

L'APPORTO ALL'EUROPA DELL'ORIENTE CRISTIANO

Tommaso d'Aquino, uno dei maggiori pensatori della storia, e non solo del Medioevo o della cristianità, iniziando, appena trentenne, quel suo capolavoro, forse il più originale, certamente il più emblematico del suo pensiero, che è l'opuscolo *De ente et essentia*, non solo poneva apertamente il discorso del metodo al principio del sapere, sulla scia dei sommi geni che l'avevano preceduto sulla questione del metodo e quasi a garanzia di continuità con quanti gli si sarebbero susseguiti nel tempo, ma ne additava anche la strada maestra indicandola nel chiarimento e nella precisazione dei concetti che farebbero da cardine alle sue ricerche successive.

Credo, perciò, che non sia fatica inutile impostare la nostra riflessione sull'arduo tema che ci proponiamo attraverso il chiarimento dei concetti intorno cui si tesserà la trama del nostro discorso. Anzi, man mano che i relativi concetti, cioè i termini della questione diventeranno più trasparenti, si farà pure più riconoscibile il tracciato di sentiero per una migliore comprensione sia del rapporto in genere fra l'Europa e le Chiese d'Oriente sia delle possibili risposte al nostro quesito specifico.

Tale procedimento ci offrirà pure una valida premunizione contro le imboscate del duplice rischio, alle soglie in simili casi, da una parte di un approccio archeologizzante e, dall'altra, di un approccio meramente estetizzante: il primo mirerebbe le Chiese d'Oriente in un'ottica simile a quella che si ha trattando delle antiche culture morte, come l'egizia o l'assiro-babilonese, più semplicemente in un'ottica mummificante; il secondo approccio le mirerebbe invece come oggetti estetici, quasi da museo, in un trasporto estetico-mistificante. Credo che ambedue gli approcci siano da evitare, con chiara consapevolezza e scrupolosa cura.

Le varie tematiche che faranno l'oggetto della nostra riflessione sono state, sotto certi aspetti, già toccate o alluse nelle relazioni presentate ieri, in particolare in quelle dei Professori Rigobello e Siniscalco. I singoli contributi si pongono quindi in un rapporto di complementarità e di reciproco supporto.

Chiarimenti preliminari

i. Oriente/Occidente

Sembra luogo comune, da rasentare quasi la banalità, distinguere Oriente e Occidente, civiltà orientale e civiltà occidentale. Però ciò che è diventato per uso e sopruso luogo comune o rischia di esserlo, non di rado racchiude in sé lembi di verità e saggezza insospettati. Ed è un caso simile quello che stiamo per trattare.

Rileviamo anzitutto più che la relatività, la sostanziale convenzionalità dei concetti di "oriente" e di "occidente" su cui sarebbe difficile sospettare qualche dissenso¹. Né possiamo ignorare la loro origine – o se si vuole 'invenzione', come qualcuno preferisce, la quale invenzione sarebbe poi nel caso specifico l'invenzione dell'Oriente da parte dell'Occidente² – piuttosto recente quali categorie socio-culturali, nonostante una lunga tradizione del loro uso nel linguaggio ecclesiale-liturgico in un senso che non è meramente geografico. Neppure possiamo ignorare o sorvolare il fenomeno ancora più significativo dell'intersezione delle culture.

¹ Marguerite Yourcenar, in una intervista televisiva rilasciata verso la fine della vita, sottolineava questo aspetto, non senza qualche ironia, adducendo l'esempio di un olandese solito a dire che l'oriente era già Bruxelles.

² La questione è stata posta con particolare vigore ed acume dal libro, ormai classico, di Edward SAÏD, *Orientalism*, Henley: Routledge & Kegan, London 1978.

Mi pare nondimeno che non si possa non riconoscere dei tratti comuni ad intere aree culturali. Perciò non sarebbe azzardato ridurle, per le culture maggiormente sviluppate, ad alcuni archetipi fondamentali, tra cui quelli appunto definibili come Oriente e Occidente, prima che per altri motivi, per una comodità percettiva risalente alla nostra ecumene classica. Ciò, senza ignorare affatto, semplicisticamente e in modo riduttivo, la sconfinata varietà all'interno di ciascuno di essi, e le indefinite possibilità d'incroci inter- e correlazionali tra le varietà stesse. Ma soprattutto senza alcuna implicazione di superiorità, né di una qualsiasi valutazione maggiore di uno dei termini di raffronto rispetto all'altro; e senza la minima implicazione, in ogni caso, di trovarci – come è stato giustamente e avvedutamente sottolineato – di fronte ad “un mondo diviso in due: da una parte l'Occidente, attivo, che studia, civilizza, conquista e dall'altro l'Oriente, passivo, che viene civilizzato, studiato, conquistato”³.

Vi è certamente un problema di ‘modelli culturali’ e del loro rapporto con la realtà della vita. Da quando pensatori, filosofi, antropologi quali Wilhelm Dilthey, Oswald Spengler, Ruth Benedict, Claude Lévi-Strauss, Jurij Lotman, sino a Émile Zolla ed altri hanno parlato di modelli, tipi, archetipi culturali, si è costituita una lunga tradizione, nelle scienze filosofiche e umane in genere, di ‘modelli’ variamente concepiti ed applicati alle relazioni sociali, alle differenze culturali, ai diversi aspetti delle attività e comportamenti umani.

Un principio metodologico imperativo, tra gli altri, nell'analisi e nella trattazione di tali modelli, mi pare sia quello di non cedere alla duplice tentazione né delle facili schematizzazioni né dell'idealizzazione; quanto dire che non si può trattare i modelli in questione quasi fossero teoremi geometrici o tavole logaritmiche, né pensare ad una loro aderenza perfetta alla realtà concreta la quale, inafferrabile nella sua irripetibile singolarità, per sua natura sfugge ad ogni rigida definizione e ad ogni concettualizzazione astratta.

Non è questa la sede congrua per addentrarci in una disamina storico-teorica di tale complessa, anzi assai complessa, questione della definibilità concettuale d'Oriente e d'Occidente e del loro reciproco rapporto. Non essendo però possibile, senza una simile premessa, delineare in termini sufficientemente intelligibili l'ambito e il tema del discorso cui ci stiamo accingendo, mi permetto di riferirmi qui, riassumendone per sommi capi le tesi fondamentali, ad un mio studio precedente su Oriente e Occidente quali modelli e tipologie culturali⁴.

³ Mario LIVERANI, *Orientalisti? Sì, anzi no*, “Il Messaggero Veneto”, 13 gen. 1993, p. 3, cit. da Vittorio PERI, *Orientalis Varietas. Roma e le Chiese d'Oriente – Storia e diritto canonico*, (Kanonika 4), Pontificio Istituto Orientale, Roma 1994, p. 147.

⁴ *La dialettica tra Valore e contingenza. Dalla fenomenologia culturale verso una rifondazione assiologica*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Edizioni “La Città del Sole”, Napoli, 1998, part. Cap. II, pp. 37-82.

⁵ Cfr. Edith HAMILTON, *The Greek Way to Western Civilization*, W. W. Norton & Co., New York 1930., part. capp. I-III, XVI-XVII; Max POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1947 - tr. it. *L'uomo greco*, 2^a rist., La “Nuova Italia”, Firenze 1976, pp. 305 ss., part. 314 ss.; Bruno SNELL, *Die Entdeckung des Geistes Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Classen und Coverts, Hamburg 1948, part. pp. 15-56; ID., *Die alten Griechen und wir*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1962, part. pp. 41-56; Werner JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, I, 3. Auflage, Walter De Gruyter, Berlin 1954, pp. 1-22, 68 ss., part. 85-88; Enzo PACI, *Storia del pensiero presocratico*, Ed.ni RAI, Torino 1957, pp. 11-33; Kurt Von FRITZ, *Der Ursprung der Wissenschaft bei den Griechen*, in *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 1971 - tr. it. *Le origini della scienza in Grecia*, Il Mulino, Bologna 1988, part. cap. I; Edward HUSSEY, *The Presocratics*, 1972 - tr.it. *I Presocratici*, Mursia, Milano 1977, pp. 9-16; Charles WERNER, *La philosophie grecque*, Payot, Paris 1978, pp. 7-16; Emanuele SEVERINO, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1987⁴, pp. 15-33.

Pare che l'intero discorso su Oriente e Occidente abbia le sue ultime radici nel fatto che fu quella realtà che viene comunemente definita come Occidente a staccarsi, ad un certo momento della storia, dal ceppo comune per percorrere una sua strada diversa e nuova; la quale strada, nonostante i molteplici sincretismi, a partire da quello ellenistico – forse il più fecondo e dagli effetti più durevoli –, e non rare inversioni di rotta nel lunghissimo arco dei secoli, resterà suo retaggio, quasi esclusivo, fino a tempi recenti. Tale distacco avviene nell'antica Grecia intorno al VII secolo a.C.: è la nascita del *Logos* quale *realtà autonoma*, cioè svincolata da ogni supporto, relazione, finalizzazione a chechessia al di fuori di sé e delle proprie norme, dei propri principi e criteri, dei propri obiettivi e interessi. E' stato giustamente osservato: anche le civiltà dell'antico Egitto e della Babilonia sebbene avessero raggiunto, e assai prima dei Greci, traguardi notevoli di conoscenze aritmetiche, esse vi si erano fermate tuttavia per più di un millennio senza registrare alcun progresso, perché non interessate direttamente alla conoscenza in sé, in quanto tale, bensì ai suoi risultati e alle sue applicazioni pratiche⁵. Altrettanto si potrà dire delle eccezionali conquiste linguistiche degli antichi Indù, tutte dominate però da preoccupazioni religiose e rituali, aventi come unico scopo quello di “garantire la conservazione della lingua sacra, lingua degli dèi, lingua perfetta (sanscrito = perfetto)”, senza l'intrusione del “minimo errore o difetto nell'enunciazione e nella stessa articolazione delle formule rituali”⁶.

Il *logos* si afferma così nella sua propria specificità differenziando sostanzialmente, e non per circostanze accessorie, il proprio *ethos* culturale ed il corrispettivo ambiente dal resto. E' tale resto che sarà in seguito considerato, nell'ecumene antica e medievale, come l'Oriente. Lungi, però, come già rilevato, dall'essere una realtà omogenea, questo Oriente è assai variopinto, come d'altronde lo sarà l'Occidente stesso. Gli stessi termini geografici, usuali, di epoche successive, di Vicino, Medio e di Estremo Oriente suggeriscono di per sé le varie configurazioni interne della realtà orientale nella sua indefinita complessità.

Dunque, l'Occidente in questione si presenta, in sostanza, come una realtà che si allaccia all'antica cultura greca ed alle sue varie derivazioni e diramazioni.

In tal contesto è da rilevare che il 'resto' di cui si è parlato, l'Oriente, assumeva fin dalle culture primitive delle valenze particolari. Qualora volessimo condensarle in due parole, queste valenze, diremmo che si presentano esse come delle manifestazioni, delle varianti tematiche di un immaginario, di una concezione cosmoteandrica che, in una infinita gamma di tonalità e di sfumature, si costituiscono in una immensa 'mitologia' e 'mistagogia' della luce: così a partire dalla collocazione dell'Eden “ad oriente”, per rifarci ad un esempio che stia nell'ambito delle tradizioni giudeo-cristiane, maggiormente attinenti al nostro tema. Ricordiamo pure, tra innumeri altri esempi attingibili alla fenomenologia religiosa, l'usanza assai arcaica e comune nella storia delle religioni, di pregare rivolti verso l'oriente.

La civiltà greca raggiungerà il mondo occidentale dei secoli successivi attraverso la mediazione di Roma, che a sua volta imprimerà all'Occidente alcuni dei suoi tratti più tipici:

⁶ Cfr. Georges MOUNIN, *Histoire de la linguistique des origines au XX^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 1967 - tr. it. *Storia della linguistica dalle origini al XX secolo*, Feltrinelli, Milano 1968, pp. 58-66, la citazione è dalla p. 60.

