

## MECHITAR E I MECHITARISTI

### **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).

*Venezia, San Lazzaro e la rinascita armena del Settecento*

“Venezia azzurra, gloriosa Signora/... Ti ricorderà sempre la mia lira/ Te, gloria di pennello e di cesello./ E ricoderà pure la mesta cella/ Sopra le acque verdi dei Santi Carmini”. Così Daniel Varujan (1884-1915), grande poeta armeno d’inizio secolo, in una poesia intitolata “Venezia” e pubblicata nel 1913, poco prima dell’atroce fine che lo colse nel 1915, vittima del Genocidio. Per Varujan, come per la sensibilità armena in genere, Venezia non è solo la città esotica per eccellenza, referente privilegiato di reminiscenze di sapore romantico, o singolare biosfera per la maturazione di riflessi interiori irripetibili, né solo un’interlocutrice, propizia o avversa a seconda dei tempi, di passate ed appassite glorie; bensì è essa un fattore attivo ed efficacemente presente nella vita intellettuale e spirituale, nella cultura non solo diasporica ma anche patria degli armeni. Infatti, a giudizio unanime degli storici dalle tendenze più svariate, da Venezia si è diffusa - grazie all’opera culturale e religiosa miracolosamente feconda dell’Abate Mechitar (Mchithar) e del suo Ordine monastico - l’ondata di rinascita culturale che pervase nel corso del XVIII secolo la realtà armena, dopo quasi un bicentennio di sforzi scarsamente fruttiferi a causa di circostanze politiche turbolente e al pesante dominio straniero<sup>1</sup>.

E’ superfluo insistere quanto Mechitar e i suoi dovessero al contesto culturale veneziano. Non è certamente pura retorica la domanda, quale sarebbe stato il destino di tale opera se fosse dovuta rimanere in quell’ignoto angolo di Morea che era la cittadella di Modone, dove Mechitar si era rifugiato in un primo tempo, sfuggito di pelo alle persecuzioni confessionali nella capitale ottomana. Condividiamo pienamente quanto affermava il Khiparian, mechitarista lui stesso, nell’articolo “Mechitar di Sebaste e Venezia”: «Venezia fu per Mechitar una vera rivelazione, sotto ogni aspetto» (*Pazmaveb*, CXXVI (1968), p. 359).

Occorre però chiedersi quali considerazioni abbiano potuto indurre un governo così poco incline all’improvvisazione, come la Serenissima, a derogare ad una sua pur recente legge - che proscriveva la fondazione di nuovi istituti religiosi nella città -, per ospitare un gruppuscolo di monaci stranieri i quali ad un approccio epidermico potevano presentare tutte le sembianze di utopici avventurieri, seppur coraggiosi. Non vi è dubbio, le conoscenze fatte da Mechitar a Modone con eminenti personaggi veneziani, quali l’ammiraglio Alvise Sebastiano Mocenigo, più tardi doge (1722-1732), e Angelo Emo, governatore di Morea, dovettero influenzare notevolmente la decisione, ma non pare che da sole dette conoscenze possano dare una spiegazione sufficiente del carattere eccezionale dell’accoglienza e dei diritti di autonomia concessi. A nostro parere, la scelta della Serenissima può dispiegare la sua piena logica solo nel contesto di una lunga storia di mutui e proficui rapporti per cui Venezia riconosceva nel giovane monaco profugo il figlio di un popolo che sentiva a sé vicino per una storia plurisecolare, e per il quale in un passato ancor recente non aveva celato i propri sentimenti di stima, di simpatia, anzi di riconoscenza. Infatti, parallelamente al declino economico di Venezia sulla scacchiera mondiale, assumeva sempre maggiori proporzioni il contributo degli armeni alle sue finanze. Questi facevano tesoro al riguardo di una ricca tradizione di agenti internazionali. I rapporti degli armeni, assai intensi fin dal Medioevo, con le Repubbliche

---

<sup>1</sup> Per precise testimonianze, cfr. B.L. ZEKIYAN, “Il monachesimo mechitarista a San Lazzaro e la rinascita armena del Settecento”, in *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, a c. di B. Bertoli, (Contributi alla Storia della Chiesa di Venezia - 6), pp. 221-222 (pp. 221-248).

marinare italiane e il Regno di Sicilia non si erano affievoliti col tempo, ma sovente erano persino cresciuti avendo di volta in volta come referenti le varie colonie armene più prospere del momento, della Crimea, di Ispahan, ecc. Anzi nel corso del '600, e in particolare nei tetri anni delle guerre di Creta (1645-1669), la mercanzia armena si presentava quasi quale l'unica fonte di sostegno per la stremata economia veneziana<sup>2</sup>.

