

**SZENT ATANÁZ GÖRÖG KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM THEOLOGICUM A SANCTO ATHANASIO NOMINATUM**

FOLIA ATHANASIANA

15

**Vojtech BOHÁC – András DOBOS
István IVANCSÓ – Michael MOSER**

**&
Byzantine Bibliography in Hungary 2011-2012**

**Nyíregyháza
2013**

Folia Athanasiana vol. 15 (2013)
Review of Byzantine Theology

Published once a year by:

St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

Address for manuscripts, correspondence and orders:

Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola

✉ H-4401 Nyíregyháza Pf. 303.

☎ Tel., Fax: 0036-42-597-600

E-mail: atanaz@atanaz.hu

Managing Editor:
Tamás Véghseő
Rector of Institute

Editor in Chief:
Ivancsó István
✉ H-4401 Nyíregyháza Pf. 60.
E-mail: ivancsoi@atanaz.hu

Yearly subscription: 20 USD or 15 €

© 2013 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

FOLIA ATHANASIANA 15 (2013)

ISSN 1585-1370

**SZENT ATANÁZ GÖRÖG KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM**

Folia Athanasiana

15



**Nyíregyháza
2013**

TABLE OF CONTENTS

MICHAEL MOSER:	
Несколько слов о „Ключе царства небеснаго“ Герасима Смотрицкого и его языке (с несколькими разночтениями и дополнениями к глоссарию)	7
ANDRÁS DOBOS:	
Корни и история венгерских греко-католиков	23
ISTVÁN IVANCSÓ:	
L'Inno acatisto alla Madonna di Máriarócs – Una perla liturgica greco-cattolica ungherese	43
VOJTECH BOHÁČ:	
Das Mysterion der heiligen Weihen auf dem Hintergrund der Suche der Griechisch-katholischen Kirche in der Slowakei nach ihrer liturgischen Tradition	61
Bibliografia bizantina in Ungheria 2011-2012	143

MICHAEL MOSER

**НЕСКОЛЬКО СЛОВ О „КЛЮЧЕ ЦАРСТВА НЕБЕСНАГО“ ГЕРАСИМА
СМОТРИЦКОГО И ЕГО ЯЗЫКЕ
(С НЕСКОЛЬКИМИ РАЗНОЧТЕНИЯМИ И ДОПОЛНЕНИЯМИ К
ГЛОССАРИЮ)**

Вышедшая в 1587 г. в Остроге или же в Вильнюсе¹ брошюрка Герасима Смотрицкого² под заголовком «Ключь црства небеснаго» занимает особое место в истории славян, так как представляет собой первое «русьское»³ – в конкретном случае можно также сказать украинское – печатное сочинение в контексте конфессиональных полемик накануне Брестской унии. «Ключь», факсимильное издание которого вышло в 2005 году,⁴ был откликом на календарную реформу папы Григория XIII 1582 г. и, в частности, на пропагандистскую брошюрку езуита Бенедикта Гербеста, вышедшую летом 1586 г. во Львове под заголовком «Wiary kościoła rzymskiego wywody y greckiego niewolstwa historia dla iedności z kościelney dłuższej historyey, dla Rusi nawrócenia pisaney». В этом тексте Гербест резко напал на «глупую и ничтожную Русь» и утверждал, что «у них даже не хватает памяти, чтобы уметь ,Отче наш‘ и ,Верую в Бога‘» (Грушевський 1927/2013). Реплика Смотрицкого подтверждает общее впечатление, что резкие атаки католиков на православных во время первых десятилетий после Люблинской унии 1569 г. – брошюрка Гербеста не была исключением – вызвали прежде всего правильную реакцию: сильное развитие православной культуры в Польше-Литве.

О брошюрке Герасима Смотрицкого известный украинский историк Михаил Грушевский писал в своей «Истории украинской литературы»:

¹ Издатели Г. ВАСИЛИЙ НИМЧУК и ВИКТОР МОЙСИЕНКО (ВАСИЛЬ НІМЧУК, ВІКТОР МОЙСІЄНКО) пишут об острожском издании (Г: 93), но не молчат о мнении других исследователей, которые исходят из того, что местом публикации был Вильнюс (см., например, мнение недавно усопшего, выдающегося специалиста по украинским старопечатным изданиям ЯРОСЛАВА ИСАЕВИЧА (ЯРОСЛАВ ІСАЄВИЧ) (ИСАЕВИЧ 2002: 129–130).

² Речь идет об отце известного автора церковнославянской грамматики 1619 г. МЕЛЕТИЯ СМОТРИЦКОГО.

³ Здесь и далее «русинь» означает «предки украинцев и белорусов». Прилагательное употребляется в соответственном значении.

⁴ Речь идет об издании Г. Искренне благодарю издателей за то, что они мне несколько лет назад подарили свой замечательный труд. Особой благодарности заслуживает их решение издать не только транскрипцию с глоссарием и с комментарием, но и факсимиле. Текст был раньше издан в «Актах Юго-Западной России» со многими ошибочными чтениями; именно на этом издании основываются издания до 2005 года, включительно с изданием в Интернете (http://litopys.org.ua/old14_16/old14_14.htm#sm3).

При всіх дефектах сеї першої проби, вона дорогоцінна не тільки як яскраве відбиття своєї епохи – засвоєння українським пером методів і засобів, даних реформаційним рухом на польсько-руським ґрунті, але і чисто літературними прикметами: переходом до досить живої, невимушеної мови і манери. Те, що зробив протестант Рей в польській літературі, робить у менших розмірах, з меншим талантом і тому з меншим впливом на дальшу творчість, але в кожному разі – цікаво і небезрезультатно, наш «Острозький ректор» (там же).

Поставив брошюрку Смотрицкого в контекст впливння реформації на «польсько-руську» почву, Грушевський особо виділили роль совместного польско-руського культурного пространства, без которого действительно трудно было бы себе представить возникновение «Ключа небесного». Добавим, что по-видимому, «живой и непринужденный язык и манеры» Смотрицкого, как и других представителей украинской и белорусской письменности раннего нового времени, также в значительной мере является результатом этого совместного культурного пространства. Другими словами, новый тон «рускоязычной» полемики с поляками в значительной мере истекает из ее «польскости». Напомним, что именно во второй половине XVI века польский язык перетворился в удивительно разработанный письменный язык, который поражает своим коммуникативным потенциалом и своей стилистической гибкостью до сегодняшнего дня. По-видимому, образованные «русинь», как правило, знали этот язык в совершенстве. Более того, как носители этого языка они без сомнения вносили свой вклад в его развитие (несмотря на то, что часто речь шла об их втором или третьем языке). Кроме того, «русские» элиты широко использовали расцвет польского письменного языка раннего нового времени для собственных целей, когда они сочиняли свои произведения «по-руски» или же, как они иногда выражались, «по-прѣст(ом)у».

В «Ключе» Герасима Смотрицкого эта «польскость» прекрасно отражается на уровне поэтической и риторической стилизации, например в виршах⁵ типа «А которым милша розкошъ нижъ цнота. // Пред такими кажи замыкатъ ворота» [5].⁶ Кроме того, сама эта вирша, которую можно было бы условно «перевести» на польский язык как «A którym milsza rozkosz niż cnota. // Przed takimi kaź zamykać wrota», отражает очень едва ли не самую важную черту так называемого «прѣстого руського» письменного языка раннего нового времени: его своеобразное, причем особенно близкое отношение к польскому.

⁵ Как известно, само слово *вирша* (по-украински: *virsh* < польское *wierz* < лат. *versus*) заимствовалося в украинский, а из него далее в русский через польский язык (см. ЕСУМ, под словом *virsh*).

⁶ Все цитаты и словоформы подаются по факсимильному изданию. В транскрипции встречается немного ошибок.

„КЛЮЧЕ ЦАРСТВА НЕБЕСНАГО“ ГЕРАСИМА СМОТРИЦКОГО

В своих прежних работах я старался описать суть этого письменного языка таким образом: «Прототипический прѣстый (руський) языкъ» (или «прототипическая прѣстая мова») ⁷ сохраняет «руськое» письмо (кириллицу), «руськую» фонетику (очевидно, украинского или белорусского типа, в зависимости от конкретного автора и – тем более – читателя) ⁸ и «руськую» флективную морфологию. Однако лексика и синтаксис «прототипических» руськоязычных текстов фактически совпадали с лексикой и синтаксисом польских (реальных или же виртуальных) образцов (Мозер 2011: 75–131). Период расцвета «прототипической простой мовы» – приблизительно столетие между 1570 и 1670 годами, т.е. то время, когда русины имели особенно близкие контакты с польским языком, но все-таки еще успешно развивали свои собственные письменные традиции на довольно высоком уровне (там же). Итак, «Ключе» Герасима Смотрицкого представляет один из более ранних примеров «руськой» языковой культуры этого типа. ⁹ Понятие «прототипическая простая мова» не должно подразумевать, будто бы целые тексты написаны на этом языке без малейших отклонений, будто бы в текстах, которые в основном написаны на «прототипической простой мове», вообще нет церковнославянских элементов и нет украинских или белорусских языковых элементов (см. например *гараздь* [27, 42], *кали* [4], *калис* [6] в «Ключе»), которые нельзя объяснить как результаты вышеописанного «пересчета» с польского на «руський». Однако наличие таких элементов в фактически всех (мне известных) «простомовных» текстах, наряду с целыми цитатами на церковнославянском языке, вряд ли ставит в сомнение концепцию самого «прототипа».

И в «Ключе» имеется целый ряд орфографических, фонологических, лексических и морфологических церковнославянизмов и церковнославянских цитат. Почти все из них относятся к сфере религии, Библии и церкви, см. см. *цѣра нбснаго* [9], *тѣла цѣрковнаго* [13], *сѣго крѣщенїа* [9], *храм* [2], *цѣрковь свѣтаа* [4], *оучениемъ еуглскимъ* [9], *идолопоклонениа* [20], *[дивное] знаменїе* [32] (от Бога, конечно), *вѣры вашеа податела бѣа* [6], *просвещенїе [дїамъ своимъ и тѣломъ]* [35], *мечъ вѣры вашеа* [10], *ѿ воскресениа Хѣа аж до вознесенїа* [30], *мудрецъ такъ родивый чада не оумираеть* [1–2], *[а кровь спѣсительную за нихъ встѣхъ ихъ дѣховные] испиваютъ* [35] и т.д. ¹⁰ Некоторые другие относятся к сфере острожского князя, который как будто бы сакрализуется путем создания его непосредственного соотношения к

⁷ Современники редко употребляли выражение «мова». Тем более, наиболее употребительным современным глоттонимом был «рус(ь)(с)кій языкъ», чаще всего без дополнительного определения «прѣстый». Напомним, значение слова «русский» в этом контексте отнюдь не совпадает со значением современного прилагательного *русский*. Именно поэтому здесь употребляется словоформа «руський».

⁸ Фонетические свойства этого языка можно было (и до сих пор можно) производить из преимущественно этимологической правописи «руськоязычных» текстов.

⁹ О важных других чертах языка «Ключа» см. комментарии издателей в Г: 93–120.

¹⁰ Что касается церковнославянизмов без непосредственного религиозного контекста, см. *[але и на небѣ лунного бѣгѣ родочного дванадесатїмъ мѣсамъ имена ѿ начала свѣта веде время и часовъ имъ даные, поотменили]* [41].

Богу, [да не доконца лише на будеть началника своего] наслѣдіа. [оу] православіи / пресвѣтло сіаю цаго [так] [4–5], Даже аорист употребляется вне чисто библического контекста: Чого и Виѣ кн мл ѣи полѣчити сподоби. А колебана оу вѣре неоуставичного или пременена ѣи сохрани [3], и все црковное ѡвсюду на младый возрастъ бшее кн мл оумилено зреть око [4], и т.п.¹¹

Довольно часто такие церковнославянские вкрапления встречаются в непосредственном соседстве подчеркнута нецерковнославянских элементов, см., напр., украинский вид предлога *оу* (вместо *въ*) в последней из вышеприведенных примеров. В отдельных случаях церковнославянские лексемы глоссированы, см. *естество* или *натура* [1]; *наслѣд'никомъ, тоестъ дѣдичем* [2].

Заметим, что и в «Ключе» некоторые морфемы выступают в генетически разных формах, см. *младый возрастъ* [4], наряду с *оу свѣтлоцвѣтующей молодости своей* [2], *пременатиса* [1],¹² наряду с *перемѣнные вѣры* [4]; *раз-/роз-*:¹³ *тое што есть с пидностю рачте прочитати и зразумѣти* [14, 16], *зри и разумѣи* [17], *Так и теперь разумѣймо, кого дочасне бѣъ караетъ [...]* [21]; *Штож разумѣти маемъ о тых речахъ давныхъ* [23], *соблѣо разумѣемъ* [так] [2], наряду с *розумѣлоса* [4], *розумѣ людскими* [22], *зрозумѣти* [11], *зрозумѣна* [14], *безрозумѣствомъ* [10]; *вырозумѣнемъ* [17]; см. также: *разъширѣль* [33], наряду с *розширенхъ* [33], *порозширила* [14]; *расказал* [16], наряду с [*радит* или] *росказуетъ* [sic] [16], *под росказованемъ* [20]; *двомъ господиномъ работающаго* презирает [21; цитата], наряду с *роботою* [27]; *различными властями* [6–7], но *различными кшталты и способы* [6]; *розмаитые начиня* [19], *розными способами* [9], а также [*не*] *раздѣлную* [*силу власть и едностъ* якъ *оу апостолехъ* *обеце где мовить з вас...*] [17]; *пречстной крѣви розѣлиане* [35].

В общем, роль церковнославянизмов в «Ключе» все-таки довольно ограничена. Явно преобладает «прототипический простомовный», т.е. «русько-польский» слой также в идиоматике и в синтаксисе, см. *со ѣа, што за < was für ein. П тут не вѣдати што бы то было за наврощене коли [...]* [7]; *za złe mieć, за зле мѣти: за зле мѣти не будетъ* [10]; *idzie* (в современном языке скорее *chodzi*) *коти о со, и деть кому о што: не и деть имъ такъ о жиды, аекъ о правовѣрныхъ* [42]; *a to na(j)gorsza* (имя прилагательное в им.пад.ед.ч.ж.р., доб. *rzecz/речь*), *ѣе [...]*, *a то нагоршаа* [*речь*], *же [...]*: *a то нагоршаа, же ересь и злостъ онаа никгда с костела римского ѡтинана* [13]; *не есть ли и то противозаконнаа, кгда [...]* [37],¹⁴ *tówić do* и употребление модального глагола *расчуѣ*: *кгдаж сам мовити рачил обеце до вѣстьхъ*

¹¹ В тексте встречается несколько абзацев со многими церковнославянскими формами, например на ст. 34, 35.

¹² Форму на *пре-* в данном контексте можно скорее интерпретировать как полонизм, чем церковнославянизм.

¹³ Формы на *раз-* рассматриваем как церковнославянские скорее чем следы белорусского аканья.

¹⁴ См. также с употреблением слова *речь*: *не авна ли речъ акимъ бжамъ и якою млатюю тое чинить, кгдаж [...]*; *межи колко сотъ патежовъ римскихъ жебы немѣль быти жадень злый и еретик, то речъ неподобнаа* [13].

„КЛЮЧЕ ЦАРСТВА НЕБЕСНАГО“ ГЕРАСИМА СМОТРИЦКОГО

ансловъ [17]; *list do*: в листе до читателя [23], тое што ест с пилностю рачте прочитати и зразумѣти [14]; временное, обстоятельственное за с род.пад.: тое все якъ за старыхъ давныхъ вѣковъ так и теперъ болше межы поганы бывало, нижли межы вѣрными [22], младому але мдрому баченю вшеи княж мсти поручаетса, кгдаж за стѣдины мудрость, а за лѣта старости животъ побожный Соломонъ положилъ [5]; относительно-соединительные сочинения (нем. «relativer Anschluss»), с *który* (*który to, który takowu*), который (который то, который таковой): [...] того са стеречи и боаети лѣпше бы потреба, аниж'ли ихъ папы, ис тымъ новымъ календаремъ. Сз которомъ тамже пишеть, же за великими причинами юж ѿ то маеть свое потребное поправлене. С которыхъ причинъ великихъ, и едное наменьшее неуказалъ [24]; И моват нѣкоторые же жидове поблудили, а мы добре порадили, или поправили. С которого то поправленя секо видимъ заправды мало што доброе дѣетса [27]; Кгдаж каждый з нихъ можнейшимъ, мудрейшим, и зацнейшимъ един на другога хочеть быти на свѣте. Которую таковую мдрсть Павелъ апѣлъ глупствомъ именуеть, и мовить [...] [23] и т.д.

В области морфологии наблюдается ряд явлений, типичных для контактной ситуации украинского, белорусского и польского языков (причем далеко не обязательно речь идет о морфологических полонизмах), например активное употребление форм им.п.мн.ч. *наслідовниці* [36], *наши начальници* [40], в которых альтернатива согласных происходит только в существительных, обозначающих мужских лиц,¹⁵ и активное употребление окончания *-ове* в таких же существительных, см. *пѣнове* [26], *Учителеве* [6, 36], *жидове* [8], *патріархове* [12], *евангелистове* [16], *пастыреве* [20, 33], *вѣцеве* [24], *напечеве* [30]; *апѣлове* [36], *сынове* и *внукове* [39], а также: *иные чинове агѣльскіе* [40], *народове рускіе* [6]; *народове* [34] (таким образом, наблюдается определенная тенденция к образованию особого рода для имен существительных, обозначающих мужских лиц – «rodzaj męsko-osobowy»). Сохранение окончания *-е* в им.п.мн.ч. существительных *послѣдователе* [24], *учителе* [12] также могло иметь место не без воздействия образца польского языка (о сохранении *-е* в этих существительных см. Клеменевич – Лер-Сплавинский – Урбанчик 1981: 276).¹⁶ По всей видимости, воздействие польского языка следует учитывать также в связи со следующими окончаниями: *-ови* в дат.пад.ед.ч. имен м.р., см. *Муйсеови* [41], *единому людови* [23], *бѣи самому* [36], даже у имени, обозначающего неодушевленное понятие: *мсцеви* [41], *законови* [33];¹⁷ употребление окончания *-[u]* в мест.пад.ед.ч. имен ср.р. и м.р. с мягкой (или исторически

¹⁵ По отношению к первым двум примерам можно было бы также аргументировать, что это формы с традиционной славянской (следовательно, и церковнославянским) второй палатализацией в формах им.пад.мн.ч. существительных основ на *ѣ*, но во-первых поражает, что примеры относятся только к именам, обозначающим мужских лиц, и во-вторых, они сосуществуют именно с приведенными формами на *-ове*.

¹⁶ Г: 103 не учитывает польское влияние.

¹⁷ Г: 106 не учитывает роль польского образца.

мягкой) основой, см. *въ своемъ везваню* [40], *при которыхъ предан'ю* [12],¹⁸ *о новомъ пак календару* [10], а также широко окончание *-ми* в тв.пад.мн.ч. определенной группы имен существительных м.р., см. *с послѣдователми своими* [13], *за недбалыми гсподарми* [26], *из ораторми* [28] (см. об этом окончании в польском Клеменевич – Лер-Славинский – Урбанчик 1981: 283). Еще больше поражает морфология глагола, см. польские формы типа *jestem, jesteś*: [*где суть два або три собрани во има мое, тамъ естемъ [в посредку ихъ]* [15, см. также 17 [2x]]; *встанъ кгдажъ и я члкъ естемъ [...]* [20]; [*истинный наслѣд'никъ, и властный потомокъ, бша, княж, млсть,] естъ еси* [1],¹⁹ а также формы на *-хмо* (в польском языке: *-chmy*) типа *Хота быхмо и мы сами* [36] (см. Мозер 2005: 134–136).²⁰ Далее, заслуживают внимания формы суперлатива на *на-*, которые также по всей вероятности представляют собой полонизмы (*нагоръшие* [4], *наболше* [8], *намнѣй* [10]) (наряду с *найвышый* [24]) компаративный суффикс в слове *насвятши* [так] [*напежъ*] [24], *насвятшии* [он третейнадесятъ Григоръ] *напежъ*²¹ и наречия на *-е*, о которых можно сказать то же самое (*пилне* [3], *легкомыслѣне* [3], *безпечне* [3]). Особый интерес представляет форма [*По тымъ*] *теко дню* [так, два слова также в факсимильном издании] [33], в окончании которой поражает не только сохраненный [g] (<кг>), но и польский *e* (*é*) («*e* rochyłone») как результат контракции в окончании прилагательного *-a-jego* (в восточнославянских языках, как известно, сохранилось исконное местоименное окончание);²² однако на самом деле речь идет не о местоименной форме, но о заимствовании польской словоформы *tygodniu/tęgodniu* (мест.пад.ед.ч. от *tydzień*) (ср. в другом месте *тыжднемъ* [30] (твор.пад.ед.ч.), что отвечает современной украинской форме *тижнем*). Другое дело – форма *свое* в предложении [*теперь тотъ календаръ новый, нашолъ и тамъ скутки*] *свое* [новые] [29]: Теоретически, это могло бы быть просто «русский» рефлекс исконной третьей яти; другая возможность: что речь идет об отголоске польской формы *swoje*.²³ Наконец, укажем на стяженные глагольную и прилагательную формы [*не*] *маш* [11], [*за*] *зле* [*мѣти не будетъ*] [10], которые, по всей вероятности, были употреблены

¹⁸ Исторически, последние окончания (*-ови, -ове, -[и]*) были типичны для зоны наиболее интенсивных контактов с польским (для Галичины).

¹⁹ Поражает церковнославянизация компонента [*естъ еси* < [jes]eś.

²⁰ На странице 12 находится не совершенно ясная форма глагола: А кому на свѣте мож[е?] быти тайно [...] [12]. Это могло бы быть може (именно так интерпретировали эту форму издатель), но это также могло бы быть предикатив можь. Первая интерпретация более вероятная. В этом случае окончание *-е*, может быть, было употреблено не без влияния польского языка.

²¹ Засуживает особого внимания, что прилагательное относится к папе. О других суперлативах см. Г: 108.

²² В глоссарии издания «Ключа» эта форма не встречается.

²³ Вызывает интерес следующий пример: [*лацно бысте могли*] *свихъ* [*покрепити*] [10]). На первый взгляд, можно было бы предполагать, что это морфологический полонизм, см. польскую форму *siwych*, но надстрочные знаки в факсимильном издании однозначно показывают, что это опечатка [в оригинале].

„КЛЮЧЕ ЦАРСТВА НЕБЕСНАГО“ ГЕРАСИМА СМОТРИЦКОГО

не без влияния польского образца (как известно, в украинском языке употребляется форма им. и вин.пад.ед.ч.ср.р. *зле*, однако она, пожалуй, не возникла вследствие стяжения, но вследствие усечения).

Не в последнюю очередь придельный вес западной димензии „Ключа“ подтверждается большим количеством латинизмов, которые украинцы и белорусы, как правило, заимствовали через польский язык, см. *ѡ костела* [32], *костелный календарь* [40], *календарь* [25], *календара* [7; род. падеж]; *в мили* [або *даley ѡ костела*] [32], *кардыналы* [41]; *каплана* [37], *фундаментом'* [*црковнымъ*] [19]; *декретъ* [21], *декретомъ* [19], *декрета* [42; вин.пад.мн.ч.]; *катедру* [19]; *скорикговати*, *корикгователеви* [оба 24], *акция* [40]; *линъа* [2], *в цырокграфехъ* [28]; *артыкулъ* [*въры*] [33, см. также 38]; *неформную процесю* [38]; *процесии* [38]; *церемонии* [38], *церемоніахъ* [41], [*пръсного*] *оплатъка* [35]; *в сакраментъ* [34], *сакраменту* [34, род.п.ед.ч.]; *титулomъ* [40]; *езусіаены*, или *есуитаны* [42]; *орнаты* [28];²⁴ *фаміліи* [*кнжти*] [42]; [*нась же*] *венерують* [39]; [*ѡ которого*] *декрету делиберовати* и *апелевати* [*немоцно*]²⁵ [40]; *лунного* [*бгъгү*] [41]; *вотумъ* [*свой положу*] [17],²⁶ *прокурато[деа]* [32],²⁷ [*ѡ*] *пауперибуть*²⁸ *латину* [*починають учить*] [32].

По всей вероятности, заимствованием через польский является и гермаизм *раха*,²⁹ см. [*Иже речеть брату своему*] *раха* [*или оуроде чого естъ повинен*] [10].

Большое число словоформ с оригинально немецкими корнями, по всей вероятности, также попали в украинский и белорусский языки через польский (хотя нет звуковых признаков, которые это подтверждают), см. *мусат* [1], *мушеное* [19], [*за великим*] *мушенем'* [8], *примүшають* [24]; *важили* [10], *важильса* [33], *важнүю* [16], *преважнымъ* [24]; *в великой повазе* [22], *оуважати* [15]; *барвы* [26], *друкара* [43]; *накерүеть* [3]; *са* [...] *радиль* [26]; *шафовали* [4]; *до кресу* [3], *кресу* [30]; [*сопостатом истинный*] *ответ* [*< pol. odwet*, см. новонем. *Wette*] [*давати*] [8]; [*и тое розезналь, што естъ болшее,*] *бискупна* [*ли*] *бирмоване* [, *Чили всех ѡкупителя, пречстной крѡви розълиае*] [35], *наряду с епископами* [12];³⁰ *погамовало* [24],

²⁴ В транскрипции «орлаты», в глоссарии не встречается (ни *орнаты* ни «орлаты»). В факсимильном издании *и* не четкое. В другом месте, транскрипция предлагает форму *са* [...] *валати*, но этой формы нет в глоссарии. Более вероятным является чтение *са* [...] *калати*, см. *и присталь до тыхъ много змышленыхъ блудовъ, которіхъ чимъ бѹдутъ боли поправлати, тымъ са тое горше бѹдетъ калати* [40].

²⁵ В других частях часто выступает форма *можно* (некоторые слависты, на наш взгляд справедливо, рассматривают эту форму как полонизм в русском языке, см. ВИТКОВСКИЙ 2006).

²⁶ Существительное с сохраненным латинским окончанием как в польском языке, но мужского рода (в отличие от современного польского языка).

²⁷ Сложносочетание с латинской и славянской составными.

²⁸ Словоформа с латинским аблативным окончанием.

²⁹ Этого слова нет в глоссарии к изданию. См. в SP XVI (под словом *racha*) об этой форме, которая в польском языке встречается только в звательном падеже: «wyraz obraźliwy (z hebr. *raka* ‘pusta głowa’ lub ‘człowieku godny pogardy’). См. польское *A kto rzecze brātu swemu ráchá / wíniен będzie rády* (из Библии Яна Леопольты).

³⁰ Форма *бискупна* остается загадочной. В глоссарии постулируется форма *бискупти*, но эта интерпретация вряд ли приемлема на фоне синтаксического контекста. Хотя формы *бискупень* нет в

погамовал [26]; *въ ярмаркахъ* [28]; *вдлчнаа* [29], *завдлчне* [35]; *бүдованье* [25]; *трамы* [26], *в шарлатъ* [28].³¹

Среди других форм, которые по всей вероятности были заимствованы из польского языка, можно назвать: *панъ* [бѣъ] [33], *пѣна* [27], *Панъское* [27], *малженский* [29], [*ведле его*] *здана* [25]; *зброю* [28],³² *збройного* [8]; *скүтокъ* [36], *скүтки* [29]; *поткаеть* [26], *оувелбилъ* [2], *велебного* [*празника*] [38]; [*такъ бурливое и страшное*] *зимно* 'холод' [32], *ѡ зимна* [32]; *оупрїкрилоса* [42]; *довтїпный* [25], *довтїпный* [25], *цнота* [5], *зацнаа* [2], *лацно* [10]; *ѡхинүль* [42];³³ *опатрилъ* [37]; *призвoитиша* [4], *окрүтно* [21],³⁴ *спросне* [6], *згола* [6]; *жадное* [7];³⁵ *праве* 'почти' [23], *въспакъ* [35], *надъ то* [37]; *кү* [*горть*] [3], *кү* [*ѡповѣди*] [7], *кү* [*смерти*, наряду с *къ смерти*] [13], *кдды* [2], *никдды* [13], *колвекъ* [17...], *але* [2], *же* [9], *жебы* [7]; *тежъ* [7];³⁶ *аза* [23]; *зас* [30]; *нижли* [22], *аниж'ли* [24], с орфографическим вариантом *ангъж'ли* [34, 35]; *поневаж* [7, 15, 28...]; *къ воли* [37] (составной предлог, см. польское *kwoli, gwoli*), *заправды* [15], см. также союз *а* в роли *i*: [*оу вѣре истинной цѣлое*] *а* [*крѣпкое сталости*] [8], [*не вѣдати на што было речъ так певнүю*] *а* [*вечнүю поправовати*] [30], или кальку з мертвых *воскресеньемъ* [*своимъ*] [31] (из польского сращения *zmartwychwstaniem*, с церковнославянским составным *воскресеньемъ*).

Кроме того, некоторые словообразовательные формы также, по всей вероятности, представляют собой полонизмы, см. *мужчизны* [4] (им. мн.), *шепталци* [4], *о* [...] *законодавцах* [10], [*противъ самого*] *законодавца* [30], [*той же стый*] *выливѣца* [*рекъ*] [34], [*на* [...] *оузнавицү* [*пристоить*] [3]; *прислушенство* [19], *казнодеа* [32], *прокуратореа* [32]; *смертелна* [13],³⁷ *недбалый* [25], *недбалство* [6], *үчтивость* [38], *ѣтобливе* [18]³⁸; [*въ своемъ ...*] *предсавзатию* [20; см. также 26, из польского *przedsiewzięcie*], *досыть оучинил* [26, из латинского *satisfacere*].

Некоторые из польских форм выступают наряду с украинскими, см. *тылко* [*теразъ*] [33] наряду с *только* [1, 34, 35...],³⁹ см. также *велка ноцъ*, *велка ноцъ* [24,

исторических словарях, мне кажется, прежде всего из синтаксических причин, что мы имеем дело именно с такой словоформой, которая образована с помощью суффикса *-ень*, см. *учень*, *дурень*, и т.п.

³¹ Для проверки этого и других слов я использовал ЕСУМ 1982–.

³² В транскрипции и в глоссарии встречается сомнительная форма *зброн*.

³³ БОРЫСЬ 2005 указывает, что форма *шупаѣ* является диалектным вариантом формы *шубаѣ* < *шубаѣ*, ср. укр. *шубати*.

³⁴ Об этом слове см. СЯТКОВСКИЙ 1996: 58.

³⁵ В глоссарии также записана словоформа *жоден*, но это ошибка. На самом деле встречается *жаден* [34].

³⁶ ЕСУМ 1982– также считает *теж* (которое употребляется в современном украинском языке) полонизмом, см. также ШЕВЕЛЬОВ 2002: 544, 668.

³⁷ Русское *смертельный* также, по всей вероятности, представляет собой полонизм (ВИТКОВСКИЙ 2006). В польском языке, в свою очередь, это слово есть маркированный бoгемизм (см. *-tel-n-* в м. *-ciel-n-*).

³⁸ Этой формы нет в глоссарии.

³⁹ Теоретически, можно было бы аргументировать, что в форме *тылко* выступает *ы* в качестве рефлекса *o* в новом закрытом слоге. В непосредственном соседстве с несомненным полонизмом *теразъ* это однако менее вероятно чем интерпретация как полонизм.

„КЛЮЧЕ ЦАРСТВА НЕБЕСНАГО“ ГЕРАСИМА СМОТРИЦКОГО

33...], *велкое ночи* [26], *велку ноць* [29, *велку ноць* [30] наряду с *велку ноць* [32], *велику ноць* [и *бісе нарожене*] [23], *великою ночью* [41] (т.е., варьируют и прилагательное и существительное).⁴⁰

Наконец, посмотрим на фонологически маркированные полонизмы, встречающиеся в «Ключе»:⁴¹

Особый случай представляют формы с сохранным заднебным в группе *kv* перед *ě*₂: [*новоперемьн'ные*] *квьтки* [26]; *квьтню* [*показуючи*] [31], *кветнемь* [41] наряду с *оу свѣтлоцвитущою молодости своей* [2]: Хотя вероятность того, что эти формы являются полонизмами, довольно высока, нельзя говорить о полонизмах с полной уверенностью, так как ситуация в украинских диалектах не однозначна (Шевельов 2002: 78–79).

Отчасти спорным по отношению к украинским диалектным данным является также отсутствие перехода *je > o* в корне *ed(u)n-*: *едность* [6], *един* [*с таковыхъ оучителей*] [7], *едно* [30], *еднож* [7], *един* [*з другого*] [9], [*ѡ*] *едности* [*соборной цѣрковной*] [13]; *еднако* [23, 38]; [и *о*] *едность* [*нетрудно са згодити*] [26]; *едны* [им. мн.] [28]; *въ едности* [и *згоде*] [33].⁴²

Довольно однозначную группу фонологически маркированных полонизмов представляют слова с сохраненной гупшой *dl*. В «Ключе» встречается слово, которое сохранилось и в современных языках, см. [*многю*] *быдла* [32].

Явным признаком западнославянскости является также рефлекс *š < x* вследствие третьей палатализации заднебных, см. *вшетчєне* [10], *овшемь* [17] наряду с [*праве*] *всєго* [*свѣта*] [23].

Вставное *l* иногда отсутствует как в западнославянских языках, иногда же присутствует в формах глагола *збавити* и отглагольном существительном: [*без воли их' папы жадєнь*] *збавєнь* [*быти не можєть*] [23], *дла збавєньа* [31] наряду с [*жадєнь*] *збавлєнь* [*быти не можєть*] [40]; *збавлєные* [*рѣчи*] [7]; *збавлєномь* [34]; *збавлєнию* [36], *ба избавлєне* [8].

⁴⁰ Некоторыми явлениями вариативности в «Ключе» занимается Царалунга 2011. О межъязыковой вариативности в сочинении Кирилла Транквилиона-Старовецкого «Перло многѣцѣнное» см. МОЗЕР 2009.

⁴¹ Итак, позволяем себе не согласиться с издателями, которые утверждают: «Небагато і фонетичних полонізмів: *ноць* 23, *цалый* 30, *кто хде* 33, *тылько* 33» (Г: 106).

⁴² Во всех приведенных примерах объяснение отсутствия перехода *je > o* на основе церковнославянского языка (см. русский *единый, единство, единственный*) является маловероятным. Однако следует обратить внимание на следующий факт: формы типа *едн-, їдн-* очень распространены в современных югозападно-украинских диалектах, так что некоторые языковеды, в частности Юрий Шевельов, рассматривают их как исконно украинские; см. ШЕВЕЛЬОВ 2002: 218–219, 400. Написания типа *едно, едное* часто встречаются уже в украинских грамотах XV в., написания типа *иднаия, поиднати, зьднанье, їднаю* с *и/ї < e* – со второй половины XVI в. (там же: 400). Что касается формы *едность* (в современном украинском: *едність*), Шевельов также считает ее полонизмом (там же); что же касается формы *единый* (в современном украинском: *єдиний*), он указывает на возможность заимствования этой формы из древнеболгарского по отношению к древнеукраинскому периоду или же из польского по отношению к староукраинскому периоду.

Протетическое *j* перед [ц] в словоформе *юж*, *южь* [7, 11, 31...] однозначно указывает на польский источник (нет в тексте словоформ типа *уже*).

То же самое относится к формам с рефлексами польских носовых согласных в словоформах *вонт'ните* [8], *вонт'нити* [21], *вонт'пенье* [33] и *пенѣзда* [27], *нендзу* [37], а также по отношению к словоформе *хутю* [*палаючою науки вѣры вашею наострити*] [10]),⁴³ несмотря на то, что в ней встречается чешский рефлекс заднего носового в чешском заимствовании в польском языке.

Беспорными полонизмами являются также слова с рефлексом *e* из (первичного или вторичного) *ь*, см. *пекелный огонь* [25], *печелный* [так] *огень* [25], *пекельного* [18]; *певнымъ* [...*прикладомъ*] [4], *певне* [15], *оупевняючи* [24], *упевнилъ* [36];⁴⁴ *теды* [12, 15] (< *tygd-*); *преч*, *пречь* [13]; *сполечне* [29]; *статечность* [29]; *теразъ* [33, 40] (< *tyńь razъ*), *стропетнымъ* [30]; *вшетечне* [10]; *зешло* [*бы са*] [8, 39], *везван* [3], *розезнавати* [3], *розезналъ* [35], *зезволяють* [5], *зезволили* [15], *ведле* [3, 6, ...], наряду с *водлугъ* [31], *зе* [*встѣми своими повластными*] [39–40], конечно наряду с формами типа *вошло* [24].

Далее, в тексте встречается ряд словоформ с польской переставкой плавных, см. *кroleвскіе* [42]; *навроцене* [7], *навроценѣа* [7; род. ед.]; *брон* [*ѡховнѹю*] [8], *ростронный* [25],⁴⁵ *ростронне* [18]; *срокгое* [39];⁴⁶ *замруживши* [*око*] [39]; *хлопата* [32]; *с члонкомъ* [13], *члонка* [25], [*тыхъ*] *плоньнихъ* [*страховъ*] [40]; *не потреба* [30]; *в средку* [11], *посредку* [*их*] [18], наряду с *в середу* [*велку ноцъ*] [30]; [*кален'даръ*] *предковъ* [25], *предмовка* [6]; *с предних* [17]; *напредъ* [41], наряду с *наперед* [6, 17...]; *предса* [30, 41]; *прето* [2], *пре тож* [40]; *спрудка* [3]; *през* [*цалый год*] [30];⁴⁷ *презь* [*целый рокъ*] [23], наряду с *черезъ* [*сна*] [31]. Чешский рефлекс встречается в чешских заимствованиях в польском языке, которые были далее

⁴³ Польское *chńć*, как известно, представляет собой заимствование из чешского (ср. исконное польское *chęć*). О чешских заимствованиях в чешском смотри СЯТКОВСКИЙ 1996. Г: 104 интерпретирует форму *хутю* как рефлекс развития *o* в новых закрытых слогах, что кажется менее вероятным.

⁴⁴ Г: 106 интерпретируют форму *у певнихъ* [36] (я эту форму там не нашел, наверное речь идет о приведенном здесь *упевнилъ*). Это ошибочно. Форма происходит не от *ryp-*, но от *ryv-* (см. церковнославянское уповать).

⁴⁵ В издании дважды встречается словоформа *ростронный* [25], но в обоих случаях ошибочно.

⁴⁶ В транскрипции встречается словоформа *срокгое*, без всяких комментариев; в глоссарии форма отсутствует, и вообще форма выглядит весьма сомнительно. Наша интерпретация основывается, во-первых, на том, что сочетание слов *sroga liczba* было весьма распространенным в среднепольском языке (см. SJP XVI, под словом *liczba*, особенно на стр. 233, где авторы пишут о «charakterystycznych połączeniach», причем *sroga liczba* занимает одно из первых мест. Во-вторых, если внимательно присмотреться к факсимильному изданию, буква *o* здесь отличается от буквы *o* в других местах; она могла бы читаться как лигатура *г* и *o*. См. пример в контексте: *В чомъ срокое личбы пастрыреве, и учителеве ихъ въ день судный невьмъ будущти волни, же молчать* [...] [39]. Слово *строгий* по всей вероятности является полонизм и в других славянских языках (МОЗЕР 2007).

⁴⁷ Поражает, что польская форма встречается как раз в соседстве непольского слова *год*, хотя в тексте часто употребляется *рокъ*.

„КЛЮЧЕ ЦАРСТВА НЕБЕСНАГО“ ГЕРАСИМА СМОТРИЦКОГО

заимствованы в украинский и белорусский языки, см. [w̄] *працы* [27, 2x], *працовати* [10]; [слушнѣй и] *власнѣй* [4]; *власныє* [щиріє новые вымыслы свои] [42]; *прівлацають* [40], *злаца* [3, 13...].⁴⁸

Следующие формы можно считать западнославянскими на основании рефлекса *c < *tj, *kt'*: *обцый* [2], *вобець* [9, 10, 35], ср. церковнославянское *щ* в форме [до] *общей* [*матере своеє*] [1], *объцихъ* [8]; [*ровное*] *моцы* [15], *моць* [*великую*] [25], *моцных* [25], *моцно* [17, 20...]; [*велику*] *ноць* [23]; [*велка*] *ноць*, [*велка*] *ноць* [24, 33...], [*велку*] *ноць* [29, 30], наряду с исконно восточнославянским *ч* в формах *велкое ночи* [26], [*на самую велку*] *ночь* [32]; *обецал са* [15, 16], *обецалса* [15], *обецаеть* [15]; *обеце* [17]; *хце* [33]; *навроцене* [7], *навроценья* [7; род. ед.]; *Ясноосвещеному* [1], *Ясноосвещенос* [1], ср. церковнославянское *щ* в форме *просвещеніє* [35].

Несомненно польскими по происхождению являются также рефлексии так называемого «польского умлаута» („*przełós polski*“) перед твердыми зубными, см. *a < ě*: [*през*] *цалый* [*год*] [30], наряду с [*презь*] *целый* [*рокъ*] [23]; [*ни*] *целый* [*дивъ походилю*] [41]; *o < e*: *с члонкомъ* [13], *члонка* [25].

Польские рефлексии слоговых плавных встречаются в следующих формах: *звирхность* [6; см. старшую польскую форму *zvirzchność*], наряду с *верхъ* [13], *зверху* [27, 37], *очима верхніми* [40]; *барзо* [36], наряду с *борзо* ‘быстро’ [36]; [*аж и до*] *скарговъ* [*и гербестов пришло*] [19]; *Скарга оскаржаеть* [*Гербестъ*] [19],⁴⁹ *маркотно* [29]; [*аж са*] *выпельнили* [*дни*] [37], наряду с *выпольняючи* [так] [31...], *выполняючи* [39], *полнъ* [8]; *полны* [7]; и [*дла небачное упорное а*] *крнубрнѣное* [*Руси*] [33] (из польского *krnąbrny*).⁵⁰ Напомним, что и по отношению к корню *мов-* некоторые языковеды предполагают, что мы по всей вероятности имеем дело с формой, возникшей не без влияния польского языка,⁵¹ хотя упрощение *малв-* > *мов-*, конечно, могло состояться и без влияния польского (в «Ключе» встречаются формы *мовити* [15], *мовачи* [16], *в обмовъ* [32]; *мовиль* [16]).

Особый случай представляют, наконец, написания типа *тръваеть* [3], *тръвало* [18], *тръвати* [30] (наряду с *потрывать* [32]) и *кръви* [9, 34] (наряду с *кровию* [9], [*не бѣдетъ пити*] *крови* [34], [*иже неясъ тѣла сна члѣвческаго, и не пиеть*] *крови* [*его живота в собѣ мети не можетъ. Ёдый мою плоть, и пиа мою*] *кровь*, [*во мне пребываетъ а æ в немъ*] [35].) Как следует читать эти формы? Отражены ли здесь польские формы *trwa*, *krwi*, или же это просто весьма

⁴⁸ Вероятность того, что одна из приведенных форм с переставкой является церковнославянизмом, равняется нулю. Другое дело, конечно формы типа *средотосье* [29].

⁴⁹ В обоих примерах дважды речь идет о фамилии ПЕТРА СКАРГИ.

⁵⁰ Издатели в издании и в глоссарии предлагают ошибочную форму *кркУ брнѣное* (*к*, *н* и *и* в печатном издании выглядят совсем похоже). БОРЫСЬ 2005 указывает по отношению к *крнубрнѣ*, что по всей вероятности речь идет о германизме (из средневерхненемецкого *Krumber, krumf* ‘кривой’. Весьма интересно, что здесь в украинской форме встречается *у*, как будто это закономерный рефлекс древнего заднего гласного.

⁵¹ ШЕВЕЛЬБОВ (2002: 529) осторожно пишет, что «в случае слова *мѣва* быструму распространению формы без / способствовало сильное польское влияние (на что также указывает ударение)».

архаизирующие написания? Более вероятным все-таки кажется вторая интерпретация, так как стоит указать не только на написание тръпачаго [21] в библейной цитате, тръпачь [39], наряду с терпачи [22], терпѣти [39]; бѣомръзъскихъ [39], но и на подобные формы в явно нецерковнославянском контексте, см. прѣвѣий (что отвечает среднепольской форме *pi(e)gwy, piżwy*) в обороте прѣвого року [30, см. также 33], прѣвѣй в [всѣ свата дорочные, што] прѣвѣй [з радостью, з дѣтками и с челадкою хвалу даючи бѣу обходили сполечне. теперь мѣсат' далеко розно] [29], наряду с прѣвѣй [29, т.е., на этой самой странице], и одръжало в [Про што замѣреного кресу также ведле первого бѣгу своего не] одръжало [30].⁵² Также трудно решить, как именно следует читать слово сътворитель в следующем предложении: [[Христос]... Который яко] сътворитель [вѣкѣупитель и законодавец не пришоль закона казити, але выполънити] [31] – в виде сотворитель, т.е., в соответствии с традициями второго южнославянского влияния, или же в виде створитель, см. польское *stworzyciel*? Ни одну из альтернатив нельзя исключить: ѣ очень часто написано в «Ключе» там, где не мог звучать гласный (см. в том же самом абзаце выполънити, уставивьши, ср. также свершеного [хлѣба] [35]).

В нижеприведенных германизмах типично польское развитие гупп *er > ar, re > ra* также показывает, что формы были заимствованы в украинский язык через польский: *жартувати* [3], *трафляють* [42]; *потрафїти* [27], *потрафити* [33], наряду с [для вышописаное] *нетрефное* [процесии] [38]; *не фрасуйса* [35], з *варстатов* [друкарскихъ] [6], *ратунокъ* [19], *ратувати* [10, 27].

Сохраненное [g] по всей видимости указывает на роль польского языка как источник или посредственный заимствований в следующих примерах: [где] *кгосподара* [не маш] [11], *кгосподара* [25], *кгосподарствах* [28]; *оукгрѣнтованый* [25] (далее из немецкого); *кгвалтовные* [26] (далее из немецкого); *кгвалътовного* [32] (далее из немецкого); *юръгкелтъ* [37] (далее из немецкого); *кгрецкихъ* [6], [ере-тїковъ] *кгрецкихъ* [11], [оучителей] *кгрецкихъ* [12], наряду с [при] *грекахъ* [у вѣре стоячихъ] [11], [учители или докторы з народѣ и црѣвї] *гречское* [12], [з релии] *гречское* [и римское] [29]; о [По тымъ] *текго бїю* [33] см. выше.

Также по всей вероятности указывает на польское посредничество: аффрикация *t'* в [ѣ] *рыцѣра* [8], *рыцѣрскихъ* [справахъ] [8] (далее из немецкого); польское *š/ż* в древних заимствованиях из немецкого или латинского: *ошукаетъ* [38]; *ошукани* [38]; *шкода* [3, 7 –], *шкодливыхъ* [7]; *коштовал* [25], *скоштоваль* [34]; [фортелми и дивными] *штѣками* [19, см. также 42]; *штѣку* [32]; *Месиаша* [правдивого] [41]; *шатанъ* [7], наряду с [самъ] *сатана* [36]; *папежовъ* [11], *насвѣтшиий папежъ* [24], *папежъскїе* [38], наряду с *папу* [11], [без воли их'] *папы* [23], см.

⁵² Этой формы нет в глоссарии. Форма *одержати* в этом тексте не встречается, но употребляются формы без приставки только в форме *держ-*: *держитъ* [4], *держать* [29].

„КЛЮЧЕ ЦАРСТВА НЕБЕСНАГО“ ГЕРАСИМА СМОТРИЦКОГО

параллельные формы в [Не оному ли то к воли] *папъ* [который мало] *папежка* [быль оуродиль] [37]; сохранение немецкого *f* [в более новых польских заимствованиях из немецкого] [безъ] *футра* [32], [не] *трафляють* [42]; *потрафити* [33], [для вышописаное] *нетрефное* [процесии] [38]; [не] *фрасуйса* [35]; *фортемель* [30]; и, наконец, наверное, польское *l'* (> *l*) в *Плотархоусь* [5], *плиць* [7], *въ своей клобе* [7, из немецкого].

Если наш взгляд на главное соотношение «прототиписческой простой мовы» правилен,⁵³ то сохранение фонетических маркеров в этимологически малоили непрозрачных полонизмах славянского происхождения (типа *вонтьпенне, вишечный*) или неславянского происхождения (типа *крнубрньный, фортель*) не вызывает удивления, пока такие слова все-таки адаптируются к правилам «простомовной» грамматики (это происходит даже в случае [По тымъ] *тегго бню*, так как форма *тегго* не функционирует как местоименная; о форме *свое* вин.пад.мн.ч.м.р. см. выше). Что же касается тех форм, которые в польском и в «русском» языке этимологически тождественны и одновременно этимологически прозрачны, морфологически адаптированные полонизмы (такие как *порядок* и *причина*, которые по всей вероятности являются полонизмами в русском и, наверное, также в украинском и белорусском языках; Мозер 2007) несомненно соответствуют прототипу лучше, чем иногда встречающиеся фонетически маркированные полонизмы типа *цалый, везван*, которые на самом деле нетрудно было бы «перевести», морфему за морфемой, на «русский» (белорусский или украинский). На самом деле, на фоне «прототиписческой простой мовы» последние формы в определенной степени являются аномальней. С такими аномалиями в «простомовных текстах» принципиально следует считаться так же, как с не всегда совсем ожидаемыми церковнославянизмами. Маловероятно, что все такие неожиданные случаи можно из сегодняшней перспективы убедительно «объяснить» на стилистических основаниях, хотя в их стилистическом эффекте как таковом вряд ли можно сомневаться (однако какие это должны были быть или фактически были эффекты, это, конечно, уже другой вопрос).

Заканчивая, следует подтвердить, что отнюдь не только большое количество полонизмов и латинизмов, но и вообще довольно сложный синтаксический строй и стилистически обработанный язык «Ключа» указывают на то, что трудно согласиться с теми, которые подчеркивают как будто бы «совершенно народный характер» языка «Ключа» и других подобных произведений. Даже если «русский язык» раннего среднего времени иногда назывался «простым», это отнюдь не означало, что он был простым. Речь идет об одном из языков, употребляемых представителями белорусских и украинских интеллектуальных элит, на котором обращались к своим белорусским и украинским братьям и

⁵³ В своей интересной, недавно опубликованной работе Ахим Рабус (РАБУС 2008) в основном подтверждает мои основные тезисы из цитированных здесь (и других) работ (не всегда ссылаясь на них тогда, когда речь идет о своих выводах, которые часто просто совпадают с моими).

сестрам и на котором отстаивали собственно «русскую» идентичность. Таким образом, в «русскости» (при чем, кстати, и не-«русскости») этого языка не может быть сомнения,⁵⁴ независимо от более или менее глубокого сходства с польским языком и от более или менее высокого количества генетических полонизмов.⁵⁵

Библиография

- Г: ГЕРАСИМ СМОТРИЦЬКИЙ, *Ключь Царства Небесного*, Підготували до видання Віктор М. Мойсієнко, Василь В. Німчук. – Житомир: Національна Академія Наук України, Інститут української мови; Житомирський Державний Університет ім. Івана Франка; Національний Університет «Острозька Академія» 2005.
- БОРЫСЬ 2005. WIESŁAW BORYŚ, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków: Wydawnictwo literackie 2005.
- ВИТКОВСКИЙ 2006. WIESŁAW WITKOWSKI, *Nowy słownik zapożyczeń polskich w języku rosyjskim*, Wydanie drugie, rozszerzone. Kraków: Universitas 2006.
- ГРУШЕВСКИЙ 1927/2013. МИХАЙЛО С. ГРУШЕВСЬКИЙ, *Історія української літератури*: В 6 т. 9 кн. Т. 5. Кн. 1. Упоряд. та приміт. С. К. Росовецького. Київ: Либідь 1995. Друкується за виданням: Грушевський Михайло. Історія української літератури. Том п'ятий: Культурні і літературні течії на Україні в XV — XVI вв. і перше відродження (1580 — 1610 pp.). Київ 1927: 1–232. См. Грушевський Михайло. Історія української літератури. Т. V. Нью-Йорк 1960: 205–506. Глава «Початок нової літератури. Герасим Смотрицький і Василь Острозький» онлайн: <http://litopys.org.ua/hrushukr/hrush517.htm>. [13 ноября 2013.]
- ЕСУМ 1982–. *Етимологічний словник української мови*: У 7 т. Гол. ред. О. С. Мельничук. – Київ: Наукова думка 1982–.

⁵⁴ Кстати, я никогда не писал или говорил о том, что «простая мова» и «русский язык» представляют два разных языка (вопреки тому, что утверждает Игорь Климов 2010 на основе довольно произвольного чтения моих работ). Я всегда подчеркивал лишь то, что «простая мова» представляет особый вид «русского языка», который можно выделить на основе определенных выше характеристик и который можно условно назвать «простой мовой», частично опираясь на языковой узус людей раннего нового времени. Уже в 2002 году я писал однозначно: «Термин “простая мова” вкратце обозначает то же самое, что и несколько громоздкое выражение “русский” или, другими словами, “украинский и белорусский литературный язык среднего периода”» (цит. по МОЗЕР 2002: 223). Явно полемическая критика Климова основывается на довольно элементарной логической ошибке. Автор игнорирует, что тот, кто обсуждает множество с определенным подмножеством и аргументирует, что не все элементы или подмножества входят в подмножество, отнюдь не постулирует два множества.

⁵⁵ Тем не менее, лучшее понимание этих полонизмов необходимо для языковедческой украинистики (и белорусистики). Сегодня кажется, что очень не хватает современной, непредвзятой монографии об исторических контактах украинского (и белорусского) языков с польским.

„Ключе царства небеснаго“ ГЕРАСИМА СМОТРИЦЬКОГО

- ИСАЕВИЧ 2002. ЯРОСЛАВ ІСАЄВИЧ, *Українське книговидання. Витоки. Розвиток. Проблеми*, Львів: Інститут українознавства ім. Івана Крип'якевича НАН України 2002.
- КЛЕМЕНСЕВИЧ – ЛЕР-СПЛАВИНСКИЙ – УРБАНЧИК 1981. ZENON KLEMENSIEWICZ – STANISŁAW URBAŃCZYK – TADEUSZ LEHR-SPŁAWIŃSKI, *Gramatyka Historyczna Języka Polskiego*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1981.
- КЛИМОВ 2010. ІГАР КЛІМАЎ, „Да праблемы функцыянальнай стратыфікацыі старабеларускай мовы ў ВКЛ XIV–XVIII стст.“, in *The Belarusian Archeographical Year-Book* 11 (2010) 157–170.
- МОЗЕР 2002. МИХАЭЛЬ МОЗЕР, „Что такое «простая мова?»“, in *Studia Slavica [Academiae Scientiarum] Hung.[aricae]*, 47, 3–4 (2002) 221–260.
- МОЗЕР 2005. MICHAEL MOSER, „Mittelruthenisch (Mittelweißrussisch und Mittelukrainisch): Ein Überblick“, in *Studia Slavica [Academiae Scientiarum] Hung.[aricae]*, 50, 1–2 (2005) 125–142.
- МОЗЕР 2007. MICHAEL MOSER, „Philologie als Schlüssel zu den nach morphologischen Prinzipien adaptierten Polonismen im Russischen“, in *Studia Slavica [Academiae Scientiarum] Hung.[aricae]*, 52, 3–4: 2007 (в честь проф. Іштвана Ньомаркая): 299–308.
- МОЗЕР 2009. MICHAEL MOSER, „Einige phonologisch markierte Metapolonismen in Kyrylo Trankvilion-Stavrovec'kyjs »Перло многоцѣнное«“, in (Hrsg. von), DAGMAR CHRISTIANS – DIETER STERN – VITTORIO S. TOMELLERI. *Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia byzantina. Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag*, München, Otto Sagner 2009, 430–447.
- МОЗЕР 2011. МИХАЕЛЬ МОЗЕР, *Причинки до історії української мови*, 3-є видання. Вінниця: Нова книга 2011.
- РАБУС 2008. АШІМ RABUS, *Die Sprache ostslavischer geistlicher Gesänge im kulturellen Kontext*, Freiburg im Breisgau: Weiher 2008.
- СЯТКОВСКИЙ 1996. JANUSZ SIATKOWSKI, *Czesko-polskie kontakty językowe*, Warszawa: Energeia 1996.
- ЦАРАЛУНГА 2011. ІННА БОГДАНІВНА ЦАРАЛУНГА, „Варіативність староукраїнської мови у творах Г. Смотрицького“, in *Філологічні студії*, Криворізький національний університет, 6 (2011) 684–689.
- ШЕВЕЛЬОВ 2002. ЮРІЙ ШЕВЕЛЬОВ, *Історична фонологія української мови*, (Переклад з англійської: СЕРГІЙ ВАКУЛЕНКО – АНДРІЙ ДАНИЛЕНКО), Харків: Наукове видавництво «Акта» 2002.

MICHAEL MOSER

ANDRÁS DOBOS

КОРНИ И ИСТОРИЯ ВЕНГЕРСКИХ ГРЕКО-КАТОЛИКОВ

РЕЗЮМЕ: Введение; 1. Встреча венгров с византийской церковью; 2. Происхождение Мукачевской Епархии и её история до Ужгородской Унии; 3. Венгры в Мукачевской Епархии; 4. Борьба за венгерскоязычное богослужение; 5. Плоды труда: новая епархия; 6. Лиха беда начало; 7. Настоящее венгерских греко-католиков.

Введение

Когда я бываю за границей, и мне задают вопрос, к какому вероисповеданию я принадлежу, после своего ответа я часто вижу удивленные лица. «Греко-католик из Венгрии? Как это так? Разве вы не венгр по национальности?». Я отвечаю, что я венгр, хотя моя прапрабабушка не давала хлеба своему внуку, т.е. моему дедушке, если он просил его на венгерском языке, а не на славянском.

И в связи с этим я хочу отметить, что многие мои единоверцы имеют разные генеалогические корни, а их фамилии бывают самыми разными по происхождению.

1. Встреча венгров с византийской церковью

Всем известно, что Венгрия – католическая страна, даже если со временем некие её районы стали центрами протестантизма. Известно и то, что наш первый король, Святой Стефан, был коронован легатом папы римского Сильвестра II-ого, Астриком на Рождество 1000; в связи с этим венгры были обращены в христианскую веру западного обряда. Для этого Стефан призвал латинских миссионеров, и, кроме того, сам основал десять латинских епархий. Однако менее известен тот факт, что предки венгров имели много контактов и с восточным христианством, точнее христианством византийского обряда.

По легенде венгры во время своих странствий встретились со Святым Кириллом, апостолом славян. После этого многие венгерские высокопоставленные лица были крещены византийскими архиереями. Греческие летописцы сообщают о некоем епископе Иерофее, которого хиротонисал сам Феофилакт, патриарх константинопольский, и который обратил много венгров в христианскую веру на территории сегодняшней Трансильвании.

Весьма интересен тот факт, что Стефан создал две митрополии: одну с центром в городе Эстергом, а другую с центром в городе Калоча. Удивительно, что в то время, когда, например, чешская церковь, не имея собственной

митрополии, была подчинена немецким архиереям, в Венгрии существовали уже две митрополии, гарантирующие не только церковную, но и светскую независимость. На основе разных исторических фактов можно предположить,¹ что одна из этих двух митрополий, а именно митрополия Калоча, или „Митрополия в Туркии“, как ее называли в византийских документах, первоначально была основана для византийских христиан.

Венгерские короли создали целый ряд монастырей для монахов и монахинь восточного обряда, которые сыграли важную роль в культурной жизни молодого государства. Обычаи византийской церкви отражаются и на своде законов святого короля Ласло, которые были приняты собором в 1092 году в крепости Саболч. Эти законы допускают священникам жить в законном браке, вводят великопостную традицию византийской церкви, как «законный обычай венгров», и рекомендуют итальянцам, живущим в Венгрии, принять эти правила. «Если им наш лучший обычай не нравится, пусть идут, куда хотят» - говорит цитата из свода законов короля Ласло.² Удивительно, что король Ласло, который поддерживал папскую власть в борьбе за инвеституру, в некоторых вопросах придерживался традиции восточной церкви и настаивал на ней.

Развитие восточного христианства приостановилось в 12-ом веке из-за татаро-монгольского нашествия. Монголы разрушили значительную часть монастырей, принадлежавших восточной церкви. Впоследствии эти обители так и не были восстановлены. Но, несмотря на это, элементы восточного обряда всё-таки сохранились. в то же самое время, когда монголы уничтожали страну, а отчасти и раньше, в Венгрии появились новые народы: русины, румыны и сербы. Эти народы не только сохранили свой язык, но и свои религиозные традиции, которые их предки приняли от греческого христианства. в страну проникали представители разных народностей, и не последнюю роль в этом играло разорение их стран, причинённое монгольским вторжением. На протяжении многих веков никто не обращал на пришельцев внимания, их просто считали схизматическими крестьянами. «Никто не занимался ими» - как писал в середине 17-ого века дёрдь Лишай, архиепископ Эстергомский, примас Венгрии.³

Только в 17-ом веке их начали замечать дворяне и церковные служители, которые и старались присоединить их к унии с Католической Церковью. На территории венгерского королевства возникло несколько уний: в 1611-ом году с сербами в городе Марча, в 1646-ом с русинами в Ужгороде и в 1698-ом в Трансильвании с румынами. В данный момент нас прежде всего интересует Ужгородская Уния, потому что на её основе возникла Мукачевская епархия, которая является матерью всех епархий сегодняшних венгерскоязычных греко-

¹ См. BAÁN I., „The Foundation of the Archbishopric of Kalocsa. The Byzantine Origin of the Second Archdiocese in Hungary”, in URBANCZYK, P. (ed.), *Early Christianity in Central and East Europe*, Warszawa 1997, 67–74.