⁷ Per 'ideologia romana' ci attendiamo fundamentalmente al concetto esposto da Joël Schmidt, sulla scia di Pierre Grenade, Alain Michel, Claude Nicolet e altri: *L'idéologie romaine. La cité oecuménique*, in *Histoire des idéologies*, sous la direction de François CHÂTELET, I, Hachette, Paris 1978, pp. 191-209. Si veda inoltre: Attilio MOMIGLIANO, *Storia e storiografia antica*, parte II: *Roma*, pp. 173ss.; Santo MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, I-II, Laterza, Bari 1965-66; ID., *L'impero romano*, Laterza, Roma-Bari 1973²; AA. VV., *Les Grecs, les Romains et nous, L'Antiquité est-elle moderne?*, textes réunis et présentés par Roger-Pol DROIT, 2^e Forum “Le Monde” Le Mans, Éd.s, “Le Monde”, Paris 1991.

praticità e pragmaticità, senso di organizzazione che si rispecchierà soprattutto nell'amministrazione statale, e non per ultimo il concetto del diritto, lo *jus*, elemento cardine e più specificatamente caratterizzante dell'intera ideologia romana⁷, soprattutto nel suo assetto di normativa pratica e casisticamente definita, determinante i rapporti e comportamenti sociali.

Ovviamente Roma immetterà ancora parecchi altri elementi fondamentali nel patrimonio culturale dell'Occidente: per esempio il senso e l'ambizione imperiali, spesso finemente travisati dall'apparato e dalle apparenze dello *jus*. La stessa compagine strutturale della Chiesa Cattolica Romana rispecchia senza dubbio in grandissime proporzioni l'antica eredità di Roma. Tant'è profondo l'impatto di questa sull'Occidente che non a caso una delle opere più colossali che mai siano state progettate su Roma, la sua civiltà ed eredità, la tubinghese collana *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, si presenta effettivamente come una storia del mondo occidentale attraverso i secoli, contemplato nella illuminante prospettiva dell'eredità romana.

Quanto detto mi sembra sufficiente ai fini del nostro intento, nonostante la vastità del soggetto, per enucleare, da una parte, la fisionomia concettuale delle idee di 'Oriente' e di 'Occidente', e per mettere, d'altra parte, in chiaro il nucleo del particolare rapporto tra l'antica Roma e l'Occidente dei secoli successivi.

Purtroppo non possiamo prendere ora in esame, neppure a mo' di riassunto di ricerche condotte in altra sede, le molteplici questioni riguardanti le caratteristiche, i modelli comportamentali, i punti di forza e le lacune, le conquiste e le defezioni delle rispettive tipologie. Queste verranno però a galla allorché affronteremo di petto la questione specifica del contributo all'Europa delle Chiese d'Oriente.

ii. L'Occidente, il cristianesimo e le grandi religioni

Passiamo quindi alla considerazione, sempre in termini generali, dell'essenza e della natura dell'apporto, certamente notevole, del cristianesimo ai processi di formazione, di consolidamento e di metamorfosi della civiltà occidentale. Sarà pure questa un'altra importante premessa nell'itinerario ideale che ci porta verso il cuore del tema assegnato al presente intervento: l'apporto all'Europa dell'Oriente cristiano.

Come prima osservazione in merito, in base a quanto già detto, mi riferirò ad una espressione, che ritengo felice, di Emanuele Severino. Ciò che abbiamo visto essere stato la propria invenzione, la singolare creatività dello spirito greco, vale a dire, la scoperta, la nascita del *logos*, è ciò che *apre lo spazio*, dà l'impronta primordiale a quella che sarà l'affascinante avventura dell'Occidente. Parafrasando liberamente il seguito del discorso cui mi riferisco, direi che lo stesso cristianesimo è divenuto, per fatalità storica, ciò che esso è nella sua elaborazione metafisico-teologica, nel bene e nel meno bene, in virtù di quella sua struttura concettuale portante che si è formata a partire dalla prima riflessione cristiana sulla Parola quale impalcatura architettonica, per servire ad essa da ricettacolo. Tale struttura è appunto quella costituita dallo spazio originariamente aperto dal pensiero greco.

E' vero che non tutti sarebbero d'accordo con tale approccio, credendo di vedervi una diminuzione, o almeno riduzione, dell'originalità del cristianesimo⁸. Mi pare invece che la novità

⁸ Scrive, ad esempio, Paul Rostenne nel lungo articolo, dallo spessore di un saggio, *Le christianisme et la culture occidentale* : "mais cette influence [del pensiero greco] n'a pas déterminé une continuité de l'une à l'autre [della cultura occidentale al pensiero greco]" (in "Filosofia Oggi", XII, 1989, p. 299). Il riferimento a Severino è a *La filosofia antica*, cit. (n. 5), pp. 15- 16. Il riconoscimento del connubio tra il primevo pensiero cristiano e la filosofia greca con riguardo soprattutto alla forma e alla struttura del pensare, non implica di per sé alcun rapporto d'ineludibile interdipendenza con la critica filosofica della fede cristiana sviluppata dallo stesso Severino e formulata di recente più compiutamente in *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.

fondamentale, apportata dal cristianesimo alla cultura occidentale, e non solo ad essa, e giustamente sottolineata da parecchi pensatori, sia una novità che riguarda soprattutto i contenuti, relativi al senso dell'essere e della vita, del bene e del male, al destino dell'uomo e dell'universo. Peraltro ciò non sta in contrasto con l'apertura iniziale impressa dal pensiero greco alla cultura occidentale né rompe l'intima e profonda continuità tra i due, anche per il fatto che si trattava d'impulsi e di fattori agenti, quanto ai rispettivi nuclei centrali, su piani diversi. Infatti, l'apertura e l'originalità sostanziale dell'*arché* greca si colloca soprattutto sul piano del modo, della struttura del pensare, dell'atto stesso del filosofare, come direbbe Jaspers⁹, mentre la grande novità del cristianesimo è, ripeto, nei suoi contenuti. Né sta in contrasto quanto stiamo dicendo con la visione tomistica, che è pure la nostra, del rapporto tra etica umana ed etica cristiana: vale a dire che la seconda non comporta rispetto alla prima alcuna novità sostanziale di contenuto normativo se non la fondamentale novità della finalità, del modello e del modo di adempiere a quella stessa normativa.

Quanto abbiamo affermato del cristianesimo, varrebbe, penso, fatte le debite proporzioni, anche delle altre due grandi religioni storiche dell'ecumene mediterranea, nel loro rapporto con l'Occidente: il giudaismo e l'Islam. Mi riferisco al primo, considerandolo sia nelle sue radici storico-culturali sia nei suoi sviluppi successivi e nelle sue componenti più recenti, tanto nel suo assetto fondante di *humus*, di fecondo retroterra dello stesso cristianesimo quanto nel suo impatto diretto e intimo con l'evoluzione dell'Occidente; mi riferisco al secondo, considerandolo sia nella sua funzione d'imprescindibile mediatrice e interagente tra l'antichità, in particolare la greicità classica, e l'Occidente posteriore, sia nel suo ruolo di creativo propulsore di progresso, per diversi secoli, sulla scia dell'eredità antica; progresso che diverrà in seguito comune retaggio dell'Occidente e dell'intero sapere umano.

Sull'impatto del cristianesimo nella formazione della civiltà dell'Occidente, in una prospettiva sintetica, si vedano pure: Christopher DAWSON, *The Making of Europe*, London 1935; ID., *Religion and the Rise of Western Culture*, Sheed and Word, London 1950; Charles MOELLER, *Sagesse grecque et paradoxe chrétienne*, Louvaine 1947 - tr. it. *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Morcelliana, Brescia 1951; Marcel SIMON, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, Arthaud, Paris 1972.

Sulle fasi più recenti della cultura e della civiltà dell'Occidente europeo quale fenomeno socio-storico, ricordiamo Gorge L. MOSSE, *The Culture of Western Europe. The Nineteenth and Twentieth Centuries*, Rand Mc Nally College Publ. Co., Chicago 1961, 1974² - tr. it. *La cultura dell'Europa occidentale*, A. Mondadori, Milano 1986.

⁹ Nella celebre espressione "*fortzeugende Gründer des Philosophierens*" con cui Jaspers designava, nella sua classificazione dei grandi pensatori dell'umanità, al di sotto dei "*maßgebenden Menschen*" che formano la prima categoria, la seconda classe di grandi pensatori includente Platone, Agostino e Kant: Karl JASPERS, *Die grossen Philosophen*, I, R. Piper, München 1957, pp. 231ss. Jaspers svilupperà questa sua convinzione nella monografia: *Plato, Augustinus, Kant. Drei Gründer des Philosophierens*, München 1965. Si veda al riguardo: Franz KÖRNER, *Vom Sein und Sollen des Menschen. Die existenz- ontologischen Grundlagen der Ethik in augustinischer Sicht*, (Études Augustiniennes, 13), Paris 1963, part. "Vorwort". Per il dibattito recente sull'originalità filosofica di Sant'Agostino, cfr. B. L. ZEKIYAN, *Tradizioni filosofiche e innovazione nel pensiero di Sant' Agostino*, in *Ricerche patristiche in onore di Dom Basil Studer OSB*, "Augustinianum", XXXIII (1993), fasc. I-II, pp. 499-517.

¹⁰ Wilhelm de VRIES, *Orthodoxie und Katholizismus*, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, 1965 – tr. it. *Ortodossia e cattolicesimo*, (Giornale di Teologia 141), Queriniana, Brescia 1983, 2° ed. 1992, p. 6.

Possiamo ora affrontare la domanda: che significa “Chiesa/Chiese d'Oriente”? E' mera descrizione topografica oppure vi è in tale e simili espressioni qualcosa di più profondo, un qualche significato di spessore di non comune rilievo e tanto meno riducibile a semplice collocazione geografica.

L'originaria connotazione di questa denominazione è da ricercare, con ogni probabilità, nella bipartizione dell'Impero romano, con due ‘Augusti’ a capo di ciascuna parte, l'occidentale e l'orientale. Secondo la giusta osservazione di P. Wilhelm de Vries, S.J., “Persino allorquando, dopo la morte di Teodosio (395), la divisione dell'impero divenne definitiva, si volle ciononostante mantenere l'unità dell'impero. Di fatto però le due metà dell'impero ebbero ben presto uno sviluppo così fundamentalmente diverso che la divisione acquistò un significato più profondo di quanto non fosse nelle intenzioni originali. ... La distinzione tra chiesa orientale e occidentale risale dunque storicamente alla spartizione dell'impero”¹⁰.

Tale osservazione, per quanto in linea coi successivi sviluppi storici, sui piani sia politico sia culturale, non dovrebbe però farci dimenticare quella percezione anteriore, primaria e ancor più profonda, risalente all'antichità greca già dai tempi omerici, ma chiaramente espressa e consolidata all'epoca classica in concomitanza soprattutto delle guerre persiche, per cui le categorie ‘Oriente/Occidente’, effettivamente la contrapposizione tra grecità e Asia, andavano acquisendo, sempre più, valenze e contenuti prettamente antropologico-culturali. Per quanto riguarda in particolare il nostro discorso ecclesiale, detta percezione traspare inequivocabilmente, nell'era patristica, in diversi atteggiamenti – come quelli ben noti di Rufino e di San Girolamo –, in pellegrinaggi – come nell'archetipico caso di Egeria –, e in tanti discorsi e commenti su cui non potremmo ora dilungarci. Ne citerei comunque uno, quasi emblematico, che nella sua icastica concisione esprime appieno quanto vorremmo dire: si tratta dell'iscrizione damasiana la quale, pur rivendicando gli Apostoli Pietro e Paolo, fondatori della Chiesa di Roma, come *proprii cives*, non disdegnava di riconoscerne apertamente l'origine, l'identità orientale: *Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur*¹¹. La seconda parte della frase, che ricalca con effetto persino enfatico quanto

¹¹ Cfr. V. PERI, *Orientalis Varieta*, cit. (n. 3), p. 148.

