

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

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.”*

---

### 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).

**M**AGGIORI INFORMAZIONI sulle irregolarità canoniche della popolazione serba, bulgara e romena della regione se ne ricavano dagli *Errores schismaticorum orientalium*, scritto che Bartolomeo della Verna inviava in curia tra il 1378 e il 1382.<sup>1</sup> In questo caso abbiamo a che fare con uno scritto destinato ai fori preposti al controllo dell'ortodossia, ben più esplicito del *dialogus* (impostato alle esigenze dialettiche e formative del missionario) e probabilmente più vicino alla realtà incontrata sul campo, in quanto sprovvisto dai filtri apologetici specifici alla trattatistica. Il titolo attribuito dal suo editore

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”.

moderno, D. Lasić, non rispecchia completamente il suo contenuto: si tratta di un assai dettagliato elenco delle particolarità in materia di fede e rito delle chiese particolari dei serbi, bulgari e romeni differisce in confronto al credo della chiesa costantinopolitana. Anche qui centrale resta la questione del battesimo (che occupa il quarto punto dell'elenco). L'autore non esita ad affermare che i sacerdoti delle suddette chiese "ad tantam dementiam et ignorantiam devenerunt, quod formam et modum baptizandi perdiderunt"<sup>2</sup>, qualcuno per via della propria ostinazione e per la frequentazione dei pauliciani *de Vlachia* e degli eretici *de Bosna*<sup>3</sup>, altri perchè esclusi dagli ordini sacerdotali dai vescovi a loro preposti, "romani o ungheresi"<sup>4</sup>, ossia perchè vivendo da sempre in mezzo al popolo, ne condividono la stessa *rusticitas* che lo caratterizza. Ognuno di loro utilizza, pertanto, la formula battesimale che considera più adatta: nel battezzare qualcuno recita "Beati quorum", qualcun altro "Asperges me" oppure altri "Quotquot baptizatis estis, Christum induistis" o ripetono per tre volte "Alleluia". Fatto ancor più grave, il frate lamenta di aver incontrato sacerdoti che battezzano nel nome dei santi ("Baptizatur servus Dei nomine sancti Petri vel Demetrii", a seconda del nome del santo patrono), concludendo che "su venti [sacerdoti] difficilmente potresti trovarne due d'accordo sul battesimo". La *rusticitas* del clero sarebbe la principale causa per questa grave irregolarità canonica, ma l'autore non esita ad accusare di simonia la struttura ecclesiastica latina, che preferisce perpetuare la questa situazione canonica confusa per trarne benefici materiali. L'esistenza di tutte queste differenze in una materia talmente delicata come quella battesimale giustificherebbe a questo punto la soluzione del battesimo condizionale; d'altro canto esse riflettono sia la contaminazione da parte di altri credi ispirati al Vangelo, sia l'anzianità delle tradizioni ecclesiali incontrate dai frati minori.

Molteplici erano state formule battesimali usate durante il primo millennio dell'era cristiana (tra cui una ispirata agli *Atti degli Apostoli*, 19:3-5); le *Responsa Bulgarorum* attestano l'esistenza di un battesimo nel nome di Cristo (forse specifica alla popolazione slavo-romanica) nei territori sottoposti all'autorità dei *zar* bulgari, che il pontefice romano, nel 866, considerò legittima e giustificata dal testo sacro e dalla patristica.<sup>5</sup> Una reale necessità di uniformizzare queste tradizioni diverse si pose solo tardi (nei secoli XII-XIII), per rispondere ai riti battesimali alternativi elaborati dalle correnti dualiste, ma il fenomeno fu lento, prolungandosi nelle regioni marginali della Cristianità fino al XV secolo.<sup>6</sup> La chiesa orientale fu, apparentemente, ancor più tollerante ai particolarismi in materia, iniziando una vera e propria riforma soltanto nella seconda metà de Trecento. Questa situazione trova conferma anche in altri particolarismi liturgici e rituali descritti da Bartolomeo della Verna, specifici per ognuno dei vari popoli incontrati. Limitandoci alle pratiche eucaristiche, egli afferma che i sacerdoti dei bulgari e dei romeni si distinguono dalla prassi della chiesa serba: usano deno-

minare il pane destinato al sacramento *komka* (*konka* nel manoscritto, dal latino *communicatio* > rom. *cuminecătură* > bulg. *kómka*, *komkalnica*) e, nella *praefatio*, recitano un passo evangelico differente da quello delle altre chiese orientali sottoposte all'autorità della Grande chiesa di Costantinopoli.<sup>7</sup> Altre particolarità (“*fatuos errores*” per l'autore) caratterizzano le pratiche eucaristiche dei romeni, come ad esempio quella di usare al posto del vino liturgico gli acini d'uva, “che conservano per tutto l'anno” e “spremono sopra il calice” durante la messa.<sup>8</sup>