² PÉTERFFY C., *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, 1, Viennae 1742, 31.

³ Цит. по: A. HODINKA, *A Munkácsi Görög-Katolikus Püspökség története*, Budapest 1909, 20.

КОРНИ И ИСТОРИЯ ВЕНГЕРСКИХ ГРЕКО-КАТОЛИКОВ

католиков. Поэтому нам придётся хотя бы вкратце осветить историю Мукачевской епархии.

2. Происхождение Мукачевской Епархии и её история до Ужгородской Унии

Эта задача совсем не легка. Корни её, которые уходят в далёкое прошлое, тесно связаны с историей Мукачевского монастыря на Чернечей горе. Время основания этого монастыря неизвестно. Согласно преданию основателем этой обители является Фёдор Корятович, князь Подольский, который прибыл на службу к венгерскому королю во второй половине 14-го века. Хотя это не имеет документального подтверждения, можно предположить, что князь привёл с собой восточных монахов, которые остались здесь и после смерти князя.⁴ У нас есть сведения, что в монастыре с 15-го века живут и епископы, которые подчинялись константинопольскому патриарху и со временем распространяли свою церковную власть на православных верующих, живущих в окрестности. Первый письменный источник, упоминавший о мукачевском епископе – это грамота венгерского короля Уласло II-го, датированная 1491 годом.

Здесь наша цель не состоит в том, чтобы познакомиться с историей Ужгородской Унии, но всё-таки нам кажется, что важно знать те обстоятельства, при которых её подписали. Первый интересный факт заключается в том, что Римский Апостольский Престол, по крайней мере, при возникновении этой унии, не был инициатором.⁵ Когда Примас Венгрии Липпан сообщил в Рим, что, по его словам, удалось обратить в католическую веру «патриарха русинов», понимая под этим выражением мукачевского епископа, то это известие обрадовало римских прелатов, потому что они решили, что речь идет о патриархе сербов, а это было бы действительно большим успехом. Ясно, что в Риме о других восточных христианах на территории Венгрии вообще не знали.

Какие причины склонили венгерских католиков к тому, чтобы они начали заниматься созданием уний для живущего в стране православного населения?⁶ Не только католический клир, но и образованные дворяне видели, что реформы Тридентского Собора в Католической Церкви в 16-ом веке принесли свои плоды. Благодаря открытию семинарий интеллектуальный и духовный уровень священников повышался. Влиятельные дворянские семьи отошли от протестантизма и присоединились к католической церкви. Помещики и епископы знали, что православные общины, живущие на их территории, можно вывести из кризиса только с помощью похожих реформ. Мукачевские епископы отдавали себе отчёт в том, что в их приходах не только простые верующие, но и священ-

⁴ См. *там же*, 90-92; 170-175.

⁵ См. T. VÉGHSEŐ, „Unió, integráció, modernizáció. A Rómával való egység háttere a Munkácsi püspökségben”, in *Atbanasiana* 32 (2010) 10-11.

⁶ См. *там же*, 11-14.

ники встречаются с большими трудностями, не имея ни образования, ни школ. Они также хорошо знали, что клирики живут как крепостные крестьяне. Реформы по тридентскому образцу не были чужды православию: можно вспомнить о деятельности киевского митрополита Петра Могилы. Мукачевские епископы сознавали необходимость реформ, но в то же самое время они осознавали тот факт, что из-за границы помощь ожидать не приходится.

Вопрос об унии выходил за рамки религиозного дела. Не только большие группы восточных христиан жили на землях дворян протестантов, но и сам мукачевский епископ проживал там, ибо его монастырь находился под властью трансильванской княжеской семьи Ракоци, которая, будучи в то время ещё протестантской, намеревалась предотвратить образование унии. Когда Василий Тарасович, епископ мукачевский, решил подписать унию в присутствии эгерского епископа, капитан мукачевской крепости, человек семьи Ракоци, бросил епископа в темницу и даже после освобождения никогда больше не выпускал в монастырь. Но, вопреки всему, 24-го апреля 1646-го года в ужгородском замке уния была заключена, и мало-помалу все православные в северо-восточном районе Венгерского Королевства присоединились к ней.

Перипетии восточных христиан на этом ещё отнюдь не закончились. Мукачевские епископы считались викарными архiereями римско-католических епископов города Эгер, ибо мукачевская епархия официально никогда не была основана. До канонического образования мукачевской епархии надо было ждать ещё 125 лет. И только в 1771 году по требованию королевы марии Терезы папа Климент XIV образовал мукачевскую епархию и вывел её из подчинения латинского епископа в Эгере.

3. Венгры в Мукачевской Епархии

Как мы уже упоминали, к юрисдикции мукачевских епископов относились не только русины, но и другие христиане, проживавшие на северо-востоке Венгрии. Между тем, румыны, словаки, греческие торговцы, сербы и, конечно, многовенгроворящих верующих, которые не знали своего происхождения не понимали ни церковно-славянский, ни румынский литургический языки.

Самая значительная группа венгров восточного обряда в 18-ом веке находилась в небольшом городке Дорог.⁷ Этот город стал жертвой опустошения крымскими татарами во время турецких войн в 16-ом веке. Трансильванские князья селили сюда, как и в другие северо-восточные города Большой Среднедунайской низменности, гайдуков. Однако гайдуки, поселившиеся в Дороге, не являлись кальвинистами как другие, а были православными. В документах их называют «раць», то есть сербы. Однако в этом случае нельзя исключать то предположение, что этимнаименованием они обязаны только их православной вере. Что

⁷ См. JANKA GY., *A 100 éves Hajdúdorogi Egyházmegye története*, Nyíregyháza 2013, 11.

КОРНИ И ИСТОРИЯ ВЕНГЕРСКИХ ГРЕКО-КАТОЛИКОВ

же касается их национальности, то её нельзя определить в точности. И это подтверждается фактом, что в одном списке людей, населявших этот район, в большинстве встречаем уже венгерские имена, а это значит, что гайдуки уже в то время не владели своим первоначальным языком, а знали только венгерский язык.

Хотя печатные литургические книги на венгерском языке появились только в 19-ом веке, первые рукописные переводы, по крайней мере, служебников появились уже в 18-ом веке. А через полтора века увидели свет первые переводы требников.⁸

4. Борьба за венгерскоязычное богослужение

В 1844-ом году венгерский язык стал государственным, сменив латинский, ранее являвшийся официальным. С этих пор литургический язык, будь то церковно-славянский или румынский, причинял всё больше неудобств венгерским греко-католикам. Надо отметить, что и сегодня литургический язык вызывает полемику у церковнослужителей во многих странах, а в Венгрии этот вопрос стал особенно острым, потому что верующие не то что недостаточно, а вообще не понимали ничего на церковных службах. Кроме того, из-за литургической языковой практики часто подвергали сомнению национальность верующих и лояльность их к государству. В 1845 году в указанном городе Дороге впервые отслужили целую литургию на венгерском языке.⁹ Ответная реакция не заставила себя долго ждать. Архиепископ города Эгера послал письмо мукачевскому епископу, в котором он выражал протест против венгерского языка в храмах, аргументируя это тем, что он не является канонизированным церковным языком. Несмотря на то, что при заключении унии в Ужгороде представители католической церкви уверили священников византийского обряда в том, что после подписания унии за ними закрепляется право на сохранение своих литургических традиций, право на неприкосновенность и на употребление своего языка на богослужениях, католическое священство скоро забыло свои обещания.

Мукачевские епископы в свою очередь были не против венгерского языка, наоборот поддерживали его, но решить этот вопрос на их уровне не было возможности. Политики также обещали свою помощь. Спустя два дня после начала мартовской революции, 17-ого марта 1848-го года, сформировалось первое венгерское правительство. Министр просвещения Йозеф Ётвёш сообщил мукачевскому епископу, что он готов оказывать всяческую помощь в подготовке переводов издания венгерской литургической литературы.¹⁰ Однако революция в Венгрии была скоро подавлена, и в следующие десятилетия, до компромисса с

⁸ См. NYIRÁN J., *19. századi kézíratos görögkatolikus szerkönyvek Nyírgyalajból és Fábiánbázáról*, (Collectanea Athanasiana II/2), Nyíregyháza 2012, 148-149.

⁹ См. VÉGHSEŐ T., „Útjaink – Történeti visszatekintés”, in *„...minden utamat már előre láttad” Görögkatolikusok Magyarországon*, Strasbourg 2012, 9-10.

¹⁰ См. *там же*, 10-11.

австрийскими властями, значит до 1867-ого года, венгерские национальные вопросы отодвинулись на задний план. Это время благоприятствовало румынским греко-католикам, которые во время революции доказали свою верность Габсбургам; так властитель возвёл румынскую епархию Фэгэраша в ранг архиепархии, и кроме этого создал ещё две новые епархии. Венгерские греко-католики оказались в неловком положении. В то время, когда на территории Венгерского Королевства румынские верующие имели уже свою митрополию, сами венгры не могли вести богослужение на своём родном языке. Гримаса судьбы заключалась в том, что румынская церковь была обязана своим литургическим языком именно венгерским трансильванским князьям, которые, будучи протестантами, ещё перед унией, заставляли румынских православных отказаться от церковнославянского языка и вести богослужение на румынском.

Несмотря на трудные времена венгерские греко-католики занимались решением своих проблем: делали переводы литургических текстов, обращались к епископу с просьбой о признании венгерского языка как литургического. На этот раз епископ Вазула Попович сделал всё, что мог: некоторые части Святой Литургии можно было произносить по-венгерски, но официальным церковным языком оставался церковнославянский.¹¹ Больше этого мукачевский епископ разрешить не мог, потому что венгерский примат, т.е. эстергомский архиепископ, выступал против этого. Причина противостояния латинских епископов была понятна: греко-католические и римско-католические венгры жили обычно вместе, смешанно, и можно было опасаться того, что, услышав о праве греко-католиков служить на венгерском языке, латинские верующие могли потребовать такого же права. И это было бы совершенно невозможно хотя бы потому, что такое решение было вне власти венгерских римско-католических епископов, ибо в то время во всём римско-католическом мире единственным литургическим языком считался латинский.

Борцы за венгерский язык осознавали, что их борьба в старых епархиальных рамках никогда не увенчается успехом. Возникла идея создания собственной венгерской епархии, как единственного залога закрепления венгерского литургического языка. В мае 1866-го года был созван первый конгресс греко-католических венгров в городе Гайдудорог, в котором приняли участие делегации более тридцати приходов. Конгресс избрал членов Постоянного Комитета, который был призван решать поставленные задачи. Собрание обратилось к королю с просьбой о создании венгерской епархии, ратификации венгерского литургического языка и издания переводов церковной литературы. Небольшой городок Гайдудорог стал центром движения за венгерскую епархию. Ответ короля Франца Йосифа пришёл только через семь лет и всех разочаровал тем, что правитель не основал епархию, а только образовал викариат для венгерских приходов.¹²

¹¹ См. *там же*, 11-13.

¹² См. JANKA Gy., „A hajdúdorogi külhelynökség története”, in IVANCSÓ I. (реда.), *Liturgikus Örökségünk I*, Nyíregyháza 2002, 7-9.

КОРНИ И ИСТОРИЯ ВЕНГЕРСКИХ ГРЕКО-КАТОЛИКОВ

Несмотря на неудачу, работа над переводами не прекратилась, а наоборот приняла организованный порядок. Янош Данилович, первый викарий вновь основанного гайдудорожского викариата назначил комиссию по переводам,¹³ состоящую из учёных священников, которые трудились тринадцать лет, чтобы перевести 4 литургические книги: Литургию Св. Иоанна Златоуста, Литургию Св. Василия Великого, трестник и сборник церковных песнопений для верующих – что особенно было важным для греко-католических епархий Венгрии, так как на всех службах уже много веков церковное пение исполняли не хоры, а присутствующие прихожане. В Риме стало известно о работе этой комиссии, и вскоре пришёл письменный запрет на переведённую литургическую литературу и на ведение службы на венгерском языке. Однако, практика служить по-венгерски прижилась в приходах, и уже никто не обращал внимания на запрещение Рима.

Постоянный Комитет венгерских греко-католиков вновь обратился к королю и к правительству с очередной просьбой, подчёркивая тот факт, что викариат не оправдал их надежды, и создание епархии стало неотложным. Комитет, к сожалению, воспользовался политическим оружием, которое, в конце концов, обратилось против него самого. Чтобы добиться благосклонности властей, комитет выдвинул следующий аргумент в пользу образования новой епархии: она могла бы поспособствовать распространению венгерского языка на территории многонациональной Венгрии. Хотя первоначальное намерение было благим, противники этого с тех пор начали ссылаться на националистический характер движения, защищавшего венгерский литургический язык.

Тем временем управление не бездействовало. В своих меморандумах оно обращалось к Римскому Апостольскому Престолу с просьбой отменить запрет. Апостольский Престол поручил учёному иезуиту, Николаусу Ниллешу, известному знатоку восточной литургии, познакомиться с прошениями и дать свой отзыв.¹⁴ Он поддержал введение венгерского языка вместо запрещения порекомендовал извлечь выгоду из усердия венгерского управления: пусть оно финансирует работу над переводами церковных книг, чтобы греко-католики могли сделать хорошие тексты. К сожалению, Римский Апостольский Престол не принял заключение этого эксперта.

Однако самым важным шагом на пути к цели стало паломничество греко-католиков, совершённое ими в юбилейный 1900 год в Рим.¹⁵ Венгерские паломники принесли великие жертвы, чтобы посетить могилу святых апостолов и заверить в своей преданности Апостольскому Престолу Папу римского, Льва XIII-го, с которым они имели возможность встретиться. Наряду с демонстрацией верности, паломники хотели ещё доказать фальшивость данных, согласно кото-

¹³ См. там же, 10-11.

¹⁴ VÉGHSEŐ T., „Nikolaus Nilles és a magyar nyelvű görög katolikus liturgia ügye”, in VÉGHSEŐ T. (ed.), *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles*, (Collectanea Athanasiana 1/3), Nyíregyháza 2010, 91-97.

¹⁵ VÉGHSEŐ, „Útjaink”, 26-32.

рым венгрозязычных греко-католиков вообще не существовало или было очень мало. Также они хотели показать свою озабоченность по поводу неимения прав на проведение литургии на родном языке, что создавало неблагоприятные условия, при которых многие венгры отходили от своей веры.

Это паломничество имело важное значение для движения венгерских греко-католиков, так как оно, во-первых, изменило внутри страны и за рубежом мнение об их деятельности в лучшую сторону, а во-вторых, хотя Ватикан не отменил свой запрет, он уже, по крайней мере, старался не замечать литургическое злоупотребление, т.е. применение венгерского языка на службах.

В богослужениях появилась новая практика. Чтобы парировать нападки со стороны противников, священники произносили самые важные части литургии, особенно анафору, по-гречески. Старогреческий язык был для священников и для верующих точно таким же чужим, как и церковнославянский или румынский, но, вводя этот язык в свою литургию, надеялись, что теперь их наконец-то будут считать настоящими венграми, а не румынами или славянами. Употребление греческого языка ограничивалось практически несколькими фразами Божественной Литургии, но гасило страсти в латинских церковных кругах.

5. Плоды труда: новая епархия

Появление в конце концов венгерской епархии стало скорее следствием интересного политического фактора, чем усердия венгерских греко-католиков.¹⁶ На заре Первой Мировой Войны государь, Франц Иосиф, вынужден был провести новый закон о военной готовности. В Венгерском парламенте не все партии приветствовали законопроект. Государь видел в образовании венгерской греко-католической епархии хорошую возможность повлиять на политические силы страны и вызвать их расположение к этому новому закону. Премьер-министр сообщил Папе римскому, Пию X, что, создав епархию, он оказал бы огромную помощь императору. Пий X объяснил своё согласие тем, что конференция венгерских епископов не против новой епархии. Конечно, епископы знали о намерении императора и официально поддерживали это предложение. Разумеется, некоторые епископы, прежде всего румынские, тайно подстрекали своих священников против создания венгерской епархии.

6-го мая 1912-го года Франц Иосиф после обсуждения этого вопроса и согласованию по нему основал новую венгерскую греко-католическую епархию, которая получила название Гайдудорожская в честь того места, где зародилось движение за венгрозязычное богослужение. 8-го июня Пий X канонизировал епархию. Интересно, как Папа в булле обосновал необходимость создания епархии. Были названы две причины: во-первых, новая епархия должна служить делу мира между греко-католическими верующими разных национальностей, а,

¹⁶ VÉGHSEŐ T., „A Hajdúdorogi Egyházmegye megalapításának közvetlen előzményei”, in *Athanasiana* 35 (2013) 112-115.

КОРНИ И ИСТОРИЯ ВЕНГЕРСКИХ ГРЕКО-КАТОЛИКОВ

во-вторых, новая епархия является гарантией того, что богослужения в храмах не будут проводиться на венгерском языке. По этому документу определили греческий язык как литургический. В новую епархию вошло 162 прихода из состава разных епархий: большинство из русинской Мукачевской епархии и из двух румынских епархий. Священники новой епархии получили отсрочку на три года, чтобы выучить греческий язык и потом служить по-гречески. Апостольский нунций, заботящийся о выполнении постановлений папской буллы, подчёркивал, что верующие тоже должны знать греческий язык, хотя бы на уровне чтения. Это нововведение совсем не учитывало реальное положение дел. Спустя год был назначен и первый епископ епархии Иштван Миклоши, а до тех пор управлял епархией епископ мукачевский.

6. Лиха беда начало

На этом мы могли бы и закончить свой доклад. Кажется, что трудный «путь на Голгофу» венгерских греко-католиков – закончился. Однако положение, в котором оказался первый епископ, было достаточно сложным. Румынские епископы активно выступали против новой епархии. Россия, Сербия и Румыния официально выражали свой протест Римскому Апостольскому Престолу. Назрела необходимость проведения ревизии папской буллы, но из-за начала первой мировой войны она не состоялась.

Папская булла наметила город Гайдудорог как резиденцию епископа, но из-за того, что эта местность была труднодоступной и с точки зрения инфраструктуры меньше развита, первый епископ не захотел там находиться. Центром епархии временно стал город Дебрецен, где епископ Миклоши стал снимать квартиру для себя и для епархиального управления. Уже мало-помалу страсти успокаивались, и отношения с румынскими епархиями улучшались, однако одно событие, поразившее не только епархию, но и всю Венгрию, нарушило уже сложившееся равновесие.¹⁷ В один из февральских дней 1914-го года в епископство пришла большая посылка. Пакет, якобы, был отправлен из Черновице и содержал подарок для епископа: деньги, люстра и дорогой мех. Но, когда секретарь стал открывать пакет, бомба, находившаяся в нем, взорвалась. При взрыве погибло три человека, в том числе и протосинкел. К счастью, епископ отсутствовал и остался жив. В результате следствия было выяснено, что пакет был отправлен двумя террористами. Один из них был румын, по имени Илие Катарару, а другой русский, Тимофей Кириллов. Из-за войны дознание не закончилось, а лица, совершившие покушение, остались на свободе. Илие Катарару почти через 25 лет, уже перед смертью в Сан-Франциско, сознался в преступлении. Стало ясно, что покушение заказали румынская и русская секретные службы, якобы ради нарушения мира в Австро-Венгерской монархии. Террористический акт оказался

¹⁷ VÉGHSEŐ, „Útjaink”, 44-47.

ANDRÁS DOBOS

нужным для обострения национальных противоречий. После покушения епископ выбрал для своей резиденции город Ниредьхаза, где до сих пор пребывают гайдудорожские епископы.

Надо ещё отметить, что после войны в результате Трианонского договора Венгрия лишилась двух третей территории и населения, в том числе 3 миллионов этнических венгров. Единственная греко-католическая епархия, которая осталась на территории страны, была Гайдудорожская. В то же самое время из-за изменения границ остались в Венгрии 23 прихода из других епархий, большинство из Пряшевской епархии, которая после войны оказалась в Чехословакии. Ватикан, не зная, что принесёт будущее, не хотел основывать новую епархию для этих приходов, но и не намеревался присоединить их к Гайдудорожской епархии, поэтому создал для них временный экзархат. Центром экзархата стал город Мишкোলц, а его первым экзархом - Антал Папц, бывший мукачевский епископ, которого выгнали чехословацкие власти из-за его венгерского происхождения.

7. Настоящее венгерских греко-католиков

Историю венгерских греко-католиков в 20-м веке характеризуют не только трагедии. В то время, когда коммунистическая диктатура ликвидировала греко-католические церкви во всех соседних странах, за исключением Югославии, венгерская церковь, хотя не совсем свободная, могла существовать. Но были и радостные события: так, например, открытие епархиальной семинарии в тяжёлые пятидесятые годы, первая легальная венгерскоязычная литургия на II-ом Ватиканском соборе в присутствии отцов собора в римской Базилике Св. Петра. И наконец Ватиканский собор разрешил служение на любом языке. Так закончилась продолжительная борьба за венгерский литургический язык. В 1968-ом году папа римский Павел VI распространил юрисдикцию гайдудорожских епископов на всю территорию Венгрии, кроме экзархата.

После падения коммунизма венгерская церковь начала развиваться уже свободно. Открылись школы, социальные институты. По данным переписи населения 2011-го года в Венгрии проживало почти 180 000 греко-католиков,¹⁸ которые относятся к Гайдудорожской епархии или к Мишкোলцкому экзархату. Дальнейший путь развития видится в основании митрополии, с созданием третьей епархии в диаспоре с центром в Будапеште.

¹⁸ KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL, 2011. évi népszámlálás 3. Országos adatok, Budapest 2013, 23.

Библиография

- BAÁN I., „The Foundation of the Archbishopric of Kalocsa. The Byzantine Origin of the Second Archdiocese in Hungary”, in URBANCZYK, P. (ed.): *Early Christianity in Central and East Europe*, Warszawa 1997.
- HODINKA A., *A Munkácsi Görög-Katolikus Püspökség története*, Budapest 1909.
- JANKA GY., „A hajdúdorogi külhelynökség története”, in IVANCSÓ I. (рел.), *Liturgikus örökségünk I*, Nyíregyháza 2002.
- JANKA GY., *A 100 éves Hajdúdorogi Egyházmegye története*, Nyíregyháza 2013.
- KÖZPONTI STATISZTIKAI HIVATAL, *2011. évi népszámlálás 3. Országos adatok*, Budapest 2013.
- NYIRÁN J., *19. századi kéziratos görögkatolikus szerkönyvek Nyírgyulajból és Fábiánbázáról*, (Collectanea Athanasiana II/2.), Nyíregyháza 2012.
- PÉTERFFY C., *Sacra Concilia Ecclesiae Romano-Catholicae in Regno Hungariae celebrata*, Viennae 1742.
- VÉGHSEŐ T., „A Hajdúdorogi Egyházmegye megalapításának közvetlen előzményei”, in *Athanasiana* 35 (2013).
- VÉGHSEŐ T., „Nikolaus Nilles és a magyar nyelvű görög katolikus liturgia ügye”, in VÉGHSEŐ T. (ed.), *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles*, (Collectanea Athanasiana I/3.), Nyíregyháza 2010.
- VÉGHSEŐ T., „Unió, integráció, modernizáció. A Rómával való egység háttere a Munkácsi püspökségben”, in *Athanasiana* 32 (2010).
- VÉGHSEŐ T., „Útjaink – Történeti visszatekintés”, in „...minden utamat már előre láttad” *Görögkatolikusok Magyarországon*, Strasbourg 2012.

ANDRÁS DOBOS

ISTVÁN IVANCSÓ

**L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS
– UNA PERLA LITURGICA GRECO-CATTOLICA UNGHERESE –**

SOMMARIO: 1. Premessa; 2. L'origine dell'acatisto di Máriapócs; 3. La struttura e lo stile dell'acatisto; 1/ La struttura dell'inno; 2/ Tema principale di ogni singola strofa; 3/ Lo stile; a) Globalmente; b) La verseggiatura; c) Rime e forme di poesia; 4. Il contenuto dell'acatisto di Máriapócs; 1/ Avvenimenti storici e miracoli; a) La prima lacrimazione; b) La seconda lacrimazione; c) La terza lacrimazione e gli eventi successivi; 2/ Il contenuto teologico dell'inno; a) La dignità della maternità divina di Maria; b) Il ruolo intermediario di Maria; 5. Conclusione.

1. Premessa

Il 2013 è un anno molto importante – anche se non abbastanza messo in evidenza – per la vita spirituale della Chiesa greco-cattolica ungherese e soprattutto per quella del suo amatissimo Santuario mariano di Máriapócs. La ragione è che proprio quindici anni fa è stata scoperta una forma devozionale – cioè un ufficio sacro – per la venerazione della Madre di Dio: L'inno acatisto della Madonna di Máriapócs.¹

Questo ufficio sacro è prezioso per la nostra vita ecclesiale perché nella sua forma bizantina segue l'antico prototipo dell'acatisto,² mentre nel suo insieme si presenta come una poesia dall'atmosfera totalmente ungherese.³ Il parallelismo appare anche dal contenuto: il primo e più celebre acatisto loda, festeggia, celebra la Madre di Dio, e altrettanto fa la nostra opera. Il sottofondo storico delle strofe è offerto dalla triplice lacrimazione della miracolosa icona della Madonna.⁴ Prendendo questi eventi storici come base, sviluppa i temi mariani e mariologici tra cui è importante soprattutto il tema di Maria interceditrice tra gli uomini e Cristo, suo Figlio e nostro Dio. La forma dell'opera è straordinariamente elaborata; e dobbiamo riconoscere che supera il prototi-

¹ Si veda la sua presentazione e la prima pubblicazione del suo testo nel nostro libro: IVANCSÓ ISTVÁN, "Üdvözleget, Mária, Pócsnak ékes csillaga!" *A máriapócsi Istenszüllő akathisztoszának bemutatása és szövege*, Nyíregyháza 1999.

² Cfr. IVANCSÓ ISTVÁN, "Üdvözleget, Istennek szeghlötelen Jegyese!" *Az Akathisztosz hümmsöz*, Nyíregyháza 1996. – Nel libro, che è la prima opera complessiva sull'inno in lingua ungherese, presentiamo l'inno acatisto da sette punti di vista: 1) Brevi riassunti sull'acatisto; 2) Testimonianze sull'acatisto in lingua ungherese; 3) La storicità dell'acatisto; 4) La celebrazione dell'acatisto; 5) Il genere dell'acatisto; 6) La teologia dell'acatisto; 7) L'acatisto nell'arte.

³ MOSOLYGÓ MARCELL, "A máriapócsi Istenszüllő akathisztoszának bemutatása", in IVANCSÓ ISTVÁN (red.), *A Pócsi Mária szertartásairól a kegykép könyvezésének 300. évfordulójára alkalmából 2015. május 7-én rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XV.), Nyíregyháza 2015, 56.

⁴ Lacrimò la prima volta nel 1696, poi la seconda volta nel 1717, infine la terza e finora ultima volta nel 1905.

po composto in greco. La composizione delle ventiquattro stanze – il numero delle sillabe, le prime lettere o caratteri non soltanto delle strofe, ma anche dei versi, le rime alla fine dei versi, la lunghezza delle strofe – è molto corretta e accurata. Con il presente lavoro vogliamo commemorare il 15° anniversario della scoperta dell'inno acatisto di Máriapócs, presentandolo da diversi punti di vista, in modo da inserirlo più efficacemente nella vita liturgica della Chiesa greco-cattolica ungherese. Inoltre, intendiamo farlo conoscere al mondo scientifico ecclesiastico (almeno quello liturgico).

Inoltre vogliamo, allo stesso tempo, professare la nostra venerazione verso la Madre di Dio, la nostra amatissima Madonna di Máriapócs.

2. L'origine dell'acatisto di Máriapócs

L'origine o la nascita dell'acatisto composto per la venerazione della Madonna di Máriapócs erano rimaste, fino ad oggi, sconosciute, avvolte nel buio. Il testo venne alla luce dall'oscurità – come abbiamo già visto – quindici anni fa, nel 1998, scritto e molte volte ritoccato con matita di grafite su fogli vecchi.⁵ Fino ad oggi non vi sono tracce della sua origine; non si sa niente. Dopo lo spoglio e un' accurata ricerca sulla stampa greco-cattolica ungherese, possiamo affermare che non c'è nessuna traccia della sua esistenza e, inoltre, non se ne trova nemmeno una testimonianza orale.

Bisogna, dunque, accettare che si tratta di *un'opera anonima*. Non è insolito che il suo autore abbia voluto rimanere nell'anonimato; d'altra parte non conosciamo nemmeno il compositore del primo acatisto, ritenuto il prototipo di tutti gli altri acatisti. Scrive un famoso professore mariologista: l'autore fu "tanto umile, da scomparire anonimo. Il suo nome Dio lo conosce, il mondo lo ignora... Ed è bene sia anonimo. Così l'inno è di tutti, perché è della Chiesa".⁶ La situazione che riguarda l'acatisto scritto per la venerazione della Madonna di Máriapócs verosimilmente è la stessa. Il suo compositore non voleva mettersi in mostra, ma voleva prodigarsi per aiutare ad approfondire la venera-

⁵ Da quel periodo sono già nati non pochi scritti sul nostro acatisto, soprattutto da parte nostra: IVANCSÓ ISTVÁN, „Az útmutató Mária – Gondolatok a máriapócsi akathisztoszból”, in *Centralista* 3 (2003) 43-47; ID., „A máriapócsi akathisztosz és a pócsi népének”, in *Magyar Egyházszervezés* 4 (2002/2003) 431-438; ID., „Bibliai vonatkozások a máriapócsi akathisztoszból”, in *Studia Wespriemiensia* I-II (2003) 71-82. ID., „Liturgikus idézetek, utalások és hatások a máriapócsi akathisztoszból”, in *Athanasiana* 18 (2004) 25-36. ID., „A máriapócsi akathisztosz liturgikus idézetei”, in GALÓ, M. – VASS, L.-né (kiad.), *A humán erőforrás szerepe, fejlesztésének, hasznosításának lehetőségei az Európai Unióban. A „Magyar Tudomány Napja 2003” alkalmából rendezett Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei tudományos konferencia anyagának bemutatása*, (Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Közalapítvány füzetek 20), Nyíregyháza 2004, 254-259. – Abbiamo dettagliatamente presentato l'inno in una serie di tredici puntate nel mensile eparchiale: IVANCSÓ ISTVÁN, „Pócsnak ékes csillaga”, in *Görög Katolikus Szemle* 11-12 (2004) 4-5, poi in *ibid.*, 1-11 (2005) 4-5. – L'opera è stata finora pubblicata due volte: IVANCSÓ, „Üdvözlégy, Mária, Pócsnak ékes csillaga!” (nt. 1), 41-68; IVANCSÓ ISTVÁN, *Istenszülő*, (Ikon és liturgia 18), Nyíregyháza 2000, 45-63. – Abbiamo organizzato un simposio sul tema mariologico, nell'ambito del quale è stata presentata una relazione sul nostro inno: MOSOLYGÓ MARCELL, „A máriapócsi Istenszülő akathisztoszána bemutatása”, in IVANCSÓ ISTVÁN (red.), *A Pócsi Mária szertartásairól a kegykép könnyezésének 300. évfordulójára alkalmából 2015. május 7-én rendezett szimpozium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XV.), Nyíregyháza 2015, 53-65.

⁶ TONIOLO, ERMANNÒ, *Akathistos. Inno liturgico antico alla Vergine Madre*, Roma ³1976, 11.

L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS

zione del popolo greco-cattolico di lingua ungherese verso la Madre di Dio. Non percorreva vie sconosciute, perché nella Chiesa bizantina, soprattutto nel ramo slavo, esiste già un ricco repertorio di acatisti.⁷ Proprio per questo motivo la Chiesa greco-cattolica ungherese ne avrebbe ottenuto una gran gioia: finalmente dispone di un vero e speciale acatisto composto appositamente per la venerazione della Madonna di Máriapócs, la quale costituisce il suo proprio tesoro, e tramite il quale i fedeli greco-cattolici possono sentirsi più strettamente legati al Santuario mariano e quindi alla Madre di Dio stessa.

3. La struttura e lo stile dell'acatisto

La struttura dell'inno acatisto alla Madonna di Máriapócs segue fedelmente il suo antico prototipo; lo stile, però, è prettamente ungherese.

1/ La struttura dell'inno

Il nostro inno – come il suo prototipo – consta di ventiquattro stanze precedute da una strofa introduttiva, cioè il primo kontakion, chiamato in greco *proomion*. Le ventiquattro stanze sono divise in due sezioni parallele: dodici *oikos* e dodici *kontakion*.

L'elaborazione accurata e molto precisa dell'inno appare subito, già dalla prima stanza, dove le prime lettere dei versi, leggendole verticalmente, danno il nome Máriapócs. Tale precisione e accuratezza non si trovano nel primo antico acatisto. Ecco la traduzione italiana del testo ungherese:

Madre di Cristo nostro Signore, tu puoi andare
A Lui con fiducia, chiedendo la sua benedizione per noi.
Rimarrai, come l'hai mostrato con le tue lacrime e miracoli:
I tuoi fiduciosi fedeli greco-cattolici lo sanno benissimo.
A coloro che con umiltà chiedono la tua grazia: è regalo.
Puoi sempre aiutare i bisognosi anche a Máriapócs.
O, che le tue lacrime asciughino le nostre lacrime,
Che cantiamo a te, dalla profondità dei nostri cuori:
Salve Maria, stella azzimata di Pócs!

[1.] *Acrostico*⁸ – L'influenza dell'acatisto originale è evidente; anche l'acrostico dell'inno di Máriapócs è composto con le lettere dell'alfabeto: ciascuna stanza inizia con una lettera diversa. Il nostro acatisto è ancora più preciso! Infatti i primi versi della prima parte degli *oikos* (otto) iniziano con la stessa lettera dell'alfabeto, e allo stesso modo seguono gli altri dodici versi cominciando con “Salve”. Dunque, si può osservare la

⁷ Una ricca raccolta di questi inni esiste già nella traduzione ungherese: SZABÓ GYÖRGY (red.), *Akathisztos könyv [Libro degli acatisti]*, Beregszász 2003. In quest'opera si trovano ben quarantacinque acatisti.

⁸ “Acrostico – si chiama così la frase che si ottiene componendo insieme la prima lettera di ciascun tropario di un canone”. *Anthologhion di tutto l'anno*, Roma 1999, vol. I, 1557.

stessa lettera non solo una volta, all'inizio del primo verso, bensì otto volte, all'inizio degli otto versi. Riguardo ai kontakion, tutti gli otto versi cominciano con la progressione delle lettere dell'alfabeto: quindi otto volte la stessa lettera! – Si tratta, naturalmente, dell'alfabeto ungherese (e non greco) perché quest'opera è "tutta" ungherese, non una traduzione qualsiasi. La sua natura ungherese, descritta sotto diversi aspetti, risalterà, come vedremo, anche più avanti.

[2.] Ciascun *kontakion* dell'acatisto si compone di otto versi. Queste stanze si concludono sempre – secondo la regola del redigere – con l'acclamazione a Cristo: Alleluia (che naturalmente riguarda Dio in base al significato della parola). Dal punto di vista teologico si inserisce nell'ultimo verso; dal punto di vista poetico, come ultima parola del verso, si adatta alla rima.

[3.] Le strofe degli *oikos* sono più lunghe (in tutto ben ventuno versi). Ogni *oikos* si divide in due parti. La prima parte ha la stessa lunghezza dei kontakion: consta di otto versi. Poi seguono i dodici versi che iniziano con "Salve", come nell'acatisto originale che riguarda la Madre di Dio. Ed infine, le stanze degli *oikos* si chiudono con l'*efimnion* (ritornello di chiusa).

Qui è necessario chiarire qualche punto riguardo alla traduzione. Nell'inno originale, composto in greco, la parola di salutatione è espressa da χαίτε, cioè "gioisci", che è stata riprodotta, in ungherese, con "üdvözlégy" con il significato di "salve". Nei libri di canto e di preghiera della Chiesa greco-cattolica ungherese compare proprio questa parola.⁹ In diverse traduzioni italiane si può trovare sia la parola "ave" sia "salve". Il compositore del nostro inno voleva rimettersi alla tradizione e non è risalito al significato originale della parola (cioè: gioisci).

La seconda parte degli *oikos* contiene dodici stanze che si dividono in tre parti di quattro versi. E qui si può osservare una novità nel modo di comporre. Nei primi quattro versi il "salve" iniziale è seguito dall'articolo determinativo "a" o "az" (il); nei secondi dal pronome relativo "ki" o "aki" (chi); infine negli ultimi quattro versi dalla congiunzione "mert" (perché). Non esiste tra gli acatisti un'opera elaborata allo stesso modo. Il nostro inno, pertanto, è eccellente anche da questo punto di vista!

[4.] L'ultimo verso, il ventunesimo – indipendente dal corpo dell'*ikos* – si chiama *efimnion*, ossia un ritornello di chiusa che congiunge le strofe: "Salve Maria, stella azzimata di Pócs". Appare tredici volte: una volta alla fine del primo kontakion, e dodici volte chiude i versi degli *oikos*. In questo modo congiunge anche la prima strofa (il kontakion introduttivo) al resto dell'opera. È importante richiamare l'attenzione su questa prima strofa perché è un po' diversa dalla serie dei kontakion. È da notare che abbiamo un popolare canto ecclesiale che fa da sottofondo a questo ritornello: "O, Stella della chiesa di Pócs, Salve bella Vergine Maria".¹⁰

⁹ Cfr. IVANCSÓ, "Üdvözlégy, Istennek széplőtelen Jegyese!" (nt. 2), 26-30.

¹⁰ "Siamo venuti a salutarti", in *Emeljük föl szívünket! Görögkatolikus imakönyv*, Budapest 1958, 352-353. Questo canto divenne popolare e si trova in numerosi libri di preghiera e di canto.

2/ Tema principale delle singole strofe

Esaminando la struttura del nostro acatisto di Máriapócs vediamo che esso segue, umilmente, il suo prototipo anche per quel che riguarda il tema principale di ciascuna strofa (*kontakion* e *oikos*). In tutti gli acatisti – composti per l'adorazione di Gesù Cristo o per la venerazione della Madre di Dio, o per quella dei Santi, o scritti per diverse feste – ciascuna strofa si ispira a un fatto o a un tema principale. Ciò, naturalmente, indica il contenuto delle strofe, ma allo stesso tempo è importante anche dal punto di vista della composizione, e perciò vale la pena abbozzare lo schema strutturale di ciascuna stanza.

Negli acatisti il *primo oikos* di solito narra che “Le schiere degli angeli si stupiscono”. Nell'acatisto di Máriapócs quest'idea si presenta così: “Le alte schiere degli angeli si stupiscono nell'alto dei cieli per la tua magnifica dignità, o Vergine Maria, Madre di Dio”.

Il tema principale del *secondo kontakion* è: “Ti ha scelto”; nel nostro inno: “O, Beatissima, ti ha scelta la grande grazia del Signore”.

Il *secondo oikos* parla di solito dell'incommensurabile grazia” e della sua comprensione. Nell'acatisto di Máriapócs, invece, si legge: “Il nostro scopo è quello di comprendere la tua incommensurabile grazia”.

Il *terzo kontakion* ci fa sempre presente che nel mondo opera “la forza dell'Altissimo”. Il concetto qui è così esposto: “una mattina le tue lacrime miracolose furono l'arrivo silenzioso della forza dell'Altissimo”.

Tema principale del *terzo oikos* del prototipo è che l'aiuto della Madre di Dio si manifesta “portando un incommensurabile amore”, e negli altri acatisti questo riguarda la grazia di Dio. Nell'acatisto di Máriapócs l'idea è espressa nel seguente modo: “Con le tue carissime lacrime hai mostrato il ricco tesoro del tuo incommensurabile amore e la tua materna protezione”.

Il *quarto kontakion* ci dice di solito che i fedeli si rivolgono a Dio, alla Madre di Dio, ai Santi, come “disturbati da tempeste di pensieri dubbiosi”. Questo pensiero si ritrova anche nell'inno di Máriapócs: “L'icona lacrimante è stata portata nella grande capitale di Vienna, e questo fatto ha risvegliato tempeste di pensieri dubbiosi” negli abitanti del piccolo villaggio.

Tema principale del *quarto oikos* è “il Sole che porta Luce”. Ed ecco, anche nell'acatisto di Máriapócs si trova un pensiero corrispondente: “Sei divenuta Sole che porta la Luce per Vienna, o Vergine di Pócs che vi sei stata portata”.

Il *quinto kontakion* di solito parla della “Stella brillante”. Anche questo tema compare nel nostro inno per venerare la Madre di Dio: “Gloria della Chiesa bizantina, o Stella brillante”.

Il tema del *quinto oikos* è: “Vedendo la tua buona intenzione” che nella nostra composizione è esposto nel modo seguente: “Sovrana nostra, gli abitanti di Máriapócs, vedendo la tua buona intenzione di aiutare sempre”, chiedono il tuo efficace intervento per recuperare l'icona rubata e portata lontano, fuori.

Struttura	
Ikos	Kontakion
	1. kontakion introduttivo
A 1. La scelta di Máriapócs <i>Le schiere degli angeli si stupirono</i>	B 2. Dipingere l'icona <i>Ti ha scelto</i>
C 2. La prima lacrimazione <i>La grazia incommensurabile</i>	CS 3. Le scrutazioni <i>La forza dell'Altissimo</i>
D 3. Le prime guarigioni <i>Portando l'amore incommensurabile</i>	E 4. Il trasporto a Vienna <i>I pensieri dubbiosi</i>
F 4. Le solennità a Vienna <i>Il Sole che porta la luce</i>	G 5. La vittoria presso Zenta <i>La Stella brillante</i>
Gy 5. Dipingere la copia <i>Vedendo la buona volontà di aiutare</i>	H 6. La seconda lacrimazione <i>Incatenato dalla tempesta delle passioni</i>
I 6. Miracoli nuovi <i>Ha brillato la tua buona volontà</i>	J 7. Le catene <i>Hai voluto salvare il tuo popolo</i>
K 7. Le api <i>Nuove grazie, nuovi miracoli</i>	L 8. La treccia <i>Premio speciale</i>
M 8. I Padri Basiliani <i>Sei presente con il tuo aiuto ovunque</i>	N 9. La nuova chiesa <i>Tutti gli angeli e gli uomini si stupiscono</i>
O 9. I pellegrinaggi <i>Gli oratori come pesci muti</i>	P 10. La terza lacrimazione <i>Volendo salvare e redimere</i>
R 10. La basilica <i>Bastione e baluardo</i>	S 11. L'altare della Madonna <i>Ogni canto si indebolisce</i>
T 11. Molti miracoli <i>Luce che inonda la luce</i>	U 12. L'intercessione <i>Grazia</i>
V 12. Grazia da Cristo <i>Salvaguardia del popolo greco-cattolico</i>	Z 13. Il ringraziamento

Il *sesto kontakion* di solito presenta i fedeli che “vincolati dalla tempesta delle passioni” si rivolgono a Dio e alla Madonna. Su questo pensiero si forma il nostro inno quando dice: la Madre di Dio insegna l'umiltà al suo “popolo fedele, ma che vive tormentosamente vincolato dalla tempesta delle passioni”.

L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS

Il *sesto oikos* di solito racconta che “è brillata miracolosamente la tua buona intenzione”, e l'acatisto di Máriapócs trasmette la stessa idea: “Madre di Dio, è brillata miracolosamente la tua buona intenzione verso di noi”.

Il tema principale del *settimo kontakion* degli acatisti è: “Hai voluto salvare il tuo popolo”. Anche nell'inno di Máriapócs si presenta lo stesso pensiero: “La Madre di Dio voleva mostrare, benignamente, ai suoi seguaci la sua bontà salvifica”.

Il *settimo oikos* di solito parla delle “nuove grazie e nuove meraviglie”. Anche qui si presenta lo stesso tema: “Nostra Protettrice, hai mostrato nuove grazie e nuovi prodigi”.

L'*ottavo kontakion* presenta di solito “il premio particolare, ossia la grazia di Dio” che ritroviamo anche nel nostro inno: “Il Padre ha fatto rifulgere in Maria il tesoro più caro, la castità, che è un premio particolarmente bello”.

L'*ottavo oikos* continua parlando della Madre di Dio o dei Santi: “Sei ovunque e totalmente presente con il tuo aiuto”. Anche l'acatisto di Máriapócs segue il pensiero quando dice: “Ovunque e totalmente è presente il tuo aiuto, o Sorgente di ogni bene”.

Il tema del *nono kontakion* degli acatisti è che “tutti gli uomini e gli angeli si stupiscono”. E questa idea principale è presente anche qui: “Tutti gli angeli, gli uomini, e poi il grande mondo si meravigliano della grandezza e della piccolezza di Maria”.

Il *nono oikos* del prototipo narra che “gli oratori brillanti sono muti come pesci” davanti alla dignità della maternità divina della Madre di Dio, e negli altri acatisti davanti alla grazia di Dio. Il nostro inno usa questa immagine nel modo seguente: “Gli oratori brillanti e saggi sono come i pesci, non potendo parlare del tuo mistero nemmeno con saggezza, o Vergine”.

Il tema principale del *decimo kontakion* dice semplicemente che Dio “voleva redimere e salvare” gli uomini. Il nostro inno di Máriapócs usa anche questo pensiero, quando ci dice: La Madonna “ci voleva dare un esempio e voleva salvare l'universo” tramite la grazia del Figlio Suo.

Il *decimo oikos* usa l'immagine che raffigura la Madre di Dio e i Santi come “bastione e baluardo” per proteggere i fedeli. Anche l'acatisto di Máriapócs si basa sulla stessa immagine: “Sei nostro indistruttibile bastione e baluardo, o Madre di Dio”.

L'*undicesimo kontakion* racconta che “ogni canto perde tutta la sua forza” vedendo la grazia di Dio attuata tramite la Madre di Dio, i Santi e gli avvenimenti della storia della salvezza. Anche il nostro inno fa un riferimento a questo proposito: “Il debole canto non riesce ad esprimere l'aiuto che Maria elargisce all'uomo”.

Il tema principale dell'*undicesimo oikos* di solito è: “la luce che irradia la chiarezza”. Il nostro inno ci presenta lo stesso concetto: “Brillante luce e radiante chiarezza, piena di grazia sei tu, la più benedetta fra le donne”.

Tema principale del *dodicesimo kontakion* di solito è semplicemente “la grazia”. Questo grandioso tema, nell'acatisto di Máriapócs, viene raccontato limpidamente: “La grande grazia del Signore ha inondato la Madre di Dio”.

Il *dodicesimo oikos* di solito ci dice che il popolo fedele “riceve la grazia da Cristo”. L'inno acatisto di Máriapócs ci illustra il pensiero così: Madre di Dio di Máriapócs

“hai chiesto per noi grazie infinite al tuo Santo Figlio”, donandole poi a tutto il popolo greco-cattolico ungherese.

Tema principale del *tredecimo kontakion* è sempre e in tutti gli acatisti “la gratitudine”. Il nostro inno presenta questo tema molto solennemente: “O, Madre di Dio, la nostra voce risonante ha tirato fuori dalla profondità dei nostri rumorosi cuori questa fragile preghiera”.

Riassumendo, possiamo affermare che l'inno acatisto composto per la venerazione della Madonna di Máriapócs, nella sua struttura segue fedelmente – visti i concetti principali di ogni singola strofa – il suo prototipo (il primo acatisto composto per la Madre di Dio), e similmente segue anche tutti gli altri acatisti (composti per l'adorazione di Gesù Cristo, per la Santissima Trinità ecc.), mentre dal punto di vista dell'elaborazione poetica supera tutti gli altri acatisti.¹¹

3/ Lo stile

Dopo aver illustrato brevemente la struttura dell'acatisto scritto per la venerazione della Madonna di Máriapócs, e aver notato come sia accuratamente rifinita, vogliamo ora focalizzare l'attenzione sullo stile dell'inno. Già a prima vista si nota la sua meticolosità anche in questo campo: lo stile della composizione è totalmente ungherese! Ed è bene così, dal momento che è stata composta per i membri della Chiesa greco-cattolica di lingua ungherese.

L'autore, nel comporre l'inno, usa modelli letterari ungheresi; fa lo stesso il compositore greco, anche lui anonimo, quando usa, nel suo lavoro gli elementi della letteratura greca, anche se “non segue più le regole della prosodia quantitativa classica, ma quelle della metrica sillabica e tonica”.¹²

a) Globalmente

Lo stile dell'inno acatisto di Máriapócs è dunque uno stile ungherese. Leggendo il testo, possiamo affermare che non si esprime in un linguaggio antico, ma piuttosto in quello contemporaneo. A volte però si può osservare una certa tendenza arcaizzante, soprattutto nei casi in cui l'aspirazione o l'intento alla precisione della forma poetica lo esigeva.¹³

Un punto di vista pari assai importante, come lo ispira l'insieme del testo dell'inno: l'acatisto per la venerazione della Madre di Dio di Máriapócs è stato composto, secondo l'intenzione del suo anonimo autore, come una vera poesia. Considerando

¹¹ Cfr. IVANCSÓ, “*Üdvözlégy, Mária, Pócsnak ékes csillaga!*” (nt. 1), 13.

¹² TONIOLO, ERMANNO, “L'inno acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina”, in *De dullo mariano saeculis VI-IX*, Roma 1972, vol. IV, 2. Cfr. GHARIB, GEORGES, *Romano il Melode. Inni*, Roma 1981, 52.

¹³ Nel kontakion II, nell'oikos V, nel kontakion VII (due volte), nell'oikos VIII, nel kontakion X, nel kontakion XII. Si veda IVANCSÓ, “*Üdvözlégy, Mária, Pócsnak ékes csillaga!*” (nt. 1), 14-15.

L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS

L'opera sotto questo fondamentale aspetto, non desta sconcerto osservare che l'ordine delle parole, a volte, risulti desueto. Se l'inno fosse stato composto in prosa, avrebbe senza dubbio uno stile più fluido. Ad ogni modo, non si deve dimenticare che l'acatisto scritto in greco, considerato il prototipo di tutti gli altri acatisti, è nato come una poesia, per la cui creazione l'autore si giovava, abilmente, degli elementi poetici, delle potenzialità liriche che gli offriva la forma poetica. Dobbiamo ancora notare, per amor di completezza, che gli autori degli acatisti composti in lingua slava (in maggior parte in paleoslavo) non si sforzavano di comporre in forma poetica; essi scrivevano le loro opere in prosa. – Proprio per questo motivo pare che il nostro acatisto di Máriapócs dal punto di vista linguistico ed anche stilistico sia più preciso.

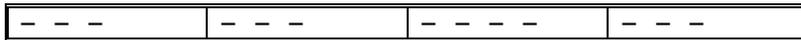
Nel nostro acatisto c'è ancora qualcosa di interessante da notare. In tutti gli oikos il tema è svolto parlando in seconda persona singolare; ci si rivolge alla Madonna dandole del tu. Non è insolito, dal momento che i dodici oikos cominciano con “Salve” – come troviamo parimenti nella preghiera “Ave, o Maria, piena di grazia”. In tutti i kontakion, in cui nella maggior parte dei casi troviamo avvenimenti storici, la narrazione, è, invece, condotta in terza persona singolare.

b) La verseggiatura

L'inno acatisto composto per la venerazione della Madonna di Máriapócs è totalmente ungherese anche per quel che riguarda la verseggiatura.

La stanza introduttiva (il primo kontakion) è diversa dalle altre strofe. Questo fatto non è insolito nella poesia degli acatisti. Infatti troviamo la stessa differenza anche nell'antico acatisto considerato come prototipo. Attraverso l'ultimo verso che funge da ritornello di chiusa, essa si ricongiunge al testo poetico dell'inno.

L'autore ha elaborato questa prima stanza in modo che essa si basi sull'efimnion, cioè sul ritornello di chiusa. Ciascun verso segue molto precisamente questo modello. Ogni verso comincia con due unità di tre sillabe, poi segue una unità di quattro sillabe, infine ancora una unità di tre sillabe che chiude il verso.



Tutte le altre stanze del nostro acatisto seguono, con una elaborazione molto accurata, un unico modello: ogni verso di ciascuna strofa, avendo lo stesso numero di sillabe, risulta della stessa lunghezza; infatti, ogni verso contiene quattro unità di quattro sillabe, secondo la forma della poesia ungherese.



I versi seguono fedelmente questo modello anche se pare che la stesura, a volte, sia un po' grave e complicata. Il testo dell'inno avrebbe potuto essere più leggero, in alcune parti, se l'autore avesse usato parole più lunghe. Ma egli – come si vede – si sfor-

zava di rimanere fedele ai canoni dell'estetica della poesia, ottenendo in tal modo una forma chiara e lampante.

c) Rime e forme di poesia

Esaminando il testo dell'acatisto di Máriapócs si può osservare che vi sono regole precise anche per quanto riguarda le *rime*. L'autore le ha applicate con grande accuratezza, usando gli schemi della rima baciata e rima alternata, usate di consueto e in modo esteso nel sistema poetico ungherese. Nell'inno si trovano due grande gruppi.

Teoricamente si può dividere il kontakion in due gruppi di quattro versi. Qui i versi sono uniti dalla rima baciata. A volte però accade che tutti e quattro i versi siano uniti dalla stessa rima.

Gli oikos sono composti di due grandi unità, di cui la prima comprende di nuovo due parti, ciascuna delle quali consta di quattro versi, uniti dall'autore con la rima alternata. La seconda unità contiene, invece, tre parti anch'esse di quattro versi (che iniziano con "Salve"), uniti di nuovo dalla rima baciata. Di solito, anche qui, solo due versi sono uniti dalla rima, ma a volte tutti e quattro i versi presentano la stessa rima.

Oltre alle rime, che sono poste a fine di verso, nel nostro inno acatisto si può osservare anche la figura retorica dell'*allitterazione*. Alcune volte l'autore ha saputo usare anche questa forma poetica in modo eccellente, quando, ad esempio, tutte le parole di un verso cominciano con la stessa lettera.¹⁴

Tra le forme di poesia del nostro inno si trovano anche *parallelismi* composti dall'autore. Per esempio, dice che Maria è una "Piccola Beata Donna" in cui il popolo ungherese vede la neonata Maria, festeggiata l'8 settembre; poi dice che Maria è una "Grande Beata Donna"¹⁵ in cui vediamo Maria morta ed assunta in cielo, festeggiata il 15 agosto. Ella è "il rispecchiamento della bellezza di Dio che è il più bello".¹⁶ I fedeli chiedono a Maria: "le tue lacrime asciugano le nostre lacrime".¹⁷ Perché Ella può aiutare i "sofferenti nel corpo... travagliati nell'anima".¹⁸ La Madre di Dio, secondo l'inno, è colei che "ci inonda di lacrime purificanti... e purifica le nostre anime impure".¹⁹ C'è ancora un parallelismo in un verso dell'inno, in cui l'autore racconta il trasporto dell'icona miracolosa da Máriapócs a Vienna: i fedeli "hanno accompagnato il Ritratto lacrimante con visi lacrimosi".²⁰

¹⁴ Nel kontakion III, nel kontakion IV, nel kontakion XI. Si veda IVANCSÓ, "Üdvözlegý, Mária, Pócsnak ékes csillaga!" (nt. 1), 15.

¹⁵ Nell'oikos II.

¹⁶ Nell'oikos IX.

¹⁷ Nel kontakion I.

¹⁸ Nell'oikos IX. – Si trova un altro parallelismo nel testo dell'oikos XII: "Guaritrice, dalla anima tenera, delle nostre anime ammalate... Taumaturga di mano forte delle nostre anime deboli?". – Come si vede, anche qui si trovano bei contrasti.

¹⁹ Nell'oikos VI.

²⁰ Nel kontakion IV.

L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS

Nell'inno si trovano anche *contrast*i poetici. Ci dice infatti che “le schiere alte degli angeli... negli alti cieli... e gli uomini qui... quaggiù”²¹ si stupiscono unanimemente della dignità della maternità divina di Maria; perché si può esaltare “la grandezza e la fragilità di Maria” in egual misura.²² Il sottofondo di questo pensiero è espresso dal nostro autore con un contrasto: “sei Madre di nostro Dio e pur tuttavia rimanesti vergine”.²³ Il contrasto tra “Imperatrice [di Vienna]... Regina [celeste]”²⁴ mette di nuovo in risalto la grandezza della Madre di Dio. Il contrasto “luce brillante raggiante... luce gioiosa”²⁵ ci presenta il legame tra Maria e suo Figlio. Ma ci dice ancor di più a proposito della luce: “Inondi l'oscurità dei nostri cuori e delle nostre anime con piena luce”.²⁶ Quando l'autore racconta la nascita dell'icona, usa un altro contrasto: “hai ascoltato l'implorazione del povero... hai accettato l'icona dal ricco”.²⁷ L'inno presenta la grazia della lacrimazione non meritata: i fedeli “accettavano cose che non sono accettabili”.²⁸ Poi appare il contrasto tra “piccola città di Pócs e grande città” [di Vienna].²⁹ Quando il condannato viene miracolosamente liberato, il nostro testo riporta: “la buona Madre della giustizia non sopportava l'ingiustizia”.³⁰

Tra le figure retoriche adottate nell'inno acatisto, composto per la venerazione della Madonna di Máriapócs, meritano attenzione anche le *gradazioni*. Uno degli esempi più belli tra quelli in cui si celebra Maria è, forse, il seguente: “Salve, tempio più meraviglioso dei più grandi templi”,³¹ poiché ha accettato nel suo grembo il Figlio di Dio. L'autore dice ancora di Lei: “Tu dai il più grande esempio di castità”.³² Nel nostro inno si riscontrano anche tracce di testi liturgici, ad esempio: Maria è “più venerabile dei cherubini e dei serafini”.³³ Anche l'uso degli aggettivi di grado superlativo ce lo mostra: Maria è “la più azzimata, la più vera, la più bella, la più sicura”: vero esempio per tutti noi.³⁴ È importante il pleonasma che riguarda Maria, formato con l'aggiunta di parole non necessarie dal punto di vista grammaticale: “più volte cantando, enunciando e lodando” inneggiano gli uomini la degna venerazione verso la Madre di Dio.³⁵

²¹ Nell'oikos I.

²² Nell'oikos IX. – Sempre qui una altra espressione simile: “Magnificando così la sua grandezza e ammirando la sua piccolezza” (ciè l'umiltà).

²³ Nell'oikos 11.

²⁴ Nel kontakion IV.

²⁵ Nell'oikos 11.

²⁶ Nell'oikos 11.

²⁷ Nell'oikos I.

²⁸ Nel kontakion III.

²⁹ Nell'oikos IV. – Lo stesso si vede nel kontakion IV, che parla del trasporto dell'icona “nella grande capitale di Vienna”, ciò che “negli abitanti del piccolo semplice villaggio” provocò tristezza.

³⁰ Nel kontakion VII.

³¹ Nell'oikos IX.

³² Nell'oikos VII.

³³ Nell'oikos XI. – Troviamo un testo simile nell'oikos XII: “Ella è più gloriosa dei cherubini e dei serafini” che è un testo della Divina Liturgia bizantina, usato però anche in altri uffici sacri.

³⁴ Nell'oikos VII.

³⁵ Nel kontakion XI.

4. Il contenuto dell'acatisto di Máriapócs

L'acatisto di Máriapócs suddivide il tema in tre sezioni, mettendo sempre in evidenza la lagrimante miracolosa icona. Le tre sezioni sono suddivise in base alle tre lacrimazioni dell'icona della Madonna di Pócs, e hanno tutte una parte introduttiva e una parte finale.

Iniziando la presentazione del contenuto dell'inno ci si deve soffermare sulla parte introduttiva, in cui il primo kontakion esalta generalmente la Madre di Dio, mentre il primo oikos ed il secondo kontakion ci parlano della scelta di Pócs e della nascita dell'icona.

[1.] L'autore dell'inno descrive gli avvenimenti concernenti la prima lacrimazione in sette stanze (dal secondo fino al quinto oikos).

[2.] La seconda lacrimazione e gli eventi successivi sono presentati in otto strofe (dal sesto kontakion fino al nono oikos).

[3.] Della terza lacrimazione e degli avvenimenti l'inno ce ne parla in sei stanze (dal decimo kontakion fino al dodicesimo oikos).

Infine, l'ultima stanza (il tredicesimo kontakion) fa eco alla prima strofa, includendovi la gratitudine verso la Madre di Dio di Máriapócs e tramite Lei verso la Santissima Trinità. In questo modo l'inno – come un bel quadro – risulta ornato con una cornice.

Nella presentazione del contenuto dell'acatisto eseguiamo una duplice divisione; la prima parte ci presenterà gli avvenimenti storici ed i prodigi avvenuti, mentre la seconda parte il contenuto teologico dell'intero inno.

