

La *fidelitas* ripensata in età angioina Le sue conseguenze politico- religiose sul confine sud-orientale del Regno d'Ungheria (I)

IULIAN MIHAI
DAMIAN

*“Legalitas magna, id est
fidelitas, debet esse inter omnes
Christianos, et maxime inter
eos qui sunt in una societate
et in uno opere perficiendo
constituti, et potissime debet
observari inter eos qui sunt
in obsequio fidei Christiane.”*

LA DEFINITIVA vittoria di Carlo Roberto d'Angiò del giugno 1312 nella contesa per la corona di Santo Stefano rappresentò probabilmente il più importante tassello nell'espansione verso Oriente dell'“impero angioino”. Era stata la lungimiranza di Carlo I di Napoli (bisavo di Carlo Roberto) a orientare la politica dinastica verso quest'ambiziosa meta: egli aveva ben compreso l'importanza strategica del Regno d'Ungheria nel suo progetto di espansione nei Balcani e di riconquista della tanto bramata Costantinopoli. Nella politica interna l'arrivo della nuova dinastia fu bi-

Questo lavoro scientifico è stato reso possibile grazie al contributo finanziario del Programma Operativo Settoriale per lo Sviluppo di Risorse Umane 2007-2013, cofinanziato dal Fondo Sociale Europeo, nell'ambito del progetto POSDRU/89/1.5/S/60189 con il titolo: “Programmi Post-dottorali per sviluppo sostenibile in una società basata sulla conoscenza.”

Iulian Mihai Damian

Professore associato presso l'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca, autore del volume **Ioan de Capestrano și Cruciada Târzie** (Giovanni da Capestrano e la Tarda Crociata) (2011).

lanciato dall'adozione degli schemi specifici a quella "papal-angevine alliance" che re Carlo aveva inaugurato nel *Mezzogiorno* italiano¹, dando nuova vitalità al precedente modello normanno²: il ricorso quasi automatico agli strumenti "spirituali" anche in conflitti di natura pretamente politica (e, in particolare, della crociata), l'assimilazione della ribellione politica all'ambito dell'eresia ed un controllo più rigoroso non solo sulle comunità non-cristiane del regno (come ebrei e mussulmani) ma anche sui gruppi di dubbia ortodossia e, in ultimo, sul clero e la popolazione di rito greco.³ Se ne delineò un'ampia categoria di *infideles*, apparentemente quasi senza alcuna differenza tra la dimensione politica e quella religiosa del loro dissenso. Preposti al controllo furono sempre meno esponenti dell'alto clero secolare, sostituiti in queste funzioni dagli ordini mendicanti, in particolare da frati predicatori e minori, direttamente subordinati alla Sede Apostolica, ma anche in immediato rapporto con il re. Il tentativo d'introdurre un modello simile nel Regno d'Ungheria rappresentò una costante della politica della nuova dinastia angioina. Anche qui, come nel Regno di Napoli, essi fecero perno sui diritti del pontefice di assegnare la corona, in virtù del carattere apostolico del regno. La loro politica trovò pertanto perfetta giustificazione, assumendo anche uno specifico ruolo missionario, da esercitare dentro e fuori ai confini del regno. Già dai primi anni del regno di Carlo Roberto fu evidente la predilezione per i frati degli ordini mendicanti (in particolar modo per i frati minori) negli incarichi di penitenzieri e confessori, cappellani e consiglieri del re. Si importava così un modello di lunga durata, già funzionale nel Regno di Napoli (dove avrebbe continuato ad esercitare una forte influenza anche durante il dominio aragonese)⁴: in particolare i frati minori più zelanti, come gli aderenti alla riforma "spirituale" e poi gli "osservanti", divennero interlocutori prediletti dei due re angioini d'Ungheria e non solo in piano "spirituale", ma anche in quello politico ed economico.⁵ Questa tendenza si accentuò sotto Ludovico I (e si estese anche alla Polonia, in particolare dopo il 1370): sul figlio di Carlo Roberto l'influsso delle idee minoritiche iniziò già durante la sua formazione (sotto la tutela di un frate minore, fra Dionisio, dell'importante famiglia baronale dei Lackfi, di seguito arcivescovo di Caloccia/Kalocsa). Ma oltre a queste *officia*, i frati continuarono a esercitare la propria influenza, come nel Regno di Napoli, grazie alla predicazione⁶, alle nuove devozioni (come quella eucaristica), al culto di determinati santi (come quello per la Maddalena, protettrice della dinastia, ma anche santa invocata assiduamente dagli aderenti al movimento dei *fratres spirituales*).⁷

Le cronistorie fissano con precisione, al 1330, il momento storico in cui il primo re angioino affidò ai frati minori i più importanti tra questi incarichi e, forse non a caso, l'intera vicenda ci viene presentata come una riflessione sui concetti di *fides* e di *fidelitas*. Stando alle cronache, il fatidico anno segnò la