Per Bartolomeo della Verna l'esistenza di tutte queste particolarità (in particolare per quanto riguarda il rito del battesimo) risultano sufficienti per giustificare l'intervento dei frati minori quale *correctio* necessaria per garantire ai fedeli la via della salvezza. Il conflitto con le autorità religiose di Costantinopoli (che in questa fase sembra scongiurato) sarebbe nato in un secondo momento, quando la pretesa dei frati di continuare ad intervenire nell'ambito di chiese locali di rito orientale si scontrò con il processo di riforma liturgica iniziato nelle chiese orientali di lingua e tradizione slava.<sup>9</sup> L'intransigenza manifestata dal vicario (e, probabilmente, da buona parte dei frati) nella questione del battesimo andrà ben oltre l'immediata contingenza con le politiche di Ludovico I d'Angiò e gli interessi temporali dell'ordine, caratterizzando su lunga durata la loro attività nel vicariato bosniaco; essa trova anzitutto su convinzioni intimamente legate alla formazione, spiritualità e norma missionaria dei frati minori (radicate dallo stesso Fondatore nella sua prima *Regula*). Questo loro rigore, in virtù di una solida tradizione filosofico-teologica minoritica reinterpretata nell'ambito del movimento osservante, fu determinato anche dal credo intimo nel potere del verbo rivelato, oggetto non solo di rispetto ma anche, in certi casi, di venerazione. In tale chiave esso si collega al culto stesso per il nome di Cristo, nel trigramma YHS, posto da Bernardino da Siena al centro del proprio messaggio di rinnovo spirituale ad iniziare dal 1424.<sup>10</sup> Non a caso sarebbero due dei principali collaboratori del Senese a insistere nel mantenimento di questa prassi missionaria nel vicariato bosniaco. Giacomo della Marca, che in “in Ungaria, in Sclavonia, in Boscina, in Corbatia, in Dalmatia, in Pollonia, in Boemia et in multe altre provincie di lì” aveva trascorso “più de XII” anni<sup>11</sup>, ricordava di aver batezzato “con le proprie mani” più de cinquanta<sup>12</sup> o, addirittura, cento mila anime<sup>13</sup> e, in paragone alla ricca messe di quelli anni, l'attività degli ultimi decenni trascorsi in Italia li poteva sembrare ben poca cosa (anzi, stando alle sue parole – riportate dall'agiografo Venanzio da Fabriano – “qua perdiamo el tempo nostro”).<sup>14</sup> Analoga posizione si riscontra nel caso di Giovanni da Capestrano, che si pose al centro dell'ultima ampia ondata di conversioni in massa per mezzo del battesimo condizionale e non esitò di applicarlo persino nel caso di un vescovo di rito greco.<sup>15</sup> Condividevano entrambi fino in fondo sia il credo bernardiano sull'incarnazione della divinità stessa nel nome di Cristo (scriveva in tal senso Giacomo

della Marca: “quidditas nominis non est nisi substantia divinitatis”<sup>16</sup>), sia le sue convinzioni sul ruolo del sacramento, definito (nel 1425, in uno dei sermoni del ciclo senese) atto intrinseco di dare l’anima al battezzato.<sup>17</sup> Nella loro visione qualsiasi deviazione dalla formula gelosamente custodita dalla chiesa romana era dovuta pertanto (nell’espressione di Giacomo della Marca) “erroribus hominum et fallaciis dyabolicis et suis maleficiis”<sup>18</sup>; al contrario, l’esattezza dell’espressione verbale, in particolare se riferita al *verbum Domini*, aveva la forza di restaurare l’ordine divino nella società cristiana. Queste convinzioni teosofiche spiegano perché i frati minori del vicariato bosniaco continuarono a sostenere la prassi del battesimo condizionale anche quando cominciò a mancare il sostegno dell’autorità regia e il papato manifestò un’inversione di tenenza: dal secondo decennio del Quattrocento la loro posizione rischiava di presentarsi quale pietra d’inciampo nella politica di apertura della Santa Sede verso le chiese d’Oriente.

La tradizione manoscritta degli *Errores schismaticorum orientalium* dimostra che negli anni del concilio di Basilea la questione era ancora aperta per i frati minori, che spingevano per farla diventare oggetto di dibattito nell’ambito di un futuro concilio d’unione (che i padri conciliari di Basilea intendevano iniziare cinque anni dopo la conclusione di quello ancora in essere, destinato alla riforma della chiesa). L’unico testimone a tramandare il testo, il manoscritto A VI 15 della Universitätsbibliothek di Basilea<sup>19</sup>, proviene dalla biblioteca dei frati domenicani della città cisalpina, centro dei negoziati con le chiese d’Oriente dal 1431 al 1439 e potere alternativo a quello pontificio fino al 1447. Insieme al codice A I 32 rappresentano le più significative testimonianze degli intensi preparativi in vista dei dibattiti con le delegazioni delle chiese d’Oriente: raccolgono gran parte del sapere occidentale sulla loro storia e le loro particolarità, buona parte della trattatistica polemica ed informazioni storiche sui precedenti tentativi d’unione.<sup>20</sup>