¹² Per ‘Subcaucasia’ intendo il Caucaso meridionale, noto anche col nome moderno di Transcaucasia, più le regioni a sud e a sud-ovest di quest'ultima costituenti l'Armenia storica, con propaggini sino alla Mesopotamia superiore a sud e il corso superiore dell'Eufrate ad ovest. Il vantaggio offerto dal termine è che, a differenza di altri termini di carattere regionale, come Caucaso, Caucaso del Sud, Anatolia, Est Anatolia ecc., che non arrivano a contenere l'intera realtà storica dell'Armenia insieme alla Georgia e all'Albania caucasica, esso abbraccia invece con un unico sguardo sia l'area sudcaucasica che quella estanatolica. Mi permetto di rinviare per dettagli al mio *Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia: alcuni problemi di metodologia e di fondo in prospettiva sincronica e diacronica*, in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI). Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (aprile 1995)*, t. I, Spoleto, 1996, pp. 433-434, 441-443. Si badi a non confondere il *sub-caucasico*, nel senso ora definito, con il *sud-caucasico* che denota invece la parte meridionale del Caucaso ossia la classica Transcaucasia dei russi, divenuta in seguito denominazione comune anche nelle lingue dell'Europa occidentale, – e persino degli stessi popoli e Repubbliche sudcaucasiche del XIX e XX secolo, invece che di Ciscaucasia, più consona alla loro collocazione geografica –, nonostante la prospettiva tipicamente russa del *trans-* nel guardare verso il Caucaso.

Gianroberto Scarcia, illustre islamista e iranista, fu il primo ad accogliere il termine ‘Subcaucasia’, proposto dallo scrivente, seguito da Jean-Michel Thierry, Giulio Ieni ed altri. Cfr. G. SCARCIA, *Zurvanismo subcaucasico*, in *Zurvan e Muhammad*. Comunicazioni iranistiche e islamistiche presentate al Primo Simposio Internazionale di Cultura Transcaucasica (Milano-Bergamo-Venezia, 12-15 giugno 1979), (Quaderni del Seminario di Iranistica ... cit., 2), Venezia, 1979, pp. 15-21; J.-M. THIERRY, *Les*

affermato nella prima, pone in più nitida evidenza la coscienza romana/occidentale della contraddistinta esistenza di una cristianità ed ecclesialità orientali. Mi permetto di richiamare l'attenzione – e lo faccio con insistenza – sul fatto che ‘contraddistinto’, di per sé, non significa affatto ‘contrapposto’.

La realtà di Chiese d'Oriente oppure orientali presenta a sua volta, al proprio interno, varie sfaccettature, le quali pur sempre partendo dalla percezione di una peculiare collocazione spaziale geografica, assumono comunque presto delle connotazioni di carattere culturale in genere, rituale-canonico e culturale-liturgico in particolare. Così per la ‘Grande Chiesa’ dell'Impero d'oriente, la Chiesa bizantina con a capo il Patriarcato di Costantinopoli, orientali saranno le cristianità e Chiese poste presso oppure oltre i confini orientali dell'Impero: da Gerusalemme ed Antiochia sino alla Mesopotamia e alla Subcaucasia¹². Alla stessa guisa queste medesime Chiese erano ‘orientali’ anche rispetto all'antichissima sede apostolica di Alessandria. Infine i cristiani siriani dell'Impero persiano e la loro Chiesa saranno considerati e chiamati ‘orientali’ ed essi stessi si riconosceranno tali rispetto ai propri compatrioti e corrituali siriani della Chiesa d'Antiochia¹³.

tétraconques à niche d'angle (Étude typologique d'un groupe d'Églises subcaucasiennes), “Bazmavep”, CLVIII (1980), pp. 124-179; G. IENI, *Il problema delle arcate cieche nell'architettura monumentale del X-XI secolo. Rapporti fra Oriente e Occidente*, in *L'arte georgiana dal IX al XIV secolo*, I, a cura di Maria S. CALÒ MARIANI, Galatina, 1986, p. 65, n. 51.

Sul concetto di ‘Armenia storica’ e per una sua corretta definizione ed uso, cfr. l'appena citato *Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia*, pp. 443-444.

¹³ Sulle varie prospettive di ‘oriente’ nell'antichità cristiana, si veda: Vittorio PERI, *La ‘grande Chiesa’ bizantina. L'ambito ecclesiale dell'Ortodossia*, (Dipartimento di Scienze Religiose 16), Queriniana, Brescia, 1981, pp. 7-15; René R. KHAWAM, *L'univers culturel des chrétiens d'Orient*, Préface de Henri-Irénée Dalmais, Cerf, Paris 1987, passim, in part. pp. 173, 185, 188-189; Mirella GALLETTI, *Cristiani del Kurdistan. Assiri, caldei, siriani-cattolici e siriani-ortodossi*, con contributi di A. Mengozzi, cap. 2-3, pp. 35-77.

¹⁴ Vi è una bibliografia molto vasta sull'Oriente cristiano. Per una introduzione alla storia e nell'atmosfera di riti, di pensiero, e di spiritualità dell'Oriente cristiano, oltre alle opere ricordate qui nelle note, si vedano tra gli altri: Wladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église de l'Orient*, Aubier, Paris 1944 - tr. it. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967; Paul N. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1959 - tr. it. *L'Ortodossia*, Il Mulino, Bologna 1966; Donal ATTWATER, *The Christian Churches of the East*, (revised), I-II, Th. More Books, London 1961; Marie-Joseph LE GUILLOU, *L'esprit de l'orthodoxie grecque et russe*, A. Fayard, Paris 1961; Aziz S. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, Methuen & Co., London 1968; Bernhard SCHULTZE - Johannes CHRYSOSTOMUS, *Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche*, O. Müller Verl., Salzburg 1961; Peter KAWERAU, *Das Christentum des Ostens*, Verl. W.Kohlhammer, Stuttgart 1972 - tr. it. *Il cristianesimo d'Oriente*, Jaca Book, Milano 1981; Irénée-Henri DALMAIS, *Les liturgies d'Orient*, Cerf, Paris 1981 - tr. it. *Le liturgie orientali*, Ed.ni Paoline, Roma 1987; Vittorio PERI, *La “grande Chiesa” bizantina. L'ambito ecclesiale dell'Ortodossia*, Queriniana, Brescia 1981; Thomas ŠPIDLIK, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, Pontificio Istituto Orientale., Roma 1978; ID, *La prière*, ivi 1988 – tr. it. *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, tr. di Maria CAMPATELLI e Manuela VIEZZOLI, Lipa Ed.ni, Roma 2002; Didier RANCE, *Chrétiens du Moyen-Orient, témoins de la Croix*, Aide à l'Église en Détresse, Mareil-Marly 1990; Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient, des origines jusqu'à nos jours*, Fayard, Paris 1994.

Abbiamo accennato all'inizio all'intersezione delle culture. Sarebbe quanto mai opportuno richiamarla ora. Le cristianità orientali ne offrono, per molti versi, un modello eccezionalmente ricco e complesso. Infatti, nelle culture dell'Oriente cristiano, nelle sue dottrine, perfino nella sua mistica, vi è certamente un notevole retaggio delle tradizioni greche quanto all'approccio intellettuale, ai processi logici, agli schemi mentali, ecc.; vi è la voluta consapevolezza della distinzione tra la sfera del puro intelletto e la sfera cognitiva del vissuto religioso. Ma vi è tra queste due sfere una intercomunicazione e simbiosi maggiori di quanto non siano generalmente nella cristianità occidentale¹⁴. A sua volta anche questa però conosce nel proprio ambito analoghi indirizzi: Agostino, ad esempio, e le correnti di pensiero che in qualche modo gli fanno capo: da Bonaventura, Eckhardt, il Cusano, fino a Malebranche, Pascal, Lutero, Kierkegaard, Rosmini, e ancora a parecchie forme di religiosità derivanti in certo qual senso dall'esperienza della Riforma. Modalità affini di pensiero possono riscontrarsi pure andando oltre l'ambito religioso, come per esempio in alcune forme di idealismo e di esistenzialismo, perfino di marxismo. Si noti che la stragrande varietà di forme di pensiero, d'arte, di vita sociale, di gestione economica e politica, sviluppatasi in Occidente non deve far dimenticare il fatto che tale molteplicità, per tanti riguardi, si ritrova in fondo nel ceppo di una comune tradizione, e le sue varie ramificazioni, per quanto disparate, sono pur correlate tramite i processi dialettici che le generano.

Abbiamo già menzionato come una delle prime e più felici intersezioni o incroci culturali si sia realizzata proprio nella civiltà ellenistica, nel suo grande sincretismo con l'ecumene orientale. Tale sincretismo costituisce senza dubbio una delle matrici della susseguente civiltà occidentale. E' noto, in particolare, l'enorme influsso che la tradizione neoplatonica, fortemente tinta di coloriture orientali ed esoteriche, eserciterà sullo stesso Agostino oltreché sui Padri della Chiesa in genere. Non sarebbe comunque sbagliato, penso, considerare le cristianità orientali come una realtà molto più impregnata dell'eredità orientaleggiante del tardo ellenismo, in confronto a quelle dell'Occidente.

Ritornando alla nostra distinzione iniziale, archetipale d'Oriente e d'Occidente, forse si potrebbe vedere nell'ellenismo e nelle culture che ne sono state gli eredi più diretti l'attuazione di varie forme intermedie tra l'Oriente primigenio e l'Occidente greco classico. Vi è infatti un immenso mondo qualificabile come 'medio-orientale', rispettivamente 'medio-occidentale' – e più in genere 'medio-areale' –, che pur collocandosi inizialmente per le sue radici e origini più ad Oriente oppure più ad Occidente, ha subito in seguito forti o fortissime 'contaminazioni' in un senso o nell'altro. L'Islam, pur nella molteplicità delle sue varianti, ne costituisce uno degli esempi più significativi e al tempo stesso paradossali¹⁵. Altri casi analoghi, con proporzioni di rapporti e caratteristiche assai varie, sarebbero: a) l'Oriente cristiano che costituisce appunto il tema specifico della nostra presente riflessione, scomposto a sua volta nei due principali tronconi: bizantino-slavo e

¹⁵ Si vedano a proposito le illuminanti osservazioni di Michel FATTAL nel suo libro *Pour un nouveau langage de la raion. Convergences entre l'Orient et l'Occident*, Beauchesne, Paris 1987, in part. pp. 62-79, 97-110; si veda pure Gianroberto Scarcia sulla dimensione 'occidentale' dell'Islam: G. SCARCIA, *Europa, Oriente, Islam, Italia*, (Prolusioni), a cura dell'Ufficio Relazioni Internazionali e Affari Culturali dell'Università di Venezia, Il Cardo, Venezia, an. acc. 1994-95.

¹⁶ Nell'aprile 1988, nel millenario della conversione della Rus', si tenne a Ravenna un convegno/tavola rotonda sul tema "Oriente Europeo" in vista della formazione di un "Centro sull'Oriente europeo". Per quanto mi risulti, l'iniziativa non ebbe seguito né furono pubblicati gli atti del convegno. In quella circostanza proponevo, nel mio intervento rimasto pure inedito, la seguente visione di 'Oriente europeo': "L'Oriente europeo viene quindi a trovarsi in una posizione di confine tra Occidente e Oriente islamico (perciò 'medio'), costituendo un'area di contatto privilegiato sia quale punto di mediazione tra i due, sia per la particolarità e l'intensità dei suoi rapporti con il mondo islamico. Rapporti segnati per lo più da una convivenza storica intima e compenetrante, gravida di acutissime tensioni e rivalità, ma anche di geniali compromessi, di pragmatica e reciproca tolleranza e accettazione".

quello dell'Antico Oriente cristiano; b) l'Oriente europeo da non identificare semplicemente né con l'Oriente cristiano né con l'Europa orientale¹⁶; c) l'‘Oriente’ africano: non l'Africa delle culture primitive quale *humus* storico-antropologico, ma l'Africa delle antiche culture cristiane e l'Africa islamica. Tali ‘medio-aree’ o ‘aree medie’ per la loro peculiare tangenzialità, particolarmente ricca e polivalente, sono in realtà al tempo stesso delle ‘macro-aree’ per la vastità dei loro confini umani e geografici.

