

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

FOLIA ATHANASIANA

16

**Vojtech BOHÁCS – Miklós GYURKOVICS
István IVANCSÓ – Csaba KOVÁCS
Krisztián VINCZE
&
Byzantine Bibliography in Hungary 2012-2013**

**Nyíregyháza
2014**

Folia Athanasiana vol. 16 (2014)
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 €

© 2014 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

FOLIA ATHANASIANA **16 (2014)**

ISSN 1585-1370

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

Folia Athanasiana

16



**Nyíregyháza
2014**

TABLE OF CONTENTS

ISTVÁN IVANCSÓ:

- Un documento liturgico di 75 anni fa: Quaderno di ricordi –
La consacrazione di Miklós Dudás, secondo Vescovo del-
l'eparchia di Hajdúdorog 7

MIKLÓS GYURKOVICS:

- Il “matrimonio cristiano” negli *Stromati* di Clemente di Alessandria 51

Csaba Kovács:

- Une initiative grecque-catholique sur le chemin œcuménique:
le projet de « double communion » de Mgr Elias Zoghby 61

VOJTECH BOHÁCS:

- Die Erneuerung der byzantinischen Liturgie in der Griechisch-katholischen Kirche in der Slowakei am Beispiel der Prosokomidie 99

KRISZTIÁN VICZE:

- Praeambula Fidei, Following on Phenomenology – the Central Ideas in Bernhard Welte's Philosophy of Religion 119

Bibliografia bizantina in Ungheria 2012-2013

135

ISTVÁN IVANCSÓ

**UN DOCUMENTO LITURGICO DI 75 ANNI FA:
QUADERNO DI RICORDI – LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS,
SECONDO VESCOVO DELL’EPARCHIA DI HAJDÚDOROG**

SOMMARIO: 1. Introduzione; 2. Il quaderno; 1/ Come si presenta fisicamente; 2/ Il contenuto dell’opera; 3. I riti di introduzione; 1/ La processione; 2/ L’arrivo dei Vescovi alla chiesa; 3/ L’ingresso del Vescovo nella chiesa; 4. La liturgia della consacrazione; 1/ L’inizio della Divina liturgia; 2/ Il piccolo ingresso; 3/ La lettura della bolla papale e il giuramento; 4/ La scrutazione di fede; 5/ La consacrazione; 6/ La crismazione; 7/ La vestizione; 8/ Il proseguimento della Divina liturgia: l’ektenia triplice e il grande ingresso; 9/ L’anafora della Divina liturgia e la Comunione; 5. L’intronizzazione; 6. Conclusione.

1. Introduzione

Come è noto, Papa Pio X canonizzò l’eparchia di Hajdúdorog con la bolla *Christifideles graeci* l’8 giugno 1912 per i fedeli di rito bizantino di lingua ungherese.¹ Il primo Vescovo della nuova entità ecclesiale fu *István Miklósy* (1857-1913-1937),² che governò l’eparchia – tra molte vicissitudini – per quasi

¹ AAS 12 (1912) 430-435. Riporta in aggiunta TIMKÓ IMRE (szerk.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987*, Nyíregyháza 1987.

² István Miklósy nacque a Rákóc (oggi Rakovec nad Ondavou in Slovacchia), il 22 agosto 1857. Studiò teologia a Ungvár e Budapest. Fu ordinato sacerdote il 17 aprile 1884 per l’eparchia di Munkács. Iniziò l’attività sacerdotale come insegnante all’Istituto pedagogico greco-cattolico di Ungvár (1884-1888), poi come segretario del vescovo (1888-1893). Fu parroco a Sátoraljaújhely (1894-1913), poi decano. Fu nominato prima Vescovo della nuova Eparchia di Hajdúdorog da parte del re il 21 aprile 1913, poi preconizzato il 21 giugno 1913 da Papa Pio X. La consacrazione episcopale fu celebrata a Hajdúdorog, il 5 ottobre 1913 da Gyula Drohobeczky Vescovo greco-cattolico di Kőrös, con Ágoston Fischer-Colbrie Vescovo di Kassa e József Lányi Vescovo titolare di Tinnin. Morì il 29 ottobre 1937 a Nyíregyháza. Il suo sepolcro si trova nella grotta della basilica di Máriapócs. Cfr. PIRIGYI ISTVÁN, “A Hajdúdorogi Egyházmegye története”, in TIMKÓ, *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye*, 22-29; recentemente si veda:

