illustrissimae Dominationis Vestrae praemissa virginea imago, velis et strophis illis, quibus modo exornata est, demudetur, et patres religiosi (quos ego quisdem admoniveram) serio comonerentur, ut ab omni cujusmodi futurum lacrymarum divulgatione, et cultu extraordinario huic iconi praestando abstineant ne prostitutione aut quoquo modo cum irrecuperabili aestimationis nostrae patiamur, dicit enim Ivacsco, quod si expositum figmentum hominibus notum foret, aliae quoque imagines super hoc ploratu authenticatae in dubium revearentur."* Questo Ivasko forse non uguale con quel Demeter Iváskó, che dal 1768 fu il sacerdote dei romeni di Szatmárnémeti ANRT Fond 151 Opis 1, No 2169. f. 32. SARKADI NAGY MIHÁLY, *Szatmár-Németi szabad királyi város egyházi és polgári története. Összeszedte: Sarkadi Nagy Mihály; rendszerbe ültötte: Bartók Gábor*, Szatmár 1860, 103.v.

⁴⁸ ANRT fol 32v. Turca, Contea Ugocea (Turca, RO).

⁴⁹ Idem, Fond 151 Opis 1, No 2169. f. 13v, 31r.

Non si sa se la relazione sia giunta a Vienna, tuttavia non si conosce la reazione della Corte. In ogni caso c'è un elemento interessante nella storia, il quale poteva essere interessante anche per la Corte. Nel 1770 il 3 giugno era la festa di Pentecoste nella Chiesa orientale, in quel giorno accadde il miracolo a Bikszád, ma nel medesimo tempo non tanto lontano da qui, in un altro monastero basiliano, cioè nel monastero di Munkács, l'imperatore Giuseppe II stava partecipando alla Liturgia festiva. Non si sa, se si sia accorto di questa coincidenza l'inquisitore Szabados, che ha partecipato sicuramente alla Liturgia festiva di Munkács,⁵⁰ in ogni caso non fa riferimenti nei testi da noi conosciuti.

In realtà nel Settecento a Vienna a poco a poco si perse la fiducia nelle icone miracolose, come abbiamo visto nel caso dell'icona di Balázsfalva: non è stata trovata frodolenta, ma si è deciso di non riconoscere l'evento come miracolo vero.⁵¹ La causa della sfiducia crescente nelle icone non si spiega solo con l'illuminismo sempre più forte anche nella Corte imperiale. C'è anche un altro motivo, che può essere molto più significativo nel caso nostro: il popolo in generale credeva, che la lacrimazione di una icona fosse una predizione di un'evento tragico futuro, e questa credenza poteva causare diversi movimenti tra la gente, pericolosi per lo Stato. Per esempio, a Bikszád, Pap Ciril uno dei testimoni, ipotizzò che le tre lacrime sgorganti dall'occhio della Madonna dovessero esser spiegate come simboli di tre punizioni, che sarebbero venute per l'umanità. Dio in questo modo avrebbe voluto farci capire, che siamo colpevoli, e che ci offre la possibilità di cambiare.⁵² Il quinto testimone pensò, che la Madonna piangesse a causa dei nostri peccati.⁵³ Questi miracoli talvolta potevano veramente causare tensioni incontrollabili dallo Stato e dalla Chiesa. Proprio per questo motivo anche a Vienna alcuni miracoli accaduti nella città imperiale, vennero tenuti segreti. Per esempio, il conte Sándor Károlyi nelle lettere inviate al suo figlio nel 1729, racconta due miracoli accaduti a Vienna. Nel primo miracolo, racconta Károlyi, il Cristo sulla croce della Calvaria di Vienna, si girò verso la città voltando le spalle all'Austria Superiore. La croce doveva essere sorvegliata dai soldati, poiché non fosse portata via dalla gente pezzo a pezzo, come una reliquia.⁵⁴ Nella seconda lettera scrive di un altro evento miracoloso: *"Il girare della croce verso di noi è certo, e inoltre si dice, che avesse pianto di nuovo anche l'icona di Pócs nella chiesa di Santo Stefano, ma tutti e due sono taciuti, oscurati..."*⁵⁵ Si vede, che la Corte veramente aveva paura dei miracoli sconvolgenti.

Perché fosse stata inventata la seconda lacrimazione a Bikszád, non si sa esattamente. Si voleva fare la chiesa nuova del monastero, più frequentata dai pelle-

⁵⁰ BASILOVITS, *Brevis notitia* (op. cit. alla nota 3), Pars III, 115–117. Sul viaggio di Munkács di Giuseppe II : KULCSÁR KRISZTINA, *II. József utazásai Magyarországon, Erdélyben, Szlavóniában és a Temesi bánóságban 1768–1773*, Budapest 2004, 280–282.

⁵¹ MISKOLCZY-ANDRÁS, 'A balázsfalvi' (art. cit. alla nota 37), 425–426.

⁵² ANRT Fond 151 Opisz 1, No 2169. f. 9r.

⁵³ Idem fol 10r.

⁵⁴ 16.06.1729, Pozsony. Archivio Nazionale Ungherese, Arch. della fam. Károlyi, P 1507, 16 d., f. 467r.

⁵⁵ 21.06.1729, Pozsony. Archivio Nazionale Ungherese, Arch. della fam. Károlyi, P 1507, 16 d., f. 474r.

grini, oppure creare una concorrenza con Máripócs, a causa di un conflitto oggi dimenticato, allora esistente tra i basiliani dei due monasteri? Si voleva richiamare l'attenzione della Corte per il monastero? Non lo sappiamo in mancanza di documenti precisi. In ogni modo è strano, che i basiliani salvo uno, non siano stati interrogati nel processo. È strano anche il ripensamento di Iváskó, il quale dice a Szabados di aver già saputo della frodolenza al tempo dell'indagine, ma non ha fatto niente per evitare il processo. Il secondo "miracolo" dell'icona ha fatto sparire dalla memoria anche il ricordo del primo lacrimare nel tempo d'Isaia.

2. Bikszád nei secoli XIX–XX

La tradizione dell'icona lacrimante cadde in oblio, ma Bikszád era diventato un luogo di pellegrinaggio, e lo è ancor' oggi. Al tempo dell'indagine del 1770 si stava costruendo la chiesa nuova, cominciata già nel periodo del igumen Benjamin Fejér (1764–66).⁵⁶ Tra i testimoni vi erano quattro muratori,⁵⁷ uno di loro Jacobus Simmeth era il figlio del "magister murarius" di Munkács.⁵⁸

L'edificio ha una pianta a croce latina, con due absidi laterali (*keliros*), e con una campanile al centro della facciata occidentale.⁵⁹ Venne consacrato nel 1771.⁶⁰ Gli arredamenti non furono pronti subito. Nel 1775 per esempio, a Munkács, alla presenza dei basiliani, il giudice del mercato di Nagybánya (Baia Mare, RO), in un contratto scritto in ungherese, propone 600 fiorini per la costruzione dell'iconostasi e per l'altare maggiore.⁶¹ Infatti, secondo la testimonianza del "pomelnic" della

⁵⁶ BASILOVITS, *Brevis notitia* (op. cit. alla nota 3), Pars III, 100.

⁵⁷ ANRT Fond 151 Opisz 1, No 2169. f. 12v.

⁵⁸ J. Simmeth ha realizzato i disegni per il monastero basiliano di Kisberezna nel 1782. JANKÁNÉ PUSKÁS BERNADETT, 'Adalékok a XVIII. századi görög katolikus egyházi építészet kutatásához', in *Posztbizánci Közlemények* (Studia Postbizantina Hungarica), V (2002), Debrecen, 122–137., 134, 4. kép. Probabilmente lui era parente di un altro maestro, di nome Joseph Simmeth, che ha disegnato chiese greco-cattoliche simili per incarico del signore di Ungvár. Per esempio i progetti della chiesa di Nagyberezna ed d'Árok: Archivio Nazionale Ungherese T62.1365 és T 62.975/1–2.

⁵⁹ Il monastero fu incendiato nel 1898. BOROVSKY, *Szatmár vármegye* (op. cit. alla nota 26), *Szatmár és Vidéke* 17 (1900)/31. szám. e si vede da una foto scattata prima del incendio, che il tetto della torre era diverso da quello attuale. VAJAY IMRE, *A bikszádi gyógyfürdő Szatmár megyében*, Szatmár 1886, 7. La forma attuale del tetto della navata non è originale, fu trasformato nell'ultimo restauro. Della sua forma della fine del 19mo secolo si conoscono disegni: SZILÁRDFY ZOLTÁN, *A magánbítat szentképei a szerző gyűjteményében II., 19–20. század*, Szeged 1997. II., 594. Si pubblica una foto della forma attuale della chiesa: DUDÁS B. – LEGEZA L. – SZACSVAY P., *Baziliták*, Budapest 1993, 67. kép

⁶⁰ L'iscrizione memoriale della consacrazione, intagliata in pietra in lingua slava ecclesiastica, posta sulla parete della chiesa: RUS, *Mănăstirea Bixad* (op. cit. 41. alla nota), 23. I dati menzionati da Rusu: 1769–1771. *Dicționarul Mănăstirilor din Transilvania, Banat, Crișan și Maramureș*, Red. ADRIAN RUSU et alii, Cluj-Napoca 2000, 72. Dopo questi fatti non si può più sostenere, che la chiesa di Bikszád fosse costruita all'inizio del secolo XVII, non così pensa: JANKÁNÉ PUSKÁS BERNADETT, *A munkácsi görög katolikus egyházmegye művészete (16–19. század)*, Budapest, ELTE Művészettörténeti Intézet, PHD disszertáció., 161–162, JANKÁNÉ PUSKÁS, 'Adalékok' (art. cit. alla nota 58), 123–125.

⁶¹ ANRT Fond 64 Opisz 4, No 156. (= Fonti, doc. nr. 3).

chiesa, l'iconostasi fu realizzato tra il 1799 e il 1809, con l'aiuto di altre persone.⁶² All'inizio del secolo scorso, accanto alle leggende popolari, nacque una nuova versione dell'origine dell'icona. La scrisse Clemente Gavris basiliano, nel suo libro romeno sulla storia del monastero pubblicata nel 1922. In quest'opera il padre crea una storia leggendaria sulla vita d'Isaia, dicendo, che l'icona è stata portata dal monaco fondatore direttamente da Roma. Secondo Gavris, Isaia ha fatto fare una copia dell'icona dipinta da San Luca, poi questa copia “*secondo un libro antico del monastero (di Bikszád)*” fu consacrata dal papa stesso, Clemente XI.⁶³

Probabilmente anche questi elementi della storia sono inventati, perché i testimoni del 1770, non ne sapevano niente, e poi il papa Clemente XI (1700–21) divenne pontefice solo nel 1700, quando Isaia già stava in Ungheria da anni. L'origine romana dell'icona forse venne ispirata da Szirmay, il quale scrisse, che Isaia fosse venuto insieme con De Camillis proprio da Roma.⁶⁴ Il monastero di Bikszád è stato chiuso insieme con la chiesa nel 1948. È stato restaurato alla fine degli anni ottanta, dagli ortodossi, quando vi è di nuovo tornata anche una copia dell'icona miracolosa.⁶⁵

L'icona fu posta in una teca, davanti l'iconostasi, secondo l'uso romeno. È sicuro che i colori e la composizione dell'icona attuale sono identici ai dettagli descritti in 1770, molto strano sull'icona attuale il fondo d'oro, che vorrebbe imitare un fondo musivo.⁶⁶ Dopo queste vicende strane dell'icona, speriamo soltanto, che arrivi un tempo, quando i proprietari attuali e quelli precedenti possano pregare insieme davanti ad essa.

⁶² RUS, *Mănăstirea Bixad* (op. cit. alla nota 35), 15.

⁶³ HAIDUC VĂMEANUL, GHEORGHE, *Monografia Mănăstirii Bixad din Țara-Oașului*, Cluj-Napoca 2005, 30.

⁶⁴ SZIRMAY, *Szatmár vármegye* (op. cit. alla nota 26), 332.

⁶⁵ RUS, *Mănăstirea Bixad* (op. cit. alla nota 35), 18–21.