Non vi è dubbio che in tutti questi casi sia stata la multipolare tradizione ellenistica a fungere da spazio d'incontro atemporale, da denominatore accomunante di base, in cui si sono incrociate e in certo qual senso integrate, amalgamate le diverse componenti dei mondi testé elencati; per cui un movimento di prete origini orientali, come l'Islam, in qualche modo si ‘occidentalizza’, viceversa una città e struttura statale di matrici prevalentemente occidentali, come la romanissima Bisanzio¹⁷, si lascia ‘orientalizzare’.

¹⁷ Si ricordi che fino ad oggi i greci di Costantinopoli, residui ormai di scarsissime dimensioni della vetusta e gloriosa ‘romeità’, chiamano se stessi *romei* e il proprio idioma *romeika*. Quanto al nome della capitale ottomana, è da rilevare che la città fu chiamata ufficialmente Istanbul solo dopo la proclamazione della Repubblica turca nel 1923, nell'ambito della politica generale di turchizzazione dei toponimi, senza però rendersi conto, nel caso specifico, della derivazione, con ogni probabilità greca, anche della nuova denominazione.

¹⁸ Lo ‘Stato-nazione’ non è semplicemente lo Stato nazionale, come sovente vengono equiparati questi due concetti anche da persone di elevata cultura, anzi in posizioni di alte responsabilità politiche. Concettualmente, lo Stato nazionale sarebbe uno Stato formato sulla base di una realtà etno-culturale-linguistica che ne determina l'identità e gli presta la cultura e lingua veicolari di comunicazione e di convivenza tra i vari componenti e gruppi etno-culturali. Lo Stato-nazione, invece, nella sua genesi storica, radicata nella ideologia dei Lumi e nella Rivoluzione francese, e nella sua formulazione più rigorosa, è una visione totalitaria, o quasi, dello Stato per cui la cultura e la lingua maggioritarie tendono ad essere, senza escludere l'imposizione, talora anche violenta, l'unica identità culturale-linguistica riconosciuta, con una confusione, di per sé grossolana peraltro, del piano giuridico-civile della cittadinanza e di quello antropologico-culturale dell'identità etnica. Purtroppo tale è la dialettica sottesa ai vari movimenti e tentativi di formazione statale cui abbiamo assistito e stiamo ancora assistendo, in seguito al crollo dell'impero sovietico, dalla Jugo-Slavia sino all'Asia centrale. Tali processi non dovrebbero neppure suscitare stupore oltre tanto, se si tiene presente la genesi storica dello Stato-nazione e la sua culla ideologica, la Francia, l'omogeneizzazione, quasi totale, delle componenti etniche e regionali, era stata già da tempo realizzata allorché veniva ufficialmente sbandierata la teoria dello Stato-nazione. Non a caso, negli anni Settanta del Novecento, l'autorevole *Le Monde* intitolava così un articolo sullo stato di salute della cultura bretone: “Cette culture bretonne que nous avons tuée” (Questa cultura bretone che noi abbiamo uccisa)! Ciò va detto, ovviamente anche in chiave critica, come per tutti i vari lati negativi della modernità occidentale, senza però dimenticare d'altra parte che è pure alla stessa Rivoluzione francese e ai suoi principi ispiratori, derivanti dalla cultura dei Lumi, che dobbiamo la *magna carta* dei diritti dell'uomo e della libertà dell'individuo come cittadino, che sta alla base del moderno orientamento occidentale socio-politico.

Ho cercato di sviluppare una riflessione teorica in merito, a partire dall'esperienza storica armena, nei seguenti lavori precedenti: “Prémises pour une méthodologie critique dans les études arméno-géorgiennes”, *Bazmavep*, CXXXIX (1981), pp. 460-469; “Le croisement des cultures dans les régions limitrophes de Géorgie, d'Arménie et de Byzance”, *Annali di Ca' Foscari*, (Serie Orientale 17), XXV, 3, 1986, pp. 81-96; * “Da Konstantiniye a Venezia”, *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*, a cura di Giampiero Bellingeri e Giorgio Vercellin, (Eurasistica 5, Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia), Libreria Universitaria Editrice, Venezia, 1988, pp. 17-35; “L'«idéologie» nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'histoire”, *Handes Amsorya*, CI (1987), coll. 471-485; * “Ellenismo, ebraismo e cristianesimo in Mosè di Corene (Movsēs Xorenac'i). Elementi per una teologia dell'etnia”, *Augustinianum*, XXVIII (1988): XVI. *Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana. Cristianesimo e giudaismo: eredità e confronti, 7-9 maggio 1987*, Roma, 1988, pp. 381-390; * “Hrand Nazariantz, gli Armeni e l'Italia. Da una vicenda interculturale verso una nuova tipologia di confronto etnoculturale”, *Annali di Ca' Foscari*, XXIX, 3 (Serie Orientale 21), 1990, pp. 135-150; “Les identités polyvalentes et Sergueï

Paradžanov. La situation emblématique de l'artiste et le problème de la polyvalence ethnique et culturelle", *Filosofia Oggi*, XVI (1993), pp. 217-231; "Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia", cit. (n. 12), pp. 427-482; *"In margine alla storia. Dal fenomeno dell'emigrazione verso un nuovo concetto dell'identità e dell'integrazione etnoculturale", *Ad limina Italiae*, At druns Italioy. *In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, a cura di B.L. Zekiyan, Editoriale Programma, Padova, 1996, pp. 267-286; "Das Verhältnis zwischen Sprache und Identität in der Entwicklung des armenischen Nationalbewusstseins. Versuch einer begrifflicher Formulierung aus geschichtlicher Erfahrung", in *Über Muttersprachen und Vaterländer. Zur Entwicklung von Standardsprachen und Nationen in Europa*, Gerd Hentschel (Hrsg.), Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997, pp. 277-297; *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, (Eurasistica 49, Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia), Supernova, Venezia, 1997, bes. pp. 15-26, 83-96. (N.B. Gli articoli segnati con un /*/ si trovano ora raccolti nel volume *L'Armenia e gli armeni. Polis lacerata e patria spirituale: la sfida di una sopravvivenza*, Guerini e Ass., Milano, 2000); *Religione e cultura nell'identità armena. L'impatto col mondo islamico*, in B.L. ZEKIYAN – Antonia ARSLAN – Aldo FERRARI, *Dal Caucaso al Veneto. Gli Armeni fra Storia e Memoria*, Adle Ed.ni, Padova MMIII, pp. 9-35.

Il dibattito scientifico sul concetto di "etnicità" e sulle molteplici questioni affini è oggi molto vivace e di notevole attualità. In mezzo ad una letteratura sconfinata vorrei segnalare i seguenti titoli, **sulla problematica in genere**: Richard MARIENSTRAS, *Être un peuple en diaspora*, Mosaiques I, Fr. MASPÉRO, Paris, 1975; Theodor VEITER, *Nationalitätenkonflikt und Volksgruppenrecht im 20. Jahrhundert*, München, 1977; Ronald A. REMINICK, *Theory of Ethnicity. An Anthropologist's Perspective*, University Press of America, Lanham, MD - London, 1983; Alberto MELUCCI, *Nazioni senza Stato: i movimenti etnico-nazionali in Occidente*, Loescher, Torino 1983, Feltrinelli, Milano 1992; Bernard GILSON, *The Conceptual System of Sovereign Equality*, (Philosophie du Droit International), Peeters, Leuven, 1984; Pier Giovanni DONINI, *Le minoranze nel Vicino Oriente e nel Maghreb. Problemi metodologici e questioni generali*, P. Laveglia Ed., Salerno, 1985; William H. McNEILL, *Polyethnicity and National Unity in World History*, The Donald G. Creighton Lectures -1985, University of Toronto Press, 1986; Hannah ARENDT, *Ebraismo e modernità (raccolta di saggi sparsi tradotti in italiano)*, Unicopoli, Milano, 1986, Feltrinelli, Milano, 1993²; Eadem, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di Alessandro Dal Lago, Mimesis, Milano, 1993; Alain FINKELKRAUT, *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris, 1987; Etienne BALIBAR - Immanuel WALLERSTEIN, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, Ed.s La Découverte, Paris, 1988; AA. VV., *Ebrei moderni. Identità stereotipi culturali*, a cura di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino, 1989; Tzvetan TODOROV, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éd.s du Seuil, Paris, 1989; James G. KELLAS, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Macmillan, London, 1991; Alain MINC, *La vengeance des nations*, Grasset, Paris, 1991; Michel WIEVIORKA, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, La Découverte, Paris, 1993; *Zwischen Nationalstaat und multikultureller Gesellschaft: Eiwanderung und Fremdenfeindlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland*, herausg. von M. Heßler, Hitit, Berlin, 1993; *Questioni di etnicità*, a cura di Vanessa MAHER, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994; Ugo FABIETTI, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1995; Philippe POUTIGNAT – Jocelyne STREIFF-FENART, *Théorie de l'ethnicité*, Paris, 1995; Carlo TULLIO-ALTAN, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano, 1995; Charles TAYLOR, *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992, Jürgen HABERMAS, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp Verl., Frankfurt am M., 1996, ambo gli scritti insieme in vers. italiana: *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998; **sugli aspetti religioso-ecclesial-teologici dei concetti e delle problematiche in questione**: *Nations et peuples*, cit.; Dietrich MENDT, "Christsein – Bereitschaft zur Diaspora. Zur Problematik Volkskirche, Minoritätskirche, Bekenntniskirche", *Als Boten des gekreuzigten Herrn. Festgabe für Bischof Dr. Dr. Werner Krusche ...*, herausg. von Heino FALCKE ..., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1982, pp. 179-184; Luigi SARTORI, *Teologia dei popoli*, cit.; i fascicoli monografici della rivista *Parola, spirito e vita*: N° 26, 1992/2, cit.; N° 27, 1993/1; *L'altro, il diverso, lo straniero*; N° 28, 1993/2; *Chiesa straniera e pellegrina*; Maria CAMPATELLI, "I cristiani tra nazioni e nazionalismi", in *Novità della soglia. Aperture della nuova evangelizzazione*, Lipa, Roma, 1995; **con particolare riguardo agli Armeni**: *La struttura negata: Cultura armena nella diaspora*, *Convegno-Seminario Internazionale*: I, Milano, 1978, *Atti / The Proceedings*, redazione: Marc NICHANIAN - Remo POMPONIO, ICOM, Venezia, 1979; II, Milano, 1979, *Atti / The Proceedings*, *Infrastructure de la Culture Arménienne Diasporique. La Culture: Mouvement socio-culturel*

Un' ultima osservazione ancora, prima di passare ad altro, in merito alle 'aree' culturali. Dalle 'macroaree medie', di cui sopra, sarà opportuno distinguere quelle che potremmo chiamare le 'medie microaree', caratterizzate non solo da una bi- o pluriappartenenza, rispettivamente bi- o plurivalenza, ma da una funzione specifica, quasi 'fisiologica', di filtro o di ponte, il più spesso mobili, circolanti in un senso e nell'altro tra aree, culture, popoli molto diversi. Si pensi in concreto agli ebrei e, nell'ambito delle cristianità orientali, agli armeni, per non menzionare che i più noti tra analoghi casi. Infatti, ebrei e armeni, benché abbiano storie per alcuni versi simili, per altri dissimili tra di loro, in ciò che li accomuna, come fermenti e agenti interculturali, presentano più di una dimensione strutturale non riducibile facilmente a quelle degli altri gruppi in questione, summenzionati. Volendo però parlare in termini generali, meglio, volendo assumere il caso ebraico e armeno in un modello categoriale di più ampia portata, si pensi, potremmo dire, alle grandi diaspore. Infatti, tale realtà, in senso tecnico, quale luogo e dimensione non di pura dispersione e perdita d'identità, ma di sintesi viva e pluridimensionale di una integrazione differenziata – sul modello appunto del caso degli ebrei ed armeni –, sta sempre più allargando i propri confini, nella realtà di un mondo, soprattutto di un Occidente che da una parte si è aperto – anche se in parte l'ha pure subito – a movimenti di spostamento di popoli tra i più vistosi della storia, e dall'altra non si risparmia sforzi per superare in qualche modo gli schemi rigidi e ristrettivi di una sovranità di Stato assoluta e del più rigoroso concetto dello Stato-nazione, retaggi della sua stessa modernità¹⁸.