**E**LEMENTI INTERNI permettono di datare la raccolta al 1433 e all’anno seguente, tra la legazione di Antonio da Suda e Alberto de Crispis (del 2 gennaio 1433) e quella greca formata da Demetrio Paleologo Metochites, Isidoro – egumento del monastero costantinopolitano di San Demetrio, e Ioannes Dishypatos (del 12 luglio 1434). Durante questi negoziati (riassunti nel decreto conciliare *Sicut pia mater*<sup>21</sup>) si era convenuto che il futuro concilio d’unione doveva svolgersi a Costantinopoli; qui la chiesa latina doveva essere rappresentata da una delegazione formata da teologi scelti tra le file dei vescovi e dei *professores* degli ordini e delle università, avendo a capo un legato apostolico. Occorrevano pertanto strumenti adatti per un veloce accesso alle informazioni altrimenti disseminate nelle più varie biblioteche occidentali: entrambi i codici, curati nella scrittura e nell’aspetto, contengono di fatto *rubricae* e *tabulae* che ne facilitano la rapida consultazione.

Preposto alla raccolta di questo importante *corpus* era stato uno dei maggiori conoscitori della Cristianità orientale, il domenicano Giovanni Stoiković *de Ragusio* (1392/5-1443), *magister in theologia* dello *studium* parigino.<sup>22</sup> L'erudito frate ragusano, che aveva già riempito un importante ruolo nei negoziati con gli ussiti (i quali, in virtù delle affinità linguistiche, non esitavano a definirlo “*conterraneus noster de Ragusio, qui est civitas in Carvattia*”)<sup>23</sup> era considerato (tanto dai padri conciliari, quanto dallo stesso imperatore e re Sigismondo di Lussemburgo) un esperto conoscitore delle chiese di lingua slava dell'Europa centrale e orientale.<sup>24</sup> Queste competenze e la conoscenza della lingua greca, maturata dal contatto con gli umanisti costantinopolitani (nel 1434) e dal lungo soggiorno sulle sponde del Bosforo (1435-1438)<sup>25</sup>, lo avrebbero spinto verso una visione ecclesiologica in cui gli insegnamenti della chiesa greca si erano fusi al suo credo conciliarista, come si evince dal suo *Tractatus de ecclesia*<sup>26</sup>, singolare in quanto “prima opera di ecclesiologia” in senso moderno.<sup>27</sup> Il superamento delle categorie ecclesiologiche specifiche al pensiero medievale li permise una ben più ampia apertura al dialogo con le altre strutture ecclesiali, anche in presenza di differenze di natura dogmatica.

L'inclusione nella raccolta del testo di Bartolomeo della Verna è un'altra conferma che all'epoca del concilio di Basilea la prassi del battesimo condizionale era ancora vigente nel vicariato bosniaco e che (almeno nell'intento del frate predicatore e, probabilmente, degli stessi rappresentanti dell'Ordine dei frati minori, che fornirono probabilmente il testo<sup>28</sup>) le particolarità delle chiese locali appartenenti alla *ditio constantinopolitana* avrebbero dovuto fare l'oggetto di un dibattito nel concilio d'unione. Nulla di ciò avvenne durante le sessioni conciliari di Ferrara e Firenze, in netta mancanza di continuità con i preparativi coordinati dai frati predicatori di Basilea. Le eluse attese dei frati minori impegnati nelle missioni nell'Europa orientale avrebbero sfociato nel post-concilio nel coraggioso atto d'accusa formulato dal loro vicario cisalpino Giovanni da Capestrano nei confronti della frettolosa politica unionista dei papi (che avrebbero agito “non ex bona informatione”)<sup>29</sup> nel caso di determinate realtà della chiesa greca. La situazione non si sarebbe d'altronde ripresentata nel caso delle unioni successive a quella fiorentina che, fino al 1445, riportarono in comunione con Roma le altre chiese d'Oriente: qui il ruolo decisivo assunto durante i negoziati dagli ordini mendicanti portò alla migliore definizione delle particolarità rituali, specialmente se riferite al battesimo. Già il decreto d'unione degli armeni (del 22 novembre 1439) dedica un ampio spazio in particolare a questo “*primum omnium sacramentorum [...] sanctum baptisma, quod vitae spiritualis janua est*”, riportando *in extenso* le formule battesimali accettate.<sup>30</sup> L'accettazione da parte della Santa Sede di altre formule (tutte in nome della Santissima Trinità) rappresentò in questi casi una concessione, un riconoscimento del diverso divenire storico di

queste chiese, ma anche della loro subordinazione alla chiesa romana: la bolla consacra il principio che essa, *mater et magistra* delle altre chiese, mantiene la formula più corretta, il cui utilizzo resta molto più raccomandabile. Questa ribadita superiorità della formula battesimale latina (come d'altronde, in generale, del rito della chiesa romana, considerato da Niccolò V “potior, praestantior, tutior, melior, securior” anche in confronto a quello della chiesa greca)<sup>31</sup> si ritrova nelle ulteriori bolle d'unione con le chiese orientali minori, tutte realizzate grazie agli sforzi determinanti dei frati minori e predicatori. Le loro posizioni, giustificate da conoscenze acquisite in campo, sembrano essere state filtrate a questo punto nella visione ufficiale della chiesa romana e, come tali, furono trasposte nei seguenti decreti d'unione. Dietro ad esse si intravede una visione organica dei frati minori dell'osservanza sul come attuare l'unione con le chiese d'oriente, che essi continuarono a mantenere anche in dissenso al punto di vista ufficiale e che caratterizzò i loro rapporti missionari di lunga durata.