1/ Avvenimenti storici e miracoli

Come abbiamo già visto, il tema del nostro inno si svolge in tre parti, secondo le tre lacrimazioni. Durante la presentazione, allora, seguiamo questa tripla divisione.

a) La prima lacrimazione

Le fonti archivistiche³⁶ accertano che l'icona fu dipinta, su ordine di *László Csígr*, giudice di Máriapócs. L'acatisto di Pócs menziona questo fatto storico: "Beato servo, che sei stato salvato dalla schiavitù turca, hai fatto dipingere l'icona adempiendo alla tua promessa".³⁷ In queste righe l'autore ci dice, quindi, che si tratta di un dipinto votivo. *László Csígr*, essendo molto povero, non poteva pagare il prezzo pattuito per il lavoro, e perciò fu comprato da un cittadino benestante, *Lőrinc Hurta*, che lo regalò alla piccola

³⁶ Luogo di ritrovamento dei documenti: *Egyetemi Könyvtár Hevenesi Gyűjtemény* XLI. 401. és LXXXI. 415; e *Egri Érseki Levéltár, Archivum Vetus* 1800. – Cita JANKA GYÖRGY, "Az első pócsi kegykép története és irodalma", in *Athanasiana* 3 (1996) 25.

³⁷ Nel kontakion II.

L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS

chiesa di legno di Máriapócs. Ecco il testo riportato nell'inno: "Salve, perché hai esaudito la preghiera del povero! Salve, perché hai accettato l'icona dal ricco!"³⁸

La seguente vicenda storica viene presentata nell'inno più diffusamente. Qui si tratta della prima lacrimazione. Prima ci dice semplicemente: "La tua icona offerta alla chiesa titolare versava lacrime",³⁹ poi presenta più dettagliatamente l'avvenimento: "Le tue lacrime miracolose, una mattina, furono l'arrivo silenzioso della forza dell'Altissimo: il cantore ed il sacerdote l'accolsero".⁴⁰ La lacrimazione dell'icona della Madre di Dio – dipinta da *István Papp* fratello minore dell'allora parroco di Máriapócs – iniziata il 4 novembre 1696 continuò, con due settimane di pausa, fino all'8 dicembre. In base alle fonti fu *Mihály Eöry* ad accorgersi della lacrimazione, e ad avvisare il parroco. Il prodigio avvenne durante la Divina Liturgia.⁴¹

L'avvenimento miracoloso fu constatato ed esaminato da commissioni ecclesiali e statali. L'acatisto in primo grado semplicemente stabilisce: "le pareti della tua piccola chiesa accettavano cosa che non è accettabile",⁴² poi racconta dettagliatamente quanti e quali uomini videro il miracolo: "Anche l'investigazione certifica la veridicità delle gocce delle tue lacrime. Il popolo accorreva a frotte per vedere il miracolo, prima che gli ufficiali deputati indagassero. L'ufficiale imperiale, il prelato, il contadino, tutti gli uomini verificarono la realtà delle tue lacrime".⁴³ Il primo documento, steso il 16 novembre 1696,⁴⁴ proviene da *János Jakab Kriegsmán* parroco latino di Kálló.⁴⁵ "L'ufficiale imperiale" menzionato nell'acatisto era *Johann Andreas Corbelli*, il quale non si limitò solo ad osservare il miracolo della lacrimazione, ma toccò l'icona con le proprie mani, e asciugò le lacrime con il suo fazzoletto, dopodiché fece spostare l'icona, dal posto in cui era, per poterla esaminare meglio.⁴⁶ Il "prelato" *András Pethes (Pettes)* Gran-prevosto, Vescovo titolare di Ansaria, fu delegato da *György Fenessy*, Vescovo di Eger, ad eseguire ufficialmente la procedura. *József Csethe* era un altro prelato, Canonico di Eger, arrivato a Tokaj il 16 dicembre per redigere i verbali a Máriapócs insieme ad *András Damiani*. Essi erano, dunque, "gli ufficiali deputati", coloro di cui parla il nostro inno. Le espressioni "contadino" e "tutti gli uomini" si riferiscono a 36 uomini o 53 personaggi che hanno confes-

³⁸ Nell'oikos I.

³⁹ Nell'oikos II. – Una parte di questa stanza descrive ampiamente la (prima) lacrimazione, mentre l'altra parte ce ne offre la spiegazione: la Madre di Dio mostrava la sua bontà ed il suo amore ai suoi fedeli.

⁴⁰ Nel kontakion III.

⁴¹ Cfr. BELME LÁSZLÓ, *Az Istenszülő pácsi kegyképének csodatevő könnyezése 1696. november 4. – december 8. A 300 éves máriapócsi kegykép története a levéltári források tükrében. Történelmi és teológiai áttekintés*, Budapest 1997, 65. Riporta il verbale scritto durante l'ascolto dei testimoni, in cui il secondo testimone parla della Divina Liturgia. JANKA, "Az első pácsi kegykép története és irodalma" (nt. 35) afferma in base del confronto delle fonti, poi la verifica dettagliatamente: JANKA GYÖRGY, "A máriapócsi könnyezés jegyzőkönyve a Hevenesi Gyűjteményben", in JANKA GYÖRGY (red.), *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996. Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára 1996. november 4-6.*, Nyíregyháza 1996, 137.

⁴² Nel kontakion III.

⁴³ Nel kontakion III.

⁴⁴ Riporta l'intero testo della lettera BELME, *Az Istenszülő pácsi kegyképének csodatevő könnyezése* (nt. 41), 53-55.

⁴⁵ Oggi Nagykálló, città nelle vicinanze di Máriapócs.

⁴⁶ Riporta la copia e la traduzione della lettera di Corbelli: BELME, *Az Istenszülő pácsi kegyképének csodatevő könnyezése* (nt. 41), 86.

sato sotto giuramento e hanno messo a verbale la fondatezza e la storicità della lacrimazione.⁴⁷ Ce ne fornisce un bel riassunto il nostro acatisto: “Salve, perché hai permesso l’esame delle tue lacrime! Salve, perché gli esaminatori hanno ottenuto la fede dalle tue lacrime!”⁴⁸

Questa parte dell’acatisto descrive le guarigioni miracolose, la prima delle quali avvenne quando un piccolo bambino guarì dopo aver toccato l’icona:⁴⁹ “Hai operato un prodigio decisivo su un piccolo bambino gravemente ammalato, dimostrando la tua potenza, attraverso il tocco della tua preziosa icona”.⁵⁰ E questo miracolo non fu l’unico, perché ne seguirono anche altri, come ci dice il nostro inno: “Questo primo fu seguito subito dopo da altri famosi miracoli”.⁵¹ Qui si inserisce anche la conversione alla religione cristiana di uno schiavo turco, che non voleva più ritornare in patria: “Salve, perché hai sostenuto il turco nella sua nuova fede”.⁵²

L’avvenimento storico seguente nell’acatisto evoca il trasporto dell’icona lacrimante e miracolosa da Máriapócs a Vienna. Anche la corte imperiale venne a conoscenza del miracolo della lacrimazione. L’imperatore Leopoldo I – su insistente richiesta della moglie e spinto dall’entusiasmo del francescano Marco d’Aviano – ordinò di trasferire l’immagine a Vienna: “Hanno trasferito l’icona lacrimante nella grande capitale di Vienna”,⁵³ perché “il fedele Leopoldo I e la sua consorte volevano riservare un posto d’onore alla Regina celeste”.⁵⁴ Dalla bibliografia specialistica è possibile seguire le tappe percorse dall’icona fino a Vienna: Pócs, Kálló, Tokaj, Bácsa, Kassa, Eger, Pest, Buda, Győr, Bécs.⁵⁵

“Sei stata, per Vienna, il Sole che porta Luce, tu che sei stata portata qua”⁵⁶ – canta l’acatisto; e di fatto, le fonti raccontano che “l’icona, arrivata a Vienna il 4 luglio 1697,⁵⁷ fu accolta con grande pompa da tutte le chiese della capitale. Infatti, per la sua

⁴⁷ JANKA, “Az első pócsi kegykép története és irodalma” (nt. 35), 30-31, nt. 22 enumera tutti i 53 testimoni, tra cui, naturalmente, non ci sono soltanto “contadini”. BELME, *Az Istenszülő pócsi kegyképének csodatevő könnyezése* (nt. 41), 65-67 non riporta soltanto i nomi di 37 testimoni, ma fa conoscere anche le loro confessioni. Anzi, nella nt. 21 cita 56 testimoni.

⁴⁸ Nell’oikos III.

⁴⁹ Si veda BELME, *Az Istenszülő pócsi kegyképének csodatevő könnyezése* (nt. 41), 143.

⁵⁰ Nell’oikos III.

⁵¹ Nell’oikos III.

⁵² Nell’oikos III.

⁵³ Nel kontakion IV.

⁵⁴ Nel kontakion IV. – È storicamente accertato che il francescano Marco d’Aviano ebbe un ruolo importante nel trasferimento dell’icona nella capitale. Cfr. BELME, *Az Istenszülő pócsi kegyképének csodatevő könnyezése* (nt. 41), 97-99.

⁵⁵ Cfr. la bibliografia specialistica riguardante: JANKA, “Az első pócsi kegykép története és irodalma” (nt. 35), 35. – BELME, *Az Istenszülő pócsi kegyképének csodatevő könnyezése* (nt. 41), 99-104 riporta anche i documenti riguardanti.

⁵⁶ Nell’oikos IV.

⁵⁷ In base al libro: *Heylsamer GnadenBrunn in der wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch in St. Stephans Dom-Kirchen zu Wienn*, Wien 1703, BELME, *Az Istenszülő pócsi kegyképének csodatevő könnyezése* (nt. 41), 123-142 trascorre (indica) le tappe secondo le date, quando, come e dove veneravano l’icona della Madonna di Pócs a Vienna.

L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS

venerazione,⁵⁸ sfilarono 33 processioni, furono eseguite 103 celebrazioni solenni e si tennero 126 prediche, oltre a 68 Vespri cantati, 91 litanie cantate e 136 rosari comuni.⁵⁹ Il nostro acatisto ne fa memoria nel modo seguente: “Sei stata portata, con pompa, sulla tua icona miracolosa nelle chiese. Sempre ti ha accolto la folla e ti ha molto festeggiato ovunque. Molti oratori ti hanno magnificato, Madre di Dio, nostro orgoglio. Ti hanno onorato con belle e brillanti cerimonie, e con processioni. Il popolo si confessava e si comunicava instancabilmente.”⁶⁰ Questo tema ritorna ancora due righe più avanti: “Salve, tu che sei stata il decoro delle chiese di Vienna... Salve, perché hai mosso anche la grande città alla tua venerazione!”⁶¹ L'icona di Pócs, infine, fu solennemente collocata nel *Stephansdom*, a Vienna.⁶²

La venerazione dell'icona aumentò ancora di più per merito di *Eugenio di Savoia* (1663-1736) che, l'11 settembre 1697, presso Zenta, grazie non soltanto al suo eccellente talento di stratega, ma anche all'aiuto della miracolosa icona di Máriapócs, sconfisse l'esercito turco che minacciava l'Europa cristiana.⁶³ L'acatisto commemora la vittoria nel modo seguente: “L'icona miracolosa fu portata da mani attente nel duomo nello stesso giorno in cui iniziò la battaglia decisiva presso Zenta. Procurava della vittoria la Vergine aiutatrice, la Santa di Dio, e ha salvato l'Europa dai turchi con abbondante grazia”.⁶⁴

È un fatto certo che dell'icona di Máriapócs sono state dipinte diverse copie. Durante il suo soggiorno a Bárcza, furono eseguite due o tre riproduzioni dell'icona originale,⁶⁵ mentre quella riportata a Pócs, fu dipinta nel 1707 su ordine di *István Telkessy*, Vescovo di Eger. Gli abitanti di Pócs si lamentavano per il trasferimento della loro icona, e la copia voleva essere una consolazione. Anche lo stesso Gran principe Ferenc Rákóczi II protestò per il trasferimento dell'icona a Vienna.⁶⁶ L'acatisto canta così: “Venga riportata la tua bellissima icona nella tua chiesa: – Il tuo popolo greco-cattolico, infelice, non cessava di chiedere”.⁶⁷ Poi continua: “Salve, perché è stata dipinta della tua immagine una copia nuova! Salve, perché i tuoi fedeli così potevano consolarsi”.⁶⁸

⁵⁸ Cfr. JANKA, “Az első pócsi kegykép története és irodalma” (nt. 35), 36.

⁵⁹ Cfr. BELME, *Az Istenszülő pócsi kegyképének csodaterő könnyezése* (nt. 41), 142.

⁶⁰ Nell'oikos IV.

⁶¹ Nel kontakion IV.

⁶² Come è noto, anche oggi si trova lì, nella navata laterale sud del duomo, sotto un baldacchino eretto nel secolo XVI. Il gran numero di candele, di ceri, di lampade mostra la venerazione del popolo viennese verso la Madre di Dio di Pócs (per i viennesi: *Pötsch*).

⁶³ Lo stesso Leopoldo I l'ha confessato nella lettera scritta il 9 gennaio 1701. Cfr. DUDÁS BERTALAN, “I. Lipót császár 1701. január 9-én kelt megbízó levele (Egy eredeti okmány a Nagy Szent Bazil Rend levéltárában)”, in JANKA, *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996* (nt. 42), 79-84. – Riporta la copia ed il testo del documento BELME, *Az Istenszülő pócsi kegyképének csodaterő könnyezése* (nt. 41), 119-120.

⁶⁴ Nel kontakion V. – Ci sono anche altre allusioni su questo fatto: “Salve, vittoriosa Protettrice dei cristiani!”, “Salve, Duce spirituale e materiale dell'esercito del Signore!” – nell'oikos V.

⁶⁵ Le fonti archivistiche sembrano verificare che ne siano state fatte due copie a Bárcza.

⁶⁶ Ha descritto le ingiustizie contro i magiari, e al punto 90 ha scritto questa protesta. Il manoscritto del suo *Centum gravamina* è custodito nell'archivio di Eger. Il punto 90: “Il trasferimento e nessuna rivalsa dell'icona miracolosa della Beata Vergine Maria, Protettrice dell'Ungheria”.

⁶⁷ Nell'oikos V.

⁶⁸ Nell'oikos V.

b) La seconda lacrimazione

L' icona lacrimante originale di Máriapócs fu trasportata a Vienna, e a Pócs fu riportata soltanto una sua copia. Che l'icona originale, trasferita nella capitale,⁶⁹ non lacrimasse è un fatto indiscutibile, mentre la copia nel piccolo paese ungherese lo faceva.⁷⁰ L'acatisto lo presenta con gioia: "La Serva del grandioso Dio ha dimostrato, nonostante l'abbiano allontanata, di aver scelto Pócs. Nel mare di sabbia, e non nella capitale viennese cadevano ripetutamente le sue lacrime".⁷¹ Poi ripete il pensiero: "Hai mostrato la tua compassione con le tue ripetute lacrimazioni";⁷² "Salve, perché hai lacrimato per noi anche per la seconda volta";⁷³ "Salve, perché hai mostrato la tua decisione con le tue lacrime! Salve, perché hai scelto i tuoi fedeli più semplici!"⁷⁴

I miracoli continuarono a Pócs anche dopo la seconda lacrimazione:⁷⁵ "La nostra Madre di Dio ci ha aiutato nella sua chiesa con nuovi miracoli".⁷⁶ Poi segue la presentazione di altri miracoli. Racconta ciò che accadde ad un uomo innocente che fu detenuto e condannato:⁷⁷ "Il servo condannato ingiustamente, piangendo ha chiesto,

⁶⁹ Però a Vienna, sono avvenuti altri prodigi, come gli ascolti di preghiera. Il *Heylsamer GnadenBrunn* (cfr. nt. 45) descrive otto casi avvenuti nel 1697, sessantasei nel 1698, e novanta nel 1699.

⁷⁰ Questa seconda lacrimazione avvenne – secondo le fonti – in diversi giorni, il 1°, il 2 e il 5 agosto 1715. Gli abitanti di Pócs così poterono consolarsi. Il Vescovo Telekessy scrisse: "To ho mandato là otto anni fa una copia dipinta a Vienna e molto simile all'originale, ma là non è molto venerata. *Máriapócs. A kegyhely történetének rövid ismertetése*, Máriapócs 31941, 12-14. La situazione però, dopo la seconda lacrimazione, cambiò notevolmente.

⁷¹ Nel kontakion VI. – Nel testo dell'acatisto si trovavano, già precedentemente, diverse menzioni sulla scelta di Pócs. Nell'oikos primo: "Il tuo segreto è anche il fatto, perché hai scelto Pócs". Dopo l'arrivo a Vienna, l'acatisto preannuncia la nuova lacrimazione, nel kontakion IV: "La Vergine più gloriosa dà subito prova di aver scelto questo piccolo popolo".

⁷² Nell'oikos VI.

⁷³ Nell'oikos VI.

⁷⁴ Nell'oikos VI. – Il testo dei verbali della seconda lacrimazione è apparso anche sulla stampa. *Igazságos értesítés a második mária-pócsi Bold. Szűz képének könnyezéséről, mely jelenben is köztiszteletnek van a máriapócsi (Szab. vm.) gör. kath. templomban kitére és mely 1715-ik évi augusztus hó 1., 2., és 5-ik napjain sűrű könnyeket hullatott*. Kiadja: Pauker Dániel könyvkereskedése Nagyváradon; illetve: *Adatok a Boldogságos Szűz Anya máriapócsi kegyképének 1905. évi december havában történt könnyezéséről*, Ungvárott, 1906. Riporta le deposizioni prima di undici, poi di sei testimoni. La deposizione del cantore-insegnante d'allora è apparsa anche indipendentemente; la presenta in un saggio UDVARI ISTVÁN, "János pócsi iskolamester tanúvallomása az 1715. évi könnyezéséről", in *Görögkatolikus Szemle Kalendariuma 1995*, Nyíregyháza 1994, 92-94.

⁷⁵ Il *Máriapócs. A kegyhely történetének rövid ismertetése* (nt. 54.), 15-18 descrive otto prodigi, il *Máriapócsi lilium. Óbitű imakönyv a görög kath. keresztények számára*, Budapest és New York [s. a.] invece presenta ben venti miracoli.

⁷⁶ Merita, però, una speciale attenzione quello che l'autore del nostro acatisto scrive con sobrio equilibrio, nell'oikos I: "Salve, perché hai brillato prodigiosamente non soltanto a Pócs!"; nell'oikos VII: "Salve, perché hai cura dell'ammalato non soltanto a Pócs!" e "Salve, che ascolti la voce delle nostre preghiere nelle nostre case!"

⁷⁷ La descrizione dell'avvenimento: "A Gyulaj, piccolo paese nelle vicinanze, fu commesso un assassinio di cui fu sospettato un innocente abitante. I gendarmi lo arrestarono e lo condussero al tribunale di Kálló. Le sfortunate coincidenze erano tanto sfavorevoli che il servo innocente fu condannato a morte. Voleva che esaudissero il suo ultimo desiderio. Egli sperava, fortemente, di essere trasportato a Pócs, perchè lì si sareb-

L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS

come ultimo desiderio, di entrare nella chiesa della nostra giusta Madre. Davanti all'icona della Madre di Gesù le sue catene sono cadute a terra.”⁷⁸ Il racconto seguente presenta la storia delle api di Pócs:⁷⁹ “L'uomo ammalato, dopo la guarigione non tenne fede, negligenemente, alla sua promessa e allora le sue api volarono fino a Pócs, fermandosi poi nelle crepe del muro della chiesa”.⁸⁰ Il nostro acatisto evoca il prodigio di cui fu protagonista una giovane ragazza:⁸¹ “Tra le ragazze ve n'era una che non aveva custodito la sua castità, ciò nonostante osò portare, come una ragazza qualsiasi,⁸² l'icona in processione. Perciò le caddero i capelli, che furono poi fissati sulla parete della chiesa: non si può svilire la castità”.⁸³ Anche questo è un fatto storico: sulla parete della chiesa del Santuario si vede, custodita sotto un vetro, una treccia di capelli.

Il successivo evento storico, menzionato dal nostro acatisto, fa ormai parte della storia di Máriapócs – nel frattempo si era decretato il cambio di toponimo da Pócs a “Máriapócs”⁸⁴ –; l'insediamento dei Padri basiliani presso il Santuario.⁸⁵ Fu il Vescovo

be scoperta la sua innocenza. Fece, quindi, richiesta al tribunale. Quando entrò nella chiesa del Santuario, le sue catene che erano chiuse con un lucchetto sulle mani e sul collo, si slegarono da sole e caddero a terra. Questo prodigio dimostrò la sua innocenza e così ebbe salva la vita. Le catene cadute si trovano, tuttora, appese a una parete della chiesa del Santuario.” – *Máriapócs. A kegyhely történetének rövid ismertetése* (nt. 54.), 16.

⁷⁸ Nel kontakion VII.

⁷⁹ La storia leggendaria non concorda nelle diverse fonti. Secondo il *Máriapócs. A kegyhely történetének rövid ismertetése* (nt. 54.), 16 “si trattava di András Bangó, calvinista di Nagykálló”, secondo il *Máriapócsi líliom* (nt. 56), XXVII “si trattava di un uomo qualunque, riformato, di nome István Kállói” che nel 1792 promise api di un bugno se fosse guarito dalla sua grave malattia. Dopo la guarigione però, non adempiendo alla sua promessa, vide che le sue api volarono via fino a Máriapócs, fermandosi in una crepa del muro della chiesa. – È innegabile il fatto che si trovino lì senza ricevere alcuna cura. È curioso che le api abbiano scelto il freddo muro a nord invece di quello a sud che è più caldo. Perché? Perché così sono più vicine all'icona miracolosa che si trova dentro la chiesa.

⁸⁰ Nell'oikos VII.

⁸¹ La tradizione orale e scritta ha tramandato diversamente la storia. Il nostro inno segue la tradizione orale. – Il racconto scritto invece ci comunica: “Una ragazza sconosciuta ha avvicinato l'icona per baciarla, secondo l'uso delle zitelle, a testa scoperta. Quando ha baciato l'icona, tutti i capelli le son caduti a terra. Piangendo ha confessato, al popolo sbigottito del meraviglioso prodigio, che non avrebbe dovuto avvicinarsi all'icona a testa scoperta, e perciò la Vergine Maria ha ora punito la sua audacia. Una treccia dei suoi capelli pende in una cornice sulla parete della chiesa, come segno di minaccioso avvertimento per i posteri.” – *Máriapócs. A kegyhely történetének rövid ismertetése* (nt. 54.), 16.

⁸² E non come una vergine intatta!

⁸³ Nel kontakion VIII.

⁸⁴ “Alcuni anni dopo la seconda lacrimazione il villaggio è ormai chiamato Máriapócs, dove l'aiuto della Madre celeste si presenta ai pellegrini”. BELME, *Az Istenszülő pócsi kegyképének csodatevő könnyezése* (nt. 41), 173. – Merita qui menzionare l'origine della parola Pócs: URIEL, *Kincsünk, vagyis az első máriapócsi, mikolai, második máriapócsi, pálfalvai és keloocsói csodatevő szent képek leírása*, Ungvár 1907, 9-11. János Szilvai, sotto il falso nome di Uriel, sacerdote, comincia spiegando che il nostro popolo si ritirò nelle paludi, durante e dopo l'invasione dei tartari, cercando rifugio. Il nome antico *Bócs* o *Bölcs* significa *profondità*, come testimoniato in un elenco delle decime papali del secolo XIV. Nei documenti antichi il nome della contea *Szabolcs* è *Zaboucha* e *Zabolcha* – che viene letto *Zábócsa* o *Zábolsa*. E l'autore giunge alla conclusione che – siccome “za” significa “oltre” – la città della contea (*Szabolcs*) si trovava oltre “*Bócsa*” o “*Bölcsa*”, dunque *Pócs* come in seguito fu chiamato il villaggio; infine, dopo il prodigio della lacrimazione fu cambiato in *Mária-pócs*.

⁸⁵ Cfr. IVANCSÓ ISTVÁN, “Il centenario di Máriapócs”, in *I santuari dove Dio cerca l'uomo. Atti del 1° Congresso Europeo sui Santuari e Pellegrinaggi Máriapócs, Ungheria 2-4 settembre 1996*, Città del Vaticano 1996, 186-187.

Olsavszky a invitare cinque monaci da Mukačeve, e a sistemarli nella casa parrocchiale.⁸⁶ La costruzione del loro monastero iniziò nel 1749, e i lavori finirono – con non poche difficoltà – nel 1756. Durante gli ultimi tre anni per il completamento dell’opera, i monaci avevano già preso dimora nel monastero. Lo scopo dell’insediamento dei Padri basiliani era semplicemente: “lodare Dio e venerare la tutta Santa Madre di Dio giorno e notte, continuamente”.⁸⁷ L’inno acatisto composto per la venerazione della Madonna di Máriapócs lo ricorda così: O Maria “i Padri basiliani sono subito venuti a salutarti, quando si sono stabiliti accanto alla chiesa del tuo Santuario, con questo degno scopo: la lode giorno e notte voli nei cieli, anche per gli altri uomini, ringraziando per il tuo aiuto”.⁸⁸

La semplice e piccola chiesa di legno di Pócs, a causa della moltitudine di pellegrini giunti dopo la prima lacrimazione, divenne insufficiente ad accoglierli tutti. Perciò si rese necessario costruire una nuova chiesa. I lavori di costruzione della nuova chiesa in pietra furono inaugurati dal Vescovo di Mukačeve *György Bizánczy*. La solenne deposizione della prima pietra avvenne l’8 settembre 1731. Il Vescovo donò i suoi risparmi per la costruzione. Dopo la sua morte i lavori si fermarono per un certo tempo. I suoi successori, però, li portarono avanti, anche se tra difficili vicissitudini. Così il Vescovo *Mihály Mánuel Olsavszky* poté portare a termine i lavori della costruzione della chiesa. Le torri, però furono costruite soltanto cento anni più tardi.⁸⁹ L’acatisto di Máriapócs commemora anche questo avvenimento storico: Per la Madonna “è stata edificata una nuova chiesa degna di Lei”.⁹⁰

Rievocando gli eventi elencati o esaminati, non è un caso che l’acatisto ci parli dei pellegrinaggi diretti al Santuario: “Inonda da te la moltitudine dei pellegrini sia nel passato sia nel presente”,⁹¹ e “Salve, tu che attiri a te molti pellegrini!”⁹²

c) La terza lacrimazione e gli eventi successivi

Come abbiamo già visto, l’icona originale portata a Vienna non lacrimava più. Però, nel 1905 (dopo la seconda lacrimazione del 1715), le lacrime inondarono ripetuta-

⁸⁶ Cfr. PUSKÁS BERNADETT, “A máriapócsi kegytemplom és bazilita kolostor”, in *Művészettörténeti Értesítő* XLIV (1995) 172.

⁸⁷ Cfr. DUDÁS BERTALAN, “A baziliták szerepe a Hajdúdorogi Egyházmegye történetében”, in TIMKÓ IMRE (red.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987*, Nyíregyháza 1987, 103.

⁸⁸ Nell’oikos VIII. – Questa stanza ci presenta altri bei pensieri sul legame dei monaci e la Madre di Dio: “Salve, grande protettrice della casta vita monastica!”, “Salve, perché sei madre dei monaci, che custodisci! Salve, perché la loro vita casta brilla anche tramite te! Salve, perché insegni loro che i loro doveri sono la preghiera ed il lavoro!”. Ed infine ci dà un pensiero molto profondo: “Salve, perché susciti nei loro cuori la preghiera di Gesù!”.

⁸⁹ Cfr. IVANCSÓ, “Il centenario di Máriapócs” (nt. 85), 184-186.

⁹⁰ Nel kontakion IX.

⁹¹ Nell’oikos IX.

⁹² Nell’oikos IX.

L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS

mente la copia posta nella chiesa di Máriapócs. I verbali dell'evento ne danno testimonianza.⁹³

L'autore del nostro acatisto volse in versi anche la terza lacrimazione: “Con l'abbondanza delle sue scorrenti lacrime ha espresso anche per la terza volta: La sua protezione sempre salva coloro che si rivolgono a Lei”.⁹⁴ O “Salve, lacrimante nel Santuario di Pócs anche per la terza volta”.⁹⁵ L'autore spiega questo avvenimento miracoloso come presagio dell'approssimarsi della seconda guerra mondiale: “Per l'incombente rovina, la Regina della pace lacrimava flebilmente: Cosa sopporterà il suo popolo! Voleva dare l'ordine di fermare la guerra”.⁹⁶ E ancora: “Salve, tu che piangi già prima della grande guerra!”⁹⁷ Anzi, parla dell'aumento dell'empietà del XX° secolo: “Salve, tu che hai visto l'onda dell'empietà moderna!”⁹⁸

Il nostro inno usa il motivo del “baluardo” e del “bastione” – che di solito sono il tema del decimo oikos – per rievocare un fatto storico: cioè quando la chiesa di Máriapócs ricevette il rango di basilica. Un momento rilevante della storia della chiesa – oltre alle lacrimazioni – è quello in cui Papa Pio XII, nel 1948, in occasione dell'anno mariano, la elevò al rango di “Basilica minor”.⁹⁹ L'inno commemora l'evento nel modo seguente: la Chiesa universale ne è venuta a conoscenza, perché la Madonna di Máriapócs mediava le grazie di Dio, di suo Figlio con i miracoli: “Di queste cose parla il rango della basilica su quale è stata elevata la chiesa di rango”.¹⁰⁰ Poi: “Salve, Patrona della chiesa premiata!”¹⁰¹

⁹³ Iniziata il 3 dicembre dell'anno 1905, la terza lacrimazione, durò, con piccole pause, quasi un mese. Il verbale stampato delle testimonianze: *Adatok a Boldogságos Szűz Anya Mária-pócsi kegyképének 1905. évi december hónapban történt könnyezéséről*, Ungvár 1906. – Contiene le dichiarazioni di settantacinque testimoni. Nell'Archivio del Vicariato Foraneo di Hajdúdorog (scatola 6, pacco 2) è rimasta la copia della perizia. “I risultati del processo inquisitorio della commissione, convocata per il controllo della lacrimazione della Beata Vergine trovatisi nella chiesa del Santuario dei Padri basiliani, nel villaggio di Máriapócs nella contea di Szabolcs, che durò cinque giorni sul luogo stesso, sono i seguenti. L'icona miracolosa collocata sull'iconostasi non è forata o trivellata né accanto al canale lacrimale, né sopra di esso né sotto di esso né in altro luogo. Sull'icona non sono ravvisabili tracce di olio essiccante o umidificante, tracce di gomma o glutine, allo stesso modo non si trovano sul fazzoletto di seta rosa, sotto il mento della Madonna. Con i dovuti ingrandimenti sono osservabili, sulla superficie di tutto il quadro, piccole particelle della vernice usata per dipingere l'icona. In breve: durante le mie investigazioni non ho trovato alcuna traccia di quella sorte di esperimenti preliminari volti alla produzione artificiale della lacrime. – Mária-Pócs, 11 gennaio 1906. Dott. László Ekker docente universitario, Jenő Wirtzfeld farmacista qualificato, Dott. Ernő Balkányi medico condotto di Mária-Pócs. Hanno prestato giuramento al nostro cospetto: Dott. Sándor Mikita, Endre Lengyel, Jenő Jozevits, Antal Mosolygó. Per l'accreditamento della copia: Endre Lengyel vicario.”

⁹⁴ Nel kontakion X.

⁹⁵ Nell'oikos X.

⁹⁶ Nel kontakion X.

⁹⁷ Nell'oikos X.

⁹⁸ Nell'oikos X. – In questa frase si ritrova un riferimento all'ideologia marxista-atea, che distruggeva corpo e anima!

⁹⁹ Cfr. IVANCSÓ, “Il centenario di Máriapócs” (nt. 85), 186.

¹⁰⁰ Nell'oikos X.

¹⁰¹ Nell'oikos X.

Nella successione degli avvenimenti storici – pare – ci sia un piccolo errore. Infatti, la creazione dell'altare della Madonna è menzionata dopo l'elevazione della chiesa al rango di basilica. L'altare fu eseguito dai Padri francescani di Pécs, nell'Ungheria del sud, (1943-1944), mentre la bolla papale riporta l'anno 1948. Ciò è nato da una necessità. Infatti, riuscire ad arrivare all'icona posta sulle porte regali dell'iconostasi della chiesa del Santuario risultava sempre più difficile. Infatti, i pellegrini venivano in numero sempre crescente per baciare l'icona miracolosa, e, per farlo dovevano salire su uno sgabellino posto ogni tanto davanti all'iconostasi.¹⁰² È un fatto prodigioso – ma pur sempre un fatto –, che il nuovo altare arrivò in chiesa intatto, mentre il treno, che lo trasportava, subì un bombardamento che danneggiò tutte le carrozze ferroviarie, tranne quella che conteneva l'altare. L'inno acatisto lo canta nel modo seguente: “Un altro miracolo, meraviglioso: Nella tempesta della guerra il suo altare è arrivato in chiesa intatto”.¹⁰³

I miracoli avvenuti dopo la terza lacrimazione non vengono trattati dettagliatamente, nondimeno l'acatisto presenta, in modo riassuntivo, tutto quello che appartiene alla sua teologia: la mediazione della grazia che opera tramite la Madre di Dio. Vediamo il testo del nostro inno: “Chi potrebbe raccontare i molti miracoli del nostro Creatore? Sei stata e sei Tu che intercedi per noi, bisognosi dell' aiuto che riceviamo dall'altare della Tua chiesa”.¹⁰⁴ Poi parla, in generale, della cura delle vedove, degli orfani, degli ammalati, dei feriti, tenendo presente gli orrori della guerra. Poi appare di nuovo il pensiero a proposito dell'empietà dell'epoca. L'autore, forse, voleva intendere che è stato uno dei miracoli operati dalla Madre di Dio a far in modo che il suo popolo rimanesse fedele anche tra tante tendenze antireligiose. “Salve, tu che con il [tuo miracolo] più grande ci hai salvato e protetto!”¹⁰⁵ Quest'ultimo pensiero appare nell'acatisto, di nuovo e chiarito ancor più dettagliatamente: “Salve, tu che sei rimasta con noi nel rumore delle percosse della sventura! Salve, tu che non hai lasciato demolire la nostra Chiesa! Salve, tu che hai aiutato la sua prosperità e fioritura!”¹⁰⁶ E davvero, con tutta probabilità possiamo ringraziare anche per l' aiuto ricevuto per intercessione della Madre di Dio, se l'attività della nostra Chiesa greco-cattolica non è stata sospesa o demolita, come invece è avvenuto nei paesi vicini (Ucraina, Romania, Slovacchia). Noi, guardando indietro ai decenni passati, possiamo ormai esprimere i nostri ringraziamenti ; cosa che l'autore non poteva ancor fare, ma poteva soltanto prevedere, con occhi profetici, gli avvenimenti futuri.

2/ Il contenuto teologico dell'inno

L'inno acatisto composto per la venerazione della Madonna di Máriapócs, conformemente al suo titolo e tema, non è altro che la glorificazione ed esaltazione della

¹⁰² Cfr. IVANCSÓ, “Il centenario di Máriapócs” (nt. 85), 186.

¹⁰³ Nel kontakion XI.

¹⁰⁴ Nell'oikos XI.

¹⁰⁵ Nell'oikos XI.

¹⁰⁶ Nell'oikos XII. – Anche se non appartiene strettamente agli avvenimenti storici, l'ultima stanza dell'inno ne fa un riferimento riassuntivo: “Hai segnato Pócs non soltanto con i tuoi prodigi, ma anche con la tua grazia grandinante che inonda tutti gli uomini” (nel kontakion XIII).

L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS

Madre di Dio. Tutta l'opera vuole imitare e sviluppare ulteriormente l'innografia bizantina, tenendo conto, però, delle peculiarità ungheresi. Durante l'esame del suo contenuto teologico si possono e si devono notare i principi mariologici che il suo autore – pare che sia così – poteva fortunatamente applicare ed elaborare nell'inno.

a) La dignità della maternità divina di Maria

L'autore dell'inno afferma chiaramente: «Tra i tuoi titoli il più grande e il più bello è: »Madre di Dio«.»¹⁰⁷ Maria ha ricevuto questo titolo perché per volontà di Dio e con il consenso di Lei, dalla sua maternità verginale è nato il Redentore dell'umanità. Dopo la strofa introduttiva (il *proomion*) nella prima vera stanza dell'inno, l'autore scrive che la dignità più grande di Maria proviene dalla sua maternità divina.¹⁰⁸ Il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio è incomprensibile per la mente umana, infatti può essere spiegato soltanto come manifestazione dell'amore infinito di Dio. Per questo, sia gli angeli sia gli uomini possono soltanto meravigliarsene. Secondo l'inno essi così si meravigliano: «La tua dignità magnifica, o Vergine Maria, Madre di Dio... Come sei stata vera Madre di Gesù Cristo».¹⁰⁹ Poi prosegue il pensiero: «Salve, tu che sei stata scelta Santa Madre di Dio?»¹¹⁰ Anzi, lo ripete: «O, Beatissima, ti ha scelta la grande grazia del Signore, affinché tu possa donare il Redentore all'uomo, come frutto benedetto del tuo grembo».¹¹¹

L'acatisto esprime, con una metafora particolarmente bella, il legame tra Gesù e Maria: «Come Luna luminosa hai ricevuto la tua luce da Cristo, dal vero Sole, lo hai accolto e ci hai regalato il tuo Gesù».¹¹²

L'inno presenta anche il legame della Madre di Dio con la Trinità, accompagnato da attributi belli e patinati: «la Scelta più bella del Dio Padre», «la vera Madre del Dio Figlio», «la bella Sposa non sposata dello Spirito Santo».¹¹³

¹⁰⁷ Nell'oikos II. Il titolo «Madre di Dio» appare ancora nell'inno: nel *kontakion* VI, nell'oikos VI, nel *kontakion* VII, nell'oikos X, nell'oikos XI, nell'oikos XII, nel *kontakion* XIII. Merita una speciale attenzione l'elenco degli altri titoli (attributi e proprietà) con cui l'inno onora la Madre di Dio: «nostra Stella» (nell'oikos I), «bel giglio delle vergini», «madre celeste» (nell'oikos I), «Regina celeste», «Vergine più gloriosa» (nel *kontakion* IV), «Stella del mattino» (nell'oikos IV e IX), «Stella luminosa», «Santo di Dio», «Stella brillante» (nel *kontakion* V), «Buona madre della verità» (nel *kontakion* VII), «Fiore la più azzimata» (nell'oikos), «Giglio innocente» (nel *kontakion* VIII), «Regina della pace» (nel *kontakion* X), «Incorruttibile bel fiore» (nell'oikos X).

¹⁰⁸ Il nostro inno lo presenta così: «Salve, perché sei Madre del nostro Dio e rimani anche così vergine!» (nell'oikos XI).

¹⁰⁹ Nell'oikos I. – Un brano parallelo dell'acatisto: «La grandezza e l'umiltà (la piccolezza) di Maria viene ammirata dall'angelo, dall'uomo, dal grande universo: il Figlio di Dio è suo figlio» (nel *kontakion* XI).

¹¹⁰ Nell'oikos I.

¹¹¹ Nel *kontakion* II. – La ripetizione del pensiero si ritrova nell'acatisto: «Mediatrice nostra ci hai mostrato nuova grazia e nuovo prodigio, donandoci la fonte delle grazie: Gesù Cristo» (nell'oikos VII).

¹¹² Nell'oikos IV. – E la ripetizione del concetto: «Salve, Stella del mattino che irradia la luce di Cristo» (nell'oikos IV).

¹¹³ Nell'oikos I. – Altri riferimenti: «Salve, sacro recipiente, scelta dalla Santissima Trinità!», «Salve, perché tramite Te la Santissima Trinità viene glorificata!».

Sin dall'era patristica contempliamo nella Beata Vergine Maria il prototipo della Chiesa. Anche questo concetto viene cantato dal nostro acatisto: "Salve, prototipo della Chiesa di Gesù Cristo!"¹¹⁴

L'inno dice, con sobria considerazione, che la venerazione verso Maria non deriva soltanto dai suoi miracoli, ma dal fatto che Ella è la vera Madre di Dio, dunque Madre di Gesù Cristo e anche la nostra Madre celeste: "Salve, tu che sei glorificata da noi per i tuoi miracoli! Salve, tu che sei amata da noi anche per la tua grande bontà!"¹¹⁵ Quindi, ci rivolgiamo a Lei con affetto affinché Ella interceda per noi per ottenere grazie da Dio: "Hai chiesto infinite grazie per noi al tuo Santo Figlio".¹¹⁶

b) Il ruolo intermediario di Maria

Il ruolo di intermediazione di Maria deriva dalla sua maternità divina. La stanza introduttiva del nostro acatisto ce ne dà un bellissimo e denso concetto: "Madre di Cristo nostro Signore, tu puoi rivolgerti a Lui con fiducia, chiedendo la sua benedizione per noi".¹¹⁷ Noi possiamo rendere grazie per la relazione esistente tra la Madre e il Figlio se l'uomo riceve le grazie con l'aiuto della Madre di Dio e per la sua intercessione. Ciò premesso, possiamo essere sicuri della volontà di Maria di assisterci con l'aiuto di Gesù Cristo: "Salve, tu che puoi porgere le nostre richieste a Dio! Salve, tu che puoi ottenere udienza presso il suo altare!"¹¹⁸ L'inno non si scorda del sottofondo teologico, del testamento di Gesù pronunciato (sulla) dalla croce: "Tuo Figlio ci ha affidato a Te".¹¹⁹

Maria non operava né opera miracoli per se stessa e mai da sola, ma eseguendo la volontà di Dio, li mostra. Così è accaduto – secondo la descrizione dell'acatisto – per la prima lacrimazione: "Le tue lacrime miracolose, una mattina, furono l'arrivo silenzioso della forza dell'Altissimo".¹²⁰ Le guarigioni miracolose erano avvenute allo stesso modo: "Salve, Mediattrice dei miracoli di Dio avvenuti a Pócs!"¹²¹

Il principio "per Mariam ad Jesum" rispecchia, nel nostro acatisto, la profonda spiritualità bizantina: "Salve, tu che con la tua »icona odigitria« indichi la via!"¹²² L'icona

¹¹⁴ Nell'oikos IX.

¹¹⁵ Nell'oikos XI.

¹¹⁶ Nell'oikos XII. – L'inno si chiude con lo stesso tema: "Hai segnato Pócs non soltanto con i tuoi prodigi, ma anche con la tua grazia grandinante che inonda tutti gli uomini" (nel kontakion XIII).

¹¹⁷ Nel kontakion I. – Alla fine dell'acatisto appare di nuovo lo stesso pensiero: "Sei stata e sei Tu la mediattrice dell'aiuto che riceviamo" (nell'oikos XI).

¹¹⁸ Nell'oikos V. – Il pensiero seguente dell'acatisto è molto simile: "Salve, tu che accetti la preghiera pura e buona! Salve, tu che la presenti, in modo rafforzato, a Dio!" (nell'oikos VIII).

¹¹⁹ Nell'oikos VI.

¹²⁰ Nel kontakion III.

¹²¹ Nell'oikos III. – Qui si trova anche la seguente redazione: "Hai fatto un prodigio decisivo su un piccolo bambino gravemente ammalato".¹²¹ Dunque Maria è soltanto una invocatrice e intermediatrice dei miracoli e prodigi che vengono direttamente da Dio onnipotente per la sua intercessione!

¹²² Nell'oikos III.

L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS

della Madonna di Máriapócs appartiene alle icone di tipo “hodigitria”:¹²³ La Madre di Dio indica, con la mano destra, suo Figlio Gesù seduto sulle sue ginocchia, indicando quindi la vera via, cioè suo Figlio: “Salve, tu che dirigi tutti noi dal tuo Santo Figlio!”¹²⁴ L'acatisto riassume lo scopo più importante di Maria: “Salve, perché ci conduci verso una più profonda fede attraverso i tuoi prodigi”.¹²⁵

Il ruolo intermediario di Maria viene ben evidenziato, dal momento che Ella è sempre pronta a venire in soccorso: “Salve, tu che sei la Madonna sempre pronta a soccorrere!”¹²⁶ E lo ha mostrato, quando ha salvato il suo popolo, cristiano, dall'invasione turca: “La Vergine aiutatrice, la Santa di Dio facilitava la loro vittoria”.¹²⁷ Poi, durante la diffusione dell'empietà dell'epoca, durante la divulgazione dell'ideologia atea, quando le Chiese greco-cattoliche dell'Europa orientale vennero chiuse e pesantemente limitate nelle loro funzioni, la Madonna ci mostrava il suo aiuto: “Salve, perché hai vituperato coloro che attaccano la fede! Salve, perché hai dato forza a coloro che amano il Figlio Tuo!”¹²⁸ L'acatisto parla anche genericamente dell'aiuto della Madre di Dio: “Salve, tu che aiuti ovunque, sempre e tutti!”¹²⁹

La Vergine tuttasanta aiuta gli uomini anche nella purificazione dai loro peccati. Il nostro inno lo ricorda in due versetti: “Salve, tu che benedici i tuoi fedeli con le tue lacrime! Salve, tu che con il tuo pianto procacci loro anche la benedizione !”¹³⁰

5. Conclusione

L'inno acatisto composto per la venerazione della Madre di Dio di Máriapócs è uno dei gioielli della Chiesa bizantina greco-cattolica ungherese. Prende a modello l'antico prototipo, ma allo stesso tempo il carattere e lo stile della poesia rimane prevalentemente ungherese. Si è legato con molti aspetti al Santuario di Máriapócs. Elabora le

¹²³ “L'icona è un esempio del periodo di rinascita dell'arte delle icone nel Bacino Subcarpatico; raffigura la Madre di Dio con il Figlio, è di tipo Odigitria”. PUSKÁS, “A máriapócsi kegytemplom és bazilita kolostor” (nt. 86), 169. – SZILÁRDFY ZOLTÁN, “Adatok a máriapócsi kegykép kultuszához és ikonográfiájához”, in JANKA (red.), *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996.*, 155 afferma che “Tra le icone miracolose d'Ungheria, l'icona della Madre di Dio di Máriapócs è la più importante, sia dal punto di vista iconologico sia tipografico”. L'autore pensa sicuramente alla bibliografia dell'icona originale trasferita a Vienna, come mostra la sua nota a piè di pagina: AUERHAMMER, H., *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit*, Wien 1956, 84-87. – Anche l'opera di SOLTÉSZ MIHALYNE, *Máriapócs. Válogatott bibliográfia*, Nyíregyháza 1996, ci fa vedere che le pubblicazioni in lingua ungherese, che riguardano l'iconografia dell'icona miracolosa, non sono numerose.

¹²⁴ Nell'oikos II. – Il tema viene trattato più largamente nei seguenti versetti dell'acatisto: “Salve, tu che attiri a te molti pellegrini! Salve, tu che nonostante ciò li dirigi verso il tuo Gesù! Salve, tu che seguendo il Figlio Tuo percorrevi le molte tappe del suo cammino! Salve, tu che hai esortato pure noi a seguirlo!” (nell'oikos IX).

¹²⁵ Nell'oikos VIII.

¹²⁶ Nell'oikos II. – Lo stesso dice il versetto: “La sua protezione sempre salva coloro che si rifugiano in Lei”.

¹²⁷ Nel kontakion V.

¹²⁸ Nell'oikos X.

¹²⁹ Nell'oikos VII.

¹³⁰ Nell'oikos VI.

ISTVÁN IVANCSÓ

tre lacrimazioni dell'icona miracolosa, i miracoli discesi tramite Maria. Ha una teologia mariologica. Mentre presentavamo i diversi aspetti dell'inno, non abbiamo trascurato i rapporti letterari che sono talvolta più profondi dell'acatista originale, ma sono sempre ungheresi.

Oltre ai temi presentati in questo lavoro, vi sono ancora altri aspetti da esaminare, per esempio le citazioni bibliche, le tracce liturgiche, l'ispirazione dei religiosi, i canti popolari ecc. Ma tutto ciò costituirà argomenti per un prossimo lavoro.

Bibliografia

- Adatok a Boldogságos Szűz Anya Mária-pócsi kegyképének 1905. évi december havában történt könnyezéséről*, Ungvár 1906.
- Anthologion di tutto l'anno*, Roma 1999.
- AUERHAMMER, H., *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit*, Wien 1956
- BELME LÁSZLÓ, *Az Istenszüllő pócsi kegyképének csodatevő könnyezése 1696. november 4. – december 8. A 300 éves máriapócsi kegykép története a levéltári források tükrében. Történelmi és teológiai áttekintés*, Budapest 1997.
- DUDÁS BERTALAN, “A baziliták szerepe a Hajdúdorogi Egyházmegye történetében”, in TIMKÓ IMRE (red.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987*, Nyíregyháza 1987.
- DUDÁS BERTALAN, “I. Lipót császár 1701. január 9-én kelt megbízó levele (Egy eredeti okmány a Nagy Szent Bazil Rend levéltárában)”, in JANKA GYÖRGY (red.), *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996. Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszüllő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára 1996. november 4-6.*, Nyíregyháza 1996.
- Emeljük föl szívünket! Görögkatolikus imakönyv*, Budapest 1958.
- GHARIB, GEORGES, *Romano il Melode. Inni*, Roma 1981.
- GYÖRGY SZABÓ (red.), *Akathisztos könyv [Libro degli acatisti]*, Beregszász 2003.
- Heylsamer GnadenBrunn in der wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch in St. Stephans Dom-Kirchen zu Wienn*, Wien 1703.
- Igazságos értesítés a második mária-pócsi Bold. Szűz képének könnyezéséről, mely jelenben is köztiszteletnek van a máriapócsi (Szab. vm.) gör. kath. templomban kitéve és mely 1715-ik évi augusztus hó 1., 2., és 5-ik napjain sűrű könyveket hullatott*. Kiadja: Pauker Dániel könyvkereskedése Nagyváradon.
- IVANCSÓ ISTVÁN (red.), *A Pócsi Mária szertartásairól a kegykép könnyezésének 300. évfordulója alkalmából 2015. május 7-én rendezett szimpozium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XV.), Nyíregyháza 2015.
- IVANCSÓ ISTVÁN, “Il centenario di Máriapócs”, in *I santuari dove Dio cerca l'uomo. Atti del 1° Congresso Europeo sui Santuari e Pellegrinaggi Máriapócs*, Ungheria 2-4 settembre 1996, Città del Vaticano 1996.
- IVANCSÓ ISTVÁN, “Üdvözlégy, Istennek széplőtelen Jegyese!” *Az Akathisztosz himnosza*, Nyíregyháza 1996.

L'INNO ACATISTO ALLA MADONNA DI MÁRIAPÓCS

- IVANCSÓ ISTVÁN, „Üdvözlégy, Mária, Pócsnak ékes csillaga!” *A máriapócsi Istenszüdő akathisztoszának bemutatása és szövege*, Nyíregyháza 1999.
- IVANCSÓ ISTVÁN, „A máriapócsi akathisztosz és a pócsi népénekek”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2002/2003) 431-438.
- IVANCSÓ ISTVÁN, „A máriapócsi akathisztosz liturgikus idézetei”, in GALÓ, M. – VASS, L.-né (kiad.), *A humán erőforrás szerepe, fejlesztésének, hasznosításának lehetőségei az Európai Unióban. A „Magyar Tudomány Napja 2003” alkalmából rendezett Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei tudományos konferencia anyagának bemutatása*, (Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Közalapítvány füzetek 20), Nyíregyháza 2004, 254-259.
- IVANCSÓ ISTVÁN, „Az útmutató Mária – Gondolatok a máriapócsi akathisztoszból”, in *Centralista* 3 (2003) 43-47
- IVANCSÓ ISTVÁN, „Bibliai vonatkozások a máriapócsi akathisztoszban”, in *Studia Wesprimensia* I-II (2003) 71-82.
- IVANCSÓ ISTVÁN, „Liturgikus idézetek, utalások és hatások a máriapócsi akathisztoszban”, in *Athanasiana* 18 (2004) 25-36.
- IVANCSÓ ISTVÁN, „Pócsnak ékes csillaga”, in *Görög Katolikus Szemle* 11-12 (2004) 4-5; 1-11 (2005) 4-5.
- IVANCSÓ ISTVÁN, *Istenszüdő*, (Ikon és liturgia 18), Nyíregyháza 2000.
- JANKA GYÖRGY, „A máriapócsi könnyezés jegyzőkönyve a Hevenesi Gyűjteményben”, in JANKA GYÖRGY (red.), *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996. Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszüdő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára 1996. november 4-6.*, Nyíregyháza 1996.
- JANKA GYÖRGY, „Az első pócsi kegykép története és irodalma”, in *Athanasiana* 3 (1996).
- Máriapócs. A kegyhely történetének rövid ismertetése* (nt. 54.), 15-18 describe otto prodigi, il *Máriapócsi lilium. O-bitú imakönyv a görög kath. keresztények számára*, Budapest és New York [s. a.].
- Máriapócs. A kegyhely történetének rövid ismertetése*, Máriapócs ³1941.
- MOSOLYGÓ MARCELL, „A máriapócsi Istenszüdő akathisztoszának bemutatása”, in IVANCSÓ ISTVÁN (red.), *A Pócsi Mária szertartásairól a kegykép könnyezésének 300. évfordulója alkalmából 2015. május 7-én rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XV.), Nyíregyháza 2015.
- PUSKÁS BERNADETT, „A máriapócsi kegytemplom és bazilita kolostor”, in *Művészet-történeti Értesítő* XLIV (1995).
- SOLTÉSZ MIHÁLYNÉ, *Máriapócs. Válogatott bibliográfia*, Nyíregyháza 1996.
- SZILÁRDFY ZOLTÁN, „Adatok a máriapócsi kegykép kultuszához és ikonográfiájához”, in JANKA GYÖRGY (red.), *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996. Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszüdő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára 1996. november 4-6.*, Nyíregyháza 1996.
- TONIOLO, ERMANNO, „L'inno acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina”, in *De dulto mariano saeculis VI-IX*, Roma 1972
- TONIOLO, ERMANNO, *Akathistos. Inno liturgico antico alla Vergine Madre*, Roma ³1976.

ISTVÁN IVANCSÓ

UDVARI ISTVÁN, “János pócsi iskolamester tanúvallomása az 1715. évi könnyezésről”, in *Görögkatolikus Szemle Kalendárium 1995*, Nyíregyháza 1994, 92-94.

URIEL, *Kincseink, vagyis az első máriapócsi, mikolai, második máriapócsi, pálfalvai és klokoctói csodatevő szent képek leírása*, Ungvár 1907.

VOJTECH BOHÁČ

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN
auf dem Hintergrund der Suche der Griechisch-katholischen Kirche
in der Slowakei nach ihrer liturgischen Tradition

INHALT: Vorwort; 1. Römische und griechische Terminologie; 1.1. „Ordo“ und „ordinatio“; 1.2. „κατάστασις“ und „χαροτονώ“; 2. Geschichte der Ordinationsriten; 2.1. Ämter und Dienste im Neuen Testament; 2.2. Ämter und Dienste im zweiten und dritten Jahrhundert; 2.3. Die Ordinationen nach der Traditio Apostolica des Hippolyt; 2.4. Die Ordinationen nach den Apostolischen Konstitutionen; 2.5. Die Ordinationen im Euchologion des Serapion; 3. Der Diakonat der Frau; 3.1. Die Alte Kirche und der Diakonat der Frau; 3.2. Die Diakonin in der byzantinischen Tradition; 3.3. Die Diakonin in der westlichen Tradition; 3.4. Zusammenfassung; 4. Kirchenrechtliche Aspekte der Ordinationen; 5. Der Dienst des Diakons; 6. Die byzantinischen liturgischen Gewänder; 7. Die „niederen Weihungen“; 7.1. Die Ordnung der Cheirothesie zum Lektor, zum Kantor und zum Leuchterträger; 7.2. Die Ordnung der Cheirothesie zum Subdiakon; 7.3. Vergleich der liturgischen Bücher; 7.4. Zusammenfassung; 8. Die „höheren Weihungen“; 8.1. Die Cheirotonie zum Diakon; 8.2. Die Cheirotonie zum Priester; 8.3. Die Cheirotonie zum Bischof; Ergebnisse und Wertung; Vergleich.

Vorwort

Die Griechisch-katholische Kirche in der Slowakei gehört nicht zu „den“ großen, traditionellen und homogenen byzantinischen Kirchen, an die man sofort denkt, wenn man über „die Ostkirche“, „die byzantinische Kirche“ oder „die griechisch-katholische Kirche“ spricht. Vielmehr ist sie eine kleine Kirche in einem kleinen Land, wo sich über 60 Prozent der Gläubigen zum lateinischen Ritus bekennen. Wie ist also die Geschichte dieser kleinen Kirche und wer sind die slowakischen Byzantiner überhaupt?

In der Regel sind es die Katholiken, die auf dem Gebiet der Slowakei leben und in die byzantinische Eparchie von Prešov oder Exarchat von Košice eingegliedert sind. Beide Kirchen sind rechtlich gesehen eigenständige Kirche *sui iuris* und unterstehen direkt dem römischen Stuhl.

Im Jahre 1944 ist im *Annuario Pontificio* zum ersten mal das Kapitel *I riti nella Chiesa* (die Riten in der Kirche) aufgetaucht. Sie ist in zwei Teile unterteilt: der erste Teil beschreibt die fünf großen Riten (seit 1993 als rituellen Traditionen bezeichnet). Im zweiten Teil *Prospetto della gerarchia cattolica di riti orientali* (Übersicht der katholischen Hierarchie orientalischer Riten) sind die einzelnen Kirchen aufgelistet ihrer ethnischen Zusammenstellung nach. Das Bistum von Prešov wurde bis zum 1961 unter der Bezeichnung *Ruteni* geführt.

VOJTECH BOHÁČ

Diese Bezeichnung ist aber ziemlich unklar und in der heutigen modernen Zeit ist sie schwierig zu verwenden. Sie hat mehrere Bedeutungen:¹

1. Der Rusine (Russe), im ethnischen und geografischen Sinn: seit dem 11. Jahrhundert wurden mit dem Namen „Ruthene“ die Ostslawen bezeichnet; seit dem 12. Jahrhundert vor allem die Bewohner Galiziens (Westukraine), später auch die Bewohner des Polnisch-litauischen Königreichs in den östlichen Gebieten, die Vorfahren der heutigen Ukrainer und Weisrußen, im Ungarischen Reich die heutigen Karpaten-Ukrainer.
2. Bezeichnung der Mitglieder des Grenzschutzes im alten Ungarischen Reich vom 12-17. Jahrhundert; der Ursprung dieser Bezeichnung liegt im 11. Jahrhundert.
3. Bezeichnung der Personen, die dem byzantinischen Ritus angehören (orthodox oder katholisch) – ohne ihrer ethnischen und nationalen Bezeichnung.
4. Bezeichnung der Kolonisten der neuen Gebiete in den Gebirgsregionen der nordöstlichen Slowakei im 16-17. Jahrhundert.

In der kirchlichen Administrative wurden mit diesem breiten und vielfältigen Begriff alle slawischen Griechisch-katholischen des ehemaligen Polnisch-litauischen Königreichs und Österreichisch-Ungarischen Reichs, wie auch die Emigranten, die von diesen Gebieten nach USA, Kanada und Westeuropa ausgewandert sind.

Diese Situation dauerte bis zum 1961. Im Jahre 1962 verschwand im *Annuario Pontificio* der Begriff *Ruteni*, allerdings wurde er mit dem Begriff *Ucraini* ersetzt. Es hing zusammen mit der Tatsache, dass die meisten Gläubigen, die ihren Ursprung von der Union in Brest ableiteten, sich mit der modernen ukrainischen Nationalität identifiziert haben. Diese pauschale Bezeichnung fand aber bei den Angehörigen anderer Nationalitäten kein Einverständnis. Deswegen wurde die Kategorie *Ruteni* ein Jahr danach (1963) geteilt. Die Bistümer Mukačevo und Prešov und die apostolische Administratur Miskolc wurden in drei verschiedene Kategorien aufgeteilt. Unter dem Namen *Ruteni* sind die Gläubigen der Eparchie Mukačevo geblieben. Die Gläubigen der Administratur Miskolc wurden als *Ungheresi* (Ungaren) bezeichnet und die Gläubigen der Eparchie Prešov als *Slovacchi* (Slowaken). Historisch interessant ist der Fakt, dass dies gerade in der Zeit geschah, wenn die Griechisch-katholische Kirche in diesen Ländern verboten und außerhalb des Gesetzes gestellt wurde.

Historisch gesehen war schon lange Zeit vor der Union von Užhorod den Bischöfen von Mukačevo klar, dass die Gläubigen in ihrem Bistum ethnisch gemischt sind. So schreibt Bischof Sergius, der selber Rumäne war, am 24. November 1604, dass in der Eparchie von Mukačevo sich ruthenische, walachische, slowakische und serbische Pries-

¹ C. VASILE: „Slovenská gréckokatolícka cirkev“, in Radio Vaticana, 19. Juni 2005. Internet: <http://www.radiovaticana.org/slovak/G-2005-06-19.html> (01.12.2006)

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

ter, Mönche und Gläubige befinden.² – Das allmähliche nationale Erwachen der Bevölkerung hat sich auch in der Slowakei widerspiegelt. Die Mehrheit der Gläubigen hat sich zur slowakischen Nationalität gemeldet. Anders aber als bei den anderen Ostkirchen ist die slowakische byzantinische Kirche nicht eine nationale Kirche geworden. Es verhält sich gerade entgegengesetzt: Sie umfasst alle Gläubigen des byzantinischen Ritus in der Slowakei, ungeachtet ihrer ethnischen oder nationalen Angehörigkeit. Diese nationale Verschiedenheit zeigt sich auch in den zur Feier der Liturgie benutzten Sprachen die Liturgie wird slowakisch, kirchenslawisch, rusinisch oder ungarisch gefeiert. Für die ungarische Minderheit (vor allem in der Exarchie Košice) wurde ein eigenes Dekanat errichtet und für die rusinische Minderheit (vor allem in der Eparchie Prešov) wurde ein Synkellus (bischöflicher Vikar) ernannt.