ISTVÁN IVANCSÓ

25 anni. Anche della sua consacrazione rimase un quaderno di ricordi che contiene la descrizione della cerimonia,³ inoltre abbiamo anche un altro quaderno, pubblicato per la consacrazione di *Antal Papp* Vescovo di Munkács⁴ che governò la nostra nuova Eparchia – come amministratore apostolico – tra il 17 novembre 1912 e il 5 ottobre 1913.⁵

Il secondo Vescovo eparchiale fu *Miklós Dudás* (1902-1939-1972).⁶ La sua consacrazione ebbe luogo il 14 maggio 1939, e fortunatamente ci è pervenuto il quaderno di ricordi della cerimonia. La Chiesa greco-cattolica unghe-rese celebra proprio quest'anno i 75 anni della sua consacrazione episcopale. Perciò è cosa degna ricordarsi di questo grande evento anche con questo

VÉGHSEŐ TAMÁS, *Görög katolikus papok történeti névtára*, 1. kötet: *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci apostoli Exarchátus 1850 és 1950 között felszentelt papjai*, (Collecataea Athanasiana V/1/1.), Nyíregyháza 2015, 40. (in preparazione).

³ La sua descrizione: *Emlékfüzet az Úr 1912. esztenedéjében alapított hajdúdorogi egyházmegye első püspökének, Mélťóságos és Főtisztelendő Miklós István úrnak 1913. október hó 5-én Hajdúdorogon történt fölszentelése és székfoglalása alkalmából*, Liebermann nyomda, Debrecen, 20,5 x 12,5 cm. 14 lap. – Il quaderno si divide in due grandi parti: A) La consacrazione; B) L'intronizzazione. È, inoltre suddiviso, in sedici parti numerate (I-XVI). Riporta il testo della Divina Liturgia soltanto per quel che concerne la consacrazione, quindi non è completo. La maggior parte dell'opera contiene la descrizione della cerimonia e le indicazioni per la celebrazione. – Dell'opera non esistono ancora pubblicazioni. (Nei seguenti: *Emlékfüzet*.)

⁴ La descrizione dell'opera: *A püspökszentelés szertartása – Unio könyvnyomda R. T. 1912. Emlékül adja: Papp Antal egyházmegyei püspök, Sz. Péter és Sz. Pál apostolokról nevezett tapolcai apát püspök-ké szentelése alkalmából*, 1912. október 14. 20,5 x 12,5 cm. 17 lap. (Nei seguenti: *A püspökszentelés szertartása*.) – Il quaderno contiene l'intera cerimonia della consacrazione vescovile. Anche questo quaderno riporta il testo della Divina Liturgia soltanto in parte; contiene, in maggior parte, la descrizione della cerimonia e le indicazioni per la celebrazione. Cfr. anche IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgikus kiadványainak dokumentációja. I. Nyomtatásban megjelent művek*, Nyíregyháza 2006, 291-292. (Nei seguenti: *Documentazione*.) – L'evento è stato presentato anche: N. N., "Püspök szentelés szertartása", in *Görög Katholikus Szemle* 41 (1912) 4-5.

⁵ Cfr. PIRIGYI, "A Hajdúdorogi Egyházmegye története", 19.

⁶ Miklós Dudás nacque a Máriapócs, il 27 ottobre 1902. Entrò nell'Ordine di San Basilio Magno (1920). Studiò teologia a Kristinopol e a Roma, dove ottenne il dottorato. Fu ordinato sacerdote l'8 settembre 1927. Insegnò in diversi case di studi, poi divenne guardiano a Máriapócs (1932-1939) e provinciale (1933-1939). Fu nominato Vescovo di Hajdúdorog il 25 marzo 1939 da Papa Pio XII. La consacrazione fu celebrata a Máriapócs, il 14 maggio 1939 da Antal Papp Vescovo greco-cattolico di Munkács, con Endre Kriston Vescovo di Eger e Zoltán Meszlényi Vescovo ausiliare di Esztergom. Morì a Nyíregyháza, il 15 luglio 1972, il suo sepolcro si trova nella grotta della basilica di Máriapócs. Cfr. PIRIGYI ISTVÁN, *Görög katolikus papi sorsok*, Nyíregyháza 1999, 103-115; VÉGHSEŐ, *Görög katolikus papok történeti névtára*, 138-139.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

scritto, presentando l'opera pubblicata 75 anni fa, facendo memoria allo stesso tempo al suo personaggio.