Così contestualizzati, nella loro dimensione storica, la cordiale accoglienza e il pieno inserimento di Mechitar a Venezia, non sarà superfluo un rapido cenno alle presenze monastiche armene a Venezia anteriori a Mechitar.

### *Comunità monastiche e presenze religiose armene a Venezia anteriori all'arrivo di Mechitar*

I rapporti tra Venezia e gli Armeni risalgono fino agli albori della regina dell'Adriatico. Perciò ben prima di Mechitar, vi fu a Venezia anche una tradizione di monachesimo armeno, di cui purtroppo non abbiamo informazioni dettagliate come ne possediamo invece per tante altre città italiane, a partire dall'XI-XII secolo<sup>3</sup>. Nel 1348 troviamo menzionati a Venezia, nel testamento di un certo Zannino di Scala quali parziali destinatari, dei "Fratr Armeni di San Giovanni Battista"<sup>4</sup>. Si tratta ovviamente di una di quelle comunità monastiche armene, inizialmente autonome, di tradizione basiliana, che conobbero una grandissima espansione in Italia. Parecchie di esse furono cenacoli di fervida attività letteraria: si contano intorno al centinaio i manoscritti trascritti nella Penisola in quei secoli, alcuni dei quali anche pregevolmente miniati<sup>5</sup>. Forse all'epoca erano due i monasteri armeni a Venezia, se non è una svista l'informazione di M.-A. Van den Oudenrijn, il maggior studioso degli Ordini armeno-latini, che la comunità ricordata nel 1348 non abbia mai aderito all'unione, sancita nel 1356, tra i Basiliani armeni d'Italia. Infatti un monastero armeno, situato a Castello, ne fece parte, nominato espressamente nella Bolla d'approvazione di Innocenzo IV.

Risale al 1434 la prima menzione della chiesa armena di Santa Croce, situata nella Calle delle Lanterne, in seguito Calle de' Armeni, e affiancante l'ospizio degli stessi armeni ossia la Casa armena<sup>6</sup>. Ampliata e rinnovata a più riprese, nel 1496, 1510-20, 1689, e sottoposta ad un minuzioso restauro dal 1976 al 1982, essa è oggi l'unica chiesa armena medievale in Italia, officiata

---

<sup>2</sup> Cfr. P. L. A. (ALISHAN), *Geonomia armena col rapporto alla Mostra Veneto-Armena, nell'occasione del terzo Congresso geografico internazionale*, S. Lazzaro, Venezia 1881, p. 4; B.L. ZEKIYAN, "Xoğa Safar ambasciatore di Shāh 'Abbas a Venezia", in *Oriente Moderno*, LVIII (1978), p. 359.

<sup>3</sup> Cfr. L.B. ZEKIYAN, "Le colonie armene del Medio Evo in Italia e le relazioni culturali italo-armene (Materiale per la storia degli Armeni in Italia)", in *Primo Simposio Internazionale di Arte Armena - First International Symposium on Armenian Art (Bergamo 1975). Atti - Proceedings*, San Lazzaro, Venezia 1978.

<sup>4</sup> L. ALISHAN, *L'Armeno-Veneto. Compendio storico e documenti delle relazioni degli Armeni coi Veneziani*, San Lazzaro, Venezia 1893, p. 70.

<sup>5</sup> Cfr. T.A. IZMAJLOVA, "Armjanskaja rukopis', napisannaja v Genuie v 1325 g., i eë serebrjanyi oklad 1347 g.", in *Vizantijskij Vremennik*, XX (1961), pp. 243-258; E.M. KORXMAZJAN, "Armjanskije rukopisi illjistrovannye v Italii", in *Patma-banasirakan Handes*, 1971, 3, pp. 247-255; G. IENI, "I codici miniati", in *Gli armeni in Italia*, a c. di B.L. Zekiyan, De Luca, Roma 1990, pp. 90-92.

<sup>6</sup> G. GIANIGHIAN, "La chiesa di Santa Croce e l'ospizio degli armeni a Venezia", in *Gli armeni in Italia*, cit., pp. 50-52. V. anche del medesimo: "L' 'Ospizio della nation armena' a San Zulian, Venezia", in *Terzo Simposio Internazionale di Arte Armena - 1981 Milano, Vicenza ... Venezia. Atti*, San Lazzaro, Venezia 1984, pp. 211-225.

tuttora in rito armeno. La curano i Mechitaristi ai quali fu ufficialmente assegnata dalla comunità armena, vivente Mechitar, dopo la morte del rettore, Chačatur vardapet Arakhelian di Karin (Erzerum/Erzurum).