Altrove abbiamo tentato un parallelo tra gli *errores orientalium* di Bartolomeo della Verna e il rapporto che nel 1455 Giovanni da Capestrano inviava al pontefice sulla “falsa unione” delle strutture ecclesiali patrocinate dal despota Giorgio Branković<sup>32</sup>: dall'esame comparativo era risultata (malgrado le rilevanti trasformazioni del contesto) la persistenza degli stessi schemi e la centralità della questione battesimale nella polemica tra i frati e la chiesa serba (che, sostenuta dalle autorità temporali, avrebbe continuato a praticare conversioni forzate, vessando in vari modi i fedeli di rito latino<sup>33</sup> ed imponendo loro, come nel caso degli eretici, una solenne rinuncia agli “errori” della chiesa latina).<sup>34</sup> In contrapposizione, i frati assunsero posizioni d'intransigenza ricorrendo nuovamente alla prassi del battesimo condizionale, *secundum formam Sanctae Romanae Ecclesiae*.

Dopo il 1456 i rapporti conobbero un miglioramento<sup>35</sup>, ma la questione non era completamente chiusa nel 1476 quando Mattia Corvino si vide obbligato ad intervenire, promulgando un editto in cui vietava esplicitamente ai frati minori di vessare i monaci ortodossi col pretesto che essi non fossero “ben battezzati”.<sup>36</sup> Il successivo silenzio delle fonti sembra confermare l'efficacia del decreto. L'atteggiamento stesso dei frati minori nei confronti della prassi del battesimo condizionale cambiò proprio a cavallo di quelli anni. Giovanni di Komorow, autore della cronaca dell'osservanza polacca e discepolo del Capestranese, ci rende una vivida testimonianza sull'opposizione del clero secolare polacco e lituano nel 1489, quando – per decreto pontificio – ci fu un primo tentativo di rinunciare alla prassi: in quel caso furono proprio i frati minori a dover attuare il provvedimento. Di fronte all'opposizione delle autorità temporali e religiose l'autore della cronaca afferma di aver dovuto nascondere le lettere pontificie, per evitare la loro distruzione.<sup>37</sup> Nei successivi decenni, in Polonia e Lituania, il cambiamento fu radicale: principali oppositori alla prassi del battesimo condizionale

furono proprio i frati minori<sup>38</sup>, anche contro esponenti dell'alto clero secolare, che intendevano mantenerla e tentarono in più di un'occasione a dimostrare il suo fondamento canonico, anche ricorrendo a grossolane forzature.<sup>39</sup> S'impose in ultimo la visione "più liberale" dei "bernardini" polacchi, ponendo definitivamente fine a una prassi che, in particolar modo dopo l'unione delle chiese di Firenze, era senz'altro sentita quale una pesante offesa dal clero e dai fedeli di rito greco.

Oltre le ragioni di natura canonica che determinarono i frati minori del vicariato bosniaco a ricorrere su larga scala al battesimo condizionale (ben illustrate dagli scritti di Bartolomeo della Verna) restano le sue ricadute in piano sociale e politico. Lo stesso insediamento dei frati in Bosnia era stato reso possibile dalla collaborazione con i re angioini d'Ungheria. Con la progressiva perdita dei conventi e delle *loca* a Sud della linea Danubio-Sava (ben 35 prima del 1380)<sup>40</sup>, il loro spostamento all'interno dei confini del regno, iniziato sotto Ludovico I, significò anche il trasferimento di una specifica cultura minoritica dominante (per riprendere la felice nozione proposta da Paolo Evangelisti<sup>41</sup>), basata sul *privilegium* pontificio<sup>42</sup> o regio, che garantiva una posizione privilegiata nel panorama ecclesiastico.

