

Résumé

L'APPORT DE L'ABBÉE MEKHITAR A LA FORMATION
DE L'ARMÉNIEN MODERNE

P. NERSES DER-NERSESSIAN

(Suite, voir *Bazmavep*, 1979, nos 14, p. 183-262).

A la fin de l'analyse détaillée de la petite grammaire de l'arménien moderne de l'Abbée Mekhitar (éd. Venise, 1727, en langue turque, mais en caractères arméniens), l'A. approfondit sa recherche linguistique en étudiant d'abord les titres et, ensuite, tout le premier chapitre du *Cathéchisme* (*K'ristonēakan vardapet'ut'iwn*) que Mekhitar avait publié la même année en arménien moderne. L'A. présente, en différents paragraphes, ses observations sur la morphologie, la syntaxe, l'orthographe et la pureté du vocabulaire, en soulignant les aspects les plus significatifs et les efforts que Mekhitar soutint pour la formation de la langue littéraire arménienne moderne (dialecte occidental).

L'A. s'arrête particulièrement sur l'analyse des cas, pour mettre en relief les différentes espèces de compléments (d'objet, d'attribution, de temps etc.) et leur usage précis chez l'Abbé Mekhitar, les comparant toujours avec les formes classiques de la langue ancienne et de celles plus récentes. Les citations, nombreuses et complètes, nous donnent une idée aussi réelle que possible des caractéristiques de l'arménien moderne employé et, pourrait-on ajouter, forgé, dans une certaine mesure, comme instrument littéraire par l'Abbé Mekhitar.

De cette analyse l'A. arrive à la conclusion que Mekhitar était bien décidé à débarrasser définitivement l'arménien moderne du *grabar*, dont il dérivait à travers l'arménien «moyen», en fixant de nouvelles formes pour les déclinaisons, les conjugaisons et la syntaxe.

Au point de vue du vocabulaire, l'arménien moderne de Mekhitar se distingue aussi par sa pureté: aucun mot turc ou étranger n'y est accueilli. Un certain nombre de locutions classiques (formules liturgiques ou dogmatiques, expressions de prière etc...) trouvent pourtant encore place dans cette langue. Cependant, même dans ces cas là, on perçoit souvent, sous des expressions classiques, en apparence, des constructions et des phraséologies qui devancent les développements ultérieurs de la langue littéraire arménienne moderne.

LA QUESTIONE
DELLA «COMMUNICATIO IN SACRIS»
NEL SECOLO XVIII E LA FORMAZIONE
DEL PATRIARCATO ARMENO CATTOLICO

INTRODUZIONE

Nell'odierna atmosfera di impegno ecumenico, che pervade le varie confessioni cristiane, a tutti i discepoli di Cristo possono giustamente applicarsi le parole del Signore: «Beati i vostri occhi, perché vedono, e i vostri orecchi perché odono!» (Mt., XIII, 16).

In questa atmosfera, di sincera metanoia, di aperta carità e di comprensione fraterna, creata dal soffio vivificante dello Spirito, più che mai si è fatta viva la necessità di un dialogo franco e cordiale fra tutti coloro che, pur non partecipando tra loro in una piena e perfetta comunione di fede, trovano in Cristo e nel suo Vangelo la norma suprema della loro vita comunitaria e personale, tanto sul piano del pensiero quanto su quello dell'azione.

Il luminoso esempio degli ultimi Sommi Pontefici e di insigni prelati di varie comunità cristiane, il dialogo intavolato tra gruppi di teologi e rappresentanti ufficiali, il già sensibile cambiamento di attitudini e mentalità nelle popolazioni cristiane, sono altrettanti motivi di fiducia, che esortano a proseguire con fermezza e lealtà nel cammino intrapreso, sorretti dal lume della fede e dalla confidenza nella parola del Signore.

Le divisioni, verificatesi nella storia della Chiesa, si inquadrano in diverse situazioni storiche e in molteplici circostanze di incomprendimento, di cui sono spesso responsabili ambo le

parti. Non sono mancati, è vero, nel corso dei secoli, soprattutto da parte della Chiesa Cattolica, tentativi di riconciliazione; richiami volti alle diverse Chiese, considerate separate. Purtroppo è accaduto non di rado che, secondo la mentalità e le usanze dell'epoca, per riacquistare l'unità venissero adoperati mezzi ed avanzate esigenze tali da risultare alquanto gravosi per la coscienza ecclesiale degli altri cristiani, provocando in essi una certa reazione e un irrigidimento nelle proprie posizioni, anziché uno stimolo all'unione.

I diversi sviluppi e le varie applicazioni, registrati nella storia, dei principi metodologici atti a ricostruire l'unità furono in intima connessione col concetto teologico prevalente secondo le varie epoche e i diversi ambienti ecclesiastici circa la situazione ecclesiologica delle comunità non-unite.

In seguito alla separazione di una notevole parte delle Chiese Orientali, all'inizio del secondo millennio, si pose per la Chiesa di Roma il problema della ricomposizione dell'unità. Tra i diversi metodi adottati per realizzare tale intento, alcuni, ispirati piuttosto ad un certo quale uniformismo, miravano non soltanto all'unione in materia di fede, ma anche all'ammissione di una comune disciplina, cercando di precludere così la via ad ulteriori scismi; mentre altri, più aperti, cercavano di ritrovare l'unione su un piano di parità, attraverso trattative conciliari, come a Firenze.

Dopo il fallimento di questo tentativo, a partire dal secolo XVI in poi, con l'aumento delle famiglie religiose missionarie, venne dato crescente impulso alle missioni tra i cristiani d'Oriente. Questa attività missionaria, di nuova impronta, comportò tra l'altro l'uso di alcuni procedimenti che in fondo si riconnettevano alla linea uniformistica delle tradizioni anteriori. In genere si trattava o di guadagnare direttamente i capi stessi delle Chiese non-unite ovvero, più frequentemente, di formare, per i gruppi riacquisiti all'unione, una nuova Gerarchia cattolica orientale, soggetta immediatamente alla Santa Sede. Tra i diversi fattori per cui tale atteggiamento poté prevalere, si nota l'influsso determinante di quella grande questione che commosse allora Roma e quasi tutte le cristianità orientali, cioè il problema della partecipazione dei cattolici ai Sacri dei non-cattolici, ovvero la questione della «Communicatio in divinis» o più genericamente «in sacris». L'atteggiamento negativo, definitivamente assunto a proposito dalla Sede Romana, si ricollegava sicura-

mente ad una determinata concezione ecclesiologica dello stato delle Chiese Orientali non-unite.

Con il presente studio storico-teologico, la nostra intenzione è di considerare in particolare il legame tra la formazione del Patriarcato armeno-cattolico di Cilicia e la questione della «Communicatio in sacris», dal principio del secolo XVIII fino alla conferma data dalla S. Sede, nel 1742, ad Abraham Artzivan (Arciwean), il primo salito sulla Sede Patriarcale di Cilicia per gli Armeni cattolici.

Dopo una breve considerazione sulla situazione storico-giuridica della Chiesa Armena nel secolo XVIII e sulla funzione delle diverse correnti missionarie operanti per l'unione degli Armeni, prenderemo in esame anzitutto il pensiero di Roma sulla Chiesa Armena Apostolica in genere*; questo pensiero viene espresso in numerosi decreti e istruzioni che vietano a quegli Armeni, che già professavano apertamente la fede cattolica, di partecipare ai Sacri dei loro connazionali del medesimo rito e soggetti allo stesso Capo religioso. Poi, nell'ultima parte della nostra ricerca, ci soffermeremo soprattutto sul risultato pratico dell'atteggiamento assunto dalla S. Sede sulla questione della «Communicatio in sacris» per la formazione del Patriarcato armeno-cattolico, che porta il medesimo titolo di uno dei Patriarcati armeno-apostolici, cioè quello di Cilicia.

Prima di concludere queste brevi righe introduttive, vorremo esprimere la nostra gratitudine al Rev.mo P. Wilhelm De Vries, S. J., Professore al Pontificio Istituto di Studi Orientali di Roma, per la sua benevola assistenza durante tutta la fase iniziale di questo lavoro; un sentito e filiale riconoscimento a Sua Beatitudine Hmayiag-Bedros XVII Ghedighian, Patriarca degli Armeni cattolici di Cilicia, già Abate Generale della Congregazione dei PP. Mechitaristi di Venezia, che ne ha incoraggiato il progetto; un ringraziamento speciale al confratello P. Levon Zekian che rilesse il manoscritto e ci rese accessibile la letteratura in lingua tedesca, alla Sig.na Renata Levante per gli apprezzati suggerimenti quanto alla forma italiana del presente lavoro, alla Direzione della Biblioteca del Pontificio Istituto

* Adoperiamo il termine «Apostolica» per indicare la Chiesa Armena autocefala, siccome questa è la denominazione ufficiale che essa si dà attualmente. Anche per le altre Chiese Orientali autocefale adoperiamo le denominazioni ufficiali con le quali esse si designano. Per la trascrizione dell'armeno abbiamo adottato in linea di principio il sistema di traslitterazione Hübschmann-Meillet.

Orientale ed a quanti infine, con consigli e in qualsiasi altro modo, hanno prestato la loro preziosa collaborazione.

Al momento di addentrarci nell'argomento, ci è gradito formulare l'augurio che questo lavoro, pur nelle sue modeste dimensioni, possa recare qualche contributo ad una migliore intelligenza del passato anche nella prospettiva di eventuali sviluppi futuri.

PARTE I

LA SITUAZIONE STORICA DELLA CHIESA ARMENA NEL SECOLO XVIII

La realtà degli eventi storici diventa più intelligibile nella misura in cui li si considera nel contesto dell'ambiente e delle circostanze concrete. Perciò, per una migliore comprensione degli ostacoli e delle difficoltà, come pure dei fatti positivi per l'unione degli Armeni con la S. Sede Romana, risulta utile accennare brevemente alle condizioni storiche in cui gli Armeni varcarono il secolo XVIII.

1 - LE CONDIZIONI STORICHE DEGLI ARMENI VERSO IL '700

Più di tre secoli erano trascorsi da quando il Regno di Cilicia aveva cessato la sua esistenza, nel 1375. La maggior parte della popolazione viveva disseminata nel vasto Impero Ottomano; della restante, una parte era sotto il dominio persiano, e un'altra nelle diaspore occidentali¹. Quindi la maggior parte della popolazione armena si trovava sotto il dominio di Stati musulmani, i quali regolavano, secondo criteri speciali, gli affari religiosi dei loro sudditi cristiani. Il riconoscimento dei diritti civili di questi era abbastanza problematico. Come si esprime uno scrittore francese dell'epoca, il vivere non era per

1. Cf. M. C'AMC'EAN, *Patmut'iwn Hayoc'* (Storia degli Armeni), vol. III, Venezia 1786, pp. 417-871; ORMANEAN M., *Azgapatum* (Storia nazionale), vol. II, Costantinopoli 1914, par. 1342, col. 1945 ss.; J. DE MORGAN, *Histoire de l'Arménie et du peuple arménien*, Paris 1957, pp. 111-131; H. PASDERMA-DJIAN, *Histoire d'Arménie*, 3^a ed., Lausanne 1973, pp. 236-288; AA. VV., *Hay žotourdi patmut'iwn* (Storia del popolo armeno), voll. IV e V, pubbl. dell'Accad. delle Scienze dell'Armenia RSS, Erevan 1972, 1974.

essi un diritto, ma piuttosto un favore, che si pagava con un tributo, la cui quietanza recava scritto «riscatto della testa»². Anche l'ambasciatore francese a Costantinopoli, M. de Bonnac, in una lettera del 1724, mentre descrive le condizioni del popolo armeno sotto il dominio ottomano, accenna al sistema governativo vigente nel medesimo Stato; dopo aver detto che i Turchi, nelle terre da loro occupate, avevano trovato due sette di cristiani separati dalla Chiesa Romana, cioè gli scismatici Greci e gli scismatici Armeni, aggiunge che i nuovi conquistatori avevano lasciato il sistema governativo di queste nazioni pressappoco come lo avevano trovato; esse cioè conservavano intatti almeno «leurs Patriarches et le gouvernement de leurs Eglises»³.

Dunque, benché gli Armeni fossero sudditi tributari dell'Impero Ottomano e soggetti a discriminazione per la loro religione cristiana, tuttavia lo Stato Ottomano, nella sua prassi ufficiale, riconosceva e tollerava la loro libertà religiosa; questo avveniva però ad una condizione: che, per tutto l'Impero, ogni cittadino armeno fosse soggetto, sia nel campo religioso che in quello civile, ad un capo ecclesiastico, il quale, in pari tempo, fungeva anche da capo civile, ufficialmente riconosciuto dallo Stato, senza alcuna distinzione di credenza, confessione o rito religioso. Difatti era inconcepibile per lo Stato Ottomano che uno potesse essere armeno cristiano senza essere soggetto anche civilmente alla giurisdizione del suo capo religioso. La distinzione tra religione, credenza e nazionalità non era chiara né comprensibile per la mentalità ottomana, la quale aveva sviluppato un sistema di governo civile basato sulla distinzione delle nazionalità intese nel medesimo tempo come confessioni di fede religiosa⁴.

2. H. RIONDEL, *Une page tragique de l'histoire religieuse du Levant; le Bienheureux Gomidas de Constantinople prêtre arménien et martyr* (1656-1707), Paris 1929, p. XXI. Cfr. MATTEUCCI P. Gualb. O.F.M., *Mons. Pier Battista Mauri e il ven. Abate Mechitar* (1720-1730), «Paznaveb», 107 (1949) nn. 7-12, p. 123; I. DA SEGGIANO, O.F.M. Cap., *L'opera dei Cappuccini per l'unione dei cristiani nel Vicino Oriente durante il secolo XVII*, *Orientalia Christiana Analecta*, 163, Roma 1962, p. 13-27.

3. A. RABBATHI, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, vol. I., Paris 1907, p. 561-562.

4. H. G. SIRUNI, *Costantinopoli e il suo ruolo; III. La sede di Costantinopoli*, «Ejmiacin», 1963, No 5; p. 15 (in arm.) - in ed. a parte, vol. I, Beirut 1965, pp. 282-284; Cfr. A. PERPEREAN, *Storia degli Armeni*, Costantinopoli 1871, p. 227-233 (in arm.).

2 - LA STRUTTURA GERARCHICA DELLA CHIESA ARMENA

Il secondo punto al quale vorremmo riferirci in questa nostra considerazione preliminare è della massima importanza per capire bene quale fosse, in quest'epoca, il significato delle difficoltà incontrate dal movimento unionistico tra gli Armeni nell'Impero Ottomano. Si tratta di conoscere i principali capi ecclesiastici armeni e specialmente l'area d'influenza della loro autorità.

Già in quest'epoca esisteva la divisione odierna della Chiesa Armena in quattro Sedi principali; divisione avvenuta in diverse condizioni e per differenti necessità storiche. La formazione di due Catholicossati distinti risale al secolo XV, con il ristabilimento della Sede dell'Armenia Maggiore a Ejmiacin e la parallela sussistenza di quella di Cilicia. L'erezione del Patriarcato armeno di Costantinopoli, nel 1464, da parte del Sultano Maometto II il Conquistatore (Fatih), è di carattere puramente accidentale e civile. Analoga a questa è la costituzione patriarcale armena a Gerusalemme, avvenuta nel 1310 in seguito ad uno scisma dei monaci armeni della città, i quali respingevano la sottomissione alle decisioni del V Sinodo di Sis, che prevedeva l'accettazione formale dell'autorità della Chiesa Romana nella liturgia e nella disciplina armena. Con decreto del governatore civile, il superiore di questi monaci fu nominato Patriarca di Gerusalemme⁵.

Noi ci limiteremo ad esaminare la portata della giurisdizione di queste quattro Sedi principali, prescindendo dalla considerazione degli altri Catholicossati, aventi minore importanza per la questione unionistica, come quelli di Alt'amar e di Ganjasar. Si noti inoltre che, eccetto il Catholicos generale di tutti gli Armeni, cioè quello di Ejmiacin, gli altri tre dei suddetti Gerarchi esercitavano direttamente la loro autorità solo sugli Armeni dell'Impero Ottomano; ed è appunto da una di queste Sedi che trae la sua origine il Patriarcato armeno-cattolico di Cilicia.

a) La giurisdizione del Catholicossato di Ejmiacin

Sebbene la residenza del Catholicos di Ejmiacin fosse, in questo periodo, quasi sempre nel territorio sottoposto al dominio persiano e l'esercizio della sua giurisdizione diretta si limi-

5. M. Č'AMČ'EAN, *vol. cit.*, p. 313.

tasse a questa regione, esaminando alcuni fatti storici dell'epoca, si nota che il potere legittimo della sua autorità si estendeva, in determinate materie, su tutti gli Armeni e sugli stessi Patriarchi.

Le materie principali, nelle quali il Catholicos di Ejmiacin aveva il diritto legittimo di esercitare la sua suprema autorità, erano le questioni riguardanti la pura conservazione della fede tradizionale di tutta la Chiesa Armena e la conferma delle decisioni sinodali dei Patriarchi di Costantinopoli e di Gerusalemme. Ciò viene confermato da una serie di fatti. Nel 1716, quando il Patriarca di Costantinopoli, Hovhannēs Kolot, convocò un sinodo per ottenere la separazione del Patriarcato di Gerusalemme da quello di Costantinopoli — giacché il Patriarca Awetik' aveva annesso il primo a quest'ultimo nel 1701 —, mandò, per mezzo di una delegazione speciale al Catholicos di Ejmiacin, i decreti imperiali ottenuti in favore della separazione e le decisioni sinodali, affinché, ricevendo la legittima conferma dal capo supremo della Chiesa Armena, l'atto fosse valido, non solo civilmente, ma anche ecclesiasticamente⁶.

Il secondo fatto dello stesso genere, avvenuto in quell'epoca, è la conferma, da parte del Catholicos di Ejmiacin, dei tre canoni riguardanti la forma dell'elezione del Patriarca di Gerusalemme, promulgati dal Sinodo Patriarcale di Costantinopoli nel 1726⁷.

