

**AGLI APICI DELLA TEOLOGIA CRISTIANA:
LA SINTESI ECUMENICA NELLA CILICIA ARMENA
TRA IL CODICE UNIVERSALE E L'INCARNAZIONE ETNICA**

Boghos Levon Zekiyan

(pubblicato in *Roma-Armenia*, [Catalogo della Mostra omonima], Salone Sistino, Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo-16 luglio 1999, a cura di Claude Mutafian, pp. 122-125).

Un codice universale

Nel 484, dopo trentacinque anni d'estenuante guerriglia, gli armeni riuscirono ad ottenere dai Sasanidi un trattato di pace, firmato a Nvarsak, in base a tre condizioni di un'esemplare attualità: *a)* nessuno sarà costretto a cambiare la religione in cui è nato (si noti che "religione" riveste nel contesto una valenza molto ampia per includere l'intero codice d'identità della comunità in ciò che ne costituisce anche la configurazione etnica e socioculturale); *b)* nessuno sarà giudicato in base alla condizione sociale, bensì in conformità alle proprie azioni; *c)* nessun provvedimento sarà preso dall'autorità verso chiunque per sentito dire, ma solo per diretta conoscenza di causa. Queste condizioni sono per gli armeni una questione di vita e di morte in quanto, se lese, essi si dichiarano pronti a riprendere la lotta armata "sino alla morte". Condizioni, ma soprattutto principi di dignità e di equità, di notevole spicco etico e civico, persino nel contesto della 'civiltà' contemporanea, dovuti certamente non ad ipotetiche dinamiche di 'innati privilegi', ma ad una 'storia', a quella storia che forgia e modella la vocazione, lo spirito e il destino di un popolo: storia fatta nel caso specifico di sangue, più precisamente di lotta continua di sopravvivenza, intesa sempre nel segno dell'indiscussa e non contrattabile prevalenza della vitalità spirituale o, in alternativa, della morte testimoniale ed oblatoria sulla vitalità puramente fisica.

L'incarnazione etnica: la teologia nella storia e nella cultura

Tale atteggiamento si costruisce su una base che non si esaurisce nella dimensione universale della fede quale comune appartenenza all'*oikumene* cristiana. L'universalità della fede s'intreccia profondamente, si sposa con l'identità dell'uomo e della comunità i quali sono, nel caso specifico, fortemente marcati dalla propria realtà etnica e culturale. E ciò, per un'esigenza visceralmente esistenziale, prima ancora che per un'elaborazione speculativa.

La stessa creazione dell'alfabeto, il salto qualitativo verso la cultura letteraria sono stati nel segno di tale connubio tra fede e identità etnica. Non solo quindi preoccupazioni missionarie, ma una visione globale, teologico-ecclesiale, dell'identità nazionale, in cui la lingua funziona da perno, induce Mesrop Maštots a farsi il paladino di quell'invenzione - dei caratteri letterari - che dal fedele suo biografo e discepolo verrà qualificato come "dono divino" (*astvatzatur*).

La cultura etnica è vissuta come l'espressione, la traduzione in esperienza umana, comunitaria, della fede cristiana. Tale concezione le cui radici affondano nell'area siriana, raggiunge, nell'era patristica, la realizzazione più piena ed impegnativa nell'opera di Maštots, la quale poi - a prescindere dalle dibattute questioni sull'eventuale sua partecipazione personale alla formazione degli alfabeti georgiano e albanico -, non potrà non aver funzionato da *modello* e da *fonte d'ispirazione* per l'analogo movimento culturale-religioso che di lì a poco permeerà pure il mondo georgiano, praticamente l'intera Subcaucasia¹.

¹ Per un approfondimento della funzione di 'modello' dell'opera di Mesrop, v. B.L. ZEKIYAN, "Das Verhältnis zwischen Sprache und Identität in der Entwicklung des armenischen Nationalbewußtseins.

Pensiamo che sia giusto parlare in tale contesto, come abbiamo già fatto², di una teologia dell'etnia o delle 'nazioni', se non disturba il termine che va ovviamente inteso in senso culturale, senza complessi e paure di tradimento dell'essenziale universalità del messaggio cristiano. La 'nazione', infatti, rettamente intesa, senza le ben note ed amare deviazioni nazionalistiche (ma vi sarebbe mai concetto alieno da ogni rischio di degenerazione?), si ricollega alla dinamica umana di definire la propria identità in base ad un'appartenenza di gruppo e costituisce, storicamente, uno dei gruppi d'identificazione più importanti. Tale realtà sociologica viene innalzata e trasformata, nel contesto della coscienza cristiana in questione, in una realtà teologico-ecclesiale riccamente e variamente elaborata.