Il più illustrativo esempio in tal senso resta quello dei distretti romeni di Sebeş, Mehadia e Haţeg, dove il vicariato concentrò una parte della propria attività e dove i frati riuscirono, per concessione regia, a delimitare e mantenere a lungo una posizione di controllo non solo sulle strutture ecclesiali esistenti, ma anche a influire in maniera rilevante a livello politico e sociale. Qui la loro posizione trovò ulteriore fondamento in un decreto di Ludovico I, che conosciamo per un riscritto del 1428, quando re Sigismondo concesse il rinnovo dei loro privilegi, all'occasione ripresi per esteso. Il testo è stato oggetto di varie edizioni e, più di recente, ampiamente discusso da Ioan-Aurel Pop e Ioan Drăgan.<sup>43</sup> Ci limiteremo a rilevare il ruolo che il re angioino intese ritagliare ai frati minori del convento di Haţeg nel controllo della regione. Appellandosi all'occorenza all'aussilio del braccio temporale (identificato nel documento nelle persone dei castellani di Sebeş e Mehadia, diretti rappresentanti del potere regio nella regione), i frati dovevano vegliare affinché tutti gli abitanti della regione fossero battezzati da sacerdoti di rito latino e non dai preti "scismatici" che continuavano a frequentare (a cui, sotto pena della confisca dei beni, era vietato di amministrare il battesimo); nessuno di coloro "rinati alla *vera fides catholica*" non doveva d'altronde continuare a frequentare i riti della chiesa locale.<sup>44</sup> Il documento si ricollega esplicitamente ai provvedimenti del 1366, che condizionavano il diritto di *possessio* a titolo nobiliare esclusivamente agli apparententi alla chiesa dominante: su questa categoria, in particolare, i frati bosniaci dovevano esercitare il controllo, evitando eventuali ritorni al rito originario (casi in cui erano applicabili le

dure norme del codice canonico relative agli *heretici relapsi*), come anche i matrimoni con persone dell'altro rito o l'insediamento di clero orientale sulle loro terre. Il provvedimento poneva pertanto i frati in una posizione di arbitri della situazione ecclesiale di questi distretti romeni di confine, stabilendo il grado di tolleranza da concedere alla chiesa locale. È difficile valutare in che misura questa *constitutio* andò oltre queste sue pretese, senz'altro massimaliste. Il rinnovo da parte di Mattia Corvino dei privilegi del convento nel 1478 lasciano intravedere dei risultati assai scarsi nelle politiche di conversione.<sup>45</sup> Ciò malgrado, il documento riflette l'illimitata fiducia che il re angioino aveva nei frati minori del vicariato bosniaco, considerati interlocutori privilegiati nel suo tentativo di imporre un nuovo grado di fedeltà alla compagine sociale del regno.

**S**ONO NUMEROSI gli spunti sull'utilità sociale delle politiche di conversione che si evincono dagli scritti di Bartolomeo della Verna. La sua proposta ai frati del vicariato, senz'altro allettante per il sovrano angioino, proponeva una trasformazione dei rapporti feudali, che dovevano basarsi non più sulla forza e il timore, ma su una nuova coesione sociale, basata sulla comunanza di fede.<sup>46</sup> Non mancano i legami intertestuali alla riflessione francescana sul ruolo della fede cristiana nella costruzione dello stato e nel rafforzamento della compagine sociale. Non a caso, un testo di singolare importanza (per contenuto, momento della sua stesura, ma anche per la sua fortuna quattrocentesca nelle terre di missione del vicariato bosniaco), come il *Liber recuperationis Terrae Sanctae* di Fidenzio da Padova poneva la *fidelitas*, considerata *legalitas magna*, quale massima virtù di una società, in particolare se cristiana.<sup>47</sup> Paolo Evangelisti ha proposto in un recente libro la lettura della vicenda francescana come "presenza autenticamente politica, resa possibile dall'esistenza di un'élite itinerante di *viri evangelici* culturalmente e tecnicamente preparati non solo per definire modelli dominativi e pratiche di governo, ma capaci di fornirli e trasferirli ad una classe dirigente attraverso l'insegnamento e la testualità impartiti e fatti circolare dall'Ordine".<sup>48</sup> Grazie alle politiche della casa d'Angiò e alla costituzione del vicariato bosniaco, quest'élite culturale e spirituale superò le sponde del Mediterraneo, insediandosi stabilmente nel cuore dell'Europa.

□

## Note

1. L'intervallo di datazione coincide ai quattro anni in cui il regno di Ludovico I d'Ungheria si sovrappose al pontificato di Urbano VI.
2. Dionysius Lasić, *Fr. Bartolomei de Alverna scripta inedita*, «Archivium Franciscanum Historicum», 55 (1962), p. 66.