A Venezia gli armeni ebbero pure un proprio cimitero nell'isola di San Giorgio Maggiore, la cui prima menzione risale al 1341<sup>7</sup>. Nel 1675 la comunità insisteva per sostenere i propri diritti sul cimitero ottenuti fin da 400 anni. I restauri del dopoguerra hanno portato alla luce una pietra tombale del 1570 con iscrizione armena.

Sempre nell'ambito di tracce religiose, ricordiamo che reliquie attribuite ai Diecimila Martiri dell'Ararat erano conservate nella chiesa non più esistente di Santa Maria della Celestia<sup>8</sup>. A conferma della loro popolarità si pensi alla stupenda tela del Carpaccio all'Accademia.

### *Venezia, culla della stamperia armena*

Nel 1512 Venezia diventa la sede di un evento assai significativo nella storia culturale dell'Armenia: vi vede la luce il primo libro a stampa armeno. L'editore, armeno lui stesso, è un certo Hakob, personaggio ignoto da altre fonti, che nell'unico colophon da lui lasciato si autodenomina *Meghapart*, "peccatore". Abbiamo sottolineato l'armenità del Meghapart, poiché è raro, tra i primi stampatori di libri in lingue orientali, incontrare editori di 'madre lingua'. Cosa, invece, del tutto 'normale' nell'ambito armeno dove il tipografo locale presta solo i mezzi tecnici, mentre al resto provvede l'editore che vanta in pieno la titolarità dell'iniziativa<sup>9</sup>.

Certamente neppure in tal caso era un risultato di fortuite circostanze la scelta di Venezia per la realizzazione del suo sogno da parte di questo Saggio armeno, quasi anonimo. Pur essendo Venezia in quei tempi uno dei centri più avanzati dell'arte tipografica in Europa, sarebbe difficilmente concepibile un innesto così naturale ivi della prima stamperia armena, avulso dal contesto dei rapporti tra gli armeni e Venezia. Infatti, a partire da quella data una ventina di tipografie svolgeranno a Venezia una notevole attività di stampa armena pubblicando circa 250 titoli fino al 1789, anno in cui s'inaugura nell'Isola di San Lazzaro la celebrata, poliglotta tipografia dei Padri Mechitaristi in piena funzione sino al suo bicentesimo compleanno. Tacque nel 1989, pur restando attiva la Casa Editrice Armena dei medesimi Padri. I tipi di San Lazzaro furono in grado di stampare in ben trentasei lingue con più di dieci alfabeti diversi, conseguendo riconoscimenti e primati a livello mondiale. Venezia mantenne così tra i vari centri storici dell'editoria armena - Roma, Milano, Livorno, Marsiglia, Parigi, Amsterdam, Nuova Giulia, Madras, Tiflis, Smirne, Costantinopoli - una preminenza, cui poté far concorrenza solo Costantinopoli, nel Sette e Ottocento, sino alla fondazione della Repubblica Armena nel 1918 ed alla sua successiva affermazione come il nuovo centro di diritto e di fatto della cultura armena.

### *Le origini della Congregazione mechitarista a Costantinopoli*

Mechitar, al battesimo Manuk (= bambino, fanciullo, nome comune in onore di Gesù bambino), nacque nel 1676 a Sebaste/Sebastia (oggi Sivas), città dell'Armenia Minore, che pure all'epoca ottomana manteneva un dignitoso rango di città mercantile. A quindici anni Mechitar entrò nello storico monastero di Surb Nšan (Santo Segno = Santa Croce). Alla vestizione fu chiamato col nome del nonno, Mchithar (= consolatore, in onore dello Spirito Paraclito). Purtroppo,

---

<sup>7</sup> ALISHAN, *L'Armeno-Veneto*, cit., pp. 73-76; il testo del testamento: pp. 212-214.

<sup>8</sup> A. ZORZI, *Venezia scomparsa*, vol. II, Milano 1972, pp. 347-348.