2. Il quaderno

Oggi, nel mondo digitalizzato, non parrebbe strano o straordinario pubblicare un qualsiasi libriccino. Noi ci siamo ormai abituati a fotocopiare i nostri lavori ogni giorno, o a stamparli con i nostri propri apparecchi. Però allora, alle soglie della seconda guerra mondiale, era difficile stampare qualcosa. Ma la consacrazione di un Vescovo era un grande evento e per questo motivo la Chiesa greco-cattolica ungherese, con non poca fatica, volle pubblicare un piccolo “manuale” della cerimonia la cui descrizione segue:

Dr. Dudás Miklós O. S. B. M. hajdúdorogi megyéspüspök felszentelése emlékére – Máriapócs, 1939. május 14.

Nyomatott a Szt. Bazil-rendiek könyvnyomdájában Ungváron.

16 x 10 cm 29 + 2 sztl. lap.⁷

Per fortuna il quaderno è arrivato fino a noi; sebbene in un unico esemplare, dal momento che non ne conosciamo altri.⁸

1/ Come si presenta fisicamente

Il quaderno che contiene la cerimonia della consacrazione vescovile è abbastanza semplice. Ha una copertina marrone, come quella di un altro quaderno – molto conosciuto e diffuso – pubblicato in terza edizione nel

⁷ In ricordo della consacrazione del Dott. Miklós Dudás OSBM Vescovo eparchiale di Hajdúdorog – Máriapócs, 14 maggio 1939. – Stampato nella tipografia dei Padri basiliani a Ungvár. 16 x 10 cm pp. 29 + 2 senza numero. (Nei seguenti: Consacrazione.)

⁸ Cfr. Documentazione, 695-696. – Una descrizione contemporanea (16 maggio 1939) fa un resoconto della festa della consacrazione episcopale, e scrive: “Dalla cortesia del comitato preparatorio i fedeli partecipanti hanno ricevuto un quaderno informativo in ricordo della consacrazione, dal quale potevano seguire tutti i dettagli della cerimonia”. N. N., “A hitet ne a tudományok raktárába helyezzük el, hanem erősítsük életszentséggé – mondotta Dudás Miklós püspök. Az ország görögkatolikusságának részvételével szentelték fel az új püspököt”, in Nyírvidék Szabolcsi Hírlap 110 (1939) 6.

ISTVÁN IVANCSÓ

1941, che narra la storia del santuario di Máriapócs.⁹ Ambedue i quaderni portano sul frontespizio la veduta della Basilica¹⁰ e l'iscrizione tra virgolette: "Máriapócs". A causa di tale somiglianza esterna i due quaderni potevano essere molto facilmente interscambiati.¹¹ A pagina 5 è stata impressa l'icona miracolosa di Máriapócs tra le nubi, e sotto di essa la veduta della basilica e del monastero dei Padri basiliani sempre a Máriapócs. Sull'ultima pagina si vede lo stemma dei Padri basiliani.¹²

2/ *Il contenuto dell'opera*

Esaminando l'opera propriamente detta, si può osservare che è molto simile a quella della cerimonia della consacrazione del Vescovo Antal Papp, pubblicata nel 1912.¹³ Il nostro quaderno contiene, dunque, la descrizione dettagliata della celebrazione della consacrazione episcopale. Non riporta l'intero testo della Divina liturgia, ma solo le parti che concernono la consacrazione. Alla fine vi è l'intronizzazione e l'installazione del nuovo vescovo.

⁹ La sua descrizione: Máriapócs – *A kegyhely történetének rövid ismertetése – Harmadik kiadás – Szent Bazil-rend kiadása Máriapócs*, 1941. – *A hajdúdorogi egyházmegye főhatóságának 2094-1941. sz. jóváhagyásával. Szent Bazil-rend könyvmegyomdája Ungvárott*. Cfr. *Documentazione*, 335-336.