⁶⁶ Negli anni 1920 Aurel Pop, un pittore di Szatmár ha dipinto tre copie dell'icona miracolosa. L'originale fu nascosta dai basiliani nel 1948, temendo che venisse distrutta. L'originale si trova attualmente a Kolozsvár (Cluj, RO) dai basiliani. HAIDUC VĂMEANUL, *Monografia* (op. cit. alla nota 63), 30–32. È strano, che la coperta d'argento originale è tornata nel monastero.

Fonti

1.

Bikszád, 6 giugno 1770

Lettera di Demeter Iváskó

Archivio Nazionale della Regione Transcarpatica, Beregovo (UA), Fond 151 Opisz 1 No 2169.

(fol. 1r) Illustrissime ac Reverendissime Domine Domine Praesul, Domine Patrone mihi intiosissime!

Quem inscrutabilia sint DEI judicia meus humana capere non posset. Quod vel ex miraculo in Districtu meo Avasiensi a quatuor jam diebus frequenter diu noctuque continuato abundae apparet; quod est tale: ipsa die pentecostes sub ipso sacrificio post verba illa tremenda, sancta sanitis, circa hora 11ma Imago Beatissimae Mariae, DEIParae, et semper virginis in Monasterio Bixadiensi copiosas incepit fundere lachrymas, quas etiam actu diu noctuque iteratis vicibus fundit. Hoc miraculum in Turtz existens primo intellexi feria 2da pentecostes circa vesperum, ad quod spectandum post hora 7ma vespertina illa die cum 52 meis discipulis ex Turtz movi, et perveni ad locum ipsum propria, seu apostolica occasione, post horam 12 noctis quadrante pro prima, quo tempore praedicta Beatae Virginis Imago copiosas mittebat lachrymas quemadmodum mihi scriptum fuerat: quibus visis, ne aliqua fraus vel dolus sibrerssetque per oculum aliquod artificium, adhibita omni diligentia, tabulam in qua imago depicta est visitavi, sed nihil inveni ex quo homo christianus et catholicus vel dubitare posset. Tabula est ex tiliis, pictura antiqua 80 circiter annorum et per medium ferme, totaliter fissa. Deinde nontantum lachrymas ex oculis humano more mittit; verum etiam uti jam pluries observavi faciem quoque mutat quam saepissime, quod et magnus undique populi concursus observavit. Hodie etiam sub ipso sacrificio, quemadmodum hac hora, copiasas fudit lachrymas, quam finito sacrificio, cum perillustri, *(fol. 1v)* Domino Josepho Lányi Partium Transtibiscanarum et Districtuus Magno Varadinensis Regio Camerali procuratore fiscali qui Varadini in Comitatu Bihariensi degit, et cum aliis multi (quorum nomina ipsa fiscalis notavit, ad meam requisitionem) demo visitavimus, sub nihil aliud prodivit quam quorum Dei judicia sint inscrutabilia. Haec, Illustrissimae ac Reverendissimae Domine praesul breviter et qui dum raptim, ex filiali mea obligatione insimare volui maxime cum sciam quod magno erga eandem Magnam Matrem et Virginem Beatissima amore feratur. In reliquo plusquam paternis gratiis et favoribus abundae expertis debito cum venerationis cultu commendatus persevero.

Illusstrissimae ac Reverendissimae Dominis Vestrae

Clientum infimus et obedientissimus Demetrius Ivasko Sacrae Theologiae Dogmaticae Moralis. Manu propria

Bixad 6ta junii 1770.

2.

16 giugno 1770

Protocollo dell'indagine fatta sulla lacrimazione

Archivio Nazionale della Regione Transcarpatica, Beregovo (UA) Fond 151 Opisz 1 No 2169.

(fol. 5r) Humillima Relatio

Iuxta gratiosam Illustrissimae, ac Reverendissimae Dominationis vestrae deputationem, ac nostri exmissionem Anno 1770 die 16a mensis Junii in Venerabilium Reverendorum Patrum Basilitarum honori Sanctorum Apostolorum Petri, et Pauli dicati monasterii bixadiensis ecclesia Magnae Matris Dei Mariae imaginem juxta Graeci Ritus consuetudinem localem, quae 1a die Pentecostes, et subsequis tribus diebus lachrymas fudisse nuntiata est, non modo in suo loco consistentem revidimus, verum etiam de ecclesia, siquidem tempus subnubilum foret, ut accuratius omni remoto dubio inspicere, considerarique posset, foras etulimus, et omni possibili studio, et diligentia utrinque inspicientes, et considerantes, reperimus ipsam vetustam fore ex tilia in longitudine trium spitamarum, et unius digiti, in latitudine vero non nihil amplius, quam semi trium spitamarum, in crassitie vero unius digiti auricularis ex integro per medium fissam adeo, ut calamus transire posset, quae fissura, et rima transiit penes aurem sinistram Beatae Virginis effigiei, brachium ejusdem Virginis sinistrum, et Jesuli dextram cum pede dextero dissecans.

Imago haec virginea simplicissimo colore in sola dicta tabula tiliae absque omni tela depicta est per quemdam pictorem Dionysium, ut in icone subscriptus legitur, et quidem coloribus, ut credere est, aqua potius, quam oleo dissolutis, quod hinc conijcere licet quia de tabula in pluribus locis frustratim colores deciderunt, ut in effigie tam Beatae Virginis 4or potissime in locis clare videre est, ut pote in mento, facie, radice, narium; sicuti et fronte Jesuli. Depicta autem est in sede viridi sedens veste inferiori viridi, superna vero rubra; Jesulus autem inferiore alba, superna vero viridi cum floribus argentei coloris. Ipsa virginea effigies ut ut rudioribus coloribus, oblongiori, et pleniori facie depicta subalbo plus, quam rubro colore, sat suaviter et amabiliter submaeste tamen prospicit, *(fol. 5v)* plurimum in partem septentrionalem respiciens, nonnihil proclivi capite ad austrum, ex ejus tamen oculis nulla lachrymarum signa patent, praeterquam, quod pictor exemplar desumere cupiens, oculos, nares, et totius faciei, ac corporis figuram carbonibus oleo confectis liniverit, ex qua ingredine infra oculum sinistrum, modicissime subfusci observatur.

Si hinc inde conspiciatur vultus utrinque paulisper splendere observatur, de cetero ut praetermissum est, cum non oleo, sed aqua colores resoluti praesumuntur, imago nulla in parte splendet, neque ullam habet viscositatem, sed per totum sicissima est absque omni humore adeo, ut omnes colores decidui effici possent. Porro e regione virgineorum oculorum ex adversa parte 3ium fere digitorum immisum est lignum, seu tignus predictae tabulae imaginis eum in finem, ne fissuram ejusdem tabulae (quamvis expositio modo evenerit) admittat, sicut tamen tabula imaginis sicissima est, et absque nodis (exceptis duobus in utroque fine itidem sicissimis) ita jungens tignus mediam tabulam siccus est per omnia, nec ullus cujuspiam per fraudem immissi liquoris locus patet, ut in remotione ejusdem tigni observavimus, et caeteroquin medium istud jungens lignum, seu tignus margine potius suo, et non medio opponitur Virgineis oculis, unde absentia omnis

perforationis, juncturae, scissurae, aut foraminis cujuspian cum dicta siccitate tabulae, et obsessione pulverum, tollit omnem suspitionem fraudulentiae cujuspian. Quod praemissam concerneret ecclesiam, in qua praetacta icon lachrymata fuisse nunciatur, quamvis sat alto in monte sita foret ex lignis constructa, luto ab intus plasmata, asseribusque rare intra se loco fornicis collocatis liberrimo exposita existeret aeri, terra tamen, et locus in eadem ecclesia notabiliter humidus est. Quis tamen, quando, qualiter praedictam iconem lachrymas fudisse observaverit juxta subnexa deutri puncta investigavimus, et taliter, uti sequitur testium excepimus benevolas fassiones.

De eo utrum?

Primo. Quis primus observavit localem imaginem Magnae Matris Mariae (*fol. 6r*) in ecclesia Reverendorum Patrum Basilitarum Bixadiensis Monasterii Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli honori, dicati lachrymas fudisse? Ex quonam incidenti istud observavit? Quo tempore? Et sub quibus circumstantiis? Vidit ne diutius lachrymas profluxisse? Cum quo? Et num sobrius, vel potus?

2do Fateatur testis, utrum aliquis casu, vel de industria, ut aqua benedicta assolet, eandem imaginem non asperserit, vel illiverit? Si non:

3io Ex qualinam loco vultus, hic fluxus specialiter observabatur? Num ex utroque oculo? Et an etiam in alia parte imaginis utpote in manibus Magnae Matris, vel in effigie Jesuli simile quid non sit visum? Fluxus ille lachrymarum fueratne spissus, vel rarus? Limpidus, vel obscurus? Cujus item coloris? Gutatim ne? An ad instar sudoris profusus, ennaret testis circumstantialiter?

4to Quamdiu duravit hic fluxus? Observabaturne interrumpi? Quanto circiter tempore?

5to Dicat testis, num observaverit in hac imagine mutationes quasdam extraordinarias, et in se ipso animi alterationem? Et si ita?

6to Fateatur testis, quid sentit de lachrymis istis, utrum forent naturales, vel supernaturales, et quibus ex rationibus? Dicat sincere, an non fraude alicujus malevoli hominis productae sint lachrymae istae?

7mo Fateatur testis, utrum alii etiam occasionibus non observaverit, aut viderit in hac ipsa imagine simile quid, vel vero non audiverit, per alium aliquem observatum, aut visum fuisse? Per quem? Quali occasione?

8vo Utrum sciat testis: quando haec imago est picta? Per quem? Ubi, aut per quem pingi curata?

9no An testis miraculo quidpiam simile in praemissa ecclesia praedictam imaginem accidisse non observaverit, et quid illud fuerit? Quibus praesentibus?

10mo Quem meliorem hoc in merito scit esse testem?

Sequuntur Exceptae Benevolae Fassiones.

Primus testis Basilius Kovácskovics Graeci [Ritus] Unitus Nobilis praefatae monasterialis ecclesiae cantor annorum 41 benevole examinatus, fassus est ad primum: quod prima die pentecostes post duo sacrificia decantata, (*fol. 6v*) ubi vesperae post horam 10am per Reverendum Patrem Martinum Popovnyák praefati monasterii vicarium absolventur, et receptae pro more orationes legerentur, testis flexis genibus consistens ante iconem Beatae Virginis observavit ex facie ejusdem sudorem velut rorem exivisse, et oculo sinistro repleto madore guttam lachrymae profluxisse, ac in fine narium dependisse, et siquidem ante iconem in mensula aspersorium foret collocatum, existimavit testis per loci religiosum Patrem Athanasinum super infirmis saepius legere, et eosdem aqua benedicta aspergere consuetum, hanc quoque imaginem esse aspersam, nihilominus fratri