Un altro avvenimento, che conferma la suprema autorità della Sede di Ejmiacin, è il seguente: nel 1727, mentre, per fanatismo religioso, gli Armeni di Costantinopoli si erano divisi in due fazioni — l'una, proromana, esigeva la frequentazione delle chiese latine, mentre l'altra condannava il Concilio di Calcedonia e Leone Magno —, l'allora Catholicos di Ejmiacin, Karapet II, che si trovava a Costantinopoli, convocò, tramite il Vicario Apostolico latino della città, i capi della comunità armena per esortarli alla concordia e vietò a tutti gli Armeni, in virtù della sua suprema autorità, l'invocazione di simili anatemi nelle loro funzioni liturgiche, minacciando punizioni severe con-

6. B. KIWLSESEAN, *Il Patriarca Hovhannēs (Yovhannēs) Kolot*, coll. Azgayin Matenadaran, XLVI, Vienna 1904, p. 17 (in arm.).

7. A. YOVHANNESSEAN, *Storia cronologica di Gerusalemme*, vol. II, Gerusalemme 1890, p. 11: «Questi tre canoni furono allora stabiliti dal Catholicos e dal Patriarca con il consiglio della Nazione» (in arm.). Č'AMČ'EAN, *vol. cit.*, p. 802; B. KIWLSESEAN, *op. cit.*, pp. 27-28.

tro i trasgressori⁸. Per quanto ci concerne ora, senza avanzare un giudizio sui motivi o sulle intenzioni di un tale atteggiamento, è sufficiente constatare l'esercizio della suprema autorità del Catholicos in materia di fede e di disciplina.

Inoltre, se consideriamo le circostanze e il modo dell'elezione del medesimo Catholicos, avvenuta nel 1726 a Costantinopoli, cioè fuori dal territorio della giurisdizione immediata del Catholicossato di Ejmiacin, ad opera di prelati, sudditi diretti del Patriarcato di Costantinopoli, ed il fatto che l'eletto stesso appartenesse alla circoscrizione ecclesiastica del Patriarcato di Costantinopoli — essendo Ordinario di Ancira —, e che tutto ciò accadeva senza la minima opposizione da parte dei prelati sudditi immediati della Sede di Ejmiacin, risulta evidente la consapevolezza, negli ecclesiastici armeni, che si trattava della elezione del Capo Supremo della Chiesa Armena, e perciò di competenza di tutti i Vescovi⁹.

Anche gli Armeni della diaspora riconoscevano nel Catholicos di Ejmiacin il loro capo spirituale. A conferma di questo riconoscimento resta la domanda da parte degli Armeni di Livorno, presentata alla S. Congregazione del S. Ufficio nel 1673, di poter commemorare nella Liturgia il Patriarca Armeno. Nella risposta negativa del S. Ufficio non viene specificato il titolo del Patriarcato in questione, ma il prelado è designato col termine generale di «Patriarcha Armenorum». Ora, tale formula, secondo la consuetudine della S. Sede, designava il Patriarca Supremo degli Armeni; nel caso di altri Patriarchi, invece, si aggiungeva sempre il titolo della Sede¹⁰.

La suprema autorità del Catholicossato di Ejmiacin era riconosciuta anche dai Pontefici Romani, i quali, nelle corrispon-

8. G. DE SERPOS, *Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione armena suddita dell'impero ottomano*, tomo II, Venezia 1786, pp. 241-242. Cfr. C'AMC'EAN, *vol. cit.*, pp. 802-803; P. G. MATEUCCI, *op. cit.*, pp. 129-131; F. TOURNEBIZE, «Arménie», in *Dict. d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. IV, coll. 330-331.

9. C'AMC'EAN, *vol. cit.*, pp. 801-802; ORMANEAN, *vol. cit.*, par. 1944-1963, coll. 2843-2870; B. KIWLESEREAN, *op. cit.*, pp. 65-66; A. YOVHANNESEAN, *op. cit.*, vol. II, p. 108; DE SERPOS, *loc. cit.*; F. TOURNEBIZE, *loc. cit.*

10. *Codificazione Canonica Orientale - Fonti*, Fasc. I, Roma 1931, p. 89. Cfr. G. DE SERPOS, *Dissertazione polemico-critica sopra due dubbj di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi dell'Impero Ottomano*, Venezia 1783, p. 209.

denze ufficiali, si rivolgevano ai titolari di quella Sede usando semplicemente il titolo di «Totius nationis Armenorum Patriarcha», senza altre indicazioni. Gli esempi di questo genere non sono rari nel periodo considerato¹¹.

Nonostante questa supremazia di Ejmiacin, a causa della molteplicità delle Sedi Patriarcali nella Chiesa Armena, e soprattutto in seguito all'autorità crescente di quella di Costantinopoli, i diritti riservati allora, secondo la tradizione antica, alla Sede principale si limitavano alle questioni più importanti. Il pieno esercizio del suo potere, il Catholicos di Ejmiacin, l'aveva solo nel proprio territorio; non poteva perciò nominare o deporre i vescovi appartenenti ad un altro Catholicossato o Patriarcato.

Possiamo concludere questa breve considerazione sull'autorità esercitata da Ejmiacin, all'inizio del secolo XVIII, con le parole di un contemporaneo esperto nelle questioni armene: «Spetta privatamente al *Catholicos* di Eczmiazin la consacrazione di tutti li vescovi, e prelati di sua giurisdizione... ed è parimente suo diritto esclusivo spedire il *Meron* ossia il sacro Crisma, che da lui solo si consacra, a tutte le chiese armene all'autorità sua subordinate. Tocca a lui invigilare sulla fede, e sul costume della nazione; e gli affari di qualche rilevanza, concernenti la religione e la disciplina... è suo debito di chiamare i vescovi» in sinodo¹².

b) La giurisdizione del Catholicossato Armeno di Cilicia

Nella prima metà del secolo XVIII, nell'atto di confermare il primo Patriarca degli Armeni cattolici, la S. Sede gli conferisce il titolo di «Patriarcha Armenorum Ciliciae», sostituendolo

11. Nella lettera di Innocenzo XII, del 1698, diretta al Catholicos di Ejmiacin Nahapet di Edessa, abbiamo il titolo «Venerabili Fratri Nahapet, totius nationis Armenorum Patriarchae»: R. DE MARTINIS, *Ius Pontificium de Propaganda Fide*, vol. I, tom. 2, Romae 1888, p. 183. Lo stesso titolo si trova anche nella lettera del suo Successore Clemente XI diretta, nel 1701, al medesimo Catholicos «Venerabili Fratri Nahapet, totius nationis Armenorum Patriarchae»: CLEMENS XI, *Epistolae et Brevia Selectiora*, Romae 1724, p. 48. Cfr. DE SERPOS, *Compendio storico*, tom. I, p. 390. Lo stesso Pontefice, nel 1710, adopera il medesimo titolo scrivendo al successore di Nahapet, Atek'sandr I, «Venerabili Fratri Alexandro, totius Nationis Armenorum Patriarchae»: DE MARTINIS, *op. cit.*, vol. I, tom. 2, p. 275.

12. DE SERPOS, *Compendio storico*, t. II, p. 142

al Catholicos non-unito avente il medesimo titolo¹³. Al fine di comprendere quali potessero essere le intenzioni ed il metodo unionistico perseguiti in questa conferma, non è di minore importanza l'aver presente la giurisdizione della Sede di Cilicia. Benché i documenti che vi si riferiscono siano pochissimi, cerchiamo di trarne la materia necessaria al nostro esame.

Il Catholicossato di Cilicia, che continua la sua esistenza anche dopo il ristabilimento della Sede primitiva di E]mjiacin, col tempo comincia a riconoscere la supremazia di quella Sede, soprattutto nelle questioni puramente dottrinali. Similmente, da parte loro, i Catholicoi di E]mjiacin sono costretti a riconoscere l'esistenza di un altro Catholicossato per il popolo armeno che si trova in condizioni politiche diverse.

L'estensione della giurisdizione della Sede di Cilicia viene descritta così dall'Autore già citato: «La giurisdizione de' patriarchi Sisensi [di Cilicia] si stende oggidì, a norma del concordato reciprocamente stipulato tra loro, ed i patriarchi residenti in Eczmiazin, ... sopra le Arмене chiese della Cilicia, della Siria, dell'Egitto, e della Palestina ... Sotto l'ubbidienza della Chiesa di Sis [Patriarcato Armeno di Cilicia] esistono 24 prelature ... non pochi monisterj, oltre parecchie migliaja di famiglie Arмене sparse ne' distretti soggetti all'autorità spirituale di detta chiesa»¹⁴.

Si trovano, nei documenti relativamente più antichi, cioè risalenti all'anno della conferma del Patriarcato armeno-cattolico, diversi indizi circa la stessa questione. Così anche la corrispondenza tenuta dall'Abate Mechitar (Mxit'ar), nel 1743, con il primo Patriarca cattolico di Cilicia, appena confermato dalla S. Sede, Abraham Artzivian, offre un'altra testimonianza, evidenziata in particolar modo dal fatto seguente: nel 1743, allorché il neo-eletto si trovava in Italia per ottenere la necessaria conferma, prima di ritornare alla sua Sede patriarcale, in una lettera scritta da Livorno il 7 agosto, chiedeva il consiglio di Mechitar, suo amico, circa le tre possibilità che gli si presentavano, cioè se

13. DE MARTINIS, I, tom. 3, p. 83. DAVIDIAN SERAFINO Sac., *Biografia di Sua Beatitudine Abramo Pietro I Patriarca di Cilicia*, Cairo 1861, pp. 172, 178, 186 ss. (dalla Bolla di Benedetto XIV); G. DE VRIES, *La S. Sede ed i Patriarcati cattolici d'Oriente*, in «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXVII (1961), fasc. II, p. 336; ID., *I Patriarcati separati d'Oriente nella concezione della S. Sede*, in «Unitas» (ed. ital.), XXVIII (1963), n° 2, p. 116.

14. DE SERPOS, *Compendio stor.*, II, pp. 131 s.

recarsi in Francia per ottenere l'intervento del re ed essere, così, riconosciuto ufficialmente anche dal governo Ottomano, se andare a Costantinopoli o se rientrare direttamente nel Libano¹⁵. Nella risposta di Mechitar si trovano elementi interessanti per la nostra questione; scrive infatti: «Se adesso vai subito a Costantinopoli, subirai tante tribolazioni; prima, perché non è la tua diocesi, in quanto la tua autorità patriarcale è sopra la Cilicia, cioè sopra la Sede di Sis, e sopra i fedeli ortodossi¹⁶ di quella diocesi ... Se vai in Francia, forse troverai qualche aiuto dal Re ... e così sarai confermato Patriarca di Cilicia, cioè di Sis, anche con decreto del Re dei Turchi; inoltre sotto [la giurisdizione di] quella Sede si trova anche Aleppo»¹⁷.

Allusioni indirette all'estensione dell'autorità di tale Sede si trovano anche in alcuni documenti pontifici dell'epoca¹⁸.

c) L'autorità del Patriarcato Armeno di Costantinopoli

Nella prima metà del secolo XVIII, la situazione degli Armeni aderenti a Roma diventava sempre più difficile, a causa delle agitazioni provocate dalla questione della *Communicatio in sacris* coi non-uniti. È in questo contesto storico che comincia ad apparire, tra gli Armeni cattolici di Costantinopoli, la tendenza ad avere un Patriarca proprio per i territori dell'Impero ottomano, distinto da quello già esistente non-unito; tendenza accentuata dal desiderio di sottrarsi al potere di quest'ultimo, per liberarsi dalle penose persecuzioni intraprese contro di loro dagli stessi Patriarchi, in quanto sovrani nazionali.

Per vedere più chiaramente le cause di questo movimento e delle difficoltà incontrate dagli Armeni, sudditi dell'Impero, nel mettere in pratica le decisioni delle Congregazioni Romane in-

15. X. AT'ANASEAN, *Biografia del Catholicos Abraham Petros I Artzivian*, Beirut 1959, p. 255 (in arm).

16. Mechitar adopera il termine «ortodosso» cioè di fede ortodossa per designare gli Armeni uniti con la Sede Romana, come vedremo più ampiamente in seguito.

17. MECHITAR, *Corrispondenza*, N° 741; v. anche X. AT'ANASEAN, *ibid.*, p. 256. Y. T'OROSEAN, *Biografia dell'Abate Mechitar*, Venezia 1901, pp. 468-469 (in arm).

18. Nella lettera commendatizia di Benedetto XIV al re di Francia si legge: «Il Nostro Venerabile Fratello Pietro, il Patriarca per gli Armeni cattolici di Cilicia», X. AT'ANASEAN, *ibid.*, p. 248. Il medesimo Pontefice in un'altra lettera dello stesso genere, diretta all'ambasciatore austro-ungarico di Costantinopoli, scrive: «Venerabilis Frater Petrus Cilicensis Armenorum Catholicos Patriarcha», S. DAVIDIAN, *ibid.*, p. 193.

torno alla suddetta questione, è particolarmente importante conoscere il valore dell'autorità del Patriarca armeno di Costantinopoli, soprattutto ora che l'estensione del suo potere aveva raggiunto il culmine.

Questo Patriarcato era stato costituito, come abbiamo visto, da un sovrano civile e non cristiano, il quale aveva deciso di nominare, nella capitale dell'Impero, un capo che si occupasse di tutti gli affari civili e religiosi dell'intera popolazione armena a lui sottomessa.

Per il periodo iniziale è difficile definire esattamente i limiti della giurisdizione di tale Patriarcato, poiché i documenti esistenti, sulla conferma dei Patriarchi da parte del Governo, non risalgono oltre la seconda metà del secolo XVIII¹⁹.

In uno scritto del 1785 viene così definita l'estensione della autorità di questo Patriarcato: «È da sapersi, che in tutto il Dominio Ottomano gli Armeni Sudditi devono dipendere dal Patriarca residente in Costantinopoli, che è non solo Capo spirituale, ma temporale eziandio della sua Nazione, essendo vestito di somma autorità coattiva, nè i Turchi dispongono di cosa alcuna intorno agli Armeni senza l'informazione, ed annuenza di detto Patriarca, che la Sublime Porta vuole mallevadore della dipendenza, suddita fedeltà, e buon ordine di tutta la Nazione. Non vi sono nè Chiese, nè Vescovi di sorte alcuna, che nol riconoscano; anzi la legge, che gli Armeni non abbiano altro Religioso rito che in quelle Chiese Nazionali, è così severa, che si riputerebbero come rei di macchinazioni, e sudditi malfidati quelli, che frequentassero le Chiese Franche»²⁰.

Nel già citato libro di G. De Serpos si trova la seguente descrizione dei doveri e dei diritti del Patriarca di Costantinopoli: «Incaricandolo [il Sultano] d'una responsabilità rigorosa per le cose spettanti a polizia, a fedeltà, alla buona condotta, alla ubbidienza esatta; in una parola a tutte le giuste leggi del principato; intorno a che egli dee attentamente invigilare, e tener l'occhio

19. H. G. SIRUNI, *ibid.*, p. 14.

20. G. D. S. V. di L. *Considerazioni sopra la verità de' fatti riferiti nella Dissertazione del Marchese Giovanni de Serpos, riguardanti i Dubbj di Coscienza intorno alla Chiesa della Nazione Armena e la Ortodossia della Medesima*, p. 15 (in appendice al volume di G. DE SERPOS, *Esame teologico del voto pubblicato da tre teologi dell'Università di Siena sui Dubbj di Coscienza riguardanti gli Armeni cattolici*, Siena, MDCCLXXXV).

aperto sopra ogni individuo de' suoi sudditi nazionali di qualsiasi credenza, o rito»²¹.

La conferma di queste asserzioni l'abbiamo nel più antico dei decreti imperiali a noi pervenuti, nel quale si parla con precisione della giurisdizione, dei doveri e delle responsabilità del Patriarca. Si tratta del decreto promulgato dal Sultano Mustafa III nell'anno 1764, relativo al ristabilimento del Patriarca Grigor Pasmačean. Questo decreto imperiale (*berat*) nelle sue linee portanti non sembra essere molto differente dai precedenti, poiché la descrizione dell'autorità, doveri e responsabilità, che vi si trova, corrisponde a quanto, secondo i dati storici, già veniva praticato al principio del secolo XVIII. Secondo la consuetudine di questi decreti imperiali, ciascun «berat» ripeteva quasi verbalmente il precedente²².

Secondo questo decreto, la giurisdizione del Patriarcato armeno di Costantinopoli si estendeva non solo sugli Armeni della capitale, ma anche su quelli dell'Anatolia e dell'intero dominio turco. Tutti gli Ordini e preti ed il laicato armeno di questo territorio dovevano ricorrervi per i loro bisogni spirituali ed osservarne gli ordini²³. Però tra i bisogni spirituali venivano enumerate anche questioni di ordine puramente civile, come per esempio, la soluzione dei tributi annui²⁴.

Il decreto accenna pure al potere coattivo del Patriarca: «Il Patriarca avrà il diritto di poter ordinare convenientemente ciò che è necessario per gli Armeni che non hanno chiese e conventi propri, girano nella nazione e agitano contro il proprio rito [disciplina] i veri sudditi Armeni [dell'Impero]»²⁵.

Dal tenore del «berat» imperiale risulta che era vietata alle altre autorità civili l'ingerenza negli affari appartenenti alla

21. DE SERPOS, *Compendio stor.*, II, p. 146.

22. Cfr. il decreto del 1764, il cui contenuto viene esposto da H. G. SIRUNI, *loc. cit.*, pp. 14-15 e PERPEREAN, *op. cit.*, pp. 227-233 (nella lingua originale trascritta in caratteri armeni), e il decreto del 1782 tradotto dal DE SERPOS, *Compendio stor.*, II, pp. 148-159.

23. SIRUNI, *ibid.*, p. 51.

24. *Ibid.*, pp. 15-16.