Ciò che forse maggiormente caratterizza la colorazione etnica della cristianità armena rispetto ad altre Chiese orientali di analoga sensibilità, pare essere il fatto che fin dagli esordi essa colorazione venne percepita, pensata e vissuta dagli armeni nella consapevole prospettiva di una teologia della storia e di quanto potremo chiamare oggi una teologia della cultura: storia e cultura quali momenti salvifici nel segno, e gioioso e dolente, degli eventi, per la vita stessa della nazione.

Non è certamente casuale la straordinaria fioritura tanto della letteratura storiografica quanto della produzione codicografica e miniaturistica in Armenia. Storiografia ed arte amanuense che, nell'esercizio stesso del proprio atto, diventano ad un tempo teologia *della* e *nella* storia, cultura, etnia. San Nerses di Lambron (oggi Nemrun, 1252/53-1198), arcivescovo di Tarso in Cilicia, una delle massime glorie della Chiesa Armena, soprannominato il secondo Paolo, nel colophon alla sua traduzione dal greco dei *Dialoghi* di Gregorio Magno, espresse tale unità piramidale dell'incarnazione della teologia nella storia e nella cultura in un detto lapidario: "ben sanno coloro che hanno fatto l'esperienza dell'amore per lo studio che è esso stesso amore di Dio". Con parole più 'povere' testimonia la medesima convinzione, che fu quella degli innumeri amanuensi anonimi delle decine di migliaia di colophon armeni, uno emblematico fra tanti: "Per lo stolto il manoscritto non vale niente; per il saggio ha il prezzo del mondo" (ms. N° 2178 del Matenadaran di Erevan, del 1391, cit. da G. Uluhogian, "Lingua e cultura scritta", in AA. VV., *Gli Armeni*, Jaca Book, Milano 1986, p. 120).

Dinamiche di apertura

L'intreccio profondo tra l'universalità del codice e l'incarnazione storico-etnica è la molla che fa scaturire le dinamiche di apertura, la tensione verso l'*oikumene*. La fedeltà sino al martirio, confessata dagli armeni in termini a prima vista così intransigenti, si presenta nel contempo, ad uno sguardo più penetrante, anche nel segno di una saggiamente dosata flessibilità: l'armeno, infatti, graniticamente saldo sulla non compromissorietà della propria fede e dignità nazionale, non ha mai dubitato a dichiarare solennemente la propria disponibilità alla collaborazione e, occorrendo, alla subordinazione/subalternanza, variamente intese a seconda dei vari contesti storici, che non gli chiedessero il sacrificio della propria identità.

Dai Sasanidi agli Arabi e da questi ai Safavidi ed agli Ottomani, che li nominarono la

Versuch einer begrifflichen Formulierung aus geschichtlicher Erfahrung", in *Über Muttersprachen und Vaterländer. Zur Entwicklung von Standardsprachen und Nationen in Europa*, G. Hentschel (Hrsg.), Peter Lang, Frankfurt a. Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1997, pp. 277-297. Per 'Subcaucasia' intendiamo il Caucaso meridionale, noto anche col nome di Transcaucasia, più le regioni a sud e a sud-ovest di quest'ultima costituenti l'Armenia storica.

² Oltre all'articolo citato nella nota precedente, ci permettiamo d'inviare al nostro: "Ellenismo, ebraismo e cristianesimo in Mosè di Corene (Movsês Xorenac'i). Elementi per una teologia dell'etnia", in *Cristianesimo e giudaismo: eredità e confronti*, XVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana: in *Augustinianum*, XXVIII (1988), pp. 381-390.

“nazione fedele” (*millet-i sadık*)³, fu questa una linea di condotta inalterabile degli armeni: la disponibilità, anzi la voglia di convivenza anche con fedi e signorie non cristiane, ma alla ferrea condizione del rispetto della propria dignità di popolo, pena la rivolta di sangue. All'uopo si sviluppa presso gli armeni persino la concezione di una sorta di sovranità ‘limitata’, proprio per rendere possibile tale convivenza. La prevalente finalità pragmatica di questo approccio sul piano politico - la pace e l'incolumità del proprio regno -, non ne cancella le valenze ‘ecumeniche’.