suo Georgio Kovácskovics, qui etiam proprius flectendo, et penitus considerando totum id, ut testis observavit, ostendit, verum cum testis nunquam simile quid spectavit, rem dissimulavit. Postquam autem per fratrem Athanasium religiosum, et alios divulgaretur haec imago lachrymata fuisse, die Lunae Pentecostes, Martis, et Mercuri plus in ecclesia dicta, quam foris commorando, vidit oculis suis iconem hanc omnibus tribus diebus plorasse per interstitia jam magis jam minus. Vidit autem cum A. Reverendo Domino Ivasko valachorum professore; perillustribus item Dominis: Josepho Lányi Partium Transbiscanarum et Districtuus Magno Varadiensis Regio Camerali Procuratore Fiscali, Joanne Kádár Szin-Várallyensis Filialis Tricesimatore, Martino Bujdosó vigilum salinarum corporali Szigethiensis, Josepho Andrásí tricissimae Szin-Várallyensis vigile, ac denique Generoso Domino Gregorio Osváth de Aranyos-Medgyes, Illustrissimi Domini L. B. Francisci Weselényi helveticae professionis homine, qui cum videret iconem flentem, accessit, et digito detersit, dicens: látom ez vizes: deinde cum teste, et praecedentibus intravit sanctuarium, et imaginem undique visitavit cultro, detracta primus de fissura apparatus charta, cumque nullum artificii cujuscumque signum videret, ut ut Pater Professor voluerit, per crucem tignum tabulae iconis immissum excutere, alii autem sine scitu Episcopali relinquendam, neque movendam iconem musitarent, et ipse fiscalis Osváth consensus, dicens: már hiszem magam is; nulla inquit suspicio est. Hoc ipsum etiam Regius Cameralis Fiscalis dicebat, Josephus Lányi. Ad 2um fatetur testis, iconem hanc a nullo fuisse aqua quapiam maxime benedictarum aspersam, ipse enim post matutinum clausit ecclesiae fores, in absentia sua nemo fuit, sed neque die illa in (fol. 7r) ecclesia super quopiam exorcismi lecti, aut processio fuerat, cujus utriusque occasione fieri solet aspersio. Ad 3iam fluxum ex utroque oculo promanasse observavit testis premissis subsequens diebus, et quidem ex cujus vis oculi duobus finibus duplici ordine per singulam faciem defluxisse in locum oris, ac confluentem inde per mentum ad pectus defluxisse ad sericeum ibidem alligatum strophium; in nulla autem parte alia iconis Beatae Virginis, vel Jesuli similem madorem, vel fluxum observavit praeter oculos. Fluxum tamen hunc advertit limpidum, et a procul etiam clarum albi, et argentei coloris, velut gemmae argenteae non per modum guttarum, verum sudoris defluxisse. Ad 4tum vidit testis fluxum de oculis virgineis quatuor diebus, Dominico videlicet, Lunae, Martis, et Mercuri ad hunc modum emanasse: die Martis, et Mercuri ad prandium observabat testis quasi exsiccatum fuisse praedictum fluxum, ubi tamen patres religiosi prandium sumpsissent, factus et rumor, et suspina magna in confluxu populi, ad quae testis cum religiosis relicto prandio in ecclesiam convolvavit, et hominibus flentibus, ac pectora sua quatentibus clarius vidit majori cum abundantia lachrymas profluxisse mundante fere utroque vultu virgineo. Ad 5tum dicit semet observasse faciem virgineam immutatam fuisse, in tristem videlicet, et pallidam, ad quam, mutationem et ipse exhorruit, et timore correptus est. Ad 6tum judicat testis fluxum illum lachrymarum non esse naturalem, et quidem inde, quia imago non est vivus homo, qui naturaliter lachrymari solet. Lachrymas illas non censet productas fore per aliquem malitiosum hominem, eo, quod testis hic in 14 annorum decursu Deo serviens imaginem hanc saepius immutatam observaverit, unde et Patri Gabreli Bacsinszky Ordinis Sancti Basilii Religioso pro priori isthic hegumeno grata cum fuisset, habuit intentionem eandem curare depingi. Ad 7mum mutationem hujus imaginis testis saepius quidem, ut paulo ante retulit, observavit factam fuisse, non vidit tamen ad usque similem defluxum, audivit interea a parochio bixadiensis demortuo Michaelae Tatár sibi narrari, (fol. 7v) quod ipse cum puer adhuc in monasterio studio vacaret, et latrones archimandritam occidissent, observavit iconem hanc lachrymatam fuisse, quod tamen religiosi dein occultarunt. Audivit praeterea et ex aliis narrantibus, quod praenominatus Michael Tatár viderit hanc iconem lachrymas profudisse, et quidem

cum quibusdam hominibus, quibus, ne a romanis acciperetur, praecipit, ne ulli revelare praesumerent. Ad 8vum: Testis quo tempore haec imago picta sit, absolute quidem ignorat, censet tamen cum adventu dicti archimandritae Isaiae, qui ut ex quibusdam contractibus deducitur circa annum 1710. isthuc venit, ac per eundem pingi curatam fuisse, quod nullus hic eo tum fuerit fundator, ut ex aliorum relatis habet. Ad 9num miraculo quid simile nihil scit evenisse. Ad 10mum scit meliorem testem fratrem Anastasium Ordinis Sancti Basilii professum, et suum fratrem praenominatum.

Secundus testis Martinus Popovnyák Ordinis Sancti Basilii professus religiosus, et praefati monasterii vicarius examinatus ad 1mum fatetur quaestionatam iconem lachrymas profudisse observatam primo per testem primum Basilium Kovácskovics, qui nulli praeter, suum fratrem detexit; ipse autem hic testis prima die pentecostes post horam 4tam pomeridianam decantato completorio, ubi praecepisset Fratri Anastasio Religioso, ut oblata ex Ecclesia auferret, hicque cum certo Demetrio, quippe Kecskés studii moralis theologiae auditore eadem oblata auferre cuperet, idem studiosus observando plorantem iconem dixit fratri praenominato: Reverende Pater cernat saltem, haec imago videtur flere. Quo audito et viso cucurrit ad testem, et dixit: Reverende Pater veniat ad ecclesiam Icon Beatae Virginis Mariae plorat. Testis vero mox accurrit cum patre Athanasio Rudnyák, et vidit fluxum ex dextro oculo ad nares (cum vertus sinistram partem ad austrum propensum habeat depictum caput) defluxisse, inde vero ad locum oris, sequenti die Lunae fluxu eodem repleti; ex ad verso autem oculo observavit ex utroque oculi fine fluxum per vultum demanasse, et inde ad pectus, vidit autem testis iconem hanc plorasse usque ad diem Jovis, ubi dein post matutinum oculi quidem exsiccati fuere, utrinque tamen in genis, uti in pectore, quo congregabatur, fluxus observatus fuit, quem dein Bustinhaziensis Plebanus (*fol. 8r*) cum salis perceptore adveniens, et num ploratura sit, reipsa experientiam capturus detersit, amplius non fuerat ejusmodi fluxus observatus. Ad 2dum fatetur testis ecclesiam, vel icones die illa nullius alterius opera fuisse aspersam, quam Patris Athanasii, qui super quadam foenima turczensi orationes contra terrorem legens coram imagine Salvatoris eandem aspersit. Ad 3um ex utroque oculo vidit profluxisse humorem exposito modo, ex nulla autem parte alia imaginis seu Beatae Virginis seu Jesuli observavit manasse, utrum porro spissus fuerit fluxus ille, aut rarus cum attingere non praesumpserit, ignorat: lucidus tamen, veluti argenteus quod fuerit, nec guttatim deciderit, sed ad instar defluentis sudoris manserit, observavit. Ad 4um scit testis, ut superius retulis 4 diebus plorasse, et quidem per interstitia, quibus autem diebus non notavit sibi, scit tamen positive, quod semel a 10ma hora matutina ad 11mam cessaverit fluxus ille in oculis exsiccat, mansit tamen in genis. Ad 5tum observavit testis in hac icone mutationem vultus virginei velut demortui hominis, se vero inde terrore perculsum. Ad 6tum dicit testis istius modi fluxus supernaturales juxta divinam potentiam fuisse, dicti tamen sui rationem reddere nescivit. Censet per nullum malitosum hominem fluxum illum productum fuisse, eo, quod nulli, nisi suis religiosis, in ecclesiam aditus potuerit. Ad 7mum plorasse hanc iconem testis alia occasione non observavit, vidit tamen saepius eandem jam rubram, jam pallidam fuisse. Audivit praeterea ex demortui bixadiensis supradicti parochi Michaelis Tatár filiis: tempore occisi archimandritae plorasse, et patrum suum aliquot homines plorantem iconem videntes adjurasse ex ratione superius relata. Ad 8vum, et 9num nihil. Ad 10um scit in hoc bono merito bonos testes: Nicolaum Pincy parochum Bixadiensem Joannem Papp Parochum Benihaziensem, Jonam Papp parochum Teresoczensem, Simeonem parochum Komerzoniensem.

Tertius testis Cyrilus Pap Graeci Ritus Unitus Parochus Kis-Girczensis Annorum 53. examinatus benevole fassus est ad 1um se audisse primum testem vidisse iconem deu-

tralem primo plorasse, sed et ipse oculis suis spectavit die Martis Pentecostes in ecclesia fere decies eadem die constitutus prouti et noctu, et die Mercuri mane sub sacro, et tota denique die observavit lachrymas (*fol. 8v*) profudisse, et quidem cum multis hominibus et sacerdotibus amare flentibus, suspirantibus et orantibus, inter quos praesentes quoque fuisse: Josephus Lányi Partium Tarnstibiscanarum et Districtuus Magni Varadiensis Cameralis Procurator fiscalis Varadini in comitatu Bihar degens; Joannes Kádár filialis Szin-Várallyensis tricesimator; Martinus Bujdoso vigiliam salinarium corporalis Szigetiensis; Josepho Andrási tricesimae Várallyensis vigil, et denique Generosus Dominus Gregorius Osváth de Aranyos-Medgyes Illustrissimi Domini L. B. Francisci Weselényi fiscalis helveticae professionis, qui cum experimentum capere vellet, digitis detersit lachrymas, et confessus dixit madorem fore, quem dein ad calligas detersit, et ut videret, an non artificio quopiam fluxus iste foret productus, cum professoris indultu intravit sanctuarium, et de icone chartam in exposita rima, et fissura apparatus detraxit, diligenter investigando, et dein ultronee edicente, nullum artificio fore, nisi forte in lignello, seu tigno per medium jungente tabulam quid lateret, cum A. Reverendus Demetrius Ivasko Professor excutendum juberet, innuit idem Osváth, ut permittatur, quia inquit, nullum artificio apparet; et percussus pectus suum dixit: vere credo, quod lachrymetur. Testis autem utraque die haec sobria mente, et contrito corde ipse quoque lachrimando spectavit. Ad 2um aqua benedicta non scit iconem aspersam fuisse, scit autem fluxum illum non fuisse aquam ordinariam, quia vidit oculos virgineos lachrymis repletos inde defluentibus. Ad 3um fatetur testis ex utroque oculo madore repleto lachrymas profluxisse, et quidem ex dextro per nares, et os ad pectus, ex altero vero per faciem itidem ad pectus duobus ordinibus, seu rivulis, inde ad strophium ibidem alligatum, quod madidum fuisse, ex propinquo oculis spectavit, et olfaciebat suavem odorem experiendo, in nulla autem parte iconis Virgineae, vel Jesuli vidit aut observavit quid simile, sed solum ex utroque oculo defluxum illum limpissimum, velut argenteum fore, nec guttatim, sed fluenter manasse spectavit. Ad 4um semi altera die Martis, et Mercuri, quibus isthic in monasterio morabatur, vidit iconem hanc praedicto modo plorasse, observavit quidem oculos semper repletos madore; die Mercuri tamen mane defluere non advertit. Ad 5um mutationem iconis hujus omnino observavit (*fol. 9r*) jam albam ut telam, jam rubram fuisse, ad quam mutationem et ipse testis compunctus in lachrymas cum caeteris solutus tristabatur, triplicem poenam pro peccatis hominum venturam fuisse belli, pestis et famis, ex triplicis ordinis defluxu interpretando. Ad 6tum testis lachrymarum ejusmodi profusionem, sicut simplici mente censet fore supernaturales Dei cum adiutorio, et potentia, qua cum Beatissima Virgo adstat Sanctissimae Trinitati orando pro nobis, Deus effecit ut mirabili virgineae iconis fletu ad cognitionem nostrum peccatorum, et poenitentiam adducamur; iconi enim siccae, rei inanimatae nisi Dei virtus adsit, flere, et lachrymas profundere non est connaturale, et siquidem cum aliis iconis tabulam probe visitaverit, et cultro visitari spectaverit, censet una lachrymas illas non artificio cujusdam nequam hominis fuisse productas, sed Dei virtute. Ad 7mum ipse testis iconem hanc, non vidit flevisse, aut mutatam fuisse, ex ore tamen defuncti archipresbyteri, et parochi bixadiensis Michaelis quippe Tatár audivit lachrymas fudisse, et quidem Pocsini audivit apud pie defunctum Illustrissimum Dominum Episcopum Michaellem Olsavszky, qui cum eundem Tatár reprehenderet, quod hocce in monasterio bixadiensi allodiaturam suam exercebat, et redditus ejus in suum converteret usum, subjungens, quod nihil aliud sit factururus, nisi acceptis campanis, et libris curabit succendi monasterium cum ecclesia, ne sit spelunca latronum, et sarabaitarum. Tum Tatár respondit: si monasterium bixadiense, et ecclesia ejusdem succendenda veniet, succedatur et haec pocsensis, inquit. Ad quod pie defunctus Episcopus inquit: miserande homo, quomodo audes hoc dicere, tamen iste

locus est sanctus, quia icon Beatae Virginis flevit in illo? Replicuit Tatár dicens: etiam in ecclesia monasterii bixadiensis flevit. Dicit Episcopus: quis vidit? Vidit, inquit Tatár, mea mater, vidi et ego; Dominus Episcopus: miror, quod mi hoc non perscripseris; quomodo, inquit, perscrissem? Ubi est Pocsensis imago Beatae Virginis flens, nunquid Viennae? Ego autem volo, ut nostra sit in loco bixadiensi. Haec testis ex ore Tatár audivit, quali autem ex occasione Tatár cum sua matre viderit iconem hanc (*fol. 9v*) flevisse, non scit. Ad 8vum dicit testis, quod a suo Avo archipresbytero Elia Pap audivit iconem deutralem pingi curatam per dictum archimandritam, et exolutam per eundem suum eandem Avum, quis autem pictor ille fuerit, ignorat. Ad 9num nihil. Ad 10mum scit testis: Jonam Csárár nobilem bixadiensem, parochum Jonam Pap Turvikonensem, Simeonem Nokás Komerzaniensem, Jonam Pap Turtocensem, Michaellem Danilovics Rosaparlagicz, Joanem Mollya Bojnyakaziensem, Demetrium Ivasko professorem, Nicolaum Görög Bixadiensem.