<sup>9</sup> Cfr. B. SIVAZLIYAN, "Venezia per l'Oriente: La nascita del libro armeno, in Armeni, Ebrei, Greci, Stampatori a Venezia", a c. di Sc. Abbiati, San Lazzaro, Venezia 1989, pp. 23-29; ID., "La nascita dei primi libri a stampa armeni nel cuore della Serenissima", in *Gli Armeni in Italia*, cit., p. 94.

come già accennato, i monasteri armeni, dal Cinquecento in poi, attraversavano una fase di declino, intenti quasi esclusivamente a conservare il patrimonio tramandato e perdendo progressivamente il senso del progresso. L'adolescente idealista si sentì insoddisfatto. Iniziarono le peregrinazioni attraverso il vasto territorio dell'Armenia storica, da Sebaste a Erzerum fino ad Etchmiadzin senza che le esigenti attese potessero trovare soddisfazione. Si colloca ad Erzerum, nel 1691, il primo incontro di Mechitar con la cristianità occidentale, nella persona di un dotto gesuita, forse il celebre filologo ed orientalista, Jacques Villote. Questi impressionò profondamente il giovane interlocutore, e fu lui probabilmente a ispirargli l'idea di recarsi in Occidente per un ottimale perseguimento di quanto stava cercando.

Ordinato presbitero all'età di vent'anni, su insistenza popolare, nella natia Sebaste, Mechitar comincia a nutrire il disegno di fondazione di un nuovo Ordine. Animato da tale ideale, Mechitar arriva nella capitale dell'impero, Costantinopoli (Konstantaniyye), ove espone il progetto ad uno dei vardapet più illustri dell'epoca, il summenzionato Chačatur Arakhelian, ex-allievo di Propaganda e vicario del patriarca Melkhisedekh, proponendogli di assumersi la responsabilità dell'iniziativa. Il vardapet declina cortesemente la proposta ritenendola irrealizzabile. Mechitar non desiste. Una decina di giovani già gli si era riunita intorno. Nel 1700, a Costantinopoli in un modesto alloggio del quartiere Pera (Beyoğlu), Mechitar inizia con essi la vita comunitaria e un apostolato di stampa, affianca dalla predicazione di viva voce. L'8 settembre del 1701, festa della Natività di Maria, il piccolo gruppo sigilla solennemente la propria consacrazione al Signore sotto la materna protezione della Vergine.

Mechitar poté fermarsi ben poco a Costantinopoli, costretto dalle persecuzioni a lasciare clandestinamente il territorio imperiale per rifugiarsi a Modone in Morea, dominio veneto. Purtroppo per lui, nell'ottica del momento ma, diremmo noi, provvidenzialmente per la sua opera, la conquista ottomana della Penisola nel 1715 lo costringerà ad un nuovo esilio. Ma questa volta sarà la scoperta di una seconda patria: Venezia.

### *Mechitar e la Chiesa Armena*

Per inquadrare questi ultimi e successivi sviluppi della vita e dell'opera di Mechitar, occorre un chiarimento, per quanto succinto sia, della posizione della Chiesa Armena dal punto di vista teologico ed ecclesiologico. La Chiesa Armena è nel novero delle Chiese dette precalcedonitiche, per il loro rigetto del Concilio di Calcedonia. Esse professano un 'monofisismo' puramente nominale sulla scia della cristologia cirillo-efesina. Il primo rigetto formale ed ufficiale di Calcedonia, nella Chiesa Armena, pare da collocarsi intorno alla metà del VI secolo. Comunque in Armenia resterà ancora a lungo una forte corrente calcedonita, benché minoritaria.

Si è molto discusso sui motivi che indussero gli armeni a schierarsi contro Calcedonia. Volendo evitare delle sottolineature unilaterali, nel senso di orientamenti riducibili ad un piano puramente teologico o prettamente politico, ci pare che un insieme di fattori, che potremmo riunire sotto la categoria generale di 'politica religiosa', includente quindi e la teologia e il diritto e la cultura e la politica profana, possano spiegare l'orientamento anticalcedonita degli armeni. Comunque sia, nonostante il rifiuto di Calcedonia, la cristologia armena restò sempre nell'ambito della sostanziale ortodossia e il distacco della Chiesa armena, nell'immediato, non riguardò di per sé che la sede costantinopolitana. Infatti, più tardi, dall'XI secolo in poi, allorché gli armeni vennero a contatto diretto con la Chiesa di Roma, inizialmente si stabilì tra di loro un cordiale rapporto di reciproca stima e fiducia. Purtroppo anche Roma maturò col tempo, nei riguardi del credo, del rito, del diritto armeni, un atteggiamento sospettoso e umiliante simile a quello bizantino.