¹⁰ Usiamo il termine "basilica" nonostante il fatto che l'attuale chiesa di pietra (edificata tra il 1731 e il 1756) abbia ricevuto il titolo di "basilica minor" soltanto nel 1948, da Papa Pio XII. Pertanto all'epoca della consacrazione di Miklós Dudás era "chiesa del santuario della Madre di Dio di Máriapócs". Però era e rimase la chiesa greco-cattolica più grande non soltanto dell'eparchia ma di tutto il paese

¹¹ Tale sbadataggine ha causato l' inserimento nella raccolta dei libri liturgici abbastanza tardi. Cfr. *Documentazione*, 695. È da notare che SOLTÉSZ M.-né, *Máriapócs Válogatott bibliográfia*, Nyíregyháza 1996, 17. non conosce il quaderno della consacrazione del Vescovo.

¹² Scrive P. Bertalan Dudás OSBM (1909-2004), ultimo grande personaggio dei nostri basiliani durante gli anni dell'oppressione politica e del cambio di regime – anche lui come una colonna: "Una volta Sant' Efrem il Siro (306-373) dottore della Chiesa – meditando sulla grandezza del suo contemporaneo – ha avuto una visione: apparve ai suoi occhi una colonna fiammeggiante che raggiungeva il cielo. Più tardi in base a questa visione, la grande colonna alta fino al cielo divenne il simbolo di San Basilio, simboleggiando la sua grandezza e fiammeggiante personalità." DUDÁS BERTALAN – LEGEZA LÁSZLÓ – SZACSVAY PÉTER, *Baziliták*, (Szerzesrendek a Kárpát-medencében [1.]), Budapest 1993, 7.

¹³ Cfr. nt. 3.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

Il quaderno riferisce lo svolgimento della consacrazione del Vescovo Miklós Dudás.¹⁴ Quelli che lo avevano in mano, potevano facilmente seguire le fasi di tutta la festa. Pertanto l'opera fu, anche da un punto di vista pratico, molto importante.¹⁵

Presentando l'opera, esamineremo dettagliatamente (1) i riti di introduzione, poi (2) le parti della liturgia della consacrazione del Vescovo, e infine (3) il rito dell'intronizzazione.

3. I riti di introduzione

La prima parte del quaderno contiene tre sezioni con rispettivi titoli. Le due prime parti sono abbastanza brevi, cioè (1) la descrizione della processione e (2) l'arrivo dei Vescovi davanti alla chiesa, mentre la terza parte, più dettagliata, riguarda (3) l'ingresso del Vescovo nella chiesa.

1/ *La processione*

La consacrazione del Vescovo eletto Nicola Dudás ebbe luogo a Máriapócs, dove egli stesso fu guardiano e provinciale. Il santuario della Madre di Dio e la basilica gli hanno assicurato un luogo degno. Nel monastero le preparazioni furono eseguite tranquillamente.

La nostra opera descrive che il grande giorno l'assistenza deve vestirsi nella sagrestia della basilica. Anzi, indica anche l'ora: si inizia alle ore 8 e 15. Poi i partecipanti alla processione – cioè i chierici – “alle ore 8 e 45 si recano dai Vescovi” vestitisi nel monastero. L'ordine è il seguente:

“Dalla porta centrale [della basilica], attraversando la piazza della chiesa, vanno in processione fino al monastero e davanti

¹⁴ Si tratta qui di una cerimonia abbastanza lunga: “La solenne cerimonia di consacrazione nell’ambito della chiesa del Santuario della Madonna ornato di fiori e rami di alberi, ricolmo di fedeli, piena di momenti affascinatamente belli, durava per lunghe ore, dalle ore 9 fino alle 12,30 – come un sogno di colori”. N. N., “A hitet ne a tudományok raktárába helyezzük el, ha nem erősítük életszentséggé – mondotta Dudás Miklós püspök. Az ország görögkatolikusságának részvételével szentelték fel az új püspököt”, in *Nyíregyházi Szabolcsi Hirlap* 110 (1939) 6.

¹⁵ Cfr. IVANCSÓ ISTVÁN, *Máriapócsra kötődő magyar nyelvű liturgikus jellegű kiadványaink*, (Athanasiana Füzetek 10.), Nyíregyháza 2004, 64-65.