L'Europa

L'ultimo nostro chiarimento riguarderà, pare ovvio, l'Europa. Cosa s'intenda per questo termine/concetto, il quale sembra talora quasi aver perso ogni criterio di commensurabilità e ogni norma valutativa. E ciò conferma anzitutto l'opportunità e l'importanza d'iniziativa come il presente raduno, ma al tempo stesso rende particolarmente difficile il compito di tutti noi, alleggerito comunque almeno in parte da quanto di saggiamente ponderato abbiamo sentito e sentiremo ancora in merito in queste nostre sedute.

La questione aumenta di complessità in quanto, a differenza di altri concetti geografici, come ad esempio quelli d'oriente e d'occidente che possono essere suscettibili di una trasposizione semantica nel segno dell'analogia, il concetto d'Europa, come quello d'Asia, pur non avendo, come molti toponimi, dei confini ben precisi, non possono essere semanticamente trasposti se non nel

ou structure figée?, redaz.: Marc NICHANIAN, ICOM, Venezia, 1981; Aghop DER-KARABETIAN, "Multiple Social Identity as a Reflection of Modernity", *Armenian Review*, XXXVI (1983), N° 1-141, pp. 100-105, in vers. tedesca: "Vielfältige soziale Identität als Reflektion der Moderne", *Identität in der Fremde*, cit. *infra*, pp. 25-32; *What is to be asked, Proceedings / Colloquium I*, 2nd ed., The Zoryan Institute, Cambridge, MA, 1986; Viada A. ARUTJUNOVA-FIDANJAN, "The Ethno-confessional Self-Awareness of Armenian Chalcedonians", *Revue des Études Arméniennes*, n.s., XXI (1988-89), pp. 345-363; Aleksej LIDOV, "L'art des Arméniens chalcédoniens", *Atti del V Simposio Internazionale di Arte Armena (Venezia 1988)*, a cura di B.L. ZEKIYAN, San Lazzaro - Venezia, 1992, pp. 479-495; Giusto TRAINA, *Il complesso di Trimalcione. Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno*, (Eurasistica, 27), Casa Ed.ce Armena, Venezia, 1991, in part. pp. 69-109; *Identität in der Fremde*, hersg. von MIHRAN DABAG - Kristin PLATT, Universitätsverl. Dr. N. Brockmeyer, Bochum, 1993.

¹⁹ Si vedano a proposito le pertinenti riflessioni di Massimo CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.

segno della metafora, dell'omonimia o di qualche altro procedimento discorsivo i quali non offrono però una piattaforma di base per un sistema di riferimenti connotativi reciproci. Così, ad esempio, se vige una comune opinione che la società australiana odierna, colonialistica e post-colonialistica, sia effettivamente una società di stampo occidentale, nonostante la sua collocazione geografica ad estremo oriente, non è che possiamo per questo essere giustificati a considerare l'Australia come Europa. Né ciò sarebbe, credo, particolarmente gradito ai membri di quella società, molto diversamente da quanto succede in genere presso altre società le quali, pur potendo in qualche modo rivendicare una qualche 'aureola' di europeità per la loro posizione geografica attigua o limitrofa di una non meglio definita Europa geografica, sono però foriere di parametri ed ethos culturali e politici, contrassegnati da parecchi punti di divergenza rispetto a quelli che sono comunemente accettati come occidentali e quindi europei.

Credo infatti che, a prescindere da ogni ulteriore precisazione, rielaborazione, rifinitura, definizione o ridefinizione del concetto d'Europa e dei suoi confini, qualche punto fisso in tutta questa questione vi sia pure:

a) anzitutto, per quanto il concetto d'Europa possa soffrire di qualche indeterminazione – la quale non necessariamente va vista in segno negativo¹⁹ –, e fors'anche di confusione, nei suoi contorni storico-geografici, l'Europa si trova però intimamente connessa per una parte di sé – tramite i luoghi dell'antichità classica più precisamente – con le origini stesse e i primi cospicui sviluppi di quel fenomeno storico-culturale in cui abbiamo avvisato le radici e l'identità di ciò che abbiamo considerato come la tipologia antropologico-culturale dell'Occidente. E' questa l'europeità che potremmo qualificare come 'primaria' o 'proto-formativa';

b) questo primo elemento, sebbene primario, non sarebbe però sufficiente di per sé a rendere ragione dell'identità dell'Europa come la si sente e si percepisce oggi, anche solo in termini di un minimo comune denominatore. Infatti, non è possibile ignorare la lunga evoluzione storica che ha portato alla formazione di una coscienza europea a partire già dal basso Medioevo fino agli sviluppi più recenti della moderna e contemporanea europeità. Va perciò aggiunto al primo elemento risalente alle origini, all'*arché* – che pure implica le evoluzioni remote, le diacronie dei cicli chiusi, la storia pregressa –, un secondo elemento che è quello delle diacronie dei cicli ancora in certo qual senso aperti, degli sviluppi dall'impatto o dalle tracce ancora per qualche verso sensibili, percepibili. E' questa seconda era storica che forgia l'Europa quale oggi la percepiamo e sentiamo, nonostante, anzi, direi, in un vero senso in virtù stessa di tutte le indeterminazioni e confusioni che sottendono quel nostro sentire e percepire: l'Europa delle nazioni, delle cattedrali romaniche e gotiche, dei Comuni, delle Crociate, dell'Umanesimo e del Rinascimento, della Riforma e Controriforma fino ai più svariati movimenti che si sono susseguiti a ritmi travolgenti su quel privilegiato scenario storico. Di questa lunga e ricca evoluzione potremmo, sempre per nostra comodità percettiva, distinguere tre grandi fasi o momenti: tardo-medievale o pre-moderno, moderno, contemporaneo oppure post-moderno a seconda dei vari gusti di pensiero.

Senza dilungarmi su codesti processi di formazione e d'evoluzioni, vorrei solo menzionare un loro riflesso speculare nella coscienza di una cristianità orientale, magnificamente attestata dal colophon di una Bibbia armena medievale, del 1269 esattamente, trascritta a Roma. Come si sa, i colophon armeni non sono semplici testimonianze di date e luoghi, essi sono spesso veri documenti di storia minuta, quotidiana, di eccezionale valore. Il lungo colophon dello scriba ed ieromonaco Margare, della Bibbia in questione, nel suo esordio recita così: "... nella parte più cospicua dell'Europa, in questa regione italica, nella celeberrima e splendida capitale Roma ..."²⁰. E' una coscienza questa d'Europa, particolare, comune a molte cristianità orientali, fatta soprattutto di

²⁰ *Hayeren dzeragreri hishatakaranner. ZhG dar* [Colofon dei manoscritti armeni. Secolo XIII], a cura di Artashes A. MATEVOSYAN, Ed.ni dell'Accademia delle Scienze d'ARSS, Yerevan 1984, p. 368, sotto l'anno 1269.

ammirazione, la quale non di rado giungerà a livelli di venerazione, di fiducia e di speranze che purtroppo il più delle volte si riveleranno inconsistenti, anzi utopiche, infette d'utopie purtroppo d'indole strutturale, impossibili a ricomporre. Ma queste considerazioni c'inducono ormai ad affrontare nello specifico la questione del rapporto fra Europa e Chiese orientali. Le considerazioni sinora svolte non solo ci hanno spianato e perlustrato la via da seguire in questa fase, la più delicata, della nostra ricerca, ma prestano pure gli strumenti concettuali indispensabili per una sana ermeneutica di quella lunga e complessa storia.

L'Europa e le cristianità orientali

Appositamente non formulo il sottotitolo di questo ultimo paragrafo del nostro discorso nel senso indicato nel titolo generale. Preferisco infatti considerare i rapporti e gli apporti fra Europa e Chiese d'Oriente nel segno della reciprocità. Cosa entrambe le realtà si sono date l'una all'altra? E cosa si sono forse sottratte l'una all'altra? Le riflessioni che ci accompagneranno su queste due questioni probabilmente giustificheranno anche il tenore del titolo generale, in quanto se è relativamente meglio noto alla storiografia generale – la quale è in gran parte composta da storiografia occidentale – quanto l'Europa abbia apportato alle Chiese d'Oriente e quanto ne abbia sottratto, non altrettanto potrebbe dirsi del rapporto inverso. Perciò preferirei anche nel caso presente seguire l'antico e saggio adagio metodologico di procedere dalle cose meglio note verso quelle che si conoscono meno.

i. L'Europa verso le cristianità d'Oriente

Non vi è dubbio che nella tarda antichità il primato del sapere e di quel fenomeno così ambiguo e così difficile da definire che va in genere sotto il nome di 'progresso' stava dalla parte dell'Oriente, tendenza che con la caduta dell'Impero d'occidente e la corrispettiva ascesa di Bisanzio non si fece che confermare²¹. Se poi vi aggiungiamo la vulcanica esplosione del sapere, della scienza, della civiltà arabo-islamiche, sarà giocoforza parlare di una superiorità scientifico-intellettuale dell'Oriente, e nel caso specifico dell'Oriente medio e vicino rispetto all'interlocutore occidentale europeo per tutto il periodo che dal tardo antico si protrae fino al basso Medioevo.

Lo scenario comincia certamente a cambiare coi prodromi dell'evo moderno che vedono nell'Europa culturalmente e politicamente ormai ben configurata una scossa, un risveglio che presto porterà ai risultati ben noti della scienza e del pensiero europei della modernità. Tutto ciò non mancherà di avere prima o poi il suo forte impatto sui popoli cristiani dell'Oriente i quali sempre più, con la fine della grande stagione arabo-islamica e parallelamente all'avanzamento della turcocrazia, si avvieranno verso un periodo di letargo culturale.

Ciò non impedirà però che quei popoli potessero continuare o ripristinare, ovviamente in forme nuove, i loro vecchi e ormai desueti legami con l'Europa, risalenti spesso all'epoca delle Crociate, oppure venissero a stabilire contatti del tutto nuovi con l'Europa laddove le Crociate oppure altre forme della veicolazione europea medievale non fossero arrivate. Tra i nuovi fattori di contatto vanno annoverati in particolare l'espansione commerciale europea verso l'est, soprattutto dei paesi nordici, e i movimenti missionari cattolici conseguenti alla Controriforma, per lo più italiani e francesi ma in parte anche spagnoli.

Quale principale risultato positivo di questi contatti sarebbe da considerare, credo, l'avvio di un processo di ammodernamento tra i popoli cristiani dell'Oriente, certo con ritmi e modalità parecchio diversi da un popolo all'altro, da una Chiesa all'altra, ma sempre con notevoli anticipi

²¹ Basti solo ricordare che la Chiesa di Roma, pur rivendicando fin dal II secolo un certo primato sulle altre antiche sedi apostoliche, non poté mai eguagliare nell'era patristica la precisione e sofisticata perfezione del computo pasquale della Chiesa d'Alessandria, questione di primaria importanza nella cristianità primeva e al tempo stesso di alta competenza scientifica; cfr. Georges DECLERCQ, *Anno Domini. The Origins of the Christian Era*, Brepols, Turnhout 2000, part. pp. 65-82.

sulle rispettive culture islamiche da cui ognuno di essi erano variamente circondati. Fra i risultati di questo processo di modernizzazione uno dei più importanti è stato senza dubbio l'appropriazione dei popoli cristiani orientali del mezzo della stampa in tempi abbastanza precoci, in alcuni casi rapidissimi²².