Quartus testis Jonas Csárár nobilis Bixadiensis Graeci Ritus Unitus Annorum 60. examinatus ad 1um benevole fassus est: primo Basilium Kovacskevics primum testem vidisse iconem deutralem flevisse, et ipse testis oculis suis vidit lachrymas profluxisse die Martis festorum pentecostalium. Cum denim famam lachrymantis hujus imaginis audivisset, venit et ipse, cumque sacrificio interfuisset, eo tum spectavit lachrymas defluxisse, et eadem die ad vespertas usque circa monasterium demoratus est volens experiri, utrum lachrymae illae ulterius producentur, et binis vicibus a meridie erat in Ecclesia, et utraque vice observavit flere iconem, et quidem abundantius, quam sub sacro, vidit autem cum murariis, et aliis pluribus hominibus ante sacrum nihil gustando, panem pro prandio. Ad 2dum ipse quoque testis iconem undique in adversa parte etiam bene consideravit, an aliquis artificio non effecerit ejusmodi fluxum, sed cum nihil observaverit, judicat aqua non fuisse aspersam, maxime cum defluere ex oculis videret. Ad 3um ex nulla alia parte virgineae iconis, aut Jesuli, sed ex solis oculis virgineis utrinque lachrymas profluxisse, et ad locum oris congregari, et quidem fluenter, non guttatim, fluxum illum similem humanis lachrymis fuisse observavit. Ad 4um cum solo die Martis in monasterio fuerit, solum audivit die Mercuri etiam iconem hanc flevisse, de interstitiis autem lachrymarum nihil scit. Ad 5um apparuit sibi speciosior imago haec, nunc erat et ipse compunctus, et contristatus. Ad 6tum dicit lachrymas istas, ut humanas fuisse, Dei tamen virtute productas esse, cum ligno non sit conveniens ipsas fundere; productas autem cujuspiam nequaquam hominis artificio non (*fol. 10r*) judicat inde, quia juxta relata et ipse diligenter imaginis tabulam undique inspexit, et nullum artificii signum vidit. Ad 7mum 8vum et 9num nihil. Ad 10mum Nestorium Veres bixadiensem incolam, Thomam Tatár, Theodorum Salamon nobilem bixadiensem ductorem nobilium scit testem in hanc rem bonum.

Quintus testis Elias Mojs nobilis Csertesiensis loci hadnagyius Graeci Ritus Unitus Annorum 38. examinatus benevole fassus est se quidem nescire, quis primo viderit iconem quaestionatam flere, audivisse tamen eandem flere ex certo homine Demetrio Mojs Csertesiense die Lunae festorum pentecostalium, quo audito testis die Martis venit in monasterium circa horam nonam matutinam, cumque in ecclesia sacrificio interfuisset, conspexit ex uno oculo sinistro lachrymas promanare, post lyurgiam vero ex utroque. Dein post lyurgiam testis ad suos tripenses sanguine junctos declinavit et domum redux denuo revisit plorantem iconem, et eo tum etiam plorasse eandem vidit, vidit autem cum pluribus signanter cum Parocho Komarsensi, cum teste 4to, cum parocho tartacziensi, parlagiensi, sobria tamen mente haec conspiciebat. Ad 2um aqua benedicta aut alia non censet aspersam fuisse iconem, quia lachrymae defluebant, et professor dicebat non esse illud lignum artificii, subjungens Dei virtutem esse, et Virginis intemeratae iconem ob peccata nostra flere. Ad 3um refert lachrymas ex nulla parte Virginis, aut Jesuli imaginis, sed ex utroque

oculo virgineo madore repleto lucidas, et veluti argentum claras non guttatim, sed fluenter descendisse per genas; interea dum professor strophium auferret, observare volens, quo lachrymae descensurae sint, testis domum abivit. Ad 4um nihil. Ad 5um dicit testis virgineam cum plorantem faciem conspiceret, pallidam fuisse, non sicuti modo in se picta est, ipse quoque testis tristis, et veluti truncus effectus cum aliis compunctus lachrymas fudit. Ad 6um iudicat virtute Dei lachrymas illas fuisse productas, et non naturaliter neque artificio alicujus nequam (*fol. 10v*) hominis, quia ex adversa parte fuit visitata undique, et signo nullo ejusmodi reperto, sicca tabula iconis. Ad 7um nihil praeter audita ex aliis. Ad 8vum et 9num pariter nihil. Ad 10mum Komarsaniensem parochum scit bonum testem.

Sextus testis Elias Pap csertesiensi Graeci Ritus Unitus libertinus annorum 58. benefactor monasterii conformiter in omnibus fassus est, ut testis numero quintus, oculis suis vidisse imaginem quaestionatam flevisse die Martis festorum pentecostalium hic constitutus, mane quidem sub sacro non ita, uti post prandium, et quidem ex utroque oculo, ex dextro ad nares et os, ex sinistro autem per genas ad pectus fluxum lachrymarum observando, neque lachrymas istas humanitas, sed divinitus esse productas.

Septimus testis Simeon Nokás parochus Graeci Ritus Unitus Komarsansis. Annorum 27. examinatus benevole, fassus est prima vice vidisse iconem flevisse Basilium Kovácskovich, et quidem ex ore ipsius, sed et ipse vidit die Martis festorum pentecostalium eandem iconem vere plorasse ante prandium, et post prandium studio ad divulgatam famam in monasterio comparens cum in finem, ut experimentum caperet, num verum sit, quod fama nunciat, et eadem die ter in ecclesia existens vidit iconem plorasse non ita antea, sicuti post prandium, spectavit vero cum multis hominibus, inter quos fuisse professorem recenset, et Regium Cameralem Fiscalem Josephum Lányi, a quo vidit visitari iconem tam in se ipsa, quam et a parte adversa, atque lacerata de rima charta apapata, et ubique inspecta, hoc dixisse audivit hungarico idiomate, ante prandium, inquit, non flevit, modo autem magis flet, *most igazán sír*. Vidit autem testis haec sobria mente. Ad 2um dicit, non fuisse aqua iconem perfusam, quia tum multi homines invigilabant genuine videre cupientes, tum si aqua fuisset perfusa, illa continuo non fluxisset, ut illae lachrymae fluere observatae sunt, maxime a meridie intra unius acaphthis⁶⁷ absolutionem continuo fluxisse observavi, inquit. Ad 3um retulit testis ex nulla parte Jesuli, aut Virginis, nisi ex duobus oculis lachrymas per genas ad pectus non guttatim, sed fluenter, easque ad humanis conformes profluxisse. Ad 4tum (*fol. 11r*) dicit se ad 4tam solum pomeridianam horam mansisse, proinde quamdiu fluxerint ultra suam existentiam nescit, scit tamen, quia vidit, quod mane die praedicta Martis post nonam exigue fluebat, post prandium notabiliter. Ad 5um vidit testis tristorem fuisse iconem, quam modo est, et praedictum quoque Regium Cameralem Fiscalem Josephum Lányi dixisse, audivit: faciem iconis mutatam fuisse. Compunctus fuit et ipse testis, contristatus, atque illachrymatas. Ad 6um censet testis lachrymas fuisse supernaturales, cum imago non sit viva, et non sit conveniens inanimatae rei flere, sed neque artificio alicujus mali hominis fuisse productas, cum et ego, inquit visitationibus hujus iconis praesens interfuerim, neque ullum signum viderim. Ad 7mum audivit testis ex aliis supradicentibus archipresbyterum Tatár vidisse flentem hanc iconem, et prohibuisse videntes aliis referre. Ad 8vum et 9num nihil. Ad 10mum tarloczensem, et parlagiensem parochum scit testes.

Octavus testis Michael Danilovics parochus parlagiensis annorum 28. ad immediate precedentis testis fassionem conformiter fassus est: omnino iconem flere se vidisse die Martis Pentecostes, et ex utroque oculo madore repleto lachrymas manasse.

⁶⁷ Acatisto.

Nonus testis Ionas Pap parochus Turloczensis annorum 30. Ad 1um fassus est ex auditu primum testem Basilium Kovácskovics vidisse iconem flere, ipse autem testis posteaquam audivisset lachrymari iconem quaestionatam die lunae pentecostes venit in monasterium hora 3ia post meridiem circiter et observavit oculos plenos lachrymis fuisse, ac una etiam defluxisse per genas; hoc ipsum etiam die Martis redux vidit, et quidem cum pluribus signanter Demetrio Ivasko professore, et Josepho Lányi Regio Camerale Fiscali, qui quamvis prius non crediderit, posteaquam tamen cum professore visitasset tabulam imaginis virgineae undique dixit: revera flet. Testis autem utraque vice dicit semet sobrium fuisse ex prandio religioso. Ad 2dum dicit testis, non fuisse aspersam iconem aqua, inde quia aqua aspersa stat, lachrymae autem illae fluebant. (*fol. 11v*) Ad 3tium ex nulla parte Virginis, aut Jesuli iconis fluxum observavit, sed ex solis oculis lachrymas, neque in ulla imaginis parte quidquam simile observavit testis; vidit autem sensim defluxe, et non guttatim, et quidem pellucidas, ut argentum. Ad 4tum dicit testis ex relatis tam die Dominico, quam Mercuri Pentecostes flevisse iconem, solus autem solum die Lunae, et Mercuri, quibus interfuit, flevisse observavit, obvavit tamen die Lunae a meridie sub vespere modicum cessasse fluxum, at denuo sub completorio manasse. Ad 5tum observabat iconis mutationem, et ipse testis cum religiosis id ipsum loquentibus, et quidem tristiorem, quam modo est, videndo autem testis virgineam iconem lachrymari, et ipse compunctus ex rei novitate illachrymatus est cum aliis. Ad 6tum dicit supernaturales esse lachrymas istas, eo quod cum lachrymae interim doloris signa externa sint, quae ligno utpote rei inanimatae non conveniunt, Dei virtute productae sint; neque productae alicujus nequam hominis artificio, quia visitata coram se imagine nulla artificii signa reperta sunt. Ad 7um non vidit ipse hanc iconum flevisse, audivit tamen tempore bixadiensis parochus Michaelis Tatár. Ad 8vum, et 9num nihil. Ad 10mum scit testem opportunum parochum Bonyaháziensem.