25. *Ibid.*, p. 15. Cfr. DE SERPOS, *op. cit.*, II, p. 154: «alcuni della Nazione Armena, i quali non avendo Chiese, né Monasterj vanno vagando di luogo in luogo, inducendo al male gli altri Armeni Ortodossi, sieno coll'intelligenza del Patriarca, ed in forza del Sublime mio Comandamento arrestati, ed eseguita venga sopra di loro la dovuta giustizia».

potestà del Patriarca; ordina infatti «che nessuno possa intervenire se il Patriarca castiga o taglia i capelli, oppure depone prelati o sacerdoti a causa della loro trasgressione contro la disciplina del proprio rito e consegna le loro chiese ad altri prelati o sacerdoti»²⁶.

Nella proibizione, fatta dallo stesso «berat», ai sacerdoti armeni di unire in matrimonio i sudditi del Patriarca e di celebrare i funerali senza il permesso del Patriarca stesso²⁷, ci pare di ravvisare quale causa di tale preoccupazione il fatto che tali atti religiosi avessero per il governo un valore civile, in quanto il Patriarca teneva l'anagrafe della nazione armena.

Il decreto concede un'altra potestà al Patriarca, dalla quale si può dedurre che era suo diritto nominare e deporre i vescovi diocesani: «Senza la firma del decreto patriarcale nessuno può essere chiamato all'ufficio episcopale»²⁸.

Nell'altro più recente «berat», citato, si afferma pure che tutti gli Armeni dell'Impero dovevano essere sudditi del Patriarcato, senza nessuna pretesa scusante: «... gli accennati Deputati, e Religiosi, ed ogni altra persona della nazione Armena sia nobile o plebeo, per tale lo riconosca nelle Terre di sua giurisdizione, ed a lui ricorrendo nei affari, che occorressero a tenor delle leggi del Patriarcato»²⁹.

Per concludere quanto abbiamo fin qui appreso circa il Patriarcato di Costantinopoli, è opportuno riportare la testimonianza di un esperto del tempo, l'Abate Mechitar, che in una sua lettera indirizzata alla S. Congregazione di Propaganda Fide, il 22 febbraio 1721, scrive: «Dentro l'imperio del Turco il Patriarca scismatico degli Armeni ha Jus con decreto regio, che niuno senza sua licenza possa battezzare, congiungere in matrimonio, e dare sepoltura ai defunti. E da queste cose egli ne tira gran parte delle sue entrate patriarcali per pagare la Porta Ottomana. Sicchè tutti i pievani (parroci) insieme tengono a sè sog-

26. SIRUNI, *ibid.*; cfr. DE SERPOS, *op. cit.*, II, p. 156: «Che le chiese, e Monasterj appartenenti agli antichi Armeni non sieno sull'esposizioni o lettere dei Bascià, dei Musselim, dei Vaivoda, o de' Cadì tolti di mano ai sudditi Armeni ortodossi, e dati a que' seduttori, che vivono sotto altro rito, e che denominati vengono Franchi».

27. SIRUNI, *ibid.*

28. *Ibid.*; cfr. AT'ANASEAN, *op. cit.*, pp. 49-50, la conferma di A. Artzivian alla sede vescovile di Trebizonda nel 1714, dal patriarca di Costantinopoli.

29. DE SERPOS, *Compendio stor.*, II, p. 151.

getto tutto il popolo della nazione Armena con la facoltà del Patriarca»³⁰.

L'importanza del Patriarcato armeno di Costantinopoli per tutto il popolo armeno e la sua massima autorità presso lo Stato risultano evidenti dal fatto occorso nel 1726, allorché il Patriarca, con il suo intervento, ottenne il regio decreto per la conferma dell'elezione, avvenuta a Costantinopoli, del Catholicos di Ejmiacin, Karapet II³¹.

d) Il significato del Patriarcato Armeno di Gerusalemme

Come abbiamo già accennato, al principio del secolo XIV nasce il Patriarcato di Gerusalemme, e progressivamente estende la sua autorità non solo sui monaci armeni del monastero di S. Giacomo in Gerusalemme e sui pellegrini armeni in visita ai luoghi santi, ma anche su tutti gli Armeni dispersi in Palestina ed in Egitto. È difficile determinare le caratteristiche di questa autorità a causa della scarsità dei documenti finora pubblicati, e soprattutto del crescente rapporto di dipendenza in questo periodo dal Patriarcato armeno di Costantinopoli.

Tra la fine del secolo XVII e l'inizio del XVIII, nella sede del Patriarcato armeno di Gerusalemme si trovano diversi prelati con tendenze favorevoli al cattolicesimo e l'unione con Roma; un fautore di simili tendenze è commemorato dal Visitatore Apostolico di Costantinopoli, David di S. Carlo C. D., in una relazione del 1700 alla S. Congregazione di Propaganda Fide, quando parla del Patriarca Minas, suo contemporaneo: «Si trova hora in Costantinopoli il Patriarca Armeno di Gerusalemme, si chiama Minas Vartabied ... ed è buono cattolico, e sebbene prima d'ora haveva riguardo di fare alcune dimostrazioni pubbliche per non perdere affatto la confidenza degli heretici suoi connazionali, adesso però ancor esso ha professato pubblicamente la fede cattolica»; in segno di simile professione, continua il relatore, «havendo invitato alla sua chiesa il Signor Ambasciatore Polacco, l'ha ricevuto colla medesima solennità colla quale fu ricevuto dal Patriarca di Costantinopoli, e nella Messa furono fatte le medesime cerimonie di portare l'acqua

30. *Schiarimenti e Documenti* [intorno alla canonizzazione dell'Abate Mechitar], s. d. e l., N° 60, p. 112.

31. Ć'AMĆ'EAN, *vol. cit.*, p. 801. KIWLSESEAN, *op. cit.*, p. 65.

nel calice, e di pregare pubblicamente per Nostro Signore [cioè il Papa]»³².

Ma tutto ciò non aveva altro significato per l'unione con Roma se non quello di un atto personale del Patriarca; poiché da una parte i principali rappresentanti del popolo armeno di Costantinopoli si erano già appropriati del diritto di eleggere e di deporre anche i Patriarchi armeni della Sede di Gerusalemme e di Costantinopoli, secondo il loro beneplacito. D'altra parte, secondo i dati storici dell'epoca, nel periodo che va dal 1701 al 1715, il Patriarcato armeno di Gerusalemme venne assorbito da quello di Costantinopoli; il Patriarca di quest'ultimo ebbe funzione nel medesimo tempo anche di Patriarca della Sede di Gerusalemme, ed estese la sua autorità sopra i territori di questo Patriarcato, governandoli personalmente o per mezzo dei suoi vicari³³.

Benché in seguito, nel 1717, la Sede patriarcale di Gerusalemme fosse riuscita a riacquistare la sua indipendenza dal Patriarcato di Costantinopoli, ottenendo un capo distinto da quello della metropoli, tuttavia il sistema di elezione da parte degli stessi rappresentanti del popolo armeno di Costantinopoli continuava a rimanere in vigore e a far sentire il suo peso anche nei periodi successivi; inoltre permaneva ancora da un

32. G. HOFMANN, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli (1453-1830)*, Orient. Chr. Analecta, 103, Roma 1935, pp. 79-80. YOVHANNENEANC', *op. cit.*, I, pp. 419-420, individua nella inclinazione al cattolicesimo e nella simpatia verso i latini, la ragione principale per la quale i rappresentanti del popolo armeno a Costantinopoli rifiutarono di accettare Minas Vardapet come Patriarca della sede di Gerusalemme. Questa motivazione appare evidente nell'enumerazione dei pregi principali dell'altro candidato, cioè di Awetik', patriarca in carica di Costantinopoli, il quale desiderava unire nella sua persona anche la Sede Patriarcale di Gerusalemme: «Questi [Awetik']... può adempiere fedelmente tutti i requisiti della religione e conservare la nazione armena intera impedendole di seguire la religione dei Latini». Anche all'atto della sua deposizione, Minas Vardapet è accusato di essere propenso ai Franchi (*Ibid.*, p. 423). A. BALGYAN, *La Cattedra di S. Pietro, Capo degli Apostoli*, Vienna 1853, pp. 282-283 (in arm.), menziona, citando dal cronista Step'anos Lehač'i, la lettera di Minas Vard. ed il suo contenuto. Una menzione più succinta in S. AZARIAN, *Ecclesiae Armenae traditio de Romani Pontificis primatu et inerrabili Magisterio*, Romae 1870, p. 132. La cronologia del Lehač'i (Rošk'a), di particolare interesse per la storia religiosa dell'epoca, è stata pubblicata di recente dal P. H. OSKEAN: STEP'ANOSI ROŠK'AY *Zamanakagrut'iwn kam Tarekank' ekelec'akank'* (Cronologia o Annali ecclesiastici di S. R.), Vienna 1964, v. sotto l'anno 1699, p. 190.

33. Cfr. Ć'AMĆ'EAN, *vol. cit.*, p. 734; YOVHANNENEANC', *vol. cit.*, pp. 419-421.

lato la dipendenza in molte questioni religiose e civili dal Patriarcato di Costantinopoli, e dall'altro la pressione morale da questo esercitata³⁴.

La giurisdizione del Patriarcato di Gerusalemme era quindi assai limitata e veniva attuata, praticamente, secondo le direttive del Patriarca di Costantinopoli.

3 - LE COMUNITÀ CATTOLICHE DI ECCLESIASTICI E RELIGIOSI PRESSO GLI ARMENI

Per l'impulso del movimento unionistico tra gli Armeni non è di minore importanza, nell'epoca da noi considerata, l'attività missionaria delle diverse comunità, in particolare di quelle indigene, di ecclesiastici e di religiosi già esistenti oppure sviluppatesi in questo periodo. Quindi non sarà superfluo, crediamo, accennare brevemente alle principali comunità cattoliche di questo tipo e alle loro diverse concezioni sui principi e metodi da seguire nell'opera di riunificazione.

a) I Fratelli Unitori

Già dal secolo XIV si erano diffusi in Armenia i cosiddetti «Fratres Unitores», fondati verso il 1330 da Yovhannēs K'rnec'i, assistito dal missionario domenicano P. Bartolomeo di Bologna. Centro della loro attività era l'Armenia Nord-Orientale, ed in particolare la provincia di Naxijewan, dove avevano unito alla Chiesa Romana interi villaggi armeni³⁵.

34. YOVHANNENEANC', *op. cit.*, p. 414, 419.

35. Sugli «Unitores» v. G. AMADOUNI, *Oskan Vard. Erewanc'i*, Venezia 1975, pp. 35-67 (in arm.); A. ESZER, *Paolo Angelo Cittadini, O. P. - Neue Forschungen zu seinem Leben und zur Geschichte des Erzbistums Naxijewans*, in «Archiv. Fratrum Praedicatorum», 39 (1969), pp. 337-423; Ć'AMĆ'EAN, *op. cit.*, III, pp. 326-332, 444 ss.; LEO, *Storia degli Armeni*, vol. III, Erevan 1946, pp. 324-358 (in arm.); R. LOENERTZ, *La Société des Frères Pègrinants. Etude sur l'Orient Dominicain*, in «Dissertationes Historicae», Fasc. VII, Roma 1937, pp. 104-105, 141-150, 185-198; M. ORMANEAN, *Storia della nazione armena* (in arm.), II, Costantinopoli 1914, coll. 1844 ss.; G. PETROWICZ, *I Fratres Unitores nella chiesa Armena*, in «Euntes Docete», XXII (1969), pp. 309-347; ID., *I Frati Unitori e la Chiesa Armena*, Azgayin Matenadaran, 213, Vienna 1971 (in arm.); FR. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris 1900, pp. 320-337; ID., *Les Frères Uniteurs ou Dominicains Arméniens (1330-1794)*, in «Rev. de l'Orient Chrét.», 22 (1920-21), pp. 145-161, 249-279;

Il lavoro degli «Unitores» per l'unione degli Armeni consisteva praticamente nel sostituire il rito latino a quello armeno, sia nella liturgia, sia nella pietà tradizionale del popolo, introducendo devozioni occidentali che risultavano assai estranee alla mentalità nazionale³⁶. Ciò provocava ovviamente negli spiriti conservatori una violenta reazione contro qualsiasi tentativo di riavvicinamento all'Occidente. In quest'ambiente, caratterizzato da siffatte correnti estremiste, si creava così un'atmosfera di pura ed acerba polemica e aumentavano le difficoltà per il raggiungimento della perfetta comunione ecclesiastica.

Nell'epoca relativa alle nostre considerazioni, il ruolo dei Fratelli Unitori nel campo unionistico, per il loro notevole influsso nei più diversi ambienti ecclesiastici cattolici, assume un aspetto rilevante in molte circostanze ed iniziative. Così, per esempio, i Domenicani della provincia di Naxijewan pubblicano, nel 1728, con l'approvazione della S. Sede, il Messale dell'Ordine tradotto in lingua armena per opera e per uso dei Fratelli Unitori³⁷. Basterebbe aprire a caso qualsiasi pagina di questo Messale, per avere un'idea della sua indole; ci si accorge subito dalle rubriche, con le loro corrispondenti incisioni, che esso segue esattamente e con la massima fedeltà il Messale latino. Era pubblicato in armeno per essere adoperato dai sacerdoti armeni cattolici e specialmente dai Fratelli Unitori, in ambienti armeni e per lo più non-uniti, come si vede chiaramente da una risposta dell'Abate Mechitar ad uno di essi, nel 1723³⁸. Non è da escludere che la pubblicazione di questo Messale abbia avuto il

M.-A. van den OUDENRIJN, *Linguae Haicanae Scriptores Ordinis Praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum...*, Berna 1960; YOVHANNISEAN A., *Nuovo materiale per la storia degli Unitori Armeni*, in «Ararat», 48 (1914), N° di Dicembre (questo N° non l'abbiamo potuto consultare), 49 (1915), pp. 62-69.

36. Cfr. a proposito il significativo capitolo della lunga relazione al Sommo Pontefice, fatta da un missionario latino, Fra Diego di Santa Ana, agostiniano, dal titolo: «Delli Armeni che chiamano Franchi» (S. LOPEZ - C. ALONSO, *Due lettere riguardanti i primi tempi delle Missioni Agostiniane in Persia*, in «Analecta Augustiniana», XXIV (1961), pp. 179-180). Il relatore inizia il capitolo con le seguenti parole: «Quelli Armeni che quà chiamano Franchi, io li chiamo Latini, perchè tengono la loro influenza da cotesta Santa Sede».

37. *Missale Sacri Ordinis Praedicatorum...*, typ. S. C. de Prop. Fide, Romae, MDCCXVIII. Approbanti, cioè censori per la lingua armena, erano stati nominati l'Abate Mechitar e Xač'atur Var. Arak'elian; Cfr. MECHITAR, *Corrispondenza*, Lett. N° 166 a D. Emmanuël, Naxijewan, 11 Settembre 1723.

38. MECHITAR, *ibid.*

suo influsso anche su altri sacerdoti armeni di diversa tendenza, che desideravano comunque celebrare quotidianamente³⁹.

L'area d'influsso dei Fratelli Unitori non si era limitata all'Armenia settentrionale, ma si era estesa anche al centro stesso delle liti religiose degli Armeni, cioè a Costantinopoli. Essi ebbero, senza dubbio, una parte notevole nelle soluzioni negative date con crescente severità alla questione della *Communicatio in sacris*, esercitando un influsso decisivo sull'allora Vicario Apostolico di Costantinopoli, Mons. Gallani, come si constata chiaramente dalle diverse lettere dell'Abate Mechitar⁴⁰.

b) I missionari del Collegio Urbano

Il secondo gruppo di missionari armeni, che lavoravano per l'unione, erano gli alunni del Collegio Urbano, poi chiamati e conosciuti dal popolo col nome di «Collegisti»⁴¹. Agli inizi del secolo XVIII, essi costituivano un nucleo considerevole negli ambienti culturali ed ecclesiastici degli Armeni, e la loro fama di esimi predicatori si era diffusa con il concorso di circostanze favorevoli. Così il Visitatore Apostolico di Costantinopoli, David di S. Carlo C. D., nel 1700, in una sua relazione alla S. Congregazione di Propaganda Fide, menziona il rinomato Xač'atur Vardapet, alunno del Collegio Urbano, missionario di Propaganda Fide, quale famoso predicatore nella stessa chiesa patriarcale di Costantinopoli, che predicava anche alla presenza del Patriar-

39. Sulla tradizione della Chiesa Armena riguardo ai giorni liturgici ed in particolare alla celebrazione quotidiana della Messa, cfr. V. HAC'UNI, *I giorni liturgici e le diverse forme della celebrazione della Messa nella Chiesa Armena*, Venezia 1898 (in arm.).

40. MECHITAR, *Corr.* N° 117, 6 Sept. 1721; N° 120, 11 Ottob. 1721. I Fratelli Unitori, ed anche i loro seguaci, venivano spesso chiamati da Mechitar e da altri contemporanei «Jahkec'i» dal nome del loro centro principale.

41. Risale al Pontificato di Gregorio XIII l'idea di un collegio ecclesiastico a Roma per i giovani Armeni. Il Papa con la Bolla *Romana Ecclesia* ne decideva la fondazione e definiva perfino lo Statuto che dovrebbe avere (*Bullarium Romanum*, t. VIII, pp. 493-496). La sua morte però impediva l'attuazione del progetto. Più tardi i seminaristi armeni vennero accolti nel Collegio Urbano di Propaganda Fide (cfr. C'AMC'EAN, *op. cit.*, pp. 525-528; ORMANEAN, *op. cit.*, II, coll. 2276 s.; G. AMADOUNI, *op. cit.*, pp. 11-13, 67-72); M. JEZERNIK, *Il Collegio Urbano*, in *Sacrae Congr. de Prop. Fide memoria rerum*, vol. II, Herder, Rom-Freiburg-Wien, 1973, pp. 283-298, in part. par. 2: *Provenienza degli alunni*, pp. 287-288).

ca stesso⁴². Si trattava del medesimo missionario che era stato mandato, nel 1698, da Innocenzo XII al Catholicos di Eĵmiacin⁴³, e che in seguito era stato assunto quale Vicario Patriarcale di Costantinopoli da Melchisedech, Patriarca della stessa Sede.