Altri aspetti di questo ammodernamento, che si diffondeva e cresceva, furono: lo sviluppo, presso alcune comunità cristiane, della mercanzia secondo criteri di mobilità, d'iniziativa personale e contrattuale, di scambio di liquidità tipici dei nuovi flussi di merci e denaro dell'era moderna; la rifioritura culturale, nel campo delle lettere e delle arti in particolare; il miglioramento delle condizioni della donna, e infine l'emergere dei movimenti di liberazione politico-nazionale. Fu quest'ultimo aspetto forse il più ambiguo e, in certi casi, per alcuni popoli, gli armeni in particolare e in certa qual misura gli assiri ossia i siriani orientali, piuttosto deleterio. Non ovviamente per l'aspirazione alla libertà o ad una propria statualità in sé, quanto per la reazione feroce e disumana che incontrarono e, in parte, anche per il tradimento di un settore, almeno, di quell'Europa in cui confidavano.

A questo punto si apre un ampio, tormentato e spinoso discorso le cui premesse e radici affondano nell'epoca delle Crociate e nelle varie vicende ad esse concomitanti e susseguenti. Non a caso un rispettato orientalista come Joseph Laurent poté intitolare un suo studio sulla questione armena "*Les origines médiévales de la question arménienne*"²³. Lo stesso può affermarsi senza alcun dubbio della questione orientale in genere che tanto inchiostro fece scorrere in tutta Europa oltreché, ovviamente, presso i popoli direttamente interessati per quasi tutto l'Ottocento e parte del Novecento e tanto fece discutere le cancellerie di mezzo mondo.

In sostanza si tratta di questo: con le speranze che le Crociate e l'intero loro contesto politico-ecclesiale avevano suscitato nelle cristianità orientali, in quelle soprattutto le quali, pur stando in Medio Oriente, non si riconoscevano nell'Impero bizantino, si formò presso codeste popolazioni un'attesa, e un'attesa fiduciosa, al limite dell'utopia, che prima o poi l'Occidente, le

²² In ordine cronologico registriamo alcune delle prime edizioni a stampa nelle lingue dei popoli dell'Oriente cristiano sia in Occidente, ma ad opera di curatori nativi della lingua, sia in patria e nelle colonie medio-orientali: in slavonico a Cracovia, nel 1491; in armeno a Venezia nel 1511/13 e a partire dal 1567 a Costantinopoli e indi in tutto il Medio Oriente; in russo a Mosca nel 1564; in georgiano a Tiflis nel 1709. Si noti che nell'Impero ottomano il primo libro in lingua ottomana vedrà la luce solo nel 1727, e molto più tardi, nel 1830, sarà stampato in Persia, a Tabriz, il primo libro in persiano. Cfr. *Les Arméniens et l'imprimerie. Étude comparée de l'imprimerie chez les différents peuples de l'Orient*, Imp. Kéchichian Fils, Constantinople 1920, in part. pp. 35-37, 45, 68.

²³ Joseph LAURENT, *Les origines médiévales de la question arménienne*, in "Revue des Études Arméniennes", I (1920), 35-54, rist. in ID., *Études d'Histoire Arménienne*, Peeters, Louvain, 1971, 1-19. Purtroppo il validissimo intuito dell'illustre studioso è frammisto di considerazioni spropositate in merito al ruolo degli armeni – da lui considerato funesto in una prospettiva piuttosto unilaterale –, nell'Impero bizantino. Laurent scrive tra l'altro: "*L'Arménien n'a jamais pu fraterniser complètement avec le Grec. (...) il est resté dans l'empire byzantin un élément étranger non assimilé et qui pouvait à l'occasion devenir dangereux*" (p. 47/12-13). Steven Runciman qualifica queste parole di "*fantastic nonsense*" (*The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign*, Cambridge, UK, University Press 1929, 165, n. 2). Non vi è dubbio che l'armeno ha spesso "*gardé, au moins pour lui et dans sa vie intime, sa langue, ses habitudes, son costume et sa religion nationale*" (LAURENT, *ibid.*), va però ricordato: "*while all this may be true, the point should be made and made with emphasis that the Armenians in Byzantium who furnished it with its leadership were thoroughly integrated into its political and military life, identified themselves with its interest and adopted the principal features of its culture*" (Peter CHARANIS, *The Armenians in the Byzantine Empire*, (Calouste Gulbenkian Foundation Aremnian Library), Livreria Bertrand, Lisboa 1963, p. 57).

²⁴ Così, ad esempio, in uno dei riti più tipici della Chiesa Armena, detto "Andastan" (i campi) con cui vengono benedetti i campi e i quattro angoli del mondo con preghiere e inni appropriati alla loro indole climatico-geofisica e alle simbologie che su questa s'innestano. La benedizione dell'occidente comporta preghiere per la salvaguardia e l'incolumità dei "Regni dei cristiani".

“Potenze cristiane” – come sono viste e chiamate le Potenze dell’occidente persino nel linguaggio liturgico orientale²⁴ – realizzeranno la loro liberazione, saranno esse la loro salvezza. Ho additato questa utopia dei popoli dell’Oriente cristiano in alcuni studi previi come una sorta di ‘millenarismo’ o di ‘messianismo’ tipico di quelle realtà. Argomento di notevole interesse che meriterebbe ricerche approfondite²⁵. Tale mentalità, radicatissima sino ai giorni nostri, non tenne assolutamente conto, e forse nemmeno era in grado di farlo, né del sostrato ideologico delle cristianità occidentali – la cui primaria preoccupazione più che ‘salvare’ gli altri cristiani era invece di affermare su di loro la propria supremazia, in termini semplici: di dominarli –, né soprattutto del pragmatismo politico e della ‘ragion di Stato’ che hanno costituito il midollo della concezione occidentale della teoria e della prassi politiche già a partire dal ‘300, ma soprattutto dal Rinascimento in poi. A giudicare dagli effetti, forse il nome stesso di ‘Crociata’ e ‘crociati’ tradiva già di per sé un fondamentale malinteso persino in coloro che ne erano i forieri, ma senza dubbio in coloro che ne erano gli osservatori e, in qualche modo, i destinatari entusiasti.

Certamente nessuno può addebitare all’altro, persino di fronte a fenomeni o retoriche fuorvianti, la propria mancata capacità critica di capirne il genuino significato, i veri intenti, la sottesa struttura reggente mentale e concettuale. Tale addebito di responsabilità, che mi pare giusto – *unicuique suum* –, non cambia però la realtà di fondo dei fatti. I fatti, a mio parere, più importanti, quelli che hanno segnato più che il destino dei rapporti fra l’Europa e i popoli dell’Oriente cristiano, il destino stesso di questi ultimi, possono essere ricondotti ai seguenti capi fondamentali: a) l’utopia or menzionata ebbe purtroppo, per la sua persistenza, anzi progressiva effervescenza nel corso dei secoli e soprattutto dall’esplosione della modernità in poi, l’infausto effetto di estraniare sempre più i cristiani orientali dai loro vicini islamici con cui si trovavano in rapporti di convivenza quotidiana, anzi di renderli sospetti ai loro occhi ed infine d’inimicarli; b) l’Occidente in genere, cioè l’Europa di ieri e il suo odierno erede, gli Stati Uniti d’America, hanno quasi sempre – se fosse additabile qualche eccezione, questa confermerebbe la regola – considerato e trattato i cristiani dell’Oriente come i loro ultimi ed infimi alleati, se pure li hanno mai considerati come tali; e la sorte di questi è certamente stata tra le minime delle preoccupazioni europee, rispettivamente americane, se dette potenze come tali, non nelle vesti delle loro varie organizzazioni umanitarie, hanno mai avuto a cuore tale sorte.

Proporrò pochi esempi a testimonianza di quanto sto affermando, pur essendo la storia piena di eventi di analogo tenore.

Il primo riguarda la guerra greco-turca degli anni 1919-22. Non credo possano esserci molti dubbi che fosse insana, nei modi della sua progettazione ed esecuzione, da un punto di vista persino esclusivamente strategico-militare, l’avventura greca dell’invasione di mezza Anatolia. Ma, non si può dimenticare che tale progetto fu concepito, avallato, accarezzato con la piena benedizione delle Potenze alleate, in particolare del governo britannico di Sua Maestà. Questo però non ebbe alcun

²⁵ Cfr. *La Cilicia armena tra “Realpolitik” e utopia*, in *Atti del II Simposio Internazionale “Armenia-Assiria”. Istituzioni e poteri all’epoca il-khanide, 30 maggio-2 giugno 1984*, a cura di Mario NORDIO e B. L. ZEKIYAN, Venezia, (Eurasistica, 8), pp. 118-119; *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, (Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi Ca’ Foscari di Venezia, 49), Supernova Editrice, Venezia, 1997, pp. 88-89. Un primo approfondimento in merito lo dobbiamo ora ad Aldo FERRARI, *La salvezza viene da Occidente*, in “Studi sull’Oriente Cristiano”, 6/1, 2002, pp. 59-76, rist. in *L’Ararat e la gru. Studi sulla storia e la cultura degli armeni*, Mimesis, Milano 2003, II, pp. 47-64.

²⁶ Si sa che mentre soldati greci e la popolazione civile di Smirne venivano buttati in mare, le marine alleate stavano a guardare... Secondo un testimone oculare, in vita e residente a Milano, nativo del 1906, la manovra di una nave da guerra italiana per recuperare quella gente sarebbe persino stata ostacolata dalla marina britannica.

dubbio né il minimo scrupolo a passare presto al doppio gioco per lasciare alla fine alla sorte tragica che le toccava non solo le armate d'aggressione, ma intere popolazioni civili e inermi, raggiungendo effetti di cinismo agghiaccianti²⁶.

Il secondo esempio riguarda il Genocidio armeno. Sappiamo tutti che la Germania imperiale vi fosse coinvolta fino al collo²⁷. Ma pochi sappiamo di una testimonianza che sa dell'incredibile: "Non faccio altro che lavorare per interessare i cattolici tedeschi alla difesa dei nostri connazionali, ma non concludo nulla perché tutti i tedeschi, clero e popolo, sono convinti che i turchi hanno ragione a massacrarvi". Queste sono le parole che un cappuccino armeno, P. Basilio di Ankara, scriveva dalla provincia monastica bavarese dove lavorava, al suo confratello cappuccino residente in patria, Mons. Cirillo Zohrabian, confessore della fede, sopravvissuto all'eccidio²⁸.

Il terzo esempio si riferisce alla recente guerra dell'Iraq. Ieri il Prof. Della Torre, molto appropriatamente, ha sottolineato, il ruolo positivo e 'profetico' che, nonostante il fallimento degli esiti sperati, vi ha svolto la S. Sede. Ciò va detto indipendentemente dalla diversità e divergenza dei giudizi che sono stati dati ed ancora si potrà dare di quella guerra. Vorrei ora aggiungere che qualunque sia tale giudizio, non si potrà inoltre ignorare uno degli aspetti particolarmente tragici di questa guerra, di cui si parla peraltro ben poco; ed è il grave indebolimento, conseguente alla guerra, delle comunità cristiane dell'Iraq, le quali erano nel novero dei cristiani meglio trattati dell'intero Medio Oriente. E' del tutto improbabile che qualsiasi nuovo assetto del paese gli ridia di quanto erano in possesso prima della guerra. Per non parlare poi del fatto molto più epidermico della emigrazione cristiana – la quale come sempre in simili circostanze, per un cumulo di motivi di vario genere e ordine che non è adesso nostro intento né compito di scandagliare – già tocca delle punte in proporzione ben maggiori rispetto all'emigrazione musulmana verso paesi esteri. La guerra dell'Iraq è stata effettivamente un ulteriore colpo di spugna agli ormai scarsi residui della cristianità mediorientale. Se non di complicità, si tratta almeno di somma sconsideratezza e noncuranza, nei riguardi di ciò che è stato denominato "vita e morte dei cristiani d'oriente"²⁹, da parte di un Occidente la cui politica, ancora una volta, si rivela poco o affatto sensibile alla questione.