In tale contesto si formarono tra gli armeni tre tipi di attitudini fondamentali: l'ala 'nazionalista', fautrice della totale indipendenza delle Chiese; l'ala latineggiante, sostenente oltre all'unione con Roma la necessità di 'correggerne' il rito armeno; l'ala, infine, che si distinguerà per un atteggiamento 'ecumenico' *ante litteram* in quanto favorevole, sì, all'unione con Roma ma nolente affatto abdicare alla propria tradizione ecclesiale. Queste varie correnti si fiancheggeranno

e si affronteranno per vari secoli, praticamente fin verso gli inizi del secolo XVIII. La corrente ‘ecumenica’, benché più debole rispetto alle altre, conterà comunque illustri rappresentanti anche ai vertici della Gerarchia armena: ad esempio, tra i contemporanei di Mechitar, il summenzionato patriarca Melkhisedekh di Costantinopoli il cui vicario Chačatur Arakhelian era dichiaratamente in unione con Roma, ma di tendenza ‘ecumenica’; lo stesso catholicos di Etchmiadzin Nahapet I di Edessa, in carica quando Mechitar visitò il monastero patriarcale, sarà in seguito deposto per un breve periodo, a causa della sua apertura verso Roma, ma sarà restituito al trono patriarcale per la stima generale di cui godeva. Vi era quindi in seno alla Chiesa Armena una notevole fluttuazione di tendenze, anche ai vertici. Lo stesso Mechitar dirà che quasi la metà dei vescovi della sua nazione la pensavano più o meno come lui. Peciò egli non condivideva l’opportunità di erigere un patriarcato armeno cattolico, poiché tale istituzione avrebbe definitivamente demarcato le frontiere e sancito la separazione, il che avvenne effettivamente, vivente Mechitar, nel 1742 con la creazione del patriarcato armeno cattolico di Cilicia a Bzommar in Libano. Comunque anche dopo tale data vi fu più di un tentativo d’unione nel segno di un’intesa ‘ecumenica’, promosso soprattutto dai Mechitaristi di Venezia. Purtroppo prevalsero le tendenze estremiste da ambe le parti e con la creazione, nel 1829, della sede primaziale cattolica a Costantinopoli (che nel 1867 unirà in sé anche il titolo patriarcale di Cilicia), non si parlerà più di unione e le rispettive denominazioni confessionali saranno una volta per tutte definite. Se consideriamo con quale entusiasmo e in quali termini il patriarca di Costantinopoli, Hovhannes Kolot (1715-1741), annunciò dal pulpito la pubblicazione del *Commento* di Mechitar *al Vangelo ... secondo San Matteo* (1737), opera di più di mille pagine, vera *summa* in stile esegetico della dottrina cristiana, esclamando: “Oggi è sorto un nuovo lume nella Chiesa Armena; questo libro è un tesoro donatoci da Dio”<sup>10</sup>, non si può fare a meno di un rassegnato rammarico per il corso preso dalla storia appena a qualche anno di distanza.

#### *Carattere e finalità della fondazione di Mechitar*

L’indole essenziale della sua fondazione Mechitar l’espone già nella prima domanda di approvazione che da Modone presentò, nel 1705, a Clemente XI: “Lo scopo delle nostre Costituzioni è questo: anzitutto conservare la forma del monachesimo, che abbiamo preso dagli Armeni, così come la conservano i monaci armeni, non però senza i tre voti, che sono essenziali dello stato religioso”<sup>11</sup>. L’ultima clausola si spiega per il fatto che nella prassi armena, secondo la tradizione monastica più antica, i tre voti non venivano pronunciati esplicitamente; ciò aveva dato adito, nelle epoche tarde, ad un notevole rilassamento, soprattutto nella pratica di povertà e di obbedienza. A quest’ultima, in particolare, si riferiva Mechitar quando, il giorno stesso della fondazione, diceva ai suoi compagni e discepoli di non averli raccolti come gli altri vardapet della nazione, perché poi ognuno svolgesse un proprio apostolato, ma per restare uniti per la vita sotto un unico superiore, per perseguire insieme gli obiettivi prefissi. Il “quarto voto” di apostolato “fino all’effusione del sangue”, che Mechitar volle introdurre espressamente nelle sue Costituzioni, sottolinea inoltre fortemente il carattere apostolico del monachesimo.

Fin dai primi contatti, la fondazione di Mechitar si presentava a Roma come la Congregazione riformata dei monaci armeni di Sant’ Antonio Abate. La tradizione armena riconosceva infatti due regole monastiche: di Sant’ Antonio e di San Basilio. Il monastero di Surb Nšan apparteneva alla tradizione antonina. Mechitar era geloso del proprio carattere antoniano e

---

<sup>10</sup> M. ÇHAMÇHIAN, *Storia degli armeni*, vol. III, San Lazzaro, Venezia 1786, p. 775; B. KIULESERIAN, *Il Patriarca Hovhannes Kolot*, (Azgayin Matenadaran - Bibliotheknational, 46), Vienna 1904, p. 49.