Oltre ai rapporti sviluppati sul proprio territorio con allogeni ed allodossi limitrofi o innestati nel territorio, la vocazione armena all’‘oikumene’, nella costante dialettica tra codici universali ed incarnazione etnica, troverà un campo di espressione ed espansione privilegiate nelle interminabili colonie sparse per il mondo come pure nelle varie fasi della faticosa diaspora. Per dirla in breve, gli armeni vi sviluppano nel corso di lunghi secoli uno status di ‘etnicità’, in condizioni di minoranza ‘non territoriale’, che risolve in maniera quasi esemplare l’ardua dialettica tra conservazione ed integrazione. La loro proposta di soluzione fa perno da una parte su un concetto d’identità che potremmo definire come ‘identità polivalente’ o ‘pluridimensionale’, e dall’altra su un concetto del rapporto tra ‘suddito’ (*hpatak* - diremmo oggi ‘cittadino’) e Stato, che distingue chiaramente, senza contrapporli, i parametri oggettivi: il ‘codice universale’ della cittadinanza, e i parametri ‘sogettivi’ (nel senso di appartenenza al soggetto), vale a dire antropologico-culturali, individuali e comunitari, dell’incarnazione etnica, del senso di ‘nazione’ (o di ‘etnia’ secondo la terminologia prevalente oggi nell’ambito occidentale). La proposta implica in ogni caso il superamento dell’idea di nazione come entità univocamente politica, identificata in concreto con la statualità; in altri termini il superamento del concetto monolitico di Stato-nazione in ciò che esso ha di più chiuso e d’inflessibile.

Il carisma di ecumenicità

Le dinamiche di apertura, che non senza qualche paradosso, nascono da una situazione di rischio, e del rischio per eccellenza: il martirio, raggiungono il massimo in ciò che costituirà la tradizione ecumenica, in senso squisitamente teologico, della Chiesa Armena. Ci troviamo ancora una volta non di fronte a qualche miracolo dello ‘spirito/natura’ né ad uno *speculum sine macula*, bensì ad un fenomeno di pedagogia della storia e della Grazia che giungeranno a piena maturità nella seconda metà del XII secolo in quelle figure di santi e dottori così singolari che, per tanti versi e in particolare per la loro teologia profondamente ecumenica, *ante litteram*, superano di gran lunga il contesto teologico-ecclesiale del Medioevo per collocarsi, con un carisma di originalità straordinaria, ai vertici del pensiero e della spiritualità cristiana di tutti i tempi: Nerses Šnorhali (1102-1173), catholicos dal 1165, poeta, mistico, innografo, esegeta, e il già menzionato Nerses di Lambron.

Già prima di loro ciò che spesso aveva premuto agli armeni meglio illuminati, più che la condanna delle usanze dei greci o di altri, era stato invece il riconoscimento, da parte degli altri, di quelle proprie. Atteggiamento senz’altro consono alla consapevolezza di una Chiesa che non perse, come di norma, il senso realistico dei propri limiti e proporzioni. Consapevolezza, incisa a parole d’oro nel celebre detto di Movses di Chorene, il padre della storiografia armena, nel prologo della

³ Merita di essere riferito qui la valutazione che fa del rapporto degli armeni con la propria identità uno storico turco, difficilmente sospettabile di faziosità o di eccessiva simpatia pro-armena: “E’ superiore la loro capacità di adattamento all’ambiente. Non sono fanatici quanto alla religione e alla lingua, ma sono fedeli e attaccati alle proprie convinzioni e alla propria fede così come alle amicizie. Perciò, seppure a costo di grandi privazioni e sofferenze, la stragrande loro maggioranza non ha cambiato la propria religione e confessione nonostante le oppressioni protrattesi per secoli” (Sadi KOÇA #, *Gli armeni nel corso dei secoli e le relazioni turco-armene*, 2a ed., Ankara 1967, p. 45, in turco).

sua Storia, quasi a perpetuo oracolo per i posteri: “sebbene siamo noi una piccola aiuola e numericamente circoscritti assai nell’esiguo e deboli nelle forze e soggiogati parecchie volte sotto un altro regno, nondimeno molte opere di coraggio si trovano compiute anche nel nostro paese e degne di essere menzionate per scritto”.