²⁷ E' d'obbligo però aggiungere che tale triste complicità fu espressamente denunciata ad alti livelli governativi sotto il regime comunista della *Deutsche Demokratische Republik*. Ciò avvenne almeno, per quanto mi risulti, in occasione del Convegno organizzato, nel 1986, sul grande filantropo tedesco, il pastore protestante Dr. Johannes Lepsius che tanto si sforzò di fare in favore degli sventurati armeni, mentre niente di simile si è mai sentito né allora, né dopo il crollo del regime comunista, almeno a livelli governativi, da parte della Repubblica Federale Tedesca, uno dei pilastri, in tutti i sensi, della moderna Europa. La denuncia veniva da Gerhard Bassarak, personaggio di alto livello nella gerarchia del regime, nella sua relazione intitolata *Zur Friedensarbeit der Armenischen Apostolischen Kirche*, a coronamento della *Tagung* (in *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums 1986 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Halle (Saale) 1987, pp. 250-260). Ecco le sue precise parole: "Das Genozid geht uns ebenfalls in besonderer Weise an. Es war nicht das erste und nicht das letzte in unserem technisch so perkektionierten Jahrhundert. An dreien davon aber war das Deutsche Reich mittelbar oder unmittelbar beteiligt: 1905 verübte es ein Massaker an den Hereros, 1915 schwieg es gegenüber der Pforte, obwohl eine Intervention nicht ohne Erfolg geblieben wäre – gerade das Gedenken an Lepsius erinnert uns daran – und 1945 ging das größte Genozid des Jahrhunderts an Menschen der Sowjetunion, Polens und des Judentums zu ende. Die Menschheit wurde vom deutschen Faschismus befreit zu einem in Miteuropa nunmehr seit 41 Jahren dauernden Frieden, der allerdings labil geblieben ist und für den es weiterhin zu kämpfen gilt" (p. 257).

²⁸ La frase in questione si trova nel III volume delle memorie di Mons. Zohrabian, non ancora pubblicato, ed è stata citata da Mons. Claudio Gugerotti, nel suo intervento al Convegno "Armenia 1915: il Genocidio di un popolo", tenutosi a Roma, a Montecitorio, nella Sala della Sacrestia della Camera dei Deputati, il 6 nov. 1996: *Dalla riflessione sul genocidio, la necessità di un recupero della categoria di humanitas*, in "La Nuova Frontiera", International Human Rights and Security Review, an. II – no. 7, inverno 1996/97, p. 11.

²⁹ Jean-Pierre VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient: des origines à nos jours*, Fayard, Paris 1994.

ii. Le cristianità d'Oriente verso l'Europa

Passiamo ora all'ultimo e, forse, più rilevante punto delle nostre riflessioni: quale l'apporto delle cristianità d'Oriente all'Europa?

a) Penso che il loro primo apporto oggi, come e più di ieri, stia nel fatto della loro testimonianza di fede, nel nome di Cristo, nei principi evangelici, e non ultimo, supposto e presupposto da tutto questo, in un Valore assoluto e trascendente. Tale apporto diventa oggi particolarmente rilevante in un momento storico, come quello che stiamo attraversando, in cui la culture dell'Occidente soffrono vertiginosamente, come osservava ieri il Prof. Schurr, della carenza dell'assoluto, quando quale principio fondante dell'ordine etico imperversa il convenzionalismo nel segno delle più avanzate concezioni – come vuolsi far credere – della dignità e della libertà umane. Forse, la testimonianza dell'Oriente può talora peccare di qualche eccesso di un rigore ideologizzante non giustificato, superfluo, in qualche caso pure nocivo. Ma non vi è nulla di perfetto in questo mondo. Resta il fatto che la sola esistenza dell'Oriente cristiano si erge di per sé quale testimonianza oltreché di fede in un Valore assoluto e trascendente, anche quale antidoto contro quel tal atteggiamento tipico della politica occidentale del *carpe diem*, dell'interesse miope dell'*hic et nunc* privo di spessore e consistenza, di saggezza e di lungimiranza, perfino nell'ambito e sul terreno stesso degli stessi interessi avidamente e biecamente perseguiti. Infatti, se l'Occidente volgesse un minimo di più di attenzione alla sorte dei cristiani orientali si sarebbe astenuto, e si asterrebbe anche oggi da parecchie imprese, decise nell'ansia travolgente e affatto lucida di interessi immediati, inebrianti, che a lungo scadere si sono rivelati fasulli e illusori.

b) L'Oriente cristiano apporta inoltre la sua grande esperienza dell'allodossia, dell'Islam in particolare, e di 'dialogo' con essa. Non si tratta qui in prima istanza di quel 'dialogo' a tavola – cioè fatto intorno a tavole, rotonde o quadre che siano; invenzione questa, parecchio recente dell'Occidente – condotto da persone scelte e selezionate, per di più dotti ed esperti o che tali si credono e sono creduti. Qualunque siano gli esiti di tali dialoghi, sinora, a dir la verità, abbastanza magri, essi non raggiungono in fondo le masse popolari, la gente semplice, e non toccano né intaccano la vita ordinaria, quotidiana di quelle genti. Non è invece questa l'esperienza delle popolazioni musulmane e il dialogo quotidiano con esse dei cristiani d'Oriente i quali, assai spesso, con loro condividono una connaturalezza e un affiatamento di usi e costumi, di certi codici di comportamento e di pensiero, di sensibilità e complicità, di gran lunga superiori a quanto possano disporre in genere i dotti ed esperti occidentali dell'Islam, senza voler togliere niente con una simile affermazione ai loro, pur insostituibili, meriti. Ciò che vorrei ora sottolineare, e farlo con enfasi, è solo la necessità di una presa di coscienza, relativa al nostro caso, che ancora una volta la mera scienza non è la via più atta e diretta per penetrare la complessità della quotidianità e della vita. Le cristianità d'Oriente, pur con tutti i possibili limiti che possono avere sul piano dell'erudizione e della teoresi, ci offrono al riguardo un aiuto veramente valido, esso pure insostituibile.

Occorre una volta per tutte sfatare il mito ossia la falsa e fallace concezione che la granitica fedeltà alla fede di Cristo delle Chiese d'Oriente le rinchiudesse in un ghetto rendendole incapaci di fattivo dialogo. Tutt'al contrario! Sappiamo come le corti dei califfi fossero assiduamente frequentate da saggi, dotti e medici cristiani, in gran parte siri. Sappiamo quale ruolo abbiano svolto ai vertici dell'amministrazione imperiale e alla corte ottomana i greci, in particolare la celebre dinastia dei Phanariotes, e indi gli armeni sino alla vigilia della Catastrofe genocidaria. Il patto di convivenza e di collaborazione tra potere e sudditi si basava sul rispetto da parte del primo della fede e dell'identità comunitaria, 'nazionale' dei secondi. E nonostante difficoltà e conflitti, che mai sono mancati e mancheranno nei rapporti umani, il patto ha per lo più funzionato, e non di rado bene e fruttuosamente³⁰.

³⁰ Il patto in questione era retto dal concetto coranico di *dhimma* che nell'Impero ottomano raggiunse la forma più evoluta nel noto sistema del *millet*. Da una bibliografia assai vasta selezioniamo alcuni titoli: Pierre RONDOT, *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui. La communauté musulmane: ses bases, son état present, son évolution*, ("Lumière et Nations"), Éditions de l'Orante, Paris 1958, pp. 159-166; Mario GRIGNASCHI,

L'Impero ottomano e le minoranze religiose, in *Studi in onore di FRANCESCO GABRIELI nel suo ottantesimo compleanno*, a cura di Renato Traini, 2 vol.s, Studium Urbis, Roma 1984, vol I, pp. 413-422; Pier Giovanni DONINI, *Le minoranze nel Vicino Oriente e nel Maghreb*, cit. in n. 12, pp. 103-117; Christian W. TROLL, *Der Blick des Koran auf andere Religionen. Grunden für eine gemeinsame Zukunft*, in Walter KERBER (Hrsg.), *Wie tolerant ist der Islam? Islamwissenschaftler nehmen Stellung*, (Fragen einer neuen Weltkultur, Bd. 6), Peter Kindt Verlag, München 1991, pp. 47-69, in part. 51-53; Bat YE'OR, *Les chrétientés d'Orient entre Djihâd et Dhimmitude. VII^e-XX^e siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris 1991 – tr. ingl. *The Decline od Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude: Seventh-Twentieth Century*, Fairleigh Dickinson University Presss (Madison-Teaneck), Associated University Presses, London 1996; *Der Islam in der Gegenwart, Entwicklung und Ausbreitung Staat, Politik und Recht, Kultur und Religion*, a cura di Werner ENDE and Udo STEINBACH in collaborazione con Michael Ursinus, C.H. Bech'sche Verlags Buchhandlung (Oscar Beck), München 1984, 3^a ed. 1991 – tr. it. Agostino CILARDO: *L'Islam oggi*, Edizioni Devoniene, Bologna 1993; *La comunità islamica*, di Agostino CILARDO, pp. 21, 27-28; *Tratti fondamentali della teologia islamica e della storia del territorio islamico*, di Heribert BUSSE, pp. 66-67, 87-88; *Il dibattito intraslamico sul moderno ordine socio-economico*, di Johannes REISSNER, pp. 246-248; Pinelopi STATHIS (ed.), *Η Παρουσία Των Εθνικών Μιονοτιτων Στην Κονσταντινουπολι Των 19. Εωνα*, Athina 1997 – tr. turca: *19. Yüzyıl İstanbul'unda Gayrimüslimler*, tr. di Foti and Stefo BENLİSOY, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 87), İstanbul 1999; Robert BENEDICTY, *La formation politique théocratique. Essai de définition*, in *Faith, Power, and Violence*, cit. in n. 12, pp. 49-53; Giorgio VERCELLIN, *Islam: dalla tolleranza delle origini alle moderne tendenze d'intolleranza*, in “Studi Storici”, 3 (2001), pp. 745-767; Maria Pia PEDANI, *Dalla Frontiera al Confine*, (Quaderni di Studi Arabi. Studi e Testi, 5), Università Ca' Foscari di Venezia, Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente, Herder Editrice, Roma 2002, pp. 96-98, 103.

Mi permetterò due brevissimi commenti sui titoli indicati: a) la trattazione di Bat Ye'or sembra cogliere piuttosto solo gli aspetti negativi, oppressivi della *dhimmitudine* che certamente c'erano, ma non erano gli unici; b) qualche seria riserva esprimerei sulla seguente affermazione di R. Benedicty: ‘... la classification des couches de la population selon leur appartenance ethnique et religieuse a œuvré contre la cohérence interne de la société ottomane. En effet, la loyauté des sujets non-musulmans envers le sultan a été supplantée par leur loyauté corporative envers leur millet ...’ (p. 52). Il meno che si possa dire è che si tratta di un approccio che resta in superficie, anzi cui sfuggono importanti elementi di valutazione. Qui non è neppure il caso di ricordare che la fedeltà della ‘nazione’ armena, in particolare, era celebrata dagli stessi Sultani. Va pure rilevato che fedeltà non significa affatto servitù o sudditanza incondizionata. Il fatto è che la progressiva penetrazione della modernità tra i popoli dei vari imperi, sia in Oriente che in Occidente, portava agli aneliti per la costituzione dei rispettivi Stati nazionali, ed era questo un processo epocale, probabilmente inevitabile. Non era una carenza del sistema del *millet* a suscitare tali irredentismi. Qualche carenza certamente vi era. Ma essa consisteva nel fatto che i membri dei vari *millet* erano considerati e trattati come sudditi di seconda categoria rispetto ai musulmani. Per ulteriori chiarimenti e approfondimenti, cfr. B. L. ZEKIYAN, *The Armenian self-perception between the Ottomans and Safavids*, e *The Iranian oikumene and Armenia*, entrambi in corso di stampa.