Nella relazione del Vicario Apostolico di Costantinopoli, Mons. Mauri, alla S.C.P.F., sono nominati quali costituenti il clero armeno cattolico della città, oltre ad alcuni ecclesiastici armeni conversi pubblicamente al cattolicesimo, altri tre sacerdoti ex-alunni del Collegio Urbano e missionari della S.C.P.F., col titolo di Missionari Apostolici: «Il clero armeno cattolico è composto da otto sacerdoti, tra i quali sono tre missionari Apostolici, cioè il Signor Don Giovanni di Minas, D. Minas di Osgano e D. Luca d'Abramo, alunni di codesto Collegio Urbano»⁴⁴.

Colui che promosse e fece il primo tentativo di fondare un Patriarcato distinto per gli Armeni cattolici fu l'ex-alunno del Collegio Urbano Melchior Tasbas (Melk'on Tasbas), vescovo di Merdin⁴⁵.

Questi sacerdoti, ex-alunni di Propaganda Fide, godevano a Costantinopoli di una grande autorità circa le questioni riguardanti gli Armeni cattolici e coprivano non di rado cariche importanti: viene, per esempio, menzionato da Mechitar, nel 1735, in una lettera ad un suo missionario, un certo D. Elia, segretario del Vicario Apostolico⁴⁶.

Quali fossero allora le concezioni unionistiche di questi missionari armeni, formati nel Collegio Urbano secondo criteri teologici e canonici prettamente occidentali, e secondo le finalità missionarie della Congregazione di Propaganda Fide, dalla quale venivano inviati in Oriente con il titolo di Missionario Apostolico, si può chiaramente dedurre dai loro diversi tentativi intesi a creare a Costantinopoli un Patriarcato distinto per gli Armeni cattolici. Essi intendevano, infatti, costituire una nuova Gerarchia e una nuova disciplina, pur mantenendo il rito litur-

42. G. HOFMANN, S. J., *op. cit.*, pp. 80-81: «Cacciatur, che ha studiato nel Collegio di Prop. Fide, predica spesso nella chiesa patriarcale con grandissimo frutto».

43. DE MARTINIS, *op. cit.*, vol. I, t. 2, p. 184: «Mittimus ad te pietatis non minus, quam doctrinae laude praestantem virum dilectum filium Cacciaturum Arakiel presbyterum armenum, qui sensus tibi Nostros, potius Romanae Ecclesiae, in cuius sinu educatus fuit, uberius explicabit».

44. G. HOFMANN, *op. cit.*, p. 96.

45. Č'AMČ'EAN, *vol. cit.*, p. 758.

46. MECHITAR, *Corr.*, N° 481.

gico tradizionale, epurato da «eresie» sospette. Volevano, quindi, essere al tempo stesso indipendenti, sia dall'autorità del Patriarca non-unito che dalla giurisdizione del Vicario Apostolico di Costantinopoli. Speravano di por fine, in tal modo, tanto alla necessità di partecipare alle funzioni sacre dei loro connazionali, quanto alle persecuzioni da parte dei Patriarchi armeni di Costantinopoli. Ma alcuni di loro non approvarono questa linea di condotta che tendeva alla separazione dei cattolici dalla Chiesa Armena, come risulta evidente in Xač'atur Vardapet ed in altri ex-alunni del Collegio Urbano, di cui parleremo in seguito.

c) I discepoli dell'Abate Mechitar

Il terzo gruppo di missionari armeni, dispersi come predicatori itineranti in tutte le provincie dell'Armenia, era formato dai missionari dell'Abate Mechitar, il quale aveva fondato la sua comunità religiosa al principio del secolo XVIII. Più avanti ne approfondiremo la posizione nei confronti del problema dell'unione.

d) I missionari latini

Oltre a questi missionari indigeni, lavoravano per l'unione degli Armeni, secondo le norme e le direttive della S.C.P.F.; ma non sempre con gli stessi metodi, un gran numero di famiglie religiose e di missionari latini, penetrati in tutte le principali provincie dell'Armenia. Già nel secolo XIV, oltre ai Fratelli Unitori, operavano tra gli Armeni i Domenicani, specialmente nella provincia di Naxijewan, di cui occupavano spesso la Sede episcopale, ed anche a Costantinopoli⁴⁷. C'erano anche i Carmeli-

47. Cfr. LE QUIENS O. P. *Oriens Christianus in quattuor patriarchatus digestus, quo exhibentur Ecclesiae, Patriarchae ceterique Praesules totius Orientis*, Parisiis, MDCCXL, vol. III, p. 1403-1414; L. LEMMENS, *Herarchia Latina Orientalis, 1622-1922, Mediante S. C. de P. F. instituta* (pars I), *Orientalia Christ. Anal.* N° 5, Roma 1923, pp. 232-250. Tra gli studi più recenti ricordiamo in particolare quelli del P. Ambrosius ESZER, oltre il già citato su Paolo Cittadini (n. 35): *Giovanni Giuliani de Lucca*, O. P., *Forschungen zu seinem Leben und zu seinen Schriften*, in «Arch. Fr. Praed.», 37 (1967), pp. 353-468; *Emidio Portelli d'Ascoli*, O. P., *und die II. Krim-Mission der Dominikaner (1624-1635)*, *ibid.*, 38 (1968), 165-258; *Neue Forschungen zur Geschichte der II. Krim-Mission der Dominikaner (1635-1665)*, *ibid.*, 41 (1971), 181-239; *Die «Beschreibung des Schwarzen Meeres und der Tartaroi» des Emidio Portelli d'Ascoli*, O. P., *ibid.*, 42 (1972), 199-249; *Sebastianus Knab*, O. P., *Erzbischof von Naxijewan (1682-1690)* - *Neue Forschungen zu seinem Leben*, *ibid.*, 43 (1973), 215-286; *Barnaba Fedeli di Mi-*

tani Scalzi, specialmente tra gli Armeni della Persia, ad Aspahan⁴⁸. Più dispersi e diffusi nelle provincie interne dell'Armenia erano i Cappuccini ed i Gesuiti⁴⁹. Inoltre avevano una loro importanza in quest'epoca anche i Teatini e le altre famiglie francescane⁵⁰.

La funzione di questi gruppi di missionari occidentali, spesso in reciproca concorrenza, e non di rado con vedute ed opinioni divergenti, fu assai problematica per l'opera di riunificazione.

lano, O. P. (1663-1731) - *Das Schicksal eines Missionars und Bischofs im Sturm der Zeiten*, ibid., 44 (1974), 179-262; *Zu einigen bisher ungelösten Problemen um Sebastianus Knab*, O. P., ibid., 44 (1974), 263-270; *Der Bericht des Gregorio Orsini*, O. P., über die Länder des Nahen und Mittleren Ostens, ibid., 45 (1975), 305-395; *Ogostinos Baĭenç O. P. als Oberhirte von Naxiĭewan*, ibid., 47 (1977), pp. 183-246; *Missionen in Randgebieten der Geschichte, in Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, 1622 - 1972, vol. I/1, Rom-Freiburg-Wien 1972, pp. 650-679; *Missionen im Halbrund der Länder zwischen Schwarzem Meer, Kaspisee und Persischem Golf: Krim, Kaukasien, Georgien und Persien*, ibid., vol. II, Rom-Freiburg-Wien 1973, pp. 421-462. In questi due articoli l'A. tratta ampiamente anche dell'attività degli altri ordini religiosi nei periodi considerati. V. anche C. ALONSO, *Angel Maria Cittadini*, O. P., *Arzbispo de Naxiwan* († 1629). *Una iniziativa de Propaganda Fide en favor de Armenia*, Roma 1970.

48. Cfr. L. LEMMENS, *op. cit.*, (pars II), *Or. Chr. Anal.*, N° 10 (vol. II-4), Roma 1924, pp. 265-274; AMBROSIUS A. S. THERESA, *Relatio de statu atque de fructibus spiritualibus missionum nostrarum orientis, saec. XVII, auctore R. P. Joseph O. C. D.*, in «*Analecta Ord. Carm. Discalceatorum*», 13 (1938), pp. 68-97.
49. Cfr. CLEMENTE DA TERZORIO, M. Cap., *Le Missioni dei Minori Cappuccini*, voll. 10, Roma 1913-1938, v. in particolare i voll. II, IV, VII, dove l'A. tratta ampiamente dei rapporti tra i missionari cappuccini e il popolo armeno nell'Impero Ottomano, in Persia e in Georgia; IGNAZIO DA SEGGIANO, *op. cit.*; CARAYON A., S. J., *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVII siècle*, Paris 1864.
50. Cfr. *Breve relatione dello stato, principii e progressi della missione apostolica agli Armeni di Polonia e Walachia e provincie circonvicine e dell'erectione e fondatione del collegio pontificio di Leopoli per la medesima Nazione Armena sotto la cura de' pp. chierici regolari detti volgarmente Teatini, sin al 1° Aprile 1669*, per il padre d. Luigi Maria PIDOU C. R. superiore della detta missione e collegio; (Ignoto), *Compendiosa relatio unionis nationis Armeno-Poloniae cum s. ecclesia Romana ad annum Christi 1676*; gli originali di tutti e due i documenti sono ancora inediti; una versione polacca ne era stata curata, nel 1876, da A. PAVINSKI, e da questa versione furono tradotti e pubblicati in armeno da K. EZEANC', a S. Pietroburgo, nel 1884, con un'ampia introduzione (pp. VII-LXVIII); v. i titoli originali a p. XXVI; B. FERRO, *Istoria delle Missioni de' chierici Regolari Teatini*, t. I, Roma, 1704; F. ANDREU, *I teatini, in Ordini e Congregazioni religiose*, a cura di M. ESCOBAR, vol. I, Torino, 1951, pp. 593-595; CANEVIE Fr. Gius., M. Con., *La Missione dei Padri Minori Conventuali di S. Francesco in Constantinopoli*, in «*Bessarione*», III (1898), nn. 21-22, pp. 294-298.

Raccolsero certamente molti adepti, ma il sistema con il quale li attraevano suscitava da parte dei non-uniti una violenta opposizione ed un irrigidimento nelle proprie convinzioni, contrarie alla comunione con la Chiesa Romana, senza parlare delle persecuzioni. L'ambasciatore di Francia a Costantinopoli, in una lettera indirizzata al Conte De Morville, datata 18 febbraio 1724, faceva le seguenti considerazioni: «Les missionnaires font beaucoup de bien. Mais je ne saurais m'empêcher de blâmer leur peu de modération. Il semble qu'ils s'attachent moins a ramener les Grecs et les Arméniens, qu'à les détruire. Celà a mis les Chefs de ces deux Eglises en garde contre eux. Ils les ont représentés à la Porte comme des gens turbulents, et qui sont ici pour faire des sujets du Pape»⁵¹.

A distanza di quasi un secolo, il missionario gesuita P. Cornely riferiva nei seguenti termini la ragione principale per la quale, secondo l'opinione di molti, gli Armeni restavano refrattari nei confronti della Chiesa di Roma: «On a bien des fois voulu faire croire que le seul grief des Arméniens contre l'Eglise Romaine était les efforts tentés par elle pour les latiniser»⁵².

Per formarsi un'idea del pensiero di questi missionari sulla fede degli Armeni, basterà leggere la loro corrispondenza. Anche gli spiriti più aperti consideravano gli Armeni scismatici ed eretici, mentre i più fanatici si lasciavano andare facilmente ad espressioni passionali⁵³. Citiamo, a titolo di esempio, quanto

51. RABBATH, *op. cit.*, I, p. 560.

52. M. P. D'AVRIL ADOLPHE, *Documents relatifs aux Eglises de l'Orient et à leurs rapports avec Rome*, 3^e éd., Paris 1885, p. 41.

53. Cfr. C. ALONSO, *Misiones de la Orden de S. Agustin en Georgia* (1628-1639), Documentacion inedita, in «*Anal. Augustin.*», 28 (1965), pp. 219-280 passim; ID., *El P. José Rosario, O.S.A., y la Mission Augustiana de Persia*, Documentacion inedita, in «*Anal. August.*», 29 (1966), pp. 272-315 passim; S. LOPEZ - C. ALONSO, *Due lettere*, pp. 165 ss.; A. ESZER, *Giovanni Giuliani de Lucca*, p. 452; ID., *Emidio Portelli d'Ascoli*, pp. 218, 252; ID., *Paolo Angelo Cittadini*, pp. 374-380; ID., *Sebastianus Knab*, pp. 240 ss.; ID., *Der Bericht des Gregorio Orsini*, pp. 303-364; l'Orsini è, senza dubbio, uno degli spiriti più aperti tra i missionari e molto disponibile verso gli Armeni; un capitolo della sua relazione è addirittura intitolato: «De naturali ac morali Armenorum schismaticorum prohibitate in speciali» (pp. 345-349) e si conclude in questi termini: «Ecce qualis vita Armenorum charitate, dilectione, ac pietate in Deum, et proximum plena; ... quae eos in Dei oculis amabiles, et gratiosos efficiunt» (p. 349), anche se attribuisce agli Armeni parecchi errori, di cui si occupa ampiamente alle pp. 339-345, 350-353.

scriveva un missionario nel 1718: «Ecco la religione di questi scismatici ed eretici Armeni ... istigati a questo dal loro disgraziato Patriarca ... e poi questi iniqui Armeni quando sono costà si fingono cattolici, e qua tornati si vantano di avere mangiato un sacco di comunichini in Italia»⁵⁴.

4 - LA CONSISTENZA NUMERICA DEGLI ARMENI CATTOLICI E LA LORO SITUAZIONE GIURIDICA

È difficile determinare il numero degli Armeni cattolici in questo periodo, sia per mancanza di dati statistici precisi, sia soprattutto perché non si era ancora delineata una netta distinzione tra quelli uniti alla Chiesa Romana e quelli non-uniti⁵⁵.

Nei primi decenni del secolo XVIII, il numero degli Armeni cattolici, solo a Costantinopoli, dovrebbe arrivare a circa 20.000, secondo quanto riferisce il vescovo armeno di Merdin, Melk'on Tasbas, alla S.C. del S. Ufficio nel 1712⁵⁶; lo stesso numero è riferito anche alla S.C.P.F. nel 1721 dal Vicario Apostolico di Costantinopoli, il quale aggiunge: «Benché la presente persecuzione, che fa il medesimo Patriarca, non lasci distinguere quali siano i veri cattolici»⁵⁷. Questi Armeni cattolici, che costituivano un numero assai considerevole anche nelle altre provincie dell'Impero, dovevano ricorrere, secondo le istruzioni successive della S. Sede, a prelati cattolici per le loro necessità spirituali, cioè praticamente ad un prelado di rito latino, non essendosi ancora formata una gerarchia armena cattolica indipendente dalla gerarchia della Chiesa Armena Apostolica⁵⁸.

54. CLEMENTE DA TERZORIO, *op. cit.*, vol. VII, p. 247.

55. Oltre agli studi già citati sulle attività dei singoli gruppi missionari, per una visione d'insieme v. pure: G. PETROWICZ, *La S. Congregazione e gli Armeni*, in *S. Congr. de P. F. memoria rerum*, II, pp. 404-411; W. DE VRIES, *Die Propaganda und die Christen im nahen asiatischen und afrikanischen Osten*, *ibid.*, I/1, pp. 561-605, in part. 600-603.

56. TERZEAN M. Vard., *La corrispondenza d'un confessore* (in arm.), in «Avetik», 26 (1957), p. 38; v. anche X. AT'ANASEAN, *op. cit.*, p. 48.

57. HOFMANN G., *Il vic. Ap.*, p. 95.

58. Cfr. *Schiarimenti e Documenti*, N° 67; il sacerdote Pietro Balchelian (Palgelean) scrive a Mechitar, in data 8 Apr. 1722: «In Erzerum, in Kurdistan, in Basen, in Kodercuir, ma molto più in Erzerum e ne' suoi villaggi [predicava P. Hakob, il missionario di Mechitar], di modo che da trenta a quaranta sacerdoti per ordine di lui andavano girando; e molti di questi sacerdoti erano guadagnati da lui stesso, e tanta moltitudine di popolo».

Quest'autorità, che all'occhio dello Stato Ottomano era considerata straniera, ed alla quale dovevano sottomettersi gli Armeni cattolici, erano i Vicariati Apostolici dell'Oriente; in primo luogo quelli di Costantinopoli e di Smirne. Per un giudizio adeguato su una questione così complessa, è di grande importanza conoscere almeno i limiti della giurisdizione del Vicariato latino di Costantinopoli, dal quale dipendevano quasi esclusivamente gli Armeni uniti.

Il P. Hofmann così descrive la giurisdizione di questo Vicariato: «Alla giurisdizione del Vicario Patriarcale fu sottomesso un territorio assai vasto, cioè, oltre Istanbul, Galata e Pera, la Tracia, l'Asia Minore, eccettuato il Vicariato di Smirne e la odierna Grecia, particolarmente colà dove non esistevano più Vescovati cattolici»⁵⁹.

In questo territorio tutti i missionari, per il lecito esercizio delle loro missioni, dovevano dipendere dall'autorità di questo Vicariato Apostolico; a conferma di ciò, oltre ai tanti dati storici dell'epoca, resta un accenno nella risposta della S.C.P.F., data nel 1700, ad un missionario cappuccino che desiderava stabilirsi a Tokat per la sua missione; la S.C., dopo avergliene concessa la facoltà, aggiunge che per la liceità: «sarà, però, necessario che Ella si presenti coll'aggiunta lettera a Mons. Vicario Patriarcale, poiché Egli in virtù della medesima le comunicherà le facoltà opportune»⁶⁰.