3. I punti 11-12 delle *dubia ecclesiastica* si riferiscono al rifiuto dei bosniaci del battesimo dell'acqua, *iuxta divinum praeceptum et in forma ecclesiae*. Cfr. Dragutin Kniewald, *Vjeredostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima*, Zagreb 1949, pp. 160-163. Cfr. Franjo Šaniek, *Les «Chrétiens» bosniaques et le mouvement cathare XII<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles – Paris – Louvain 1976, p. 142, n. 42.
4. Lasić, *Fr. Bartolomei*, p. 66: “aliqui propter obstinationem, aliqui propter conversationem, quam habent cum Paulitinis de Vlachia et cum haereticis de Bosna; aliqui, quia non sunt inter pastores deputati a suis superioribus Romani aut Hungaris Episcopis”.
5. Heinrich Dezinger – Clemens Bannwart (ed.), *Enchiridion symbolorum*, vol. XII, Friburgi 1913, p. 153, cap. 104 (*Decretum Gratiani*, c. 24 D. 4, *de consecratione*): “multos in patria vestra baptizatos asseritis, et quid de his sit agentum consulitis. Hi profecto si in nomine Sanctae Trinitatis vel tantum in nomine Christi sicut in Actibus apostolorum legimus, baptizati sunt (unum quippe idemque est, ut sanctus exponit Ambrosius), constat eos non esse denuo baptizandos [...]” Cfr. Ludwig Heiser, *Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858-867)*, Trier 1979, p. 38, n. 105; cf. Jean-Marie Sansterre, *Les Missionnaires latins, grecs et orientaux en Bulgarie dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle*, «Byzantion», 52 (1982), p. 377.
6. Ad esempio, nella diocesi polacca di Chełm la memoria del rito battesimale nel nome del Signore perdura fino agli anni 1434-1440: “Quamvis in primitiva Ecclesia reperitur esse baptizatus aliquis in forma Trinitatis vel in nomine Christi, nunc autem non aliter nisi sub forma praescripta stat baptismus.” Jakub Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, tom. IV, Lublin 1948, p. 130.
7. “Per ista verba, quae dicunt impuro modo, quando parant suum calicem cum pane fermentato: Sicut ovis ad occisionem ductus etc. Super calicem vero, ubi est vinum, dicunt: Et unus militum lancea latus eius aperuit et inde exivit sanguis et aqua.” Lasić, *Fr. Bartolomei*, p. 67.
8. “Aliqui servant uvas per totum annum, sicut Vlachi. Et quando volunt letorgiare missam suam, unum granum aut plures exprimunt super calicem de illa uva, dicentes quod sic debet esse.” Lasić, *Fr. Bartolomei*, pp. 67-68.
9. Radu Constantinescu, *Euthyme de Târnovo et la réforme liturgique au XIV<sup>e</sup> siècle*, «Etudes balkaniques», 22, 3 (1986), pp. 62-78 e 4, pp. 53-58; id., *The Oldest Liturgy of the Rumanian Church: Its Sources and Diffusion*, «Rumanian Studies» (Leiden), 2 (1971-1972), pp. 120-130.
10. Nel ciclo omiletico di Padova, del 1424, Bernardino si chiede: “Che viene a dire nome di Gesu? Nome si è notizia di Gesù, cioè Dio e uomo. Dio e uomo s’ama.” Bernardino da Siena, *Le prediche volgari. La predicazione del 1425 a Siena*, a cura di Ciro Cannarozzi, Firenze 1941-1958, II, pp. 173-174.
11. Marino Sgattoni (ed.), *La vita di San Giacomo della Marca per fr. Venanzio da Fabriano*, Zara 1940 (*Codice Vaticano Latino 10501*), cap. 8, p. 139; Umberto Picciafuoco (ed.), *La vita di s. Giacomo della Marca (1393-1476) secondo gli antichi codici di fr. Venanzio da Fabriano*, Montepreandone 1977, cap. 8, pp. 58-59.
12. Teodosio Somigli (ed.), *Vita di s. Giacomo della Marca scritta da fra Venanzio da Fabriano*, «Archivum franciscanum historicum», 17 (1924), pp. 378-414.
13. Picciafuoco, *La vita*, cap. 8, p. 58.