Sul *millet* in particolare si vedano: Frédéric J. G. van den STEEN De JEHAY, *De la situation légale des Sujets ottomans non-musulmans*, O. Schepens & C.ie, Bruxelles 1906; Avedis SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, ch. II, ‘The Armenian Millet under Ottoman Dominion’, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1965, pp. 31-45; Speros VRYONIS, Jr., *A Critical Analysis* (of Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol I, Cambridge University Press, Cambridge 1976, offprint from *Balkan Studies*, 24, 1 (1983), Thessaloniki, 1983, pp. 88-112; Yavuz ERCAN, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi* [Il Patriarcato armeno di Gerusalemme], Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988; Pars TUĞLACI, *İstanbul Ermeni Kiliseleri - Armenian Churches of Istanbul - İstanpuli Hayoc' ekelec'inerç*, Pars Yayın, İstanbul 1991, cap. 4, pp. 49-74; Matthias KAPPLER, *L'Impero ottomano e la società greca*, in Gianroberto SCARCIA e altri, *L'Impero ottomano ed Europa*, Centro Culturale Al Farabi, Palermo 1993, pp. 37-55; Vincenzo POGGI, *Millet, da religione a nazione*, in *Umanità e nazioni nel diritto e nella spiritualità da Roma a Costantinopoli a Mosca*, Rendiconti del XII seminario, Campidoglio, 21 aprile 1992, a cura di Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco, (Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi, Collezione diretta da Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco), Herder Editrice e Libreria, Roma 1995, pp. 43-53; Salâhi SONYEL, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Atatürk Supreme Council for Culture, Language and History. Publicatons of the Turkish Historical Society, Serial VII - No. 129, Turkish

L'Occidente è oggi travagliato, agitato, è quasi colto di panico, impreparato com'era per di più, per il massiccio afflusso islamico. Ma non si dica che loro vengono qui, a casa nostra ed è quindi diversa la situazione rispetto ai cristiani orientali. Poiché anche i greci, anche i siriani, anche gli armeni e i copti erano tutti nelle proprie case, sulle proprie terre allorché sopravvennero le invasioni e le conquiste dei vari popoli musulmani dagli arabi ai turchi. La possibile convivenza anche allora imponeva condizioni ed il rispetto dei patti ad ambo le parti, benché in proporzioni e secondo modalità molto diverse – diremmo fortunatamente – da quanto stia oggi avvenendo in Occidente. Credo che atteggiamenti di chiusura, non solo quelli in chiave di xenofobia o di vari tipi d'intolleranza, ma anche quelli in chiave di un laicismo esasperato, sulla scia di quanto è di recente avvenuto in Francia, non mi pare che indichino la strada per una soluzione migliore dei problemi assai complessi che si presentano pure gravi e urgenti. Sembra che ci troviamo di fronte ad un fenomeno di un integralismo/fondamentalismo laicistico invertito; agli antipodi, quanto ai contenuti, di quello islamistico ma non troppo diverso nella sua coerenza formale, nell'esasperato rigore dei suoi principi e della loro inflessibile applicazione. Principi e applicazione che, in ultima analisi, finiranno per danneggiare ulteriormente la stessa religione cristiana, che già non poco ha sofferto, in Francia in particolare, a partire dai fermenti dell'Illuminismo e della Rivoluzione. Ciò va detto, senza alcun dubbio, senza la minima disistima, anzi nella piena consapevolezza di quell'immenso bene di cui siamo pure debitori a quegli stessi fermenti, cioè dell'affermazione dei diritti dell'individuo e dell'intransigibile principio delle libertà civili. Nondimeno, anche il più profondo e sincero apprezzamento di quanto positivo vi sia in un dato contesto storico, ideologico o altro, non può e non deve impedirci di denunciarne le carenze e le esasperazioni..

c) Le Chiese d'Oriente possono inoltre offrire un valido aiuto, ma anche un supporto filosofico-antropologico, per un superamento, in una sintesi più equilibrata, degli eccessi dell'ideologia dello Stato-nazione. In esse infatti è vivo il senso dell'incarnazione della Parola nell'ethos e nella cultura dell'ethnos. Tanto che è stato possibile persino parlare di Chiese etniche e di una sana teologia dell'etnia ed etnicità³¹.

Quanto appena detto degli eccessi dell'integralismo laicistico, andrebbe opportunamente ripetuto anche degli eccessi di un esasperato concetto di Stato-nazione, su cui abbiamo già avuto modo di riflettere, seppur brevemente, in questa stessa sede³².

d) Un altro apporto non indifferente delle cristianità orientali, soprattutto di quelle minori sviluppatasi alla periferia dell'imperialità romana d'Oriente, sarebbe quello della sensibilità verso il particolare per non inghiottirlo nell'oceano di una divorante universalità che costituisce un po', alla guisa di una tentazione alquanto subdola, una tendenza insita e stratificata nella struttura e nelle

Historical Society Printing House, Ankara 1993), pp. 22-60; M. RAHN, *Die Entstehung des armenischen Patriarchats von Konstantinopel*, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 20, LIT Verlag, Münster - Hamburg 2002, pp. 194-196. Vorrei richiamare l'attenzione sulla totale mancanza di fondamento della seguente affermazione di S. Sonyel: 'There is no doubt that Sultan Mehmet II, for the first time in their history, gave the Armenians the opportunity to practice freely their religion, language, tradition, customs, and professions, as an organised community' (p. 47). Non vedo neppure la necessità di confutare una simile affermazione che, nella migliore delle ipotesi, denota l'ignoranza della storia armena. Tale e simili assurdità chauvinistiche non privano comunque di valore, nella sua globalità, la trattazione dell'istituzione di *millet* fatta dal Sonyel.

³¹ Cfr. B. L. ZEKIYAN, *I processi di cristianizzazione e di alfabetizzazione dell'armenia in funzione di "modelli" verso una teologia dell'etnia e della "Chiesa etnica"*, in *The Formation of a Millennial Tradition. 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001)*, Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin II, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, November 11, 2000, ed. by Robert TAFT, S.J., Pontificio Istituto Orientale, Roma 2004, pp. 161-181.

³² Vedi sopra n. 18.

dinamiche della civiltà e della cultura dell'Occidente. Tale tentazione risale, direi, nelle sue radici, forse più che alla realtà come tale, al sogno e alla nostalgia di quell'antica imperialità romana la quale rappresenta pure uno dei prototipi di maggior fascino e valore di una, in certo qual senso, perenne attualità.

La storia stessa attesta quanto spesso, con quale forza e con quali eccessi l'universalismo della romanità, sia di quella sopravanzata nostalgicamente in occidente, che di quella orientale, della vecchia e della nuova Roma intendo dire – per limitarci all'ambito delle Potenze e Chiese cristiane – si è trasformato in veri, asfissianti imperialismi. Una correzione di rotta, nel senso di una giusta valutazione e rivalutazione del particolare, sarebbe per tutti salutare. Infatti un'equa e moderata valutazione del particolare che non chiuda nei ghetti e meandri di gretti particolarismi, offrirebbe pure, tra i vari altri vantaggi, un'adeguata prospettiva nell'approccio dell'ardua questione del dovuto equilibrio, nel contesto degli odierni afflussi migratori, tra i requisiti di quanto deve essere generalmente e universalmente valido e di quanto può e deve essere invece curato e coltivato nelle proprietà tipiche delle caratteristiche peculiarità di ogni gruppo umano.

e) Un altro importante apporto delle Chiese d'Oriente proviene, credo, dal loro acuto senso della dimensione mistica della vita e soprattutto della fede e della prassi cristiane. Le liturgie orientali sono ancora una viva e vivace testimonianza di tale senso mistico la cui attualità e urgenza sarebbe un grosso errore, anzi un rischio assai serio, ignorare. In un Occidente che ha perso il senso di qualsiasi sacralità, prima di tanti altri sintomi d'allarme, la crescita stessa di ogni tipo di credenze e di pratiche esoteriche, fino al satanismo, sarebbe, se ce ne fosse bisogno, una prova lampante di questa impellente e disperata indigenza dell'uomo moderno e contemporaneo e della nostra post-moderna società dei consumi per qualcosa di sacro, per qualcosa che vada oltre la materialità e la banalità delle apparenze sfuggenti..

f) Infine, i cristiani d'Oriente sono per il loro stesso esserci un banco di prova, un criterio di misura per accertare e ponderare, di una data collettività, il livello di apertura mentale e politica, di rispetto dei diritti dell'uomo, di effettivo progresso sulla via di adeguamento ai principi e alle norme della fondamentale concezione europea dell'uomo e della società. Ciò acquista un'importanza del tutto particolare in riferimento alla Turchia, paese candidato all'Unione Europea. In questo paese che fu una punta di diamante nella diffusione della primeva cristianità e, ancora, agli albori del XX secolo vantava una presenza cristiana pari quasi ad un quarto dell'intera sua popolazione, la proporzione dei cristiani si trova ridotta, drasticamente, all'odierna proporzione del circa uno per cento, in seguito a genocidi, a forzate migrazioni e scambi di popolazioni ed infine per un susseguirsi ininterrotto, per più di ottant'anni, di leggi restrittive sulle minoranze. Il miglioramento dello statuto giuridico delle minoranze cristiane, la possibilità per loro di un non menomato ma pieno godimento dei diritti di cittadinanza individuali e associativi, sarebbero una prova valida, anche se non sufficiente da sola, dello sforzo sostenuto dal paese in questione per conformarsi ai requisiti di una società autenticamente europea.

Conclusion

Dall'ampia panoramica che abbiamo cercato di delineare, si ricava e s'impone una grande lezione: le Chiese e la cristianità d'Oriente non sono, per l'Europa, un lusso di cui si può fare a meno, non sono soprattutto la ciliegia sulla torta. Esse sono parte integrante, anzi sono una reale componente di alcune fibre, di alcune dimensioni tra le più genuine e le più profonde dell'animo europeo. Non vi è dubbio, esse debbono parecchio all'Europa. Ma deve essere altrettanto chiaro che l'Europa è doppiamente debitrice nei loro riguardi: non solo per i beni che ne ha ricevuti e riceve, ma anche per i torti commessi, fossero solo inconsapevoli.

Ignorare sia i legami, che sono viscerali, sia i torti intercorsi, e pensare di sfuggire all'obbligo morale del compenso e del risarcimento sarebbero menomanti per la stessa identità e dignità europee, per il sogno di un'Europa dal volto finalmente e sinceramente umano.

Il non riconoscimento, e tanto più il rifiuto, di una parte di se stessi e dei rispettivi doveri morali equivale a privarsi di quella primaria dignità che fa dell'individuo l'uomo e del gruppo d'individui la comunità e la comunione umana.

Una scossa e una svolta positiva che si desse l'Europa in tal senso, nel senso cioè di ricucire il proprio cordone ombelicale con le vetuste e gloriose cristianità orientali, sarebbe un fattore, mi pare, non irrilevante perché, da una parte, queste possano assumersi di nuovo la funzione loro congenita di ponte, di un grande ponte tra Oriente e Occidente, tra culture e civiltà diverse; e perché, d'altra parte, l'immagine e la testimonianza che l'Europa vuol offrire di se stessa siano ancor più convinte e convincenti.

Non vi è dubbio che lo sforzo debba essere reciproco e coinvolgente tutte le parti in causa. Ma nemmeno può esserci alcun dubbio, credo, che spetti all'Europa, per tutto il cumulo di motivazioni storiche e ideali emergenti dalla panoramica ora delineata, di fare il passo decisivo, di dare il via alla costruzione di un futuro nuovo anche coi suoi cugini dell'Oriente cristiano.