Non soltanto i missionari erano soggetti al Vicariato Apostolico di Costantinopoli, ma anche i fedeli cattolici, senza alcuna distinzione di rito; così tutti gli Armeni cattolici dovevano dipendere direttamente dalla giurisdizione di tale Vicariato⁶¹. Proprio questo fu il punto cruciale per gli Armeni cattolici, cioè la dipendenza da un prelado che, secondo la legge dello Stato nel quale vivevano, era uno straniero e perfino sospetto agli occhi dello Stato stesso. Non era senza fondamento l'accusa rivolta ai cattolici di diventare «franchi» e quindi ribelli alle leggi dello Stato, poiché, come abbiamo visto dal tenore di tutti i decreti

59. G. HOFMANN, *Il Vic. Ap.*, p. 15.

60. CLEMENTE DA TERZORIO, II, p. 95.

61. MECHITAR, *Corr.*, N° 741; nella risposta di Mechitar ad Artzivan nel 1743, si accenna alla dipendenza degli Armeni cattolici dal Vicario Apostolico di Costantinopoli: «Se dirà la Vostra Eccellenza: Io non ho l'autorità sopra di voi, ma il Vicario Apostolico...».

imperiali, il Patriarca era l'unico capo legittimo di tutti gli Armeni dell'Impero, che dovevano essergli sottomessi tutti indistintamente. Le leggi dello Stato ordinavano inoltre a tutti i sacerdoti orientali di rimanere sempre soggetti ai loro prelati nazionali, fossero questi cattolici o no, in quanto sudditi dello stesso Stato⁶². Da parte loro perfino i Latini di Costantinopoli consideravano gli Armeni cattolici come Armeni di rito latino, per evidenziarne la professione cattolica⁶³.

PARTE II

LA CHIESA ARMENA E LA QUESTIONE DELLA «COMMUNICATIO IN DIVINIS» NEL SECOLO XVIII

Le decisioni delle Congregazioni Romane sulla possibilità e sul modo di partecipare alle funzioni sacre dei cristiani orientali non aventi la piena comunione con la Sede di Roma — decisioni formulate in risposta alle questioni proposte dai missionari operanti per l'unione ed in base alle informazioni fornite dai medesimi — erano tali da determinare in un certo senso la sorte religiosa degli Orientali uniti. Infatti, esse traevano la loro origine dall'opinione che aveva la S. Sede sul significato e sul valore ecclesiologico delle Chiese Orientali non-unite; e questa opinione stava alla base di una nuova metodologia unionistica.

Prima di iniziare le nostre considerazioni sui motivi della S. Sede che vietavano la partecipazione degli Armeni uniti alle funzioni religiose dei loro connazionali non-uniti, riteniamo utile, per chiarificare maggiormente i termini della questione, riflettere almeno brevemente circa il pensiero di Roma sulla Chiesa Armena dell'epoca, come lo ricaveremo soprattutto dalle sue relazioni ufficiali con i capi gerarchici della medesima Chiesa.

62. RABBATH, *op. cit.*, II, p. 405.

63. *Ibid.*, pp. 582, 583, Nota 3; «Les persécutions contre les Arméniens latins...» (6 Janv. 1709, lettre de Ferriol, Ambas. de France).

1 - IL PENSIERO DELLA S. SEDE SULLA CHIESA ARMENA NELLE SUE RELAZIONI CON LA GERARCHIA ARMENA

Le relazioni tra la Sede Romana e la Chiesa Armena, che faremo oggetto di questa succinta considerazione, sono documentate dalle risposte che i Romani Pontefici diedero alle lettere Loro indirizzate, in varie circostanze e situazioni, dai Catholicos o da altri prelati della Chiesa Armena; queste lettere rivelano, quasi sempre, un atteggiamento favorevole al riconoscimento del primato della Sede di Roma; e non vi mancano le buone disposizioni e la tendenza a ristabilire l'unione delle Chiese.

Il primo documento con il quale iniziamo il nostro esame è la risposta di Innocenzo XII, scritta nel 1698, alla lettera inviata, nel 1695, dal Catholicos di Ejmiacin Nahapet di Edessa, nella quale questi affermava in termini chiarissimi il primato del vescovo di Roma su tutta la Chiesa universale e la sua suprema giurisdizione su tutti i prelati ed anche sulla Chiesa della nazione armena, rivolgendosi a Lui come: «Orbis terrarum Illuminatori, Principum Principi, Episcoporum Episcopo, et Sancto omnium in Cristo credentium Nationum et praecipue nostrae Nationis Armenae a S. Gregorio illuminatae Universali Patri... Mons es et nos lapis innixus monti isti... nos exiguus fluvius manans ex isto mari, cuius fluvii gloria et magnitudo potestatis nostrae a te est»⁶⁴.

Ora, quale sarà il pensiero di Roma nei riguardi della Chiesa Armena, dopo aver letto una simile professione di fede dal supremo capo della medesima? La riterrà come una vera Chiesa locale, viva parte della Chiesa universale, benché con una struttura gerarchica propria? Oppure la troverà in qualche modo inadeguata per poter essere considerata parte della vera Chiesa di Cristo? E quale valore attribuirà alla sua gerarchia?

Le risposte indirette a questi problemi le troviamo disseminate nella lettera appena menzionata di Papa Innocenzo XII.

64. AZARIAN, *op. cit.*, p. 130; v. anche X^{oo}, *Rome et l'Arménie depuis le commencement du IV siècle jusqu'à l'émancipation des catholiques arméniens en 1830*, typogr. Firmin-Didot. - Mesnil, p. 82-83. BALGYAN, *op. cit.*, p. 282. Questa disposizione spirituale del catholicos trova pure eco presso il già menzionato cronista Step'anos Rošk'ay Lehac'i: «Il Catholicos Nahapet, in quest'anno 1695, il 5 Settembre, scrisse una lettera al Papa Innocenzo, di cui conservo la copia, confessandolo capo universale di tutti i capi e Padre di tutte le Nazioni, specialmente della nostra nazione Armena di S. Gregorio II.» (*op. cit.*, p. 188).

Nell'intestazione della lettera il Pontefice adopera lo stesso titolo che era in uso nelle lettere dirette ai prelati in comunione con Lui: «Venerabili fratri...»⁶⁵. Da ciò risulta evidente che Egli non dubitava della validità del carattere episcopale del capo «Totius Nationis Armenorum»; non esigeva una nuova professione di fede cattolica e non diffidava neppure della sincerità di quella già professata.

Tuttavia, il fatto che il Papa esorti il Catholicos a perseguire, riconoscendone il primato, un'unione con la Chiesa Romana che sia perpetua, e non passeggera, come quella stabilitasi tra S. Gregorio Illuminatore e S. Silvestro, ci fa supporre che, agli occhi del Pontefice, la Chiesa Armena dell'epoca apparisse in qualche modo separata, e che opinioni erronee contro la Sede Apostolica venissero diffuse in Essa da parte dei dottori (vardapet) in conseguenza di tale supposta scissione: «Nec ab huius petrae soliditate deinceps adduci ullo modo... quae a nonnullis contra Apostolicam Sedem, istic vulgantur»⁶⁶. Per raggiungere la piena unione desiderata dal Catholicos, «ad assequendam perpetuam cum lapide unionem»⁶⁷, il Papa afferma la necessità di eliminare tali opinioni erronee dal seno della Chiesa Armena e lascia alla prudenza del Catholicos la scelta dei mezzi più adatti per sradicare tali errori. Una volta compiuta questa purificazione totale, l'unione con la Chiesa Romana sarà completa e perpetua.

Dunque, sotto questo punto di vista, la Chiesa Armena nella sua totalità non era considerata come una Chiesa locale unita a quella Cattolica, sebbene il Pontefice non dubitasse della catholicità del suo Capo; e questo in quanto nel suo seno vivevano, secondo la Curia Romana, dottori che professavano opinioni erronee nei riguardi della Sede Apostolica.

Il Pontefice, nell'accennare alla presenza di vescovi armeni a Roma, infatti, riconosce implicitamente sia il valore della Liturgia della Chiesa Armena, sia la validità del carattere episcopale dei suoi vescovi; anzitutto in quanto la S. Sede, almeno stando al senso di questo accenno, non esige da detti vescovi niente altro che la solenne professione della fede cattolica, né vuol dubitare della validità della loro consacrazione episcopale; in secondo luogo in quanto tollera la celebrazione del loro rito a

65. DE MARTINIS, *op. cit.*, I, t. 2, p. 183.

66. *Ibid.*, p. 184.

67. *Ibid.*

condizione che esso avvenga «modo catholico», cioè secondo le correzioni fatte dalla S. Sede nel secolo XVII, come abbiamo accennato sopra. Questa clausola «modo catholico»⁶⁸ è segno che a Roma si presumeva, dietro le informazioni ricevute dai missionari, che nella Liturgia Armena esistessero errori dottrinali contro la fede cattolica.

Quindi, anche per questo motivo, la Chiesa Armena non poteva essere considerata parte della Chiesa Cattolica; poiché mancava nella sua Liturgia la purezza della dottrina cattolica, benché non si dubitasse della validità del carattere episcopale della sua gerarchia.

Nonostante tutto ciò, il R. Pontefice, allorché esigeva dalla Chiesa Armena di consentire con la Chiesa Romana nella professione della medesima fede, la considerava, in un certo senso, su un piano di parità, in quanto la definiva senza alcuna esitazione «Chiesa», come quella Latina: «Ut Ecclesia vestra omnino consentiat cum Ecclesia Latina in professione cattolica»⁶⁹.

A questo proposito è per noi importante ricordare ancora un altro messaggio dello stesso Papa, scritto nel 1698, a Simeon, Catholicos degli Armeni, nella Regione degli Albanesi⁷⁰ (l'odierno Azerbaigian); questo infatti chiarifica maggiormente il valore attribuito dalla S. Sede alla professione di fede cattolica dei capi della Chiesa Armena dell'epoca.

E anche questa una risposta di ringraziamento alla lettera che detto Catholicos scrisse nel 1695 per esprimere la sua fede cattolica e riconoscere nel R. Pontefice il successore di S. Pietro e il capo della Chiesa Universale. Però, ancora una volta, l'espressione del Pontefice: «Et quidem praeclariorum Armeniae gentis Antistitum exemplo...»⁷¹, (i quali hanno dichiarato la stessa professione cattolica), sembra suggerire che la professione di fede da parte del capo di una Chiesa locale abbia valore solo in quanto esempio da seguire per gli altri prelati armeni; mentre l'atto in sé viene interpretato come un fatto puramente personale e nulla di più. Il Pontefice, infatti, non deduce da un simile

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*

70. AZAREAN, *op. cit.*, p. 133. Il catholicossato dell'Albania caucasica, che dipendeva dalla Chiesa Armena e ne praticava il rito, sussistette fino agli inizi del secolo scorso.

71. *Ibid.*

atto, compiuto solo dal capo, che quella da Lui rappresentata sia da considerare come Chiesa particolare unita alla Chiesa Cattolica e avente la medesima professione di fede.

Il terzo documento che prendiamo in considerazione, e nel quale si vede attribuito alla Chiesa Armena minore valore che nei precedenti, è la risposta di Clemente XI, del 1701, ad una lettera del già ricordato Catholicos di Eĵmiacin Nahapet.

Anche questo Pontefice, come il Suo predecessore, adopera il solito titolo di «Venerabili fratri...» nell'indirizzare la lettera. Accetta e loda la professione cattolica del capo supremo «Totius Nationis Armenorum», rinnovata alla presenza di alcuni missionari «ex Ordine S. Dominici, Congregationis S. Sabinae, qui in Persiam a Nobis non alio fine adlegantur, quam ut Nationi Armenae spiritualia deferant praesidia»⁷², e con numerosi elogi Lo ringrazia per la sua benevolenza verso i missionari stessi.

Ma tutto ciò pare fosse ancora insufficiente, secondo il Papa, per poter considerare quella Armena come una vera Chiesa particolare nel seno della Chiesa Universale; infatti, per designarla, il Pontefice non adopera mai la parola «Chiesa», come aveva fatto invece il Suo predecessore; anzi, per indicarla come una comunità religiosa, preferisce i termini profani di «Natio Armena» o «Natio Vestra»⁷³, dando loro un significato equivalente a quello di una Chiesa particolare, ma fuori dell'unione con Lui. Una delle principali ragioni per cui il Papa non considera la Chiesa Armena una Chiesa particolare unita è che egli ritiene i singoli individui della comunità armena cristiana separati dall'unione della Chiesa Romana; infatti, per poter considerare cattolica tutta la Nazione, viene giudicata necessaria l'adesione individuale e totale dei singoli membri alla Chiesa di Roma, la quale sola è la vera Chiesa: «Vota autem Nostra in eo inprimis versantur, ut singuli eiusdem Nationis, qui cristiano nomine censentur, ad antiquam unitatem cum Romana Ecclesia omnium Magistra ac Parente revertantur»⁷⁴.

Quindi, per Clemente XI, la Chiesa Armena considerata nella sua totalità, pur avendo un capo supremo di professione cattolica, non faceva parte della Chiesa Universale, in quanto esiste-

72. CLEMENS XI, *op. cit.*, p. 24; DE SERPOS, *Compendio Storico*, I, pp. 390-391.

73. CLEMENS XI, *ibid.*; DE SERPOS, *ibid.* pp. 391-392.

74. CLEMENS XI, *ibid.*, p. 25; DE SERPOS, *ibid.*, p. 392.

vano in essa dei non-uniti alla Sede Apostolica, ed era necessario che si riconciliassero con la Sede Romana.

L'ultimo documento di questo genere che vogliamo esaminare è la lettera dello stesso Papa, indirizzata nel 1710 al Catholicos di Eĵmiacin, Aĵek'sandr, in risposta ad una sua lettera inviata al Pontefice due anni prima; in questa, per quanto si ricava dalla risposta del Papa, il Catholicos manifesta una disposizione favorevole ad accettare la professione di fede cattolica. Questa disposizione veniva confermata dal trattamento fatto ai missionari, come riferiva al Papa il famoso missionario gesuita P. J. Villotte⁷⁵, ed in modo particolare dalla lodevole applicazione personale del Catholicos nell'approfondire lo studio della Sacra Scrittura e della tradizione patristica, per una migliore intelligenza dei fondamenti della fede cristiana⁷⁶.

Il Papa, approfittando delle buone disposizioni del Catholicos, non perde l'occasione per invitarlo all'unione, esponendogli i punti principali concernenti la fede cattolica; definisce così ciò che egli intende per essere unito o separato dalla Chiesa Romana e la posizione dei cristiani di una Chiesa separata nell'insieme della Chiesa di Cristo.

Come altrove, anche qui, il R. Pontefice riconosce il carattere episcopale e la dignità patriarcale del Catholicos, il che risulta evidente, ancora una volta, dall'intestazione della lettera⁷⁷.

Pare, comunque, che le attestazioni di benevolenza e di riverenza, da parte del Catholicos, verso la S. Sede, «Supremam hanc Apostolorum Principis Cathedram reverearis, exemplo praecleari Antistitis Antecessoris tui Divi Gregorii Illuminatoris»⁷⁸, non fossero sufficienti a farlo ritenere nell'unione cattolica; mancava ancora, infatti, quella professione solenne della stessa fede che tiene la Chiesa Romana «Omnium per universum Orbem Eccle-

75. DE MARTINIS, *op. cit.*, I, t. 2, pp. 276-277; DE SERPOS, *vol. cit.*, p. 396: «Libentique animo audivimus a Dil. Filio Religioso Viro Jacobo Villot e Societate Jesu, ... Te non praetermissis auctoritate tua confovere mutuum amorem inter Armenos et Missionarios Europae».

76. DE MARTINIS, *ibid.*, p. 275; DE SERPOS, *ibid.*, 393: «Visum est Nobis, elucere cum peculiari tuo studio erga cristianam Religionem, laudabile quoddam propositum servandae, ac inquirendae veritatis ex S. Scripturis, et Patrum testimoniis, ex quibus certe fontibus, si modo incorrupti sint, elici maxime potest».

77. DE MARTINIS, *ibid.*; DE SERPOS, *ibid.*, p. 392.

78. DE MARTINIS, *ibid.*; DE SERPOS, *ibid.*, p. 393.

siarum vera et unica Mater et Magistra»⁷⁹. Proprio per invitarlo a questa professione, il Papa gli manderà, insieme alla sua lettera, una copia della formula solenne di professione cattolica: «Ut autem tibi pateat via, qua benedicente Domino id demum perficere possis, adjungimus hic nostris Formulam typis impressam, in qua Sanctae et Catholicae fidei articuli continentur ... Hortamur autem te, ut si tuam, tuorumque salutem amas, ac serio quaeris, ne cuncteris tuam subscriptionem, non tam quidem calamo, quam corde exaratam, huic Formulae adjicere, atque sic subsignatam ad Nos studiose remittas»⁸⁰.

Però, anche in questo caso constatiamo l'insufficienza di un simile atto solenne fatto dal capo, qualora non risultasse chiara ed evidente l'adesione ad esso di tutta la Nazione. Infatti, poco prima, il Pontefice aveva affermato: «Etsi ista, quae tibi tanquam Patriarchae obsequitur, Armenorum Natio Christianam fidem profiteatur, et eiusdem fidei pleraque mysteria agnoscat, veramque doctrinam in pluribus recipiat, ab illa tamen integra, et illibata fidei regula, quam ab ipso Ecclesiae nascentis exordio S. Patres atque doctores firmiter tenuerant, lapsu temporum sensim deflexit et in quibusdam articulis dissensit»⁸¹. Da questo testo, e specialmente dalle parole immediatamente seguenti: «et actu modo dissentit», risulta evidente l'opinione della S. Sede intorno alla Chiesa Armena, ritenuta senza dubbio Chiesa dissidente e forse anche eretica: «Non est autem vera et pura fides quae ex parte aliqua contradicit»⁸².