ISTVÁN IVANCSÓ

all'appartamento di Sua Eccellenza l'Arcivescovo si dispongono subito in ordine di ritorno".¹⁶

Quando tutto è pronto, il ceremoniere segnala ai dignitari che è ormai il momento d'iniziare la celebrazione della consacrazione. L'Arcivescovo consacrante, indossati tutti i paramenti liturgici, con corona e pastorale, insieme con gli altri Vescovi che invece indossano paramenti propri, secondo il proprio rito,¹⁷ si dispongono in ordine. E così

"la processione, ricorrendo la stessa strada percorsa dall'assistenza, ritorna alla basilica, tra il suono delle campane".¹⁸

2/ *L'arrivo dei Vescovi in chiesa*

Questa parte del documento descrive solo la serie dei partecipanti alla processione. Dunque, apre l'ordine il crocifero con i due turiferari dei quali uno porta il turibolo, l'altro l'aspersorio. Poi seguono i quattro acoliti con ceri accesi; il dicerioforo e il tricerioforo,¹⁹ poi il coronifero²⁰ e pedifero²¹

¹⁶ *Consacrazione*, 6.

¹⁷ Gli altri Vescovi erano di rito latino: Endre Kriston e Zoltán Meszlényi. – Endre Kriston nacque a Kemecse, il 15 aprile 1877. Studiò teologia ad Eger. Si laureò in teologia. Ricevette l'ordinazione sacerdotale il 23 agosto 1899. Fu cappellano, poi predicatore della cattedrale di Eger; segretario del Vescovo, poi cancelliere. Il 30 settembre 1923 fu consacrato Vescovo ausiliare di Eger. Fu uno scrittore fecondo. Morì il 3 maggio 1960 ad Eger. Cfr. VICZIÁN JÁNOS, "Kriston Endre", in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2002, VII. köt., 477-478. – Zoltán Meszlényi nacque il 2 gennaio 1892 a Hatvan. Studiò teologia a Budapest, e ricevette la laurea in teologia. Fu ordinato sacerdote ad Innsbruck, il 27 ottobre 1915. Prima fu cappellano, poi occupò diverse posizioni nell'aula episcopale. Nel 1937 fu consacrato Vescovo. I comunisti lo internarono per cause politiche e morì, da uomo che non si piega, nel carcere di Budapest l'11 gennaio 1953. Il martire Vescovo fu beatificato ad Esztergom, il 31 ottobre 2009. Cfr. VICZIÁN JÁNOS, "Meszlényi Zoltán", in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2003, VIII. köt., 1008.

¹⁸ *Consacrazione*, 6.

¹⁹ Il dicerioforo e tricerioforo sono membri dell'assistenza episcopale. Portano due candelabri. Il dikérion (dicerio) è un candelabro a due bracci (rappresenta la natura umana e divina del Cristo), mentre il trikérion (tricerio) ne ha tre (simbolo della Santissima Trinità). Essi sono utilizzati dal Vescovo per benedire i fedeli durante la liturgia pontificale. Cfr. ATTILIO VACCA-RO, "Dicério" e "Tricério", in *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*, Lec-

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

del Vescovo eletto.²² Dopo di loro, infine, i tre diaconi in fila. – Dietro l’assistenza dei chierici procedono i dignitari, nell’ordine seguente:

“Tra l’arcipresbitero e l’arcidiacono va il Vescovo eletto. Dietro il Vescovo eletto seguono i Vescovi co-consacranti e subito dietro di loro, i rispettivi cappellani.²³ La processione è chiusa dall’Arcivescovo consacrante, seguito dal suo ceremoniere, coroniferio e pediferio.”²⁴

In totale il numero dei partecipanti alla processione era ben 26. Però, questo numero non comprendeva i sacerdoti e i chierici presenti che con la loro presenza resero notevole la lunghezza del corteo della processione: “Fu bellissimo vedere i quasi cento sacerdoti vestiti di nivei feloni entrare in processione nella basilica”.²⁵ Un’altra descrizione contemporanea: “La processione, a cui hanno partecipato più di cento sacerdoti, brillava per il fulgore dell’oro, dell’argento, dei ricami colorati dei tessuti di seta, degli smalti; nella processione, tra i Vescovi consacranti, come figura eloquente della modestia, dell’umiltà cristiana, con devozione camminava il monaco di Máriapócs, Nicola Dudás che è stato elevato dalla solitudine orante alla direzione spirituale”.²⁶

²² ce 2011, 134 e 304; KONRAD ONASCH, “Dikerion” e “Trikerion”, in *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig, 1981, 85 e 362; IVAN- CSÓ ISTVÁN, “Dikérion” e “Trikérion”, in *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, Nyíregyháza 2001, 18; 71.