Von daher wäre die Verwendung des Begriffes „Slowakische Griechisch-katholische Kirche“ etwas irreführend, weil er eine gewisse nationale Zuordnung beinhaltet. Die Bezeichnung „Griechisch-katholische Kirche in der Slowakei“ entspricht viel besser ihrer tatsächlichen Situation und Funktion.

Diese Überwindung der Nationalitätsgrenzen war eine wichtige Bedingung des Überlebens dieser Kirche in der Vergangenheit und ist zugleich ein Zeichen der Offenheit in der sich globalisierenden modernen Welt.

Für die Frage nach der liturgischen Tradition der griechisch-katholischen Kirche in der Slowakei sind – ohne Anspruch auf Vollständigkeit, vielmehr aber unter dem Aspekt der Suche nach einer Beantwortung – zwei Fragen interessant:

1. In der neueren Geschichte der Griechisch-katholischen Kirche in der Slowakei (ab 1989, also nach der Wende) wurden die lateinischen Einflüsse immer mit der sog. „40-jähriger Verbannung“ (Jahre 1950-1989) begründet und entschuldigt, in der sich die Liturgie nicht frei entfalten konnte und Kompromisse unvermeidbar waren – das war die Zeit der Unterdrückung der Griechisch-katholischen Kirche und ihrer zwangsweisen Überführung in die Orthodoxie. Aber sogleich am Anfang dieser Periode begegnen wir einem Dokument aus dem Jahre 1953,³ das eine ziemlich eindeutige Auskunft über die Lage der Liturgie der mit Rom unierten Kirche gibt; es war eine Liturgie mit vielen Latinisierungen⁴ und örtlichen Eigenbräuchen, die noch nicht aus dieser Zeit stammen können. Das würde heißen, dass nicht nur diese 40-jährige Periode Schuld an den Missbräuchen und fremden Einflüssen in der Liturgie war, die diese Zeit der Entfremdung noch sehr stark bekräftigt hat. Welche weiteren Faktoren haben in der Geschichte die

² P. ŠTURÁK, *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*, Prešov 1999, 13.

³ Vgl. Abschnitt 11. – „Die liturgischen Aspekte der Jahre 1950-89“ in diesem Kapitel.

⁴ Zu den Latinisierungen der mit Rom unierten Ostkirchen und der dahinter stehenden Ideologie von der „Praestantia ritus latini“ vgl. MICHAEL KUNZLER, „Praeparatio ad missam. Ein liturgisches Zeugnis für die Latinisierungsbestrebungen in der ukrainisch-byzantinischen Kirche“, in *LJ* 32 (1982) 108-114; WILHELM DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München 1963.

unierte Liturgie derart beeinflusst, dass sie sich dem östlichen Geist entfremdet hat?

2. Wieso identifizieren sich die byzantinischen Gläubigen so sehr mit jedem noch so kleinen Detail aus dem rituellen Bereich? Warum spiel(t)en liturgische Gegenstände und Bräuche wie der Rosenkranz, der römische Priestertalar, Altarschellen bei der Liturgie, die Frage nach der Verwendung der kirchenslawischen oder der slowakischen Sprache, die Befolgung des „alten“ (julianischen) oder des „neuen“ (gregorianischen) Kalender, der von orthodoxen Bräuchen abweichende Schnitt der liturgischen Gewändern und viele andere Nebensachen eine derart große Rolle bei dem religiösen (und rituellen) Selbstverständnis der unierten Katholiken des byzantinischen Ritus auf dem Gebiet der Slowakei? Zum Teil sind diese Fragen auch für die Ukraine und Ungarn dieselben. Sind (oder waren) es wirklich immer nur Äußerlichkeiten oder steckt vielleicht etwas mehr dahinter?

Was hat also diese Kirche in der Geschichte geprägt, verändert und somit charakteristische Merkmale in ihr hinterlassen?

Stichwortartig sind diese historischen Tatsachen zu nennen:

- die Missionierung des hl. Kyrill und Method und ihr byzantinisches Erbe;
- das ständige Zusammenleben mit der lateinische Kirche und ihr Einfluss;
- allmählicher Einfluss der Orthodoxie nach 1054;
- die Wiedervereinigung mit Rom durch Union von Užhorod 1646;
- Errichtung des Bistums Prešov;
- Die jüngere Geschichte.

Die jüngere Geschichte repräsentieren die Jahre 1950, 1968 und 1989, in denen sich die Liquidierung, die beschränkte Wiederzulassung und Tätigkeit sowie die Wiederbelebung der Griechisch-katholischen Kirche in damaliger Tschechoslowakei ereignet hat. Diese Zeit kann vieles erklären, was sich auf liturgischem Gebiet ereignet hat und weshalb die liturgische Situation dieser Kirche nach der Wende in einem derart armen und unzureichenden Zustand war, der viele latinisierende Tendenzen aufwies, verbunden mit einer Abneigung gegen alles, was als „orthodox“ eingestuft wurde, mit Kürzungen der Gottesdienst textlicher und zeitlicher Art und mit vielen Missbräuchen, die einen Bruch mit der Tradition darstellten.

Durch diese geschichtlichen Ereignisse bedingt waren die Angehörigen des unierten byzantinischen Ritus im Gebiet der heutigen Slowakei immer zwischen zwei Seiten hin- und hergerissen: zuerst durch die expandierende lateinische Kirche mit ihren liturgischen und theologischen Charakteristiken; später durch den Einfluss der Orthodoxie, die fast zu einer Art „Todfeind“ in den kritischen fünfziger bis achtziger Jahren geworden ist. Durch den ständigen Wechsel der Verhältnisse hatten die unierten Byzantiner kaum Zeit sich ihrer eigenen Identität zu widmen, sie zu entfalten und sich auch

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

systematisch damit zu beschäftigen. Als eine Randgruppe waren sie oft nur ein „Anhängsel“ vor allem der lateinischen Kirche, die zur mehrheitlichen Kirche dieses Gebiets geworden ist. Im Zuge ihrer Hegemonisierung und der bewussten Zurückdrängung der byzantinischen Elemente, sollten die lateinischen Einflüsse eine Grundlage der eigentlichen „Überführung“ der byzantinischen Christenheit zum lateinischen Ritus bilden.

Etwas später, in noch gar nicht so entfernten Zeiten, mussten die Unierten gegen eine anderen „Überführung“ kämpfen, nämlich gegen den „Rückkehr“ zur Orthodoxie. In diesem Kampf dienten die vorherigen Latinisierungen als eine Art Halt und Abgrenzung gegen die Orthodoxie, ja auch als ein Identitätsmerkmal der Unierten, die sich unter dem Aspekt der Treue zum römischen Papst mehr zu der lateinischen Kirche hingezogen fühlten als zur orthodoxen Kirche, obwohl sie nichtsdestoweniger ihren byzantinischen Ritus liebten und sich damit auch identifiziert haben.

Darin besteht auch die einzigartige Besonderheit dieser kleinen Kirche: Das slowakische Volk fühlt sich eher dem abendländisch-westlichen Kulturkreis (lateinische Schrift, Musik, Kunst) zugehörig. Dies gilt ebenso für die slowakischen griechisch-katholischen Christen, die „unierten Byzantiner“, deren Denken und Mentalität nicht mehr durch die homogenen „byzantinisch-östlichen“ Verhältnisse und Kultur geprägt ist, wie bei ihren östlichen Nachbarn. Der Einfluss der lateinischen Kirche, der immerhin über sechzig Prozent der Bevölkerung angehört, ist einfach enorm groß und prägend. Auch politisch und soziologisch sieht sich die Slowakei eher mit der westlichen Gesellschaft verbunden. Somit ist die Verbindung von einem „westlichen“ Menschen mit einem „östlichen“ Ritus für die unierte byzantinische Kirche in der Slowakei charakteristisch.

Die Zeit nach dem Jahre 1989 kann als „Zeit des Wiederaufbaus“ der Kirche bezeichnet werden. Aber viel wichtiger ist, dass vor allem die letzten 7-10 Jahre, als eine „Zeit des Wiederfindens der eigenen wahren Identität“, zumindest der Suche nach ihr, bezeichnet werden kann. Es entstehen theologische, liturgische und geschichtliche Werke, die dieser Frage nachgehen. Man ist sich bewusst geworden: „Wir sind eine eigenständige Kirche, die ihren Platz in der Geschichte hat, die ihre Existenz vom östlichen Christentum ableitet“. Stolz präsentiert man sich als „Katholik des byzantinischen Ritus“. Dementsprechend ist man bemüht, alle latinisierenden Elemente zu entfernen, trotzdem nicht unkritisch alle orthodoxen Bräuche, die nicht unbedingt zum byzantinischen Ritus als solchem gehören müssen, zu übernehmen.

Damit ist für die griechisch-katholische Kirche vor die schwierige Aufgabe gestellt, bei aller Treue zu ihren byzantinischen Wurzeln ihr liturgisches Leben einer Inkulturation zuzuführen und so ihre eigene Identität zu festigen.

Die griechisch-katholische Kirche der Slowakei kann die Maßgaben und Weisungen der Instruktion der römischen Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vom 25. Januar 1994 über die „Römische Liturgie und Inkulturation“ auch für sich anwenden: Die Kirche soll die verschiedenen „Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind“, fördern und übernehmen. „Die Liturgie der Kirche darf also keinem Land, keinem Volk, keinem einzelnen Menschen fremd bleiben;

zugleich geht sie über jeden rassischen oder nationalen Partikularismus hinaus. Sie muss in der Lage sein, sich bei Wahrung ihrer Identität, durch treues Festhalten an der Überlieferung, die vom Herrn kommt, in jeder Kultur auszudrücken.“⁵ Und weiter: „Die Liturgie muss – wie das Evangelium – die Kulturen achten, aber gleichzeitig fordert sie sie zur Reinigung und Heiligung auf“.⁶ Mit am bekanntesten ist die Anpassung der lateinischen Liturgie an die kulturellen Vorgaben Zentralafrikas geworden.⁷ Mit den grundsätzlichen Aussagen der römischen Instruktion sind aber auch schon die Grenzen der Inkulturation aufgezeigt: Alles, was nicht „vom Herrn kommt“ und dem Wesen der Liturgie nicht entspricht, kann nicht als deren Inkulturation angesehen werden.⁸

Nur vor dem Hintergrund dieser historischen Fakten ist unsere Darstellung der niederen und höheren Weihen in der griechisch-katholischen Kirche in der Slowakei verständlich.

1. Römische und griechische Terminologie

1.1. „Ordo“ und „ordinatio“

Der Begriff „ordo“ gehört nicht zum religiösen Wortschatz des alten Rom, sondern stammt aus dem profanen Sprachgebrauch und bezeichnet zunächst Abstufungen in seinen zivilen Einrichtungen. Der Begriff meint zunächst eine bestimmte Gruppe, die sich vom übrigen Volk unterschied, wie zum Beispiel der ordo des Senats oder der ordo der Ritter. In den Städten bezeichnete dieses Wort deren Regierung.⁹

Da das Wort *ordo* nicht vom Umgang mit der Opferreligion mit heidnischem Klang belastet war, hatten die Christen auch keine Bedenken, es schließlich für die Stellung des Klerus inmitten des Gottesvolkes zu gebrauchen. Zu Beginn des 3. Jh. schreibt Tertullian: „Differen tiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas.“¹⁰ Im 4. Jh. wurde diese Unterscheidung in das kaiserliche Recht aufgenommen, das die Existenz eines „ordo ecclesiasticus“ anerkannte.¹¹

Ursprünglich bezeichnete *ordo* die Gesamtheit des Klerus. Bald aber wurde dieses Wort auch auf die verschiedenen hierarchischen Stufen angewandt: ordo der Diakone, der Priesterschaft (*ordo presbyterii*) und jener der Bischöfe (*ordo episcoporum*).¹² Im antiken Sprachgebrauch hatte der Ausdruck stets kollektive Bedeutung; Es ging nicht so

⁵ Instruktion Römische Liturgie und Inkulturation, Nr. 18.

⁶ Instruktion Römische Liturgie und Inkulturation, Nr. 19.

⁷ Vgl. LUDWIG BERTSCH, *Der neue Messritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie*, (Theologie der dritten Welt 18), Freiburg-Basel-Wien 1993.

⁸ Instruktion Römische Liturgie und Inkulturation, Nr. 21-27.

⁹ Vgl. A.-G. MARTIMORT (Hg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft II. Die Übrigen Sakramente und Sakramentalien. Die Heiligung der Zeit*, Trier 1961, 6.

¹⁰ TERTULLIAN, *De exhortatione castitatis* 7,3: CChr 2, 1024f.

¹¹ Vgl. *Codex Theodosianus* 16,26.

¹² Vgl. B. BOTTE, *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat: Etudes sur le sacrement de l'ordre*, (Lex orandi 23), Paris 1957, 110-117.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

sehr darum, einen Ordo zu empfangen, als in ihn einzutreten, in ihn aufgenommen zu werden.

In diesem Sinn können der Priester Hieronymus und der Bischof Avitus den Ausdruck „homo ordinis mei“ gebrauchen, um einen Priester bzw. einen Bischof zu bezeichnen. Nachdem der kollegiale Wortsinn aus dem Wortschatz der Theologen und Kanonisten nahezu völlig verschwunden war, brachte ihn Pius XII. in mehreren apostolischen Konstitutionen wieder zu Ehren, durch welche die katholische Hierarchie in den Missionsländern errichtet wurde: „catholicorum ordo episcoporum constituitur“.¹³ Von grundlegender Bedeutung wurde die Apostolische Konstitution „Sacramentum Ordinis“ dieses Papstes vom 30.11.1947, worin eine Fehldeutung im Weihesakrament, die bis auf das Konzil von Ferrara-Florenz zurückging¹⁴, eine Korrektur erfuhr: In aller Eindeutigkeit werden Handauflegung und Weihegebet als die Kernhandlung bilden, und die Traditio instrumentorum lediglich zu den ausdeutenden Riten gezählt werden.¹⁵ „Mit dieser Erklärung war die wichtigste Leitlinie für die nachkonziliare Erneuerung der Ordinationsliturgie gegeben.“¹⁶

Der Ausdruck *ordinatio* war in Rom der Fachausdruck für die Ernennung eines Beamten. Er bedurfte also keiner wesentlichen Änderung des Wortsinnes, um in christlicher Sprache die Wahl eines christlichen Amtsträgers zu bezeichnen.¹⁷ Da die höchsten kirchlichen Ämter jedoch liturgischer Art sind, erfordern sie eine entsprechende Weihe oder Segnung, weil es doch darum geht, den in der Liturgie eigentlich wirkenden Liturgen Jesus Christus abzubilden.¹⁸ Daher wurde der Ausdruck *ordinatio* auch für den Weiheritus verwandt, obwohl dieser wichtige Aspekt der Christusrepräsentation durch den Kleriker der höheren Weihen zunächst dadurch nicht zum Ausdruck gekommen ist.

In den ersten Jahren des 5. Jahrhunderts gebraucht Hieronymus das Wort sogar für die Handauflegung als eigentliche Kernhandlung des Weihesakraments.¹⁹ Der Ausdruck wurde bald in die Umgangssprache aufgenommen, während die Sakramentare

¹³ *AAS* 45 (1953) 705.

¹⁴ So heißt es im *Decretum pro armenis*: „Sextum est sacramentum ordinis, cuius materia est illud, per cuius traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem; diaconatus ver per libri Evangeliorum dationem; subdiaconatus ver per calicis vacui cum patena superposita traditionem; et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem. Forma sacerdotii talis est: ‘Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro viis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti’. Et sic de aliorum ordinum formis, prout in Pontificali Romano late continetur. Ordinarius minister huius sacramenti est episcopus. Effectus augmentum gratiae, ut quis sit idoneus Christi minister.“ *DH* 1326.

¹⁵ Analog gab es auch in der Diakonenweihe bei der Übergabe des Evangeliers die Mitteilung einer „potestas“: „Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Domini.“ *Pontificale Romanum*, 85.

¹⁶ Vgl. die Apostolische Konstitution „Sacramentum Ordinis“ vom 30.11.1947, *DH* 3857-3861; KLEINHEYER, *Ordinationen*, 47.

¹⁷ J. GAUDEMET, *L'ordre dans la législation conciliaire de l'antiquité: Etudes sur le sacrement de l'ordre*, (Lex orandi 23), Paris 1957, 236.

¹⁸ Vgl. KUNZLER, *Werkzeug des Einzigen Priesters*, 91-94.

¹⁹ HIERONYMUS, *Comm. in Isaiam* XV 58,10: *PL* 24,591: „Plerique nostrorum χαροτονίαν, id est ordinationem clericorum“.

das lange Gebet, das die Handauflegung bei der Ordination der Bischöfe, Priester und Diakone begleitete, von der Handauflegung abgrenzend als *consecratio* bezeichnen.²⁰

1.2. „κατάστασις“ und „χειροτονία“

Die griechische Ausdrucksweise war viel genauer als die lateinische, wie aus der dem Hippolyt zugeschriebenen *Traditio Apostolica* und den von ihr abgeleiteten Schriften. Sie unterschied zwischen Einsetzung (κατάστασις) und Handauflegung (χειροτονία).²¹

Beide Ausdrücke sind Zeugen einer zweifachen Überlieferung: κατάστασις war der übliche griechische Ausdruck für die Einsetzung aller zivilen Beamten; diese verlieh das Amt und die Befugnis zu seiner Ausübung. Sie war die amtliche Bestätigung dafür, dass der Betreffende in einer bestimmten Aufgabe im Dienst der Gemeinschaft stand. Der Ausdruck χειροτονία hingegen stammt aus der Apostelgeschichte und dem Judentum; die Handauflegung bewirkte eine für den Gottesdienst notwendige Weihe.²² Im Licht dieser wichtigen Unterscheidung versteht man, was z. B. in der „Apostolischen Überlieferung“ vom Lektor gesagt wird: „Der Lektor wird dadurch in sein Amt eingesetzt, dass ihm. der Bischof das Buch überreicht, denn er empfängt nicht die Handauflegung“.²³ Wir haben hier ein erstes Beispiel dafür, dass die Kernhandlung der niederen Weihen gerade in dem Rituselement bestand, in dem man im Konzil von Ferrara-Florenz fälschlicherweise den Kern der höheren Weihen ansah, in der *Traditio Instrumentorum*, hier genau in der Überreichung jenes Buches, das der Lektor für seinen Dienst benötigt, das Lektionar. Gleich, welche weitere Entwicklung die Einsetzungen in die später „niedere Weihen“ genannten Dienststufen genommen haben, für den ganzen Bereich des Abendlandes „bleibt nur eins unumstößlich: 'Non imponetur manus', es gibt keine Handauflegung“.²⁴

2. Geschichte der Ordinationsriten

2.1. Ämter und Dienste im Neuen Testament

Die neutestamentlichen Schriften bieten uns ein vielfältiges Bild von Ämtern und Diensten in der frühen Kirche.²⁵ Nicht nur die zwölf Apostel und Paulus tragen den Titel „Apostel“. Auch andere werden mit diesem Titel bezeichnet, zum Beispiel Barnabas.²⁶ Von den *Aposteln, Propheten und Lehrern* ist die Rede im ersten Korintherbrief;²⁷ von den

²⁰ Vgl. MARTIMORT, 8.

²¹ *TradAp* 9,8; vgl. BOTTE, 24f; ed. GEERLINGS (FC 1), 238.

²² Vgl. MARTIMORT, 8.

²³ *TradAp* 11; vgl. BOTTE, 31.; ed. GEERLINGS (FC 1), 242.

²⁴ KLEINHEYER, *Ordinationen*, 62.

²⁵ Vgl. KARL KERTELGE, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, München 1972.

²⁶ Apg 14,14: „Als die Apostel Barnabas und Paulus davon hörten...“.

²⁷ 1Kor 12,28: „So hat Gott in der Kirche die einen als Apostel eingesetzt, die andern als Propheten, die dritten als Lehrer; ferner verlieh er die Kraft, Wunder zu tun, sodann die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten, endlich die verschiedenen Arten von Zungenrede“.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Aposteln und Propheten im Epheserbrief;²⁸ von den *Aposteln und Lehrern* im zweiten Timotheusbrief;²⁹ von den *Propheten und Lehrern* berichtet die Apostelgeschichte.³⁰ Diese Gruppierung von Titeln scheint antiochenischen Ursprungs zu sein.³¹ Von *Vorstehern* (ἡγούμενοι) ist im Hebräerbrief³² und Römerbrief (12,8) sowie im ersten Thessalonicherbrief³³ ist die Rede von „Vorstehern“ (προιστάμενοι), von *Evangelisten* in der Apostelgeschichte.³⁴ Diese und andere Amtsbezeichnungen werden auch in den Schriften der nachapostolischen Zeit noch gelegentlich gebraucht.³⁵ „Aber: Sind der im Römerbrief (12,8: προιστάμενος ἐν σπουδῇ³⁶ erwähnte „eifrige Vorsteher“ der Christengemeinde und die „Vorsteher“ (ἡγούμενοι) des Hebräerbriefes (13,7.17.24) ohne weiteres auch als die „Zelebrenten“ christlichen Gottesdienstes zu deuten?“³⁶ Wer vorsteht, der hat eine Gruppe zu lenken, ihre Interessen zu koordinieren, aber nicht im klassischen Sinne zu „zelebrieren“³⁷ Gerade für die Umschreibung des liturgischen Dienstes im eigentlichen Sinn ist mit diesen auch rein soziologisch zu verstehenden Amtsbezeichnungen wenig gewonnen. „Vorsteher“ und „Führer“ braucht jede Gemeinschaft von Menschen, auch ohne jeden Bezug zu einer Religion oder deren Gottesdienst.

Die Titel, die sich später durchsetzen sollen *Bischof*, *Presbyter* und *Diakon* werden auch erwähnt. In Verbindung mit den *Aposteln* wird in der Apostelgeschichte von „den Presbytern“ als einem Kollegium gesprochen, wobei amtstheologisch über eine Abgrenzung zwischen den Aposteln, dem in Entstehung begriffenen Monepiskopat und den eigentlichen Presbytern im späteren Sinn des Verständnisses als „Priester“ noch keine klare Unterscheidung vorgenommen wird.³⁸ So spricht der Jakobusbrief³⁹ und der erste

²⁸ Eph 2,20: „Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Eckstein ist Christus Jesus selbst.“; Eph 3,5: „Den Menschen früherer Generationen war es nicht bekannt; jetzt aber ist es seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist offenbart worden“.

²⁹ 2Tim 1,10f: „(Christus) hat dem Tod die Macht genommen und uns das Licht des unvergänglichen Lebens gebracht durch das Evangelium, als dessen Verkünder, Apostel und Lehrer ich eingesetzt bin“.

³⁰ Apg 13,1: „In der Gemeinde von Antiochia gab es Propheten und Lehrer: Barnabas und Simeon, genannt Niger, Luzius von Zyrene, Manaën, ein Jugendgefährte des Tetrarchen Herodes, und Saulus“.

³¹ Vgl. B. KLEINHEYER, *Ordinationen und Beauftragungen: Sakramentliche Feiern* II, Regensburg 1984, 13.

³² Hebr 13,7.17.24: „Denkt an eure Vorsteher, die euch das Wort Gottes verkündet haben...; Gehorcht euren Vorstehern, und ordnet euch ihnen unter...; Grüßt alle eure Vorsteher und alle Heiligen!“

³³ 1Thess 5,12: „Wir bitten euch, Brüder: Erkennt die unter euch an, die sich solche Mühe geben, euch im Namen des Herrn zu leiten und zum Rechten anzuhalten“.

³⁴ Apg 21,8: „Am folgenden Tag kamen wir nach Cäsarea. Wir gingen in das Haus des Evangelisten Philippus, der einer von den Sieben war, und blieben bei ihm“.

³⁵ Etwa im Ersten Klemensbrief, im Hirten des Hermas, vgl. KLEINHEYER, *Ordinationen*, 13. Stellvertretend sei die Didache näher untersucht. *Didache* 11 – ed. SCHÖLLGEN (FC 1), 126f, nennt die Apostel und Propheten, in 15,1 – ed. SCHÖLLGEN, 134f, aber auch schon die Bischöfe und Diakone.

³⁶ F. BÜCHSEL, Art. ἡγούμενοι 2a: ἡγούμενο: *TbWNT* II, Stuttgart-Berlin-Köln 1935, 908f spricht von „gottgegebener Autorität der Seelsorge“, sagt aber nichts über liturgische Funktionen. B. REICKE, Art. προιστάμενοι: *TbWNT* VI, Stuttgart-Berlin-Köln 1959, 700-703 bezeichnet die προιστάμενοι als „fürsorgende Hausväter“ bzw. „Fürsorger“ im eigentlichen Sinn; von gottesdienstlicher Leitung ist auch hier keine Rede!

³⁷ KUNZLER, *Werkzeug des Einzigen Priesters*, 89.

³⁸ Vgl. Apg 15,2.4.6.22.23; 16,4. Vgl. den Kommentar von Geerlings zu *Traditio Apostolica* 7, 231; Anm. 26 mit den jeweiligen Literaturverweisen.

Petrusbrief;⁴⁰ im Singular der zweite und dritte Johannesbrief⁴¹ einfach von „den Presbytern“ in der korporativen Mehrzahl. Von den Pastoralbriefen benutzen diese Amtsbezeichnung vor allem der erste Timotheusbrief⁴² und der Titusbrief,⁴³ wo sie in jeder Gemeinde durch Handauflegung Älteste einsetzen. Die Apostelgeschichte⁴⁴ spricht über die Ältesten von Ephesus in Milet. Paulus spricht von diesen Presbytern als von *Episkopen*.⁴⁵ Von *Episkopen und Diakonen* ist im Brief an die Philipper⁴⁶ die Rede. Die klassischen Stellen für die Ämter des Bischofs und des Diakons (ἐπίσκοπος, διάκονος) finden sich im ersten Timotheusbrief⁴⁷ und im Titusbrief,⁴⁸ „Bischofsspiegel“ und Beschreibungen des Idealen Bischofs und Diakons, worin die gewünschten Eigenschaften der Bischöfe und Diakone beschrieben werden.

Alle erwähnten Stellen über die von dem Neuen Testament bezeugten Ämter und Dienste zeigen eine große Vielfalt, zumindest hinsichtlich der Bezeichnungen. Relativ schnell entwickelte sich aber jenes Modell des dreistufigen Amtes, dem die Zukunft in der Kirche gehören soll. Für die Organisierung der Gemeindeleitung wurden zunächst vorgegebene Modelle genutzt. Aus judenchristlicher Tradition kam hierfür das kollegiale Prinzip des jüdischen Synagogenvorstandes zunächst zum tragen; erst mit dem Vorrang der Heidenmission entwickelte sich das monarchische Prinzip, wie es sich im klassischen Amtsverständnis des Bischofs Ausdruck verschaffen sollte.⁴⁹

2.2. Ämter und Dienste im zweiten und dritten Jahrhundert

Die Ämter des Bischofs, der Presbyter und der Diakone sind etwa um die Wende zum 2. Jahrhundert sicher bezeugt.⁵⁰ „Die Ortskirche hat im Bischof ihre mo-

³⁹ Jak 5,14: „Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben“.

⁴⁰ 1Petr 5,1,5: „Eure Ältesten ermahne ich, da ich ein Ältester bin wie sie und ein Zeuge der Leiden Christi... Sodann, ihr Jüngeren: ordnet euch den Ältesten unter!“

⁴¹ 2Joh 1: „Der Älteste an die von Gott auserwählte Herrin und an ihre Kinder...“ (Vgl. auch 3Joh 1).

⁴² 1Tim 5,17: „Älteste, die das Amt des Vorstehers gut verstehen, verdienen doppelte Anerkennung, besonders solche, die sich mit ganzer Kraft dem Wort und der Lehre widmen“; 1Tim 4,14: „Vernachlässige die Gnade nicht, die in dir ist und die dir verliehen wurde, als dir die Ältesten aufgrund prophetischer Worte gemeinsam die Hände auflegten“.

⁴³ Tit 1,5: „Ich habe dich in Kreta deswegen zurückgelassen, damit du das, was noch zu tun ist, zu Ende führst und in den einzelnen Städten Älteste einsetzt, wie ich dir aufgetragen habe“.

⁴⁴ Apg 20,17: „Von Milet aus schickte er (Paulus) jemand nach Ephesus und ließ die Ältesten der Gemeinde zu sich rufen“.

⁴⁵ Apg 20,28: „Gebt acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche Gottes sorgt, die er sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat“.

⁴⁶ Phil 1,1: „Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, an alle Heiligen in Christus Jesus, die in Philippi sind, mit ihren Bischöfen und Diakonen“.

⁴⁷ Vgl. den Bischofsspiegel in 1Tim 3,1-7. Auch für die Diakone gibt 1Tim 3,8-13 die Schilderung eines Idealbildes.

⁴⁸ Ähnlich der Bischofsspiegel in Tit 1,7-9.

⁴⁹ Vgl. KLEINHEYER, *Ordinationen*, 14.

⁵⁰ Vgl. *ebd.*

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

narchische Spitze“.⁵¹ Von großer Bedeutsamkeit ist die theologische Entfaltung aller dreier Weiheämter, wie wir sie den Schriften des Ignatius von Antiochien entnehmen können. Nach ihm ist der Bischof Abbild des Vaters.⁵² Ernst Dassmann rechnet damit, dass die Entwicklung des Monepiskopats mit einem besonderen Bezug des bischöflichen Dienstes zu Gott, dem Vater, zu tun hatte, ja womöglich sogar den Ausschlag dafür gegeben hat.⁵³ An nicht wenigen Stellen in seinen Briefen an die Magnesier und die Epheser nimmt Ignatius von Antiochien Bezug auf die Vater-Repräsentanz des Bischofs; der Bischof ist das Abbild (τύπος) des Vaters, er vertritt die Stelle des Vaters sogar in umkehrbarer Weise: „Wie der Bischof Gott vertritt, so kann auch Gott an die Stelle des Bischofs treten. Wenn der irdische Bischof nicht anwesend sein kann, dann führt Gott die ἐπισκοπή über die verwaiste Gemeinde.“⁵⁴ Um den Bischof, der den Vorsitz „an Stelle Gottes“ hat, sind die Presbyter geschart „an Stelle des Apostelkollegiums“;⁵⁵ die Diakone sind zu achten „wie Jesus Christus“.⁵⁶ Die Kirche Gottes ist eins „mit dem Bischof sowie den Presbytern und Diakonen bei ihm, die im Sinne Jesu Christi eingesetzt sind, und die er nach seinem Willen mit Festigkeit gestärkt hat durch seinen Heiligen Geist“.⁵⁷ Die Tatsache, dass vom Bischof als vom Abbild Gottes des Vaters, von den Diakonen als vom Abbild Jesu Christi gesprochen wird, ist für das damalige Verhältnis des Bischofs zu den Diakonen signifikant, genauso wie die Betonung der Kollegialität des Presbyteriums durch den Vergleich mit dem Apostelkollegium.⁵⁸

Für die römische Kirche ist in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts sicher bezeugt, dass schon damals die Dienste und Ämter vom Episkopat bis hinunter zum Ostiarat existieren. Kornelius von Rom (251-253) schreibt an Fabius von Antiochien im Kontext des novatianischen Schismas: „Jener ‚Verteidiger des Evangeliums‘ begriff also nicht, dass nur ein Bischof in einer katholischen Gemeinde sein dürfe, in der es... 46 Presbyter, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akoluthen, 52 Exorzisten, Lektoren und Türwächter... gibt“.⁵⁹

Die dem Hippolyt zugeschriebene Kirchenordnung (ca. 215) spricht von den Ordinationen des Bischofs, der Presbyter und der Diakone⁶⁰ und von der Einsetzung von Bekennern (confessores), Witwen (viduae), Lektoren (lectores), Jungfrauen (virgines), Subdiakonen (subdiaconi) und deren, die die Gabe der Heilung besitzen.⁶¹ Dabei markiert

⁵¹ M. KAISER, *Die Einbeit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter*, München 1956, 178.

⁵² *IgnTrall* 3,1; vgl. *IgnMagn* 3,1; 6,1.

⁵³ Vgl. DASSMANN, *Zur Entstehung des Monepiskopats*, 49-73.

⁵⁴ DASSMANN, 54f.

⁵⁵ *IgnMagn* 6,1; vgl. *IgnTrall* 2,2.

⁵⁶ *IgnTrall* 3,1.

⁵⁷ *IgnPhld, Praescr.* – Kritisch zur Frage der Authentizität dieser Stellen: J. RIUS-CAMPS, *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr. A critical study based on the anomalies contained in the textus receptus*, Rom 1980, (OrChrA 213).

⁵⁸ Vgl. KLEINHEYER, *Ordinationen*, 14.

⁵⁹ EUSEBIUS, *Kirchengeschichte* 6, 43,11: Kraft 314.

⁶⁰ *TradAp* 2-3.7-8 – ed. GEERLINGS (FC 1), 214-221; 230-237.

⁶¹ *TradAp* 9-14 – ed. GEERLINGS (FC 1), 238-243.

die Apostolische Überlieferung schon deutlich eine Grenze zwischen den sakramentalen Weihestufen zu Episkopat, Presbyterat und Diakonat einerseits und den übrigen Diensten andererseits. Er betont hinsichtlich der Gruppen der Lektoren, Jungfrauen und Subdiakonen: „non imponetur manus“; hinsichtlich der Witwen: „non ordinantur“ (χαροτονεῖν).⁶²

Neben den Amtsbezeichnungen für die Dienste unterhalb des Diakonates sind auch die Zahlenangaben vom Interesse; sie lassen Rückschlüsse auf die Vorgeschichte zu. Es gibt Dienste, die schon vom Titel her auf bestimmte Tätigkeiten schließen lassen, z.B. Ostiarier, Lektor, Exorzist; während andere nur von ihrem Rang in der Hierarchie her bestimmt sind Subdiakon, Akolyth. Die Zahl der unspezifisch titulierten Dienste (Subdiakone mit Akolythen) steht zu der der Diakone in demselben Verhältnis, wie die Zahl der Diakone zum Bischof: wie der Bischof 7 Diakone hat,⁶³ so haben die 7 Diakone insgesamt 49 Gefolgsleute. Der Schluss liegt nahe, dass jedem Diakon ein Subdiakon und 6 Akolythen zugeordnet sind. Ferner kann man schließen, dass der Ordo des Subdiakons dem des Akolythen viel näher steht als dem des Diakons; sehr wahrscheinlich ist der Subdiakonatsdienst aus dem Akolythat entwickelt.

Es ist kaum möglich, den zeitlichen Ursprung des Akolythats genau anzugeben, wenn auch die auf das Griechische zurückzuführende Bezeichnung „Akolyth“ („Nachfolger“, daher auch „comes, sequens“ genannt) auf jene Zeit verweist, da man in Rom noch mehrheitlich griechisch sprach. Über Papst Gaius (283-296) gibt der *Liber Pontificalis* in einer Notiz die Information, dieser Papst habe den Akolythat als vierte der dem Subdiakonatsdienst vorangehenden Stufen angeordnet und damit die sieben Stufen von Ostiarier bis zum Priestertum als verbindlichen Weg zum Episkopat festgelegt.⁶⁴ Die Einrichtung des Akolythats wird in Beziehung zur Organisation der römischen Caritas in sieben Regionen unter der Leitung der sieben Diakone gebracht. Nach dem *Liber Pontificalis*⁶⁵ hatte Papst Fabian Rom in sieben Diakonatsbezirke aufgeteilt und den sieben Diakonen sieben Subdiakone als Assistenten beigegeben. Zudem wurden den sieben Diakonen jeweils sechs Gefolgsleute, „Akolythen“, zur Seite gegeben, so dass der Subdiakon als Erster der insgesamt sieben Gefolgsleute gelten konnte, die den Diakon als „Chef“ des Diakonatsbezirkes in seinem Amt unterstützten. Nach Duchesne war also der Akolyth nicht Gefolgsmann des Priesters, sondern in erster Linie der des Diakons.⁶⁶ In der Folgezeit verlor der Akolythat jede praktische Bedeutung für das Leben der Kirche und wurde zur reinen Durchgangsstufe auf dem Weg zum Priesteramt.

Der älteste liturgische Dienst, der nicht zum Weihesakrament gehört, ist derjenige des Lektors.⁶⁷ Möglicherweise geht das Amt des Lektors auf neutestamentliche

⁶² Vgl. KLEINHEYER, *Ordinationen*, 15. – Mehr dazu auch in folgendem Abschnitt.

⁶³ Mindestens seit Irenäus und Tertullian wird die Wahl und Weihe der sieben Diakone (Apg 6,1-6) als Einsetzung der ersten Diakone interpretiert.

⁶⁴ DUCHESNE, *Liber Pontificalis* I, 161: „Hic constituit ut ordines omnes in Ecclesia sic ascenderetur: si quis episcopus mereretur, ut esset ostiarius, lector, exorcista, sequens, subdiaconus, diaconus, presbiter, et exinde episcopus ordinareretur“.

⁶⁵ *Liber Pontificalis* I, 148.

⁶⁶ Vgl. DUCHESNE, *Origines*, 362, 364. Zur Geschichte des Akolythats vgl. KUNZLER, *Charisma*, 138f.

⁶⁷ Vgl. KUNZLER, *Charisma*, 127-137.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Zeiten zurück. Nach 1 Tim 4,13 gehören zum Charisma des Timotheus neben der Tröstung (παράκλησις) und der Lehre (διδασκαλία) auch die Tätigkeit des Lektors: „Fahre fort mit Vorlesen, mit Ermahnen, mit Lehren bis ich komme.“ Auch die Geheime Offenbarung kennt den Dienst des Vorlesers: „Selig, wer diese prophetischen Worte vorliest und wer sie hört und wer sich an das hält, was geschrieben ist; denn die Zeit ist nahe“ (Apk 1,3). Auch Justin der Märtyrer erwähnt den Lektor: Dieser liest aus den Denkwürdigkeiten der Apostel und aus den Schriften solange vor, wie die Zeit es gestattet, und der „Vorsteher“ der Brüder dann eine Ansprache hält.⁶⁸ In seiner Schrift „De praescriptione haereticorum“ nennt Tertullian den Lektor neben Bischof, Presbyter und Diakon, und wirft den Häretikern vor, die Grenze zwischen Klerus und Laien sei „temerariae, levis et inconstantes“ (zufällig, beweglich, nicht fest), also fließend.⁶⁹ In der Aufzählung der Ämter von Papst Cornelius an Bischof Fabius von Antiocheia rangieren die Lektoren ganz unten: „Die Aufgabe des Lektors muss damals in Rom als eine mechanische, darum als eine niedere Dienstleistung am Heiligen gegolten haben“.⁷⁰

Die niedere Rangstufe des Lektorats wird verständlicher, wenn man das junge Lebensalter der Lektoren jener Zeit berücksichtigt. Als Grund dafür, derart junge Leute zum Lektorendienst heranzuziehen, gibt Duchesne an, dass ihre hellen Stimmen sehr geeignet waren, in den großen Basiliken die weiten Räume zu durchdringen. Auch Lungkofler erwähnt das jugendliche Alter der Lektoren.⁷¹ Auch in der Diözese des hl. Augustinus galt Ähnliches. Die Tätigkeit der Lektoren bestand im Vortragen sämtlicher Lesestücke aus der Heiligen Schrift und im Anstimmen der Psalmen. Zu diesem Dienst verwendete man auch Knaben, die in einer von Augustinus zu Hippo errichteten Klosterschule aufgezogen wurden.⁷² Der Lektorat war also so etwas wie ein Einstieg in die kirchliche Dienstlaufbahn. Doch wurde im beginnenden Mittelalter das Lesen aus der Heiligen Schrift, der Kern des Lektorendienstes, im Abendland allmählich vom Subdiakon übernommen.⁷³ Das Lektorat wurde zur reinen Durchgangsstufe auf dem Weg zum Priestertum und verlor jegliche Bedeutung für die liturgische Praxis in den Gemeinden. Erst durch die Neubelebung von liturgischen Laiendiensten in der liturgischen Erneue-

⁶⁸ JOHANNES QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* I, Bonn 1935, 13-21. Kap. 67: „Dabei werden die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, solange es angeht. Hat der Vorleser aufgehört, so gibt der Vorsteher in einer Ansprache eine Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung all dieses Guten“.

⁶⁹ HARNACK, *Lektorat*, 66.

⁷⁰ So HARNACK, *Lektorat*, 61.

⁷¹ Vgl. LUNGKOFLER, 1-5.

⁷² *De consensu evang.* 1, 10, 15 CSEL 43, 4 15 Z. 15ff.: „a pueris, qui adhuc pueriliter in gradu lectorum christianas litteras norunt“. *Ep.* 209, 3 CSEL 57, 4 349 Z. 2-5: „quendam adulescentem Antoninum, qui mecum tunc erat, in monasterio quidem a nobis a parvula aetate nutritum, sed praeter lectionis officium nullis clericatus gradibus et laboribus notum“.

⁷³ Vgl. DUCHESNE, *Origines*, 368: „Les leçons de la messe se trouvaient, dès le cinquième siècle, réduites à l'épître et à l'évangile; la lecture de l'évangile était réservée aux diacres; les lecteurs n'avaient plus que d'assez rares occasions de remplir leur ministère. Ce qui restait de leçons inférieures en dignité à celle de l'évangile fut confié aux sous-diacres; les lecteurs adultes disparurent, et les jeunes enfants de la schola cantorum n'eurent plus d'autre fonction que de chanter. De là, le nom de schola cantorum.“

rung wurde der Lektorendienst neu belebt, diesmal aber in aller Klarheit als Laiendienst verstanden, der Frauen ebenso offen steht wie Männern.

Die Diakone hatten allem Anschein nach ihre Position bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts erheblich ausbauen können. Aufgrund ihrer Tätigkeit in der stadtrömischen Caritas waren sie in der damaligen Gesellschaft dermaßen angesehen und auch einflussreich geworden, dass ihre Erhebung zum viel weniger mit Macht und Ansehen versehenen Presbyter samt dem damit verbundenen Wechsel der Amtskleidung von der angesehenen Dalmatik in die priesterlich weniger angesehene Kasel einer Erniedrigung gleichkam.⁷⁴

Das Presbyterium bzw. die Presbyter als einzelne sind wohl schon um die Mitte des 3. Jahrhundert nicht mehr ausschließlich der Rat um den Bischof, sie sind auch seine Vertreter im „Außendienst“.

Paul de Clerck bringt den Brauch, innerhalb der Stadtmauern Roms das Fermentum (ein Stück des eucharistischen Brotes) aus dem Papstgottesdienst in die parallel zu diesem stattfindenden Gottesdienste zu versenden in Zusammenhang mit dem Entstehen des Pfarrsystems und einem Wandel im Verständnis des priesterlichen Dienstes; sein Zeugnis ist der Brief Innozenz I. an Decentius von Gubbio aus dem Jahr 416. „En dehors des murs, les presbytres ont le droit (ius) et l'autorisation (licentia) de confectioener (conficere) eux-mêmes les sacramenta“.⁷⁵ Außerhalb der Stadtmauern war aus dem zusammen mit dem Bischof konzelebrierenden Presbyter ein eigenständiger Zelebrant geworden. Zumindest draußen auf dem Land hatte sich demnach das Priesterbild verändert: Die Presbyter sind nicht mehr nur Berater des Bischofs, sondern selbst zu Priestern geworden, natürlich des zweiten Ranges: „De presbytres ils deviennent comme l'évêque, des sacerdots, mais de second ranf, puisqu'ils ne portent pas la responsabilité dernière d'une Église locale“.⁷⁶ Wie steht es aber innerhalb der Stadtmauern Roms? V. Saxer⁷⁷ und Robert Taft⁷⁸ vertreten die Ansicht, die Presbyter hätten in den Titulkirchen („Tituli“) lediglich Wortgottesdienste gehalten; das Fermentum aus der Bischofsmesse sei für ihre – exklusive - Kommunion gedacht gewesen und das Einsenken in den Kelch hätte der Konsekration des Weines durch Kontakt gedient. Wieder eine andere Position vertritt J.F. Baldovin: Sich auf Innozenz I. berufend stellt er die These in Frage, ob in einer Stadt mit einer derart großen Zahl von Christen wirklich nur eine einzige Eucharistiefeier (welcher der Papstvorstand) gefeiert werden konnte, während alle anderen Gottesdienste lediglich „priesterlose Wortgottesdienste“ gewesen sein

⁷⁴ So THEODOR KLAUSER, 900, wo unter Berufung auf einen Brief des hl. Hieronymus angenommen wird, dass das Einkommen der Diakone höher war als das der Presbyter, und es waren die Diakone, die „unter dem Einfluss eines größeren Repräsentationsbedürfnisses angefangen haben“, statt der Planeta die Dalmatik als Amtsgewand zu tragen, *a. a. O.*, 902.

⁷⁵ DE CLERCK, *Croissance démographique*, 17.

⁷⁶ DE CLERCK, *Croissance démographique*, 20.

⁷⁷ V. SAXER, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge: Actes du Xe Congrès international d'archéologie chrétienne*, Rom 1989, II, 917-1033.

⁷⁸ R. TAFT, „The fermentum“, in DERS., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Bd. V: *The Precommunion Rites* (*OrChr.Anal* 261), Roma 2000, 413-416.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

könnten.⁷⁹ Darum vertritt De Clerck, sich Baldovin anschließend, die These, dass auch die parallel gefeierten Gottesdienste wirkliche Eucharistiefiern gewesen seien, denen die Presbyter vorgestanden hätten. Die Versendung des Fermentum sei einzig deshalb erfolgt, um die Einheit aller Eucharistiefiern über die ganze Stadt zum Ausdruck zu bringen.⁸⁰

Im Gegensatz zu der oben beschriebenen gewissen Unsicherheit, die die „sacerdotale“ Position der Presbyter betrifft, war die Stellung des monarchischen Bischofs und seine Position als erster Priester seiner Teilkirche stets unbestritten, mehr noch, seine Position wird im Lauf der Zeit immer machvoller, besonders in Rom.⁸¹

2.3. Die Ordinationen nach der Traditio Apostolica des Hippolyt⁸²

Schon in neutestamentlicher Zeit bildeten Handauflegung und Gebet die zentralen Elemente der Ordination.⁸³ Durch die Handauflegung wird das χάρισμα Gottes⁸⁴ mitgeteilt. Auch nach dem Zeugnis der *Traditio Apostolica* des Hippolyt ist sie das zentrale Zeichen für die Ordination.⁸⁵

Die Bischofsweihe

Der Weihe des Bischofs muss seine Wahl durch das ganze Volk vorausgehen. Die Riten werden am Sonntag in Gegenwart des Volkes, der Priesterschaft und der benachbarten Bischöfe vollzogen. Zuerst legen die Bischöfe dem Erwählten die Hände auf, während „alle schweigen und in ihren Herzen um die Herabkunft des Heiligen Geistes beten“. Dann spricht der Weihende Bischof auf die Bitte aller hin das Weihege-

⁷⁹ DE CLERCK, *Croissance démographique*, 23f.: „Il souligne que la dernière phrase du passage d’Innocent Ier, qui sert de prémisses à la conclusion de Taft, peut se comprendre en deux sens: soit les presbytres n’ont absolument pas le droit de présider l’Eucharistie dans les tituli, soit ils ne l’ont passé dans le fermentum que l’évêque leur envoie. Baldovin se demande également si, dans une ville aussi grande que Rome où le nombre de chrétiens augmentait, il est imaginable qu’il n’y ait eu qu’une seule eucharistie dominicale.“

⁸⁰ DE CLERCK, *Croissance démographique*, 29: „La convergence des arguments permet donc de conclure que les célébrations dominicales des tituli n’étaient pas des liturgies de la Parole, mais de véritables eucharisties, présidées par les presbytres. Mais la nouveauté apparaissait telle, par rapport à l’évidence ancienne d’un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême et une seule eucharistie pour l’unité de l’Église que l’on inventa à Rome le fermentum, manière de tenir la théologie ancienne de l’unité de l’Église par la communion de l’eucharistie dans des circonstances où cette unité risquait d’être mise en cause.“

⁸¹ Vgl. KLEINHEYER, *Ordinationen*, 16.

⁸² Ausführlichere Einleitungen bieten: B. BOTTE, *Introduction in Hippolyte de Rome: La Tradition Apostolique, Sources Chrétiennes* No 11, Paris 1984, 11-31; W. GEERLINGS, *Einleitung zur Traditio apo stolica*, (Fontes cristiani), Freiburg 1991, 143-208. *Tschechische Ausgabe*: HIPPOLYT ŘÍMSKÝ, *Apostolská tradice*, Velehrad 2000. Einleitung von R. ČEMUS, 9-15.

⁸³ Vgl. Apg 6,6: προσεξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας. Diskutiert wird, ob eine Handauflegung zur jüdischen Gelehrtenordination Pate gestanden haben könnte. Das Gebet dazu scheint sich aber nicht aus jüdischen Vorlagen herleiten zu lassen, vgl. KLEINHEYER, *Ordinationen*, 25.

⁸⁴ 1Tim 4,14; 2Tim 1,6

⁸⁵ *TradAp 2* – GEERLINGS, 214ff: „Unter Zustimmung aller sollen die Bischöfe dem Kandidaten die Hände auflegen, und das Presbyterium soll still dabeistehen“.

bet, „indem er dem zu weihenden Bischof die Hände auflegt“.⁸⁶ In diesem Gebet bittet er Gott, über den Erwählten den „führenden“ Geist (ἡγεμονικὸν πνεῦμα) aus zugießen, den er durch Jesus Christus seinen Aposteln gesendet hat. Sodann werden die Funktionen des Bischofs aufgezählt: die heilige Herde zu weiden, das Hohepriestertum auszuüben, indem er Gott Tag und Nacht dient, unablässig Gottes Antlitz zu versöhnen und die Gaben der heiligen Kirche darzubringen, die Sünden nachzulassen, die Ämter zu vergeben und die Lösegewalt auszuüben, die den Aposteln anvertraut worden ist.⁸⁷ Nach dem Weihegebet empfängt der neue Bischof von der ganzen Gemeinde den Friedenskuss und die Begrüßung. Dann reichen ihm die Diakone die Opfergabe, auf die er „mit dem ganzen Presbyterium“ die Hände legt; darauf spricht er das Eucharistiegebet.⁸⁸

Die Priesterweihe

Für die Weihe eines Priesters erwähnt die *Traditio Apostolica* keine vorausgehende Bestätigung seiner Wahl durch das Volk, während andere gleichzeitige Dokumente sie bezeugen.⁸⁹ Die Weihe besteht darin, dass der Bischof die Hand auf das Haupt des Erwählten legt, „während die Priester ihn ebenfalls berühren“, und das Weihegebet spricht. Dieses erbittet für den Weihkandidaten den Geist des Rates und der Stärke, „damit er helfe und das Volk leite“, wie es einst die vom Geist erfüllten Ältesten des Moses taten. Analog soll also der Priester am selben Geiste Anteil haben wie der Bischof. Die Formel schließt mit einem Gebet für die gesamte Priesterschaft, auf dass alle den Geist der Gnade bewahren und würdig seien, Gott in der Einfalt ihres Herzens zu dienen.⁹⁰

Zu Beginn der Weihe der Diakone in der *Traditio* wird erklärt, warum bei der Priesterweihe die anwesenden Priester ihre Hände zusammen mit dem Bischof über dem neuen Weihkandidaten auflegen: „wegen des gemeinsamen und gleichen Geistes ihres Amtes.“ Der Priester weiht nicht: „Er siegelt nur“, „während der Bischof weiht“.⁹¹

Die Weihe der Diakone

Der Diakon muss, wie der Bischof und der Priester, vom Volk erwählt werden. „Nur der Bischof legt ihm die Hände auf“, denn der Diakon wird „nicht zum Priester geweiht, sondern zum Dienst des Bischofs, um das zu tun, was ihm aufgetragen wird. Er gehört nicht zum Rat des Klerus, sondern er dient und macht den Bischof auf das Notwendige aufmerksam... Daher weiht allein der Bischof den Diakon.“ Im Weihegebet ruft der Bischof den Geist der Gnade und des Eifers über diesen Diener herab, den

⁸⁶ *TradAp* 2. – ed. GEERLINGS, 216f.

⁸⁷ *TradAp* 3. – ed. GEERLINGS, 216-218. Vgl. dazu auch KORMANÍK, *Tajiny*, 172.

⁸⁸ *TradAp* 4. – ed. GEERLINGS, 219-229

⁸⁹ Z.B. *Die Apostolischen Konstitutionen* XVI 2-5. – Vgl. auch MARTIMORT, 13.

⁹⁰ *TradAp* 7 – ed. GEERLINGS, 230-233.

⁹¹ *TradAp* 8 – ed. GEERLINGS, 232-237.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Gott sich erwählte, um der Kirche zu dienen und die Gaben zum Altar zu bringen, damit er einen höheren Grad verdiene, wenn er seinen Dienst gut erfüllt hat.⁹²

Die niederen Stufen des Klerus

Zwischen den Gliedern der Hierarchie und dem gläubigen Volk nehmen mehrere Stände einen bevorzugten Platz ein: die Bekenner, die Witwen, die Lektoren, die Jungfrauen, die Subdiakone und jene, welche die Gabe der Heilung besitzen. Zu dreien dieser Standesgruppen wird nur zugelassen, wer amtlich dazu bestellt wird: Eine Witwe wird nur durch Ernennung bestellt, aber nicht geweiht, „weil sie das Opfer nicht darbringt und kein liturgisches Amt innehat“;⁹³ der Lektor wird dadurch „eingesetzt, dass ihm der Bischof das Buch überreicht, denn er erhält keine Handauflegung“;⁹⁴ „man legt dem Subdiakon die Hand nicht auf, sondern ernennt ihn nur, damit er dem Diakon folge“.⁹⁵

Damit bietet das Weiheritual der *Apostolischen Überlieferung* den klassischen dreigestuften, sakramentalen Ordo; daneben werden aber auch andere, nicht sakramentale Dienste und Stände erwähnt. Die höchste Stufe nehmen drei Grade der sakramentalen Hierarchie ein, die durch die Handauflegung des Bischofs geweiht werden; dann kommen die niederen Grade, denen keine Handauflegung erteilt wird. Obwohl die Weihegebete mit großer Sorgfalt verfasst sind, will die Traditio – als Modelltext, wie sie sich selbst versteht! – ihnen nicht dieselbe grundlegende Bedeutung zuschreiben wie der Handauflegung, die von den Aposteln her überliefert war. Darum betont er nachdrücklich: „Es ist nicht nötig, dass er (der Bischof) dieselben Worte spricht, die wir angegeben haben... wenn nur jeder nach seiner Fähigkeit betet“.⁹⁶

Für die dem Hippolyt von Rom zugeschriebene Kirchenordnung ist typisch, dass die anwesenden Bischöfe bei der Bischofsweihe, und die Priester bei der Priesterweihe sich an der Handauflegung beteiligen.⁹⁷ Die Handauflegung ist ein epikletischer Gestus,⁹⁸ wobei Kleinheyder die Handauflegung aller anwesenden Bischöfe über dem Kandidaten mit Recht anders wertet als die kollegiale Handauflegung des Presbyteriums. Bei der Diakonenweihe legt der Bischof allein die Hände auf, weil der Diakon „non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat quae iubet ei“.⁹⁹ Hippolyt überliefert auch ein reich ausgestaltetes Weihegebet mit einem anamnetischen und epikletischen Teil, in welchem die Teilhabe des Bischofs und des Priesters am Sacerdotium Erwähnung findet; der Bischof ist im Besitz des „primatus sacerdotii“. Auch die anwesende Gemeinde ist am Weihegeschehen beteiligt, indem sie still „propter descensionem

⁹² *TradAp* 8 – ed. GEERLINGS, 236f.

⁹³ *TradAp* 10 – ed. GEERLINGS, 240f.

⁹⁴ *TradAp* 11 ed. GEERLINGS, 242f.

⁹⁵ *TradAp* 13 – ed. GEERLINGS, 242f.

⁹⁶ *TradAp* 9 – ed. GEERLINGS, 238f.; vgl. auch MARTIMORT, 11.

⁹⁷ Vgl. *TradAp* 2; 7; 8.

⁹⁸ Hippolyt erwähnt eigens das Schweigen der Versammlung während der Handauflegung „propter descensionem spiritus“, GEERLINGS, 216.

⁹⁹ *TradAp* 8. – Vgl. KLEINHEYER, *Ordinationen*, 26f.

spiritus“ betet. Der Ordinationsritus findet seinen Abschluss durch ἄξιος-Rufe der Gemeinde, die damit ihre Zustimmung zur Erteilung der Weihe kundtut, und dem Friedenskuss, der mehr als Aufnahmekuss in den neuen Stand durch die neuen Mitbrüder verstanden werden muss.¹⁰⁰

2.4. Die Ordinationen nach den Apostolische Konstitutionen

Die *Traditio Apostolica* wurde zu Ende des 4. und im Laufe des 5. Jahrhundert erweitert. So verändert wurde sie in mehrere liturgisch-rechtliche Sammlungen aufgenommen, woraus die Weihe ihres Einflussbereichs hervorgeht. Einige dieser Werke, so auch die syrischen *Constitutiones Apostolorum* (um 380), sind für das Studium der Weiheliturgien im Osten unmittelbare Quellen der antiochenischen und alexandrinischen Tradition.

Die Liturgie der Bischofsweihe ist im wesentlichen mit jener der *Apostolischen Überlieferung* identisch. Nur ist außer der Wahl des Bischofs durch das Volk noch eine *dreifache Bestätigung* von seiten der Gemeinde vor der Weihe verlangt; von den anwesenden Bischöfe heben sich schon die *drei Konsekratoren* ab, wie es das Konzil von Nizäa verlangte: Schließlich taucht ein neuer Ritus auf: *das Evangelium wird dem Erwählten auf das Haupt gelegt*: „Sobald Stillschweigen herrscht, bleibt einer der würdigsten Bischöfe mit zwei anderen am Altar stehen, während die übrigen Bischöfe und die Priester schweigend beten und die Diakone das göttliche Evangelium geöffnet über das Haupt dessen, der geweiht wird, halten“.¹⁰¹ So, wie für die Presbyter und Diakone der Bischof, der ihnen die Hände aufgelegt hat, das fortdauernde Zeichen ihrer Amtseinsetzung ist, so ist für den Bischof, dessen Konsekratoren ja nicht präsent bleiben, das Evangeliar die stets präsenste Erinnerung an den Empfang des Geistes in der Feier der Ordination.¹⁰²

Es folgt das Weihegebet, das den Text der *Apostolischen Überlieferung* einschließt, aber eine wichtige Erweiterung aufweist, in der alle großen Persönlichkeiten des Alten Testaments von Abel über Noach, Abraham, Moses und Aaron bis Samuel erwähnt werden.

Die Weihen von Priester und Diakon haben ihre ursprüngliche Einfachheit bewahrt. Für die Priesterweihe wird jedoch schon auf die Handauflegung aller anwesenden Priester verzichtet, während im Weihegebet die Wahl des Kandidaten durch seine Kollegen erwähnt wird: „Er wurde durch die Wahl und nach dem Urteil des gesamten Klerus in das Presbyterium hinzugewählt“.¹⁰³

¹⁰⁰ *TradAp* 3 – ed. GEERLINGS, 221. „Nachdem nun jemand zum Bischof eingesetzt worden ist, sollen ihm alle den Friedenskuss geben und ihn begrüßen, denn er hat die Würde erlangt“. Geerlings sieht darin einen „Anklang an die Akklamation bei der Bischofswahl. Der ἄξιος-Akklamation entspricht das lateinische dignum est, vere dignum est.“ Daher die lateinische Fassung: „...salutantes eum quia dignus effectus est“.

¹⁰¹ *Apostol. Konstitutionen* VIII, 4,6 – *SChr* 336, 142f. – Vgl. J. LÉCUYER, „Note sur la liturgie du sacre des évêques“, in *EL* 66 (1952) 369f.

¹⁰² KLEINHEYER, *Ordinationen*, 29.

¹⁰³ *Apostol. Konstitutionen* VIII, 16,4 – *SChr* 336, 218f: „Toi-même maintenant considère ton serviteur que voici et qui a été agrégé au presbyterium par le vote et le jugement de tout le clergé, remplis-le de l'Esprit...“.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Das Weihegebet des Diakons erinnert an das Beispiel des heiligen Stephanus und gipfelt wie in der Apostolischen Überlieferung in dem Wunsch, den neuen Diakon später zu einem höheren Grad emporsteigen zu sehen.¹⁰⁴ Damit begann schon jene Entwicklung, auch den Diakon nur noch als Durchgangsstufe zur Priesterweihe zu sehen, die im Abendland erst das 2. Vatikanum und das von ihm eingeführte Ständige Diakoniat wieder korrigiert hat.