14. *Ibid.*; cfr. Iulian Mihai Damian, *Gli anni del dialogo: san Giacomo della Marca e la Chiesa greca dell'Europa centro-orientale*, in *Biografia e agiografia di San Giacomo della Marca. Atti del convegno internazionale di studi, Monteprandone 29 novembre 2008*, a cura di Fulvia Serpico, Firenze 2009, pp. 77-93; György Galamb, "In ultimis christianorum finibus". *Due osservanti italiani nell'Europa centrale e nell'area balcanica*, in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale (secc. XIII-XV). Atti del Convegno Internazionale di Studi, Monteprandone 24-25 novembre 2006*, a cura di Fulvia Serpico, Firenze 2007, pp. 11-28.
15. Iulian Mihai Damian, *Ioan de Capestrano și Cruciada Târzie*, Cluj-Napoca 2011, in part. pp. 119-180; id., *The Greek Rite Transylvanian Church in the 1450: Archbishop John of Caffa and the Crusade in East-Central Europe*, in *Between Worlds, I/2, Extincta est lucerna orbis: John Hunyadi and his Time (Mélanges d'Histoire Générale, nouvelle série)*, a cura di Ana Dumitran, Loránd Mády, Alexandru Simon, Cluj-Napoca 2009, pp. 143-153.
16. Giacomo della Marca, *Sermones Dominicales*, a cura di Renato Lioi, Falconara M[arittima], vol. II, 1978, n. 40 (sermo *De sacratissimo nomine Iesu*), p. 133.
17. Bernardino da Siena, *Le prediche volgari*, IV, p. 412: "Gli innocenti: non di quelli che sono affogati, ne' privati o uccisi in corpo per forza di medicine, *che non ànno anima l'anima*, non s'intende per loro, *ma per quegli ch'anno l'anima pel santo battesimo*; quegli sono gl'innocenti"; cfr. Adriano Prosperi, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino 2005, p. 174; Richard C. Texler, *Public life in Renaissance Florence*, Ithaca-London 1991, p. 369.
18. *Codice Vaticano Latino 7780*, f. 46.
19. Cfr. Philipp Schmidt, *Die Bibliothek des ehemaligen Dominikanerklosters in Basel*, «Basler Zeitschrift für Geschichte des Altertumskunde», 18 (1919), pp. 160-254; Martin Steinmann, *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Register zu den Abteilungen A I-A XI und O.*, Basel 1982, pp. 10 sq.
20. Basel, Universitätsbibliothek, Ms. A. VI 15: *Tractatus de potestate ecclesiastica et de origine iuris et legum* (f. 2-15v); S. Thomae de Aquino *Tractatus contra errores Graecorum* (f. 16-38); Anonymi de ord. Praedicatorum *Tractatus in materia Graecorum* (f. 40-87); *Alia (XI) notabilia contra errores Graecorum* (f. 87v-90v); i tre scritti di Bartolomeo della Verna pubblicati da D. Lasić (f. 90r-94v); Fr. Philippi de Pera, ord. Praed., *Tractatus contra Graecos* (f. 96r-123v); Anselmi Cantuariensis, *De processione Spiritus Sancti* (f. 124r-139v); Hugonis et Petri, ord. Praed., *Aymonis et Rudulphi*, ord. Minorum, nuntiorum Gregorii IX, *legatio ad Iohannem Ducam Vatacium, anno 1233* (f. 139v-158v); *Epistola [Germanii II] patriarcha Nicaeni ad S.P. Gregorium IX, 1234* (f. 158v-162v); *Disputatio legatorum Benedicti XII cum Iohanne XIV patriarcha Constantinopolitano anno 1339* (f. 163r-164r); Michaelis Paleologi *ad Gregorium X (jam defunctum) epistola, apr. 1277* (164v-165r); *Instrumentum iuramenti Iohannis I Paleologi de unione ecclesiarum Romae, 1369* (f. 165v-167r); Manuelis Calecae, ord. Praed., *Opus contra Graecae levitatis errores, ab Antonio Massano e CP deportatum et jussu Martini Vlatine translatum* (f. 169-276); *Liber dialogorum Yerarchiae subcoelestis inter orthodoxum catholicum et cathecumenum recollectus per quemdam episcopum cum tabulis* (f. 277r-339r); cfr. Steinmann, *Die Handschriften*, loc. cit.

21. *Monumenta conciliorum generalium saeculi XV*, Vienna 1857-1886, tom. II, pp. 752-753.
22. Ms. A VI 15, f. 38: "Explicit liber continens errores grecorum ab sancto Thoma de Aquino ordinis predicatorum editus quem fecit scribi magister Io[hannes] de Ragusio eiusdem ordinis cum esset in concilio Basiliensi Anno Domini 1433"; *ibid.*, 123v: "Explicit tractatus contra Grecos fratris Philippi de Pera O.P. quem fecit scribi fr[ater] Joh[an]nes de Ragusio Basilee tempore concilii Basiliensis."
23. Franjo Šanjek, *Jean de Stojković de Raguse (1392/5-1443) et l'idée de l'intégration européenne au XV<sup>e</sup> siècle*, in *Mémoire dominicaine. Histoire – Documents – Vie dominicaine*, vol. VII, Paris 1996, pp. 31-40, qui a p. 32.
24. Cfr. Daniel Barbu, *La Valachie et le Concile de Bâle*, in *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, Bucarest 1998, pp. 143-158.
25. Kerstin Hajdú, *Pachomios Calogerus und die Griechischkenntnisse des Johannes de Ragusio*, «Byzantinische Zeitschrift», 95 (2002), pp. 69-71; André Tuilier, *La Mission à Byzance de Jean de Raguse, docteur de Sorbonne, et le rôle des Grecs dans la solution de la crise conciliaire*, «Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1610) du Comité des travaux historiques et scientifiques» (Paris), 1979 (1981), pp. 137-152.
26. Iohannes [Stojković] De Ragusio, *Tractatus de Ecclesia*, a cura di Franjo Šanjek – Alois Krchňák – Marijan Biškup, Zagrabiae 1983.
27. Yves Congar, *La Place de Jean de Raguse dans l'histoire de l'ecclésiologie*, in *Misao i djelo Ivana Stojkovića*, a cura di Franjo Šanjek (*Analecta Croatica Christiana*, XX), Zagreb 1986, pp. 259-278.
28. Dalla raccolta risulta che un altro testo era arrivato da Costantinopoli per mezzo dei frati minori, ossia Manuel Calecas, *Opus contra Graecae levitatis errores* (1410), portato da Antonio de Massa e tradotto in latino per ordine di Martino V. Cf. Claudine Delacroix-Besnier, *Les dominicains et la chrétienté grecque aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Rome 1997, pp. 441-442.
29. Damian, *Ioan de Capestrano*, pp. 113-119.
30. Eccetto la formula latina e quella greca, altre due vengono riportate: "Baptizatur manibus meis talis servus Christi in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti" e "Baptizatur manibus meis talis in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti". Rynaldus, ad a. 1439, IX, 297.
31. Breve al basileo Giovanni VIII Paleologo, del 6 settembre 1448, in *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum*, tom. V, Augustae Taurinorum 1860, n. 100.
32. Damian, *Ioan de Capestrano*, pp. 173-175. Rapporto di Giovanni da Capestrano, datato Győr, 4 luglio 1455, in Eusebius Fermendžin (ed.), *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica (Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, vol. XXIII), Zagreb 1892, pp. 225-226 (*Infrascripti sunt articuli in quibus errant Rasciani ultra haereses Graecorum, scripti in urbe Jaurinense anno domini 1455, die 4 Julii*).
33. Art. 1: "Violenter cristianos catholicos arripiunt baptizando eos invitos qui nollent, quandoque eis auferendo bona, et quandoque incarcerando eos."
34. Art. 8: "Quando calogeri aut sacerdotes eorum baptizant, dicunt baptizandis: *abrenuntias fidem latinam?* et ille respondet: *abrenuntio*. Et illi: *Abrenuntias ieiunium*