<sup>11</sup> G. AMADOUNI, “Mékhitar le Réformateur du monachisme arménien”, in *Pazmaveb*, N° spécial “Mékhitar”, CVII (1949), N° 7-12, pp. 180-181; le lettere in questione portano nell’Archivio di Postulazione di Mechitar i nn. 2-3.

ciò spiega perché abbia scelto la regola di Benedetto e non quella di Basilio, allorché Roma, non soddisfatta dell'indole 'orale' della tradizione antonina armena, gli impose di scegliere tre le grandi regole da essa riconosciute. Infine, una caratteristica assai particolare e primaria dell'Ordine è che tutti i membri devono essere di origine armena almeno da parte di uno dei genitori. Decisione quanto mai saggia, se si voleva mantenere l'identità rituale e culturale dell'Ordine. La rapida assimilazione del florido monachesimo medievale armeno in Italia era un monito imprescindibile.

#### *Da Venezia a Vienna: i due rami mechitaristi*

A Mechitar, deceduto il 27 aprile 1749, succedette il giovane monaco Stephanos Melkhonian (1750-1800). Occorreva dare alle Costituzioni la loro forma definitiva. Sorsero dei dissensi che portarono, nel 1773, all'abbandono del monastero di San Lazzaro da parte di un gruppo di Padri che si diressero a Trieste. Accolti bene dall'impero austriaco, si fissarono definitivamente a Vienna nel 1811. I due rami mechitaristi emularono l'un l'altro nella benemeranza verso il popolo armeno nel servizio educativo, culturale e pastorale. Non sarebbe però difficile ravvedere tra di loro una differenza di approccio della Chiesa Armena. La scuola di Trieste-Vienna, fin dai primordi, si rivelerà infatti maggiormente allineata con le posizioni teologico-canoniche prevalenti in seno alla Curia Romana e al Patriarcato armeno cattolico.

#### *Mechitar, grande pioniere di ecumenicità*

Se, a prescindere dall'uso e abuso frequente del termine 'ecumenico', la ricerca della "unitatis redintegratio" definisce, secondo il Vaticano II, l'ecumenicità nella sua finalità e tensione ecclesiali, il principio fondamentale di cercare l'unità di fondo oltre le divergenze apparenti può essere considerato come la metodologia ecumenica di base. Così intesa, non è che, purtroppo, la cristianità in genere vanta una ricca storia di figure ecumeniche. La Chiesa armena, invece, offre al riguardo una relativa consistenza di tradizione in cui spicca il santo Nerses Šnorhali (1102-1173, catholicos dal 1165), figura certamente agli apici dell'intera cultura cristiana. Mechitar che, stando alla testimonianza esplicita dei biografi, era un avido lettore, fin dall'adolescenza, dei Padri e Dottori armeni, anche con l'espressa intenzione di capire e chiarire le loro posizioni cristologiche ed ecclesiologiche, senza dubbio conosceva bene Šnorhali e gli si ispirava, peraltro nella continuità di una tradizione che, seppure minoritaria, era rimasta viva anche nei secoli successivi.

Mechitar assimila e traspone creativamente nella realtà dei suoi tempi i principi formulati da Šnorhali (cfr. *supra*, pp. 000). Ancor giovanissimo levita egli scende in campo per predicare la concordia, l'amore, la fratellanza tra le fazioni confessionalmente opposte di armeni, cercando di mediare in ogni modo non solo tra esse ma anche con il mondo latino, direttamente coinvolto e parzialmente responsabile della situazione. Mechitar parla e agisce con la precisa intenzione di: a) rimuovere le tenebre del fanatismo; b) sottolineare le cose che uniscono invece di quelle che dividono; c) porre in evidenza le possibili convergenze di fondo al di là delle apparenti divergenze; d) convincere della necessità di transigere su tutto ciò che non sia richiesto dall'unità della fede. Egli restò, purtroppo, il grande incompreso del suo tempo, quasi vox clamantis in deserto. Incompreso dai 'nazionalisti' ad oltranza, incompreso dai 'latinofili', incompreso in fondo, sebbene 'tollerato', dalla stessa Curia romana.

Per Mechitar non si poneva un problema di cambiamento di 'denominazione confessionale' o, in termini brutali, di un' "abiura dello scisma armeno" o di "conversione". Egli aveva la ferma convinzione che la fede tradizionale della Chiesa Armena fosse sostanzialmente ortodossa, nonostante certe differenze di formulazione. Egli era inoltre persuaso che non si potesse parlare di una separazione formale della Chiesa Armena, considerata almeno nella sua totalità, dalla comunione cattolica. Perciò giudicava come negativa l'attitudine dei latinofili, non solo perché alienante o riducente l'identità armena, ma anche perché tendente a creare una comunità distinta

con propria gerarchia, il che, a suo parere, precluderebbe la via ad ogni eventuale intesa, come di fatto avvenne.