Un analogo atteggiamento connesso alla percezione della possibile sostanziale equivalenza di formulazioni dogmatiche terminologicamente e concettualmente differenti, in sostituzione degli atteggiamenti di ‘imposizione’, quasi abituali, delle ‘grandi’ Chiese, si riscontra nella Chiesa Armena nell’ambito anche propriamente dogmatico. Ne abbiamo un esempio, distante di secoli dallo Šnorhali, nell’esposizione chiara e commovente che il Catholicos di Etchmiadzin, Movses IV di Tathev, fa a Urbano VIII nella sua lettera del 17 Agosto 1626: “Non siamo noi eretici o scismatici, come voi credete, ma siamo ortodossi, secondo la confessione dei nostri Padri spirituali, ed anatematizziamo per nome tutti gli eretici: Ario, Macedonio, Nestorio, Eutiche ... Infatti, anche se diciamo una la natura di Cristo, che vi pare sia eutichiano, però vi aggiungiamo: inconfusa. Se non dicessimo inconfusa, sarebbe un’eresia abominevole. Esattamente come quando voi dite ‘due nature’, che è [simile] a [quanto diceva] Nestorio, ma aggiungete: indivise. Se non aggiungete ‘indivise’ dicendo due le nature, sarebbe un’eresia abominevole. Invece, mentre noi diciamo una la natura inconfusa, voi dite due le nature indivise. Ed unico e [ugualmente] corretto è il senso di ambedue le espressioni” (La lettera è conservata nell’Archivio de Propaganda Fide, *Scritture Originali Congregazioni Generali*; edita da K. AMATUNI (G. AMADOUNI), *Oskan Vardapet di Erevan e il suo tempo*, S. Lazzaro, Venezia 1975, p. 268, in armeno).

Torniamo però a Šnorhali. Egli, seppure ignoto ai più, è un vero, singolare antesignano dell’ecumenicità teologica moderna più aperta, ed è forse il primo, certamente uno degli spiriti rari, che: *a)* abbia formulato in termini così chiari e precisi la convenzionalità e la conseguente relatività del linguaggio teologico, anche dogmatico; *b)* abbia affermato la completa indifferenza dei riti e delle discipline ai fini della comunione ecclesiale, purché obbediscano alla fede e alla carità; *c)* abbia penetrato il significato concreto della sostanzialità del segno sacramentale, mentre il sommo Tommaso d’Aquino, ad esempio, non potrà fare a meno, nella costruzione della sua teologia sacramentaria, degli schemi impostigli dalla tradizione latina in un vano, ma influentissimo tentativo di farne la norma universalmente valida; *d)* e infine che abbia colto fino in fondo il senso della libertà evangelica: mentre il suo grande coevo, San Bernardo, il *Doctor Mellifluus*, non sfugge alla diffusissima comune tentazione di convertire alla fede anche con la forza delle armi, Šnorhali darà invece ai suoi sacerdoti viventi in mezzo a residui semipagani una direttiva diametralmente opposta. Direttiva cui si possono trovare analogie solo nelle gesta di quell’altra singolare e irripetibile figura del Medioevo che fu il Poverello d’Assisi.

Purtroppo la morte sopravvenuta non permise al Catholicos di portare a termine l’opera dell’unione, cui egli anelava, secondo la bellissima espressione della sua lettera all’Imperatore Manuele Comneno, “non solo da vivo ... ma anche dal sepolcro, se fosse possibile, risorgendo come Lazzaro per seguire la chiamata della voce divina”. Nonostante l’incompiutezza storica del progetto, Nerses “tracciò, purtuttavia, le direttrici di un’unione ecclesiastica, che rimarranno per sempre valide” (P. ANANIAN, s.v. “Narsete IV”, in *Bibliotheca Sanctorum*, IX, col. 753). Ecco, in sostanza, i principi che possiamo considerare come il ‘decalogo ecumenico’ di Šnorhali:

a. L’unione è un’opera divina. La preghiera è la condizione preliminare e il mezzo più eccellente per raggiungerla.

b. L’unico necessario per l’unione è la verità della fede nella carità. Tutte le differenze di riti, di tradizioni, anzi delle stesse formulazioni dogmatiche (purché non nuocciano all’integrità della fede, cioè siano compatibili con una interpretazione ortodossa), diventano secondarie. Perciò nessuna delle parti deve esigere né imporre alcunché che non sia strettamente necessario per l’unità della fede.