“conversione” del re a una vita più fedelmente imperniata sul Vangelo: ma per arrivarci dovette attraversare due dei momenti più critici del suo intero regno, quando si salvò solo per grazia divina. Nel costruire questa visione il testo della cronistoria collega i due più importanti momenti del 1330: il fallito attentato contro la famiglia reale di Felicián Zách e la sfortunata spedizione del re contro il voievoda della Valacchia Bassarab I, attribuendo la colpa per questa sconfitta alla crudeltà ed arroganza dimostrate dal re (Carlo Roberto avrebbe agito con estrema crudeltà nell’ordinare l’esecuzione di tutti i membri della famiglia Zách fino alla terza generazione e, pochi mesi dopo, avrebbe rifiutato sdegnosamente la proposta del voievoda romeno di rendergli l’omaggio ponendo così fine alla sua ribellione). È la prima volta che le cronistorie si soffermano sul binomio di *fidelitas-infidelitas*: quest’ultima, manifestata da Felicián Zách contro qualsiasi ordine divino e sociale ed eccessivamente punita dal re, avrebbe segnato l’inizio delle sfortune di Carlo Roberto. Un atto di segno contrario avrebbe terminato questo ciclo, ristabilendo l’ordine divino e producendo la conversione del re e del suo *entourage* a una vita più pia: il testo lo identifica nell’atto di suprema *fidelitas* di uno dei suoi *miles* (Dezső Szécsi), capace di sacrificare la propria vita al posto di quella del suo signore. Non può sorprendere pertanto che l’anonimo autore di questa parte della cronaca (che va dal 1272 al 1330) è stato identificato⁸ con il provinciale dei frati minori Giovanni (dal 1323 al 1331), uno dei compagni del re nell’infausta spedizione contro la Valacchia, di seguito inviato ad Avignone per scongiurare i suoi possibili effetti politici. E non si sarebbe trattato di un caso isolato: un altro continuatore delle cronostorie (autore del testo che va dal 1345 al 1355) è stato identificato con il frate minore Giovanni Kétyi, cappellano e confessore di Ludovico I, anch’egli partecipante alle spedizioni militari del re (nel 1361) e, di seguito, ministro provinciale.⁹

Queste identificazioni, come d’altronde l’intera costruzione testuale di queste parti delle cronistorie, riflettono l’evidente predilezione dei due sovrani angioini per i frati minori in incarichi e funzioni d’indubbia importanza, ma anche l’influsso che la riflessione francescana esercitò, a sua volta, sui due re. Sotto il loro regno si assiste a una netta sovrapposizione degli interessi espansionistici della corona a quelli dell’Ordine, nel tentativo d’imporre un controllo del territorio *in spiritualibus*: i Balcani entrarono quasi esclusivamente nelle competenze dell’Ordine dei frati minori, mentre l’Ordine dei predicatori concentrò le sue risorse (umane, anzitutto) nelle missioni a Costantinopoli, nell’Armenia e in vari altri territori del Ponto.¹⁰ I frati minori poterono sviluppare *in metis Hungariae* una speciale struttura territoriale che *in spe* avrebbe dovuto agire in tutta questa vasta area: il vicariato della Bosnia. Le sue origini, almeno a livello ideatico, risalgono alla campagna del re contro la Bosnia, del 1319. Nella sua costituzione un ruolo importante spettò a un certo frate Fabiano, originario della Dalmazia, partico-

larmente influente alla corte (fino al 1344). L'istituzione ricevette ben presto un suo ordinamento, a Visegrád, nel 1339, per comune delibera del sovrano d'Ungheria e del ministro generale dell'Ordine, Gerardo Odone. Ben presto si ebbe la ratifica con una bolla pontificia. Nel 1347, i frati che vivevano in condizioni abbastanza precarie, da eremiti, ottennero il diritto di edificare un primo convento, a Diakovar, seguito poi da altre basi stabili all'interno dei confini del regno. Fu la rapida adesione dei frati del vicariato al movimento osservante (già decisa nel 1372) a determinare però la più spettacolare innovazione nella struttura del vicariato: nel 1385 al suo interno fu incluso il nuovo convento di Galatina, nel Salento¹¹, poi centro della nuova custodia dedicata a Santa Caterina. Da questo momento in poi, almeno fino al 1446, le custodie che si trovavano all'interno dei due regni angioini di Napoli e dell'Ungheria avrebbero costituito i pilastri di una rete di conventi e case estesa idealmente sull'intera Penisola balcanica, dall'Adriatico al Mar Nero e dai Carpazi Meridionali fino alla Grecia settentrionale. Funzionarono come una sorte di *plaque tournante*, attirando quei frati più zelanti, desiderosi di seguire la via del Poverello di Assisi tra le difficoltà della vita missionaria.

Nella sua cronaca¹², Blasio *de Zalka* (Szalkai), vicario della Bosnia (dal 1420 al 1425), sostiene che nella seconda metà del Trecento il numero dei frati minori italiani attivi all'interno del vicariato fu considerevole, in particolare per quel che riguarda i *virii docti*, adatti alla predicazione e agli incarichi di governo. È grazie alla sua testimonianza che si può stabilire una diretta filiazione tra questa prima generazione osservante, impegnata nel vicariato bosniaco, e la seconda, quella della riforma bernardiana. Il direttore spirituale dello stesso Bernardino da Siena avrebbe trascorso un lungo periodo in Bosnia (dove vi era rimasto fino alla morte di Ludovico I, nel 1382): è un indicatore di quanto era presente nella coscienza dei frati bosniaci il ricordo del contributo dato da questi frati *spirituales* alla costituzione del loro vicariato. La loro appartenenza al movimento osservante fin dai suoi esordi, d'altronde, non poteva costituire che motivo di vanto. Basandosi forse su informazioni avute dallo stesso Bernardino, nella sua biografia del senese, Giovanni da Capestrano identificò questo frate con fra' Giovanni Ristori, di cui elogio i circa trent'anni di attività "in Bosnia", durante i quali aveva combattuto l'eresia e "condotto alla vera fede universale un'immensa folla di quei popoli".¹³