Decimus testis Joannes Mollya parochus Bonyaháziensis annorum 26. ad 1mum fassus est, se ignorare, qui primo viderit iconem quaestionatam flevisse, ipse tamen audita super eo fama venit in monasterium die Martis festorum pentecostalium circa horam sextam post meridiem, et vidit ex oculo dextro profluxisse lachrymas ad mentum, ex sinistro vero per genas ad pectus defluxisse, et ubi post coenam cum religiosis acaphtis persolutum fuisset, et testis domum abitum pararet, relatum est per duos studiosos pro custodia collocatos, quod uberius profluerent lachrymae, quod ita etiam experti sunt accurrentes in ecclesiam, vidit autem haec cum duobus diaconis, Reverendo Domino Professore, religiosis, murariis, et aliis, quam plurimis. Redux sequenti die Mercuri ad videndum, magis flentem invenit. Ad 2dum non existimat aqua aspersam fuisse, ex ratione, quod aqua aspersa stetit hae autem ex oculis profluerent. Ad 3um in nulla parte figurarum (*fol. 12r*) Virginis, et Jesuli observavit aliquem fluxum, vel madorem, unice ex utroque oculo, ex dextro quidem per mentum, ex sinistro autem per faciem ad pectus humanis conformes non guttatim sed fluentur lachrymas manasse. Ad 4tum quamdiu fleverit, et num per interstitia non scit, nisi, ut superius exposuit. Ad 5tum observavit die Martis tempore acaphtistis post coenam absoluti fluenter repletis oculis jucundiorum, dein vero paulo post, ubi uberius defluxissent lachrymae, tristiorem, ipse autem testis raptus fuit admiratione insolitarum lachrymarum, Ad 6um censet testis, supernaturalem fluxum fuisse illum, cum ligno inanimato inconveniens sit lachrymari, neque artificio alicujus hominis potuisse illas elici, vel exinde scit, quod ut ille tabulam imaginis undequoque conspexerit nullo observato a se signo ejusmodi artificii, ita et fiscalis Illustrissimi Domini Weselényi Osváth reformatus, digito detergebat, et visitata, imagine vere ipsam flere recognavit absque omni suspitione alicujus artificii. Ad 7mum solus in persona non vidit flevisse, aut mutatam fuisse an-

tea, audivit tamen ex Kis-Girczensi parocho. Ad 8^{um}, 9^{um} nihil. Ad 10^{um} Nicolaum Görög bixadiensem, et turvekonyiensem parochos bonos testes scit.

Undecimus testis Nicolaus Görög parochus bixadiensis, annorum 50. ad primum fassus, quod posteaquam religiosi medio studiosi certi die Lunae Pentecostes sibi nunciassent, ut cum processione veniret ad monasterium, quia icon virginea fletet, processionaliter comparendo, vidit iconem flevisse, lachrymasque ex utroque oculis manasse, et quidem ex dextro defluxisse versus nares, ac inde post moram ad os, ex sinistro vero per genam, post meridiem autem uberius ad pectus defluxisse. A prandio testis domum abiit, die vero Mercuri iterum rediit, et pariter ex utroque oculo madore repleto vidit defluxisse lachrymas, vidit autem cum pluribus sobrius. Ad 2^{um} ex ambobus oculis hic testis lachrymas manasse observavit, in alia autem parte iconis Beatae Virginis, aut Jesuli nihil quid tale vidit, aedem limpidas fuisse dicit, nec guttatim, sed fluenter manasse, primo quidem ut guttam stetisse, dein vero defluxisse exposito modo. Ad 4^{um} duobus diebus, quibus interfuit, scit flevisse, aliis solum audivit, quod autem jam lentius, jam uberius fluxerint lachrymae, edixit. Ad 5^{um} nihil. Ad 6^{um} dicit supernaturales fuisse easdem ex ratione, quia lignum iconis siccum est, neque artificio aliquo evenisse existimat, (*fol. 12^v*) quoniam ipse quoque illud inspexit, et nullum artificium vidit. Ad 7^{um} solus hujus imaginis seu mutationem, seu fletum non observavit antea, audivit tamen lachrymatam fuisse tempore occisi archimandritae ex ore Michaelis Tatár. Ad reliqua nihil.

Duodecimus testis Jacobus Simet murariorum magistri munkaciensis filius annorum 20.

Decimus tertius Laurentius Rajner murarius annorum 33.

Decimus quartus Georgius Chuber murarius annorum 34.

Decimus quintus Josephus Smajczl murarius annorum 20.

Omnes quatuor examinati fassi sunt semet vidisse iconem Beatae Virginis quaeastionatam a die Dominico Pentecostes 5^{ta} hora pomeridiana usque ad diem Jovis lachrymas fudisse, et quidem per intervalla ex utroque oculo, plus tamen fluxere, quam non, observarunt, et quidem ex dextro oculo lachrymas ad nares, ex sinistro autem duobus rivulis per genas ad pectus.

Decimus sextus testis Joannes Manye turvikonyiensis annorum 50. Ad 1^{um} fatetur se quidem ignorare: quis primo viderit iconem hanc flere, ipse tamen ad divulgatam famam veniens ad monasterium die Mercuri hora 12^a circiter intravit ecclesiam, et vidit ex ambobus oculis madore repletis lachrymas effluxisse, ex dextro venisse ad nares, inde ad os et per mentum ad pectus, ex sinistro vero per genas ad pectus defluxisse, quamdiu porro fleverit, nescit, quia domum discessit, vidit autem cum parocho Kis-Girczensi, murariis prepetitis, et religiosis. Ad 2^{um} non existimat aqua aspersam. Ad 3^{um} nullibi in imagine observavit fluxum, nisi ex oculis exposito modo defluxisse, limpidas fuisse lachrymas, nec guttatim, sed fluenter manasse easdem refert. Ad 4^{um} et 5^{um} nihil. Ad 6^{um} supernaturales censet ipsas fore, quia sicci asseres, et ligna non continent in se aquam; sed neque humano artificio evenisse fluxum illum, cum in imagine illa nulla signa viderit, quamvis cum aliis inspiceret. Ad 7^{um} ipse nunquam illam flevisse, aut mutatam fuisse vidit, sed neque audivit. Ad reliqua nihil.

Decimas septimus testis Alexius Kecskés nobilis et cantor bixadiensis. Ad 1^{um} fatetur ex auditu Athanasium religiosum (*fol. 13^r*) primo vidisse iconem plorare, ipse autem observavit die Lunae Pentecostes circa horam 5^{am} cum parocho et populo processionaliter veniendo, vidit autem die Lunae, et mercuri ad 12^{um} horam hic demorando sobria mente. Ad 2^{um} dicit non fuisse possibile ut aqua aspersa fuisset, quia oculi fuerant repleti madore, qui inde deflexerat. Ad 3^{um} ex utroque oculo profluxerunt lachryma nulla in parte iconis

quidpiam simile observando, manasse autem illas sensim vidit, et quidem ex parte dextra ad nares pervenisse, ex sinistram ad genam, ubi autem foris per suum parochum aqua benedicta fuisset, vidit testis, quod ad locum oris, inde per mentum ad pectus, formosae, sicut oriente sole ros, et argenteae guttae non guttatim, sed fluenter lachrymae profluxerint, ac emanarint. Ad 4um scit ad diem Jovis flevisse, maxime die lunae, et Mercuri cum hic fuerit, die Mercuri enim a meridie ubi domo rediisset, denuo observavit cessasse. Ad 5um observavit, dum flere videbatur, apparuisse iconis effigiem subnigram, cum autem cessassent lachrymae, rubriorem fuisse, ipse etiam testis consternatus fuit, cogitans fletum illum fore propter peccata unde in lachrymas solutus. Ad 6um judicat supernaturales fore ex ratione, quod lignum siccum flere nequiret, sed neque existimat artificio alicujus evenisse, quia ubique, inquit, inspecta fuit, et nullibi signum repertum aliquod, cujuspian fraudis. Ad reliqua nihil.

Quae cuncta Anno et die praespecificato de statu quaestionatae Magnae Dei Matris Iconis plorantis oculari nostra inspectione revisa, et comperta, atque fassionibus testium praevio modo nobis relata Illustrissimae ac Reverendissimae Dominationis Vestrae humillime referimus, et repraesentamus.

Georgius Szabados Cathedralis et Comitatus Ugocsiensis Archidiaconus manu propria

Johannes Ovszjánik Nagy-Szölősiensis Parochus, ac ejusdem nominis districtus Archi-Presbyter manu propria

3.

Nagybánya, 1775.

Donazione di Sándor Zsolocskay per la costruzione dell'iconostasi

Archivio Nazionale della Regione Transcarpatica, Beregovo, Fond 64 Opisz 4 No 156.

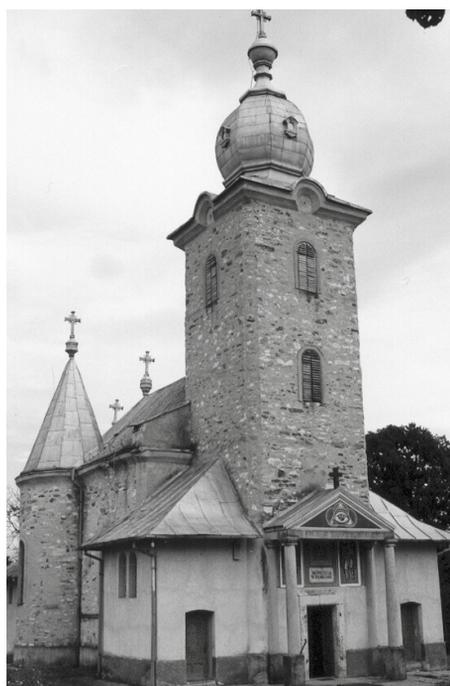
Mivel hogy halandó ember vagyok, és nem tudom mit holtom után következni fog, azért jövődőre írásom által emlékezetre hagyom, hogy 1775. esztendőben Nagy-Bányay vásáros Pálkovits Úr Bírósága alatt, és Szigethy Úr fő notárisága alatt magamra vállaltam 3600. 6 esztendőre a Nagy-Bányay vásároknak jövedelmét árendába. Aki alább fel írt tuttára is adom írásomnak rendiben az kiknek illik, hogy én midőn jártam volna Munkácsra az új Bacsinszky András püspöknek Eö Excellentiájának tiszteletére, és más jó akaróimnak látogatására [...] létében Fő Tisztelendő Boksay András Canono[...] es Cathedralis Munkácsy Archidiaconusnak F[...] Tisztelendő úr Szilveszter Kovácsák PP Basil[...] provinciálisának, FP Sablás Andrej [...] Theologia professornak, és többieknek, meg[...] thalanál fogazttam az bixády basilíták új mű templomnak belső ékesítésére, úgy mind oltárra és iconostásra 600 id est hatszáz rf. Melyeket Istennek dicsőségére, az én lelkemnek üdvösségiért tartozni fogok megadni, mikor kívántatni fognak az bixadi szent atyák. Hogy ha pedig tanálnék meg halni, és rajtam maradna, amit fogattam, tartozni fog meg aztatt az a kire jószágom maradni fog átok alatt. Mellyre megírt nagyobb erőstésére nominatis kereszt kézy vonásokkal subscribálom,

Zolocskay Sándor +

Nagybányai vásár bíró



1. Copia del secolo XX dell'icona di Bicszád con e senza copertina di metallo nella chiesa del monastero



2. Chiesa del monastero di Bicszád



3. L'interno della chiesa del monastero di Bicszád

Autori del volume

- ISTVÁN BAÁN, Istituto Teologico “Sapientia” di Budapest, (Ungheria)
- ISTVÁN BITSKEY, Università di Debrecen (Ungheria), Facoltà di Lettere
- ANTONIS FYRIGOS, Università “La Sapienza” di Roma (Italia), Facoltà di Lettere
- OVIDIU GHITTA, Università Babeş–Bolyai di Cluj (Romania), Facoltà di Storia e Filosofia
- GHEORGHE GORUN, Università Cristiana del Partium, Oradea (Romania), Facoltà di Lettere
- GYÖRGY JANKA, Istituto Teologico Greco-Cattolico “Sant’Atanasio” di Nyíregyháza, (Ungheria)
- ÁKOS MAKLÁRY, Istituto Teologico Greco-Cattolico “Sant’Atanasio” di Nyíregyháza, (Ungheria)
- ANTAL MOLNÁR, Università “Lóránd Eötvös” di Budapest, (Ungheria), Facoltà di Lettere
- OVIDIU POP, Università Babeş–Bolyai di Cluj, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica di Oradea (Romania)
- BERNADETT PUSKÁS, Istituto di Studi Superiori di Nyíregyháza, (Ungheria), Facoltà di Lettere
- OLEH TURIY, Università Cattolica dell’Ucraina, Istituto Storico, Lviv (Ucraina)
- SZILVESZTER TERDIK, archeologo, storico d’arte, Budapest (Ungheria)
- CYRIL VASIE, SJ, Pontificio Istituto Orientale di Roma (Italia)
- TAMÁS VÉGHSEŐ, Istituto Teologico Greco-Cattolico “Sant’Atanasio” di Nyíregyháza, Università Cattolica “Péter Pázmány” di Piliscsaba, Facoltà di Lettere, (Ungheria)
- JÓZSEF ZACHAR, Istituto di Studi Superiori “Károly Eszterházy”, Facoltà di Lettere, Eger (Ungheria)