c. Ciononostante, se una delle parti insiste su un punto che non sia rigorosamente necessario,

sarà bene che la controparte cerchi di venirvi incontro per salvare la comunione della carità.

d. Occorre sforzarsi al massimo perché l'obiettivo dell'unione non crei nuove scissioni all'interno delle rispettive Chiese. L'unione deve essere un'opera comunitaria; essa ha un senso in quanto impegna la comunità ecclesiale. Questa responsabilità ricade soprattutto sui capi delle Chiese. Šnorhali è nella piena, e saggia, consapevolezza che un'eventuale unione conclusa da lui, senza il consenso della maggioranza della sua Chiesa, possa rischiare un risultato effimero. Il problema si pone ugualmente, anche quando si tratta d'introdurre delle modifiche rituali o disciplinari. Ciò non significa affatto desistere dal perseguimento dell'obbiettivo, ma vuole solo ribadire quanto sia necessario in un lavoro così delicato avere il massimo di tatto, di pazienza, d'amore, e procedere per gradi preparando gli animi.

e. Un fattore assai importante per l'unione è la preparazione psicologica delle parti, animata dalla carità cristiana, che deve indurre a dimenticare il passato. Carità che deve però esprimersi concretamente in tutti i settori della convivenza umana. Šnorhali è ben consapevole che la barriera di una separazione pluriscolare, fomentata da rivalità, da calunnie, da odio reciproco, costituisce per l'unione un ostacolo gravissimo.

f. Il reciproco rispetto nella carità deve costituire la legge basilare delle trattative. L'uguaglianza e la franchezza nella conduzione dei colloqui sono condizioni imprescindibili perché questi abbiano un senso e possano riuscire; possano cioè diventare 'dialogo'. Una particolare umiltà è richiesta da chi è maggiore e più forte, perché la controparte non se ne senta soggiogata. Mai i dibattiti devono essere animati dall'ambizione di riportare la vittoria, ma dal sincero desiderio di correggersi nell'unico intento di scoprire la verità.

g. L'unione essendo una causa divina, non può avere altro motivo se non la carità cristiana, l'amore della pace e della concordia, sostenuti dalla convinzione interiore. Nessun interesse politico o considerazione umana può intervenire, pena il tradimento della propria coscienza, affine al diniego della fede cristiana. Ciò non esclude, anzi conferma, che l'amore dovendosi esprimere, come già rilevato, in tutti i settori della convivenza umana e civile, debba risplendere necessariamente anche nei rapporti politici tra le nazioni.

Questo 'decalogo' šnorhaliano di ecumenicità fu pienamente recepita dal suo erede più insigne, il summenzionato Nerses di Lambron, che gli fu anche pronipote in linea laterale. Grande oratore, profondo teologo con particolare sensibilità liturgico-mistagogica⁴, mistico ed esegeta, il Lambronese sviluppò ulteriormente l'eredità šnorhaliana approfondendone il profondo intuito sul linguaggio teologico nella prospettiva del mistero della redenzione e della Chiesa, quale nuovo Israele, riscattata dalla schiavitù della divisione di Babilonia⁵. Sembra un oracolo profetico anche per i nostri giorni la profonda convinzione degli omonimi Šnorhali e Lambronatsi, i quali alla domanda: "chi ha messo in moto questo disegno ...?", rispondono senza esitazione: "... nessuno, se non Dio e il Signore nostro Gesù Cristo, sorgente della pace"⁶.

⁴ Si veda C. GUGEROTTI, *L'interazione dei ruoli in una celebrazione come mistagogia. Il pensiero di Nersès Lambronac'i nella "Spiegazione del Sacrificio"*, (Caro Salutis Cardo, 8), Ed.ni Messaggero, Padova, 1991.

⁵ Si veda in part. il suo *Discorso sinodale*. Tra le versioni più recenti: Ch.-B. MERCIER, *Discours Synodal de Saint Nersès de Lampron*, Venise, Saint Lazare, 1948; M. ASHJIAN, *St. Nerses of Lambron, Champion of the Church Universal*, The Armenian Prelacy, New York, 1993; B.L. ZEKIYAN (a c. di), *Nerses di Lambron. Il primato della carità*, Ed. Qiqajon, Bose, Magnano (BI) 1996.

⁶ *Ibid.*, p. 58.