Meglio illustrato per la collaborazione tra i due re angioini e i frati del vicariato è il caso di fra' Bartolomeo della Verna, settimo vicario della Bosnia (dal 1367 al 1407), ricordato come *vir optimus, mitis et placidus, fervidus tamen zelator honoris divini et francescani*.¹⁴ Il suo arrivo alla guida del vicariato avvenne in un momento storico di particolare importanza per il coinvolgimento dei frati minori nella politica di Ludovico I: la loro riflessione sul concetto di *fidelitas* trovava

un'applicazione immediata a livello giuridico nel tentativo del re angioino di dare una risposta ferma alle tendenze autonomistiche dei due voivodati romeni extra-carpatici e di porsi a riparo da simili possibili rischi nelle terre orientali della corona, abitate da romeni. In particolare gli ultimi risvolti politici in Moldavia (dove nel 1364 il "ribelle" Bogdan di Cuhea aveva sottratto il potere ai "fedeli" eredi di Dragoș di Bedeu) e in Valacchia (dove, qualche anno prima, il voievoda Nicolae Alexandru aveva creato la metropolia ortodossa e si era dichiarato *auto-crator*) spinsero Ludovico I a condannare agli inizi del 1365 la "nota infedeltà" del primo e l'eccessiva audacia del secondo.¹⁵ Da aprile a ottobre 1366, durante un suo lungo soggiorno in Transilvania, il re angioino affrontò direttamente il problema: spogliò dei beni il ribelle voievoda Bogdan e i suoi valvassori del Maramureș partecipanti all'impresa moldava; il rischio di una rivolta dei romeni della Transilvania e delle altre province orientali del suo regno (dove costituivano la maggioranza della popolazione), in sinergia ai connazionali e coreligionari d'oltralpe, lo spinsero non solo a prendere misure per riportare all'obbedienza i due paesi transalpini, ma anche a limitare l'emancipazione dei romeni transilvani verso una "natio" costituente, colpendo nei privilegi della loro *élite* politica. Il nuovo ambito legale e costituzionale della Transilvania doveva correlare il diritto di proprietà fondiaria e lo *status* nobiliare alla fedeltà verso il re e la corona¹⁶, ma anche verso il pontefice romano. Il 28 giugno 1366 il re sancì pertanto che l'unica base legale per la detenzione di proprietà fondiarie doveva essere l'atto scritto, emesso dalla cancelleria reale (escludendo con ciò l'ampia categoria dei *cnezi*, proprietari in virtù all'antico *ius valachicum* e *ius keneziale*, dalle file della nobiltà); stabili che solo gli aderenti alla *vera fides catholica* potevano essere considerati nobili; in più, il 20 luglio 1366, iniziò una serie di provvedimenti contro i sacerdoti di rito greco dei comitati Cuvin e Caraș (sul confine meridionale del regno), che erano obbligati a presentarsi, con le proprie famiglie, di fronte al *comites* in una data prestabilita, per scegliere tra la loro conferma nella fede e negli ordini o l'esilio. In particolare questi due ultimi provvedimenti implicarono la collaborazione con i frati minori del vicariato bosniaco, che ben presto si costituirono nella struttura ecclesiale preposta al controllo *in spiritualibus* delle regioni meridionali del regno.

In questo contesto avvenne l'elezione di fra' Bartolomeo della Verna alla guida del vicariato bosniaco, nel 1367: i frati erano chiamati a rispondere energicamente alle proposte del re, pertanto occorreva scegliere un frate dotato della necessaria preparazione in materia di diritto canonico, ma anche abbastanza radicale nelle sue posizioni. Il frate toscano, proveniente da uno dei primi centri dell'Osservanza della Penisola, il convento toscano della Verna, si dimostrò all'altezza del compito, ritagliando per il vicariato un preciso ambito statutario, sistematicamente confermato dalla bolla pontificia del 1370, in cui i precedenti

privilegi confluirono e vennero meglio esplicitati. La sua competenza in ambito giuridico determinò il ministro dell'Ordine ad affidargli, nel 1376, la stesura degli *statuta* dell'altro vicariato missionario dell'Ordine, quello della Terrasanta.¹⁷ Non a caso, la tradizione minoritica avrebbe ricordato appunto il carattere privilegiato delle due costruzioni giuridiche, identificandole con il nome di *privilegium Terrae Sanctae*, rispettivamente *privilegium Bosnae*. I suoi rapporti diretti con la curia pontificia e l'istituzione preposta al controllo dell'ortodossia risultano evidenti anche dai suoi scritti: del periodo trascorso nei Balcani e nel Regno d'Ungheria data un rapporto inviato in curia sulle *dubia* di natura canonica incontrati nei territori del vicariato bosniaco¹⁸ e un breve trattato di natura dogmatica sul *Filioque*, da usare della polemica contro la chiesa d'Oriente.¹⁹