Die wichtigste Neuerung im Weiheritual der Apostolischen Konstitutionen betrifft die Subdiakone und Lektoren: Mit dem seit der *Traditio Apostolica* herrschenden und im Abendland bis in die Gegenwart hinein geltenden Prinzip wird gebrochen: Auch die Niederen Weihen werden jetzt durch Handauflegung eingesetzt. Doch wird diese Handauflegung – als *Χειροθεσία*, also wörtlich „Handauflegung“ – von der sakramentalen *Χειροτονία* – eigentlich „Handerhebung“ – streng unterschieden. Hotz deutet diese „Handerhebung“ noch als Rest einer Abstimmung der Gemeinde bei der Klerikerwahl, die vor der eigentlichen sakramentalen Handauflegung durch den Bischof erfolgen musste.¹⁰⁵ Zudem unterscheidet der Spendeort (Altar) die „höheren Weihen“ von den „niederen“ im Kirchenschiff. Auch werden mehrere Kandidaten in einen Dienst eingewiesen, während die Weiheliturgie immer nur einem Kandidaten gilt.¹⁰⁶

Die begleitenden Gebete erwähnen beim Subdiakon die Hüter der heiligen Geräte des Bundeszettes und beim Lektor das Vorbild des Esra: „Der du deinen Diener Esra gebildet hast, um deinem Volk das Gesetz vorzulesen, unterrichte nun auf unser Gebet hin deinen Diener“.¹⁰⁷

2.5. Die Ordinationen im Euchologion des Serapion

Ein weniger bedeutsames Dokument verdient infolge seines Alters und seines reichen Lehrgehaltes die Aufmerksamkeit der Liturgieforschung: der Weiheritus im Euchologion des Serapion, einem ägyptischen Formular, das bis auf das 4. Jahrhundert zurückgehen kann.¹⁰⁸ Obwohl die Gebetssammlung, die unter dem Namen des Bischofs Serapion von Thmuis bekannt ist, diesem aber schwerlich zugeschrieben werden kann, ist es aber doch wahrscheinlich, dass die Gebete einem sehr alten Brauch der ägyptischen Kirche entsprechen.¹⁰⁹

Während der Bischof dem Diakon die Hände auflegt, bittet er den Herrn, der „Bischöfe, Priester und Diakone für die Liturgie der Kirche auserwählt hat“, seinen Diener „als Diakon seiner Kirche“ einzusetzen (*κατάστησον*) und „ihm den Geist der

¹⁰⁴ *Apostol. Konstitutionen* VIII, 16,4 – *SChr* 336, 220f. „...pour être jugé digne d'un rang supérieur...“.

¹⁰⁵ Vgl. A. v. MALTZEW, *Die Sacramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slavisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes*, Berlin 1898, 304 und 314. Zur Deutung als Handerhebung vgl. HOTZ, *Sacramente*, 252.

¹⁰⁶ Vgl. MALTZEW, *Sacramente*, 301f.

¹⁰⁷ *Apostol. Konstitutionen* VIII, 22,3 – *SChr* 336, 2240f.

¹⁰⁸ F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II, Paderborn 1905, 188f.

¹⁰⁹ Vgl. B. BOTTE, *L'ordre d'après les prières d'ordination: Etudes sur le sacrement de l'ordre*, (Lex orandi 23), Paris 1957, 28f.

VOJTECH BOHÁČ

Wissen schaft und Unterscheidung zu gewähren, damit er inmitten des heiligen Volkes rein und tadellos in dieser Liturgie dienen könne“.¹¹⁰

Das über den Priester gesprochene Gebet ist in der Mehrzahl abgefasst: „Herr, wir breiten die Hand über diesen Mann aus und flehen, dass der Geist der Wahrheit über ihn herabkomme“. Wahrscheinlich ist es eine Anspielung auf die gemeinsame Handauflegung des mit dem Bischof vereinten Priesterkollegiums. Der Bischof bittet dann Gott, der Moses die Kraft gab, seinen Geist den von ihm Auserwählten mitzuteilen, er möge seinem Priester die Gabe „der Klugheit, der Wissenschaft und eines guten Herzens schenken“: „Der göttliche Geist möge in ihm weilen, damit er dein Volk regiere, deine göttlichen Aussprüche weitergebe und dein Volk mit dir, dem ungeschaffenen Gott, versöhne“. Im Weihegebet über den Bischof erscheint dieser als Nachfolger der Apostel, als Erwählter des Herrn Jesus und als Nachfolger der Propheten und Patriarchen: „Mache aus diesem Mann, o Herr, einen Bischof voll des Lebens, einen Bischof der Nachfolge der heiligen Apostel, und schenk ihm die Gnade, die du allen deinen wahren Dienern, den Propheten und Patriarchen, gewährt hast“.¹¹¹

3 Der Diakonat der Frau

Wenden wir uns einem Themenkomplex zu, der in der gegenwärtigen Kirche zum Teil heftig umstritten ist, der aber auch in der Geschichte der östlichen Kirchen eine äußerst interessante Thematik bildet, die gerade im beginnenden 20. Jahrhundert auch in der orthodoxen Kirche immer wieder neu diskutiert wurde, den Diakonat der Frau.

Die Canones 1024 des *CIC* und 754 *CCEO* bestimmen in übereinstimmender Weise: „Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus“. Andererseits schreibt die gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer: „Die Synode bittet den Papst, die Frage des Diakonates der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen“.¹¹² Die Tatsache, dass es in der Großkirche niemals Frauen gab, die priesterliche Funktionen ausgeübt hätten, gilt als gesichertes Ergebnis der Forschung.¹¹³

Die üblichen Fragen hinsichtlich des Diakonates der Frau sind daher:

- 1.) Ist der Diakonat der Frau eine Ordination?
- 2.) Ist der Diakonat der Frau eine höhere oder niedere Weihe? Und damit verbunden:
- 3.) Ist der Diakonat der Frau ein Sakrament oder ein Sakramentale?

¹¹⁰ MARTMORT, 14.

¹¹¹ Vgl. *ebd.*

¹¹² *Synode 634*, Beschluss „Die pastoralen Dienste“ 7.1.3.

¹¹³ M.B. VON STRIZKY, „Der Dienst der Frau in der alten Kirche“, in *LJ* 28 (1978) 136-154.

3.1. Die Alte Kirche und der Diakonat der Frau

Es steht fest, dass es in der Alten Kirche die geweihte Diakonin gegeben hat, wengleich in Ost und West verschieden lange und oft in verschiedener Gewichtung. Die Quellen sind vielfältig und uneinheitlich, ebenso sind es die Vorstellungen über Aufgaben, Dienste, Voll machten, Weihe und den geistlichen Stand.

Der Begriff „Klerus“ wird in der Frühzeit nicht eindeutig gebraucht, wie er denn auch in seiner späteren Entwicklung problembelastet bleibt:¹¹⁴ Der Begriff „Klerus“ kommt vom griechischen Wort κληρος für „Los“, genauer, das Los am Erbe der Seligen, das aber betrifft vor aller Unterscheidung durch das Weiheamt alle Christgläubigen. Der Terminus für die Nichtgeweihten „Laien“ kommt vom griechischen Wort λαός für „Volk“, gemeint ist im Erbe des heiligen Gottesvolkes des Alten Bundes wiederum die gesamte Kirche als „heiliges Gottesvolk“ in Anlehnung an 1Pet 2,9 („Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde“) vor jeder Unterscheidung durch das Weiheamt. „Kleriker“ und „Laien“ sind nicht eindeutig hinsichtlich ihrer wahren Bedeutung,¹¹⁵ wollten aber in der Folgezeit lediglich den geweihten Amtsträger abgrenzen vom Nichtgeweihten. Dabei aber ist die Grenzziehung alles andere als einheitlich, denn

1. „Klerus“ meint entweder nur Bischof und Presbyter; oder
2. „Klerus“ steht synonym für Presbyterium; oder
3. Diakone, Subdiakone und Lektoren werden zum Klerus gerechnet. Von der Diakonin ist nicht die Rede.¹¹⁶

Die *Traditio Apostolica* schreibt: Die Witwe wird nur eingesetzt und nicht durch eine Handauflegung in den Dienst genommen (καθίστασθαι und nicht χειροτονεῖν). Sie wird nicht zum Klerus gezählt, sie bringt kein Opfer dar und verrichtet keinen liturgischen Dienst. Ihr ist das Gebet aufgetragen.¹¹⁷ *Tertullian* ist kategorisch gegen jede liturgische und Lehrtätigkeit der Frau. Das bedeutet also, dass es sie gegeben hat und nun ist sie zum Problem geworden.¹¹⁸ In den östlichen Kirchen, genauer im hellenistisch-syrischen Raum, entwickelt sich aufgrund der zurückgezogenen Lebensweise der Frauen das Amt der „Diakonin“ für die pastoralen Erfordernisse der Frauen, denn es gibt Bereiche, die niemals Männer, sondern nur den Frauen zugänglich sind. *Klemens von Alexandrien* nennt

¹¹⁴ Dazu KUNZLER, *Charisma*, 26: „Nicht nur die klassisch ganz anders besetzten Begriffe »Laien« und »Klerus« haben von ihrer Herleitung vom heiligen Gottesvolk und vom Anteil am Erbe des ewigen Lebens her gesehen eine innere Verbindung miteinander, die alle Christen angeht unabhängig von jeder Differenzierung durch das Weihesakrament“.

¹¹⁵ Vgl. KUNZLER, *Charisma*, 14.

¹¹⁶ Vgl. *TradAp* 11: SC 11.42; H. ACHÈTE, *Die ältesten Quellen des Orientalischen Kirchenrechtes*, I. Buch: *Die Canones Hippolyti*, Leipzig 1891, 175-178.

¹¹⁷ Vgl. *TradAp* 10 – ed. GEERLINGS, 240f; SC 11, 31.

¹¹⁸ *Bapt.* 17,4: CCL 1, 291, 20 - 292,31, ed. SCHLEYER (FC 76), 206f; *Virg. vel.* 9,1: CCI 2,1218,4-1219, 6; *Adv. Marc.* 5, 811: CCL 1, 688, 7-13.

die bei der Glaubensverkündigung helfenden Frauen συνδιάκονοι.¹¹⁹ In der *ägyptischen*, aber auch gerade in der *römischen Kirche*, geht die Ablösung des Witwenstandes und die Herausbildung des Diakonates der Frau weit weniger spektakulär vor sich als im hellenistisch-syrischen Raum.¹²⁰

Die syrische *Didaskalie*, eine nordsyrische Kirchenordnung aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts, kennt weibliche Diakone zur besonderen Frauenseelsorge; liturgisch wird ihr Amt relevant als Helferin bei der Taufspendung an Frauen und als Kommunionsspenderin, besonders bei der Überbringung der Krankenkommunion an Frauen. Die syrischen Apostolischen Konstitutionen aus dem Ende des 4. Jahrhunderts kennen ebenfalls die Diakonin, die durch *χαροτονία* und Gebet eingesetzt wird, sie ist aber dem männlichen Diakon eindeutig untergeordnet. Unklar sind die Verhältnisse für Ägypten, wo zwar die Amtsbeschreibung einer Diakonin existierte, ihre wirkliche liturgische Aufgabe jedoch ist nicht mehr rekonstruierbar.¹²¹

3.2. Die Diakonin in der byzantinischen Tradition

Das *Euchologion* im *Codex Barberini graecus 336* enthält den Text einer Diakoninnenweihe nach byzantinischem Ritus.¹²² Dieses Weihezeremoniell ist ähnlich aufgebaut wie alle anderen Weihen, es passt in das allgemeine Schema aller Ordinationsliturgien. Lediglich die Weihegebete sind auf die weiblichen Diakone hin angepasst:

„Gott, Du Heiliger, Du Allmächtiger... der Du nicht nur Männern, sondern auch Frauen die Gnade und die Herabkunft des Heiligen Geistes geschenkt hast; Du selbst, o Herr, siehe jetzt herab auf Deine Dienerin und berufe sie in das Werk Deiner Diakonie, verleihe ihr das reiche Geschenk Deines Heiligen Geistes. Bewahre sie in Deinem rechten Glauben, damit sie in einem Lebenswandel ohne Fehl, immer nach Deinem Wohlgefallen ihren Dienst erfülle. Denn Dir gebührt alle Verherrlichung...“.

„O Gebieter und Herr, Du hast die Frauen, die in Deinen heiligen Wohnungen in geziemender Weise dienen wollten, nicht zurückgewiesen, sondern sie in die Ordnung der Liturgen (εν τάξει λειτουργῶν) aufgenommen. Schenke dieser Deiner Dienerin, die sich Dir weihen und das Amt (χάρις)

¹¹⁹ CLEMENS ALEX., *Strom.* 3, 53, 3-4: *GCS* 52, 220, 20-25.

¹²⁰ Vgl. M. WALLACH-FALLER, „Veränderungen im Status der jüdischen Frau. Ein geschichtlicher Überblick“, in *Iud.* 41 (1985) 152-172; K. RICHTER, „Die Frau in der jüdischen Hausliturgie“, in TH. BERGER – A. GERHARDS (Hrsg.), *Liturgie und Frauenfrage*, St. Ottilien 1990, 345-357.

¹²¹ Vgl. A.-A. THIERMEYER, „Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen“, in W. GROSS (Hg.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche*, München:ewel 1996, 53-63.

¹²² *Euchologion Barberini gr.* 336, fol. 169r-171v; Bibliotheca Apostolica Vaticana, Rom; ST. PARENTI, *L'eucologio manoscritto Barberini gr. 336 (VIII sec.) della Bibliotheca Apostolica Vaticana. Descrizione*, (Pontif. Istit. Orientale), Rom 1991, 207 f. Vgl. dazu: MORINUS, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus*, Antwerpiae 1695, I, 69, 80, 89; J. GOAR, *Euchologion*, Venetiis VSO, 218-222; P. N. TREMBELAS, *Μετρον Εὐχολόγιον*, A. Athen 1950, 222-227.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

des Diakonates erfüllen will, die Gnade Deines Heiligen Geistes. Wie Du die Gnadengabe (χάρις) Deines Diakonates der Phöbe, die Du zum Werk Deines liturgischen Dienstes (λειτουργίας) berufen hast, geschenkt hast, gewähre ihr, o Gott, dass sie Deinen heiligen Kirchen makellos verbleibe, um eine gute Lebensführung besorgt sei, insbesondere um Besonnenheit sich bemühe. Erweise Du sie an ihrem Ende als Deine Dienerin, damit, wenn sie vor dem Richterstuhl Deines Christus steht, sie gewürdigt werde, den Lohn, ob ihrer guten Lebensführung, zu erhalten. Durch das Erbarmen und die Menschenliebe Deines einziggeborenen Sohnes...“.¹²³

Zusammenfassend lässt sich sagen:¹²⁴

– Die Diakonin konnte bis ins 11. Jahrhundert aus dem geistlichen Stand oder aus dem Laienstand kommen.¹²⁵

– Ihr Mindestalter wurde verschieden festgesetzt: Theodosios (390): 60 Jahre;¹²⁶ Konzil von Chalcedon (451): 40 Jahre;¹²⁷ Justinianus (535): 50 Jahre.¹²⁸ Eine Diakonin, wenn sie nach der Weihe heiratete, wurde exkommuniziert.¹²⁹

– Unter Kaiser Justinian dienten an der Hagia Sophia 60 Priester, 100 männliche Diakone, 90 Subdiakone, 110 Lektoren, 25 Sänger und 40 weibliche Diakone.¹³⁰

– Die Weihe der Diakonin geschieht durch Handauflegung und Gebet des Bischofs.¹³¹ Die Weihe ist öffentlich, sie wird vor dem Altar innerhalb des Altarraumes gespendet, ähnlich der Bischofs-, Presbyter- und Diakonsweihe. Die Subdiakonen weihe wird im Diakonikon (d.h. der Sakristei) oder im Narthex gespendet.¹³²

– Die Diakonen- und die Diakoninnenweihe wird in der Eucharistiefeyer, und zwar am Ende der Anaphora, vollzogen.¹³³

– Ein sicherer Hinweis auf die Sakramentalität einer Weihe ist die im Ordinationsgottesdienst von Bischof, Presbyter und Diakon niemals fehlende Formel mit Nennung des neuen Standes, in welchen der Geweihte eintritt: „Die göttliche Gnade (ἡ θεία χάρις), die allezeit das Schwache heilet und das Mangelnde ersetzt, befördert den N.N.,

¹²³ Übersetzung in: THIERMEYER, *Diakoniat der Frau*, 59.

¹²⁴ Vgl. C. VAGAGGINI, „L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina“, in *OCP* 40 (1974) 180-189;

¹²⁵ *Ebd.*, 174.

¹²⁶ *Codex des Kaisers Theodosius XVI*, 2, 27; vgl. MAYER, *Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia*, (*FlorPatr* 42), Bonn 1938; 16.

¹²⁷ Vgl. MAYER, *Monumenta*, 28.

¹²⁸ KAISER JUSTINIANUS, *Novelle* 3, I; vgl. R. SCHOELL – W. KROLL, *Corpus iuris civilis*, Berlin 1912, 44f; vgl. auch MAYER, *Monumenta*, 35.

¹²⁹ *Konzil von Chalcedon*, c. 15; Vgl. MAYER, *Monumenta*, 28.

¹³⁰ KAISER JUSTINIANUS, *Novelle* 3, I; vgl. SCHOELL-KROLL, *Corpus iuris civilis*, 21; MAYER, *Monumenta*, 34f.

¹³¹ Vgl. E. THEODOROU, „Der Diakoniat der Frau in der Griechisch-Orthodoxen Kirche“, in *Diak.* 21 (1986) 2, 29-33; dagegen B. WEISS, „Zum Diakoniat der Frau“, in *TTbZ* 84 (1975) 20.

¹³² Vgl. THIERMEYER, *Diakoniat der Frau*, 60f.

¹³³ Es können der Diakon und die Diakonin auch bei der Liturgie der Vorgeweihten Gaben geweiht werden: *Barberini gr. 336*, fol. 168v. 169r.

den frömmsten Hypodiakon, zum Diakon; lasset uns daher für ihn beten, auf dass über ihn komme die Gnade des allheiligen Geistes!“ Die gleiche Formel wird für die Weihe einer Diakonin verwendet, was ein Hinweis auf das hohe Alter dieser Praxis ist.¹³⁴ Allerdings besteht eine Unsicherheit über die „sakramentale“ Qualität der Theia-Charis-Formel. Hanssens wie Hotz sehen die eigentliche Weihe in dem doppelten, vom Bischof gesprochenen Weihegebet unter Auflegung der Hand auf das Haupt des Ordinanden, für die die Theia-Charis-Formel und eine Art Auftakt bildet.¹³⁵

– Der Diakonin wird vom Bischof ein Orarion, die bischöfliche Stola, um den Hals gelegt, die im Gegensatz zu demjenigen des männlichen Diakons mit den beiden Enden nach vorne über die Brust fällt. Seit dem Konzil von Laodikeia (4. Jahrhundert) ist es den Subdiakonen, Lektoren und Kantoren verboten, ein Orarion zu tragen.¹³⁶

– Die Diakonin empfängt die Kommunion sogleich nach den Diakonen im Altarraum beim Altar. Der Bischof legt ihr das konsekrierte Brot auf die Hand und reicht ihr den Kelch mit dem konsekrierten Wein. Der einzige Unterschied zum Diakon besteht darin, dass der Diakon den Kelch nach seiner eigenen Kommunion vor den Altarraum trägt und ihn dort den Gläubigen reicht, während die Diakonin den Kelch nach ihrer Kommunion wieder auf den Altar stellt. Der Subdiakon und die anderen Dienste haben immer außerhalb des Altarraumes kommuniziert.¹³⁷

– Dem Rang nach kommt die Diakonin sofort nach den männlichen Diakonen. Sie gehört zum Klerus, sie empfing τὴν ἱερὰν χαριστοσύνην, „die heilige Weihe“, und gehört daher dem „Stand der Geweihten“ an, dadurch hat sie Anteil am Weihepriestertum.¹³⁸

– Die Aufgaben der Diakonin sind folgendermaßen bestimmt: Taufassistenz, Präsenz bei den anderen Angelegenheiten, die praktiziert werden beim Vollzug der heiligen Mysterien. Vom Dienst an der Türe ist nicht mehr die Rede, dies ist jetzt eine Aufgabe der Subdiakone.¹³⁹

3.3. Die Diakonin in der westlichen Tradition

Der im Westen unkompliziertere und unproblematischere Umgang der Geschlechter miteinander erforderte bei der Missionierung und Verkündigung nicht so dringend wie im hellenistisch-syrisch-palästinischen Raum den Diakonats der Frau. Die Bischöfe der westlichen Kirchen ringen vom 4. bis 6. Jahrhundert um die Einflüsse des Diakonates der Frau, wie er im Osten üblich war und wie er in den ökumenischen Konzilien verstanden wurde, nieder.¹⁴⁰

¹³⁴ M. HANSENS, „La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales du rit grec“, in *Gr.* 6 (1925) 41-80; B. BOTTE, „La formule d'ordination: »La grâce divine« dans les rites orientaux“, in *OrSy* 2 (1957) 285-296.

¹³⁵ Vgl. HANSENS, *La forme sacramentelle*, 218f; HOTZ, *Sakramente*, 252f.

¹³⁶ HEFELE - LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* 1/2. Paris 1907, 1012.

¹³⁷ Vgl. VAGAGGINI, *L'ordinazione*, 185.

¹³⁸ Vgl. THIERMEYER, *Diakonat der Frau*, 61.

¹³⁹ *Ebd.*

¹⁴⁰ Vgl. A.-G. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, Rom 1982, 187-217.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Der *lateinische Weiberitus für Diakoninnen* (12. Jahrhundert):¹⁴¹

- Der lateinische Ritus ist analog zum byzantinischen Ritus aufgebaut.
- Der Bischof vollzieht diesen Ritus.
- Die Übergabe einer Stola und das Tragen unter dem Schleier sind analog zum byzantinischen Ritus.
- Die Umformung der Weihe in eine Benediktion und das Ablegen eines Keuschheitsgelübdes lässt darauf schließen, dass dieses Diakoninnen-amt erst in einer Zeit offiziell im Westen adaptiert wird, als auch in Byzanz das Amt schon wieder in den Hintergrund gedrängt wurde.

3.4. Zusammenfassung

Für das ökumenische Gespräch von hoher Bedeutung sind einerseits die gegenwärtige Diskussion in der anglikanischen Kirche, andererseits die Haltung der Orthodoxie. Während hier eine Ablehnung des weiblichen Priestertums wegen des *Abbildcharakters des Priesters*, der Christus den Mann und Bräutigam seiner Kirche vor dem Hintergrund der Braut (=Kirche)-Bräutigam (=Christus)-Symbolik abbildet, wie sie der Epheserbrief thematisiert, vorherrscht, ist die Sicht eines weiblichen Diakonates wesentlich differenzierter. Theologisch wird dies damit gerechtfertigt, dass der Diakon in der theologischen Tradition auch eine besondere Repräsentation des Heiligen Geistes bewirkte, der im Gegensatz zum Mann Jesus nicht geschlechtsspezifisch bestimmt werden könne (Τὸ πνεῦμα!).¹⁴²

Es gibt eine geweihte Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche, die der Weihe nach dem männlichen Diakon völlig gleich ist. Es wurden lediglich die Sätze, die sich auf das zukünftige Priestertum des Weiehekandidaten beziehen, ausgelassen. Dies erklärte der armenische Patriarch von Konstantinopel Schnork Kalustyan. Die derzeit einzige armenische Diakonin wurde 1982 in Konstantinopel geweiht. Sie lebt seit 1988 im Libanon, sie gehört zum Klerus und hat dieselben Aufgaben wie der Diakon. Von Bedeutung ist, dass Armenien lange die Diakonin nicht hatte und dass dennoch diese Vollform der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche eingeführt werden konnte, und zwar, als sie schon nirgends mehr, weder im Osten noch im Westen, existierte (17. Jahrhundert).¹⁴³ Überlegungen zur Wiedereinführung des weiblichen Diakonates gab es in Russland am Vorabend der Oktoberrevolution und im Griechenland in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, doch wurden bislang noch keine Konsequenzen gezogen, wie sie die armenische Kirche zog. Die Frage nach einem möglichen Diakonate der Frau ist also noch lange nicht entschieden.

Die römische Kongregation für die Glaubenslehre erklärte am 15.10.1976, die Kirche halte sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht für berechtigt, die Frauen zur

¹⁴¹ Hier wird die gedruckte Ausgabe verwendet: MELCHIOR HITTORP, *De divinis officiis*, Köln 1568, 1-160.

¹⁴² Vgl. THIERMEYER, *Diakonate der Frau*, 59f.

¹⁴³ Vgl. THIERMEYER, *Diakonate der Frau*, 58.

Priesterweihe zuzulassen.¹⁴⁴ Damit ist gegenüber der Diakonenweihe für Frauen kein grundsätzliches Nein ausgesprochen.

Der Diakonat der Frau ist ein legitimes Amt in der Tradition der Kirche. Er ist in verschiedenen Traditionen der ungeteilten Kirche Jesu Christi gültig nachzuweisen, und zwar als Weihe und als Mysterion. Weder ein ökumenisches Konzil noch ein gesamtkirchlich verbindlicher Text der Tradition der Kirche führt dogmatische Überlegungen gegen den Diakonat der Frau an. Die heutige Situation bestimmen aber immer noch die beiden Gesetzbücher: *CIC* und *CCEO*, die diese Möglichkeit ausschließen, obwohl der *CCEO* nur über die Priesterweihe spricht.

4. Kirchenrechtliche Aspekte der Ordinationen

Das Zweite Vatikanische Konzil betrachtet ausgehend von einer heilsgeschichtlichen Konzeption das Weihesakrament primär unter dem Aspekt der Teilhabe am dreifachen Amt Christi und im Hinblick auf seine ekklesiologischen Bezüge.¹⁴⁵ Das Zweite Vatikanum bietet keine systematische Darstellung der Lehre vom Ordo, hält aber fest, dass das kirchliche Dienstant auf göttlicher Einsetzung beruht¹⁴⁶ und sich in drei Stufen entfaltet: Episkopat, Presbyterat und Diakonat. Nur die Bischofsweihe vermittelt die Fülle des Weihepriestertums, das Priestertum der Presbyter partizipiert an diesem.¹⁴⁷ Die Ordination zum Presbyter vermittelt wahres Priestertum des Dienstes und verbindet die Presbyter mit den Bischöfen in der priesterlichen Würde. Die Priesterweihe verleiht ein besonderes Prägema, das die Gleichgestaltung mit Christus bewirkt und dazu befähigt, in der Person Christi, des Hauptes, zu handeln.¹⁴⁸ Die Diakonenweihe vermittelt sakramentale Gnade, „nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung“, die in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium geschieht.¹⁴⁹

Anschließend an die Lehre des Zweiten Vatikanums stellt das kirchliche Gesetzbuch für die lateinische Kirche *CIC* 1983 in Kanon 1008 fest: „Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untülbaren Prägema, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt; sie werden ja dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu weiden.“ Der Einschub „entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe“ bringt zum Ausdruck, dass die Aussagen des Kanons nicht in gleicher Weise für Episkopat, Diakonat und Presbyterat zutreffen. In der Reformkommission des Codex war man sich bewusst, dass die Einprägung des „character indelebilis“ durch die Diakonenweihe nicht Inhalt der amtlichen

¹⁴⁴ Vgl. *DH* 4590-4606.

¹⁴⁵ Vgl. *LG* Art. 21, 28, 29.

¹⁴⁶ *LG* Art. 28a.

¹⁴⁷ *LG* Art. 21b.

¹⁴⁸ *PO* Art. 2c.

¹⁴⁹ *LG* Art. 29a.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Glaubenslehre ist, hielt aber die Aufnahme dieser Position in den Rechtstext für angezeigt, weil sie allgemeine Lehrmeinung sei. Auf die Formel „in der Person Christi des Hauptes“, die weder in der Lehre noch in der Forschung auf den diakonalen Dienst angewendet wird, wollte man deswegen nicht verzichten, weil sie im Allgemeinen dazu dient, den Wesensunterschied zwischen allgemeinem Priestertum und Weihepriestertum auszudrücken. Die konziliare Akzentsetzung wirkt sich auch insofern aus, als im zweiten Teil des c. 1008 die ekklesiologische Dimension des ordo und die Hinordnung auf den Dienst des Lehrens, Heiligens und Leitens zum Tragen kommt.¹⁵⁰

Auf beide Formulierungen verzichtet das Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen CCEO:¹⁵¹ „Die Kleriker, die auch geweihte Amtsträger genannt werden, sind die Christgläubigen, die... ausgewählt und durch das in der heiligen Weihe empfangene Geschenk des Heiligen Geistes dazu bestimmt sind, durch die Teilhabe an der Sendung und Vollmacht des Hirten Christi Amtsträger der Kirche zu sein.“¹⁵² Die Kleriker unterscheiden sich „kraft göttlicher Weisung“ von den übrigen Christgläubigen.¹⁵³ Die Kleriker nehmen „auf verschiedene Weise an dem einen kirchlichen, göttlich eingesetzten Dienst teil.“¹⁵⁴

Die Weihen sind Episkopat, Presbyterat und Diakonat.¹⁵⁵ Papst Paul VI. stellte entsprechend den konziliaren Vorgaben¹⁵⁶ den Ständigen Diakonat in der lateinischen Kirche wieder her¹⁵⁷. Die heiligen Weihen werden durch Handauflegung (Materie) und das in den liturgischen Büchern für die jeweilige Weihstufe vorgesehene Weihegebet (Form) erteilt.¹⁵⁸

Ebenfalls ersetzt wurde die bis dahin geltenden Regelungen bezüglich der Tonsur, den niederen Weihen und den Subdiakonat¹⁵⁹ durch eine vom 2. Vatikanischen Konzil und seiner Theologie geprägte Sicht des Weihe amtes, die nur mehr die drei genannten Ordines kennt, wobei erst die Diakonenweihe die Zugehörigkeit zum Klerikerstand bewirkt.¹⁶⁰ Die bisherigen niederen Weihen wurden abgeschafft. Die dafür neu geschaffenen Ämter des Lektorats und Akolythats sind nicht als Weihestufen, sondern als Dienste (*ministeria*) konzipiert; sie gelten als liturgische Laiendienste, wurden aber leider – und völlig im Widerspruch zum laikalen Charakter – aus Gründen der Tradition lediglich Männern vorbehalten.

Über die inneren Widersprüche dieses Motu proprio und die daraus folgende Praxis (de facto Wiedereinführung der „niederen Weihen“ für Priesteramtskandidaten,

¹⁵⁰ Vgl. *Handbuch des Kirchenrechts*, 868.

¹⁵¹ Vgl. *Instrukcia*, P. 70.

¹⁵² CCEO 323 §1.

¹⁵³ CCEO 323 §2.

¹⁵⁴ CCEO 324.

¹⁵⁵ CIC 1009 § 1; CCEO 325.

¹⁵⁶ LG 29b.

¹⁵⁷ Motu proprio „Sacrum diaconatus ordinem“ vom 18. Juni 1967. – *AAS* 59 (1967), 697-704.

¹⁵⁸ CIC 1009 § 2.

¹⁵⁹ Vgl. CIC/1917 Can. 949 und 950.

¹⁶⁰ Motuproprio „Ministeria quaedam“ vom 15. August 1972. – *AAS* 64 (1972), 529-534. Zur Kritik vgl. vor allem KUNZLER, *Charisma*, 151-169.

Ausschluss von Frauen) wurde viel gehandelt.¹⁶¹ Entsprechend der Neuordnung bildet der Ritus für die Übertragung der Dienstämter des Lektors und des Akolythen zusammen mit dem der Aufnahme unter die Kandidaten des Presbyterates und Diakonates sowie dem des Zölibatsversprechens einen Teil des erneuerten *Pontificale Romanum*.¹⁶² Die Beauftragung erfolgt durch den Bischof, die Dienststeinweisung nach wie vor durch die „*Traditio instrumentorum*“ (Lektionar bzw. Hostienschale und Weinkanne). Die Beauftragung der auf Dauer instituierten Dienste durch den Bischof weckt umso mehr Erinnerungen an die niederen Weihen, je mehr man sie mit der Dienststeinweisung der Kommunionhelfer¹⁶³ durch den Ortspfarrer vergleicht.

Ebensowenig eine „Weihe“ ist die Feier der Aufnahme unter die Kandidaten für Presbyterat und Diakonat. Bis zur Neuordnung¹⁶⁴ wurde man durch die Tonsur Kleriker und damit einschussweise Kandidat für den Empfang der Weihen. Mit der Neuordnung der (institutierten) Dienste „schien es sinnvoll, künftig statt des Rituals ‘*De clerico faciendo*’ eine Feier der ‘Aufnahme unter die Kandidaten der Ämter’ einzuführen“.¹⁶⁵ Die Feier der „*Admissio*“, die mit keiner Ordination oder Beauftragung verbunden sein darf, leitet der Bischof, dem die Kandidaten öffentlich ihren Entschluss kundtun, „Gott und der Kirche durch die heiligen Weihen“ dienen zu wollen. Nach der zweiten Auflage des Pontifikale-Faszikels „*De Ordinatione*“ von 1990 ist das Zölibatsversprechen für Presbyterandi und unverheiratete Kandidaten des Diakonates nunmehr ein Teil des Gelöbnisses bei der Diakonenweihe.¹⁶⁶

Der ständige Diakonat war in der byzantinischen Kirche nie ein Thema von großer Bedeutung. Da es hier keinen verpflichtenden Zölibat für die Priester gibt, muss sich der Kandidat bereits vor der Diakonatsweihe entscheiden, in welcher Lebensform er nach der Weihe leben möchte. Somit gibt es für ihn keine weiteren Hindernisse vor der weiteren Stufe zum Priestertum und selbst nach Jahren im diakonalen Dienst bleibt ihm dieser Weg offen. In der Regel gibt es Diakone, die einige Jahre lang ihren Dienst vor allem in den Kathedralkirchen ausüben, damit besonders die Pontifikalliturgie in ihrer vollen Form gefeiert werden kann, zu welcher die Dienste eines oder gar mehrerer Diakone gehören. Nicht selten leben diese Diakone auch im Zölibat; sie sind mit dem

¹⁶¹ Vgl. MAAS-EWERD, *Nicht gelöste Fragen*, 160-164. Zum Ausschluß von Frauen vom instituierten Dienst des Akolythats vgl. NUSSBAUM, *Lektorat und Akolythab*, 23; interessant ist die Erklärung von A. G. MARTIMORT, die allerdings dadurch nicht einsichtiger wird: „La question du service des femmes à l'autel“, in *Notitiae* 162 (1980) 15.

¹⁶² *Pontificale Romanum, De institutione Lectorum et Acolythorum, de admissione inter candidatos ad Diaconatum et Presbyteratum, de sacro caelibato amplectendo*, Rom 1972. Zu den verschiedenen teilkirchlichen Übernahmen vgl. KACZYNSKI, 2924.

¹⁶³ Kommunionhelfer im Sinne der *Instructio „Immensae caritatis“* vom 29.1.1973, vgl. KACZYNSKI, 2967-2982.

¹⁶⁴ Durch das *Motu proprio „Ad pascendum“* vom 15. August 1972, KACZYNSKI, 2894-2912, und den Faszikel „*De institutione Lectorum*“ des *Pontificale Romanum* vom 3. Dezember 1972. Eindeutig sagt das *Motu proprio*: „*Ingressus in statum clericalem et incardinatio alicui dioecesi ipsa ordinatione Diaconali habentur*“, KACZYNSKI, 2910.

¹⁶⁵ KLEINHEYER, *Ordinationen*, 59.

¹⁶⁶ Vgl. KLEINHEYER, *Ordinationsfeiern*, 111.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Bischof besonders verbunden, dienen ihm als Zeremoniare und begleiten ihn auf seinen Pastoralbesuchen und Visitationen.¹⁶⁷

Im Unterschied zur abendländischen Entwicklung und zum *CIC*¹⁶⁸ behält der *CCEO* die Praxis der Niederen Weihungen bei. Diejenigen, welche diese Weihungen erhalten haben, werden in der Regel „Niedere Kleriker“¹⁶⁹ genannt. Somit werden sie nicht mehr als Laien betrachtet,¹⁷⁰ sondern werden schon in die kirchliche Hierarchie eingegliedert, die die liturgischen Texte mit dem Gesamtbegriff „свѣщенническій чинъ“ – „priesterlicher Stand“ bezeichnen.¹⁷¹ Sie unterliegen allein dem Partikularrecht der jeweiligen eigenberechtigten Kirchen. Die *Instruktion* fordert, dass diese Aufnahme in den klerikalen Stand (dort, wo es noch nicht der Fall ist) schon bei den niederen Weihungen stattfinden soll, damit sich „jeder Diener in voller und ständiger Form in den Dienst der Eparchie eingliedert.“¹⁷² Es sei nicht angebracht, dass die Kirchen *sui iuris* ihre Tradition in den Sachen der Niederen Weihungen ändern. Gerade das Gegenteil ist der Fall: Sie sollen diese Tradition lieber am Leben erhalten und ihr größere Bedeutung zuschreiben. Auch aus ökumenischen Gründen wäre es nicht nützlich, Unterschiede zwischen den orthodoxen und katholischen Ostkirchen einzuführen, denen die Niederen Weihungen gleichermaßen zueigen sind. Deshalb soll deren Tradition dort erneuert werden, wo in der letzten Zeit sie unterlassen wurde.¹⁷³

Die Niederen Weihungen sollen nicht unbedingt nur unter dem Aspekt der Vorbereitung auf das Priestertum als Vorstufen verstanden werden. Sie legitimieren den Träger für einen ganz bestimmten Dienst in der Kirche. Deswegen dürfen diese Weihungen auch diejenigen empfangen, die in der Zukunft keine Priester werden wollen; dies gilt analog auch für das Diakonat. Die Befürchtungen, ob auch solche Kandidaten diese Weihungen empfangen dürfen, die später einen zivilen Beruf ausüben möchten, sind also nicht berechtigt. Auf diese Weise werden nämlich Diener für die würdige Feier der Gottesdienste gewonnen. Somit wird die von der lateinischen Kirche übernommene Praxis (die sie allerdings selbst abgeschafft hat) vermieden, nach welcher die höheren Weihegrade Dienste ausüben, die eigentlich den niederen Graden vorbehalten sind¹⁷⁴ oder umgekehrt, die liturgischen Dienste, die dem geweihten Diener zustehen, einem Laien auf Dauer übertragen werden. Diese Praxis muss wegen der Forderung der „*veritas ordinum*“ ein Ende finden: Ein Priester ist Priester und kein Diakon, und ein Laie ist ein Laie, der keine dem Weiheamt vorbehaltenen Dienste übernehmen kann!¹⁷⁵

¹⁶⁷ Vgl. dazu den Abschnitt über die Diakone in diesem Kapitel.

¹⁶⁸ *CIC* 230 §1.

¹⁶⁹ Vgl. *CCEO* 327.

¹⁷⁰ *Instrukcia*, P. 73.

¹⁷¹ „свѣщенническій, діаконскій ѡ ѡчскій чинъ.“ – *Слѣбѣвникъ*, Rom 1952, 232.

¹⁷² *Instrukcia*, P. 73.

¹⁷³ Vgl. *Instrukcia*, P. 74.

¹⁷⁴ Es sind vor allem die Fälle, wo ein Priester z.B. bei der Pontifikalliturgie, oder bei den Weihungen, den Diakon „gespielt“ hat – mit entsprechendem diakonalen Gewand bekleidet. Stark erinnert diese Praxis an das sog. „Dreiherrnenamt“ des alten Ritus. – Vgl. dazu KUNZLER, *Archieratikon*, 66.

¹⁷⁵ Vgl. *Instrukcia*, P. 75.

5. Der Dienst des Diakons

Die hohe Bedeutung des Diakons und seiner liturgischen Rolle in der Feier der Eucharistie und der anderen Gottesdienstes im byzantinischen Ritus ist einem jeden evident, der diesen Ritus kennt. Viele Aufgaben kommen auf den Diakon zu, die nur er zu übernehmen hat, wenn ein Vertreter dieses Weihestandes zugegen ist, etwa die mehrmaligen Beweihräucherungen der ganzen Kirche, das Vortragen der vielen Ektenien, die wechselseitigen Aufforderungen hin zum Priester und zum Volk, die Teilnahme am Kleinen und am Großen Einzug, die Verkündigung des Evangeliums, die Mithilfe bei der Kommunionausteilung und viele andere kleinere Aufgaben, die man auf den ersten Blick gar nicht bemerkt. Noch auffälliger ist sein Dienst bei der Pontifikalliturgie, wo er sozusagen zusätzlich die Rolle eines „Zeremoniars“ übernimmt: Er führt den Bischof auf die Kathedra, wo er von ihm den Segen empfängt; danach führt er den ersten und zweiten Konzelebranten nacheinander zum Altar; er trägt die Ektenien vor, während der Bischof noch im Kirchenschiff sitzt; er organisiert den kleinen Einzug mit beiden Priestern, wobei er das Evangeliar zum Bischof trägt; er hilft dem Bischof beim Segnen mit dem Dikirion und Trikirion;¹⁷⁶ er geht ihm mit dem Leuchter voran beim sogenannten „Bischofstanz“ um den Altar und führt ihn bei der Beweihräucherung, die nun der Bischof vollzieht zu allen Orten in der Kirche, die inzensiert werden, er koordiniert die Priester, wo sie stehen sollen und vieles mehr.¹⁷⁷

So ist es nicht verwunderlich, dass einige Autoren den Dienst des Diakons bei der Liturgie als einen *Dienst des Anleitens und Koordinierens* und somit als eine Art des „Vorstehens“ in der liturgischen Versammlung bezeichnen, der nach ostkirchlicher Anschauung nicht den Bischof oder den Priester als Zelebranten der Liturgie betrifft, sondern vielmehr den Diakon, dem vielmehr die Aufgabe zufällt, das Volk zu leiten und ihm auf diese Weise „vorzustehen“.¹⁷⁸

Die *Didaskalie* und die *Apostolischen Konstitutionen* zählen zu den liturgischen Diensten des Diakons den Dienst an den Türen, die Beobachtung der Eintretenden und das Schließen der Türen nach Beginn der Liturgie. Dabei bleibt einer im Volk, „um dort für Ruhe und Ordnung zu sorgen“, während „wenigstens einer am Altar stand, um beim

¹⁷⁶ Zweikerzen- und Dreikerzenleuchter, Sammelbegriff „Dikirotrikira“. Im Pontifikalamt segnet der Bischof mit diesen zwei Leuchtern das Volk in allen vier Himmelsrichtungen. Die Kerzen dieser Leuchter sind so angeordnet, dass sie sich kreuzen und im Idealfall eine Flamme bilden. Der Trikirion ist somit ein Symbol für die Einheit der drei göttlichen Personen in der Dreifaltigkeit und der Dikirion zeigt die Einheit von wahrer Menschheit und wahrer Gottheit in Jesus Christus an. – Vgl. dazu: ONASCH, *Lexikon*, 83; FEDORIV, 100.

¹⁷⁷ Aus eigener Erfahrung als Diakon in der Kathedrale zu Prešov kann ich bezeugen, wie anstrengend die Aufgabe des Diakons vor allem bei der Pontifikalliturgie sein kann. Es erfordert eine gute Vorbereitung und perfekte Beherrschung aller rituellen Elemente, die leider nicht alle Priester, die an der Pontifikalliturgie teilnehmen, beherrschen. In der Liturgie selbst muss der Diakon absolut konzentriert auf seine Aufgaben sein, da sonst vor allem die zeitliche Koordination dieser Aufgaben kaum gelingt. Deshalb verdient der liturgische Dienst des heutigen Diakons eine große Anerkennung.

¹⁷⁸ Vgl. M. KUNZLER, *Archieratikon*, Paderborn 1998, 55ff.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

eucharistischen Opfer zu dienen. Ihm war wohl auch die Lesung des Evangeliums übertragen, wenn ihm nicht ein Presbyter diese Aufgabe abnahm¹⁷⁹.

Neben ihrer karitativen Tätigkeit wird die liturgische Tätigkeit der Diakone bei der Gabenbereitung erwähnt, während die Spendung der Kommunion, besonders des Kelches, schon auf dem Konzil von Nizäa behandelt wurde: Nach der dem Hippolyt zugeschriebenen Kirchenordnung hatten die Diakone das Recht zur Kommunionsausteilung „nur dann, wenn nicht genügend Priester anwesend waren, um die heilige Kommunion auszuteilen. Von diesen Einschränkungen abgesehen, blieb ihnen jedoch das Recht, den Gläubigen den Kelch mit dem hl. Blut zu reichen, unbestritten. Auch die Synode von Nikaia nimmt nur gegen den Missbrauch Stellung, dass die Diakone die Eucharistie auch den Priestern reichen und selbst vor dem Bischof kommunizierten; das Recht als solches tastet sie aber nicht an“. Die anderen Dienste der Diakone in den verschiedenen Gottesdiensten nennt Croce „verhältnismäßig belanglose Dienste“.¹⁸⁰

Der byzantinische Ritus beschränkt die Rolle des Diakons ausschließlich auf Assistenzdienste. Nirgendwo ist der Diakon allein der Vorsteher einer liturgischen Feier, vor allem nicht in solchen, die sakramentalen Charakter besitzen. Seine Rolle ist die des „Herolds“,¹⁸¹ der zwischen dem Altarraum hinter der Ikonostase und dem Volk im Kirchenschiff vermittelt, der das Volk zu bestimmten liturgischen Vollzügen oder Haltungen auffordert und den Priester zur Vornahme bestimmter Handlungen ermahnt. So vollzieht sich das Gebet und die Mitfeier der Gläubigen unter der koordinierenden Leitung der Diakone. Dem gegenüber ist die Übertragung von liturgischen Vorstedherdiensten an den Diakon im Westen nach dem 2. Vatikanum eine Neuerung.¹⁸²

Die Konstitution des 2. Vatikanums „Lumen Gentium“ nennt als liturgische Dienste des Diakons: feierlich die Taufe zu spenden, die Eucharistie zu verwahren und auszuteilen, der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen, die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen, vor den Gläubigen die Heilige Schrift zu lesen, das Volk zu lehren und zu ermahnen, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen, Sakramentalien zu spenden und den Beerdigungsritus zu leiten.¹⁸³

Als Begründung dafür, dass dem Diakon keine Vorstedherdienste übertragen werden, gilt im christlichen Osten: Der Diakon ist nicht Beter der Epiklese in der Typologie Christi als des ersten Beters jeder Epiklese überhaupt; er ist nicht im aufgezeigten

¹⁷⁹ W. CROCE, „Aus der Geschichte des Diakonates“, in K. RAHNER / H. VORGRIMLER, *Diakonia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, (QD 15/16), Freiburg-Basel-Wien 1962, 105f.

¹⁸⁰ *Ebd.*, 107: „Andere Funktionen außer solchen Hilfsdiensten hatten sie nicht auszuüben; denn die Sakramentspendung als solche blieb grundsätzlich den Priestern vorbehalten. Nur die Taufe durfte mit Erlaubnis des Bischofs auch vom Diakon gespendet werden, aber das ist schließlich ein Recht, das im Notfall selbst dem Laien zusteht“.

¹⁸¹ TH. KLAUSER, Art. „Diakon“: *RAC* III. Stuttgart 1957, 897; JUNGSMANN, *MS* II, 540.

¹⁸² H. RENNINGS, „Der liturgische Dienst des Diakons“, in A. KUHNE (Hg.), *Die liturgischen Dienste. Liturgie als Handlung des ganzen Gottesvolkes*, Paderborn 1982, 72: „Die Ausweitung des Diakonendienstes in jüngster Zeit bezieht sich vor allem auf seine Funktion als Vorsteher bestimmter Arten gottesdienstlicher Zusammenkünfte“.

¹⁸³ *LG* 29.

Sinn „Vorbeter“ und damit „Heiliger“, sondern „Koordinator“ des Gläubigengebets,¹⁸⁴ Vermittler zwischen der Gemeinde und des an ihr Geschehenden, Diener,¹⁸⁵ Mahner und Animateur¹⁸⁶ der Gläubigen. Als solcher steht auch der Diakon in einer Beziehung zur versammelten Gemeinde der Brüder und Schwestern. Auch sein Dienst lebt von der Beziehung, die aber eine andere ist als die des Priesters bzw. des Bischofs als des Beters des epikletischen Gebetes und damit des die Versammlung heiligenden Vorbeters.

Der Dienst des Diakons ist aber mehr als ein rein menschliches Tun des Animierens einer Versammlung. Nach der byzantinischen Liturgietheologie spiegelt auch der Diakon eine himmlische Wirklichkeit wider, aber im Gegensatz zu Bischof und Priester repräsentiert der Diakon nicht Christus, das Haupt seiner Kirche.¹⁸⁷ Daher kommt ihm auch keinerlei konsekratorische Gewalt zu, noch ist er aufgrund der ikonographischen Darstellung des anwesenden Christus der amtlich bestellte Beter der Epiklese, noch steht er im Normalfall alleine einem Gottesdienst vor. Doch eignet auch dem Diakon eine Abbildung einer himmlischen Wirklichkeit; er bildet den Dienst der Engel in der Liturgie des Himmels und im Geschehen der Erlösung ab. Die Vorstellung, der Diakon repräsentiere in der Liturgie den Dienst der Engel, ist im östlichen Christentum auch über den byzantinischen Bereich hinaus beheimatet.¹⁸⁸ Die nördliche und die südliche Seitentüren der byzantinischen Ikonostase, die „diakonalen Türen“, durch die sich der Diakon zu seinen Dienstleistungen (z.B. Ektenien, Räucherungen) vom „Allerheiligsten“ hinter der Bilderwand in das Kirchenschiff und wieder zurück begibt, tragen neben den Darstellungen heiliger Diakone nach Kucharek sind sie „irdische Entsprechungen der Engel“ – meist Engelikonen.¹⁸⁹ Die liturgi-

¹⁸⁴ Auch das Nennen der Gebetsanliegen ist dem Diakon erst zugewachsen. Vgl. KUCHAREK, *Liturgy*, 361; Nach KLAUSER, *Diakon*, 896, bestimmte die Sicht des Diakons in der *Didaskalie* schließlich das liturgische Nennen der Gebetsanliegen mit: „Bischof und Diakon sollen wie eine Seele in zwei Körpern sein. Einmal heißt es, dass der Diakon Mund, Herz und Seele des Bischofs sein solle. Der Laie hat sich mit seinen Anliegen zunächst an den Diakon zu wenden; dieser berichtet dem Bischof bzw. führt den Laien zu diesem selbst.“

¹⁸⁵ Gut greifbar bei der Eingangsinzens der byzantinischen Liturgie, die der Diakon in Anlehnung an antikes Begrüßungszeremoniell den Gläubigen als Gästen des Herrenmahls angedeihen lässt und dabei die Rolle des Hausdieners übernimmt, vgl. KUCHAREK, *Liturgy*, 328, JUNGSMANN, *MS I*, 411f.

¹⁸⁶ Etwa der Aufruf $\Sigma\tau\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\varsigma,\ \sigma\tau\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \phi\acute{\omicron}\beta\beta\omicron\nu$, (Stehen wir würdig, stehen wir voll Ehrfurcht) der schon in den Apostolischen Konstitutionen zu finden ist und nach KUCHAREK, *Liturgy*, 563f, konkrete Ursachen in einer gewissen Disziplinlosigkeit der Gläubigen hatte.

¹⁸⁷ Die Theologensprache des lateinischen Abendlandes sagt zu „repraesentatio capitis“, die Vergegenwärtigung Christi als des an der Kirche als seinem Leib handelnden Hauptes. Der Priester „vollzieht das Tun Jesu Christi... So zeigt er, dass Jesus Christus selbst handelt und spricht, nicht nur in den eigentlichen Konsekrationen, sondern im ganzen Einsetzungsbericht. Dieser aber ist eingebettet in das gesamte eucharistische Dankgebet mit seinen verschiedenen Elementen der Epiklese und Anamnese; als ganzes richtet es der Priester als Vorsteher der Gemeinde und insofern in der Rolle Jesu Christi als des Hauptes seines Leibes an den Vater.“ EISENBACH, *Gegenwart Jesu Christi*, 416.

¹⁸⁸ Dies belegt KUCHAREK, *Liturgy*, 170, indem er aus einer Homilie des Narsai von Nisibis zitiert, in der die Diakone die Engel am Grab Christi darstellen.

¹⁸⁹ *Ebd.*, 211f, Anm. 5: „On the deacons’ doors are depicted either angels, messengers of God, sent to serve all wishing to attain salvation of holy deacons, earthly counterparts of angels, who have charge of the sanctuary into which those doors lead“.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

sche Kleidung des Diakons wird ebenfalls in Bezug zu den Engeln gebracht: Das diakonale Orarion stellt die Flügel der Engel dar. Dem Dienst der Engel in der himmlischen Liturgie entspricht der Dienst der Diakone in der irdischen als deren Vergegenwärtigung, und Kucharek beruft sich dazu auf Johannes Chrysostomos.¹⁹⁰ Das Emporhalten des Orarions während der Ektenien, erinnert an den nach oben zu Gott weisenden Flügel des Engels.¹⁹¹ Auch das Gürten des Orarions vor der Kommunion, einmal zu nichts anderem gedacht, als dass die liturgische Kleidung nicht bei der Austeilung der Kommunion hindern sollte, erhielt in der symbolischen Bedeutung einen Bezug zur Engelwelt: Weil die Enden des Orarions vor der Brust gekreuzt werden, erinnert der Diakon an die Cherubim, mit deren gekreuzten Flügeln sie vor Gott ihr Angesicht verbergen.¹⁹² Das kurze Segensgebet des Priesters über den Diakon zu Beginn der Liturgie, Gott möge seine Schritte lenken, wird ebenfalls auch den „engelhaften Dienst“ des Diakons bezogen, der vom Altar zum Volke Gottes „fliegen“ soll.¹⁹³ Auch der Dienst des Diakons beim Großen Einzug und an den Rhipidien gilt als Vergegenwärtigung des unsichtbaren Dienstes der Engel.¹⁹⁴

Der Diakonat gehört aber zu den „höheren Weihen“, weil sein Dienst nicht mehr die äußeren Voraussetzungen des Gottesdienstes betrifft; er ist nicht mehr eine nur irdische Wirklichkeit, der sich um materielle Obliegenheiten, organisatorische Regelungen und Hilfsdienste zu kümmern hat, auch nicht mehr rein menschliches Tun im Gottesdienst wie die Vornahme von Lesungen oder Gesängen, sondern mit dem Engelsdienst repräsentiert auch der Diakon eine himmlische Wirklichkeit, die zur Feier der Liturgie selbst gehört, die als ganze verstanden werden will als Sichtbarmachung der himmlischen Liturgie, die sich in das Tun der irdischen Feier hineinsenkt: Der Diakon versieht das vermittelnde Amt der Engel in der himmlischen Liturgie, also ein liturgisches Amt im engeren Sinn, „vor dessen Geheimnis sogar die Engel erschauern“, da jede irdische Liturgie das Abbild der himmlischen ist, der vergöttlichenden Kommunikation Gottes mit Mensch und Welt.¹⁹⁵

¹⁹⁰ *Ebd.*, 246: „The deacon represents the Cherubim and the Seraphim: his orar, their wings. The deacon's ministry, like that of angels, consists in serving the altar of the Most High. According to ancient Christian tradition, angels... participate in the Eucharistic Sacrifice whenever it is celebrated. Chrysostom, for example, teaches: that 'at that solemn moment, the priest is surrounded with angels, and the choir of the heavenly powers unites with him; they occupy the entire space around the altar, to honour Him who lies there as a sacrifice.'“

¹⁹¹ *Ebd.*, 344: „With each petition the deacon, representing the angel of the Lord, raises his orar, the symbol of the angel's wing, as a sign to the people that they should lift up their hearts and minds as they pray for each blessing“.

¹⁹² *Ebd.*, 662: „The deacon, symbolizing a ministering angel, wraps his orarion around himself crosswise to represent the wings of the cherubim that stand about the throne of God. The rubric may have had a utilitarian origin: to prevent the flowing vestments from hampering the distribution of communion. The symbolism was probably attached to the act during the thirteenth or fourteenth century, at a time when symbolical interpretations were multiplied.“

¹⁹³ Vgl. *ebd.*, 335.

¹⁹⁴ Vgl. *ebd.*, 496.

¹⁹⁵ Vgl. SYMEON V. THESSALONIKI, *Dialogos*, 172 – PG 155, 381 B; KUNZLER, *Gnadenquellen*, 264.

Der besonders im christlichen Osten¹⁹⁶ entwickelte Gedanke von der Einheit der irdischen mit der himmlischen Liturgie hat eine lange Tradition. Immer steht in seinem Zentrum, dass der Heilsbringer Christus selbst der Ersthandelnde allen liturgischen Tuns ist, dessen irdische Erscheinungsform eine den Sinnen zugängliche Entsprechung der unsichtbaren himmlischen Wirklichkeit darstellt. Es kann keine andere Grundlage für die auf Erden gefeierte Liturgie geben als die himmlische Liturgie; in ihr muss der Gottesdienst auf Erden – also Gottes Dienst an Mensch und Welt, bevor der Mensch sich in der Liturgie zu Gott erhebt – seine letzte Verankerung besitzen.

Damit ist seine liturgische Rolle als etwas Eigenes zwischen dem Priestertum des Bischofs und des Priesters einerseits und der Stellung der Laien und den anderen liturgischen Diensten andererseits in der Liturgie bestimmt: Der Diakon hat nicht Teil am Priestertum, sondern sein Amt besteht in der sichtbaren Vergegenwärtigung des Engelsdienstes in der himmlischen Liturgie. Er steht zwischen Priester und Gemeinde, die in der Liturgie immer als Sichtbarmachung der himmlischen Liturgie die erlösende Beziehung Gottes zur Welt zum Ausdruck bringen; der Diakon nimmt darin die Rolle der dienenden Engel wahr. Jedes Abgleiten auf die eine oder die andere Seite wäre ein Aufgeben dieser Rolle.¹⁹⁷

Damit unterscheiden sich dogmatisch gesehen bei aller vergleichbaren Nähe im liturgischen Vollzug die Weihe zum Bischof und zum Priester einerseits und die Diakonenweihe andererseits sehr voneinander. Bischofs- und Priesterweihe geben einem Christen Anteil am Priestertum Christi, die Diakonenweihe nicht. Darin steht der geweihte Diakon dem Laien, dem Mitglied des heiligen Volkes Gottes und Inhaber des königlichen Priestertums aller Getauften und Gefirmten näher als dem Priester und dem Bischof, weil er wie dieser kein Anteil am Priestertum hat.¹⁹⁸

In allen Weihestufen geht es darum, dass ein Mensch in den Dienst der ikonographischen Repräsentanz einer himmlischen Wirklichkeit eingeführt wird. Für den Bischof und den Priester ist dies die Ikonographie Christi, des Hauptes seiner Kirche; für den Diakon ist dies die Versinnlichung des Dienstes der Engel in der himmlischen Liturgie.

¹⁹⁶ So behauptet Trembelas, eine ähnliche Symbolik existiere auch im römisch-katholischen Bereich, sei dort jedoch weniger entwickelt. Vgl. TREMBELAS, *Der orthodoxe christliche Gottesdienst*, 164f. In der Tat findet sich bei JUNGSMANN ein Hinweis auf den „überirdischen Altar“ nur im Zusammenhang mit dem „Supplices te rogamus“ des Canon Romanus, vgl. *MS II*, 287-291. Zur Entwicklung im Osten vgl. K. ONASCH, Art. „Gottesdienst“ V, A. DER OSTEN: RGG, II, Tübingen ³1958, 1766f.

¹⁹⁷ J. SCHNEIDER, *Zwischen Priestertum und Laienstand. Ein Vergleich der diakonalen Dienste in der Liturgie und der Ordinationsriten in der byzantinischen und in der lateinischen Kirche als liturgiewissenschaftlicher Beitrag zur Suche nach der weibeamtlichen Identität des Diakons*, Trier 1993, 97-102.

¹⁹⁸ Vgl. KORMANÍK, *Tajiny*, 184f.