Indice dei nomi

- Acciaiuoli, Niccolo, cardinale 219
Ács Zoltán 232
Adamček, Josip 32
 Agatoclo 106
 Agostino, Santo 54, 106
 Aguirre, José Sáenz de, cardinale 206, 208
Alberigo, Giuseppe 192, 193
 Alberto Magno, Santo 106
Almuuna, M. 274
 Alessandro VI, papa 137
 Alessandro VII, papa 56, 193, 205, 206
 Alessandro VIII, papa 100, 123–125, 133, 152, 166, 183, 200, 204
 Allacci (Allati, Allatios), Leone 40, 42, 43, 53, 188
 Alphonsus, a Jesu Maria 117
 Altieri, Paluzzo, cardinale 207
 Alvarez, Emanuele 48
Ἀμαντος, K. 44
András János, V. 300, 301, 303
 Andrea Sofianòs, vesc. latino di Chios 41
 Andrella (Oroszvégesi) Mihály 196
 Angelis De, I. 103
Angyal Dávid 149
 Anselmo di Canterbury 51
Antalóczy Lajos 118
 Apafi Mihály, principe di Transilvania 149, 152, 154
 Arcoleo, Antonio 52
 Arcudio, Pietro 53, 193
 Aristofane 48
 Aristotele 50, 51, 53, 54, 106
 Aron, Petru Pavel, vesc. greco-catt. di Transilvania 301
Artamanov, Vlagimir Alekszejevics 158
 Ascanio 117
 Aste, Marcello de 124, 128
Asztalos Miklós 156
 Atanasio II, patriarca di Ochrida 58–60
 Atanasio, Santo 51, 54, 87, 93, 106
 Atanasio, vesc. greco-catt. di Transilvania 165, 242
Baán István 7, 8, 25, 123, 177, 196, 258, 259, 319
 Bacsinszky András, vescovo di Munkács/Mukacevo 275, 281, 282, 287, 288, 294, 309, 316
Bablske, Joachim 113, 158
Bakay Kornél 145
Bak M. János 145, 146
 Ballingh János 276
Balog Mária 274
Bánkúti Imre 157–159
Baran, Alexander 177, 178, 187, 230, 232
 Barberini, Carlo, cardinale 200
Bárczy István 158
Barker, Th. 150
 Barkóczy Ferenc, vescovo di Eger, arcivescovo di Esztergom 120, 282, 298
Bárlea, O. 253
 Baronius, Cesare, cardinale 106, 180
Barta Gábor 147, 151
Bartók Gábor 302
 Basilio il Grande, Santo 9, 48, 50, 54, 178, 192
Basilovits, Joannicius 279, 282, 288, 295, 296, 299, 300–304
 Báthori Zsófia, principessa di Transilvania 149, 198
Becker, U. 288
Beke Margit 255
 Bellarmino Roberto, Santo 47, 55
 Bellusi, Constantinus 265
Benczédi László 149, 155
Benda Kálmán 150, 157, 158
Bendászy István 183, 296
Bendiscioli, M. 105
 Benedetto, Santo 54
 Benedetto XIII, papa 40, 206
 Benedetto XIV, papa 21
 Benkovich Ágoston, vescovo di Várad/Oradea 115, 153, 166, 201, 240, 241, 243, 258–260
 Bercsényi Miklós 153, 156–158

- Bérenger, Jean* 148, 156
 Berinzaga, Isabelle 104, 105
 Bernardino da Siena, Santo 54, 106
 Bernardo da Chiaravalle, Santo 54, 106
 Berulle, Pierre, de 104, 105
 Bessarione, cardinale 35, 39, 46, 51
 Bessarione, metropolita di Stroumnitza 59
 Bielanski Peter 286
Bignami Odier, J. 40, 69, 70
Билеуцькуі, П. 275
Bílskeý István 7, 113, 114, 116, 117, 119, 319
 Bizánci (Bizánczy, Bizánczi) György, vescovo di Munkács/Mukacevo 188–190, 194, 195, 218–221, 243
 Blazsovszky Gábor György, vescovo di Munkács/Mukacevo 275, 286, 287, 289, 293
Bognár Krisztina 114
Bogović, Mile 34
Bogyay Tamás 145
 Boksay József 273, 274, 289, 291–294, 316
 Bolla Péter 114
 Bonaventura, Santo 248
 Bonifacio VIII, papa 248
 Borgia, Francesco, 138
Borgia, Nilo 39, 41, 42, 44, 52, 56–63, 66, 68, 70, 79, 84
 Borkovics Márton, vescovo di Zagabria 164
 Boross Péter 114
Borovszky Samu 299, 301, 304
 Borromeo Carlo, Santo 104, 163
Borus József 157
Bosák Nándor 118
Boškoi, Vančo 30
Bouydosh, Ernest 40, 103–105, 107, 108
Bosziék Pál 118
 Bradács János, vescovo di Munkács/Mukacevo 285
 Bradács Mihály 281
Bránzeu, N. 249
Branbach, M. 154
Broggi Bercoff, Giovanna 258
Brunello, A. 54, 58
 Bruzen de la Martinière, Antoine-Augustin, cardinale 57
Bucchia, Vincenzo 32
 Buldus, vescovo di Eger 118
Bunyitay Vincze 153, 241
Burai, A. 227
 Busović, Nikodim 34
Бовтовоу, М. 49
Buzási Enikő 273, 275, 277, 279, 290
 Camillis De, Antonio 40
 Camillis De, Giovanni Giuseppe 3, 5, 7–9, 37, 39–57, 59–73, 75–79, 81–85, 87, 89, 91, 93, 95, 97, 99, 100–111, 113, 115, 121, 123–129, 131–136, 139, 143, 145, 152, 153, 157, 158, 161, 163, 165–173, 175, 177, 180–189, 191, 193–196, 198, 201–203, 206–208, 227, 229, 231, 233, 235, 237, 239–247, 249–253, 255, 257, 259–264, 266, 267, 269–273, 275, 277, 279–285, 287, 289–293, 295, 298, 299, 305, 348, 366, 368
 Camillis De, Michele 40
 Camillis De, Niccolò 40, 41, 68
 Camillis De, Smaragdi 40, 41
Canart, P. 69
 Canisio, Pietro, Santo 249
 Capizucchi (Capisuccuso), Raimondo, cardinale 103
Carayon, A. 44, 57
 Carlo V, imperatore 146
 Carlo VI, imperatore, re d'Ungheria 159
 Carlone, Giovanni Battista 119
 Carlo V di Lotaringa 150
 Carpineo, Gaspar, cardinale 205–208
 Caryophyllis, Giovanni Matteo 47, 53
 Casanate, Hieronimo, cardinale 207, 208
 Casoni, Lorenzo, cardinale 224
 Castagnola, Vincenzo 43, 44
Castellucci, A. 57
 Caterina di Genova, Santa 104, 107
 Caterina di Siena, Santa 106
 Catullo 48
Cennerné Wilhelmb G. 275, 277, 279, 287

- Cesare 50
 Chilas, Giovanni, metropolita di Efeso 69
 Chiozza, Antonio 65, 66
 Chrisanich, Wolfgang Gabriel 114
 Christian August von Sachsen-Zeitz, cardinale, arcivescovo di Esztergom 189, 219
 Chuber György 315
 Cibo, Alderano, cardinale 124, 127, 203
 Cicerone 48, 50, 106
 Cidone, Demetrio 51
 Cipriano, Santo 106
 Cirillo di Alessandria 54
 Cirillo di Gerusalemme 47, 106
 Cirillo Stefano Tanas, Patriarca di Antiochia 42
Cinbotă, Viorel 297, 299, 301
 Clavio, P. 106
 Clemente VIII, papa 138
 Clemente IX, papa 63, 142
 Clemente X, papa 32, 198
 Clemente XI, papa 157, 158, 189, 190, 208, 222, 223, 225, 305
 Coballutius, Scipio cardinale 52
 Conti, Otto de 115
Cook, M. A. 145
Cordignano, F. 57
 Corifeo (Coripheus), Vittorio 46, 72, 265
Ćorović, Vladimir 27
Corvisier André 146
 Costantini, Onofrio, vescovo di Dibra 46, 56, 59, 60, 73, 81, 100, 124–126
 Cotolendi, Ignazio 139
Cracium, M. 263
 Crisafida, Giovanni 52, 59–61
 Crisolora, Manuele 48
 Crnojević, Arsenije, patriarca serbo 31, 34
 Croce, Benedetto 51
Culley, Thomas 116
 Curzio 50
 Cybo, Odoardo 127
Czigány István 157
 Csáky Imre, vescovo di Várad/Oradea, cardinale 153, 243
Csanády László 113, 158
 Csárár Jónás 296, 312
Csatáry György 153
 Csécsi János 119
Csibák György 146
 Damaso, papa 134
Darronçès, J. 69
 Demetrio, arciprete di Várad/Oradea 242
 Demostene 48, 50
 Demski, Pavlin 31
 Denis de Chartres 106
 d'Este, Rainaldo, cardinale 206
 d'Estrées, César, cardinale 207
 Dionigi Arcopagita 51, 54, 106, 107
 Dobó István 117
 Dobis István 114
 Dondini, Guglielmus 115
Draganović, Krunoslav 30, 35
Dudás Bertalan 304
Dudás Gyula 154
 Dudás Miklós, vescovo di Hajdúdorog 289
Đurđev, Branislav 31
Džaja, Srećko 29, 30
Džudžar, Giorgio 25
Eckhart Ferenc 107
 Eckhart maestro 107
Ember Győző 297
 Epicleto 106
 Epifanio di Salamina 51
Erdélyi Béla 289
 Erdődy Gábor, vescovo di Eger 119, 120, 220
Erdő Péter 192
 Esiodo 50
 Esterházy Pál, palatino 149, 152
Esze Tamás 157
 Eszterházy Károly, vescovo di Eger 120
 Eugenio IV, papa 252
 Eugenio di Savoia, generale 154
 Fabroni, Carlo Agostino, cardinale 224
Fanfaneli, Angelo 85
 Faragó Zoltán 289
 Farkas István, vicario di Várad/Oradea 187, 241, 243

- Fazekas István* 114
Feci, S. 138
Fedalto, Giorgio 41, 58, 59, 63
 Fenesy György, vescovo di Eger 101, 153, 239, 240, 266, 267, 268
Fényes Elek 300
 Ferdinando I, imperatore 147
 Ferdinando III, imperatore, re d'Ungheria 277
 Ferdinandy Mihály 146
Fermendzin, Euzebije 31
 Ferrari, Giovanni Battista 116
 Filippo II, re di Spagna 137
Filopono, Giovanni 50
 Firczák Gyula, vescovo di Munkács/Mukacevo 289
Fletcher, John E. 115
 Focilide 50
Fodor György 154
Fodor Pál 147
 Forgách Ferenc, arcivescovo di Esztergom 164
Foscolos, M. 56
Fotić, Aleksandar 30
Fraknói Vilmos 146, 150
 Francesco I, re di Francia 146, 147
 Francesco di Sales, Santo 104, 106
 Francesco Saverio, Santo 82, 106, 141
 Franciotti, Marco Antonio cardinale 52
Fyrigos, Antonis 7, 39–42, 47, 52, 54, 56, 57, 250, 319