Altri due testi sono di particolare interesse per la soluzione da egli proposta per riportare all'obbedienza la popolazione di rito greco della regione (romeni, ma anche slavi): una lista di *Errores schismaticorum orientalium* e un'*Epistula fratribus Vicariae Bosniae*. In particolare quest'ultimo scritto (che costituisce una sorte di "manuale d'istruzioni" destinato ai confratelli del vicariato bosniaco) offre numerosi chiarimenti sulle sue posizioni. Qui l'autore non esita nel raccomandare ai confratelli di convertire gli "scismatici" e gli "eretici" di quest'area anche ricorrendo alla forza, con l'ausilio del braccio secolare. Ne deriverebbe un duplice guadagno: l'agoniata conversione di questi "infideles"²⁰ e la distruzione della concorrenza esercitata dal clero e dai monaci di rito greco. L'importanza di questa fonte per la situazione politica e giuridica dei romeni nei decenni successivi alla costituzione dei voivodati della Valacchia e della Moldavia è stata giustamente messa in rilievo da Șerban Papacostea²¹, mentre Ioan-Aurel Pop²² ha ampiamente discusso il suo influsso a livello, politico, sociale e confessionale, in particolare per la questione della solidarietà etnica tra i romeni della Transilvania e quelli d'oltralpe.²³ Il vicario della Bosnia si dimostra un ottimo conoscitore della regione ed un zelante sostenitore del programma politico-religioso del re angioino. Per la prima volta nel Regno d'Ungheria compariva argomentata in maniera sistematica l'idea che questa conversione dei romeni e degli slavi porterebbe come beneficio non solo la salvezza delle anime (lo *spiritualis fructus*), ma anche un *temporalis commodus* risultato dal rafforzamento dell'autorità regia e dei vincoli feudali. Si trattava apparentemente, sia per il vicario che per il re, dell'applicazione di schemi di conversione religiosa e controllo politico importati dall'Italia meridionale (dov'era funzionavano organicamente almeno un secolo prima). Ma il diverso contesto e l'intensità di queste politiche crearono un quadro profondamente originale, delineando una realtà molto particolareggiata, che per almeno un secolo avrebbe caratterizzato quest'area.

GLI SCRITTI di Bartolomeo della Verna (ed in particolar modo l'*Epistula*) pongono al centro del loro tentativo in piano religioso e politico di imporre la fedeltà al clero e la popolazione romena e slava la questione del battesimo e delle ordinazioni sacerdotali nelle loro chiese particolari. Egli sostiene che, a differenza dei sacerdoti venuti da Costantinopoli, i loro sacerdoti, di lingua liturgica slava (bollati quali “falsi”, “pertinaci” nelle proprie convinzioni e “ingannevoli”) non fossero “ben consacrati” e, pertanto, alla loro intera “setta” fosse preclusa qualsiasi possibilità di salvezza. Questa situazione del clero, dovuta al fatto che “propter rusticitatem perdiderunt omnem ritum ecclesiasticum et formas sacramentorum”²⁴, ossia a fattori formali, come anche di sostanza, determinano un danno per l'intero popolo (“populus ille in hac secta salvari non possit, maxime qui credunt suam sectam meliorem nostra”). Nonostante loro sostenessero il contrario, è da ritenere che il loro battesimo non sia avvenuto all'interno della chiesa²⁵: in tal senso si sarebbero espressi vari concili.²⁶ Ma l'argomento ultimo deriva dal fatto che nessuno può salvarsi fuori dalla chiesa (“nullus extra Ecclesiam unitatem salvari potest”)²⁷ e, chiosando pseudo-Augustino (Fulgentius Ruspensis), che tutti costoro debbano essere pertanto incorporati alla chiesa.²⁸ Si tratta di argomenti destinati a un pubblico di formazione teologica, come lo erano buona parte dei *fratres* a cui l'*Epistula* era indirizzata, ma che l'autore deve apparentemente convincere, perché probabilmente non tutti d'accordo con le sue posizioni. Di fatto, poco più avanti, egli stesso ci presenta la posizione di questi suoi confratelli, propensi a riconoscere la validità del battesimo di questi cristiani e ad accettare, come nel caso dei greci, la loro incorporazione alla chiesa universale con il rito dell'imposizione delle mani.²⁹

Dalla posizione contraria si evincono le profonde implicazioni di natura canonica. Sia l'ordinamento canonico latino, che quello greco, vietavano la reiterazione del rito battesimale (*anabaptisma*), argomentando che la *vitae spiritualis janua* poteva essere attraversata un'unica volta nella vita. In più, il battesimo conformava l'anima, attribuendole un carattere permanente. L'incorporazione di “eretici e scismatici” nella chiesa universale con un nuovo rito battesimale implicava pertanto, necessariamente, la contestazione della validità del precedente battesimo, quale conseguenza di forti dubbi legati alla sua reale esistenza o alla correttezza nel portarlo a compimento. Si trattava, pertanto, del battesimo con la formula condizionale “si baptizatus es, non te rebaptizo; sed si nondum baptizatus es, ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti”, a cui il diritto canonico medievale cominciò a fare regolarmente ricorso solo verso la fine del Duecento. Nel Regno d'Ungheria una specifica menzione negli atti sinodali s'incontra solo in occasione del concilio provinciale di Buda del 1279, che ne dedicano uno speciale capitolo (l'89°): in quel caso l'attenzione che il legato pontificio Filippo di Fermo dedica all'argomento è un importante segnale