Il punto basilare, sotto l'aspetto dottrinale, che, secondo il Papa, mancava nella Chiesa Armena, era, per quanto lascia intendere il senso dell'esortazione all'unione, la professione del Primato Romano: «Ut oportet, agnoscere Caput et Pastorem Universalem omnium fidelium, Romanum Pontificem, Christi Vicarium et Successorem S. Petri»⁸³. Se il Catholicos avesse accettato e fosse riuscito a far riconoscere da tutto il suo gregge il Primato suddetto e «abrupto divisionis laquaeo, confirmare omnino Te ipsum, tuosque in cultu Fidei huic S. R. Ecclesiae»⁸⁴,

79. DE MARTINIS, *ibid.*; DE SERPOS, *ibid.*, p. 394.

80. DE MARTINIS, *ibid.*, p. 276; Cfr. DE SERPOS, *ibid.*, p. 395.

81. DE MARTINIS, *ibid.*; DE SERPOS, *ibid.*, 394.

82. DE MARTINIS, *ibid.*; DE SERPOS, *ibid.*

83. DE MARTINIS, *ibid.*; DE SERPOS, *ibid.*, pp. 394-395.

84. DE MARTINIS, *ibid.*; DE SERPOS, *ibid.* p. 394.

allora la Chiesa a Lui suddita, cioè tutta la Nazione Armena, avrebbe potuto essere considerata legittimamente come una Chiesa particolare nella totalità della Chiesa Universale: «Te et omnes, qui tecum ita sentient, paterno corde complectemur»⁸⁵.

2 - LA GERARCHIA DELLA CHIESA ARMENA NELLA CONCEZIONE DI ROMA

Un altro capitolo importante ai fini del nostro studio è il pensiero della S. Sede, in questa epoca, circa i prelati non-uniti della Chiesa Armena, ed in particolare sul valore dell'esercizio della loro giurisdizione e degli atti religiosi dipendenti dal carattere episcopale.

Non mancano i casi che sembrano significativi per la nostra ricerca; ad esempio quello di Minas vardapet, vescovo degli Armeni di Smirne. Questi, nel 1732, volendo vivere secondo le sue convinzioni cattoliche più liberamente, senza però rompere il legame di dipendenza dal Catholicos di Ejmiacin — come si può dedurre dalle loro relazioni amichevoli⁸⁶ —, scrisse una lettera all'Abate Mechitar, chiedendogli di presentare il suo caso alla S. Sede, affinché gli fosse concessa la necessaria licenza per lasciare la sua diocesi⁸⁷. Mechitar nel novembre del medesimo anno scrisse alla S. Congregazione di Propaganda Fide, prospettando il caso⁸⁸. Ricevette la risposta il 28 marzo del 1733: la S. Congregazione lasciava il vescovo «nella sua libertà di risolvere quello che secondo Dio giudicherà esso medesimo più espediente per la salute dell'anima sua», ricordandogli però la sua responsabilità pastorale e ammonendo che doveva «egli ben considerare, se la di lui partenza può ridondare in pregiudizio degli Armeni cattolici colà dimoranti»⁸⁹. Non c'è nessuna allusione ad una conferma da parte della S. Sede dell'esercizio della sua giurisdizione o che questa si acquisti per il fatto stesso dell'unione; ma piuttosto, dal senso della lettera che Mechitar scrive

85. DE MARTINIS, *ibid.*, DE SERPOS, *ibid.*, p. 395.

86. Cfr. *Archivio Generale dei Padri Mechitaristi di Venezia*, ed. da E. TAYEAN, Venezia 1930, N° 57, p. 56-57, la lettera del 1734 di Abraham II, Catholicos di Ejmiacin a Minas vardapet, vescovo degli Armeni di Smirne.

87. MECHITAR, *op. cit.*, N° 429, la risposta di Mechitar, del 1732, al detto Minas vardapet.

88. *Ibid.*, N° 450.

89. DE SERPOS, *Dissertazione*, p. 147.

nous revêtons d'ornements sacerdotaux et nous faisons nos offices et nos cérémonies selon que porte la coutume arménienne. De même, quand les Arméniens célèbrent leurs fêtes, ils nous y invitent, ils nous conduisent à l'église où ils disent la Sainte Messe selon la coutume de l'Eglise Romaine. Tellement que nos deux nations vivent une si grande intelligence qu'il ne peut pas y en avoir une plus parfaite»⁹³.

Un altro esempio della tolleranza di predicazione nelle chiese degli Armeni è testimoniato da un missionario indigeno, il già menzionato Xaç'atur Vardapet; in una lettera del 1718, indirizzata alla S.C. del S. Ufficio, ricordando la sua esperienza apostolica a Costantinopoli tra gli anni 1698-1700⁹⁴, scrive: «Praedica-bam Constantinopoli in Ecclesiis Armenorum fidem catholicam Romanam... In principio incepti praedicare in ecclesia latina Societatis...», poi, vedendo lo scarso risultato di questo modo di procedere, «transtuli me ad ecclesias Armenorum, et illic incepti praedicare mane et vespere quotidie»⁹⁵.

Un'altra prova di tolleranza dell'epoca è documentata dal già citato Ambasciatore francese a Costantinopoli, il Marchese De Bonnac, che in una sua lettera del 1724, descrivendo la situazione religiosa degli Orientali, allorché le decisioni di Roma, destinate ai missionari, diventavano sempre più severe e rigide e i dissidi tra i missionari stessi erano al culmine, dice: «Il n'y a pas encore trente ans que nos missionnaires allaient célébrer et prêcher avec toute sorte de liberté dans les églises des Arméniens»⁹⁶.

Ma lo stato delle cose cambia quando i cattolici armeni cominciano a costituire un numero abbastanza considerevole, specialmente per l'aumento del clero unito, ormai sufficiente a formare una gerarchia in grado di celebrare riti religiosi autonomi. Al fine di realizzare questo progetto, una parte dei missionari, di tendenza rigorista, dichiara assolutamente illecita e peccaminosa la partecipazione alle funzioni sacre dei connazio-

93. D'AVRIL A., *op. cit.*, p. 40.

94. HOFMANN, *Il Vicariato Apostolico*, pp. 80-81.

95. *Ibid.*, p. 80; *Schiarimenti e Documenti*, N° 47, p. 84-85; DE SERPOS, *Comp. stor.*, I, p. 444 s.

96. SCHAFER M. CH., *Mémoires historiques sur l'ambassade de France à Constantinople par le Marquis de Bonnac*, Paris, MDCCCXCIV, p. 194; D'AVRIL A., *op. cit.*, p. 51.

nali non-uniti; proibisce agli uniti la comunicazione in qualsiasi funzione religiosa con i loro connazionali e li obbliga a frequentare le chiese latine⁹⁷. Nell'impossibilità di eseguire questi ordini, i missionari sentono la necessità di costruire chiese riservate agli Armeni uniti. Ma a questa tendenza rigorista si oppongono altri missionari, che preferiscono insistere nella posizione di tolleranza per rendere più facile l'unione di tutti.

I rappresentanti delle due correnti ricorsero a Roma per la soluzione dei loro dubbi; Melchior Tasbas, nel 1701, consulta la S.C. di Propaganda Fide circa la possibilità di comunicarsi con gli Armeni non-uniti: «Qui [a Merdin] tutti siamo in una sola Chiesa, cattolici ed eretici; non so se questo si può fare senza la comunicazione eretica, quando ogni giorno nella liturgia si manifestano eresie; inoltre [gli eretici] non mi lasciano celebrare mescolando nel calice un po' di acqua. Nella Messa ricordano tre o quattro persone che sono anatemizzate. Sono due anni che non ho celebrato in pubblico»⁹⁸.

Iniziano, così, in quel periodo le diverse prese di posizione della S. Sede in merito a questa delicata questione.

4 - LE INFORMAZIONI RICEVUTE E LA PRASSI SEGUITA DALLA S. SEDE NELLA QUESTIONE DELLA «COMMUNICATIO»

In genere ogni decisione esprime, in qualche modo, il pensiero del suo autore su un dato argomento, svelandone al tempo stesso il substrato della formazione spirituale-culturale. Ne segue che una analisi dei vari fattori ambientali, religiosi e culturali che possono aver influito sulla decisione prescelta gioverà ad una più chiara intelligenza delle sue motivazioni e dei suoi scopi.

Cominciamo la nostra analisi cercando prima di delineare, nei tratti essenziali, i canali ed il contenuto delle informazioni pervenute alla S. Sede, la maniera in cui venivano proposti le questioni ed i dubbi, gli argomenti principali cui essi si riferivano e le soluzioni adottate dalla S. Sede. Esamineremo in seguito i motivi che possono averle determinate. Ci limiteremo per questo studio al primo trentennio del secolo XVIII, che costitui-

97. SCHAFER M., *Ibid.*; D'AVRIL A., *Ibid.*

98. M. TERZEAN, *art. cit.*, in «Avetik», 25 (1956), p. 119.

sce il periodo decisivo per la prassi successiva della *Communicatio in sacris*.

In questo periodo si vede predominare una corrente inizialmente oscillante, che però inclina piuttosto al rigorismo, formulato pienamente nel decreto del 1729.

Nella risposta negativa della S.C. di Propaganda Fide, del 1696, al dubbio proposto da alcuni missionari cappuccini della Mesopotamia sulla liceità di permettere agli Armeni non-uniti la celebrazione nelle loro chiese e sui loro altari, è già evidente la tendenza rigorista, benché i missionari, nella propria relazione, avessero considerato gli Armeni non-uniti solamente come scismatici: «An liceat ipsis (PP. Capuccinis) ad evitanda scandala permettere Armenis scismaticis, ut in propria FF. Ecclesia et altari celebrent, amoto prius petra sacrata... Congregatio inhaerendo decretis alias super hoc editis, anno 1627, censuit non licuisse neque licere»⁹⁹.

Pare che, per Roma, le Chiese Orientali si trovassero tutte indistintamente nelle stesse condizioni per il solo fatto di non essere in comunione con Essa. Si riscontra, infatti, un comportamento identico in parecchi casi che riguardano Chiese Orientali diverse, come dimostrano gli esempi riportati qui di seguito.

Il S. Ufficio, rispondendo nel 1704 ad una domanda di alcuni missionari se potessero permettere agli Etiopi uniti la partecipazione al culto dei non-uniti, anche qualora non fosse in questione nessun atto eretico, decide negativamente: «Se almeno nelle feste principali dell'anno possano i convertiti, per evitare le persecuzioni..., comparire nelle chiese degli scismatici e trattenerci poco tempo, quando specialmente gli scismatici celebrano e recitano i divini uffici, senza veruna cooperazione e consenso al rito eretico... SS. mus decrevit: negative»¹⁰⁰.

Possediamo anche un'altra risposta della stessa Congregazione, che, sempre nel 1704, proibisce indistintamente a tutti i cattolici orientali la partecipazione, in ogni occasione ed in ogni regione, alle funzioni dei non-uniti: «An decretum quo prohibetur catholicis scismaticorum Missis et orationibus interesse,

intelligatur etiam pro locis in quibus non reperiuntur sacerdotes catholici, et de orationibus in quibus nihil contra fidem et ritum catholicum habetur... SS. mus censuit: affirmative»¹⁰¹.

Una decisione del S. Ufficio, nel 1707, contiene, poi, il seguente divieto: «Non licere oratoribus intervenire sacro Armenorum scismaticorum»¹⁰²; appare di nuovo la tendenza a tener lontani i cattolici da ogni forma di comunicazione coi non-uniti.

Non solo viene vietata la partecipazione alle funzioni dei non-uniti, ma si impedisce anche ai sacerdoti cattolici la somministrazione dei Sacramenti ai loro connazionali non-uniti. Tale divieto è sancito esplicitamente, per i Sacramenti della Penitenza e dell'Eucaristia, in una lettera del S. Ufficio, del 14 maggio 1709, diretta al Segretario di Propaganda Fide in risposta alla domanda di Eutimio, vescovo melchita di Sidone e Tiro, che chiedeva alla S. Sede la facoltà di amministrare almeno questi due Sacramenti ai fedeli non-uniti del medesimo rito¹⁰³.

Proprio il giorno successivo alla data della lettera viene emanata dal S. Ufficio una istruzione che proibisce la comunicazione coi non-uniti ed in particolare l'amministrazione dei suddetti Sacramenti a tutti i non-uniti: «Non licere catholicis communicare cum haereticis et scismaticis, et eorum confessiones audire, nec coram illis emittere, nec iis sacram Eucharistiam conferre»¹⁰⁴.

Ma la stessa Congregazione fu ancora più decisa nel vietare ai propri sudditi di ricevere i Sacramenti dai non-uniti; ciò si può constatare dalla risposta data, nell'anno 1709, ai dubbi dei missionari che si trovavano in Persia, discordi tra loro sulla questione della comunicazione e specialmente sulla liceità di ricevere i Sacramenti dagli Armeni non-uniti: «Se i cattolici possono ricevere da quelli (scismatici ed eretici) li Sacramenti, assistere alle loro Messe ed altre funzioni... questo si chiede

101. MANSI, *tom. cit.*, col. 108-109; *Collect.*, I, p. 91 (S. C. S. Offici, 7 Aug. 1704).

102. MANSI, *tom. cit.*, col. 108 (S. Off., 22 Feb. 1707).

103. *Ibid.*: «Non permettete che i sacerdoti cattolici sentano le confessioni, né si mescolino con loro, e che né meno tollerino che ai sopra nominati eretici e scismatici venga amministrata la S. Eucaristia» (Lettera del S. Off. al Mons. Segretario di P. F., 14 Maggio 1709).

104. *Collect.*, I, p. 92 (S. C. S. Off., 15 Maii 1709).

99. DE MARTINIS, *op. cit.*, pars II (decreta), p. 246. *Cod. Can. Orient.* - Fonti, II, p. 79 (S. C. Generalis de Propaganda fide, 26 Sept. 1696).

100. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima collectio*, t. 46, Parisiis, 1911, col. 107-108; *Collectanea*, I, p. 90.

perché li missionari sono di diverso parere in Aspahan e Giulf...: SS. mus auditis votis Emm.orum, dixit: non licere et dentur decreta»¹⁰⁵.

I dubbi e le domande proposti dai missionari alle Congregazioni Romane diventavano sempre più frequenti. La S. Sede, per ristabilire l'equilibrio già da tempo inesistente tra i missionari, prometteva nelle sue risoluzioni provvisorie di emanare un nuovo decreto definitivo obbligatorio per tutti indistintamente ed in ogni circostanza. Però, già nelle decisioni temporanee, viene imposta con sempre maggiore insistenza la tendenza secessionista, in conformità alle informazioni ricevute dagli stessi missionari, che consideravano i non-uniti come scismatici e persino eretici. Questa prevalenza delle correnti separatiste è già ben sensibile nella seguente risposta negativa del S. Ufficio, del 1711, al dubbio proposto dai missionari Cappuccini della Georgia sulla liceità della presenza degli Armeni uniti alle funzioni sacre dei connazionali ed, in modo particolare, almeno nei casi in cui fosse impossibile, sia fisicamente che moralmente, trovare chiese cattoliche: «Catholici non accedant ad Missam et alia officia divina in ecclesiis schismaticorum, et episcopos ipsos moneant in casu carentiae Missae catholicorum, non teneri praecepto Missam audiendi»¹⁰⁶.

Sembrerebbe quindi che, per la S. Sede, fosse preferibile lasciare i suoi fedeli privi dei benefici spirituali della Messa, piuttosto che permettere loro di fruirne nelle chiese dei non-uniti.

Una tendenza meno radicale appare, invece, nella risposta della medesima Congregazione, nel 1718, al dubbio proposto da tal Cirillo, nominato Patriarca dei Melchiti, se si potesse tollerare l'amministrazione del Sacramento della Penitenza ai non-uniti di rito greco, da parte dei sacerdoti cattolici, e se agli uniti fosse lecito ricevere il Sacramento dell'Eucaristia nelle chiese dei non-uniti, invece che dai missionari latini, al fine di conservare puro il rito. La S. Congregazione, non volendo rispondere del tutto negativamente, chiede di sapere da quanto tempo vi sia la consuetudine di ricevere il Sacramento dell'Eucaristia dai missionari latini; poi esorta i sacerdoti greci (Melchiti) cattolici

ad amministrarlo essi stessi, per non dare occasione ai propri fedeli di comunicare *in divinis* coi non-uniti¹⁰⁷.

Nel 1719, la risposta del S. Ufficio ai casi esposti dall'Abate Mechitar evidenzia, nelle decisioni romane, un nuovo orientamento più tollerante, seppure limitato a circostanze definite e condizioni precise. I casi precipui presentati da Mechitar erano i seguenti: «1) Se sia lecito a' cattolici Armeni portarsi alle chiese de' scismatici, attesoche non possono in altra maniera, senza pericolo di vita, conferire il battesimo, contrarre matrimonio e dare sepoltura a' defunti? 2) Se confessandosi alcuno di aver contravvenuto (supposto che non sia lecito) si possa dare loro l'assoluzione senza esigere un giuramento espresso di non andarvi più?»¹⁰⁸.

La risposta del S. Ufficio mitiga un poco le decisioni precedenti, in quanto permette ai cattolici di comunicare *in sacris* coi non-uniti nelle circostanze menzionate; ma aggiunge subito che nei singoli casi si deve ricorrere al consiglio dei teologi dotti e dei missionari periti nella questione, tenendo conto delle seguenti cautele: non devono esservi un atto dichiarativo di false sette, occasione di scandalo, ovvero motivo di abiura della fede cattolica¹⁰⁹.

Purtroppo, neppure in seguito a questa decisione clementina, cessarono le discordie e le controversie tra i missionari d'Oriente; anzi, come appare evidente dai diversi quesiti posti alle Congregazioni Romane, i contrasti si riaccessero in maniera più violenta. Alcuni missionari, per esempio, credevano di ravvisare in ogni comunicazione *in sacris* le condizioni per l'applicazione delle regole restrittive previste dal S. Ufficio. Altri, invece, assumevano l'atteggiamento opposto, largamente indulgente. Il caso degli Armeni cattolici di Aleppo illustra chiaramente tale stato di cose tra i missionari esperti d'Oriente; essi, avendo deciso di adottare una posizione di grande tolleranza, per tranquillizzare la propria coscienza nel frequentare le chiese

107. *Ibid.*, col. 20: «A ciò questi (laici) dall'incomodo non prendessero occasione di ricevere il Sacramento dell'Eucaristia dai scismatici, e così con essi comunicare in divinis» (S. Off., 2 Junii 1718).