 Gagliardi, Achille 55, 97, 104–107, 110, 111
 Galatoulas, Simone 39, 41, 44
Galavics Géza 275
Gálos László 193
Gambert, K. 193
Gasparri, Pietro 136
Gauchat, P. 41, 58
 Gavriilo Rajić, patriarca serbo 30, 36
Gávris Kelemen 305
Gebei Sándor 113, 118, 155
 Gebé Péter, vescovo di Munkács/Mukacevo 289
Gehl, Hans 297

Gelzer, H. 59
Gentilezza, Giuseppe 35
 Gentili, Francesco Maria 85, 115
 Geremia II Tranos, patriarca di Costantinopoli 42
Gergely Samu 149
Gerhartl, Gertrud 148
 Gertrude, Santa 106
Ghitta, Ovidiu 8, 40, 70, 227, 232, 236, 238, 245, 262, 263, 298, 299, 319
 Giacomo, fra 106
 Giattini, Giovanni Battista 115
 Giorgio Scolario 51
 Giovanni Crisostomo, Santo 48, 50, 54, 93, 106, 107
 Giovanni Damasceno 51, 247
 Giovanni della Croce, Santo 104, 107
 Giovanni de Torquemada 51
 Giovanni Veccos 51
 Giudice, Francesco del, cardinale 219, 221, 222, 224
 Giuseppe I, imperatore, re d'Ungheria 158, 274, 281, 287
 Giuseppe II imperatore, re d'Ungheria 274, 303
 Glyzounios, Emmanuele 44
Gorun Gheorghe 8, 239, 240, 319
Granata, F. 57, 58, 62
 Gregorio VII, papa, Santo 134, 135
 Gregorio IX, papa 135
 Gregorio XIII, papa 42, 138
 Gregorio XIV, papa 129
 Gregorio XV, papa 138
 Gregorio di Nissa, Santo 55, 247
 Gregorio Magno, papa, Santo 134, 247
 Gregorio Nazianzeno, Santo 51, 93
 Gregorio Nazianzeno, Santo 50, 54, 106
 Gregorio Palamas 51, 54
 Griparis, Giorgio 69
Gross, Hanns 116
Grujić, Radoslav M. 32
 Guarino da Verona 48
Guarnieri, R. 108
Guida, F. 55, 236
Gyárfás Endre 153
Győrffy György 145

- Hadrovics, Ladislas* 29
Halmay Béla 300
Γαπαύδα, Ilean 273, 287
 Harpius, H. 107
Heckenast Gusztáv 157, 159
Hegyi Klára 147
Hengelmüller, L. 158
Hermann Egyed 164
 Hodermarski Péter 183
 Hodermárszki János 158, 183, 243
Hodinka Antal 101, 102, 123, 133, 153,
 166, 167, 169, 173, 177, 178,
 227–240, 242, 243, 246, 258–263,
 276, 277, 280, 285, 299, 300
Hofmann, G. 44
 Hopkanics János 190, 221–224
Hopp L. 157, 158
Horányi Lukács 34
Horváth Kázmér 152
Horváth Mihály 147
Horvat, Karlo 35
Hoško, Franjo Emanuel 33
Hrabak, Bogumil 31
Hriniewicz, W. 16
Hudita, I. 148
 Hugo cardinale 106
Hummelberger, Walter 148
 Huterovicz, Josaphat 265
- Ibrišimović, Luka 33
 Ignazio di Bodene, patriarca di Ocrida 59,
 60
 Ignazio di Loyola, Santo 104, 106, 109
 Illésházy Ádám 114
Immich, M. 145
 Imreleszky Péter 118
 Innocenzo III, papa 135
 Innocenzo XI, papa 69, 104, 132, 257
 Innocenzo XI, papa 150
 Innocenzo XII, papa 185, 206–208
 Isaia monaco 366
 Isidor, metropolita di Kiev 15
 Isidoro Pelusiota, Santo 106
 Isocrate 48, 50
 Istvánffy Miklós 117
 Iuliis De, Iulius 69, 100
- Ivancsó István* 295, 319, 366
 Iváskó Demeter 301, 302, 306
Ivić, Aleksa 34
- Jacopone da Todi 54, 106
Jačov, Marko 27, 34, 65
Janin, R. 59
Janka György 8, 163, 319
Jászay Pál 147
 Jeremias, II patriarca di Gerusalemme 16,
 179
Joannou, Pericles-Pierre 178, 192
Joppin, G. 107
 Josyf Bolharynowyā, metropolita di Kiev
 15
 Jovan Kantul, patriarca serbo 30
 Jovanovicz, Marianus 266
- Kabrda, Josef* 29
Kaminskij, Eugenio 124
 Kaminszki Péter 157, 262, 267
Karácsonyi János 165
Karalenskij, Cirillo 39, 46, 48, 53, 57–60,
 63, 64, 66, 85, 253
 Kara Mustafa, gran visir 149
Καραθανάσης, Α. 49
Károlyi Árpád 147, 151
 Károlyi Sándor 159, 301
Kašić, Dušan Lj. 32
 Kasper Martirius 278
Katona István 158
Katona Judit 196
 Kébell Mihály, vicario di Várad/Oradea
 243
Kilián István 117
Király K. Béla 145, 157
 Kircher, Athanasius 115
Kisfaludy Katalin 146
Kiss József Mihály 114
 Klobusiczky Ferenc 268, 269
Klopp, Onno 150
 Koczák Antonius 278
 Koczák Arszenij 279
Koehler, K. 149
Koi István 183, 296
Kolarić, Juraj 33

- Kolcinszki Mihály 181
 Kolenda, Gabriel, metropolita greco-cattolico di Kiev 199
Kollányi Ferenc 195
 Kollonich Leopoldo, cardinale, arcivescovo di Kalocsa, arcivescovo di Esztergom 8–10, 55, 100–102, 116, 123, 124, 126, 131–133, 152, 153, 164, 167, 171, 177, 180, 182–187, 194, 195, 197, 203–208, 228, 235, 239, 240, 245, 255–267, 269, 270, 280, 364
Kolosvári Sándor 194
Kónya Péter 113
 Koriathovits, Theodor 282, 295
Kosáry Domokos 146
 Kossakovskij, Adriano 100, 230, 231, 266, 270
 Kovácskovics Bazil 296, 308–310, 313, 314
 Kováts János 282
 Kovejsák Szilveszter 285
Köpeczi Béla 119, 149, 156–158
Krajcar, J. 52, 57
Krasić, Tjepan 66
 Krizanovszky Antal 281
Kubinyi András 146
Kudelić, Zlatko 34
Kulcsár Krisztina 303
Kulcsár Péter 146
 Kulcsiczky (Kulczycky) Porphyrius 259, 262
 Kuncevič, Giosafat, vescovo di Polock 179
Kunt, Mitin 147
 Kuszéliez, Joachim 265

Lacko, Michael 103, 165, 166, 228
Lakatos Adél 255
Lami, Giulia 258
Lánczy Gyula 153
 Lascaris, Costantino 48
 Lascaris, Simeone 58, 59, 60, 84
 Laszkarisz, Szimeon 84
Laurent, V. 56–59, 63
 Laval, Francesco 139

Laymann, Paul 117
Lazarev, V. 247
Legéza László 304
Legrand, Emile 39–42, 44, 45, 47, 48, 52, 53, 56, 57, 59–63, 66–68, 75, 80, 95, 103, 108, 188
Lehoczky Tibor 153
 Leonardis De, Francesco 31, 32
 Leone IX, papa 51
 Leone di Hippo, Santo 106
 Leopoldo I, imperatore, re d'Ungheria 34, 100, 133, 149, 150, 152, 153, 155–157, 166, 194, 195, 231, 232, 236, 240, 252, 256, 279, 299
Leroy-Molinghen, A. 87
Leskó József 158
 Lesley, William 139
Leszák Andor 300
Lilek, R. E. 148
 Lipniczky (Lipniczki) János Jeromos 237, 261, 267
 Lippay György, vescovo di Eger, arcivescovo di Esztergom 100, 115, 164, 220
Lippay János 116
Liptai Ervin 157
 Livio 50
 Lommazzi, Isabella Christina 104
 Lósy Imre, arcivescovo di Esztergom 164
 Luca Franciscus 117
Luca, G. de 111
 Luciano 48
Lucskay (Lutskay, Lučkaj) Mihály (Michal) 100, 101, 171, 180, 181, 183–185, 280, 282, 299, 300
 Luigi II, re d'Ungheria 146, 147
 Luigi XIV, re di Francia 148, 149, 151, 153, 154, 156
 Luigi di Baden, generale 153, 154
Lukács László 115
Lukinich Imre 153, 159
Lukinović, Andrija 33
 Lutero, Martino 249
Luti, Giacomo 115
Lutz, H. 145
Lyka Károly 281, 282

- Magocsi, Paul* 234
 Magotto, Giacomo 93
 Mainerio, Bernardo 41, 45, 66, 77
 Mainerio, Michele Giorgio 41
Makláry Ákos 7, 133, 319
 Malachovszky (Malachovski) János (Johannes) 198
 Malaxos, Manuele 180, 191, 196
Málnásy Ödön 153
 Mancini, Francesco 85
Mandić, Dominik 35
 Mankovics Mihály 282
 Manye János 315
 Marchianò, Salvatore 68, 265
 Marchianus, Giovanni Battista 124, 129, 130
 Marchis, Gabriel de 265
 Marco Eugenio 51
 Mardarije, metropolita di Cetinje 31
 Marescotti, Galeazzo, cardinale 206–208
Margítay Tibamér 289
 Margunios, Maximos 188
 Maria Maddalena de Pazzi 106
 Maria Teresa, imperatrice, regina d'Ungheria 23, 240, 274, 277, 287
Márki Sándor 153, 156, 158
Markó Árpád 157
Márza, E. 55, 234, 247
Márza, I. 55
 Massa, Ottavio 85
 Massarecchi, Pietro 35
 Massimiliano I, imperatore 146
 Massimo il Confessore 51
 Massimo Planude 51
Matkovski, Aleksandar 29
 Matranga, Basilio 56
 Mattia I, re d'Ungheria 146
Maurer, Joseph 153, 255
 Maurizio, Domenico 43, 44
 Maurogordatos (Maurocordatos), Theophanes, vescovo di Munkács/Mukacevo 123, 177, 179, 180
 Mauro, Silvestro 51
 Maurocordato, Alessandro 49, 50, 71
 Maxim, patriarca serbo 31
 Medici, G. 52
 Mehmed IV, sultano 149, 151
 Melezio, Tommaso 52
 Menochius, Jacobus 117
 Metodio, Rakoveczky, vescovo ortodosso di Munkács/Mukacevo 166, 177, 202, 227
Mezşadri, Luigi 139
Michel, P. 57
 Miklóssy-Zmij József 282
 Mikulich, Alexander, vescovo di Zagabria 164
Milaš, Nikodim 27
Miller, J. F. 158
Mirdita, Zef 32
Miskolczy Ambrus 303
 Moghila, Pjotr, metropolita ortodosso di Kiev 196
 Mojs Illés 312
Mojzer Miklós 290
Mojzeš, Marvel 273, 281
 Molinos, Michel 104
Molnár Antal 25, 27
Molnár Sándor 155, 157, 159
 Monasterli (Monastelli), Demeter, arciprete 231–233, 235, 237, 238
 Motte, Lambert de la 139
Murdock, G. 263
Muresan, D. I. 70
 Mustafa II, sultano 154
Muzsnyay Árpád 154, 157
 Mysajil, metropolita di Kiev 15
Myš, Roman 26

 Nádasi János 115
Nagy László 148, 149, 151
Németh Péter 157, 159
 Nerli, Francesco, cardinale 123, 207, 208
 Nero, Nicolò Del 53, 57, 73, 77, 83, 85
Nežić, Carolus 26, 31, 32, 35
 Nicodemo di Athos, San 192
Nilles, Nikolaus 33, 34, 39, 42, 44, 52, 55, 66–69, 165, 171, 173, 180, 190, 193, 231, 233, 239, 240, 242, 246, 299, 300
 Nokás Simeon 312, 313