di una nuova sensibilità, ma probabilmente anche dell'esistenza di tradizioni o prosizioni canoniche differenti (se non di possibili irregolarità). L'eccezionale importanza del sacramento battesimale nei due regni apostolici della Polonia e dell'Ungheria non è sfuggita a Șerban Turcuș, nella sua esegesi di questi atti sinodali: nei due regni quest'atto segna non solo l'appartenenza del individuo alla comunità ecclesiale, ma anche a quella civile.³⁰ Il testo finale del decreto sinodale, scritto sotto l'attenta osservazione del vescovo di Fermo, si riferisce però esclusivamente al battesimo dei bambini, non anche a quello degli adulti, fatto che sembra riflettere i limiti dell'intervento pontificio alla rispettiva data.³¹

Nel caso dei neofiti incorporati alla chiesa universale (anche di quelli provenienti dalla chiesa di rito greco), l'estensione della formula risale apparentemente soltanto alla seconda metà del Trecento. I frati minori ricevettero specificatamente il diritto di fare uso della formula nei loro territori di missione soltanto durante il vicariato di Bartolomeo della Verna (grazie alla bolla del 12 marzo 1370).³² Due osservazioni ci sembrano importanti: l'area ecclesiale a cui il *privilegium* si applicava includeva significativamente l'intero territorio abitato dai romeni e dai serbi (contro cui il re angioino intendeva anzitutto agire); la bolla fu il risultato di una specifica richiesta dei frati bosniaci, che si erano lamentati in curia per il fatto che spesso avevano incontrato sacerdoti la cui appartenenza alla chiesa era contestabile ed il cui statuto non veniva riconosciuto.³³ Col pretesto di evitare questo "magnum scandalum inter populares", il pontefice incaricava pertanto l'Ordine dei frati minori a provvedere per mettere fine a queste irregolarità, impartendo il battesimo *sub condicione* quando necessario e procedendo a nuove ordinazioni sacerdotali: queste misure potevano applicarsi anche nel caso di vescovi o prelati.³⁴

La bolla di Gregorio XI conferma la separazione territoriale delle aree di competenza tra i frati minori e i predicatori, ponendosi all'apice di un percorso che riguarda entrambi gli ordini mendicanti coinvolti nell'attività missionaria in Oriente. Agli inizi del secolo (sotto Giovanni XII), erano stati i frati predicatori a chiedere chiarimenti sul ricorso alla formula battesimale *sub condicione* nei territori di missione (in particolare della Crimea): ciò sembra riflettere che essa costituiva ancora una novità per i missionari.³⁵ Con la più netta separazione delle aree di competenza tra i due ordini, furono senz'altro i frati minori a interessarsene per l'area balcanica. La bolla del 1370, per la sua complessità, sembra una rielaborazione di norme e pratiche missionarie già funzionanti: difficile però stabilire le precedenti tappe della sua genesi. Probabilmente il *terminus post quem* sarebbe in questo caso la costituzione del vicariato bosniaco, sul finire del quarto decennio. All'interno del Regno d'Ungheria, il ricorso in maniera sistematica a questa prassi missionaria è attestato solo nel 1366, quando le conversioni forzate dei sacerdoti e della popolazione romena e slava sono da porre in correlazione al tenta-

tivo del re angioino di istituire un controllo spirituale e politico su queste popolazioni bollate quali *infideles*.³⁶ Molto probabilmente però, il ricorso al battesimo condizionale caratterizzò (seppur su scala più riddotta) l'attività missionaria del vicariato bosniaco fin dai suoi esordi. La nuova bolla del 1370 rappresentò, in tal senso, un punto d'arrivo, confermando una prassi canonica discutibile. Ebbe, d'altro canto, un'influenza notevole, in quanto principale fondamento canonico del coinvolgimento dei frati minori nei progetti angioini di dominazione politica e spirituale delle terre romene e dei Balcani (che, seppur con minor intensità, continuarono a riproporsi anche nel secolo successivo). Fu grazie ai poteri *in spiritualibus* concessi a singoli frati e, di seguito, istituzionalmente affidati al vicario della Bosnia, che il potere politico poté sistematicamente agire contro i propri rivali sud-orientali, avendo l'automatica ratifica del proprio operato da parte della Santa Sede (che più di una volta concesse a queste spedizioni il carattere di crociata). L'ampia categoria *infideles* da riportare all'obbedienza poteva includere le più varie forme di dissenso presenti nella società cristiana, dall'eresia vera e propria (con un fondamento dogmatico, come nel caso della chiesa bosniaca), fino alle cosiddette "eresie dell'obbedienza" specifiche per la società trecentesca (inclusa qualsiasi forma di ribellione contro l'ordine politico).