### *La formazione del Patriarcato armeno cattolico*

La famosa questione della *communicatio in sacris*, che sconvolse l'intero Oriente tra il Sei e il Settecento, costituiva in mezzo agli armeni quasi lo scoglio principale per una rappacificazione degli spiriti. In verità, nel 1718, Mechitar era persino riuscito a convincere Roma della convenienza di un atteggiamento meno radicale<sup>12</sup>. Ma la tendenza rigorista non tardò a prevalere.

Non possiamo in questa sede addentrarci negli sviluppi successivi della vicenda armena tra le varie correnti confessionali ed ecclesiologiche. L'attitudine di Mechitar, e della sua scuola, al riguardo si trovò spiazzata in un crescendo storico, dal prevalere del rigorismo nella *communicatio in sacris* alla creazione del Patriarcato armeno cattolico di Cilicia, agli smacchi del duplice tentativo d'unione guidato dai Mechitaristi di Venezia nel 1809 e 1820, alla politica di Pio IX che affiancò le tendenze più latineggianti in seno alla comunità cattolica e, infine, alla netta sconfitta al Vaticano I della tesi, cui avevano pure aderito i due vescovi conciliari mechitaristi di Venezia, sulla "non opportunità" della definizione dell'infalibilità pontificia. Va ricordato che all'istituzione della sede primaziale cattolica di Costantinopoli anche i Mechitaristi di Venezia dettero il proprio appoggio, poiché essa appariva ormai come l'ultima soluzione possibile, data l'impossibilità di qualsivoglia mitigazione della disciplina sulla comunicazione *in sacris*, per ovviare alla completa latinizzazione, anche di rito, degli aderenti alla comunione romana. Un'altra convergenza 'storica' tra la scuola mechitarista di Venezia e il Patriarcato armeno cattolico si ebbe verso la fine del secolo scorso. Sedate, con l'avvento di Leone XIII, le lotte hassunite che avevano scisso la comunità armena cattolica ai tempi di Pio IX sotto il patriarca Anton Pietro IX Hassun (1867-1880, dal 1860 primate di Costantinopoli, dal 1880 cardinale a Roma), il nuovo patriarca Stephanos Azarian acconsentì volentieri all'abate Ignatios Giureghian di Venezia per pubblicare l'intero ordine della Liturgia delle Ore coi relativi inni e tropari, senza alcuna 'correzione' sul testo trasmesso, premettendo solo brevi spiegazioni ai passi controversi. L'edizione uscì nel 1898 e divenne il *textus receptus* anche nel Patriarcato armeno cattolico, contrariamente a quanto era successo con il Messale, rimasto marchiato dalle 'correzioni' della censura di Propaganda del 1677.

### *L'opera dei Mechitaristi*

Il priorato di Melkhonian, nonostante i turbamenti della separazione, costituì uno dei periodi più fecondi nella vita dell'Ordine, anzi dette l'impulso decisivo a quella vivacissima fase di attività ecclesiale, spirituale, missionaria, culturale e scolastica, dall'impatto assai forte ed esteso sull'intera popolazione armena in patria e nella diaspora sino alla lontana India. A giusto titolo esso è riconosciuto come l'epoca d'oro della storia dell'Ordine. Fase che tocca l'apogeo tra il 1780 e il 1850 all'incirca. In questi anni si collocano infatti la pubblicazione della *Storia del popolo armeno dalle origini al 1784* in tre volumi di p. Mikayel Chamchian, il *Commentario ai Salmi* del medesimo in dieci volumi, le spesse opere teologiche di p. Gabriele Avedikian soprannominato alla Sapienza "Il teologo terribile", i numerosi volumi agiografici e patrologici di p. Mkrtich Avgerian (Johannes Baptista Aucher), la pubblicazione del Nuovo *Theasurus* dell'armeno antico, *Nor Bargirk Haykazean lezui*, considerato una delle opere più esemplari ed imperiture della filologia armena. Si collocano inoltre nello stesso periodo: a) i due suaccennati tentativi di unione ecclesiale (1809, 1820), su basi esemplarmente ecumeniche, il cui fallimento non fu dovuto senz'altro ai loro

---

<sup>12</sup> Cfr. M. ABAGIAN, "La questione della 'communicatio in sacris' nel secolo XVIII e la formazione del patriarcato armeno cattolico", in *Bazmavep*, CXXXIX (1981), pp. 165-171; *Lettera di Mechitar*, n. 50.