- Ogramić, Nikola* 35
 Ohilevič, Pachomius 103
 Ohurcevicz, Simeon 265
Ojtozi Eszter 279, 285
 Oláh, Miklós, arcivescovo di Esztergom 163
 Oliva, Giovanni Paolo 52
 Olsavszky Mánuel, vescovo di Munkács/Mukacevo 275, 278, 280, 284–286, 293, 295, 298, 301, 311
 Omero 50, 106
 Orazio 50
Orel Géza 149
 Origene 55, 106
 Ormisda, papa 134
 Oroszvégeßy Andrella Mihály 196
 Orsini de Gravina, Vincenzo Maria, cardinale (Benedetto XIII) 206
 Ostrozskij Konstantyn, principe 19
Ostrowskij, G. 274
 Ottoboni, Pietro, bíboros (Alessandro VIII) 206, 208, 219
Óvári Kelemen 194
 Ovidio 48
 Ovszjánik János 316
- Paisij, metropolita di Budimlje 36
 Paisije Janjevác, patriarca serbo 30
Pajewski, Janusz 146
 Pálffy János 158
 Pallanti, Stefano 77, 83, 85
 Pallavicino, Nicolo 115
 Pallu, François 139
 Panciatici, Bandino, cardinale 207, 208
Pandžić, Basilius 36
 Pankovics István, vescovo di Munkács/Mukacevo 288, 289, 294
 Paoletti, Francesco 124, 125, 128–130, 131
Papadopoulos, T. I. 39, 40, 41, 44, 48, 54, 57, 67, 68, 69
 Papadopulo-Comneno, Nicolao 187
 Papp Antal, vescovo di Munkács/Mukacevo 289
Papp György 133, 134, 143, 153, 180, 187, 191, 234, 310
- Papp-Szilágyi József* 165, 180, 191
Ilan, C. 282
 Paracciani, Giov. Domenico, card. 224
Parenti, A. 51
 Parrádi Péter 114
 Parthén Péter, vescovo di Munkács/Mukacevo 277
 Pasquali, Giovanni 32
 Pastrizi, Giovanni 46, 53, 73
 Pásztélyi Kovács János, vescovo di Munkács/Mukacevo 288, 289
Pauler, Gyula 148
 Pázmány Péter, cardinale, arcivescovo di Esztergom 164, 195, 256, 275, 282, 283, 319
Peball, Kurt 148
Pekar, Athanasius 115, 227–230, 276–278, 280–282, 284
Penuti, Carla 228
 Perera 106
Peri, Vittorio 16, 47, 179
Perjés Géza 147, 148
Péterffy Károly 164, 169
Péteri János (= Petrub Antal) 195
Petron, A. 196
Petrucci, Matteo 104
Petrus Jenő 181, 300, 301
 Petta, Paolo 193
 Philipovicz, Polycarpos 265
 Piazza, Camillo 204
 Pierio, Giorgio 49, 50
 Pietro Grossolano 51
 Pietro I, zar della Russia 158
 Pietro Lombardo 248
Pillias, Émile 156
 Pindaro 50
Pintér Márta Zsuzsanna 117
 Pio V, papa 137
 Pio V, Santo papa 137, 138
 Pio VIII, papa 42
 Pio XI, papa 253
Pirigyi István 133, 276
 Platone 50, 53
 Plutarco 50
Popovic, M. R. 155
 Popovics Vazul, vescovo di Munkács/Mu-

- kacevo 288
Pop, Ovidiu 8, 245, 319
 Popovitz, Isaia, vesc. di Platea 124, 201
 Popovnyák Márton 296, 308, 310
 Porete, Margherita 107, 108
 Porfirio 50
 Potij, Ipatij 179
 Praznovszky Mihály 119
Пруходько, О. 274
 Primi, Antonio, vescovo di Trebinje 35
Prodi, P. 228, 230
 Properzio 48
 Ptolemaio, Claudio 106
Puskás Bernadett 273, 284, 287, 298, 304
Puskás László 274
- Rácz Árpád* 157
 Rácz Demeter 274, 277, 300
Radonić, Jovan 27, 31, 32
 Rafael, (Havrilovic), arcivescovo di Ankyra, amministratore di Munkács 123, 232
Rajner Lőrinc 315
 Rákóczi I. György, principe di Transilvania 165, 276
 Rákóczi II Francesco 101, 113, 119, 156–159, 187, 242, 277, 280
Raquez, Olivier 55
 Ravasz Ferenc 237
Redlich, Oskar 148
Reinbard, W. 228, 230
 Ricciardi, Francesco 35
Ritzler, Remigius 40, 41, 70
 Rizzi, Ferdinando 52, 56
 Rodinò, Neofito 53, 54, 57, 58
 Rogas, Emanuele 40
 Rogas, Michele 40
Романув 285
 Romzsa Tódor, vescovo di Munkács/Mukacevo 289
 Rospigliosi, Vincenzo 63, 78, 79
Rózsa György 275, 276, 281, 285, 287, 290
Röder, O. 154
 Ruini, Alfier Carlo 78
Rus, A. 55
Rus, Emannil 55, 304, 305
- Rusu, Adrian* 304
 Ruvim Boljević, metropolita di Cetinje 31
 Ruysbroeck, J. 107
Rúzás Lajos 147
- Sabon, E.* 102, 103
 Sáfár Teodor 269
Šakota, Mira 27
Salamon Ferenc 147
 Sallustio 50
Samardžić, Radovan 30
Sammer, Alfred 150
 Santoro, Giulio Antonio, cardinale 47
Sarkadi Nagy Mihály 302
Sasvári László 300
Schaendlinger, Anton C. 147
Scheel, Helmut 29
Schmidt, Peter 116
Schubert, F. H. 145
Schulte, A. 153
 Scufò, Francesco 55, 265
 Sczepilo, Cyrillus 265
Seewann, Gerhard 155
Sejrin, P. 40, 41, 70
 Seneca 50, 106
 Senofonte 48
Senyk, Sophia 179, 195, 196
 Serafim, vescovo ortodosso di Cimarra 63, 75
Serédi, J. 136
 Sergio II, papa 134
 Sforza Pallavicini, Pietro 51
 Sidicinus, Aloysius Antonius 48
 Sigismundo I, re di Polonia 146
 Simeon, vescovo di Vretanje 33
 Simmeth (Simmet), Jakab 296
 Simonovics, István, vescovo ortodosso di Transilvania 165
 Simplicio, papa 134
Šimrak, Ioannes 25, 26, 31, 32, 34
 Sincretico, Santo 106
 Sinesio 50
Sípos István 193
 Siricio, papa 192, 193
 Sirmondus, Jacobus 180
Šljepčević, Đoko 29

- Smajczl József 315
 Soarez, Ciprianus 50
 Sobieski Giovanni, re di Polonia 150
 Sofocle 48, 106
 Sokolović, Mehmed, gran visir 28
 Solimano I, sultano 146, 147
 Solimano, gran visir 151
Sommervogel, Carlos 51, 52, 55, 115
 Spada, Fabricio, cardinale 52, 126, 132, 208
 Spalinszky Mihály 280, 286, 291, 293
 Spinola, Aloysius 115
Srećko M. Džaja 30
 Stai, Joannes 265
Stamatović, Aleksandar 31
 Stanila, Arcadio Andrea 39, 46, 49, 50, 57–64, 66, 70, 72–74, 79, 80, 82, 84, 86
 Staurovszki János 190, 221–225
 Stefanović, Epifanije 34
 Stoica, Giuseppe, vescovo ortodosso di Maramures 237
Stourdzja, A. 71
Struminskyj, B. 234
Sugár István 113, 118, 149, 151, 164
Surin, J. J. 104
 Suso, Enrico 106
Suttner, Ernst 16
 Sweertius, Jacobus 117
Szabados György 316
Szabady Béla 113
Szabó Dezső 146
Szabó Károly 103
Szabolcsi H. 275
Szabó Péter 2, 7, 319
Szacsny P. 304
Szakály Ferenc 146, 147, 151
Szántó Imre 148
Szántó Konrád 135, 137, 163
 Szapolyai János, re d'Ungheria 147
 Széchényi György, arcivescovo di Esztergom 152, 158, 164
 Széchényi Pál, arcivescovo di Kalocsa 153, 158
 Szentiványi Márton 102, 258
 Szeptycki Athanazy, metropolita greco-cattolico di Lemberg 286, 289
Szilágyi Sándor 148
Szilárdfy Zoltán 304
Szirmay Antal 299–301, 305
Szita László 152, 155
Conoauza, M. 166, 172, 280
 Sztojka Sándor, vescovo di Munkács/Mukacevo 289
Sztripszky Hiador 300
Takács Bazil, vescovo di Pittsburg 289
Takács Péter 159
Tamás Edit 155, 157, 158
Tani, Maurizio 119
 Taraszovics Bazil, vescovo di Munkács/Mukacevo 275, 276, 277, 278, 292
 Tarkovics Gergely 282
 Tatár Mihály 298, 309–315
 Tauler, Johann 106
 Telekesy István, vescovo di Eger 7, 113–119, 157, 158
 Temistio 50
 Teofilo, vescovo di Transilvania 165, 246
 Teognide 50
Terdik Szilveszter 8, 295, 300, 319
 Teresa di Avila, Santa 106
Thaly Kálmán 156, 158
Theuer, Franz 148
Thieme, F. 288
Thomasinskyj István 158
 Thököly Imre 148–152, 154, 177, 283
 Tibullo 48
 Tiraboschi, Girolamo 51
 Tolomei, Giovanni Battista, cardinale 219, 224
Tomić, Jovan 30
 Tommaso da Kempis 54, 106
 Tommaso d'Aquino, Santo 51, 53, 54, 66, 106, 107, 193, 248
 Tommaso di Gesù 141
Tóth Sándor László 148
Tóth Zoltán, I. 298, 303
 Traiani, Giovanni Domenico 42
Tričković, Radmila 29
Trócsányi Zsolt 148, 152
 Trulevics, Venedikt 218

- Tsirpanlis, Z. N.* 39–41, 44–47, 49, 50, 52,
53–59, 65–68, 71, 93, 125, 188
- Tucidide 48, 50
- Turly, Oleh* 7, 15, 319
- Tűskés Gábor* 115, 216
- Učniková, D.* 275
- Udvári István* 297
- Ugo da S. Vittore 106
- Ugo Etheriano 51
- Uhač, Josip* 26
- Urbano VIII, papa 21, 42, 45–47, 88
- Vailbé, S.* 59
- Vájay Imre* 304
- Valentić, Mirko* 33
- Vămeanul, G. H.* 305
- Varga Imre* 117
- Varga J. János* 151, 228, 259
- Varga Júlia* 114
- Várkonyi Ágnes, R.* 119, 149–151, 157, 158
- Vásárbelyi Judit* 116
- Vasil', Cyril* 7, 99, 100, 102, 104, 106, 108,
110, 178, 230, 233, 234, 319
- Vayer Lajos* 275, 282, 283
- Véghseő Tamás* 2, 3, 4, 8, 10, 11, 115, 180,
240, 244, 255, 256, 258, 259, 260,
262, 264, 266, 268, 270, 319
- Verdeyen, P.* 108
- Veress Endre* 114
- Vernazza, Battista 104, 107
- Veszprémy László* 145, 157
- Viga Gyula* 196
- Vigilio, papa 134
- Vüller, Marcel* 103–107
- Villoslada, Ricardo García* 47, 50, 51, 115
- Vinay, V.* 249
- Virgilio 48, 50
- Visarion, metropolita di Cetinje 31
- Voit Pál* 119
- Wagner, G.* 148
- Weber, R.* 145
- Weissenberger, R.* 148
- Wellman Imre* 151
- Welykyj, Athanasius* 17, 41, 66–70, 124,
126, 183–185, 195, 234
- Wernz, Fr.* 142
- Wiznickij Bazil 269
- Woodhead, Christine* 147
- Zachar József* 7, 145, 146, 149, 150, 154,
155, 157, 159, 319
- Zahorai János 274, 288, 289, 294
- Závodszyky Levente* 180
- Zibletti, Giulio 50
- Zmajević, Andrija, arcivescovo di Antivari
32
- Žochovskyj, Cipriano, cardinale, metro-
polita di Kiev 9, 67, 69, 99, 103,
108
- ZolocsKay Sándor 316
- Zosimo papa 134
- Zrínyi Ilona 151
- Zsatkovics Kálmán* 153, 227, 229, 230, 232,
233, 236–239, 299, 300
- Жолтовський, П.* 275, 278, 286