Le prassi del battesimo condizionale e della riconferma ai sacri ordini assunsero un ruolo centrale nell'attività missionaria dei frati, ma non fu applicata indistintamente. Una più attenta rilettura del testo di Bartolomeo della Verna offre nuovi chiarimenti. Di fronte alle posizioni moderate di certi confratelli (propensi a verso l'automatico riconoscimento della validità del battesimo con formula greca e per una semplice *confirmatio* nei casi dei neofiti entrati in comunione con il vescovo di Roma), la posizione intransigente del vicario è esplicitata con una netta distinzione tra le varie categorie di *infideles* da convertire, basata non solo su elementi pretamente ritualici, ma anche linguistici ed etnici. Il vicario si pronuncia pertanto per il riconoscimento automatico solo del battesimo "con formula greca" (per l'immersione e la recita della formula passiva *Baptizetur (manibus meis) talis servus Christi in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*), assumendo quindi una posizione moderata nella polemica teologica iniziata nel 1231, durante il pontificato di Gregorio IX, quando questa formula, specifica alla chiesa orientale, era stata inizialmente dichiarata nulla e solo di seguito riammessa.³⁷ Nel loro caso egli dichiara pertanto che devono essere riammessi alla comunione con Roma con una semplice formula di *confirmatio*. Il battesimo condizionale doveva invece essere usato nel caso degli altri popoli della regione (tutti di lingua liturgica slava), in quanto – stando alle sue affermazioni (comprovate "con certezza dopo molte verifiche e per molte vie") – i loro sacerdoti, "per colpa dell'ignoranza e della mancanza di istruzione (*rusticitas*), non mantengono la forma dovuta e sicura [del rito battesimale], e quella che conoscono non applicano

correttamente”. Egli racconta che “l’anno precedente” (forse il 1366, e in tal caso ciò costituisce un elemento abbastanza preciso per la datazione dell’*Epistula*), quando il re d’Ungheria avrebbe fatto “battezzare 400.000³⁸ [anime], dei quattrocento preti scismatici non si sarebbe trovato uno solo che mantesse la forma [dovuta]”.³⁹ Si tratterebbe, pertanto, di un vizio fondamentale nel rito battesimale usato in maniera generalizzata in queste aree di competenza del vicariato e riconosciuto come tale (a detta del vicario) da rappresentanti della stessa chiesa greca di Costantinopoli in più di un’occasione: nel 1365, durante la visita di Giovanni V Paleologo a Ludovico I, e in tempi più recenti, quando monaci basiliani, venuti “dai confini della Grecia”, incontrati dal frate nei pressi del convento di “Ceni” (*Cheri*, probabilmente, l’odierna Sacoșu Turcesc del Banato), avrebbero confermato e giustificato a prassi del battesimo condizionale.⁴⁰ Grazie all’apostolato svolto nella regione da questi monaci, una piccola parte della popolazione sarebbe stata battezzata con la formula greca e, pertanto, andrebbe rispettata: ma, insiste l’autore, mancano i mezzi a disposizione dei confratelli per distinguerli dagli altri cristiani “solo nomine” e non resta che procedere “turmatim”.

□

(Segue nel prossimo numero)

Note

1. Norman Housley, *The Italian Crusades: The Papal-Angevin Alliance and the Crusades against Christian Lay Powers 1254–1343*, Oxford 1982, pp. 30-34.
2. Vittorio Peri, *L’unione della Chiesa Orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, «Aevum», 58 (1984), pp. 439-498; id., *La lettura del Concilio di Firenze nella prospettiva unionistica romana*, in *Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989*, a cura di Giuseppe Alberigo, Leuven 1991, pp. 593-611.
3. Cfr. Mario Scaduto, *Il monachesimo basilitano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, secoli XI-XIV*, Roma 1982, pp. 133, 290-291 (prima edizione 1947).
4. Cfr. Ronald G. Musto, *Queen Sancia of Naples (1286–1345) and the Spiritual Franciscans*, in *Women of the Medieval World: Essays in Honor of John H. Mundy*, a cura di J. Kirshner – S. F. Wemple, Oxford 1985, pp. 179-214.
5. Roberto Paciocco, *Angioini e “Spirituali”*. I differenti piani cronologici e tematici di un problema, in *L’État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècle. Actes du colloque international (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995)*, Roma 1998, pp. 253-287.
6. Jean-Paul Boyer, *Prédication et État napolitain dans la première moitié du XIV^e siècle*, in *L’État angevin*, pp. 127-157.
7. Cfr. Katherine L. Jansen, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton 2000, pp. 307-332; Gabor Klaniczay, *Vinum vetus in utres novos. Conclusioni sull’edizione CD del Leggendario ungherese angioino*, in *L’État angevin*, p. 304.