108. *Ibid.*, col. 109-110; DE SERPOS, *Compendio stor.*, I, pp. 451-452.

109. MANSI, *ibid.*; DE SERPOS, *ibid.*, p. 452: «S. S. D. N. Papa (Clemente XI)... dixit: *Ad mentem*. Mens est ut consulant Doctores, et probos, ac doctos Ecclesiasticos diu versatos in illis missionibus, abstinendo prorsus ab actibus protestativis falsae sectae et ab occasione scandali et perversionis».

105. MANSI, *t. cit.* col. 108-109 (Congr. Gen. S. Off., 28 Nov. 1709).

106. *Ibid.*, col. 109.

dei connazionali e per avere una regola fissa, scrissero una lettera ai missionari della stessa città, chiedendo il loro consiglio. Il superiore dei Gesuiti rispose che non era assolutamente lecito ai cattolici assistere alle funzioni degli eretici, e chiese a tutti gli altri missionari della città di sottoscrivere tale risposta. I quattordici missionari riuniti per la decisione si divisero in due gruppi; alcuni negavano la possibilità della comunicazione, altri, invece, ne affermavano la liceità. È interessante il fatto che tutte e due le opinioni si basassero su una stessa norma, però gli uni vedevano verificarsi, nel caso degli Armeni, le condizioni per l'applicazione delle cautele previste dal S. Ufficio, mentre gli altri contestavano l'esistenza di tali circostanze¹¹⁰.

È certo che tale modo di procedere impediva ogni tentativo di trovare soluzioni durevoli e di tranquillizzare le coscienze già turbate dei fedeli cattolici.

In seguito alla decisione romana arrivarono alla S. Congregazione di Propaganda Fide infiniti dubbi e domande: «se, in quali casi e in quali cautele possino comunicare con i scismatici et eretici, e entrare nelle loro chiese e stare presenti alle loro funzioni»¹¹¹. La S. Congregazione, per calmare l'agitazione, fece emanare, nel 1723, tramite il S. Ufficio, una lettera circolare, come istruzione generale, alla quale tutti dovevano attenersi. Nulla però indica un cambiamento di fondo rispetto alla decisione del 1709; si tratta solo di una interpretazione chiarificatrice che in parte parafrasa lo scritto precedente: «Ideo ipsi (i missionari) instruendi erunt, quod omnino abstinere debent ab actibus protestativis falsae sectae, et a communicatione in ritu schismatico et haeretico, a periculo perversionis et occasione scandali; hisque semper firmis et salvis et prae oculis habitis, si ulterius grave aliquid dubium occurrat, doctores, theologos et missionarios diu versatos in illis regionibus consulant»¹¹².

Tuttavia, neppure questa nuova istruzione fu sufficiente per stroncare le divergenze d'interpretazione tra i missionari d'Oriente, poiché ognuno cercava di adattarne il significato alle proprie opinioni personali. Così si accumulavano a Roma sempre più numerosi i dubbi di questo genere, proposti dai missio-

nari stessi con nuove informazioni sugli Orientali: «Se possino i cattolici lecitamente assistere alle Messe, quando e in che casi ricever i Sacramenti dagli eretici e scismatici orientali etc....». Di fronte al ripetersi di simili quesiti le Congregazioni romane riprendono la via più semplice, rispondendo in ogni caso: «non licet, negative». Un esempio del ritorno a questo stile l'abbiamo, nel 1726, nella risposta sulla liceità della comunicazione *in sacris* con i Nestoriani: «1) Se possino li cattolici lecitamente assistere alle Messe e divini offizj dei Nestoriani; 2) Se possino lecitamente ricevere da essi i Sagramenti, e massime quelli della Confessione e dell'Eucaristia; 3) Se li sacerdoti caldei cattolici, soggetti o non soggetti al Patriarca nestoriano, possino lecitamente celebrare la Messa e i divini offizj nelle chiese e in compagnia de' Nestoriani, e amministrare li Sagramenti a' loro nazionali cattolici». La risposta della Congregazione fu: «Auditis votis dixit: Negative»¹¹³.

Da questa prassi di Roma, di tendenza prevalentemente ristrettiva, e dalle informazioni procurate dai missionari, che in qualche modo le servivano da base, si lascia intravedere un terreno già pronto perché la S. Congregazione di Propaganda Fide potesse emanare, nel 1729, il decreto definitivo, obbligatorio per tutti, che non lasciava più posto al minimo dubbio. Questo decreto sanzionava nel modo più assoluto il divieto della comunicazione con i non-uniti in ogni caso, in ogni circostanza e senza riguardo a nessuna attenuante di qualsiasi genere.

Con questo intervento decisivo si sperava almeno di calmare la confusa situazione dei missionari e l'agitazione degli Orientali cattolici, forse senza rendersi conto che sorgevano al tempo stesso nuovi problemi che ponevano i cristiani cattolici d'Oriente in una situazione ancora più difficile e delicata.

5 - IL CONCETTO DELLA S. SEDE SULLA CHIESA ARMENA NELLA QUESTIONE DELLA «COMMUNICATIO IN SACRIS» NEL SECOLO XVIII

La prassi romana in merito alla comunicazione *in sacris*, della quale abbiamo trattato poc'anzi, è frutto senza dubbio di un certo concetto che Roma si era formata dalle Chiese Orientali. Questo pensiero della S. Sede si è precisato col tempo sia per l'influsso delle dominanti concezioni teologiche dell'epoca, sia

113. MANSI, *ibid.* (S. C. Gen. S. Off., 12 Sept. 1726).

110. MANSI, *ibid.*, col. 21-22; cfr. MECHITAR, *Corr.*, N° 173, lettera a Tër T'omas Vardapet, 6 Nov. 1723.

111. MANSI, *ibid.*, col. 130; DE MARTINIS, *op. cit.*, pars, II, p. 290.

112. MANSI, *ibid.*, col. 110; DE MARTINIS, *ibid.*

principalmente in conseguenza delle informazioni dei missionari, europei e indigeni, formati alla teologia in ambienti scolastici esclusivamente occidentali.

In realtà, le decisioni della S. Sede non sono altro che il risultato logico, sul terreno pratico, della concezione fondamentale che essa aveva espresso nelle sue relazioni, già menzionate, con i capi gerarchici della Chiesa Armena.

La ricerca delle ragioni profonde e dei motivi essenziali che indussero Roma ad adottare finalmente una soluzione secessionista mette in evidenza il valore che Essa attribuiva alle Chiese Orientali e, nel nostro caso, a quella Armena.

Si tratta cioè del valore e del significato stesso della vita sacramentale di una comunità di cristiani che viene salutata col nome di «Chiesa» dai medesimi Pontefici Romani, anche se non sempre. Quindi nelle riflessioni che seguono cercheremo di approfondire i rapporti esistenti tra il concetto fondamentale della S. Sede sulla Chiesa Armena ed i motivi che l'hanno guidata nelle sue decisioni.

a) Le decisioni anteriori al 1729

Iniziamo la nostra indagine partendo da una considerazione sugli Armeni di Livorno. Questi, dopo aver richiesto alla S. Sede per alcuni anni, a cominciare dal 1673, di poter menzionare nella Messa il nome del Patriarca armeno ed osservare le feste secondo il Calendario liturgico della Chiesa Armena¹¹⁴, ottennero finalmente, nel 1699, il consenso del S. Ufficio. Ma il permesso concesso riguardava soltanto la lecita osservanza del proprio calendario liturgico, con la clausola: «Donec ipsi ad omnimodam Kalendarii Gregoriani observantiam disponantur, et interim ad Sedis Apostolicae beneplacitum, hac insuper conditione adiecta, quod diebus festis de praecepto iuxta Kalendarium Gregorianum occurrentibus, ab operibus servilibus abstinere et sacrum omnino audire teneantur»¹¹⁵. Anche nella concessione del permesso per l'edificazione di una chiesa per i cattolici armeni della stessa città il S. Ufficio poneva le stesse condizioni¹¹⁶.

114. DE MARTINIS, *op. cit.*, II, p. 262; *Cod. Can. Orient.* - Fonti, I, p. 219, 271, 273. Per un dettagliato panorama storico cfr. ESZER, *Sebastianus Knab*, pp. 234-259.

115. DE MARTINIS, *op. cit.*, II, p. 263; *Cod. Can. Orient.* - Fonti, II, p. 273.

116. DE MARTINIS, *ibid.*; *Cod. Can. Orient.*, *ibid.*

Le ragioni di siffatte esigenze della S. Sede non sono poi tanto chiare, in quanto nei documenti nulla viene specificato circa i motivi di questo modo di agire. Però, se si tiene presente la concezione che avevano del Calendario liturgico armeno i Latini, è possibile comprendere i motivi principali di un simile procedimento. Non sarà inoltre privo di significato tener presente le concezioni ecclesiologiche dell'epoca, per le quali la cattolicità implicava l'unità non solo nella fede, il che è essenziale, ma anche nelle diverse osservanze liturgiche.

È interessante il caso del ben noto missionario gesuita P. J. Villotte, che aveva trascorso presso gli Armeni venticinque anni di missione¹¹⁷. Questi aveva redatto una relazione informativa per il Pontefice Romano circa la Chiesa Armena, come si ricava dalla lettera del Pontefice Clemente XI, del 1710, scritta al Catholicos di Ejmiacin Atek'sandr I¹¹⁸. Questo missionario, pur nutrendo simpatia per gli Armeni¹¹⁹, enumera, in un elenco da lui raccolto nell'appendice al suo Dizionario, gli «Errores Armenorum» dei suoi tempi, e pone tra questi il fatto che «sollemnitate Nativitatis Epiphaniae et Baptismatis Domini celebrant eodem die, nempe 6 Ianuarii»¹²⁰.

La S. Sede si muoveva, quindi, in base a questo tipo di informazioni e, nel caso degli Armeni di Livorno, aveva voluto porre delle clausole per rendere lecito l'uso del loro calendario, forse per evitare ai cattolici festeggiamenti diversi, considerati, come risulta da questo documento, erronei. A conferma di questa supposizione da parte di Roma, è importante ricordare la risposta negativa data tre anni prima dalla medesima Congregazione romana ad una domanda dei missionari cappuccini della Mesopotamia. In questo documento la Chiesa Armena è considerata esplicitamente come scismatica¹²¹.

Non sono tanto chiare invece le ragioni della risposta negativa della S.C. del S. Ufficio, del 1704, al quesito: «An sacerdos armenus schismaticus, factus catholicus aliquomodo possit in celebratione Missae dispensari ab aqua in calicem publice ef-

117. VILLOTE J., *Dictionarium novum latino-armenium ex praecipuis Armeniae linguae scriptoribus concinnatum* (Apud Armenios per annos XXV missionarius), Romae, MDCCXXIV.

118. DE MARTINIS, *op. cit.*, I/2, p. 275; DE SERPOS, *Comp. stor.*, I, p. 396.

119. Cfr. VILLOTE, *Voyage d'un missionnaire*, Paris, 1730.

120. ID., *Dict.*, p. 767. Lo stesso dicasi di Gregorio Orsini.

121. Cfr. *sopra*, n. 53. Cfr. *sopra*, par. 4, n. 99.

fundenda, dummodo in sacrestia eam secreto effundat»¹²². Anche in questo caso non si chiarisce il motivo del rifiuto; però, se si considera l'interpretazione contemporanea data dai missionari sull'uso degli Armeni di non mescolare l'acqua col vino durante la Messa, si avrà almeno una spiegazione di tale divieto fatto ai sacerdoti cattolici di rito armeno. Infatti lo stesso Villotte enumera nel suo elenco, al nono posto, un altro errore degli Armeni, che secondo il suo giudizio sarebbe: «In Missae sacrificio aquam vino non miscent, in signum unius in Christo naturae»¹²³.

Forse la S. Sede vietava tale uso ai cattolici perché teneva conto della suddetta interpretazione, abbastanza diffusa in quell'epoca, per cui non mescolare l'acqua nel calice pubblicamente poteva significare un consenso all'eresia, come se con tale atto il sacerdote professasse l'unicità della natura in Cristo.

Nel 1704, poi, venne esposto al S. Ufficio un altro dubbio: «An decretum quo prohibetur catholicis schismaticorum Missis et eorum orationibus interesse, intelligatur etiam pro locis in quibus non reperiuntur sacerdotes catholici et de orationibus in quibus nihil contra fidem et ritum catholicum habetur»¹²⁴. La risposta affermativa secondo il senso stesso di questo documento poteva essere spiegata solamente in considerazione del giudizio di scisma.

Questa motivazione appare anche in una risposta scritta, nel 1707, dalla stessa Congregazione, nella quale si proibisce di frequentare le Chiese Armene in quanto chiese di scismatici: «Non licere oratoribus intervenire Sacro Armenorum schismaticorum»¹²⁵. Lo stesso argomento viene portato nella risposta negativa della medesima Congregazione ai dubbi proposti dai missionari Cappuccini della Persia e della Georgia, tra gli anni 1709-1711: «Non accedant ad Missam et alia officia divina in Ecclesiis schismaticorum»¹²⁶.

Il peso di questa motivazione appare ben chiaro se si considera che la S. Sede preferiva esimere i suoi fedeli, come si è visto, dall'assistenza domenicale alla Messa, piuttosto che per-

122. *Collectanea*, I, N° 267, p. 91.

123. VILLOTTE, *Dict.*, p. 767.

124. MANSI, *t. cit.*, col. 108. *Collectanea*, I, N° 267, p. 91.

125. MANSI, *ibid.*

126. *Ibid.*, col. 109.

mettere loro di adempiere al precetto festivo nelle chiese dei non-uniti; e questo pur non dubitando del valore dei Sacramenti ivi amministrati. Anzi tale dispensa valeva perfino quando, secondo l'espressione dei missionari, la celebrazione era «iuxta ritum catholicum et abest scandalum»¹²⁷.

Nei casi in cui la S. Sede impediva l'amministrazione dei Sacramenti da parte dei ministri cattolici ai non-uniti, tale proibizione era fondata sulla concezione che i non-uniti, essendo membri di Chiese considerate eretiche o scismatiche, si trovavano fuori dalla comunione con la vera Chiesa; era necessaria perciò la previa abiura dei loro errori¹²⁸.

Nella risposta «ad mentem» che la S. Sede diede, nel 1719, alla domanda dell'Abate Mechitar, essa aveva manifestato, tra l'altro, il suo pensiero sulla Chiesa Armena. Difatti concedeva ai cattolici armeni la possibilità di frequentare le chiese dei connazionali, ponendo però condizioni e cautele da osservarsi in ogni circostanza. Proprio queste condizioni mettono in evidenza i motivi per cui la S. Sede intendeva non fosse possibile permettere indistintamente la comunicazione *in sacris*; infatti, ai sensi della prima cautela, alcuni atti religiosi compiuti nelle chiese armenie sono considerati espressione indubbia di una falsa setta. La seconda si basa, invece, sul presupposto che la comunicazione possa causare una occasione di scandalo; questo certamente a causa dei molti cattolici ignoranti che consideravano la Chiesa Armena una comunità con falsi sacramenti e riti. La terza cautela era prevista per eliminare il pericolo di una sovversione della fede, in quanto si supponeva che gli Armeni uniti fossero ancora soggetti a tale rischio.

Dunque, è abbastanza chiaro che, agli occhi della S. Sede, la Chiesa Armena si trovava in condizione di eresia o almeno di scisma, per cui avrebbe potuto essere causa di scandalo e sovversione. D'altra parte, lasciando libera la comunicazione, una volta interpellati dotti, teologi e missionari esperti, e osservate

127. *Ibid.*

128. *Ibid.*, col. 108, Lettera del S. Off., del 14 maggio 1709, al Mons. Segretario di P. F. La S. C. del Uff., nel 1715, pone la seguente condizione per poter licitamente dare l'assoluzione sacramentale agli eretici: «Recipiendi haereticos illosque absolvendi dummodo sincere coram notario et testibus, abiuraverint et iuramentum praestiterint a similibus in posterum abstinere» COLLECT., N° 287, p. 93.

le cautele prescritte, la S. Sede riconosceva, evidentemente, il valore sacramentale almeno dei Sacramenti proposti nella domanda di Mechitar, cioè del Battesimo, della Confermazione, del Matrimonio, ed il valore religioso della sepoltura dei defunti, amministrati dai sacerdoti non-uniti¹²⁹.

Quindi, anche in questa decisione, il motivo essenziale che spingeva la S. Sede a far dipendere dalle condizioni accennate la possibilità di frequentare gli edifici sacri degli Armeni non-uniti, e ricevervi i Sacramenti, è dovuto alla sua opinione della Chiesa Armena vista come una Chiesa particolare, con Sacramenti validi, ma fuori dalla comunione con la Chiesa Universale. Se si confronta questo atteggiamento di Roma con le soluzioni anteriori, specialmente con quelle assolutamente negative, si constaterà un passo notevole in avanti nella mentalità romana di allora riguardo alla presente questione.

L'istruzione generale, emanata nel 1723 dalla S.C. di Propaganda Fide, è, come abbiamo detto, l'interpretazione del decreto clementino e, quando parla dei motivi e delle cause della sua pubblicazione, espone il proprio pensiero sulle Chiese Orientali non-unite usando un linguaggio particolare: «Cum a pluribus missionariis qui... inter diversarum sectarum schismaticos et haereticos Verbum Dei praedicant, in quibus casibus... catholici communicare possint cum schismaticis et haereticis eorumque ecclesiasticis functionibus interesse»¹³⁰. Qui la S. Congregazione non osa chiamare «Chiese» le comunità Orientali non-unite, ma le considera semplicemente sette di eretici o almeno di scismatici, pur avendo esse i medesimi Sacramenti ed il medesimo culto. A questa mentalità, vigente a Roma, di equiparare gli Orientali non-uniti con i non cattolici dell'Occidente, si accenna in una lettera dell'Ambasciatore francese a Costantinopoli, M. de Bonnac, del 1724; costui esige che i missionari latini, mandati e istruiti da Roma, cambino il loro modo di considerare gli Armeni e i Greci, classificandoli diversamente dai calvinisti di Europa¹³¹.