6. Die byzantinischen liturgischen Gewänder¹⁹⁹

Bei den Riten der heiligen Weihen begegnen uns verschiedene byzantinische Gewandstücke, die der Weihkandidat vom Bischof überreicht bekommt. Damit wird der Ablauf der Riten nicht unterbrochen, beschreiben wir hier die einzelnen Gewänder. Die liturgischen Kleider besitzen nach Symeon von Thessaloniki eine eigene Würde, wie sie ähnlich den Ikonen zukommt; auch in ihnen machen sich die göttliche Wahrheit und die Gegenwart des Heiligen manifest. Ohne liturgisches Gewand darf der Priester keine heilige Handlung vollziehen, da auch die gottesdienstliche Kleidung Anteil an der Gnade Gottes besitzt. Aus diesem Grund ist es nach Symeon sogar sinnvoll, die Paramente des Priesters zu küssen.²⁰⁰

Das Sticharion (kchslw.: Stichar)

Als liturgisches Untergewand tragen die Bischöfe und Priester das Sticharion, das der bodenlangen Albe im abendländischen Ritus entspricht. Oft ist auch dieses von weißer oder heller Farbe; es kann aber auch einen anderen Farbton tragen; besonders griechische Sticharia sind sogar oft von der gleichen Farbe wie der des Obergewandes. Das Begleitgebet bezeichnet das Sticharion als „Kleid der Freude“ und „Gewand des Heils“, was auf seinen hell-weißen Farbton bezogen an das Taufkleid und die damit ausgedrückte Würde der Erlösten hinweist. Das priesterliche Sticharion ist ein Untergewand, deshalb wird es von leichteren und einfacheren Stoffen angefertigt (z.B. Seide).²⁰¹

Das gleichnamige Gewandstück des Diakons gilt dagegen als Obergewand, deshalb ist es auch aufwändiger gearbeitet, meistens ist es aus Brokat angefertigt und mit Applikationen, sowie einem Kreuz auf dem Rücken geschmückt.²⁰² Das diakonale Sticharion ist der abendländischen Dalmatik ähnlich.²⁰³ Auch der Diakon trägt Epimantiken, Stauchen aus dem gleichen Stoff wie das Gewand selbst um die Unterarme, welche die Stofffülle des Rason, einer breitärmeligen Soutane zu raffen, die unter dem Sticharion getragen wird.²⁰⁴ Im Gegensatz zu den griechischen Traditionen unterscheiden die slawischen Kirchen auch die Bezeichnungen, indem sie das diakonale Gewand „stichar“ nennen, das Untergewand des Priesters aber entsprechend als „podriznik“ bezeichnen

¹⁹⁹ Vgl. zum Thema: T. PAPAS, *Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus*, (Institut für Byzantinistik und Neugriech. Philologie der Universität München), München 1965; E. TRENKLE, *Liturgische Gewänder und Geräte der Ostkirche*, München 1962.

²⁰⁰ Vgl. *Resp. ad quest. 17 et 29* – PG 155, 868 C – D, 880 C; vgl. KUNZLER, *Archieratikon*, 141.

²⁰¹ Abbildung dazu: BOHÁČ, *Predmety*, 39.

²⁰² Abbildung dazu: BOHÁČ, *Predmety*, 35.

²⁰³ Bis vor kurzen trugen die slowakischen (auch z.B. ukrainischen) Diakone über einem weißen Untergewand (Albe) ein sehr der abendländischen Dalmatik entsprechendes Sticharion. Vgl. dazu: BOHÁČ, *Liturgika III.*, 70; vgl. auch HUCULAK, 160-162. Mittlerweile ist aber diese Irregularität beseitigt.

²⁰⁴ Vgl. BOHÁČ, *Predmety*, 37.

(wörtliche Übersetzung: Das unter dem Messgewand zu Tragende). Beide Sticharien sind mit Kreuzen auf dem Rücken ausgestattet.²⁰⁵

Das Epitrachelion (kchslw.: Epitrachil)

Über dem Sticharion legen Bischöfe und Priester die priesterliche Stola an, das Epitrachelion („das über dem Nacken Getragene“). Es entspricht und ähnelt auch der lateinischen Stola, ist aber bis auf einen Durchlas für den Kopf zusammengenäht nach Art eines Skapuliers, wie es die Mönche tragen.²⁰⁶ In den altorientalischen Kirchen ist auch die Naht verschwunden.

Die Stola ist die Amtsinsignie des Priesters schlechthin; zusammen mit den anderen Amtsabzeichen hat sie ihren Ursprung in Rangabzeichen römischer Beamter und Richter; die Frage, wie sie dem Klerus zugewachsen sind, ist nicht endgültig geklärt.²⁰⁷ Neben den besonders auffälligen bischöflichen Amtsinsignien ist die Stola heute die auffallendste Amtsinsignie und wird zunehmend auch in den protestantischen Kirchen über dem schwarzen (oder zunehmend auch weißen Talar) verwendet, so dass sie auf dem besten Weg ist, zu der Amtsinsignie eines christlichen Amtsträgers schlechthin zu werden.²⁰⁸

Das Begleitgebet sieht im Epitrachelion ein Symbol für die Gnade Gottes, die sich von oben auf den Priester zur Ausübung seines Amtes ergießt und wählt dafür eine sehr bilderreiche Sprache: Die Stola stellt das Salböl („Myron“) dar, das sich über das Haupt des Hohenpriesters Aaron ergießt, das über seinen Bart bis zu seinen Füßen herabfließt und ihn ganz einhüllt in die göttliche Gnade. Dennoch hat es anders als im Abendland im Kontext der Weiheriten niemals eine Salbung – weder des Hauptes noch der Hände – gegeben, ebenso wenig wie im ursprünglichen Weiheritus Roms; die Salbung in den abendländischen Riten kommt aus dem irisch-keltischen bzw. spanischen Kulturkreis.²⁰⁹ Als Symbol der alles bewirkenden göttlichen Gnade muss sich der Priester bei allen priesterlichen Amtshandlungen des Epitrachelion bedienen.²¹⁰

²⁰⁵ Vgl. ONASCH, 339f.

²⁰⁶ KUNZLER, *Archieratikon*, 142.

²⁰⁷ Vgl. die Darstellung der verschiedenen Positionen bei BERGER, *Gewänder und Insignien*, 322f.

²⁰⁸ Vgl. DIETRICH STOLLBERG, „Stola statt Beffchen. Protestantismus und Sinnlichkeit – anhand eines Details“, in *Deutsches Pfarrerbblatt* 90 (1990) 45-47. Zu den Betreibungen im Protestantismus, zur katholischen liturgischen Kleidung zurückzukehren vgl. ARTHUR PIEPKORN – ARTHUR CARL, *Die liturgischen Gewänder in der lutherischen Kirche seit 1555*. Übersetzt und herausgegeben von J. SCHÖNE und E. SEYBOLD (Ökumenische Texte und Studien 32), Lüdenscheid-Lobetal 1987. *Ein evangelisches Zeremoniale. Liturgie vorbereiten, Liturgie gestalten, Liturgie verantworten. Herausgegeben vom Zeremoniale-Ausschuss der Liturgischen Konferenz*, Gütersloh 2004.

²⁰⁹ Vgl. J. PRELOG, „Sind die Weihesalbungen insularen Ursprungs?“, in *FMSI* 13 (1979) 303-356.

²¹⁰ Vgl. BOHÁČ, *Liturgika* III., 71.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Der Gürtel (kchslw.: Pojas)

Über dem Epitrachelion gürtet der Priester das Untergewand mit einem Gürtel, ganz wie sein abendländischer Amtsbruder. Im Gegensatz zum abendländischen Cingulum, das meist nur ein weißes Stoffband ist, gehört auch der Gürtel zu den Paramenten, d. h. zumindest das Vorderteil ist aus dem gleichen Stoff gefertigt wie das Epitrachelion und das Obergewand, während Stoffbänder die eigentliche Funktion des Gürtels übernehmen.²¹¹ Nach Symeon von Thessaloniki erinnert das Schürzen des Untergewandes an die diakonische Dimension des Dienstes Christi, der sich schürzt, um die Menschen zu bedienen.²¹² Auch dient er als Symbol der von Gott kommenden Kraft.

Die Epimanikien (kchslw.: Narukavniki)

Ebenfalls das Motiv der Bekräftigung von oben drücken die Epimanikien („das über der Hand zu Tragende“) aus. Epimanikien sind den Ärmelschonern früherer Büroangestellter nicht unähnliche Stauchen, mit denen die Stofffülle des Untergewandes so zusammengehalten wird, dass sie bei den liturgischen Funktionen nicht hindert.²¹³ Bischöfe, Priester und Diakone bedienen sich ihrer zum genannten Zweck. Auch die byzantinischen Kaiser legten Epimanikien an, wenn sie sich an den Altar begaben, um dort die Kommunion nach der Weise der Kleriker, d. h. in die Hand, zu empfangen.²¹⁴ Aber auch die Epimanikien besitzen eine symbolische Deutung: Über die Hinweise auf die Fesseln des vor Pilatus stehenden Christus hinaus deuten die Epimanikien auf die allgegenwärtige Wirksamkeit der göttlichen Energien hin; auch darauf, dass Jesus das Opfer seines Fleisches und Blutes mit seinen eigenen Händen darbrachte.²¹⁵

Das priesterliche Phelonion²¹⁶ (kchslw.: Felon)

Als letztes legt der Priester das liturgische Obergewand an, das dem abendländischen Messgewand entsprechende „Phelonion“, dessen Bezeichnung noch an das antike Gewand der Paenula erinnert. Es gilt als der Mantel der Gerechtigkeit und das Kleid der Freude. Mit dem lateinischen Messgewand („Casula – Häuschen“) hat das byzantinische Phelonion seine Herkunft aus der Paenula gemeinsam: Ein halbkreisförmiges Stoffstück wird an seinen beiden Längsseiten so zusammengenäht, dass daraus ein Kegel entsteht, dessen Spitze für den Kopfdurchlass zu einem Kragen ausgeschnitten wird.²¹⁷ So ergibt sich die ästhetisch zwar sehr schön wirkende, aber die Handlungen

²¹¹ Vgl. M. KUNZLER, Art. „Cingulum“, in *LTbK*³, 2, 1994, 1202.

²¹² Vgl. KUNZLER, *Archieratikon*, 143.

²¹³ Abb.: BOHÁČ, *Predmety*, 37.

²¹⁴ Vgl. DAY, 88f.

²¹⁵ Vgl. SYMEON VON THESSALONIKI, *Exp. de div. Templo* 42 – PG 155, 713 C – D.

²¹⁶ Vgl. BRAUN, *Gewandung*, 149-247; Abb.: BOHÁČ, *Predmety*, 38f.

²¹⁷ Vgl. BOHÁČ, *Liturgika* III., 72.

doch sehr hemmende Glockenkasel, da die gesamte Stofffülle auf den Unterarmen des Priesters zusammengerafft werden muss. Auch setzt der sehr faltenreiche Wurf der Glockenkasel die Verwendung sehr feiner Stoffe, zumeist Seide, voraus. Als im Abendland die Stoffe aber immer schwerer wurden, als die Kasel dazu mit einem Bildprogramm ausgestattet wurde, das über die reine Verzierung weit hinausging, fing man an, sie in ihrer Schnittform zu kürzen. Immer geringer wurden ihre Ausmaße, bis es zur sogenannten „Bassgeigen-Kasel“ des Barock kam, einem über und über verzierten, brettartigen Gewandstück, das nur noch Vorder- und Rückseite des Zelebranten bedeckte und dessen Vorderseite wegen der herausgeschnittenen Teile für die Arme eben etwas „bassgeigenförmig“ aussah. Bereits im Jahr 1907 hatte Braun die Bassgeigenkasel als eindeutige Fehlentwicklung kritisiert,²¹⁸ dennoch erklärte sie die römische Ritenkongregation noch im Dezember 1925 als einzig legitime Form der Kasel.²¹⁹ Doch ging die Entwicklung im Abendland zurück zu jener Form der Kasel, wie wir sie heute kennen: Die Weite der alten Glockenkasel ist so gekürzt, dass das Gewand, legt man es auf den Boden, einer Ellipse gleicht, an deren kurzen Enden die Arme genügend freies Spiel haben, während sonst der Kleidcharakter dieses vornehmsten aller Gewänder wieder voll zum tragen kommt.²²⁰

Auch im byzantinischen Ritus kürzte man die alte Glockenkasel. Man beließ jedoch ihre ehemalige Wirkung als weiten Überwurf und beschnitt sie lediglich auf der Vorderseite, damit die Hände frei wurden von der Fülle des an den Oberarmen gerafften Stoffes, damit der Priester die liturgischen Funktionen besser verrichten kann. Dabei haben die griechischen Schnittmuster des Phelonion, das auch die unierten Kirchen benutzen, die alte Glockenkasel noch viel mehr bewahrt als die russischen, nach denen das Gewand an der Vorderseite so weit gekürzt ist, dass es nur noch die Brust des Priesters bedeckt; auch hebt sich im Nacken das Phelonion zu einer tütenähnlichen Spitze, die den Kopf des Zelebranten zuweilen ganz verdecken kann.²²¹ Bei den griechisch-katholischen Gläubigen symbolisiert der Unterschied im Schnitt des Phelonion auch die Unterscheidung zwischen katholischer und orthodoxer Kirchenzugehörigkeit; sie würden dagegen protestieren, wenn ein griechisch-katholischer Priester in einem russischen Felon zelebrieren würde. Obwohl die symbolische Bedeutung der Gewandstücke ein und dieselbe ist, käme ein solches Vorkommnis im Abendland dem undenkbaren Fall gleich, dass ein katholischer Priester in den schwarzen protestantischen Talar mit seinen Beffchen gekleidet die Messe feiern würde! In den altorientalischen Kirchen ist das Phelonion wegen der besseren Freiheit der Hände ganz aufgeschnitten, so dass es weitgehend einem abendländischen Chormantel entspricht.

²¹⁸ Vgl. BRAUN, *Gewandung*, 190-200. Noch früher bezeichnete der französische Schriftsteller Léon Bloys diese Gewandform als ebenso prunkvoll wie hässlich, vgl. R. LESAGE, *Liturgische Gewänder und Geräte*, Aschaffenburg 1959, 100.

²¹⁹ Vgl. KLAUSER, 131-133.

²²⁰ KUNZLER, *Archieratikon*, 144.

²²¹ *Ebd.*

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Das Epigonation (kchslw.: Nabadrennik)

Es stellt für den Priester eine Auszeichnung dar, wenn er das Epigonation tragen darf, ein rhombenförmiges Stoffstück in der Farbe des Phelonion, das an einer Leinenkordel wie eine Umhängetasche über dem rechten Knie getragen wird. Womöglich handelte es sich dabei sogar um eine Tasche, die das „Encheirion“ aufnahm, eine Art rituellen Taschentuchs, wie es im Abendland als „Manipel“ bis zur Liturgiereform zur liturgischen Kleidung gehörte und über dem linken Unterarm getragen wurde. Die Symbolik erblickt im Epigonation das geistliche Schwert des Gotteswortes,²²² womöglich deshalb, weil das Epigonation auf der Rückseite auch eine Tasche aufnehmen konnte für liturgische oder homiletische Texte; doch ist diese Herleitung noch nicht gesichert. Bis zum 12. Jahrhundert wurde das Epigonation allein von den Bischöfen getragen, später auch an Priester als besondere Auszeichnung verliehen.²²³ Während es in allen Kirchen byzantinischer Tradition zu den ersten Auszeichnungen gehört, die Priester für ihren treuen Dienst erhalten,²²⁴ trägt in der griechisch-katholischen Kirche der Slowakei allein der Bischof das Epigonation.

Das Orarion des Diakons (kchslw.: Orar)

Das Würdezeichen oder die Amtsinsignie des Diakons ist seine Diakonenstola, das Orarion, ein mehrere Meter langes Stoffband. In der Weise, wie der Diakon sie trägt, unterscheidet sich der Protodiakon (der „erste“ Diakon) von den anderen Diakonen. Der Protodiakon trägt es von der linken Schulter (ganz ähnlich wie die abendländische, schärpenartige Diakonenstola), schärpenartig nach rechts um den Leib gewunden, nur reichen die beiden Enden an Brust und Rücken fast bis an den Saum des Sticharions. Die anderen Diakone tragen es einfach an der linken Schulter umgehängt.²²⁵ Auch das Orarion leitet sich von spätromischen Beamteninsignien ab, deren letzte Wurzeln noch im Dunkeln liegen.

Der Diakon vollzieht einen Dienst, der demjenigen der Engel entspricht;²²⁶ die Diakonenstola; das Orarion, repräsentiert daher die Flügel der Engel, und ihre geistige Natur. Als Versinnbildlichung der Flügel der Engel, die ihren unsichtbaren Dienst in der himmlischen Liturgie versehen, weist das Orarion auf den Dienst hin, den der menschliche Diakon in der irdischen Liturgie als Vergegenwärtigung der himmlischen sichtbar vollzieht. In Anlehnung an die Berufungsvision des Jesaja (Jes 6), in welcher der Gesang des „Heilig“ durch die Engel erwähnt wird, findet sich oft auf der Diakonenstola das Wort „Heilig“ (gr. ἅΓΙΟΣ, kchslw. **ГѢТЪ**) aufgestickt. Mit dem Orarion leitet der Diakon

²²² BOHÁČ, *Liturgika* III., 73.

²²³ Vgl. BRAUN, *Gewandung*, 550ff;

²²⁴ Vgl. LORGUS / DUDKO, 54.

²²⁵ Abb. BOHÁČ, *Predmety*, 35.

²²⁶ Vgl. Abschnitt „Der Dienst des Diakons“.

im Gesang der Ektenien das Gebet, indem er es mit der rechten Hand flügelartig nach oben hält.²²⁷ Zur Kommunionausteilung gürtet sich der Diakon mit seiner Stola auf eine Weise, die an die Ikonendarstellungen der Engel erinnern, indem er beide Enden über der Brust kreuzt. Diese besondere Art verweist auf die Cherubim, die aus Ehrfurcht vor der Herrlichkeit Gottes mit den Flügeln ihr Gesicht bedecken, wie dies in der Berufungsvision des Jesaja beschrieben wird.

Nach Symeon von Thessaloniki zeigt das Orarion auch an, dass der Diakon durch seine Weihe zum assistierenden Dienst des Bischofs und des Priesters, nicht aber zur Leitung der liturgischen Feier aus eigener Vollmacht bestellt ist: Ihm gilt die Weise, das Orarion über der linken Schulter zu tragen, als ein Indiz für den besonderen Dienstcharakter dieser Weihestufe. Darüber hinaus stellt das Orarion – neben dem Symbolbezug zu den Flügeln der Engel und zu ihrer geistigen Natur – die göttliche Gnade selbst dar, woher auch der Name dieses Gewandstückes von Symeon hergeleitet wird.²²⁸

Die Sticharia der niederen Dienste

Die anderen liturgischen Dienste tragen ebenfalls ein liturgisches Gewand. Die Subdiakone tragen das gleiche Gewand, wie die Diakone; den Gürtel tragen sie die ganze Liturgie so, wie es der Diakon zur Austeilung der Kommunion auf Brust und Rücken kreuzweise gegürtet hat.²²⁹

Auch dem Sticharion des Diakons nicht unähnlich sind die Gewänder für Lektoren und Ministranten, diese aber verwenden keine Gürtel und ihr liturgisches Kleid ist aus einfacherem Stoff gefertigt. Das Sticharion wird über der Alltagskleidung getragen. Unter westlichem Einfluss kennt auch die byzantinische Kirche kindliche und jugendliche Ministranten; in großen Kirchen aber versehen meist Erwachsene den Ministrantendienst. Die Frage nach Sinn und Legitimität eines liturgischen Gewandes hat sich hier überhaupt niemals gestellt; man trägt es selbstverständlich, weil man spürt, dass es die Würde der Liturgie einfach verlangt.²³⁰

Der Sakkos (kchslw.: Sakkos)

Aus der Tracht des byzantinischen Kaiserhofs stammt das Obergewand des Bischofs, der Sakkos, der einem abendländischen Diakonengewand, der Dalmatik, nicht unähnlich ist. Der Sakkos war einst das kaiserliche Gewandstück und wurde nur dem Patriarchen zugestanden. Nach dem Fall von Konstantinopel übernahmen ihn alle Bischöfe im griechischen Bereich, die Slawen aber erst im 18. Jahrhundert. Zuvor trugen auch die Bischöfe das priesterliche Phelonion.²³¹

²²⁷ KUNZLER, *Archieratikon*, 145.

²²⁸ Vgl. SYMEON VON THESSALONIKI, *Dialogos*, 173-174 – PG 155, 381 C-D.

²²⁹ Vgl. BOHÁČ, *Predmety*, 35.

²³⁰ Vgl. BOHÁČ, *Predmety*, 33; Vgl. auch KUNZLER, *Archieratikon*, 146.

²³¹ Vgl. DAY, 261.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Symeon von Thessaloniki lehrt, der Sakkos als liturgisches Übergewand des Bischofs habe einen direkten Bezug zum Leiden Christi, da er lehre, das Spottgewand Jesu sei in der Form eines Sakkos gestaltet gewesen. Vor allem die Bischöfe vornehmer Bischofssitze bedienen sich des Sakkos, woraus sich der Brauch in den slawischen Ländern entwickelt hat, dass der Sakkos zu dem bischöflichen Obergewand schlechthin geworden ist. Haben die übrigen Bischöfe früher statt des Sakkos das „Polystaurion“ benutzt, ein Phelonion, das mit Kreuzen geschmückt ist und damit ebenfalls einen Bezug zur Passion Christi herstellt, so ging der Begriff „Polystaurion“ auch auf den Sakkos der Patriarchen und der anderen Ersthierarchen der Kirchen byzantinischer Tradition über.²³²

Jeder Bischof trägt das Epigonation, das „geistliche Schwert“, das auf seine Hirten- und Lehreraufgabe hinweist. Mit der priesterlichen Gewandung gemeinsam hat die liturgische Kleidung des Bischofs das Sticharion, die Epimanikien, das Epitrachelion und den Gürtel.

Das Omophorion (kchslw.: Omofor)

Das auszeichnende Gewandstück des Bischofs schlechthin ist aber eine besondere, bischöfliche Stola, das Omophorion. Das abendländische Gegenstück ist das Pallium, das im Westen aber nur die Erzbischöfe tragen und mit dem der Papst bei allen Eucharistiefiern bekleidet ist. Das Omophorion ist meist von weißer Farbe, die einem eigenen Symbolwert entspricht.

Nach Symeon von Thessaloniki symbolisiert das Omophorion die Inkarnation des Logos und damit auch die in der Menschwerdung gründende Vergöttlichung des Menschen.²³³ Diese Interpretation macht eine der Verständnismöglichkeiten des Omophorion aus und wurde in den verschiedenen Liturgieerklärungen immer wieder vorgetragen.²³⁴ Andererseits symbolisiert das Omophorion auch das verirrte Schaf, dem der gute Hirt nachgeht, bis er es findet und auf seinen Schultern nach Hause trägt, weshalb es nach Symeon von Thessaloniki auch aus Wolle gefertigt sein soll.²³⁵ Auch diese Deutung ging in die Tradition der Liturgieerklärungen ein. Gerade die Symbolik des verirrten Schafes und des ihm nachgehenden guten Hirten verweist den bischöflichen Träger des Omophorion auf die Hirtenaufgabe des Bischofs mit all ihren Verpflichtungen.²³⁶ Wegen dieser tiefgehenden Symbolik macht Kunzler den Vorschlag, das Omophorion auch im Westen zu übernehmen und zur unterscheidenden Amts-insignie aller Bischöfe zu machen, die sie an ihre pastoralen Verpflichtungen ständig erinnert, wenn sie denn die Symbolik dieses Gewandstückes kennen.²³⁷ Einen Anfang hat offensichtlich Papst

²³² Vgl. SYMEON VON THESSALONIKI, *Exp. de div. Templo* 43, – PG 155, 716A. Zu Sakkos und Polystaurion vgl. Braun, *Gewandung*, 302-305.

²³³ Vgl. *Dialogos* 208 – PG 155, 421 C; *Expos. de div. Templo* 44 – PG 155, 716 B.

²³⁴ Z.B. FEDORIV, 116-119.

²³⁵ Vgl. SYMEON V. THESSALONIKI, *Expos. de div. Templo* 44 – PG 155, 716 C.

²³⁶ Vgl. BOHÁČ, *Liturgika* III., 74.

²³⁷ Vgl. MICHAEL KUNZLER, „Das Omophorion – auch eine abendländische Bischofsstola? Eine ökumenisch nicht irrelevante Frage liturgischer Ästhetik“, in *Theologie und Glaube* 87 (1997) 131-140.

Benedikt XVI. getan, der seit seiner Amtseinführung das Pallium des Papstes in der Form eines byzantinischen Omophorion trägt.

Beim feierlichen Bekleiden des Bischofs, das einen eigenen Teil der pontificalen Liturgie ausmacht, spricht nach dem slawischen Archieratikon der Diakon beim Überreichen und Anlegen des Omophorion: „Dies ist das Zeichen des Sohnes Gottes, der die neunundneunzig Schafe in den Bergen zurücklässt und dem einen verirrt Schaf nachgeht bis er es findet, der es auf seine Schultern nimmt und es zu seinem Vater und in seinen Heilswillen hinein trägt“.²³⁸

Neben dem großen Omophorion kennen die byzantinischen Kirchen auch noch ein kleines. Das kleine Omophorion hat die Gestalt einer sehr kurzen, meist nur bis zum Gürtel reichenden lateinischen Stola und wird des öfteren in der Liturgie gegen das große ausgetauscht oder zuweilen auch ganz abgelegt.²³⁹

Der Hirtenstab des Bischofs (Rabdos)²⁴⁰

Ebenfalls Zeichen der bischöflichen Hirtenaufgabe ist der Bischofsstab; er ist ein wenig kleiner als im Westen und von anderer Gestalt: zwei Krümmen, die in Schlangenköpfen ausmünden, umgeben das Kreuz auf der Spitze des Hirtenstabes. Zuweilen wird dies als Symbol der wahren Klugheit verstanden, im Kreuz Christi weder Ärgernis zu nehmen, noch es als Torheit abzutun, sondern darin Gottes Kraft und Weisheit zu erkennen²⁴¹. Die Hirtenaufgabe des Bischofs besteht ja darin, die Menschen zu dieser Erkenntnis der im Kreuz erschienenen Weisheit Gottes hinzuführen.

Die bischöflichen Segensleuchter, die Dikirotrikira²⁴²

Im Pontifikalamt segnet der Bischof mehrfach die Gemeinde mit zwei Leuchtern, den „Dikirotrikira“, was einen Sammelbegriff für den „Zweikerzen-“ und den „Dreikerzenleuchter“ darstellt. Die Kerzen dieser Leuchter sind zumeist so angeordnet, dass sie sich kreuzen oder im Idealfall zusammen eine Flamme bilden. Damit erklärt sich auch ihre Symbolik fast schon von selbst: Der Dreierleuchter ist ein Symbol für die Einheit der drei göttlichen Personen in der Dreifaltigkeit, der Zweierleuchter zeigt die Einheit von wahrer Menschheit und wahrer Gottheit in Jesus Christus an. Die ersten Zeugnisse für die bischöflichen Segensleuchter stammen erst aus dem 7. Jahrhundert. Paprocki leitet das Dikirion vom ursprünglicheren Trikirion her: Das Trikirion war demnach ein Leuchter mit drei Kerzen, der die Trinität symbolisierte und zu Zeiten der Ikonoklasmuskrise von Priestern und Laien in Prozessionen mitgetragen wurde. Von daher war es auch kein großer Weg mehr zur Anfertigung des Dikirions mit der ihm

²³⁸ Vgl. *Archieratikon*, Rom 1973, 24.

²³⁹ Zum kleinen Omophorion vgl. DAY, 212f.; NIKOLSKIJ, 61-63; BOHÁČ, *Predmety*, 41.

²⁴⁰ Vgl. BOHÁČ, *Liturgika* III, 75; FEDORIV, 126-128; KUNZLER, *Archieratikon*, 147.

²⁴¹ 1Kor 1,18.

²⁴² Vgl. ONASCH, 83; FEDORIV, 100; DAY, 70 und 292; Abb.: BOHÁČ, *Predmety*, 44f.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

eigenen Symbolik der gottmenschlichen Natur Christi. In die Liturgie kamen beide Leuchter aus dem Bedürfnis heraus, im Halbdunkel der Kirchen die mit den Leuchtern sichtbaren Hände des Bischofs - im Gegensatz zum Priester erteilt der Bischof den Segen immer mit beiden Händen, auch wenn er sich nicht der bischöflichen Leuchter bedient - beim Segen erkennen zu können und sich demgemäß zu bekreuzigen. Aus dem gleichen Grund wird das österliche Trikirion – im Unterschied zum bischöflichen mit einer kleinen Ikone der Auferstehung geschmückt – zusammen mit dem Handkreuz in der Osterwoche von jedem Priester verwendet.²⁴³

Das Enkolpion und Brustkreuz

Das Brustkreuz ist in der lateinischen Kirche eines der Insignien des Bischofs. Auch in der byzantinischen Tradition war dies ursprünglich so. Heute aber tragen (fast) alle Priester des byzantinischen Ritus' tragen ein Brustkreuz aus Metall, was jedem Priester aufgrund seiner Weihe zusteht. Zar Paul I. hat im Jahr 1797 damit begonnen, auch verdienten Priestern ein Brustkreuz zu verleihen. Seit 1896 wird das Brustkreuz allen Priestern und Priestermönchen bei ihrer Weihe verliehen, um sie von den Diakonen und nicht geweihten Mönchen zu unterscheiden.²⁴⁴ Von der russischen Kirche sind diese Bräuche auch auf andere orthodoxe wie katholische Kirchen des byzantinischen Ritus übergegangen, werden in den einzelnen Kirchen sehr unterschiedlich gehandhabt. In der slowakischen Kirche erhält jeder neugeweihte Priester bei seiner Weihe vom Bischof das silberne Brustkreuz. Das Brustkreuz kann aber ebenfalls eine besondere Auszeichnung oder einen gewissen Rang (z.B. „Protopresbyter“, dem abendländischen Dekan vergleichbar) zum Ausdruck bringen. Diese Kreuze werden aus Silber oder Gold angefertigt, bzw. sind als „geschmücktes Kreuz“ mit Edelstein(imitaten) versehen – je nach dem Rang seines Trägers oder der Bedeutsamkeit der Auszeichnung.²⁴⁵

Entweder anstatt eines solchen Brustkreuzes, oder zusätzlich zu diesem, trägt der byzantinische Bischof das „Enkolpion“ – „das auf der Brust Getragene“.²⁴⁶ In der antiken Welt waren solche Schutzamulette weit verbreitet, und auch die frommen Juden kennen bis zum heutigen Tag sog. „Phylakterien“, die sie beim Beten anlegen, kleine Kapseln, in die biblische Verse eingelassen sind. Die Christen verbanden den Brauch, Amulette zu tragen, mit ihrem Glauben; sie füllten sie mit Reliquien oder Bibelversen, gestalteten sie auch in der Form des Brustkreuzes. „Le rapport entre la panhagia et les amulettes de l'Antiquité païenne est évident.“²⁴⁷ Als auszeichnende Insignie des Bischofs bildete sich aber das Enkolpion in der Form eines kapselähnlichen, ovalen Medaillons heraus, das meist das Bildnis der Gottesmutter (der „Allheiligen“ – „Panhagia“) trägt und daher auch als „Panhagia“ bezeichnet wird. Paprocki gibt als Entstehungsgrund des

²⁴³ Vgl. PAPROCKI, 191, 236.

²⁴⁴ Vgl. DUDKO / LORGUS, 46; PAPROCKI, 185.

²⁴⁵ Vgl. BOHÁČ, *Predmety*, 42f.; DUDKO / LORGUS, 46.

²⁴⁶ Vgl. ONASCH, 101f.

²⁴⁷ PAPROCKI, 184.

Enkolpion das Bedürfnis an, auf Reisen eucharistische Partikel stets mit sich führen zu können, um davon unterwegs, insbesondere in Notsituationen genießen zu können. Darum auch die Marienikone auf der Oberseite dieser Kapsel: Sie birgt, wie der Leib der schwangeren Gottesmutter, den fleischgewordenen Gottessohn. Weiterhin nennt Paprocki das Enkolpion als „Symbol der Ehe des Bischofs mit seiner Kirche“, stellt Maria doch die Kirche dar: „Syméon de Thessalonique atteste que l'empereur envoyait au patriarche de Constantinople nouvellement élu, parmi d'autres insignes, l'encolpion de l'église (τὸ τῆς ἐκκλησίας ἐγκόλιον) que le patriarche gardait en tant que serviteur et gardien de l'église“.²⁴⁸ Nur der Vollständigkeit halber sei wiederholt erwähnt, dass jeder Bischof auch das Epigonation, das „geistliche Schwert“ als Ausdruck für die Autorität seines Amtes trägt.²⁴⁹

Die Mitra

Aus dem byzantinischen Hofzeremoniell stammt auch die liturgische Kopfbedeckung des Bischofs, die kronenförmige Mitra. Sie ist im byzantinischen Ritus aus kostbaren, schweren und reichverzierten Stoffen gefertigt und noch heute hat sie eine Haubenform, die im Abendland immer mehr eingebuchtet wurde, bis die Form der heutigen lateinischen Mitra mit ihren beiden Flügeln auf der Vorder- und Rückseite entstand.²⁵⁰ Auch besonderen Protopresbytern kann die Mitra als Auszeichnung verliehen werden; sie teilen damit auch das geschmückte Brustkreuz und das Epigonation mit dem Bischof. In den katholischen Ostkirchen tragen sie den Titel „Mitrat“ oder „mitratragender Protopresbyter“. Während aber die bischöfliche Mitra oben ein Kreuz trägt, fehlt dieses bei den mit der Mitra ausgezeichneten Priestern. Sehr divers äußert sich die Symbolik der Mitra im Pontifikalamt. Während der erste Diakon bei der Überreichung der Mitra an den Bischof Ps 21/20,4-5 zitiert: „Du kröntest ihn mit einer goldenen Krone. Leben erbat er von Dir, du gabst es ihm, viele Tage, für immer und ewig“ (Ps 21/20,4-5), spricht der Bischof selbst beim Aufsetzen der Mitra: „Herr, setze mir die Mitra auf das Haupt, damit ich mit Deiner Hilfe die List des alten Feindes vereiteln kann.“²⁵¹ Das Motiv der aus dem Hofzeremoniell übernommenen Krone verbindet sich mit jenem Motiv des Schutzes gegen die Angriffe des Teufels, was im abendländischen Ritus im Messbuch von 1570 beim Anlegegebet zu Schultertuch zum Ausdruck gebracht wurde.²⁵²

Hinsichtlich der Wahl der liturgischen Farben kennen die Kirchen der byzantinischen Tradition keine derart rigide Regelung, wie sie im Abendland seit dem Mess-

²⁴⁸ PAPROCKI, 184f.

²⁴⁹ Vgl. KUNZLER, *Archieratikon*, 148.

²⁵⁰ Vgl. BOHÁČ, *Liturgika* III., 74; Abb. BOHÁČ, *Predmety*, 44.

²⁵¹ Vgl. KUNZLER, *Archieratikon*, 398f.

²⁵² „Impone, Domine, capiti meo galeam salutis, ad expugnandos diabolicos incursus – (Setze auf mein Haupt den Helm des Heiles, Herr, zur Abwehr der teuflischen Angriffe.“ Der Vergleich mit dem Helm kommt von der alten, „kopftuchartigen“ Anlegeweise, wie sie heute noch die alten Orden pflegen: Das Schultertuch wird zuerst nach Art eines Kopftuches um den Kopf geschlungen und nach dem Anlegen der Kasel als Kapuze über diese zurückgeschlagen.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

buch von 1570 herrscht,²⁵³ doch gibt es mehr oder weniger feste Bräuche, die am ausgefalltetsten und auch wohl mit dem größten Grad an Verbindlichkeit in der russisch-orthodoxen Kirche bestehen.²⁵⁴ Vielleicht kann als Grundregel gelten, dass freudige Anlässe und Feste helle Gewänder verlangen, eher traurige oder mit einem Bußcharakter versehene Anlässe dunkle Gewänder. Für die Fastenzeit, das Bußsakrament und die Totenliturgie hat sich wegen des Bezuges zum Blut des Erlösers das Rot durchgesetzt.

7. Die „niederer Weihener“

In dem oben angesprochenen Verständnis der auf Erden gefeierten Liturgie als Sichtbarmachung der sich in sie hineinsenkenden himmlischen Wirklichkeit finden auch andere liturgische Dienste ihren Platz und können diesem Liturgieverständnis entsprechend auf eine Weise verstanden werden, die zwar nicht sakramental ist wie bei den höheren Weihener, dennoch aber auch den niederen Diensten eine gewisse Würde zuerkennt, die sich dem sakramentalen Charakter der höheren Weihener annähert. Bei den sogenannten „Niederer Weihener“ zum Lektor und zum Subdiakon findet – beginnend mit den Apostolischen Konstitutionen – ebenfalls eine Handauflegung durch den Bischof statt. Diese Handauflegung, durch die der Bischof die Kandidaten in ihr Amt einsetzt, wird als „Cheirothesie“ (Χειροθεσία), bezeichnet. Die sakramentale Handauflegung „Cheirotonie“ (Χειροτονία), gehört zum eigentlichen Weihesakrament, durch die Bischöfe, Priester und Diakone geweiht werden.²⁵⁵ Liturgisch werden die beiden Handauflegungen deutlich voneinander getrennt: die „niederer Weihener“ werden außerhalb des Altarraums, vor der Ikonostase gespendet, die „höherer Weihener“ im Altarraum. Innerhalb einer Feier dürfen mehrere Kandidaten die Cheirothesie empfangen; für die Cheirotonie ist immer nur ein Kandidat vorgesehen. Auch fehlt hier die bei der „höherer Weihener“ übliche „Theia-Charis-Formel“.²⁵⁶

Zudem ist der byzantinischen Theologie die Unterscheidung abendländisch-scholastischem Muster zwischen „nichtsakramentalen niederen Weihener“ und „sakramentalen höherer Weihener“ ziemlich fremd, weil auch die „Segnung“ bei den Niederer Weihener – ausgedrückt durch die Handauflegung der Χειροθεσία – eine epikletische Herabrufung der Gnadengaben des Heiligen Geistes ist und darum auch mit einer epikletischen Gebärde vollzogen wird. Es besteht keinerlei Grund, an der Wirksamkeit dieser Epiklese zu zweifeln; infolgedessen werden die Grenzen zwischen sakramentalen

²⁵³ Zur Geschichte der liturgischen Farben vgl. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, 215.

²⁵⁴ So nennen DUDKO / LORGUS, 57f. als „Hauptfarben“ Weiß, Rot, Orange, Gelb, Grün, Hellblau, Dunkelblau, Violett und Schwarz, die alle eine symbolische Bedeutung haben. Daneben werden noch die verschiedensten Schattierungen für die unterschiedlichen Feste oder Anlässe genannt. Vgl. auch BOHÁČ, *Liturgika* II., 78f.

²⁵⁵ Vgl. KUNZLER, *Archieratikon*, 58.

²⁵⁶ „Die Göttliche Gnade.“ Ihr Wert als „forma sacramenti“ in der byzantinischen Weiheliturgie wird von Hanssens und Trembelas zu Recht in Zweifel gezogen. – Vgl. J. M. HANSSSENS, „La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rit grec“, in *Gregorianum* 6 (1925) 75f; P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Chevetogne 1968, 327f.

und nichtsakramentalen Weihen fließend: „Jede amtliche Tätigkeit der Kirche, insbesondere in der Liturgie, ist Ort der ungeschaffenen Gnade als kommunikative Zuwendung Gottes an die Welt. Jedes Amt ist so gesehen Versinnlichung dieser Gnadenzuwendung und darum ‚sakramental‘.“²⁵⁷

Hotz leitet den Begriff „Cheirotonia“ von der „Handerhebung“ her, der so noch an die kanonische Klerikerwahl der Frühzeit erinnert.²⁵⁸ Die „Befehl“-Rufe der Diakone²⁵⁹ zu Beginn einer Diakonen-, Priester- und Bischofsweihe interpretiert Kucharek als Restform der kanonischen Wahl des zu weihenden Klerikers durch das Volk und die anwesende Hierarchie: „Bei jeder Verbeugung ruft der assistierende Diakon: ‚Befehl!‘: das erste Mal wendet er sich an das Volk, das zweite Mal an den Klerus und beim dritten Mal an den Bischof – offensichtlich ein Hinüberreichen aus früheren Tagen, als der Bischof und der Klerus der Ortskirche ein Stimmrecht besaßen hinsichtlich der Billigung oder Missbilligung eines Kandidaten“.²⁶⁰ Auch die von den „Würdig“-Rufen der Gemeinde begleitete Übergabe der Amtsgewänder und -insignien wird als Konsens der Laien zur geschehenen Weihe interpretiert.²⁶¹ Diese Restformen der kanonischen Klerikerwahl unterstreichen das zur Beziehungshaftigkeit des Weiheamtes Gesagte in eigener Weise: Die Gemeinde muss zustimmen, dass ein Mensch aus ihrer Mitte in eine „himmlische“ Rolle tritt, die ihn in ein beziehungsvolles Gegenüber zu ihr als greifbarer, den Sinnen zugänglicher „Ort“ der an ihr sich in der Liturgie ereignenden göttlichen Kommunikation tritt. Sie legitimiert sozusagen die Übernahme dieser Rolle, die dem Kandidaten dann in der Weihe übergeben wird, in die er – verbunden mit den „Würdig“-Rufen der Gemeinde – wörtlich „eingekleidet“ wird.²⁶²

Aber auch die Übertragung des Dienstes des Lektors und des Subdiakons, die im Gläubigenraum vorgenommen werden, stellt die so Beauftragten in eine Beziehung

²⁵⁷ KUNZLER, *Gnadenquellen*, 250.

²⁵⁸ HOTZ, *Sakramente*, 252: „Die ‚Höheren Weihen‘ (die noch heute mit dem griechischen Begriff ‚heirotonia‘ bezeichnet werden, der seinem Ursprung nach ein Abstimmen mit erhobener Hand in einer Volksversammlung bedeutete, also auf einen Wahlakt des Volkes hinweist) besitzen alle die gleiche Struktur.“ Im slawischen *Ἀρχιερατικός* hingegen ist der Unterschied zwischen Cheirotonie und Cheirothesie eingeebnet. Es ist nur noch von den „Ordnungen der Handauflegung“ (*Чины рукоположений*) die Rede, von der Weihe eines Lektors bis zu derjenigen eines Bischofs. – Vgl. *Ἀρχιερατικός*, 224-281.

²⁵⁹ Vgl. *Ἀρχιερατικόν* 80 (Diakonenweihe), 84 (Priesterweihe) und 92 (Bischofsweihe). Der dritte Ruf wendet sich an den konsekrierenden Bischof: *Κέλυσσον, Δέσποτα ἄγιε, τὸν νῦν προσερόμενον σοι* – Befehl, heiliger Herr, den jetzt vor dich zu Bringenden!“

²⁶⁰ KUCHAREK, *Mysteries*, 298: „At each bow, the assisting deacon claims, ‘Command’: the first, being addressed to the people, the second, to the clergy, and the third, to the bishop - supposedly, a carry-over from earlier days when the people and clergy of the local church had a voice in approving or disapproving a candidate“. Zum Mitspracherecht (Wahlrecht) der Gemeinde in der frühen Kirche bei der Diakonenweihe vgl. B. KLEINHEYER, „Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie“, (*TT&St* 12), Trier 1962, 23f.

²⁶¹ Z.B. von F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, 277: „Bei der Diakonen- und Priesterweihe wirken auch die Laien auf Grund ihres allgemeinen Priesterturns mit, indem sie bei der Überreichung der diakonalen bzw. priesterlichen Gewandstücke den Ruf des Bischofs und den darauf folgenden Zuruf der Kleriker ‘Axios’ bekräftigen“ (Er ist würdig) ihrerseits mit einem ‘Axios’ bekräftigen“.

²⁶² Vgl. KUNZLER, *Archieratikon*, 61.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

zur Gemeinde, die von der Gnadenzuwendung Gottes her bestimmt ist. Es handelt sich auch bei der Handauflegung (Χειροθεσία) als epikletische Gebärde um mehr als eine rituell reich ausgestaltete Beauftragung zu irgendwelchen untergeordneten Diensten. Das Tun des derart Beauftragten wird in eine Beziehung zur Gemeinde gestellt, die eben von der göttlichen Gnade her bestimmt wird, zu deren Sichtbar- und Hörbarmachung in der Liturgie der Beauftragte durch sein in den Dienst der Gemeinde genommenes Charisma beiträgt.²⁶³

7.1. Die Ordnung der Cheirothesie zum Lektor, zum Kantor und zum Leuchterträger

Nach *griechischem Brauch* besteht die Weihe zum Lektor und Hypodiakon je in einem Weihegebet des Bischofs unter Handauflegung. Bei *den Slawen* ist die Weihe zum Lektor in doppelter Hinsicht durch Erweiterungen gekennzeichnet: einerseits durch einen *Ritus des Haarschneidens*, der wie bei der Taufe und der Mönchsweihe die Übereignung an den Herrn zum Ausdruck bringt. Religionsgeschichtlich weit verbreitet ist das Scheren des Haupthaars als Zeichen der Buße und Askese. Als solches war es im Christentum zuerst reiner Mönchsbrauch, wurde jedoch seit dem 6. Jahrhundert zum Zeichen der Aufnahme in den Klerikerstand.²⁶⁴ Diesem Haarschneiden ist dann ein weiteres epikletisches Gebet vorgeschaltet, das seinen Grund darin findet, dass bei den Slawen der Lektor auch Funktionen des *Akolythen* wahrnimmt, während bei den Griechen aus praktischen Gründen Altar und Chor völlig getrennt sind. Bei allen Gebeten der Cheirothesie fällt auf, dass die äußeren Dienste, mit denen der zu Weihende beauftragt wird, gesehen werden als Sinnbilder eines geistlichen, innerlichen Dienstes: das Lesen und Bedenken des Wortes Gottes, das Vorantragen des Lichtes Christi, das Stehen an den Türen des heiligen Tempels, das Entzünden der Leuchten in der Wohnung der Herrlichkeit des Herrn, all das sind Bilder für die Teilhabe an einem inwendigen Gottesdienst, zu dem die äußerlich Dienenden immer mehr heranwachsen sollen.²⁶⁵ Im Allgemeinen findet die Weihe zum Lektor vor der Liturgie statt,²⁶⁶ sie kann aber auch separat gefeiert werden. Wir beschreiben hier den Ablauf der Weihe mit anschließender Liturgie nach slawischem Brauch.²⁶⁷

Von einem Subdiakon geführt kommt der Kandidat in die Mitte der Kirche, wo er sich dreimal tief verneigt; danach wird er vor den Bischof geführt. Der Kandidat

²⁶³ Sehr deutlich wird dies im „Weihegebet“ der Cheirothesie zum Subdiakon, vgl. Ἀρχιερατικόν 78, bzw. Архієратикѡна, 231f; HEITZ III, S. 216. – Vgl. weiter in diesem Kapitel, Abschnitt „Cheirothesie zum Subdiakon“.

²⁶⁴ Zum rituellen Beschneiden des Haupthaars vgl. PH. GOBILLOT, „Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes“, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 21 (1925) 399-454.

²⁶⁵ Vgl. HEITZ III., 209.

²⁶⁶ Heitz erwähnt die Weihen nach griechischem Brauch *innerhalb* der Liturgie, und zwar *vor der Apostellesung*. – Vgl. HEITZ III., 214.

²⁶⁷ Vgl. Устава богослуженія, 702-705; Архієратикѡна, Rom 1973, 224-234; Архієратикѡна, Moskau 1982, 201-207; Служєбникъ сѣвѣрскій, Unev 1740, ми-ѣд (48-59).

neigt sein Haupt vor dem Bischof, der ihn dreimal segnet; danach legt ihm der Bischof die Hand auf sein Haupt und betet das Gebet zur Einsetzung zum Leuchterträger: „Herr, ... der Du stark machst alle, die Dir zu dienen sich anschicken, bekleide mit Deinen reinen und makellosen Gewändern auch diesen Deinen Knecht N., der sich bereitet, beim Dienste Deiner Mysterien das Licht voran zu tragen, auf dass er erleuchtet werde, in den künftigen Äon gelange, die Krone des Lebens empfangen und sich mit Deinen Auserwählten des ewigen Heiles freuen möge“.²⁶⁸ Es folgt der Gewöhnliche Anfang: die Gebete „Himmlicher König“ bis zum Vaterunser, danach folgen die Troparien zu Ehren der Heiligen Aposteln, des hl. Johannes Chrysostomus, des hl. Basilios des Großen, des hl. Gregorius, und der Gottesmutter und aller Heiligen.

Nach den Troparien schneidet der Bischof kreuzförmig das Haar des schon „Leuchenträgers“ mit den Worten: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Der Kandidat antwortet jedes Mal mit „Amen“. Daraufhin wird er in das „kurze Phelon“ gekleidet. Dieses im Schnitt dem priesterlichen Messgewand (Phelon) gleiche, aber auf die Maße einer Schulterpellerine verkürzte Gewandstück, wird einzig bei der Weihe zum Lektor getragen. Es erinnert an altkirchliche Zeiten, als alle Amtsträger in der Liturgie vom Bischof bis zum Lektor hinunter einheitlich mit der Kasel bekleidet waren. Noch in der Weihehandlung selbst wird das kurze Phelon wieder abgenommen und durch das Sticharion ersetzt. Nach dreimaliger Bekreuzung des Hauptes des Kandidaten durch den Bischof folgt das Gebet zur Einsetzung zum Lektor und Kantor: „Herr, Gott, Allherrscher, erwähle diesen Deinen Knecht N. und heilige ihn! Gib ihm, mit aller Weisheit und Einsicht Dein heiliges Wort zu lesen und zu bedenken, und bewahre ihn in einem untadeligen Lebenswandel“.²⁶⁹

Nun folgt die erste Aufgabe des Lektors: Er erhält vom Bischof den Apostolos (das Lektionar) und liest daraus eine Perikope aus der Apostelgeschichte. Als Zeichen seines Dienstes als Kantor singt er auch die Zwischenverse des Prokimenon. Nach der Lesung nehmen die Subdiakone das kurze Phelon vom neuen Lektor ab und führen ihn wieder zum Bischof. Zum wiederholten Mal bekreuzigt der Bischof dreimal sein Haupt und überreicht ihm das Sticharion, das der neue Lektor mit Hilfe der Subdiakone anlegt. In allen Pontificalbüchern folgt jetzt eine stilisierte Ansprache des Bischofs an den neugeweihten Lektor. Sie beginnt mit den Worten: „Mein Sohn, der Stand des Lektors ist die erste Stufe des Priestertums...“.²⁷⁰ Er soll Tag für Tag das Gottes Wort verlesen und somit er sich selbst und auch die, die ihm zuhören, immer zum Besseren führen; und wenn er den Dienst würdig ausübt und die Gottes Gnade geschenkt bekommt, kann er in der Zukunft „noch größeren Dienst“ bekommen. Danach bekommt der neue Lektor eine Kerze, mit der er bei der Liturgie dienen soll.²⁷¹ Mit der Doxologie: „Gepriesen sei unser Gott; der Diener Gottes N.N. wurde

²⁶⁸ HEITZ III., S. 214.

²⁶⁹ HEITZ III., S. 215.

²⁷⁰ „Сынъ, чинъ четца первыйъ есть степень иерейства.“ – *Архиратиконъ*, Rom 1973, S. 229.

²⁷¹ In den katholischen Ausgaben bekommt der Kandidat diese Kerze sinnvollerweise gleich am Anfang, bei dem Gebet zur Einsetzung zum Leuchträger. – Vgl. *Архиратиконъ*, Rom 1973, S. 225.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

zum Lektor der heiligen Kirche N.N. geweiht, im Namen des Vaters...“ endet die Cheirothesie.

7.2. Die Ordnung der Cheirothesie zum Subdiakon

Die Cheirothesie zum Subdiakon kann an demselben Tag vollzogen werden, wie die zum Lektor; es kann sie auch der gleiche Kandidat (oder auch mehrere Kandidaten) empfangen. Nach der Einsetzung zum Lektor fährt also der Ritus fort. Der Bischof überreicht dem zukünftigen Subdiakon den Gürtel, den er vorher noch gesegnet hat. Der Kandidat gürtet sich mit diesem Gewandstück im Zeichen des Kreuzes auf Brust und Rücken, so wie auch die Diakone von der Anaphora bis zur Kommunion ihr Orarion gürteten. Diese Anlegeweise symbolisiert den Dienst des Subdiakons als den Dienst der sechsflügeligen Cherubim, die sich mit zwei Flügeln das Gesicht, mit zwei die Füße bedecken und mit zwei schwebend den Thron Gottes umgeben.²⁷²

Danach segnet der Bischof den Kandidaten dreimal, legt ihm seine Hand auf die Haupt und betet das Gebet der Einsetzung zum Subdiakon: „Herr, unser Gott, der Du durch den einen und selben Geist jedem, den Du erwählt hast, Gnadengaben verleihst und Deiner Kirche verschiedene Ämter und Stufen des Dienstes verliehen hast zur Verwaltung Deiner heiligen und allreinen Mysterien, der Du nun auch in Deiner unaussprechlichen Voraussicht diesen Deinen Knecht gewürdigt hast, Deiner heiligen Kirche zu dienen, Du Selbst, o Gebieter, bewahre ihn in allen Dingen unsträflich und lass ihn die Schönheit Deines Hauses lieben, an den Türen Deines heiligen Tempels stehen und entzünden die Leuchten der Wohnung Deiner Herrlichkeit. Pflanze ihn in Deine heilige Kirche ein wie einen fruchtbaren Ölbaum, der da trage die Früchte der Gerechtigkeit. So erweise diesen Deinen Knecht zur Zeit Deiner Wiederkunft als vollkommenen, auf dass er empfangen den Lohn derer, die Dir wohlgefallen. Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, des Vaters...“.²⁷³

Nach diesem Gebet beginnt der neue Dienst des Subdiakons. Er bekommt vom Bischof ein Gefäß mit Wasser, eine Schale und ein Handtuch überreicht; mit diesen Gerätschaften dient er dem Bischof beim Händewaschen. Nach der Waschung beginnt die eucharistische Pontifikalliturgie. Vor dem großen Einzug, beim Gesang des „Cherubikons“ kommt der Subdiakon noch mal zum Einsatz – er dient dem Bischof wieder beim Händewaschen, diesmal an der dafür vorgesehenen Stelle, wie üblich in jeder Pontifikalliturgie. Bei der Bittekenie vor dem Vaterunser tritt der Subdiakon in den Altarraum ein und stellt sich zu den anderen Subdiakonen.

²⁷² Hinter dieser ganzen Engelssymbolik steht die Berufungsvision des Propheten Jesaja (Jes 6,1-13). Die Engel werden so beschrieben: „Jeder hatte sechs Flügel: Mit zwei Flügeln bedeckten sie ihr Gesicht, mit zwei bedeckten sie ihre Füße, und mit zwei flogen sie“ (6,2). Von daher spricht auch der Teil der Chrysostomosanaphora, der zum Sanctus überleitet, von den Engeln: „Wir danken Dir auch für diesen Opferdienst, den Du aus unseren Händen anzunehmen geruhst, obwohl Tausende von Erzengeln und Zehntausende von Engeln, die Cherubim und die Seraphim, die sechsflügeligen und vieläugigen, schwebend und fliegend Dich umgeben“.

²⁷³ HEITZ III, 216.

7.3. *Vergleich der liturgischen Bücher*

In folgenden Abschnitten werden wir drei liturgische Bücher – Archieratika²⁷⁴ – vergleichen. Stellvertretend für die katholischen Ausgaben haben wir die kirchenslawische Ausgabe von Rom 1973, genommen, die heute in der Slowakei verwendet wird.²⁷⁵ Leider gibt es noch keine offiziell genehmigte slowakische Übersetzung des Archieratikon. Alle Weihen werden deshalb immer auf kirchenslawisch gefeiert, mit kurzem, laut verlesenen liturgischem Kommentar und mit Übersetzungen der wichtigsten Gebete. So können auch Gläubigen, die das Kirchenslawische meistens nicht mehr verstehen, dem Ablauf der Weihe folgen. Die Übersetzung des Archieratikon in die slowakische Sprache bleibt deswegen eine weitere Aufgabe für die slowakische Gemeinsame Liturgiekommission beider Bistümer.

Das dritte (katholische) Archieratikon aus Unev 1740 ist stark von lateinischer Theologie beeinflusst und auch von den Vorgaben des latinisierenden Liturgietheologen und Metropoliten Petro Mohyla von Kiew gekennzeichnet.²⁷⁶ Das Originalexemplar hat der erste Bischof von Prešov, Gregor Tarkovič (1821-1841), als Geschenk erhalten. Auf einer der ersten Seiten des Buchs ist folgender handgeschriebener Text zu lesen: „Episcoporum Eperjesiensium, Archieratikon, procuratum per primum Episcopum Eperiesiensem Gregorium Tarkovič“. Wahrscheinlich stammt dieses liturgische Buch aus einer Sammlung von 1200 Büchern, die Ján Kováč, ein Freund von Bischof Tarkovič aus Budapest, dem neugegründeten Bistum Prešov geschenkt hatte.²⁷⁷ Dieses Archieratikon war in der Eparchie Prešov bis zur Inthronisierung des neuen Bischofs Ján Babjak am 18. Januar 2003 im Gebrauch. Das bezeugen auch verschiedene, mehr oder weniger lesbare, handgeschriebene Vermerke am Rande – einige sind noch kirchenslawisch, einige schon slowakisch. Es handelt sich vor allem um Ergänzungen zu den vorhandenen Rubriken, zum Beispiel darüber, wann der Bischof die Mitra aufsetzen und ablegen soll, wo die Kandidaten stehen sollen, wo der Bischof sitzt usw.

Als Vertreter der orthodoxen Ausgaben haben wir zum Vergleich eine aktuelle Ausgabe von Moskau 1983 genommen.²⁷⁸ Für die Übersetzungen verwenden wir das „Mysterion der Anbetung“ von Sergios Heitz.²⁷⁹

Archieratikon, Rom 1973 (katholisch, kirchenslawisch); **Archieratikon, Moskau 1982** (orthodox, kirchenslawisch)

Bei den Ordnungen der Cheirothesie unterscheidet sich das katholische Archieratikon vom orthodoxen Archieratikon nur in wenigen Punkten. Der erste Unter-

²⁷⁴ Liturgisches Buch für den Bischof (Pontifikale).

²⁷⁵ *Архієратиконъ*, Rom 1973.

²⁷⁶ *Служебникъ свѣтлскій*, Unev 1740.

²⁷⁷ Vgl. V. НОРКО, *Греко-католическая Церковь*, Prešov 1946, 43; auch P. ŠTURÁK, *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945-1989*, Prešov 1999, 8.

²⁷⁸ *Архієратиконъ*, Moskau 1982.

²⁷⁹ S. HEITZ, *Mysterion der Anbetung*, Bd. III., Düsseldorf 1988.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

schied begegnet uns gleich am Anfang in den Rubriken, wonach der zu weihende Kandidat von dem Archidiakon²⁸⁰ in die Kirche und zum Bischof geführt wird, nicht von zwei Subdiakonen.²⁸¹ Eigentlich ist dies kein großer Unterschied, aber im weiteren Verlauf der Weihen wird sichtbar, dass der Weihekandidat immer von Vertretern jenes Standes in Empfang genommen werden soll, dem er nach seiner Weihe angehören wird.²⁸² In diesem Fall sollten es also die Hypodiakone sein, weil die Lektoren noch keinen Platz im Altarraum haben. Wie wir auch später sehen werden, befolgt die unierte Tradition einen anderen Weg: bei der Subdiakonats- und Diakonats- und Priesterweihe übernimmt diese Aufgabe fast immer ein Vorgesetzter des Priesterseminars (meistens der Rektor), der als „geistlicher Vater“ die neuen Kandidaten zur Weihe führt. Somit übernimmt er zugleich die Verantwortung für ihre geistliche Formation und bezeugt, dass sie würdig sind, diese Weihen zu empfangen. Die Funktion des Archidiakons hier, bei den niederen Weihen, hängt vielleicht noch zusammen mit der Vorstellung der Kandidaten, wie sie im Archieratikon von Unev unter lateinischem Einfluss vorkommt (vgl. im nächsten Abschnitt).

Nach der Handauflegung und dem Gebet zum Leuchterträger bekommt der neu eingesetzte Kandidat sofort eine brennende Kerze oder einen Leuchter mit einer solchen. Mit der Kerze übt er nämlich seinen Dienst sofort aus, indem er mit ihr die Troparien singt. Diese Ausübung des Dienstes sieht das orthodoxe Archieratikon anders; die Kerze bekommt der neue Leuchenträger erst am Ende des Ritus überreicht, wonach die Liturgie beginnt. So ist seine Teilnahme an der Liturgie zugleich die erste Ausübung seiner Funktion, allerdings unter der Voraussetzung, dass die Liturgie auch stattfindet, was bei niederen Weihen nicht unbedingt der Fall sein muss.

Der „Gewöhnliche Anfang“ gehört schon zum Ritus der Einsetzung zum Lektor. Bei den Griechen beginnt erst hier der Ritus der niederen Weihen, deswegen ist hier auch der ordentliche Platz dafür. Die Slawen haben ja die Einsetzung zum Leuchenträger vorangestellt, deswegen findet dieser „Anfang“ nicht am Anfang statt, sondern hier. Überlegenswert wäre deshalb die Verschiebung dieses Elements noch vor die Einsetzung zum Leuchterträger. Die orthodoxe Ausgabe erlaubt es, diesen „Anfang“ ganz auszulassen, wenn danach eine Liturgie gefeiert wird.²⁸³ Diese Praxis ist üblich z.B. von der Feier der Vesper mit Liturgie, wo diese Gebete des „Anfangs“ ebenfalls ausgelassen werden.²⁸⁴

Weitere kleinere Unterschiede betreffen die Worte beim Haarschneiden: die katholischen Ausgabe benutzen beschreibende Worte: „Der Knecht Gottes wird gescho- ren im Namen des Vaters...“;²⁸⁵ die orthodoxe Ausgaben kennen nur die Worte: „Im

²⁸⁰ Im slawischen Sprachgebrauch vor allem der unierten Byzantiner, bedeutet dieser Begriff manchmal auch den Priester, der die Funktion des Archidiakons übernimmt, wenn dieser nicht vorhanden ist. – Vgl. dazu Abschnitt „Kirchenrechtliche Aspekte der Ordinationen“.