8. *A Thuróczy-kronika és forrásai*, a cura di E. Mályusz, Budapest 1967, pp. 57-60.
9. Tibor Klaniczay, *Attività letteraria dei Francescani e Dominicani nell'Ungheria Angioina*, in *Gli Angioini di Napoli e l'Ungheria: Roma, 23-24 maggio 1972, convegno di studi organizzato d'intesa con l'Accademia delle scienze di Ungheria*, Roma 1974, pp. 26-40, p. 33.
10. Claudine Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la Chrétienté Grecque aux XIV-e et XV-e siècles*, Rome 1997, pp. 147-148.
11. Mario Sensi, *Movimenti di osservanza e ricerca della solitudine: focolai eremitichi tra Umbria e Marche nel XV secolo*, in *Identités Franciscaines à l'âge des réformes*, a cura di Fr. Meyer – L. Viallet, Clermont-Ferrand 2005, pp. 101-141, spec. p. 127.
12. Blasius de Zalka, *Chronica fratrum minorum de observantia provinciae Boznae et Hungariae*, a cura di F. Toldy, «Analecta monumentorum Hungariae» (Budapest), 1860, pp. 236-237.
13. “Per 30 nempe annos vel circiter in Bosna contra haereticos decertavit, innumerales fere illis in populis baptizavit et multos haereticis ad veram et catholicam Christi fidem reduxit continua firmitate.” Iohannes de Capistrano, *Vita Bernardini*, in *Opera omnia S. Bernardini Senesis Ordinis seraphici*, a cura di I. De La Haye, vol. I, Parigi 1635, pp. 27-40, p. 33, col. 1.
14. Lucas Wadding (ed.), *Annales Minorum*, vol. X, Roma 1952, ad an. 1376, n. 14.
15. Documenti del 2 febbraio 1365 e del 5 gennaio 1365 in *Documenta Romaniae Historica, C. Transilvania*, vol. XII, Bucarest, 1985, doc. 382, pp. 398-401 e doc. 373, pp. 386-389; messi in relazione ai provvedimenti di Ludovico I per arginare possibili ribellioni della “natio” romena della Transilvania da Ioan-Aurel Pop, *Instituții medievale românești. Adunările cneziale și nobiliare (boierești) în secolele XIV-XV*, Cluj-Napoca 1991, pp. 19-20.
16. Pop, *Instituții medievale*, p. 21.
17. *Statuta pro reformandis locis Terrae Sanctae*, in G. Golubovich, *Bibliotheca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano*, Quaracchi 1927, vol. V (*Annali di Terra Santa dal 1346 al 1400*), pp. 217-219; Cfr. J. H. Sbaralea (ed.), *Supplementum et Castigatio Ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Waddingo Aliisque Descriptos*, nova editio, Romae 1908, p. 117; *Bullarium Franciscanum*, VII, n. 405; B. Sderci, *Fra Bartolomeo della Verna e le Missioni Balkaniche*, «La Verna», 11 (1913), pp. 173-188.
18. “Errores haereticorum Bosnensium” (in D. Kniewald, *Vjerdostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima*, Zagreb 1949, 46-53, citato a pp. 58-9). Cfr. Franjo Šaniek, *Les «Chrétiens» bosniaques et le mouvement Cathare XII^e – XV^e siècles*, Bruxelles – Paris – Louvain 1976, pp. 140-142.
19. “Septem suppositiones et rationes de processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque” (Dionysius Lasić, *Fr. Bartolomei de Alverna scripta inedita*, «Archivium Franciscanum Historicum», 55 (1962), pp. 63-65).
20. “Epistula fratribus Vicariae Bosniae” (*ibid.*, pp. 68-69).
21. Șerban Papacostea, *La fondation de la Valachie et de la Moldavie et les Roumains de Transylvanie: un nouvelle source*, «Revue Roumaine d'Histoire» (Bucarest), 17/3, 1978, pp. 389-407.
22. *Geneza statului în evul mediu românesc. Studii critice*, Cluj-Napoca 1988, pp. 90-96.