*sabbati? et ille respondet: abrenuntio. Et illi: Abrenuntias Petrum Guignani? Et ille respondet: abrenuntia.*”

35. Damian, *Gli anni del dialogo*, pp. 91-93.
36. Augustin Theiner, *Vetera documenta historica Hungariam sacram illustrantia*, vol. II, Roma 1859, p. 454. Cfr. Ioan-Aurel Pop, *Națiunea română medievală. Solidarități etnice românești în secolele XIII-XVI*, Bucurest 1998, p. 94.
37. *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum a fr. Ioanne de Komorowo compilatum*, a cura di Xawery Liske – Antoni Lorkiewicz (*Monumenta Poloniae Historia*, V), Lvov 1888, p. 263-265.
38. Cfr. Waclaw Hryniewicz, *Some reflections on unionist tendencies among Ruthenians*, in *Christian Unity*, pp. 527-529 e n. 21.
39. Sacranus Jan z Oświęcimia, *Elucidarius errorum ritus Ruthenici*, Kraków 1507 (pubblicato nel 1500 con il titolo *Errores atrocissimorum Ruthenorum*).
40. Jozo Džambo, *Die Franziskaner im mittelalterlichen Bosnien*, Werl/Westfalen 1991, pp. 82-86.
41. Paolo Evangelisti, *I “pauperes Christi” e i linguaggi dominativi. I francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell’organizzazione del consenso nel basso medioevo (Gilbert de Tornai, Paolino da Venezia, Francesco de Eiximenes)*, in *La propaganda politica nel basso medioevo. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale. Todi, 14-17 ottobre 2001*, Spoleto 2002, pp. 315-392.
42. Numerosi gli interventi pontifici a loro favore, di cui: *Acta Bosnae*, doc. 574, 712, 742, 745, 756, 760, 761; *Bullarium Franciscanum*, vol. I, doc. 248, 249, 343, 344.
43. Pop, *Națiunea*, pp. 92-94; Ioan Drăgan, *Nobilimea românească din Transilvania între anii 1440-1514*, Bucurest 2000, p. 177 e passim; Ignatius De Batthyán, *Leges ecclesiasticae regni Hungariae, et provinciarum adiacentium*, Claudiopoli 1827, vol. III, pp. 405-408; Fermendžin, *Acta Bosnae*, pp. 127-130, 289-290; Ștefan Lupșa, *Catolicismul și românii din Ardeal și Ungaria până la anul 1556*, Cernăuți 1929, pp. 93-99; I. D. Suciú – Radu Constantinescu, *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului*, vol. I, Timișoara 1980, pp. 85-91.
44. Pop, *Națiunea*, p. 93.
45. Cfr. Pop, *Națiunea*, p. 93; Drăgan, *Nobilimea*, p. 177.
46. “Vix de centum est unus, qui solo amore discedat a malo e faciat bonum. Omnis status, omnis conditio timore et disciplina conservantur. Deus novit, quantis vexationibus exigunt ab eis tributa, sed Dei honorem non requirunt. Debemus ergo, ubi necesse, eos monere, ut vassallo suos compellant ad fidem catholicam.” Lasić, *Fr. Bartolomei*, p. 76.
47. “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 Cristiane.” Paolo Evangelisti, *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica: strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XIV sec.)*, Bologna 1998, n. 57, p. 59-60; cfr. Gian Luca Borghese, *Carlo I d’Angiò e il Mediterraneo: politica, diplomazia e commercio internazionale prima dei Vespri*, Roma 2008, pp. 194-204.
48. Paolo Evangelisti, *I Francescani e la costruzione di uno Stato*, Padova 2006, p. 9.

### **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 exercising 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