Nel riproporre le condizioni di tolleranza, l'istruzione ag-

129. MANSI, *t. cit.*, col. 109-110; DE SERPOS, *Compend. stor.*, I, pp. 451-452.

130. MANSI, *t. cit.*, col. 110; DE MARTINIS, *op. cit.*, p. 290; *Cod. Can. Or.* - *Fonti*, II, p. 85.

131. SCHAFFER M., *op. cit.*, p. 192; D'AVRIL, *op. cit.*, p. 192; D'AVRIL, *op. cit.*, p. 50.

giunge all'espressione del decreto precedente, «ab actibus protestativis falsae sectae», una precisazione concernente gli Orientali non-uniti, cioè la proibizione della comunicazione «in ritu schismatico et haeretico»¹³². Questo modo di considerare le Chiese Orientali, senza distinguere tra scisma ed eresia, sembra nascere dalla persuasione che in esse, mancando l'essenziale, cioè la comunione con la Chiesa Romana, il resto non fosse di tanta importanza. Nel caso specifico degli Armeni, vi era pure un altro ostacolo per la comunicazione nella celebrazione della S. Messa: «Perché nelle loro Messe quotidianamente si invocano come santi gli eretici; e massimamente riesce difficile ai preti e diaconi, che debbano nell'uffiziatura invocarli necessariamente, senza potersene esimere, il che non succede ai secolari»¹³³.

b) Il decreto del 1729

Nei primi trent'anni del secolo XVIII, a causa delle successive istruzioni romane circa la questione della comunicazione e per le divergenti interpretazioni date dai missionari, la situazione degli Orientali uniti diventava sempre più difficile. La S. Sede, per porre fine a questo stato di cose e per superare le contrastanti interpretazioni dei missionari, emana una decisione finale, minacciando severe punizioni a coloro che la interpretassero in modo diverso e ai trasgressori¹³⁴.

In questa istruzione, di soluzioni assolutamente negative, la S. Congregazione di Propaganda Fide rivela chiaramente, con termini precisi, la sua opinione sulle Chiese Orientali non-unite considerate tutte insieme; opinione valida, quindi, anche per la Chiesa Armena.

L'istruzione comincia con l'enumerazione dei motivi principali che, oltre le discordie fra i missionari, hanno spinto Roma a questo nuovo intervento. Il decreto considera le Chiese Orientali nelle solite categorie di «eretici e scismatici», ed assume questo presupposto come movente delle decisioni prese sino a quel momento.

132. MANSI, *t. cit.*, col. 110; DE MARTINIS, *op. cit.*, II, p. 290. *Cod. Can. Orient.* - *Fonti*, II, p. 85.

133. MANSI, *t. cit.*, col. 24.

134. *Collect.*, I, N° 311, pp. 99-101; p. 101: «Sacram hanc Congregationem contra transgressores validiora remedia paraturam, eosque ut minime idoneos directioni animarum, et missionibus Orientis habituram».

Il decreto ammette che le domande proposte fossero motivate da «variis utilitatis, necessitatis, periculorum atque etiam persecutionis a fidelibus subeundae circumstantiis»¹³⁵. Tuttavia nessuna di queste circostanze o altre potevano costituire in alcun caso motivo valido e lecito per la comunicazione, in quanto si sarebbe verificata almeno una delle tre condizioni previste dal decreto del 1719 per la non partecipazione: «vel ob periculum perversionis in fide catholica, vel ob periculum participationis in ritu haeretico et schismatico, vel denique ob periculum et occasionem scandali»¹³⁶.

Che le Chiese Orientali vengano considerate allo stesso livello non solo tra loro, bensì con i non cattolici occidentali, si manifesta anche dal fatto che in tutto il decreto sono immancabilmente insieme i termini «haeretici et schismatici». Come risultato logico di questa visuale segue la conclusione: «Quae quidem circumstantiae quemadmodum regulariter communicationi in divinis cum haeticis et schismaticis connectuntur in praxi, ita universim vetitae sunt iure naturali ac divino, in quo nec ulla potestas est quae dispenset, nec ulla conniventia quae excuset»¹³⁷.

Successivamente, approfondendo il discorso teologico, il decreto tocca il punto cruciale della questione; vale a dire perché non sia lecita la comunicazione anche con gli Orientali, pur riconoscendo il valore dei loro Sacramenti: «Qui [gli eretici e scismatici dell'Oriente] licet adhuc substantiam ac valorem Sacramentorum plaerumque conservent, non sinunt tamen ut ea, quae debent, catholici improbationis et segregationis signa exterius edant»¹³⁸.

Infatti, i Sacramenti sono per la loro natura stessa dei segni dell'unità cristiana; e, supposto che questa non esista affatto o in misura non sufficiente tra le comunità separate dall'unità cattolica, ne segue che i fedeli cattolici, anche se non consentano al rito degli eretici o degli scismatici, non possono esimersi dal pericolo di scandalo¹³⁹. I ministri di un simile culto reli-

135. *Ibid.*, p. 99.

136. *Ibid.*

137. *Ibid.*

138. *Ibid.*, p. 100.

139. *Ibid.*: «ex quo fit, ut exterior illa conformatio in eodem cultu, ... catholicum quemque, quamvis in fide firmissimum, ... periculo tamen scandali liberare non possit».

gioso vengono nominati «pseudo-ministri liturgiae, perversi ministri haereseos»¹⁴⁰.

Un altro motivo, non meno serio, per il quale i fedeli cattolici non potevano comunicare con i non-uniti, sta nel fatto che, secondo il pensiero della S. Sede, era quasi impossibile l'esistenza di qualsiasi rito, presso gli eterodossi Orientali, nel quale non si trovasse qualche errore riguardo alla fede cattolica¹⁴¹. Sarà forse meglio citare qui testualmente gli errori attribuiti agli Orientali in materia di fede, in quanto in tal modo meglio si esprime la concezione di allora della S. Sede sul valore di queste Chiese: «In eorum Ecclesiis, vel dedicatio est in memoriam schismatici, alicuius, quem ut sanctum venerantur, vel exstant imagines, vel coluntur reliquiae vel festa celebrantur eorum qui in schismate mortui, veluti sancti imago habentur, vel denique commemoratio fit Patriarcharum et Episcoporum schismaticorum et haeticorum, qui ut fidei catholicae praedicatores commendantur»¹⁴².

Perciò, anche la semplice presenza esterna dei cattolici ad un simile culto sarebbe quasi un pretesto «ne ex hoc ipso [haeretici] in suis erroribus confirmantur»¹⁴³.

Le obiezioni di alcuni missionari che auspicavano maggiore tolleranza, almeno per evitare le persecuzioni a cui i cattolici sarebbero stati altrimenti inevitabilmente soggetti, vengono considerate dal decreto come obiezioni vane, fondate semplicemente sul timore. Non si cede neppure nei casi in cui era indubbia la persecuzione, in quanto «persecutio ipsa aequivalet interrogationi fidei»¹⁴⁴. Una simile equiparazione si ricongiunge al concetto fondamentale, sopra esposto, sul valore delle Chiese Orientali. Concetto che si esprime pure nella considerazione della comunicazione come peccato grave, che esige l'assoluzione sacramentale¹⁴⁵.

In un simile contesto teologico si capisce facilmente che le Chiese Orientali venissero considerate come nemiche della fede

140. *Ibid.*

141. *Ibid.*: «Vix ullus sit ritus apud heterodoxos, qui aliquomodo in materia fidei non maculetur».

142. *Ibid.*

143. *Ibid.*

144. *Ibid.*

145. *Ibid.*: «Ne animam in salutis discrimen adducant».

e della salvezza eterna: «Tum denique catholici nominis dignitate, quae minime patitur ut ipsi [catholici] inimicis animarum et fidei unionis, quam profitentur cum Romana Ecclesia, sese subiiciant»¹⁴⁶. Una conferma di questa mentalità, ed al tempo stesso una protesta contro di essa, si ha nella relazione del già ricordato M. de Bonnac, nell'anno 1724: «Il n'est point question, ce me semble, ici, de détruire une forteresse ennemie, mais de réparer un vieux bâtiment... il faut regarder les Grecs et les Arméniens comme d'anciens alliés»¹⁴⁷.

6 - IL METODO UNIONISTICO PERSEGUITO DA ROMA NELLA QUESTIONE DELLA «COMMUNICATIO IN SACRIS»

Nel paragrafo precedente abbiamo riflettuto specialmente sul concetto che la S. Sede ha espresso sul significato dell'esistenza delle Chiese Orientali da Essa separate. Rimane ora da esaminare l'ultimo punto per completare la nostra analisi della questione, che è la considerazione del metodo attuato da Roma per invitare all'unione cattolica i cristiani orientali.

Certo, il metodo usato non sarà altro che il logico corollario del pensiero sopra esposto. Considerando il processo delle decisioni della S. Sede, abbiamo osservato un crescendo di tendenze piuttosto negative, culminanti nel ben noto decreto del 1729. Causa di un simile processo era anzitutto la grande preoccupazione di preservare gli Orientali, che avevano professato apertamente la loro fede dinanzi ai missionari, dal pericolo di ritornare di nuovo alle loro Chiese nazionali.

Da questo modo di impostare il problema si vede che la S. Sede intendeva anzitutto lavorare per il mantenimento dei già formati gruppi dei cosiddetti «neo-conversi» nella loro professione di fede, considerata come nuova¹⁴⁸.

Ci troviamo quindi dinanzi ad una concezione metodologica che si spiega in tre fasi principali: a) la crescita del numero degli adepti; b) il mantenimento dei gruppi così formati; c) lo sviluppo interno di questi gruppi fino a costituire delle comunità autonome dotabili di una propria gerarchia. Quest'ultima fase sarà l'oggetto delle parti successive del nostro studio.

146. *Ibid.*

147. SCHAFFER M., *op. cit.*, p. 186.

148. *Collect., Ibid.*: «Nec eos excuset assistentiae mere materialis praetextus».

Ci si può chiedere quali siano stati, sul piano pratico, i risultati di un simile procedimento, senza distaccarsi nel tempo stesso dall'immediato contesto degli eventi. Il fatto soprattutto di non aver ponderato sufficientemente il rischio delle persecuzioni, e più ancora la propaganda di latinizzazione e l'atmosfera di ostilità creata tra i due gruppi, non giovavano certamente a facilitare l'aumento delle conversioni, che sarebbe il primo intento da realizzare nelle prospettive di questa stessa metodologia. Non parliamo più di un ipotetico riavvicinamento comunitario tra i due gruppi, che già sarebbe praticamente divenuto impossibile.

Una delle componenti caratteristiche della metodologia in questione è lo spirito di polemica. Tutta la storia e la letteratura religiosa dell'epoca, nelle regioni considerate, ne sono documentazione più che sufficiente. Non sarà comunque privo di interesse citare qui un testo che ne testimonia le risonanze fino ai livelli più alti della gerarchia ecclesiastica. La S.C. di Propaganda Fide, nel concedere il permesso richiesto dai Domenicani di Aspahan di istituire un noviziato, indicava tra le finalità da perseguire: «Ut aliqui religiosi aptiores dent operam studio linguae armenae et controversiarum contra errores illius nationis»¹⁴⁹.

È un dato di fatto che Roma non ignorava le possibilità di adottare altri criteri allo scopo di ricomporre l'unità dei cristiani. Ciò è ovvio sia dalle domande proposte e dalle relazioni inviate dai missionari¹⁵⁰, sia dal modo di agire più tollerante della stessa S. Sede in alcuni casi, ai quali abbiamo avuto l'occasione di accennare sopra. Qui potremmo aggiungere un caso simile concernente la Chiesa Etiopica. Nel 1704, su domanda dei missionari Cappuccini, la S. C. del S. Ufficio concede, sebbene mai «generaliter», la possibilità di celebrare nelle Chiese e sopra gli altari «haereticorum seu schismaticorum», riservando la facoltà di tale dispensa al prefetto o al vice-prefetto delle missioni di quella regione: «Ut pro eorum arbitrio et conscientia dispensare possint». Quel che più c'interessa qui particolarmente è il motivo, espresso nel documento stesso del S. Ufficio, di una simile tolleranza. Vi si afferma infatti che si dispone in tal modo «ad facilius promovendam schismaticorum et infidelium conver-

149. DE MARTINIS, *op. cit.*, pars II, p. 261-262.

150. Cfr. ad esempio: *Cod. Can. Or.* - Fonti, II, p. 81.

քին ու եկեղեցաբանական արժէքին նկատմամբ: Ասով հազերձ հաստատուն կը մնայ հետեւեալ կարեւոր կէտը. Հոռմի Եկեղեցին ընդունած է եւ Բրբեք չէ փոխած այս մասին իր տեսակէտը՝ թէ Հայ Եկեղեցին ունի վաւեր խորհուրդներ եւ թէ անոր Եպիսկոպոսները կը վայելեն իրենց հօտին վրայ հովուական վաւեր իրաւասութիւն:

Միասկան հաղորդակցութեան հարցն ալ, որ յատկապէս սուր հանդամանք կը ստանայ ԺԸ. դարու առաջին տասնամեակներուն, վը հետեւի հոռմէական շրջանակներուն մէջ Հայ Եկեղեցւոյ նկատմամբ արտայայտուած արժէքաւորումներուն վայրահակ զուգարիքին:

Այնպէս կ'երեւի թէ Ժիսական հաղորդակցութեան հարցին նկատմամբ հոռմէական յաճախակի միջամտութիւններուն առիթ տուած են միսիոնարներու եւ քարոզիչներու տարակարծութիւնները, վէճերը, որոնք կը խոռվէին հաւատացեալներու խղճի անդորրութիւնը եւ, իրենց տեւական դիմումներով, շփոթութեան կը մատնէին նաեւ վերին իշխանութիւնները: Արդարեւ զանազան վկայութիւններ ցոյց կու տան որ տակաւին 1890ական թուականներուն, Պոլսոյ եւ Չմիւռնիոյ մէջ, որեւէ խնդիր չէր յարուցաներ Ժիսական հաղորդակցութիւնը, մանաւանդ թէ սիրաւի յարաբերութիւններ կը տիրէին Հայերու եւ Լատիններու միջեւ: Բնականաբար, հարցին նոր հանգամանք մը ստանալուն սատարած է նաեւ կաթողիկէութեան յարող հայերու թիւին բազմացումը: Ուրոյն Նուիրապետութիւն մը կազմելու հաւանականութեան յանդէպ կը մղէր միսիոնարներէն շատերը խափանելու Ժիսական հաղորդակցութիւնը, փութացնելու նպատակով ուրոյն Նուիրապետութեան մը հաստատութիւնը:

Միասկան հաղորդակցութեան հարցին նկատմամբ՝ ԺԸ. դարու առաջին երեսնամեակի ընթացքին Հոռմի տուած լուծումներուն եւ կատարած տնօրինումներուն մէջ, կարելի է յստակօրէն նշմարել՝ եթէ ոչ կատարելապէս իրարու ընդդիմացող, գէթ իրարմէ զարտուղող երկու ուղղութիւն, իւրաքանչիւրն ալ ունենալով պարազաններու համաձայն փր նրբերանդները: Այս հարցին շուրջ Հոռմ քաղաքակապէս մերժողական դիրքորոշումի մը պիտի հասնի միայն 1720ի Ժանօթ կոնդակով: Մինչ այդ՝ կարեւոր հանգրուան մը կը նշէ հոռմէական դիրքորոշումներուն մէջ 1710ի վճռազիւրը, այնու որ կը ներկայացնէ գէթ մասնակի եւ առժամեայ գերակշռութիւնը աւելի մեղմ եւ հաշտարար ընթացքի մը կողմնակիցներուն: Ուշադրաւ նրեւոյթ մըն է որ այս վճռազիւրին հրատարակութեան անմիջական զրդիչը եղած է նոյնինքն Միսիթար Աբբայ, երբ Հոռմ վը զտնուէր 1718ին՝ ջատագովելու համար իր անձը եւ Միսիթարութիւնը զրպարտիչներու ամբաստանութիւններէն: Ստկայն, ինչպէս ակնարկեցինք, Միսիթարի եւ համախոհներու այս գերակշռութիւնը շատ վաղանցուկ քնոյթ մը ունեցաւ: Ասոր պատճառը մասամբ դուցէ նոյնինքն վճռազիւրին յօրինուածքին մէջ որոնելու է, այնու որ առիթ տուած էր տատամտումներու եւ կասկածներու այն հարցներուն շուրջ, որոնց նկատմամբ իրարու հակառակ եւ հակասող լուծումներ կ'առաջարկուէին միսիոնարներուն կողմէ: Կը շարունակէին Հոռմ հասնիլ տարակոյսներու եւ հարցումներու դէգեր, որոնք կը սպասէին յատկումի: Յատակում մը, որ ըստ ինքեան կրնար կատարուիլ դրական կամ բացասական ուղղութիւններով: Գերակշռեց այս անգամ բացասական ուղղութիւնը եւ սուանց այլեւս տեղիք տալու որեւէ տատամտումի կամ բաց դուռ մը թողլու ուրիշ որեւէ հնարաւորութեան: Այս պարագան կը բացատրուի՝ երբ զայն կը նկատենք Ժամանակին տիրող աստուածաբանական եւ իրաւագիտական ընդհանուր շրջածիրին մէջ. 1710ի վճռազիւրը որոշ չափով կ'իւրացնէր փոքրամասնութեան մը տեսակէտները, որոնք գրեթէ ճակատագրականօրէն սահմանուած էին նահանջելու մեծամասնութեան ճնշումներուն դիմաց. անշուշտ ուրիշ հարց՝ թէ ի՞նչ արդիւնքով:

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ ԵՒ ՆՇՈՒՄՆԵՐ
COMMUNICATIONS ET NOTES