23. Ioan-Aurel Pop, *Națiunea română medievală. Solidarități etnice românești în secolele XIII-XVI*, Bucurest 1998, pp. 87-91.
24. Lasić, *Fr. Bartolomei*, p. 71.
25. “Nec Ecclesia baptizati [sunt]. Et adhuc, [si] essent, vel feruntur, baptizatos se [esse] crederent” (Lasić, *Fr. Bartolomei*, p. 72).
26. “Sic sacra concilia saepe damnauerunt omnem haeticum et schismaticum aliter dogmatizantem, quam sacrosancta Ecclesia definivit. Unde dudum Ecclesia Graecos et Bulgaros et Rascianos tamquam haeticos damnauit” (Lasić, *Fr. Bartolomei*, p. 72).
27. Lasić, *Fr. Bartolomei*, p. 73.
28. *Hanc sententiam confirmat Augustinus in libro De fide ad Petrum* (Fulgentius Ruspensis, *De fide ad Petrum* 37, in *Patr. Lat.* 40, 776), *dicens*: „Firmissime tene et nullatenus dubites omnem, extra Ecclesiam baptizatum, participem fieri non posse aeternae vitae, si antem finem vitae suae huius, catholicae non fuerit redditus atque incorporatus Ecclesiae” (Lasić, *Fr. Bartolomei*, p. 72).
29. Lasić, *Fr. Bartolomei*, p. 74: “Sed quae ratio [est], ut baptizetur iam baptizati christiani, praesertim cum per doctores non impugnetur forma Graecorum, in qua isti sunt baptizati, vel firmiter credunt se baptizatos, quod sufficit ad salutem. Sufficere debet, [ut] per manuum impositionem reconcilientur, sicut fit de Graecis.”
30. Șerban Turcuș, *Sinodul de la Buda (1279)*, Cluj-Napoca 2001, p. 62.
31. “Si vero dubium fuerit sub qua forma puer baptizatus fuerit, tunc sacerdos omnia faciat et immergens dicat: Si non es baptizatus [...]” Turcuș, *Sinodul de la Buda*, cap. 89, pp. 200-201.
32. *Bullarium Franciscanum*, a cura di G. Eubel, VI, n. 1080: “Dilectis filiis fratribus de ordine fratrum Minorum in terris Saracenorum, Paganorum, Graecorum, Bulgarorum, Cumanorum, Yberorum, Alanorum, Gazarorum, Gothorum, Scytharum, Ruthenorum, Iacobitarum, Nubianorum, Nestorianorum, Georgianorum, Armenorum, Indorum, Mochitorum, aliarumque non credentium nationum Orientis et Aquilonis seu quarumcunque aliarum partium constitutis et ad ea proficiscentibus.”
33. “quae ut praesbyteri divina celebrarunt officia et pro talibus reputantur, frequenter dubitari contingit, an iuxta formam ecclesiae baptizati fuerunt vel non, et an ordines rite receperint, in quibus ut praemittitur ministrarunt; quodque, si in ordinandis ipsis de novo interstitia temporum seruentur, magnum scandalum inter populares, qui ab eisdem audierunt divina et sunt etiam eisdem confessi, posset verisimiliter generari.” *Bullarium Franciscanum*, loc. cit.
34. La bolla contiene anche la formula per la riconferma sacerdotale: “Si ordinatus es rite, non te reordino; sed si nondum ordinatus es, te ordino ad sacros ordines antedictos, servata alia forma et materia ac solemnitate debita in praemissis.” *Bullarium Franciscanum*, loc. cit.
35. *Corpus Iuris Canonici Orientalis*, Pontificia Commissio ad redigendum C.I.C.O., Roma 1950-1990, Fontes, ser. III, vol. VII, fasc. 2, n. 139-140 (22 maggio 1333); cfr. Delacroix-Besnier, *Les Dominicains*, p. 147-148.
36. Fernandus Knauz et al. (ed.), *Monumenta ecclesiae Strigoniensis*, Esztergom, vol. III (1924, a cura di L. Dedek), p. 644; G. Fejér (ed.), *Codex Diplomaticus Hungariae Ecclesiasticus Ac Civilis*, Buda 1829-44, IX/3, p. 543.

37. Il decreto pontificio invocava la nullità del battesimo “con la formula dei greci” e, pertanto, imponeva ai neofiti un nuovo battesimo. La sua applicazione venne però quasi subito sospesa. *Les registes de Grégoire IX*, a cura di L. Auvray, t. I, Paris 1896, n. 797, col. 498. Cfr. Ciro Giannelli, *Un documento sconosciuto della polemica tra Greci e Latini intorno alla formula battesimale*, «Orientalia Christiana Periodica», 10 (1944), pp. 158-161.
38. L’informazione è ripresa da Bonifacio IX nella sua risposta al vicario, con la *Ex iniunctis nobis* (7 marzo 1402; Archivio Segreto Vaticano, Reg. Lat., vol. 104, f. 101r-v; ed. in *Monumenta Vaticana Hungariae*, Budapest 1889, ser. I, vol. IV, pp. 418-419).
39. Lasić, *Fr. Bartolomei*, p. 74-75: “Ad hoc dicendum, quod, si formam istam Graecorum servarent, scilicet: «Baptizetur servus Christi in nomine» etc., numquam aliquem baptizarem. Sed pro certo repperimus per multas examinationes et vias, quod isti sacerdotes Sclavorum propter ignorantiam et rusticitatem multam nullam debitam formam et certam servant, et illa quam sciunt non applicant ad materiam. Immo altero anno, quando rex ccccta milia baptizavit inter quadringentos sacerdotes schismaticos non fuerunt inventi, [qui] formam servarent.”
40. Lasić, *Fr. Bartolomei*, p. 75: “Insuper pridie in Ceni coram fratribus nostris dixerunt calogeri, venientes de confinibus Graeciae, contra istos sacerdotes: «Isti non sunt sacerdotes, sed canes; nec vere baptizant. Propterea non eos baptizemus sub conditione, quia non dicitur iteratum, quod ignoratur esse factum».”

Abstract

The Angevin Reflection on *fidelitas* and Its Political and Religious Consequences on the South-Eastern Border of the Kingdom of Hungary

The article offers a new perspective on the activity of the Franciscan vicariate of Bosnia in the medieval Kingdom of Hungary and on its singular role of religious and political control over the eastern rite population, assumed especially in the southern districts of the realm. It discusses the cultural, religious and political categories that influenced the new Angevin dynasty and its struggle to contain their autonomist tendencies. Especially the Franciscan friars, a highly educated itinerant elite, seems to have influenced the two Angevin kings, who embraced elements of their theosophical and political meditation, especially on matters such as *fides* and *fidelitas*, in their attempt to give major cohesion to the social body of the kingdom. The persistence over more than a century of the practice of conditional baptism imposed to the Greek-rite population constituted a fundamental aspect of those policies, with both confessional and socio-political implications.

Keywords

Franciscan vicariate of Bosnia, conditional baptism, medieval political thought