²⁸¹ *Архієратиконъ*, Rom 1973, 224.

²⁸² Vgl. bei der Weihe zum Diakon: *Жстава богослуженія*, 706.

²⁸³ *Архієратиконъ*, Moskau 1982, 202.

²⁸⁴ Vgl. V. BOHÁČ, *Liturgika* III, Prešov 1995, 47.

²⁸⁵ *Архієратиконъ*, Rom 1973, S. 227; *Служєбникъ сѣтитєлскій*, Unev 1740, 51f.

Namen des Vaters...“.²⁸⁶ Das Halleluja mit Versen ist ebenfalls nur den katholischen Ausgaben bekannt, orthodoxe kennen es nicht, weil danach kein Evangelium verlesen wird.²⁸⁷ Der letzte Unterschied betrifft den Ruf „*ѿгїѡсѡ*“ am Ende des Ritus. Die orthodoxen Ausgaben kennen diesen Ruf nur bei den höheren Weihen, die katholischen Ausgaben haben ihn auch auf die Niederen Weihen hin erweitert.

Bei der Cheirothesie zum Subdiakon unterscheidet sich die katholische Ausgabe von der orthodoxen nur mit der Friedensektenie mit den Bitten für den „jetzt zum Subdiakon geweihten“ Kandidat. Es ist ein Fragment der Weihe-Ektenie, wie sie bei den höheren Weihen üblich ist, und worüber im Zusammenhang mit den höheren Weihen noch zu handeln sein wird.

Archieratikon, Unev 1740 (katholisch, kirchenslawisch)

Im diesem Archieratikon von Unev ist deutlich zu sehen, dass die niederen Weihen, zumindest dem Ritus nach, an die höheren Weihen angeglichen wurden. Eine Reihe von Elementen befindet sich hier, die eigentlich nur bei den höheren Weihen vorkommen. Somit ist hier der lateinische Einfluss deutlich zu spüren. In der lateinischen Kirche erfuhr ja die Weihe zum Subdiakon im 13. Jahrhundert eine Aufwertung, in dem man sie mit der Verpflichtung zum Zölibat und Stundengebet verbunden hat und somit zu den höheren Weihen zählte. Dennoch sah der lateinische Weiheritus niemals eine Handauflegung vor, was eine Bestätigung dafür ist, dass er nicht als höhere Weihe zu bewerten ist.²⁸⁸ Außerdem hat dieses Buch mit der Übernahme von lateinischen Elementen zu kämpfen, die im byzantinischen Ritus weder bei niederen noch bei den höheren Weihen zu finden sind.

*Die Vorstellung des Kandidaten:*²⁸⁹ Der Archidiakon führt den Kandidaten für das Lektorat in die Mitte der Kirche und sagt zum Bischof: „Hochwürdiger Vater, die Kirche Gottes wünscht sich, dass dieser Gottesfürchtige Mann dem Levitenamt zugerechnet wird“. Der Bischof antwortet: „Haltet ihn für würdig für dieses Amt?“ Archidiakon: „Soweit es die menschliche Unvollkommenheit zulässt, ja“. Bischof: „Dank sei Gott, dem Herrn“.²⁹⁰ Nach dieser Vorstellung kniet sich der Kandidat vor den Bischof hin und wird nun von den eventuell vorhandenen *Irregularitäten* losgesprochen.²⁹¹

²⁸⁶ Vgl. *Устава богослуженїа*, 702; *Архїератиконъ*, Moskau 1982, 203.

²⁸⁷ Vgl. *Службеникъ сѣнтїеѡскїй*, 703.

²⁸⁸ Vgl. A. ADAM, *Grundriss Liturgie*, Freiburg / Basel / Wien 1985, 205.

²⁸⁹ *Службеникъ сѣнтїеѡскїй*, Unev 1740, 48.

²⁹⁰ Vgl. „De ordinatione Diaconi“ in *Pontifikale Romanum 1644*, 81: „Reverendissime Pater, postulat sancta mater Ecclesia catholica, ut hunc praesentem Subdiaconum ad onus Diaconii ordinetis. – Pontifex: Scis illum dignum est? – Archidiaconus: „Quantum humana fragilitas nosse sinit, et scio, et testifcor ipsum dignum esse ad huius onus officii. – Pontifex: Deo gratias.“

²⁹¹ Zur Erklärung: In der Vergangenheit hatten die Priesteramtskandidaten bei der Liturgie auch einige diakonale Funktionen übernommen: z.B. das singen der Ektenien, die Kommunionausteilung, usw. Dabei trugen sie schon diakonale Gewänder. Es lag also eine kirchenrechtliche Irregularität vor, weil sie einen Dienst ausgeübt haben, wozu die nicht die entsprechenden Weihegrad hatten. – Vgl. *Instrukcia*, P. 75; vgl. auch: BOHÁČ, *Liturgika* III., 70: „In unserer Eparchie (Prešov) ist es ein geduldeter Brauch, dass das diakonale Gewand auch von nichtgeweihten Priesteramtskandidaten getragen wurde, die einige diakonale

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Weiter folgt der normale Ablauf der Cheirothesie zum Leuchterträger. Nach der Übergabe der Kerze betet noch der Bischof zusätzlich: „Der Herr segne dich zum Lektor der heiligen Kirche im Namen des Vaters...“.²⁹²

Es folgt der Ritus der Cheirothesie zum Lektor, beginnend mit dem „Gewöhnlichen Anfang“ und den üblichen Troparien, die der Kandidat vorträgt. Nach dem Haarschneiden folgt ein zusätzliches Gebet, das in keinem anderen Archieratikon vorkommt, und sich zum Ritus des Haarschneidens in der Schrift bezieht und um den Segen für den Lektor bittet. Weiter läuft der Ritus wie gewohnt.

Erst bei der Übergabe des Sticharions finden wir überraschend ein Gebet: „Deine Priester werden mit Gerechtigkeit angetan sein und Deine Heiligen werden fröhlich sein in Freude“. Dieses Gebet spricht eigentlich der Priester beim Anlegen des Phelons (Kasel, Messgewand) vor Beginn der eucharistischen Liturgie; darum ist die Platzierung dieses Gebetes hier falsch. Eine weitere Besonderheit: es wird sofort auch der Gürtel überreicht mit entsprechendem Gebet, das wieder dem priesterlichen Gebet bei der Vorbereitung zur Liturgie ähnelt. Da der Gürtel erst bei der Subdiakonsweihe überreicht wird, gehört diese Stelle nicht hier. Es folgt das Glaubensbekenntnis des Kandidaten. Heitz schreibt in seinem Kommentar: „Es ist kein Zufall, dass innerhalb der Hierarchie einzig der Bischof bei seiner Amtsübernahme Bekenntnisse vorzulegen hat...“.²⁹³ Nicht einmal dem Priester und dem Diakon kommen solche Bekenntnisse bei ihrer Weihe zu, und hier stehen sie im Zusammenhang der Niederen Weihungen! Am Ende der Weihe erfolgen die „Axios!“-Rufe.

Bei der Subdiakonatsweihe wird der Gürtel nicht mehr überreicht, da es bereits bei der Lektorenweihe überreicht wurde; dafür finden wir hier wieder ein Element aus dem lateinischen Weiheritus: die Ektenie mit Prostratio. Der Kandidat liegt mit kreuzförmig ausgestreckten Armen auf dem Boden, und zwar vor dem Altar.²⁹⁴ Der Archidiakon singt die Friedensektenie mit besonderen Bitten für den „jetzt zum Subdiakon geweihten“ Kandidat. Diese Ektenie kennen die liturgischen Bücher erst bei der Weihe zum Diakon, natürlich ohne Prostratio. Die Besprengung mit Weihwasser bekräftigt noch den Eindruck einer Nachahmung lateinischer Bräuche. Beim Ritus der Händewaschung betet der Bischof das Gebet „Unter den unschuldigen Wasche ich meine Hände“, wie es eigentlich im Zusammenhang der Proskomidie geschieht.

Trotz der graphischen Trennung der beiden Niederen Weihungen in diesem Pontifikale sind die beide Riten dennoch so aufeinander abgestimmt, dass man sie kaum getrennt voneinander feiern konnte, ohne den liturgischen Bezug zu einzelnen Elementen zu verlieren. Vom äußeren Erscheinungsbild wurde also auch diese Weihe als höhere angesehen, zumindest als unmittelbare Vorbereitung zu den höheren Weihungen. Das bezeugen die vielen Elemente aus den höheren Weihungen, von denen viele lateinischen Urs-

Funktionen ausübten.“ Mittlerweile ist aber dieser (Miss)Brauch beseitigt. – Vgl. dazu: *Ordo celebrationis, Poradok boboslužieb*, Košice 1998, P. 24; 26.

²⁹² *Службеник епителскій*, Unev 1740, 50.

²⁹³ Vgl. S. HEITZ III., 212.

²⁹⁴ *Службеник епителскій*, Unev 1740, 58.

prungs sind. Auf diesem Hintergrund können auch die vorher genannten Fragmente in römischer Ausgabe des Archieratikons 1973 (Friedensektenie, Axios-Rufe) als Überbleibsel dieser Riten verstanden werden.

7.4. Zusammenfassung

Als Aufgaben für eine slowakische Übersetzung auf der Grundlage des römischen Archieratikon 1973 wären damit gegeben:

- Es sollte festgelegt werden, ob man der byzantinischen Praxis folgt, dass der Weiekandidat immer von Vertretern jenes Standes in Empfang genommen werden soll, dem er nach der Weihe angehören wird, oder ob man bei der Tradition des Empfangs durch den Archidiakon verbleibt. Legitim wäre dies durchaus, weil die Funktion der Archidiakone in der Regel immer die Vorgesetzten des Priesterseminars übernehmen, und somit ihre Verantwortung für den geistlichen Nachwuchs zum Ausdruck gebracht wird.
- Die Funktion des „Gewöhnlichen Anfangs“ sollte überdacht werden, ob es an der gleichen Stelle bleiben soll, oder ob man es besser wirklich an Anfang verlegen sollte.
- Ebenfalls zu überdenken wäre der Gesang des Halleluja nach der Apostellesung, weil danach kein Evangelium verlesen wird.
- Die Friedensektenie bei der Subdiakonatsweihe muss nicht separat gesungen werden, weil die anschließende Liturgie mit ihr anfängt. Natürlich können da die bitten für die Neugeweihten hinzugefügt werden, ohne dabei den Schein einer höheren Weihe zu wecken.
- Die Axios-Rufe, obwohl sie eigentlich ja zu den höheren Weihen gehören, versteht man heute vor allem als Ausdruck der Freude über die neugeweihten Kandidaten und der freudiger Zustimmung mit gerade Geschehenem. Pastoral könnte es deswegen ziemlich schwierig sein, dieses Element einfach nur abzuschaffen, mit dem die Gläubigen doch „ihre“ Lektoren begrüßen wollen.

8. Die „höheren Weihen“

Die Weiheliturgien besitzen alle die gleiche Grundstruktur „von äußerster Einfachheit“:²⁹⁵

1. Vorstellung des Kandidaten mit den **Повелі!**-Rufen (*Befehl-Rufe*)
2. Der Weihe-Tanz mit Troparien

²⁹⁵ So J. M. HANSSENS, „La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rite grec“, in *Gregorianum* 5 (1924) 208-277; hier 218f.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

3. Handauflegung + Gebet: **БЖ́ЕСТВЕННАА БЛАГОДАТЬ** (*Theia-Charis-Formel; Die Göttliche Gnade*)
4. Kyrie-Rufe + 1. epikletisches Stillgebet des Bischofs
5. Ektenie + 2. epikletisches Stillgebet des Bischofs
6. Bekleidung + **Вдѣіюць**-Rufe (*Wüirdig-Rufe*).

Alle drei höheren Weihen (Ceirotoníai) finden innerhalb der Eucharistiefeyer statt. Die Diakonenweihe wird nach der Eucharistischen Anaphora gespendet, die Priesterweihe nach dem großen Einzug, und die Bischofsweihe nach dem Trishagion.²⁹⁶ Dadurch soll das Anliegen erfüllt werden, dass der Neugeweihte nämlich schon in der Weiheliturgie selbst seine neue Amtsfunktionen wahrnehmen soll.²⁹⁷ Eine Restform einer kanonischen Wahl der Amtsträger bilden die „Befehlrufe“ der Diakone an den Klerus und das versammelte Volk, womit sie zur Vornahme der Weihehandlung auffordern.²⁹⁸ Nach dieser feierlichen Ankündigung des Beginns der Weihe wird bei allen Stufen der Cheirotonie zunächst ein dreimaliger Umgang um den Heiligen Tisch mit Küssen der Ecken des Heiligen Tisches, des Altars, vollzogen.²⁹⁹

Es folgt die Handauflegung durch den Bischof, die mit der „Theia-Charis-Formel“ begleitet wird. Sie ist verschieden in der Nennung des Weihegrades. In der Diakonenweihe lautet sie: „Die göttliche Gnade, die allezeit das Schwache heilet und das Mangelnde ersetzt, befördert den N.N., den frömmsten Hypodiakon, zum Diakon; lasset uns daher für ihn beten, auf dass über ihn komme die Gnade des allheiligen Geistes!“³⁰⁰ Hier wird zum Ausdruck gebracht, dass nicht menschliches Wählen und Wollen die Vollmacht zum Amt gibt, sondern allein die Gnade des Heiligen Geistes.³⁰¹

Manche halten die „Theia-Charis-Formel“ für das allen Weihegraden gleiche Weihegebet. In anderen orientalischen Kirchen ist sie aber nur die Ankündigung des Weiheaktes durch den Archidiakon und die Feststellung der legitim ergangenen Wahl.³⁰² Trembelas aber hält schon das Anliegen, „verba essentialia“ des Ordinationsrituals festmachen zu wollen, für eine illegitime Latinisierung; „die konsekratorische Epiklese ist über die ganze Zeremonie verstreut und vor allem über die Gebete“.³⁰³ Die Form des Weihesakramentes bilden nach Hanssens die der schweigenden Handauflegung folgenden beiden – immer noch unter Handauflegung gebeteten – Stillgebete des Bischofs; sie werden von einer diakonalen Ektenie begleitet, in der es heißt: „Für den Knecht Gottes N., der jetzt zum Diakon geweiht wird, und für sein Heil lasset uns zum Herrn beten“.³⁰⁴ Es ist in der Tat problematisch, in der „Theia-Charis-Formel“ allein die forma

²⁹⁶ Vgl. HEITZ III., 217, 221, 229; KUCHARÉK, *Mysteries*, 297f.

²⁹⁷ Vgl. HOTZ, *Sakramente*, 253.

²⁹⁸ Vgl. KUCHARÉK, *Mysteries*, 298.

²⁹⁹ KORMANÍK, *Tajiny*, 192.

³⁰⁰ MALTZEW, *Sacramente*, 322f.

³⁰¹ HEITZ III., 210.

³⁰² So F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, 276 gegen HOTZ, *Sakramente*, 252f.

³⁰³ TREMBELAS, 327f.

³⁰⁴ HEITZ III., 219.

sacramenti zu erblicken, obwohl es meistens die unierten Kirchen so verstehen. Besser ist es, die Formel mit den beiden bischöflichen Stillgebeten als *eine Einbeit* zu werten, wobei die Formel nur den Auftakt bildet zu den beiden deprekativen Gebeten des Bischofs.³⁰⁵

Unter Kyrie-eleison-Rufen von Klerus und vom Volk spricht also der Bischof den jeder hierarchischen Stufe eigenen Weihetext. Bei der Weihe des Diakons gedenkt er insbesondere des Protomartyrers und urchristlichen Diakons Stephanos; bei der Priesterweihe der Bedeutung der Titel Presbyteros (Ältester) und Hiereus (Priester); bei der Bischofsweihe jedoch der frühchristlichen Ämter: Apostel, Prophet und Lehrer (vgl. 1Kor 12,28), die das heutige Bischofsamt in sich schließt.³⁰⁶

Es folgt die Friedensektenie mit für den Neugeweihten eingeschobenen Fürbitten. Während dieser Zeit spricht der Weihende ein weiteres epikletisches Stillgebet, das wiederum für jede hierarchische Stufe anders ist. Bei der Weihe ins Diakonat gedenkt er unter anderen der Worte des Herrn: „Wer da will unter euch der erste sein, sei euer Diener“.³⁰⁷

Bei der Priesterweihe bittet er: „Du Selbst, o Herr, erfülle auch diesen Deinen Knecht ... mit der Gabe des Heiligen Geistes, auf dass er untadelig vor Deinem Heiligen Tische stehe, zu verkünden das Evangelium Deines Reiches, priesterlich zu verwalten das Wort Deiner Wahrheit, Dir darzubringen Gaben und geistliche Opfer, zu erneuern Dein Volk durch das Bad der Wiedergeburt...“.³⁰⁸

Bei der Bischofsweihe aber gibt er eine Begründung des Amtes und führt dessen Aufgaben auf: „Herr, unser Gott, der Du, weil die menschliche Natur das Wesen der Gottheit nicht zu ertragen vermag, durch Deine Anordnung Lehrer eingesetzt hast, die uns gleich Schwächen unterworfen sind, dass sie an Deinem Throne weilen und Dir darbringen Opfer und Gaben für all Dein Volk: Du Selbst, Christus, lass auch diesen Deinen Knecht N.N. werden zu Deinem, des wahren Hirten, Nachahmer, der Du Dein Leben liebst für Deine Schafe. Mache diesen, Deinen Knecht, zum Führer der Blinden, zum Licht derer, die in der Finsternis sitzen, zum Erzieher der Unverständigen, zum Lehrer der Unmündigen, zur Leuchte in der Welt...“.³⁰⁹

Es folgen die „ausdeutenden Riten“, die Übergabe der Amtsgewänder mit den „Axios“-Rufen, die nach dem Bischof der Klerus und das Volk wiederholen, worin sich die aktive Beteiligung aller Anwesenden aufgrund des königlichen Priestertums zeigt.³¹⁰ Nach griechischer Tradition folgen eine Präsentation des Neugeweihten und der Aufnahme des Bischofs auf die Stirn. Bei den Slawen lassen sich „Spuren der irrigen

³⁰⁵ Vgl. J. M. HANSSENS, *La forme sacramentelle*, 75f.

³⁰⁶ HEITZ III., 210.

³⁰⁷ Mk 11,43.44

³⁰⁸ HEITZ III., 210.

³⁰⁹ *Ebd.*

³¹⁰ MALTZEW, *Sacramente*, 329f. Vgl. HEILER, 277: „Bei der Diakonen- und Priesterweihe wirken auch die Laien auf Grund ihres allgemeinen Priestertums mit, indem sie bei der Überreichung der diakonalen bzw. priesterlichen Gewandstücke den Ruf des Bischofs und den darauf folgenden Zuruf der Kleriker ‘Axios’ (Er ist würdig) ihrerseits mit einem ‘Axios’ bekräftigen“.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Theorie der lateinischen Scholastiker feststellen, nach welcher die Materie des Weihesakramentes in der Überreichung der Instrumente besteht, so bei Gabriel Severus und Petrus Mogilas³¹¹. So werden dem neugeweihten Diakon die Rhipidien, dem Neopresbyter das Euchologion (Sakramentar) oder gar liturgische Geräte übergeben.³¹² Dann beginnt der Neugeweihte seinen ersten Dienst.

In allen Gebetstexten der Cheirothesie und der sakramentalen Cheirotonie wird immer wieder auf die Vorbildlichkeit, die persönliche Integrität des Amtsträgers großes Gewicht gelegt, auf dass er „nicht den anderen predige und selbst verwerflich werde“.³¹³ So heißt es etwa im Weihegebet zum Diakonat: „Und würdige Deinen Knecht, das ihm durch Deine Güte verliehene Amt zu Deinem Wohlgefallen zu verwalten. Denn die gut dienen, bereiten sich selbst einen guten Stand. Am Tage des Gerichtes aber lass Deinen Knecht vollkommen erscheinen“. Doch ist zu beachten, dass die Würde des Amtes keinen Vorrang vor den Laien in bezug auf persönliche Heiligkeit und Vollkommenheit bedeutet.³¹⁴ Der Priester ist durch sein Amt nicht auf einer höheren Stufe der Heiligung als der Laie. Darum darf niemand ein geistliches Amt begehren, um seiner eigenen Erbauung willen. Wer dies tut, wählt einen falschen Weg, auf dem er Gefahr läuft, zu scheitern. Er hat nichts begriffen vom Amt und der darin geforderten völligen Selbsthingabe und steht in Gefahr, zu vereinsamen, so wie viele, die das Amt zum eigenen weltlichen oder geistlichen Nutzen missbraucht haben, vereinsamt und abgedorrt sind, wie Aste an einem Baum, die vom Lebenssaft abgeschnitten sind. Wer ein Amt beehrt, tut gut daran, sich zu prüfen, ob er zu aufopferndem Dienst bereit ist oder ob er nur den eigenen zeitlichen oder ewigen Gewinn sucht. Denn er bekommt das Amt nicht für sich selbst, sondern ausschließlich zum Dienst an der Kirche.³¹⁵

8.1. Die Cheirotonie zum Diakon

Zum Diakon kann *nur ein Hypodiakon* geweiht werden. Deswegen kann an demselben Tag vor der Liturgie die Subdiakonatsweihe vollzogen werden. Die Diakonatsweihe kann *innerhalb aller drei Liturgien* gespendet werden: Chrysostomos-, Basilios- und Liturgie der Vorgeweihten Gaben. Weil der Diakon sich nicht an der Wandlung beteiligt, beginnt seine Weihe erst nach der Wandlung.³¹⁶ Wie es von dem Vergleich aller drei liturgischen Bücher zu sehen ist, die Struktur der Diakonenweihe ist in allen Büchern gleich, wie der oben beschriebene allgemeine Ablauf. In dieser Einzelerklärung werden wir deswegen gleich auf alle Einzelheiten und Unterschiede eingehen.

³¹¹ HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, 275.

³¹² Vgl. MALTZEW, 330 und 342; ebenso erwähnt HEITZ III., 220 die Übergabe des Rhipidions. Vgl. auch KUCHAREK, *Mysteries*, 299: „The priest is given a service book to guide him in the holy ministry. In some churches, he is also handed a chalice and disks (paten)“.

³¹³ 1Kor 9,27

³¹⁴ Hebr 5,4

³¹⁵ Vgl. HEITZ III., 213.

³¹⁶ Deshalb kann die Weihe auch innerhalb der Liturgie der Vorgeweihten Gaben, wo es keine Wandlung gibt, vollzogen werden. – Vgl. KORMANÍK, *Tajiny*, 191.

8.1.1. Vorstellung des Weiekandidaten mit den **Ποβεῖν!**-Rufen

In der Göttlichen Liturgie nach der eucharistischen Anaphora, nach dem Segen des Bischofs zum Volk „Und das Erbarmen unseres grossen Gottes und Heilandes Jesus Christus sei mit euch allen“, setzt sich der Bischof auf den Thron, den die Hypodiakone vor den Altar gestellt haben. Der Kandidat steht in der Mitte der Kirche; dort wird er von zwei Hypodiakonen, deren Stand er noch angehört, abgeholt. Ein Diakon eröffnet den Weiheritus mit dem Ruf: „Befehle!“ Dieser Ruf gilt dem versammelten Volk, von dem so die Bestätigung der Wahl dieses Kandidaten erbeten wird. Der Kandidat verneigt sich tief und die Hypodiakone führen ihn ein Paar schritte weiter zur Ikonostase. Der zweite Diakon wiederholt den Ruf: „Befiehl!“ Diesmal gilt er dem anwesenden Klerus, die ihre Zustimmung mit der Weihe des Kandidaten ausdrücken sollen. Ebenfalls folgt eine Verneigung des Kandidaten mit ein Paar weiteren Schritten nach vorne. Den dritten Ruf richtet der Protodiakon an den Weihenden Bischof: „Befehle, heiliger Gebieter!“ Er verneigt sich vor der Ikonostase, wo ihn zwei Diakone, deren Stand er nach der Weihe angehört, von den Hypodiakonen übernehmen und führen ihn durch die nördliche Diakonentür vor den Bischof. Der Bischof segnet ihn und es folgt der liturgische Weihe-Tanz.

Der oben beschriebene Ablauf ist die orthodoxe Tradition der Eröffnung der Weihe.³¹⁷ Die unierte Tradition ist sehr ähnlich, allerdings sind die Befehlrufe mehr entfaltet und die Vorstellung des Kandidaten folgt einer fest vorgeschriebenen Formel. Anders als bei den Orthodoxen, führt der Archidiakon, der meistens der Rektor des Priesterseminars ist, den Kandidaten zum Bischof. Er leitet den Weiheritus ein:

„Durch Erwählung Gottes und die Wirkung des allheiligen und Lebensspendenden Geistes, beschreitet der fromme Hypodiakon N.N. das Diakonat. Befehle ihm, heiliger Gebieter!“

Der Bischof antwortet: „Durch seinen Befehl hat Gott die Himmel erschaffen und durch seinen Hauch all' ihre Kräfte“.

Archidiakon: „Segne ihn, heiliger Gebieter!“

Bischof: „Es segne ihn der Herr vom Zion und er wird die Herrlichkeit Jerusalems sehen all seines Lebens Tage“.

Archidiakon: „Bete für ihn, heiliger Gebieter!“

Bischof: „Der Heilige Geist steige auf ihn nieder und die Kraft des Höchsten erfülle ihn“.

Nach jeder Bitte folgt auch hier eine Verneigung. Am Ende küsst der Kandidat die Hand, rechte Wange und linke Schulter des Bischofs mit dem Friedensgruß: „Christus ist unter uns! Er ist es und er wird es sein!“ Erst dann folgt der Weihe-Tanz.³¹⁸ Die Befehlrufe richten sich hier also nicht an das Volk und den Klerus, sondern alle drei direkt an den Bischof, mit leichter Akzentverschiebung: „Befehle ihm – Segne ihn –

³¹⁷ Vgl. *Устава богослужения*, 706; *Архидиаконъ*, Moskau 1982, 207f; KORMANÍK, *Tajny*, 191f.

³¹⁸ Vgl. *Архидиаконъ*, Rom 1973; *Службеникя свѣтелскій*, Unev 1740, 59.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Bete für ihn“. Das Volk kann seine Zustimmung erst am Ende mit Axios-Rufen ausdrücken. Nicht anders ist es aber auch bei den Orthodoxen, da nach den Befehlrufen weder das Volk, noch die Priester, noch der Bischof antworten auf die doch eine Antwort zu verlangende Aufforderungen des Diakons.³¹⁹

8.1.2. Der „Weihe-Tanz“ – „Verlobung“ mit dem Altar

Die Diakone führen jetzt den Kandidaten dreimal um den Altar herum. Er küsst seine vier Ecken und nach jedem Umgang auch die Hand und das Epigonation des Bischofs als Zeichen der Ehre zu dem, durch den auf ihn die Gottes Gnade herab kommen soll. Währenddessen singt das Volk die Troparien, die auch bei der Eheschließung gesungen werden.³²⁰

Heilige Martyrer: Bitte um die Fürsprache der Heiligen für das Heil unsere Seelen; die Heiligen sollen als Vorbild des Glaubens und der Reinheit für den Kandidaten dienen.

Ehre sei Dir, Christus, o Gott: Nach dem Vorbild der Apostel und Martyrer soll der Inhalt seiner Verkündigung die heilige Dreifaltigkeit sein.

Jesaja tanze – Grundlage unseres Heiles, der Kirche und des Priestertums ist die Menschwerdung Gottes von der Gottesmutter Maria.

In diesem Abschnitt des Weiheritus sind sich alle untersuchten Archieratika einig, vielleicht mit einer Ausnahme: im Archieratikon von Unev 1740, befindet sich das letzte Troparion *Jesaja tanze* nicht. Eine Bemerkung noch zu der unierten Praxis: Es hat sich bis heute (noch) nicht durchgesetzt, dass bei den höheren Weihungen nur ein Kandidat geweiht werden soll. Vielleicht hängt es zusammen mit der Zahl der Kandidaten; jedes Jahr werden ungefähr 12-15 Kandidaten geweiht. Also werden mehrere Kandidaten zusammen geweiht. Weil es aber nicht so viele Diakone gibt, führen die Heimatpfarrer die Weihkandidaten um den Altar herum, nicht die Diakone. Diese Praxis ist aber legitim – jeder Priester kann die Aufgaben des Diakons übernehmen, er soll nur sein priesterliches Gewand beibehalten und nicht nach außen als Diakon erscheinen.³²¹ Daher erklärt sich auch die Funktion des Archidiakons am Anfang der Weihungen – auch hier übernimmt der Vorgesetzte des Priesterseminars eigentlich die Aufgabe des Diakons (oder des Subdiakons bei den niederen Weihungen).

8.1.3. Handauflegung + Gebet БЖЕСТВЕННАА ВЛАГОДАТЬ (Theia-Charis)

Der Bischof mit dem Kandidaten geht nun zum Altar; der Kandidat verbeugt sich dreimal und spricht „Gott sei mir Sünder gnädig und erbarme Dich meiner!“ Dann

³¹⁹ Vgl. KORMANÍK, 182: „Diese alte Form der Erwählung des Kandidaten hat heutzutage ihren ursprünglichen Sinn schon verloren; sie bleibt aber ein Zeichen der Verbundenheit des heutigen Ritus mit dem alten Weiheritus“.

³²⁰ Zur Erklärung vgl. Устава богослужения, 707; KORMANÍK, *Tajiny*, 192.

³²¹ *Ordo celebrationis*, P. 24; 26.

kniert er sich nieder – auf sein rechtes Knie, was ein Zeichen dafür ist, dass er bei den heiligen Mysterien dienen darf, aber sie nicht zu vollziehen vermag.³²² Er legt beide Hände kreuzweise auf den heiligen Tisch, ebenso die Stirn. Der Bischof legt das Ende seines Omophorion auf sein Haupt und bekreuzt ihn dreimal über den Kopf. Es folgt die Handauflegung und das Gebet „Die Göttliche Gnade“.

Alle Archieratika stimmen auch in diesem Ritus überein, mit Ausnahme von der Ausgabe von Unev 1740, wo sich der Kandidat auf beide Knie hinkniert, wie es bei der Weihe zum Priester üblich ist.³²³

8.1.4. Kyrie-Rufe und erstes epikletisches Stillgebet des Bischofs

Nach dem Weihegebet singen zuerst die Priester auf der rechten Seite des Altars „Kyrie eleison“ dreimal, dann die Priester auf der linken Seite; danach singen beide Chöre rechts und links zusammen zwölfmal das Kyrie eleison. Während dessen betet der Bischof unter Handauflegung das erste epikletische Gebet. Das Archieratikon von Unev erwähnt nur drei Kyrie-Rufe, die vom Volk gesungen werden; die anderen Archieratika stimmen aber mit dieser Schilderung überein.

8.1.5. Ektenie und zweites epikletisches Stillgebet des Bischofs

Die vom Diakon gesungene Friedensektenie beinhaltet zwei zusätzliche Bitten für den Neugeweihten „Diener Gottes N.N., der jetzt zum Diakon geweiht wird, und für sein Heil; und dass der menschenliebende Gott ihm ein unbeflecktes und makelloses Diakonat gewähre“.³²⁴ Während dieser Ektenie betet der Bischof unter Handauflegung das zweite epikletische Gebet – ebenfalls noch beim Altar, vor dem der Kandidat immer noch in der beschriebenen knienden Stellung verharrt.³²⁵

In diesem Punkt unterscheidet sich das Archieratikon von Unev von den zwei anderen in einem entscheidenden Punkt: Während der Ektenie liegt der Kandidat mit kreuzförmig ausgestreckten Armen vor dem Altar; der Bischof sitzt auf seiner Kathedra. Das zweite Gebet spricht der Bischof erst nach der Ektenie, ebenfalls unter Handauflegung.³²⁶ Dieses Element ist eindeutig von dem lateinischen Ritus übernommen, von der Prostratio der Weikandidaten mit dem Gesang der Allerheiligenlitanei.³²⁷ Auch das Archieratikon von Rom 1973 schreibt dem Bischof vor, dass er während der Ektenie auf der Kathedra sitzen soll.³²⁸ Wo der Kandidat in dieser Zeit bleibt und welche Haltung er einnimmt, ist nicht geregelt – wahrscheinlich verbleibt er beim Altar in der knienden

³²² Vgl. KORMANÍK, *Tajny*, 193; *Хстава богослуженія*, 707.

³²³ *Служэбникъ сѣителскій*, Unev 1740, 61.

³²⁴ HEITZ III., 219.

³²⁵ Vgl. *Архіератиконъ*, Moskau 1982, 210.

³²⁶ Vgl. *Служэбникъ сѣителскій*, Unev 1740, 63.

³²⁷ Vgl. *Pontifikale I, Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone*, Handausgabe Freiburg / Basel / Wien 1994, 136. Vgl. *Pontifikale Romanum 1644*, 71f und 84f.

³²⁸ Vgl. *Архіератиконъ*, Rom 1973, 240.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Stellung; die Rubrik, die ihm die Prostratio vorschreibt, wurde bereits entfernt. Wir könnten dies als Fragment der nicht gründlich überdachten Entfernung der latinisierenden Prostratio werten. Solange aber in den unierten Kirchen die Weihe mehrerer Kandidaten praktiziert wird, kann aber dieses Element nicht anders durchgeführt werden: der Bischof spricht nämlich das epikletische Gebet mit der Handauflegung einzeln über jeden einzelnen Kandidaten, sodass es nicht möglich ist, dieses Gebet – wie eigentlich vorgesehen – während der Friedensektenie zu beten. Deshalb wartet der Bischof das Ende der Ektenie ab, und danach spricht er das Gebet laut und so oft, wie viele Kandidaten zu weihen sind. Mit dem Übergang zur Weihe eines einzelnen Kandidaten würde diese Schwierigkeit von selbst verschwinden und der Ritus zu der Eindeutigkeit zurückkehren, wie sie die liturgischen Bücher eigentlich vorsehen.

8.1.6. Bekleidung + ἁγῖος!-Rufe

Nach dem zweiten epikletischen Gebet erhebt sich der Diakon; er nimmt seinen Gürtel (Orarion) ab. Der Bischof gibt es ihm zurück auf die linke Schulter mit dem Aufruf „Axios“ – als Zeichen dafür, dass die Cheirotomie vollzogen wurde und der Neugeweihte mit Gnadengaben des Heiligen Geistes beschenkt wurde. Das „Axios“ wiederholen dreimal zuerst die Priester und Diakone und dann auch das Volk. Ähnlich geschieht es bei den Epimanikien und Rhipidien, welche die orthodoxen Ausgaben erwähnen.³²⁹ Die katholische Ausgabe von Rom 1973 erwähnt statt der Epimanikien ein Rauchfass.³³⁰ Wieder von der lateinischen Vorlage inspiriert wurde die Ausgabe von Unev 1740. Die Übergabe der Gewänder und Geräte wird zusätzlich noch mit ausdeutenden Worten kommentiert: bei der Dalmatika: „Gott bekleide dich mit Gewand der Freude; mit Gürtel der Wahrheit im Namen des Herrn. Axios“.³³¹ Beim Orarion: „Empfange das reine Orarion von den Händen des Herrn und erfülle deinen Dienst; der Herr wird in dir seine Gnade vermehren. Axios“.³³² Beim Evangeliar: „Empfange den Dienst der Lesung des Evangeliums in der Kirche Gottes; für die Lebenden und für die Verstorbenen im Namen des Herrn. Axios“.³³³ Beim Rauchfass: „Empfange dieses Gefäß, in dem du Weihrauch dem Herrn zu geistigem Wohlgeruch darbringen sollst. Axios“.³³⁴ Lediglich die letzte Stelle, die Übergabe des Weihrauchs hat keine Entsprechung im römischen Pontifikale Romanum 1644.

Es folgt der Friedenskuss mit dem Bischof, sowie mit den anderen Diakonen, die ihn so in ihrem Stand begrüßen. Die Liturgie fährt fort. Der Diakon weht mit dem

³²⁹ Vgl. *Архієратиконъ*, Moskau 1982, 212; *Устава богослуженія*, 709.

³³⁰ Vgl. *Архієратиконъ*, Rom 1973, 242

³³¹ Vgl. *Pontifikale Romanum 1644*, 85: „Induat te Dominus indumento salutis, et vestimento lactitiae, et dalmatica iustitiae circumdet te semper. In nomine Domini. Amen.“

³³² Vgl. *Pontifikale Romanum 1644*, 85: „Accipe stolam candidam de manu Die, adimple ministerium tuum: potens enim est Deus ut augeat tibi gratiam suam. Qui vivit et regnat in saecula saeculorum“.

³³³ Vgl. *Pontifikale Romanum 1644*, 85: „Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Die, tam pro vivis, quam pro defunctis. In nomine Domini. Amen.“

³³⁴ Vgl. *Служэбникъ свѣтлскій*, Unev 1740, 65f; zum heutigen lateinischen Ritus vgl.: *Pontifikale I.*, 148.

Rhipidion über den heiligen Gaben. Als Neugeweihter empfängt er die Kommunion als erster unter den Diakonen. Nach der Kommunion singt er die dort vorgesehene Ektenie.³³⁵

8.1.7. Zusammenfassung

Mit dem Archieratikon von Rom 1973, wurden die Latinisierungen in dem Weiheritus der unierten Kirchen entfernt. Die einzige Aufgabe für die Zukunft, auf die man aber schon bei der slowakischen Übersetzung achten soll, bleibt die Einführung der Praxis der Weihe eines einzelnen Kandidaten, wie sie auch die liturgischen Bücher voraussetzen. Das gilt ja als ein wesentlicher Unterschied zwischen den „niederer“ und „höherer“ Weihern. Die Problematik des zweiten epikletischen Gebets wird dadurch gelöst.

Die Übergabe der liturgischen Geräte, die einige Autoren zu Recht als „Spuren der lateinischen Theologie“ werten, nach welcher „die Materie des Weihesakramentes in der Überreichung der Instrumente besteht“³³⁶ wird im allgemeinen nicht mehr als „Materie des Sakramentes“ verstanden, wie noch das Archieratikon von Unev 1740 diesem lateinischen Irrweg folgt; vielmehr wird sie als eine notwendige Ausrüstung des neuen Diakons zu seinem Dienst angesehen. Es handelt sich hier doch um Rhipidien und Rauchfass, die ohne jegliche ausdeutende Worte dem Neugeweihten überreicht werden und die er tatsächlich im weiteren Verlauf der Liturgie auch benutzt. Sowohl die (russisch-)orthodoxen als auch die katholischen Bücher erwähnen diese Instrumente, ohne ihnen größere Bedeutung zuzuschreiben. Eine einfache Streichung dieser Elemente könnte daher als liturgisches „Purismus“ bezeichnet werden.

8.2. Die Cheirotomie zum Priester

Der Ablauf der Priesterweihe ist ähnlich, wie bei der Diakonenweihe, mit folgenden Unterschieden:³³⁷

– Die Priesterweihe beginnt in der Liturgie nach dem Grossen Einzug, vor der eucharistischen Anaphora, damit der Neugeweihte sein Amt gleich ausüben kann im Mitbeten des Hochgebetes. Daraus folgt, dass sie nicht innerhalb der Liturgie der Vorgeweihten Gaben vollzogen werden kann, in der es ja kein Hochgebet mit der Konsekration gibt, nur innerhalb der Chrysostomos- oder Basiliosliturgie. Die letzte Amtshandlung des Kandidaten als Diakon ist also die Übertragung des Diskos mit dem bereiteten eucharistischen Brot und des großen Velums (Aër – „Wolke“ trägt und an jene Wolke erinnert, die im Alten Testament Symbol für die Gegenwart Gottes ist³³⁸) beim Großen Einzug zum Altar.

³³⁵ KORMANÍK, *Tajiny*, 193.

³³⁶ HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, 275.

³³⁷ Vgl. KORMANÍK, *Tajiny*, 194f; *Устава богослужения*, 709-712.

³³⁸ Vgl. ONASCH, 81f; PAPROCKI, 206-208; FELMY, *Bedeutung*, 108f.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

– Im Unterschied zur Diakonenweihe führt einer der Priester (meistens sein Heimatpfarrer) den Weiehekandidaten um den Altar herum, nicht der Diakon. Die Ektenie beim zweiten epikletischen Gebet wird ebenfalls von einem Priester gesungen.

– Bei dem Weihegebet kniet der Kandidat *auf beiden Knien*, als Zeichen der höheren Gnade und der höheren Weihestufe als Diakon: Dies gilt als Indiz dafür, dass er jetzt die heiligen Mysterien auch selber vollziehen kann.

– Zum Schluss bekommt er das *priesterliche Gewand*: Das Epitrachelion (wobei das Orarion ihm von der linken auch auf die rechte Schulter um den Hals gelegt wird, etwa wie die lateinische Stola), Gürtel, Epimanikien, das Phelonion und das Liturgikon. Die Übergabe des jeden Stücks wird von „Axios“-Rufen begleitet.

– Nach der Weihe grüssen ihn alle Priester mit dem *Friedenskuss* dreimal auf beide Schulter als Zeichen des Eintritts in den priesterlichen Stand und Würde.

– Der Neugeweihte empfängt die Kommunion vor allen anderen, ähnlich wie bei der Diakonenweihe.

– Am Ende der Liturgie trägt der Neugeweihte *das Ambogebet* vor, was immer bei einer Konzelebration der vom Dienstalder gesehen jüngste Priester macht.

Eine Besonderheit ist bei der orthodoxen Priesterweihe zu beachten: Nach der Konsekration der Gaben erhält der Neugeweihte das Teilchen XC vom konsekrierten „Lamm“ Brot zur Aufbewahrung. Der Bischof überreicht es ihm mit den Worten: „Empfange dieses Pfand und bewahre es bis zur Zweiten Ankunft unseres Herrn Jesus Christus, denn von Ihm wird es zurückgefordert werden“. Der Neugeweihte steht an der Seite des Altars, hält die konsekrierte Eucharistie in der hohlen rechten Hand, bedeckt sie mit der Linken und betet den 51. Psalm, der einen starken Bußakzent aufweist. Bei der Brechung des Brotes nach dem Vaterunser gibt er es zurück und es wird auf den Diskos gelegt. Diese Symbolhandlung soll die Verantwortlichkeit des Priesters für die treue Verwaltung der Mysterien Christi veranschaulichen.³³⁹

Eine weitere Besonderheit, diesmal aber bei den beiden katholischen Ausgaben ist *das Glaubensbekenntnis* des Kandidaten, das nach dem „Weihe-Tanz“ um den Altar geschieht. Der Kandidat kniet sich nieder vor dem Altar und spricht das nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. Am Ende dessen bekennt er noch seinen Glauben, dass es sieben Sakramente gibt, ebenso an die Verwandlung des Brotes und Weines in das Leib und Blut Christi und dass er an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche glaubt. Weiterhin verspricht er Gehorsam dem römischen Papst, seinem Bischof und seinen Nachfolgern gegenüber; auch verspricht er den klugen Umgang mit dem kirchlichen Vermögen. Am Ende legt er seine Hand auf das Evangelienbuch und schwört, das alles zu befolgen und treu zu bewahren.³⁴⁰ Danach unterschreibt er diesen Text, der anschließend im bischöflichen Archiv aufbewahrt wird.³⁴¹

³³⁹ HEITZ III., 211; *Устава богослужения*, 711; das *Архиприератикона* von Moskau 1982 erwähnt diesen Ritus nicht, 218.

³⁴⁰ Vgl. *Архиприератикона*, Rom 1973, 245f; *Службеник свителски*, Unev 1740, 67f.

³⁴¹ So ist die bisherige Praxis der Gr.-kath. Kirche in der Slowakei.

Dieses Glaubensbekenntnis wird weder in den orthodoxen liturgischen Büchern, noch bei den Theologen und Liturgiewissenschaftlern erwähnt. Nach byzantinischem Verständnis ist der Bischof der Verwalter der Mysterien, der Verkünder und Lehrer des Evangeliums und der seelsorgerliche Hirte des ihm anvertrauten Volkes Gottes. Daher hat innerhalb der Hierarchie einzig der Bischof bei seiner Amtsübernahme Bekenntnisse abzulegen. Er bekennt den Glauben und die definitiven Glaubensaussagen der großen Konzilien so, als wäre er damals bei diesen Kirchenversammlungen dabei gewesen und habe sich an den dogmatischen wie kanonischen Abstimmungen beteiligt. Dieses Bekenntnis macht den Bischof zum Glied zwischen der Gesamtkirche und seiner Teilkirche, der er vorsteht.

Der Priester aber hat keine vergleichbare eigenständige Funktion neben dem bischöflichen Amt, sondern ist immer und überall lediglich sein Stellvertreter; er spricht und handelt im Auftrag des Bischofs. Der Diakon hat keinerlei Leitungs- und Lehrfunktionen; „er dient am Tisch des Herrn wie am Tisch der Armen; er leiht dem Volk seine Stimme, wenn er die Gebetsintentionen in den Ektenien spricht, und er leiht dem Bischof oder Priester seine Schultern und seine Arme, wenn er die heiligen Gaben trägt oder fächelt.“³⁴²

Beim Vergleich mit den lateinischen Pontificalien wird schnell klar, dass dieser Teil des Weiheritus – Glaubensbekenntnis mit Weiheversprechen – von der lateinischen Vorlage inspiriert wurde. Im Pontifikale Romanum vor der Reform befindet sich sowohl das kurze Glaubensbekenntnis des Kandidaten³⁴³, als auch das Weiheversprechen.³⁴⁴ Im heutigen deutschen Pontifikale befindet sich im Weiheritus selbst kein Glaubensbekenntnis des Kandidaten, wohl aber die „Bist du bereit“-Fragen und das Weiheversprechen.³⁴⁵ Man hat in der Erneuerung der lateinischen Weiheliturgie offensichtlich eine Konsequenz gezogen, die im ostkirchlichen Verständnis des Priesteramtes immer gegeben war: Früher wurde der Priester „fertig“ geweiht und am Schluss der Weiheliturgie durch das Gehorsamsversprechen in die Hierarchie geradezu „eingefangen“. Heute ist ganz klar, dass er nur geweiht werden kann, wenn er sich selbst als im Auftrag des Bischofs Handelnder und ihm Gehorsam Schuldiger versteht. Darum die Weiheversprechen und das Gehorsamsgelübde vor der Weihe im heutigen Pontifikale.

Doch zurück zum östlichen Ritus: In einer Art Synthese fassen die katholischen Archieratika alle genannten Elemente in eine einzige Erklärung zusammen, die der Weiekandidat zusammen mit dem Glaubensbekenntnis vorliest. Zusätzlich erwähnt die Ausgabe von Unev 1740 die Prostratio des Kandidaten während der Ektenie, ähnlich wie bei der Priesterweihe.³⁴⁶ Diese Elemente gehören eindeutig nicht zur byzantinischen Tradition.

³⁴² Vgl. HEITZ III., 212.

³⁴³ Vgl. *Pontifikale Romanum 1644*, 95.

³⁴⁴ Vgl. *Pontifikale Romanum 1644*, 96: „Promittis mihi, et successoribus meis reverentiam, et obedientiam? – Promitto“.

³⁴⁵ Vgl. *Pontifikale I.*, Die Weihe eines einzelnen Priesters, 96-119.

³⁴⁶ *САСХЕВНИКА СЪИТАСКИЙ*, Unev 1740, 70.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Zur Vollständigkeit erwähnen wir auch die Ausgabe des Trebniks „Sviatosti a sväteniny“ von Prešov 1987, die zwar kein offizielles liturgisches Buch für den Bischof ist, trotzdem enthält die Texte für die Priesterweihe (Diakonen- und Bischofsweihe sind nicht darin enthalten) in slowakischer Sprache. Diese Texte wurden niemals von Rom genehmigt, deswegen wurden sie bei den Weihungen auch nie benutzt. Es handelt sich hier um eine einfache Übersetzung des Archieratikons von Unev 1740, wahrscheinlich mit zu dem Zweck, dass die bei der Weihe anwesenden Priester den Ritus mitverfolgen können. Diese Texte wurden als Kommentar vor den eigentlichen Weihetexten verlesen, damit auch die Gläubigen die Weihe in vollem Umfang erleben können. Natürlich behält diese Übersetzung alle Fehler der Originalausgabe.³⁴⁷

8.2.1. Zusammenfassung

Ähnlich, wie bei der Diakonenweihe zeigen sich alle untersuchten Archieratika in der Struktur der Priesterweihe gleich: einzige Ausnahme ist das Glaubensbekenntnis mit dem Weiheversprechen bei den katholischen Ausgaben. Bei den Übersetzungen in die slowakische Sprache sollte man sich dessen bewusst sein, dass diese Elemente dem byzantinischen Geist fremd sind; weil sie aber ziemlich stark in den unierten Kirchen beheimatet sind, wäre der erste Schritt – ähnlich wie bei der Konsenserklärung bei der Eheschließung³⁴⁸ – diesen Teil vorerst einfach in kleineren Buchstaben zu drucken und somit Möglichkeit einräumen, die Weihe auch ohne Glaubensbekenntnisse und Weiheversprechen vollziehen zu können. Das Gehorsamkeitsversprechen dem Bischof gegenüber ließe sich in einem einfachen, von der Weiheliturgie getrennten administrativen Akt vor der Weihe erledigen – sie muss nicht ein Teil des Weiheritus sein.

Die Bemühung um die Einführung der Praxis der Weihe eines einzelnen Kandidaten soll auch bei der Priesterweihe bestehen bleiben, somit auch die Problematik des zweiten epikletischen Gebets während der Ektenie.

Die „Übergabe der liturgischen Geräte“ besteht in der Ausgabe von Rom 1973 eigentlich nur von der Übergabe des liturgischen Buchs, des Liturgikon, aus dem der Neugeweihte sofort für den weiteren Verlauf der Liturgie, in der er mit zelebriert, die Texte entnimmt.³⁴⁹ Da es sich nur um eine Randerscheinung handelt, zeigt es sich nicht nötig, diese Praxis einzustellen.

³⁴⁷ Vgl. *Trebník „Sviatosti a sväteniny“*, Prešov 1987, 71-76.

³⁴⁸ Vgl. *Malý Trebník*, Prešov 2006, 69.

³⁴⁹ Anders in der Ausgabe von Unev 1740, wo der Neupriester auch einen Kelch mit Diskos überreicht bekam und mit ausdeutenden Worten ergänzt wurde, wie auch die Übergabe der Gewänder. – Vgl. *САЖЕБНИКА С҃ИТЕΛΕΚΙЇ*, Unev 1740, 72.

8.3. Die Cheirotonie zum Bischof

Der ursprüngliche, in der *Traditio Apostolica* und *Apostolischen Konstitutionen* beschriebene einfache Ablauf der Bischofsweihe,³⁵⁰ hat sich durch die Jahrhunderte zu einem komplexen Ritus entwickelt, der aus drei Teilen besteht:³⁵¹

- Die Bischofswahl oder seine Ernennung;
- Das Ablegen der Glaubensbekenntnisse des Kandidaten;
- Die eigentliche Weihe.³⁵²

8.3.1. Ordnung der bischöflichen Ernennung

Die Bischofswahl erfolgt in den orthodoxen Kirchen durch die Wahl des Kandidaten durch die Bischofssynode und der anschließenden Bestätigung durch den Patriarchen.³⁵³ In den katholischen patriarchalen Ostkirchen ist es genauso, bei den anderen Kirchen *sui iuris* ernennt die Kandidaten der römische Papst.³⁵⁴ Nach der Ernennung wird der Kandidat benachrichtigt und es folgt die öffentliche Bekanntmachung der Ernennung und deren Annahme durch den Kandidaten in einem liturgischen Ritus, der den niederen Weihen nicht unähnlich ist:

1. Vorstellung des Kandidaten dem weihenden Bischof gegenüber;
 - a. Lesung der päpstlichen Erennungsbulle;
 - b. Annahme der Erwählung durch den Kandidaten;
2. Gewöhnlicher Anfang;
3. Pfingst-Troparion und -Kontakion;
4. Ektenie mit der Bitte für den Neuerwählten;
5. Entlassung.

In der Kathedralkirche versammeln sich die Bischöfe, Klerus und das Volk. Der Metropolit, oder einer der Bischöfe, beginnt die Zeremonie, indem er sich an den Neuerwählten wendet: „Hochwürdiger Vater N.N., der Heilige Vater N.N., der Hohenpriester der katholischen Kirche N.N., der römische Papst, segnet deinen heiligen Dienst, der Bischof der gottgeschützten Stadt N.N. zu sein“. Und anschließend liebt er

³⁵⁰ Vgl. Abschnitt „Die Ordinationen nach der *Traditio Apostolica*“ und „Die Ordinationen nach den *Apostolischen Konstitutionen*“.

³⁵¹ Vgl. KORMANÍK, *Tajiny*, 178.

³⁵² Als einziges liturgisches Buch behält diese Dreiteilung auch optisch nur das Archieratikon von Moskau, Bd. II., 1983, 5: „*Чин наречѣнїа, исповѣданїа ѿ хїротонїи архїерейскїа*“. Das Archieratikon von Rom 1973, 251 kennt zwei Teile: „*Чин наречѣнїа архїерейскаго*“ und „*Чин рскоположенїа архїерейскаго*“, indem die Glaubensbekenntnisse zum Ritus der Weihe angegliedert sind.

³⁵³ Vgl. KORMANÍK, *Tajiny*, 179.

³⁵⁴ Vgl. CCEO 181.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

die Ernennungsbulle. Nach deren Verlesung antwortet der Kandidat: „Aufgrund der Ernennung des hl. Vaters N.N., sage ich Dank, nehme ich an und keineswegs widerspreche ich“. Es beginnt der Gewöhnliche Anfang. Den roten Faden in diesem Ritus bildet das Pfingstereignis, wie man an folgenden Troparien und am Ende an der Entlassung sehen kann:

„Christus unser Gott, gepriesen bist du: der du die Fischer zu Allweisen gemacht und ihnen den Heiligen Geist herabgesandt, du hast durch sie die Welt eingefangen: Menschenfreund, Ehre sei dir“. „Als der Höchste herniederfuhr, verwirrte er die Sprachen, zerteilte er die Völker, nun da er Feuerzungen austeilte, ruft er alle zur Einheit: Einmütig preisen wir deshalb den Allheiligen Geist“. Es folgt die Ektenie mit der Bitte für den neu erwählten Kandidaten und die Entlassung. Dieser Ritus kann auch mehrere Tage vor der eigentlichen Weihe stattfinden, oder auch am Tag der Weihe.³⁵⁵

8.3.2. Die Bekenntnisse des Kandidaten

Am Tag der Weihe wird der Kandidat, voll im priesterlichen Gewand bekleidet, von Protopresbyter und Protodiakon zum weihenden Bischof geführt. Dieser fragt ihn: „Wozu bist du gekommen und was erbittest du von uns?“ Kandidat antwortet: „Die Gnade der bischöflichen Cheirotonie“. Der weihende Bischof: „Woran glaubst du?“ Nun beginnen die drei Glaubensbekenntnisse, die in verschiedenen Kirchen variieren, inhaltlich ist hier aber ein einheitlicher Kern zu finden: 1. das nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis; 2. das trinitarische Glaubensbekenntnis; 3. das christologische Glaubensbekenntnis. Nach den Bekenntnissen ruft der weihende Bischof: „Die Gnade des allheiligen und lebendigmachenden Geistes weihet durch mich, den geringen Diener, dich, N.N., zum Bischof der Kirche N.“ Das Volk antwortet: „Ispola eti Despotal!“ – „Auf viele Jahre!“³⁵⁶

Es ist kein Zufall, dass innerhalb der Hierarchie einzig der Bischof bei seiner Amtsübernahme Bekenntnisse vorzulegen hat. Er ist der Verwalter der Mysterien, der Verkünder und Lehrer des Evangeliums und der seelsorgerliche Hirte des Volkes Gottes. Deswegen verfasst der Kandidat von diesen Bekenntnissen, mit dem Umfang von mehreren Seiten, eine eigenhändige Abschrift. Diese überreicht er dem weihenden Bischof.³⁵⁷

8.3.3. Die Bischofsweihe

Nach den Bekenntnissen beginnt die Liturgie. Der Kandidat steht bis zum Trishagion in der Mitte der Kirche auf einem Adler-Teppich.³⁵⁸ Nach dem Trishagion

³⁵⁵ Vgl. УСТАВА БОГОСЛАЖЕНІА, 712.

³⁵⁶ Vgl. KORMANÍK, 197.

³⁵⁷ Vgl. УСТАВА БОГОСЛАЖЕНІА, 713; Heitz III., 212.

³⁵⁸ Der Adlerteppich ist ein kreisrunder Teppich von ca. 1 Meter Durchmesser und trägt als Bild eine Stadt mit einem darüber schwebenden Adler. Im Hintergrund steht die Aussage von Dt 32,11 über Gott, der

führen den Kandidaten der Protodiakon und der Protopresbyter vor die Königstür. Dort wird er von den Bischöfen in Empfang genommen, die mit ihm den bekannten „Weihe-Tanz“ um den Altar herum durchführen. Das Volk singt die üblichen Weihe-Troparien, wie bei der Diakonen- und Priesterweihe. Nach diesem Tanz bekommt der Kandidat noch vor dem Weihegebet das *Epigonation* und den Bischofsstab.³⁵⁹

Nun wird der Erwählte von seinen Konsekratoren zum Altar geführt. Er kniet nieder, legt beide Arme auf den Altar und stützt den Kopf darauf, wie bei den anderen höheren Weihen. Der erste Konsekrator legt ihm das offene Evangelienbuch, das die anderen Bischöfe von beiden Seiten stützen, aufs Haupt und spricht mit lauter Stimme das Gebet „Die göttliche Gnade...“, die dieses mal durch eine besondere Formel eingeleitet wird: „Durch die Wahl und Prüfung des heiligen römischen Stuhls – Die göttliche Gnade...“.³⁶⁰ Die üblichen *Kyrie-Rufen* werden nur von den Bischöfen und den Priestern dreimal gesungen.³⁶¹

Erst jetzt legen die Bischöfe ihre rechten Hände aufs Haupt des Kandidaten und beten die *epikletischen Gebete*. Hier kommt es am besten zum Ausdruck, dass das Gebet „Die göttliche Gnade“ noch kein eigentliches konsekratorisches Gebet ist, weil es bei dem noch keine Handauflegung stattfindet. Beim zweiten epikletischen Gebet wird die übliche Friedensektenie von einem der Bischöfe gesungen.³⁶²

Im ersten epikletischen Gebet bittet der Weihende Bischof Gott, er möge aus seinem Diener „einen untadeligen Hohenpriester machen, indem er ihn mit aller Würde ziere“: „Mach ihn heilig, damit er würdig sei, für das Wohl des Volkes zu beten und von dir erhört zu werden.“ Im zweiten Gebet erinnert er daran, dass der Bischof in der Kirche den Thron Gottes selbst einnimmt und dass er für das ganze Volk das Opfer darbringen muss. Darauf erfleht er für den Neugeweihten alle Tugenden, die ihn zu einem wahren Hirten nach dem Vorbild dessen formen, der sein Leben für die Schafe dahingegeben hat; er sei „Führer der Blinden, Licht derer, die in der Finsternis sind, Lehrer der Unwissenden, Erzieher der Kinder, Leuchte in der Welt“.³⁶³

Am Schluss dieses Gebetes wird das Evangelienbuch geschlossen, das bis jetzt geöffnet über dem Haupt des Neugeweihten gehalten wurde und auf den Altar zurückge-

„wie der Adler, der sein Nest beschützt und über seinen Jungen schwebt, der seine Schwingen ausbreitet, ein Junges ergreift und es flügel Schlagend davonträgt.“ Der Bischof soll als Werkzeug Gottes wie ein Adler über seiner Gemeinde schweben und sie schützen. Zum Adlerteppich überhaupt und zu seinem Gebrauch in der Liturgie der Bischofsweihe vgl. PETER DAY, *The Liturgical Dictionary of Eastern Christianity*, Art. „Orletz“, Tunbridge Wells 1993, 220, auch PAPROCKI 189. Darüberhinaus symbolisiert der Adlerteppich auch die Höhe der theologischen Lehre des Bischofs sowie seine gesamte pastorale Sorge für seine Eparchie. Sein Blick soll wie der eines Adlers auf die Stadt unter ihm gerichtet sein und auf die Bewahrung des rechten Glaubens achten. – Vgl. KORMANÍK, 196.

³⁵⁹ Vgl. *Handbuch der Ostkirchenkunde II.*, 164; im orthodoxen Archieratikon bekommt er diese erst am Ende der Weihe. – Vgl. *Архієратиконъ II.*, Moskau 1982, 27.

³⁶⁰ Bei den Orthodoxen: „der gottgesegneten Bischöfe und der ganzen heiligen Versammlung“. – Vgl. *Архієратиконъ II.*, Moskau 1982, 20.