promotori; b) il rilancio della rete scolastica tra le popolazioni armene; c) la sistematica promozione di una editoria popolare e della stampa periodica che condurrà alla fondazione, nel 1843, della rivista *Pazmaveb* (oggi *Bazmavep*), la più antica rivista in Italia tuttora in vita e la quarta più antica a livello mondiale. Nella seconda metà del secolo la più giovane scuola viennese aggiunse a questa mole di lavoro contributi di primaria importanza e originalità, quali ad esempio i lavori dei padri Gatherdjian, Dashian, Hovnanian, Sipilian, ispirati ai più rigorosi criteri della filologia germanica; a Venezia invece maturava in quei decenni una sommità assoluta, il padre Ghevond Alishan, di cui si poté dire che da solo incarnava un'intera accademia. Fu infatti il bagliore di siffatti meriti accademici che già agli albori dell'Ottocento indusse Napoleone a risparmiare dalla confisca il monastero di San Lazzaro, unico rimasto allora illeso tra i vari monasteri e conventi dell'Italia settentrionale.

Se sul piano religioso il termine 'ecumenicità' qualifica meglio la concezione e l'opera mechitariana, sul piano culturale esse trovano la loro migliore definizione in ciò che potremmo chiamare 'umanesimo cristiano'. Essa ebbe come fulcro l'uomo: l'uomo nella sua totalità, nella complessa molteplicità delle sue dimensioni trascendenti e immanenti. Un'opera che coinvolse perciò aree d'interessi vastissimi: dalla produzione scientifica nei vari campi dell'armenistica e dalle traduzioni dei capolavori classici dell'Occidente da Omero a Montale in versioni spesso impareggiabili, ai trattati e manuali di religione, storia, pedagogia, apicoltura, pollicoltura, sericoltura, contabilità, navigazione, agricoltura, e così di seguito.

L'impegno mechitarista, come nell'ambito prettamente religioso, così pure in quello umanistico non si espresse solo attraverso la scrittura e la stampa, ma anche e con pari forza attraverso il contatto vivo con la gente, cercato e realizzato soprattutto nelle numerose, capillarmente diffuse ed assai prestigiose scuole dell'Ordine. Tra i 29 istituti fondati dai Padri di Venezia dal 1746 (Elisabetopoli) sino al 1956 (Buenos Aires) e tra gli 11 fondati dai Padri di Vienna dal 1774 (Trieste) al 1979 (Los Angeles), meritano una menzione del tutto particolare i Collegi 'veneziani' Moorat e Raphael (Padova, Venezia, Parigi) e il Liceo 'viennese' di Costantinopoli/Istanbul, che furono per un secolo e mezzo tra i maggiori focolai dell'educazione delle nuove generazioni armene.

Altra testimonianza di questo singolare impegno religioso-culturale-umanistico, in favore della nazione armena, è l'amorosa cura profusa dai Padri nel raccogliere e conservare i tesori della spiritualità e civiltà armene: manoscritti, monete e sigilli antichi, oggetti liturgici, cimeli d'ogni sorta, biblioteche specializzate, orgogliosamente esposti ai visitatori e benevolmente messi a disposizione degli studiosi in ambo i monasteri di Venezia e di Vienna.

Disse uno studioso e scrittore armeno, Aršak Čhopianian (Archag Tchobanian): "Un popolo che ha generato uno spirito come Mechitar, non può disperare di se stesso". Nonostante incombenti difficoltà di vario genere, i monasteri mechitaristi di Venezia e di Vienna, immersi nel cuore dell'Europa e della civiltà cristiana, si ergono anche oggi come fari di speranza per il popolo armeno, proteso verso il quarto millennio della sua storia.

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

**Boghos Levon Zekiyan**

*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 Subcaucasia<sup>1</sup>.

Pensiamo che sia giusto parlare in tale contesto, come abbiamo già fatto<sup>2</sup>, 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

---

<sup>1</sup> 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. 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.

<sup>2</sup> 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’, 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 compromissoria 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 “nazione fedele” (*millet-i sadık*)<sup>3</sup>, 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’.

---

<sup>3</sup> 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 KOÇAŞ, *Gli armeni nel corso dei secoli e le relazioni turco-armene*, 2a ed., Ankara 1967, p. 45, in turco).

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 fatidica 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 'soggettivi' (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 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’obiettivo, 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 plurisecolare, 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-mistagogica<sup>4</sup>, 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 Babilonia<sup>5</sup>. 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”<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 58.