³⁶¹ Vgl. *Архієратиконъ*, Rom 1973, 264.

³⁶² Analog zur Diakonen- und Priesterweihe, wo sie von einem Diakon, bzw. Priester gesungen wird.

³⁶³ Vgl. MARTIMORT, 18.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

legt. Der Neugeweihte wird mit dem *Sakkos und Omophor* bekleidet, während der Klerus die Akklamation „Axios“ singt. Ebenfalls bekommt er die *Panagija und die Mitra* überreicht.³⁶⁴

Danach umarmen ihn der Konsekrator und die anderen Bischöfe. Nach der rituellen Akklamation steigen sie zum Thron hinauf. Der Neugeweihte setzt sich zuerst und gibt den Friedensgruß für die Apostellesung. Nach dem Evangelium segnet er mit den Dikrotrikira. Während der Liturgie steht er auf der rechten Seite des Hauptzelebranten. Beim Grossen Einzug empfängt er den Kelch, der Hauptzelebrant empfängt den Diskos. Danach segnet er wieder mit den Dikrotrikira das Volk. Er empfängt später als erster den Leib und das Blut Christi und teilt beides den Priestern und Diakonen aus.³⁶⁵ Nach der Liturgie bekommt der Neugeweihte noch die bischöfliche *Mantia*³⁶⁶ überreicht; er segnet das versammelte Volk und „geht mit seiner Begleitung in sein Haus“.³⁶⁷

Sowohl das orthodoxe Archieratikon von Moskau 1983 als auch das katholische Archieratikon von Rom 1973 stimmen miteinander und mit dem oben beschriebenen Ablauf der Weihe überein. Eine kleine Ausnahme ist die Übergabe des Hirtenstabs, die in den orthodoxen Ausgaben immer erst am Ende der Weihe geschieht.³⁶⁸

Das Archieratikon von Unev 1740 bringt eine Reihe von fremden Elementen, die sich meistens des Pontifikale Romanum als Vorbild bedient haben:

- Sowohl der Weihende Bischof als auch der Kandidat machen am Anfang der Feier eine Prostratio auf dem Boden.³⁶⁹
- Sowohl die Annahme der Ernennung durch den Kandidaten, als auch dessen Bekenntnisse geschehen nach dem Trishagion.
- Die Worte der Vorstellung des Kandidaten sind genau dem Pontifikale Romanum entnommen.³⁷⁰
- Der Kandidat liest die Bekenntnisse, die nicht wie üblich dreigeteilt sind.
- Nach den Bekenntnissen folgt das „Examen“, genau wie es im Pontifikale Romanum vorkommt: Der Kandidat wird nach seinem Willen und Be-

³⁶⁴ Vgl. *Архієратиконъ*, Rom 1973, 269.

³⁶⁵ Beim Pontifikalamt kommunizieren die Priester nicht allein, sie empfangen die Kommunion von den Händen des Bischofs. – Vgl. *Архієратиконъ*, Rom 1973, 97; Vgl. dazu auch: KUNZLER, *Archieratikon*, 359-362.

³⁶⁶ Ein dem abendländischen Chormantel ähnliches Gewandstück; der bischöfliche Zeremonialmantel, den der Bischof zum feierlichen Einzug und zu bestimmten Handlungen außerhalb der Liturgie trägt. Er ist violett und hat streifenförmige Besatzstücke, die man „Flüsse“ nennt und die auf die Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes deuten, die nach Joh 7,38 aus dem Inneren des an Christus Glaubenden und damit auch aus dem Tun des Bischofs „strömen“ als auch die Ströme der Lehre aus beiden Testamenten bedeuten. Quadratische Zierstücke, oft mit den Abbildungen oder Symbolen der vier Evangelisten, bilden die Ecken, an denen der Zeremonialmantel zusammengehalten wird. – Vgl. KUNZLER, *Archieratikon*, 151; BOHÁČ, *Liturgika II.*, 75.

³⁶⁷ Vgl. *Архієратиконъ*, Rom 1973, 269.

³⁶⁸ Vgl. *А Архієратиконъ II.*, Moskau 1982, 27; *Устава богослуженія*, 718; HEITZ III., 231.

³⁶⁹ *Служебникъ сѣтедскій*, Unev 1740, 78.

³⁷⁰ *Служебникъ сѣтедскій*, Unev 1740, 79; *Pontifikale Romanum 1644*, 101: „Reverendissime Pater, postulat sancta mater Ecclesia Catholica, ut hunc praesentem Presbyterum ad onus Episcopatus sublevetis. – Habetis mandatum Apostolicum? – Habemus. – Legatur. ... – Deo gratias.“

reitschaft, den bischöflichen Dienst auszuüben, befragt. Nach jeder Frage des Weihenden Bischofs antwortet er mit „Ich will“.³⁷¹

– Im zweiten Teil des „Examens“ wird er nach seinem Glauben befragt, worauf er jeweils mit „Ich glaube“ antwortet.³⁷²

– Erst nach diesem „Examen“ folgt der Weihetanz mit den Troparien.

– Das Evangeliar wird dem Kandidaten erst beim ersten epikletischen Gebet aufs Haupt gelegt, beim Gebet „Die Göttliche Gnade“ legt ihm der Hauptkonsekrator das Omophor auf das Haupt – ähnlich wie bei der Diakonen- und Priesterweihe.³⁷³

– Nach der Ektenie folgt eine Besonderheit: die Konsekratoren, sowie alle anwesenden Bischöfe kommen zum Kandidaten und legen ihm die Hände auf mit den Worten: „Empfange den Heiligen Geist“.³⁷⁴ Anschließend folgt ein Gebet, das ebenfalls aus dem römischen Pontifikale stammt: „Empfange, Herr, unsere Gebete...“.³⁷⁵

– Es folgt ein Ritusmoment, das den byzantinischen Kirchen bei den Weihen ganz unbekannt ist, nämlich die Salbung des Hauptes³⁷⁶ und nach dem Psalm 132 auch der Hände³⁷⁷ mit dem heiligen Myron (ähnlich dem lateinischen Chrisam).

– Nach der Salbung wird die Liturgie wie gewöhnlich fortgesetzt.

– Überraschend ist, dass die Übergabe der Gewänder und Amtsinsignien erst nach dem Ambogebet, also fast am Ende der eucharistischen Liturgie geschieht, obwohl der Neugeweihte sie schon als Bischof zelebriert hat.³⁷⁸

Jetzt erst bekommt er also das Omophor überreicht, das Brustkreuz, den Bischofsring, die Mitra, die Handschuhe und am Ende den Bischofsstab. Die Übergabe ist mit entsprechenden Gebeten begleitet und in den Texten finden wir sogar Abbildungen der jeweiligen Insignien.³⁷⁹ So ausgestattet, als Bischof bekleidet, wendet sich der Neugeweihte zum Volk und spricht den Schlussgebet. Es folgt noch die Übergabe der Mantia, der Friedenskuss mit den anwesenden Bischöfen, die „Viele Jahre“-Rufe und der Auszug aus der Kirche.³⁸⁰

³⁷¹ Vgl. *Слѣжебникъ сѣителскій*, Unev 1740, 96-99; *Pontifikale Romanum 1644*, 104f.

³⁷² Vgl. *Слѣжебникъ сѣителскій*, Unev 1740, 100-105; *Pontifikale Romanum 1644*, 105f.

³⁷³ Vgl. *Слѣжебникъ сѣителскій*, Unev 1740, 106.

³⁷⁴ Vgl. *Слѣжебникъ сѣителскій*, Unev 1740, 111; *Pontifikale Romanum 1644*, 109: „Accipe Spiritum Sanctum“. Im neueren *Pontifikale I*, 37 legen die Bischöfe ihre Hände schweigend auf.

³⁷⁵ *Pontifikale Romanum 1644*, 109: „Propitiare, Domine, supplicationibus nostris...“.

³⁷⁶ Vgl. *Слѣжебникъ сѣителскій*, Unev 1740, 112; *Pontifikale Romanum 1644*, 113: „Ungatur, et consecratur caput tuum caelesti benedictione, in ordine Pontificali“.

³⁷⁷ Vgl. *Слѣжебникъ сѣителскій*, Unev 1740, 113; *Pontifikale Romanum 1644*, 118: „Ungantur manus istae de oleo sanctificato, et Chrismate sanctificationis, sicut unxit Samuel David Regem, et Prophetam, ita ungantur, et consecrentur“.

³⁷⁸ Vgl. *Слѣжебникъ сѣителскій*, Unev 1740, 115f.

³⁷⁹ Vgl. *Слѣжебникъ сѣителскій*, Unev 1740, 116-120.

³⁸⁰ Vgl. *Слѣжебникъ сѣителскій*, Unev 1740, 122f.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

8.3.4. Zusammenfassung

Der Ritus der Bischofsweihe ist in der Ausgabe von Unev 1740 von allen Weihen am meisten von den latinisierenden Tendenzen in Theologie und Ritus betroffen. Die ganze Feier macht den Eindruck einer Synthese des byzantinischen mit dem lateinischen Ritus, wobei die byzantinische Struktur zwar noch vorhanden ist, wegen der Fülle der lateinischen Elemente aus dem Pontifikale Romanum ist sie aber ganz verdeckt und nur schwer zu erkennen. Ganze Teile des lateinischen Ritus wurden einfach ins Kirchenslawische übersetzt und in den byzantinischen Ablauf eingeschoben (das „Examen“, die Salbungen). Außerdem sind viele Einzelelemente dem byzantinischen Geist fremd und gehören nicht in den Ritus (die Prostratio, die Amtsinsignien: Brustkreuz, Bischofsring, Handschuhe).

In der neueren, seit 2002 auch in der Eparchie Prešov benutzten römische Ausgabe des Archieratikon von 1973, wurden alle Latinisierungen gründlich entfernt, sodass sich diese Ausgabe von der orthodoxen nur in der Übergabe des Hirtenstabs unterscheidet. In den orthodoxen Ausgaben geschieht sie erst am Ende der Weihe, in der katholischen Ausgabe nach dem Weihetanz mit Troparien. Für die bevorstehende Übersetzung des Weiheritus ins Slowakische kann deswegen diese Ausgabe ohne Vorbehalte empfohlen werden.

Ergebnisse und Wertung

Die Griechisch-katholische Kirche in der Slowakei wurde in ihrer Geschichte lange Zeit durch die expandierende lateinische Kirche mit ihren liturgischen und theologischen Charakteristiken geprägt; in der neueren Zeit der fünfziger bis achtziger Jahre war sie aus politisch-ideologischen Gründen dem zwangsweisen Einfluss einer ebenso hegemonialen Orthodoxie ausgesetzt. So kritisch man sie als historisches Phänomen auch beurteilen muss, die vorhandenen Latinisierungen dienten in den Jahren der Unterdrückung den Gläubigen als Halt und Abgrenzung gegen die Orthodoxie; langsam wurden sie zu einem Identitätsmerkmal der mit Rom unierten Kirche des byzantinischen Ritus. Die Gläubigen fühlten sich unter dem Aspekt der Treue zum römischen Papst mehr zu der lateinischen Kirche hingezogen als zur orthodoxen Kirche, obwohl sie nichtsdestoweniger ihren byzantinischen Ritus liebten und pflegten.

Eine einzigartige Besonderheit dieser kleinen Kirche besteht im folgenden Wessenzug: Das slowakische Volk fühlt sich eher dem abendländisch-westlichen Kulturkreis zugehörig (lateinische Schrift, Musik, Kunst), als dem östlichen. Dies gilt ebenso für die slowakischen griechisch-katholischen Christen, die „unierten Byzantiner“, deren Denken und Mentalität nicht mehr durch die homogenen „byzantinisch-östlichen“ Verhältnisse mit ihren je eigenen kulturellen Ausprägungen bestimmt sind, wie in jenen Ländern, die durch ihre Geschichte und religiösen Traditionen traditionell dem byzantinischen Kulturkreis angehören und sich besonders in religiösen Angelegenheiten als

„Orientalen“ verstehen und gebärden. Der Einfluss der lateinischen Kirche, der die Mehrheit der slowakischen Bevölkerung angehört, ist nach wie vor sehr groß und prägend; er bestimmt die slowakische religiöse Kultur nachhaltig. Auch politisch und soziologisch sieht sich die Slowakei eher mit der westlichen Gesellschaft verbunden. Somit ist die Verbindung zwischen einem „westlichen“ Menschen mit einem „östlichen“ Ritus für die unierte byzantinische Kirche in der Slowakei in einzigartiger Weise charakteristisch; mit der Ausnahme der mit der Geschichte der griechisch-katholischen Kirche der Slowakei ursprünglich zusammenhängenden kleinen griechisch-katholischen Kirche Ungarns³⁸¹ sie findet sich auf diese Weise sonst nirgends in der religiös-kulturellen Landschaft Europas.

Die Zeit nach dem Jahre 1989 kann als die „Zeit des Wiederaufbaus“ der Kirche bezeichnet werden. Viel wichtiger sind aber vor allem die letzten 7-10 Jahre, die als eine „Zeit des Wiederfindens der eigenen wahren Identität“, zumindest der Suche nach ihr, bezeichnet werden können. Es entstehen theologische, liturgische und geschichtliche Werke, die dieser Frage nachgehen. Man ist sich bewusst geworden, dass die griechisch-katholische Kirche in der Slowakei eine eigenständige Kirche ist, die ihren Platz in der Geschichte hat, ihre Existenz vom östlichen Christentum ableitet und trotzdem in der „westlichen“ Umgebung lebt. Man möchte dem Begriff „Katholik des byzantinischen Ritus“ gerecht werden. Dementsprechend ist man bemüht, alle latinisierenden Elemente zu entfernen, trotzdem nicht unkritisch alle orthodoxen Bräuche vor allem russischer Herkunft, die nicht unbedingt zum byzantinischen Ritus als solchem gehören müssen, zu übernehmen. Damit ist für die griechisch-katholische Kirche vor die schwierige Aufgabe gestellt, bei aller Treue zu ihren byzantinischen Wurzeln ihr liturgisches Leben einer Inkulturation zuzuführen und so ihre eigene Identität zu festigen.

Als eine liturgische Tradition der griechisch-katholischen Kirche in der Slowakei, in der sie sich von der Tradition der orthodoxen byzantinischen Kirche unterscheidet, die keine Latinisierung darstellt und sowohl in den liturgischen Büchern als auch im liturgischen Leben bezeugt werden kann, können folgende Elemente bezeichnet werden:

Bei den „niederen Weihen“

Wie hier bei den niederen Weihen, so auch bei den höheren Weihen hat sich gezeigt, dass die Praxis, nach der der Weihekandidat immer von Vertretern jenes Standes in Empfang genommen werden soll, dem er nach seiner Weihe angehört, wurde in der Slowakei nie praktiziert. Bei der Subdiakonats-, Diakonats- und Priesterweihe übernimmt diese Aufgabe immer der Rektor des Priesterseminars, der als „geistlicher Vater“ die neuen Kandidaten zur Weihe führt. Somit übernimmt er zugleich die Verantwortung für ihre geistliche Bildung und bezeugt vor Bischof und Kirche, dass sie würdig sind, diese Weihen zu empfangen. Diese Aufgabe des Rektors wurde nie angez-

³⁸¹ Gemeint ist die griechisch-katholische Eparchie von Hajdúdorog im Nordosten Ungarns mit der Exarchie Miskolc.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

weifelt und aufgrund seiner Funktion immer für legitim gehalten. Es spricht nichts dagegen, diese Praxis auch in der Zukunft weiter zu behalten.

Der Ruf „*Агіоца!*“ am Ende der Riten der niederen Weihen wird als Ausdruck der Freude der Gläubigen über die neugeweihten Kandidaten und der freudigen Zustimmung mit gerade Geschehenem verstanden. Unter diesem Aspekt muss man diesen Ruf nicht unbedingt nur auf die höheren Weihen beschränken, mit dem die Gläubigen ihre Neugeweihten auch in niederen Diensten begrüßen wollen.

Bei den höheren Weihen

Die einzige Aufgabe für die Zukunft, auf die man aber schon bei der zukünftigen slowakischen Übersetzung des Archieratikon zu achten hat, bleibt die Einführung der Praxis der Weihe *eines einzelnen Kandidaten*, wie sie auch die liturgischen Bücher selbst voraussetzen. Darin wird ja ein wesentlicher Unterschied zwischen den „niederen“ und „höheren“ Weihen gesehen, wenn auch die bisherige Praxis wegen der großen Zahl der Kandidaten eine andere ist und sie wohl unter dem Einfluss der lateinischen Kirche von den Gläubigen nicht als störend empfunden wird.

Die Übergabe der liturgischen Geräte wird nicht mehr als „Materie des Sakramentes“ verstanden; vielmehr wird sie als eine notwendige Ausrüstung des Neugeweihten zu seinem Dienst angesehen und zählt damit wie im lateinischen Ritus auch zu den die Kernhandlung der Weihe ausdeutenden Riten. Es handelt sich hier um die Rhipidien und das Rauchfass bei der Diakonatsweihe; und um das Liturgikon bei der Priesterweihe, die ohne jegliche ausdeutenden Worte dem Neugeweihten überreicht werden und die er tatsächlich im weiteren Verlauf der Liturgie auch benutzt. Sowohl die (russisch-)orthodoxen als auch die katholischen Bücher erwähnen diese Übergabe dieser Gegenstände, ohne ihnen größere Bedeutung zuzuschreiben. Eine Streichung dieser Elemente hat sich als nicht nötig erwiesen.

Die Übergabe des konsekrierten „Lammes“ nach der vollzogenen Wandlung an den neugeweihten Priester zur Aufbewahrung während der Liturgie ist eine orthodoxe Besonderheit, die in unierten Kirchen unbekannt geblieben ist; es ist nicht nötig, diese Praxis einzuführen, die selbst nicht alle orthodoxen Bücher erwähnen.

Das Glaubensbekenntnis mit dem Weiheversprechen bei der Priesterweihe in den katholischen Ausgaben ist aus byzantinischer liturgischer Sicht eine völlige Fremderscheinung. Bei den Übersetzungen in die slowakische Sprache sollte man sich dessen bewusst sein, dass diese Elemente nicht dem byzantinischen Geist entsprechen; weil sie aber ziemlich stark in den unierten Kirchen beheimatet sind, wäre der erste Schritt – ähnlich wie bei der Konsenserklärung bei der Eheschließung – diesen Teil vorerst einfach in kleineren Buchstaben zu drucken und somit Möglichkeit einräumen, die Weihe auch ohne Glaubensbekenntnisse und Weiheversprechen vollziehen zu können. Das Gehorsamkeitsversprechen dem Bischof gegenüber ließe sich in einem einfachen, von der Weiheliturgie getrennten administrativen Akt vor der Weihe erledigen – sie muss nicht ein Teil des Weiheritus sein.

VOJTECH BOHÁČ

Die Prostratio der Kandidaten bei den Weihen wurde schon von der Praxis der unierten Kirche in der Slowakei zum Teil entfernt; als eine Art „zemnyj poklon“ – eine „Grosse Metanie bis zum Boden“³⁸² behält sie nur der Bischof nach dem Einzug in die Kirche, als liturgische Vorbereitung für den bevorstehenden Dienst, mit den üblichen Vorbereitungsgebeten begleitet.

Leider gibt es noch keine offiziell genehmigte slowakische Übersetzung des Archieratikon. Die Übersetzung des Archieratikon in die slowakische Sprache bleibt deswegen eine weitere Aufgabe für die slowakische Gemeinsame Liturgiekommission beider Bistümer. Bei der neuen Ausgabe sollten die oben erwähnten Elemente in Betracht gezogen werden.

Zum Schluss sollen die Worte des Papstes Johannes Paulus II. zitiert werden, die er beim Besuch der Slowakei im Jahre 1995 an die slowakischen griechisch-katholischen Gläubigen gerichtet hat:

„Hier trifft sich der Westen mit dem Osten der lateinische Ritus mit dem östlichen... Hier kann man die Spuren des Erbes und der Mission der hl. Gebrüder Kyrill und Method spüren, der Apostel der Slawen und Mitpatronen Europas.“

VERGLEICH

³⁸² Bei der „Großen Metanie“ (= „Buße“) bekreuzigt man sich und wirft sich zu Boden, berührt diesen mit der Stirn und richtet sich wieder auf; bei der „Kleinen Metanie“ folgt auf die Bekreuzigung eine tiefe Verneigung, bei der man mit den Fingern der rechten Hand den Boden lediglich berührt.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

1. Cheirothesie zum Lektor, Kantor und Leuchtenträger

Архієратиконъ, Rom 1973	Архієратиконъ ѿ, Moskau 1982	Слѣжѣвникъ сѣтителскій, Unev 1740	Übersetzung (<i>Mysterion der Anbetung III., Düsseldorf 1988</i>)
---	---	<i>Dialog des Archidiacons mit dem Bischof – Vorstellung des Kandidaten.</i>	
---	---	<i>Absolution von den Irregularitäten.</i>	
Handauflegung; Gebet zum Leuchttträger: Иже всю тварь просвѣтѣвый свѣтомъ чдѣсѣхъ Твоиухъ Гди.	Handauflegung; Gebet zum Leuchttträger: Иже всю тварь просвѣтѣвый свѣтомъ чдѣсѣхъ Твоиухъ Гди.	Handauflegung; Gebet zum Leuchttträger: Иже всю тварь просвѣтѣвый свѣтомъ чдѣсѣхъ Твоиухъ Гди.	Herr, der Du die ganze Schöpfung durch den glanz Deiner Wunder erleuchtest.
Übergabe der Kerze.	---	Übergabe der Kerze.	
---	---	Гдѣ дѣ блгвѣтъ тѣ вѣ четцѣ сѣмъ Црквы Н.Н. вѣ имѣ Оца, и Сна, и свѣтагв Дха, ѿминь.	Der Herr segne Dich zum Lektor der heiligen Kirche N.N. im Namen des Vaters...
Gewöhnlicher Anfang (immer).	Gewöhnlicher Anfang (nur außerhalb der Liturgie).	Gewöhnlicher Anfang (immer).	
Troparien.	Troparien.	Troparien.	
Haarschnieden: Постригѣетсѣ рабъ Бжій власы главы своеѣ: во имѣ Оца, и Сна, и свѣтагв Дха, ѿминь.	Haarschnieden: Во имѣ Оца, и Сна, и свѣтагв Дха, ѿминь.	Haarschnieden: Постригѣетсѣ рабъ Бжій власы главы своеѣ: во имѣ Оца, и Сна, и свѣтагв Дха, ѿминь.	[Der Knecht Gottes wird geschoren] im Namen des Vaters...

---	---	БЛАГОСЛОВЕНЪ ЕСИ ГДИ ЩЦЪ НИИХЪ.	Gepriesen bist Du, Gott unserer Väter.
<i>Übergabe des kurzen Phelons.</i>	<i>Übergabe des kurzen Phelons.</i>	---	
<i>Handauflegung; Gebet zum Lektorat:</i> ГДИ БЖЕ ВСЕДЕРЖИТЕЛЮ.	<i>Handauflegung; Gebet zum Lektorat:</i> ГДИ БЖЕ ВСЕДЕРЖИТЕЛЮ.	<i>Handauflegung; Gebet zum Lektorat:</i> ГДИ БЖЕ ВСЕДЕРЖИТЕЛЮ.	Herr, Gott, Allherrscher.
<i>Übergabe des Apostolos.</i>	<i>Übergabe des Apostolos.</i>	<i>Übergabe des Apostolos.</i>	
<i>Prokimen, Apostellesung, Halleluja.</i>	<i>Prokimen, Apostellesung.</i>	<i>Prokimen, Apostellesung, Halleluja.</i>	
<i>Übergabe des Sticharions.</i>	<i>Übergabe des Sticharions.</i>	<i>Übergabe des Sticharions mit Worten:</i> ІЕРІИ ТВОИ ОБЛЕКЪТЪСА ВЪ ПРАВДА, ѿ ПРЕБНІИ ТВОИ РАДОСТІЮ ВОЗРАДЮТЪСА.	Deine Priester werden mit Gerechtigkeit angetan sein und Deine Heiligen werden fröhlich sein in Freude.
		<i>Übergabe des Gürtels mit Worten:</i> ПРЕПОШИ БѢДРЫ ТВОѦ СИЛОЮ ІСТІННЫ, ВЪ ІСПОЛНѢНІЕ ЗАПОВѢДЕЙ ГДНЫХЪ, ѿ ВЪ ОПАСНОЕ СЛЪЖЕНІЕ СЪТЪМ ЕГО.	Gürte deine Hüfte mit Kraft der Wahrheit um, zum Erfüllen der Gesetze Gottes und zum Dienst seinen Heiligen.
---	---	<i>Glaubensbekenntnis</i>	
<i>Ansprache des Bischofs.</i>	<i>Ansprache des Bischofs.</i>	<i>Ansprache des Bischofs (der Kandidat kniet)</i>	

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

<i>Aufruf:</i> Благословѣнѣ Бѣгъ. Ѧѡіосѣ!	<i>Aufruf:</i> Благословѣнѣ Гѣдъ.	<i>Aufruf:</i> Благословѣнѣ Бѣгъ. Ѧѡіосѣ!	Gepriesen sei Gott. Axios!
---	<i>Übergabe der Kerze.</i>	---	
Ѧѡіосѣ! Ѧѡіосѣ! Ѧѡіосѣ!	---	Ѧѡіосѣ! Ѧѡіосѣ! Ѧѡіосѣ!	

2. Cheirothesie zum Subdiakon

Архіератиконѣ, Rom 1973	Архіератиконѣ Ѧ, Moskau 1982	Слѡжѣвникѣ сѣтитѣлскій, Unev 1740	Übersetzung (<i>Mysterion der Anbetung III., Düsseldorf 1988</i>)
<i>Übergabe des Gürtels.</i>	<i>Übergabe des Gürtels.</i>	---	
<i>Handauflegung; Gebet zum Subdiakonat:</i> Гѣдѣ Бѣже нѡшѣ.	<i>Handauflegung; Gebet zum Subdiakonat:</i> Гѣдѣ Бѣже нѡшѣ.	<i>Gebet zum Subdiakonat:</i> Гѣдѣ Бѣже нѡшѣ.	Herr unser Gott.
<i>Friedensektenie mit den Fürbitten für den Subdiakon.</i>	---	<i>Prostratio und Friedensektenie mit den Fürbitten für den Subdiakon, danach Besprengung mit Weihwasser.</i>	
<i>Ritus der Händewaschung:</i> Слѡицы вѣрнѣи.	<i>Ritus der Händewaschung.</i>	<i>Ritus der Händewaschung:</i> Слѡицы вѣрнѣи. Оуѣмѣю в неповѣинныхъ рѡцѣхъ моѣхъ.	Die, die gläubig sind. Unter den Unschuldigen wasche ich meine Hände.

3. Cheirotonic zum Diakon

Архієратиконъ, Rom 1973	Архієратиконъ ѿ, Moskau 1982	Слѣжебникъ сѣтителскій, Unev 1740	Übersetzung (Mysterion der Anbetung III., Düsseldorf 1988)
Vorstellung des Kandidaten mit den Повелї! -Rufen.	Vorstellung des Kandidaten mit den Повелї! -Rufen.	Vorstellung des Kandidaten mit den Повелї! -Rufen.	Befehl-Rufe.
Der Weihe-Tanz mit Troparien	Der Weihe-Tanz mit Troparien	Der Weihe-Tanz mit Troparien	
Handauflegung + Gebet: Бжѣственнаѧ бла- годѧть	Handauflegung + Gebet: Бжѣственнаѧ бла- годѧть	Handauflegung + Gebet: Бжѣственнаѧ бла- годѧть	Die Göttliche Gnade
Kyrie-Rufe + 1. Stillgebet des Bischofs	Kyrie-Rufe + 1. Stillgebet des Bischofs	Kyrie-Rufe + 1. Stillgebet des Bischofs	
Ektenie + 2. Still- gebet des Bischofs	Ektenie + 2. Still- gebet des Bischofs	Prostratio + Ekte- nie + 2. Stillgebet des Bischofs	
Bekleidung + ѿзїосъ! -Rufe (Orarion, Rauch- fass, Ripidion)	Bekleidung + ѿзїосъ! -Rufe. (Orarion, Epimani- kien, Ripidion)	Bekleidung + ѿзїосъ! -Rufe. (Dalmatik, Orarion, Evangelium, Rauch- fass)	

4. Cheirotonic zum Priester

Архієратиконъ, Rom 1973	Архієратиконъ ѿ, Moskau 1982	Слѣжебникъ сѣтителскій, Unev 1740	Übersetzung (Mysterion der Anbetung III., Düsseldorf 1988)
Vorstellung des Kandidaten mit den Повелї! -Rufen.	Vorstellung des Kandidaten mit den Повелї! -Rufen.	Vorstellung des Kandidaten mit den Повелї! -Rufen.	Befehl-Rufe.

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Der Weihe-Tanz mit Troparien	Der Weihe-Tanz mit Troparien	Der Weihe-Tanz mit Troparien	
Glaubensbekenntnis; Weiheversprechen.	---	Glaubensbekenntnis; Weiheversprechen.	
Handauflegung + Gebet: БЖЕСТВЕННАА БЛАГОДАТЬ	Handauflegung + Gebet: БЖЕСТВЕННАА БЛАГОДАТЬ	Handauflegung + Gebet: БЖЕСТВЕННАА БЛАГОДАТЬ	Die Göttliche Gnade
Kyrie-Rufe + 1. Stillgebet des Bischofs	Kyrie-Rufe + 1. Stillgebet des Bischofs	Kyrie-Rufe + 1. Stillgebet des Bischofs	
Ektenie + 2. Stillgebet des Bischofs	Ektenie + 2. Stillgebet des Bischofs	Prostratio + Ektenie + 2. Stillgebet des Bischofs	
Bekleidung + Иґіосц! -Rufe (Epitrachelion, Epimanikien, Phelon, Liturgikon)	Bekleidung + Иґіосц! -Rufe (Epitrachelion, Gürtel, Phelon, Liturgikon)	Bekleidung + Иґіосц! -Rufe. (Epitrachelion, Epimanikien, Phelon, Kelch mit Diskos, Liturgikon)	

5.1. Cheirotonie zum Bischof – Die Ernennung

Архієратиконъ, Rom 1973	Архієратиконъ Ё, Moskau 1983	Слґжєвникъ сґтитєлскій, Unev 1740	
Vorstellung des Kandidaten.	Vorstellung des Kandidaten.	Vorstellung des Kandidaten.	
Lesen der Ernennungsbulle.	Lesen der Ernennungsbulle.		
Die Zustimmung des Kandidaten.	Die Zustimmung des Kandidaten.	Die Zustimmung des Kandidaten.	
Gewöhnlicher Anfang.	Gewöhnlicher Anfang.		
Pfingsttroparion und – Kondakion.	Pfingsttroparion und – Kondakion.		

VOJTECH BOHÁČ

Ektenie für den Neuerwählten.	Ektenie für den Neuerwählten.		
Die Entlassung (aus der Pfingstliturgie).	Die Entlassung (aus der Pfingstliturgie).	Die Entlassung.	

5.2. Cheirotonie zum Bischof – Die Weihe

Архієратиконъ, Rom 1973	Архієратиконъ Ё, Moskau 1983	ГЛАЗЖЕВНИКЪ СЃИТЕЛСКІЙ, Unev 1740	Übersetzung (Mysterion der Anbetung III., Düsseldorf 1988)
---	---	Prostratio des Kandidaten und des Hauptkonsekratoren.	
Vorstellung des Kandidaten.	Vorstellung des Kandidaten.	Vorstellung des Kandidaten.	
		Lesen der Ernennungsbulle.	
3 Bekenntnisse.	3 Bekenntnisse.	Ein umfangreiches Bekenntnis	
		Erfragung des Willens zum bischöflichen Dienst.	
		Erfragung des Glaubens des Kandidaten.	
Weihetanz mit Troparien	Weihetanz mit Troparien	Weihetanz mit Troparien	
Übergabe des Bischofsstabs	---		
Gebet „ <i>Die Göttliche Gnade</i> “ mit dem aufgeschlagenen Evangeliar auf dem Haupt des Kandidaten.	Gebet „ <i>Die Göttliche Gnade</i> “ mit dem aufgeschlagenen Evangeliar auf dem Haupt des Kandidaten.	Gebet „ <i>Die Göttliche Gnade</i> “ ohne des aufgeschlagenen Evangeliers, stattdessen mit Omophor auf seinem Haupt.	

DAS MYSTERION DER HEILIGEN WEIHEN

Handauflegung + 1. epikletisches Gebet	Handauflegung + 1. epikletisches Gebet	Handauflegung + 1. epikletisches Gebet mit dem Evangeliar	
Handauflegung + Ektenie + 2. epikletisches Gebet	Handauflegung + Ektenie + 2. epikletisches Gebet	Handauflegung + Ektenie + 2. epikletisches Gebet (mit dem Evangeliar)	
		Handauflegung aller Bischöfe mit den Worten: „ <i>Empfange den Heiligen Geist.</i> “	
		Salbung des Hauptes und der Hände.	
Übergabe der Gewänder mit Axios-Rufen.	Übergabe der Gewänder (und des Bischofsstabs) mit Axios-Rufen.	(<i>Nach der Liturgie</i>) Übergabe der Gewänder (und Amtsinsignien) mit Axios-Rufen.	
Friedenskuss mit den Bischöfen.	Friedenskuss mit den Bischöfen.	Friedenskuss mit den Bischöfen.	

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

1. STORIA

- AVANESIAN Alex – SZÁM László: *Az örmény egyház története*, Budapest 2010, 158 p. ISBN 9789630802062
- BAÁN István: *Theofánisz Mavrogordatosz (1626-1688), paronaxiai metropolita, munkácsi adminisztrátor Theophanes Mavrogordatos (1626-1688), Metropolitan of Paronaxia and Administrator of Munkács*, (Collectanea Athanasiana II/3.), Nyíregyháza 2012, 320 p. ISBN 978-615-5073-12-0 ISSN 2063-0433
- BODOGÁN László: „A Pécsi Görögkatolikus Egyházközség története”, in Erdős Zoltán – Kindl Melinda (szerk.): *Pécs az egyháztörténet tükrében Tanulmányok*, Pécs 2010, 227-232.
- BOTLIK József: *Görög katolikus vértanúk a Kárpát-medencében 1914-1976*, Budapest 2010, 144 p. ISBN 978-963-89139-0-6
- KLESTENITZ Tibor: „A görögkatolikusok Serédi Jusztinián és Mindszenty József egyházkormányzatában”, in *Athanasiana* 33-34 (2012) 108-123.
- KOCSIS Fülöp – VÉGHSEŐ Tamás – TERDIK Szilveszter: „...minden utamat már előre láttad” *Görögkatolikusok Magyarországon*, E.U. 2012, 223 p. ISBN 978-2-7468-2774-5
- MOLNÁR Sándor Károly: „Örmény diaszpóra a Kárpát-medencében II. Szerk. Óze Sándor – Kovács Bálint. Piliscsaba, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar Történeti Intézetének Új- és Legújabbkori Történeti Tanszéke, 2007. 283 old. (Művelődéstörténeti

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

- Múhely – Felekezet és identitás 2.), in *Egyháztörténeti Szemle* 3 (2011) 98-102.
- OBBÁGY László: „A magyar görögkatolikus egyház katekézisének története a 20. században – Első közlemény”, in *Athanasiana* 33-34 (2012) 70-107.
- OLBERT Mariann: „Petrasovszky Manó (Emmánuel) élete és munkássága”, in *Athanasiana* 32 (2010) 55-69.
- POLYÁK Mariann: „Görögkatolikus iskola Patkanyóczon”, in *Athanasiana* 33-34 (2012) 134-153.
- TERDIK Szilveszter: *Adatok a biri görögkatolikus egyházközség történetéhez*, Biri 2011, 64 p. ISBN 978-963-87648-4-3
- TÓTH Tamás: „Batthyány József érsek és a görögkatolikusok”, in *Athanasiana* 33-34 (2012) 124-133.
- VÉGHSEŐ Tamás – NYIRÁN János: *Barkóczy Ferenc egri püspök kiadatlan instrukciója az Egri Egyházmegye területén élő görögkatolikusok számára, 1749 – 19. századi kéziratos görögkatolikus szerkönyvek Nyírgyulajból és Fábánházáról*, (Collectanea Athanasiana II. Fontes/Textus, 2.), Nyíregyháza 2012.
- VÉGHSEŐ Tamás – TERDIK Szilveszter: „...you have foreseen all of my paths.” *Byzantine Rite Catholics in Hungary*, Strasbourg 2012. 224.
- VÉGHSEŐ Tamás – TERDIK Szilveszter: „...minden utamat már előre láttad.” *Görögkatolikusok Magyarországon*, Strasbourg 2012.
- VÉGHSEŐ Tamás: „...mint igaz egyházi ember...” *A történelmi Munkácsi Egyházmegye görög katolikus egyházának létrejötte és 17. századi fejlődése*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 4.), Nyíregyháza 2011.
- VÉGHSEŐ Tamás: „A papképzés ügye a munkácsi görög katolikus püspökségben a 17. században”, in Imre Mihály – Oláh Szabolcs – Fazakas Gergely Tamás – Száraz Orsolya (szerk.), *Eruditio, virtus et constantia: Tanulmányok a 70 éves Bitskey István tiszteletére*, Debrecen 2011, 555-560.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Miklós István hajdúdorogi püspök utódlása: Új adatok a budapesti nunciatura levéltárából”, in Tusor Péter (szerk.), *Magyarország és a római Szentszék (Források és távolatok). Tanulmányok Erdő bíboros tiszteletére*, Budapest-Róma 2012, 325-341.

VÉGHSEŐ Tamás: „Unió, integráció, modernizáció A Rómával való egység háttere a munkácsi püspökségben (17. század közepe)”, in *Athanasiana* 32 (2010) 9-36.

2. TEOLOGIA

HATZINIKOLÁU Nikólaosz – SINKA Borbála (ford.): „»Mint harmat a gyapjúfürtre« Képek az áthosz-hegyi szerzetesek életéből (részletek)”, in *Vigilia* 6 (2011) 464-466.

IVANCSÓ István: „Az »Ecclesia domestica« fogalma Pavel Evdokimov szemléletében”, in Seszták István (szerk.): „Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 47-65.

KATRIJ, Julian J.: *Keresztény örökség A keleti egyház hagyatéka*, Miskolc 2011, 268 p. ISBN 978-963-9694-30-9

KELLY, J.N.D.: *Aranyszájú Szent János szerzetes, prédikátor, püspök*, (Catena monográfiák 13.), Budapest 2011, 423 p. ISSN 1587-2599

KRUPPA Tamás: „Paul Evdokimov antropológiája”, in Seszták István (szerk.): „Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 67-87.

LUKÁCS Imre: „Az ember magányának kérdése Nyikolaj Bergyajev gondolkodásában”, in Seszták István (szerk.): „Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 7-17.

NAC SINÁK Gergely András: *Jóga a középkori Európában? A Jézus-ima története és a hészükhazmus keleti kapcsolatainak kérdése*, Budapest 2010, 213 p. ISBN 978 963 662 409 5 ISSN 2061-8794

NYIRÁN János: „Enrica Follieri (1926-1999) a paleográfus és bizantinológus”, in Seszták István (szerk.): „Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 135-153.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

- OROSZ Atanáz: „A misztikus keleti teológia nyugati orosz szakértője. Vladimir Lossky”, in Seszták István (szerk.): *„Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga*, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 89-101.
- PAPP Tibor: „Alexandros Papaderos liturgikus diakóniája”, in Seszták István (szerk.): *„Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga*, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 155-166.
- PERENDY László: „Theophilosz hiányos Dekalógusa Antiokhia püspökének törvénye”, in *Teológia* 3-4 (2010) 236-242.
- SABAU, Cristian Florian: „Dumitru Staniloae 'Teologia Dogmatica' c. művének szótériológiai dimenziója”, in Seszták István (szerk.): *„Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga*, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 103-113.
- SESZTÁK István (szerk.): *„Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga*, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 167 p. ISBN 978-615-5073-06-9
- SESZTÁK István: „Panayiotis Nellás teológiai gondolkodása és a keleti keresztény emberkép néhány sajátos vonása”, in Seszták István (szerk.): *„Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga*, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 115-123.
- SESZTÁK István: „Tapasztalat mint a keleti teológiai gondolkodás alapja és szíve”, in *Athanasiana* 32 (2010) 111-118.
- SOLTÉSZ János: „Tanítói fegyelem az egyházban”, in *Athanasiana* 33-34 (2012) 37-53.
- SYTY, Janusz: „N. Afanaszjev ekkleziológiájának nyugati fogadtatása”, in Seszták István (szerk.): *„Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga*, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 19-46.
- TAMÁSI Zsolt: „Erdélyi katolikus rítusok autonómiája 1848-ban”, in *Egyháztörténeti Szemle* 2 (2011) 54-76.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

- VAKLES Attila: „Az isteni igazság megismerése a keleti szláv egyházban Tomas Spidlik teológiai kutatásai alapján.”, in Seszták István (szerk.): *„Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga*, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 125-133.
- VASSÁNYI Miklós: „Bevezető Hitvalló Maximosz 5. Ambiguumához”, in *Theologiai Szemle* 2 (2012) 100-109.

3. LITURGIA

- A KELETI EGYHÁZAK KONGREGÁCIÓJA: *Instrukció a Keleti Egyházak Kánonjainak Törvénykönyve liturgikus előírásainak alkalmazásához*, (Római dokumentumok XXXVII.), Budapest 2010, 111 p. ISBN 963 360 615 2 ISSN 978 963 277 194 6
- BOHÁCS Béla: „Az Eperjesi Érsekség papságának zsolozsma-kötelezettsége”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk XI. A Bazil liturgia és egyéb szertartások Liturgikonja kiadásának 120. évfordulója alkalmából 2010. november 18-án rendezett szimpozium anyaga*, Nyíregyháza 2010, 47-54.
- BUBNÓ Tamás: „A keleti zsolozsma – a kántorképzés mai távlatában”, in *Magyar Egyházzene* 3 (2011-2012) 271-274.
- BUBNÓ Tamás: „Magyar görögkatolikus egyházzene a 20. században”, in Zadubenszki Norbert (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendárium a 2012-es esztendőre*, Nyíregyháza 2011, 60-66.
- DOBOS András: „Keresztvízszentelés – egy elhagyott hagyomány – Első rész”, in *Athanasiana* 33-34 (2012) 7-29.
- DOBOS András: „Liturgikus fegyelem a Magyar Görögkatolikus Egyházban”, in *Athanasiana* 33-34 (2012) 54-69.
- DUJMOV Milán: „Az ortodox egyházi éneklés Hercegszántón a kezdetektől napjainkig Adatok a hecegszántói szerb ortodox kórus történetéhez”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2009-2010), 421-432.
- GEBRI József: „Az előszenteltek liturgiájának énekei”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk XI. A Bazil liturgia és egyéb szertartások*

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

Liturgikonja kiadásának 120. évfordulója alkalmából 2010. november 18-án rendezett szimpozion anyaga, Nyíregyháza 2010, 55-58.

IVANCSÓ István (szerk.): *Liturgikus örökségünk XI. A Bazil liturgia és egyéb szertartások Liturgikonja kiadásának 120. évfordulója alkalmából 2010. november 18-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2010, 84 p. ISBN 978-615-5073-01-4 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722

IVANCSÓ István: „A Bazil-liturgia liturgikonjának történeti és tartalmi bemutatása”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk XI. A Bazil liturgia és egyéb szertartások Liturgikonja kiadásának 120. évfordulója alkalmából 2010. november 18-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2010, 19-46.

MOSOLYGÓ Péter: „Az epiklézis első lelőhelyei”, in *Studia Wesprimiensia* 1-2 (2010) 59-68.

NACSINÁK Gergely András: „Szentek emlékezete Szent István és Szent Hierotheosz ünnepe az ortodox egyházban”, in *Vigilia* 8 (2011) 562-565.

NYIRÁN János: „A diakónus szerepe a Szent Liturgián, különös tekintettel a Krucsay Mihálynak tulajdonított fordítás a lapján II. Eucharisztikus liturgia”, in *Athanasiana* 32 (2010) 71-97.

NYIRÁN János: „A Szentlélek közöltetése”, in Feczkó Ágnes (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendárium 2011*, Nyíregyháza 2010, 40-45.

NYIRÁN János: *Az első magyar nyelvű liturgiafordítás Lupess István 1814-es kéziratában*, Nyíregyháza 2011, 112 p. ISBN 978-615-5073-05-2

4. STORIA DELL'ARTE

DUJMOV Milán – SZALAI NAGY Márta: *Magyarországi ortodox templomok*, Budapest 2010, 143 p. ISBN 978-963-08-0560-5

JAKUBINYI György (szerk.): *Romániai katolikus, erdélyi protestáns és izraelita vallási archontológia* (3. javított, bővített kiadás), Kolozsvár 2010, 154 p. ISBN 978-606-8059-25-9

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

- PAPP Szilárd: „Csegöld, görög katolikus templom”, in Kollár Tibor (szerk.): *Középkori egyházi építészet Szatmárban Középkori templomok útja Szabolcs-Szatmár-Bereg és Szatmár megyében*, Nyíregyháza 2011, 279-284.
- PUSKÁS Bernadett – BARDOLY István: „Mojzer Miklós bibliográfiája”, in *Művészettörténeti Értesítő* 2 (2011) 179-186.
- PUSKÁS Bernadett: „A görögkatolikus egyház művészetének szolgálatában – A Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény”, in Zadubenszki Norbert (szerk.), *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma a 2012-es esztendőre*, Nyíregyháza 2011, 145-148.
- PUSKÁS Bernadett: „Krisztus szenvedései-ikontöredék Hajasdról Az ikonográfia rekonstrukciójának kísérlete”, in *Művészettörténeti Értesítő* 2 (2011) 327-335.
- PUSKÁS Bernadett: „Nagy Szent Bazil alakja a Kárpát-vidék ikonfestészetében”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk XI. A Bazil liturgia és egyéb szertartások Liturgikonja kiadásának 120. évfordulója alkalmából 2010. november 18-án rendezett szimpozium anyaga*, Nyíregyháza 2010, 59-71.
- PUSKÁS Bernadett: „Recenzió és pályakép 65. születésnap alkalmából. Ruzsa György: *Az orosz ikon magyar kapcsolatai*”, in *Athanasiana* 33-34 (2012) 164-165.
- PUSKÁS Bernadett: *Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény I. Ikonok, festmények*. Nyíregyháza 2012, 63 p. ISSN 1416-793X
- RUZSA GYÖRGY: *Az orosz ikon magyar kapcsolatai*, Gödöllő 2011, 82 p. ISBN 978-963-89448-0-1.
- SASHALMI Endre: „Tér, idő és jelenvalóság az ikonon. Isten szemével látni a világot”, in *Klió* 3 (2010), 18-21.
- TERDIK Szilveszter: „... a mostani világnak ízlése, és a rítusnak módja szerint” Adatok a magyarországi görög katolikusok művészetéhez, (Collectanea Athanasiana I/5.), Nyíregyháza 2011, 197 p. ISBN 978-615-5073-04-5 ISSN 2060-1603
- TERDIK Szilveszter: „Avaslekence fatemploma, Avasfelsőfalu - Skanzen”, in Kollár Tibor (szerk.): *Középkori egyházi építészet Szatmárban Középkori*

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

templomok útja Szabolcs-Szatmár-Bereg és Szatmár megyében, Nyíregyháza 2011, 383-385.

TERDIK Szilveszter: „Az ikonosztáz”, in Zadubenszki Norbert (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma a 2012-es esztendőre, Nyíregyháza 2011, 88-91.*

TERDIK Szilveszter: „Bikszád, ortodox templom”, in Kollár Tibor (szerk.): *Középkori egyházi építészet Szatmárban Középkori templomok útja Szabolcs-Szatmár-Bereg és Szatmár megyében, Nyíregyháza 2011, 392-394.*

TERDIK Szilveszter: „Biserici greco-catolice de origine medievală din Sătmăruș istoric”, in Szócs Péter Levenete (V. Coord.), *Arhitectura religioasă medievală din Transilvania. Középkori egyházi építészet Erdélyben. Medieval ecclesiastical architecture in Transylvania, Satu Mare 2012, 85-106.*

TERDIK Szilveszter: „Ikonosztázionok a néhai Felső-Magyarországról budapesti múzeumok gyűjteményeiben”, in *Gömörország az északi magyar peremvidék fóruma XII. 2011/2. 10-19.*

TERDIK Szilveszter: „Középkori eredetű görög katolikus templomok a történeti Szatmár vármegyében”, in *Athanasiana 32 (2010) 119-134.*

TERDIK Szilveszter: „Szilágykorond, ortodox templom”, in Kollár Tibor (szerk.): *Középkori egyházi építészet Szatmárban Középkori templomok útja Szabolcs-Szatmár-Bereg és Szatmár megyében, Nyíregyháza 2011, 386-391.*

TERDIK Szilveszter: „Újraolvasott források – Adatok a gyulafehérvári székesegyház keleti része 18. századi berendezésének történetéhez”, in Papp Szilárd (szerk.), *A gyulafehérvári székesegyház főszentélye, Budapest 2012, 197-241.*

TERDIK Szilveszter: „Vér vagy tej? Egy ritka ikonográfiájú kép a lemergi bernardinus templomban, in Smohay András (szerk.), *Tanulmányok Szilárdfy Zoltán 75. születésnapjára, Székesfehérvár 2012, 113-125.*

5. DIRITTO CANONICO

RIHMER Zoltán (ford.): *A keleti egyházak kánonjainak törvénykönyve – oktatási célú szövegkiadás*, (Collectanea Athanasiana II/1.) Nyíregyháza 2011, 349 p. ISBN 978-615-5073-07-6 ISSN 2060-1603

6. VARIE

- „Az arany szívű ember Gajdics Péter Pál emléke”, in *Keresztény Élet* 8 (2011) 4.
- „Új görögkatolikus püspök Orosz Atanáz lett a Miskolci Apostoli Exarchátus főpásztora”, in *Keresztény Élet* 11 (2011) 2.
- BUBNÓ Tamás: „A görögkatolikus egyházi zenéről I.”, in *Görögkatolikus Szemle* 2 (2011) 14.
- BUBNÓ Tamás: „A görögkatolikus egyházi zenéről II.”, in *Görögkatolikus Szemle* 6 (2011) 7.
- BUBNÓ Tamás: „A görögkatolikus egyházi zenéről III.”, in *Görögkatolikus Szemle* 8 (2011) 13.
- BUBNÓ Tamás: „A görögkatolikus egyházi zenéről IV.”, in *Görögkatolikus Szemle* 10 (2011) 13.
- CSERMELY Tibor: „A szív bősége zendül ajkukon (A Görögkatolikus Szemle)”, in *Jel* 5 (2012) 156-157.
- DÉRI Balázs: „A karácsonyi tropár dallama Szentendrén”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2011-2012) 89-90.
- DÉRI Balázs: „A pünkösdi tropár dallama Szentendrén”, in *Magyar Egyházzene* 3 (2011-2012) 281-282.
- DOBOS Klára: „A baziliták pócsi monostora (1.)”, in *Keresztény Élet* 5 (2011) 4.
- DOBOS Klára: „A baziliták pócsi monostora (2.)”, in *Keresztény Élet* 6 (2011) 4.
- DOBOS Klára: „A baziliták pócsi monostora (3.)”, in *Keresztény Élet* 7 (2011) 4.
- DOBOS Klára: „Májusi imádság: a paraklisz »Üdvözlégy, mennynek ajtaja!«, in *Keresztény Élet* 22 (2011) 4.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

- ELMER István: „A megbékélés ikonjai”, in *Új Ember* 4 (2011) 8.
- FORGÓ András: „Véghseő Tamás: »...mint igaz egyházi ember...« A történelmi Munkácsi Egyházmegye görög katolikus egyházának létrejötte és 17. századi fejlődése. Nyíregyháza, Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 2011. (Collectanea Athanasiana. Studia. I/4.) 189 old.”, in *Egyháztörténeti Szemle* 3 (2011) 82-87.
- HÁRSVÖLGYI Virág: „Misztikus ikonok: Igyekezünk a »szent hegyre« Az Istenszülő kertjének virága: Krisztus”, in *Keresztény Élet* 51-52 (2010) 4.
- IVANCSÓ István: „Nagyboldogasszony”, in *Új Ember* 33 (2011) 2.
- JEVICZKY Ferenc: „Szent ikonok”, in *Új Ember* 42 (2011) 2.
- KONCZ Éva: „A békés ellenállás híve volt Boldog Romzsa Tódor (1911-1947)”, in *Keresztény Élet* 44 (2012) 5.
- KONCZ Éva: „Legyen meg az Úr akarata! Várunk a sorsunkra... Boldog Kamen Vitchev és társai, bolgár vértanúk”, in *Keresztény Élet* 46 (2012) 5.
- LOVAS Orsolya: „A magyar szentek krakkói panteonjának alkotója”, in *Jel* 3 (2012) 81-83.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (1.)”, in *Görögkatolikus Szemle* 1 (2011) 6.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (10.) A Sínai-hegyi Szent Katalin-monostor”, in *Görögkatolikus Szemle* 10 (2011) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (11.) Ravenna templomai”, in *Görögkatolikus Szemle* 11 (2011) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (12.) Szicíliai templomok”, in *Görögkatolikus Szemle* 12 (2011) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (2.) A Feltámadás temploma Jeruzsálemben”, in *Görögkatolikus Szemle* 2 (2011) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (3.) A Sztudion monostor temploma, Konstantinápolyban”, in *Görögkatolikus Szemle* 2 (2011) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (4.) A Szent Békesség temploma Konstantinápolyban”, in *Görögkatolikus Szemle* 4 (2011) 5.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (5.) A Hágia Szófia Konstantinápolyban”, in *Görögkatolikus Szemle* 5 (2011) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (6.) A Pantokrátor templom Konstantinápolyban”, in *Görögkatolikus Szemle* 6 (2011) 4.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (7.) A Kora templom Konstantinápolyban”, in *Görögkatolikus Szemle* 7 (2011) 4.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (8.) A Szent Szergiosz és Bakhosz templom Konstantinápolyban”, in *Görögkatolikus Szemle* 8 (2011) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A keresztény kelet főtemplomai (9.) Megiszté Lavra az athoszi főtemplom”, in *Görögkatolikus Szemle* 9 (2011) 5-6.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Gondolatok az ikonokról 12. A megtestesülés vonalban, színben”, in *Görögkatolikus Szemle* 12 (2010) 5.
- OLBERT Mariann: „Elmélkedés a 12 nagy ünnep ikonjairól 1. rész: Január 6. – Jézus Krisztus megkeresztelkedése Úrjelenés, Vízkereszt (Teofánia)”, in *Görögkatolikus Szemle* 1 (2011) 7.
- OLBERT Mariann: „Elmélkedés a 12 nagy ünnep ikonjairól 2. rész: Március 25. – Az Örömhírvétel ünnepe”, in *Görögkatolikus Szemle* 3 (2011) 14.
- OLBERT Mariann: „Elmélkedés a 12 nagy ünnep ikonjairól 3. rész Az Úr mennybemenetele”, in *Görögkatolikus Szemle* 5 (2011) 7.
- OLBERT Mariann: „Elmélkedés a 12 nagy ünnep ikonjairól 4. rész Úrszínváltás (Teofánia) Augusztus 6.”, in *Görögkatolikus Szemle* 7 (2011) 13.
- OLBERT Mariann: „Elmélkedés a 12 nagy ünnep ikonjairól 5. rész Az Istenszü-lő születése”, in *Görögkatolikus Szemle* 9 (2011) 13.
- OROSZ Atanáz: „Beiktatási beszéd”, in *Görögkatolikus Szemle* Különszám (2011) 4-5.
- PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei: Körmeneti kereszt Vízkereszt és Keresztre feszítés ábrázolással”, in *Görögkatolikus Szemle* 1 (2011) 4.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

- PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei: Az Örömhírvétel ikonja Hodászról”, in *Görögkatolikus Szemle* 3 (2011) 4.
- PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei: Simon és Fülöp apostolok ikonja Hodászról”, in *Görögkatolikus Szemle* 5 (2011) 4.
- PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei: Firczák Gyula munkácsi püspök arcképe”, in *Görögkatolikus Szemle* 7 (2011) 5.
- PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei: Királyi ajtó töredékek”, in *Görögkatolikus Szemle* 9 (2011) 4-5.
- PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei: Oszlopos Szent Simeon”, in *Görögkatolikus Szemle* 11 (2011) 4.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 15. Áldoztatás, eucharisztikus böjt, aliturgikus napok”, in *Görögkatolikus Szemle* 12 (2010) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 16. A liturgia kötelezettsége”, in *Görögkatolikus Szemle* 1 (2011) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 17. Liturgikus kellékek”, in *Görögkatolikus Szemle* 2 (2011) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 18. A szent rend”, in *Görögkatolikus Szemle* 3 (2011) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 19. A házasság lényege”, in *Görögkatolikus Szemle* 4 (2011) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 20. A házasságkötés szertartása”, in *Görögkatolikus Szemle* 5 (2011) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 21. A bűnbánat”, in *Görögkatolikus Szemle* 6 (2011) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 22. A betegek kenete”, in *Görögkatolikus Szemle* 7 (2011) 16.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 23. A zsolozsma (I.)”, in *Görögkatolikus Szemle* 8 (2011) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 24. A zsolozsma (II.)”, in *Görögkatolikus Szemle* 9 (2011) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 25. A személyt átölelő és a kelet felé végzett imádság”, in *Görögkatolikus Szemle* 10 (2011) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 26. Szent helyek és tárgyak”, in *Görögkatolikus Szemle* 11 (2011) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és Tanúságtétel 27. Szentképek és zárszó”, in *Görögkatolikus Szemle* 12 (2011) 7.
- SZILÁRDFY Zoltán: „Görögkatolikus Örökségkutatás Keleti orvostestvérek Róma legjelesebb szentjei sorában”, in *Görögkatolikus Szemle* 3 (2012) 12.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás »Fekete vagyok, de szép...« (Én 1,5)”, in *Görögkatolikus Szemle* 10 (2011) 4.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás Adatok a szakolyi templom történetéhez”, in *Görögkatolikus Szemle* 6 (2011) 5.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás Csodatevő Szent Mikós képe Csegöldön”, in *Görögkatolikus Szemle* 12 (2010) 4.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás Határon túli örökségünk (1. rész)”, in *Görögkatolikus Szemle* 2 (2012) 12.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás Határon túli örökségünk (2. rész) Zemplén görögkatolikus temploma”, in *Görögkatolikus Szemle* 4 (2012) 12.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás Határon túli örökségünk (3. rész) A nagykarolyi magyar görögkatolikus templom”, in *Görögkatolikus Szemle* 7 (2012) 12.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás Határon túli örökségünk (4. rész) Bodrogmező görögkatolikus temploma (Istenszüelő születése)”, in *Görögkatolikus Szemle* 9 (2012) 15.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás Határon túli örökségünk (5. rész) Túrterebes görögkatolikus temploma (Szent György nagyvértanú)”, in *Görögkatolikus Szemle* 11 (2012) 14.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2011-2012

- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás Istenszülő-ikon Nagypeleskéről”, in *Görögkatolikus Szemle* 8 (2011) 4.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás Kétfejű sas a máriapócsi ikonosztázionon”, in *Görögkatolikus Szemle* 4 (2011) 4.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás Útszéli keresztek, képoszlopok, képházak”, in *Görögkatolikus Szemle* 12 (2011) 4.
- TERDIK Szilveszter: *Liturgia és művészet. Mai magyar ikonok. Kiállítási katalógus*, Nyíregyháza 2012.
- VÉGHSEŐ Tamás: „A magyar görögkatolikus út kezdetei”, in *Görögkatolikus Szemle* 1 (2012) 4-5.
- VÉGHSEŐ Tamás: „A miskolci apostoli kormányzóság létrejötte és fejlődése”, in *Görögkatolikus Szemle Különszám* (2011) 10-11.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Magyar nyelv – magyar egyházmegye (2. rész)”, in *Görögkatolikus Szemle* 3 (2011) 4-5.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Magyar nyelv – magyar egyházmegye (3. rész) »...mozgalmunk minden ízében tiszta, őszinte és katolikus«”, in *Görögkatolikus Szemle* 4 (2011) 4-5.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Magyar nyelv – magyar egyházmegye (4. rész) A reményteli végkifejlet”, in *Görögkatolikus Szemle* 4 (2011) 4-5.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Magyar nyelv – magyar egyházmegye (5. rész) „Kitartásban a siker””, in *Görögkatolikus Szemle* 6 (2011) 4-5.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Magyar nyelv – magyar egyházmegye”, in *Görögkatolikus Szemle* 2 (2012) 4-5.
- ZADUBENSZKI Norbert (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma a 2012-es esztendőre*, Nyíregyháza 2011, 224 p. ISSN 1585-6593
- ZADUBENSZKI Norbert (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma a 2013-as esztendőre*, Nyíregyháza 2012, 216 p. ISSN 1585-6593
- ZADUBENSZKI Norbert (szerk.): *Liturgia és művészet – Mai magyar ikonok Kiállítási katalógus Római Magyar Akadémia 2012. november 29. – 2013. január 20.*, Nyíregyháza 2012, 43 p. ISSN 1416-793X