²³ Il coroniferio è membro dell’assistenza pontificale; portatore della corona episcopale, quando non è indossata dal Vescovo. – Si veda nt. 102.

²⁴ Il pediferio è membro dell’assistenza pontificale; portatore del pastorale del Vescovo, allorché questi non lo regge nella mano sinistra. – Si veda nt. 105.

²⁵ Questi chierici non reggono ancora la corona e il pastorale.

²⁶ Il termine “cappellano” qui non rappresenta un “semplice” sacerdote, ma piuttosto un dignitario.

²⁷ *Consacrazione*, 6-7.

²⁸ Cfr. N. N. “A püspök-szentelés”, in *Görögkatolikus Élet* 5-6 (1939) 83. – Questo fatto non è straordinario neanche in tempi più recenti a Máriapócs.

²⁹ N. N., “A hitet ne a tudományok raktarába helyezzük el, hanem erősítük életszentséggé – mondotta Dudás Miklós püspök. Az ország görögkatolikusságának részvételével szentelték fel az új püspököt”, in *Nyírvidék Szabolcsi Hirlap* 110 (1939) 6.

3/ L'ingresso del Vescovo in chiesa

Arrivata la processione quasi fino al centro della basilica, il Vescovo eletto raggiunge la fila delle porte laterali e l'assistenza si schiera uno di fronte all'altro. L'Arcivescovo consacrante e i Vescovi co-consacranti si fermano sulla porta centrale.

“L'arcipresbitero consegna subito la croce all'Arcivescovo consacrante, il quale la prende con la sinistra, la bacia e recita la seguente preghiera: »Porta impraticabile...«. Poi prende con la destra l'aspersorio dall'arcidiacono – a cui uno dei turiferari l'ha già consegnato – benedice sé stesso e gli astanti, recitando: »Signore nell'abbondanza della tua misericordia...».”²⁷

Durante la preghiera il protodiacono incensa l'Arcivescovo consacrante e i Vescovi co-consacranti, nel modo usuale: “Ti benedica il Signore dal Sione...”. Fino alla risposta del coro:²⁸ “Amen” è tutto ordinario. Ma compare subito un elemento insolito. Il coro, intonando, inserisce anche un canto di saluto: “Salve, Pastore, che sei venuto nella casa di Dio...”.²⁹ Mentre il coro

²⁷ *Consacrazione*, 7.

²⁸ Alla celebrazione partecipava un vero coro, diretto dal maestro Szilvássy József insegnante della scuola dei cantori-insegnanti. Cfr. N. N. “A püspök-szentelés”, in *Görögkatolikus Élet* 5-6 (1939) 83. – Qui troviamo una nota che attesta l'esistenza, a quell'epoca, di cori ecclesiastici greco-cattolici, anche se non in gran numero. Non è però da attenuare l'espressione “coro”, che nei libri liturgici, soprattutto paleoslavi, sostituisce “il popolo”. Dalla seconda metà del secolo XX non si usa più; nei libri di canti e di preghiera in lingua ungherese si ritrova “il popolo”, invece di “coro”. Cfr. anche IVANCSÓ ISTVÁN, “A liturgikus éneklés a magyar görög katolikus egyházban. Történeti áttekintés a kottás kiadványok tükrében”, in KOVÁCS, A. (szerk.), *Hagyomány és megújulás a liturgiában és zenéjében. A Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzené Tanszéke újraindításának 20. évfordulóján tartott szimpózium előadásai*, Budapest, 2010. szeptember 8-10., Budapest 2010, 201-221.

²⁹ Questo è un canto romano-cattolico. Non si trova nei nostri libri “liturgici”. I Vescovi Imre Timkó (1975-1988) e Szilárd Keresztes (1975-) sono ritornati all'uso originario: “Dopo il canto e l'incenso del diacono si canta: »Sia benedetto il nome del Signore...«”. Anzi, lo fanno anche i Vescovi attuali: Fülöp Kocsis (2008-) e Atanáz Orosz (2011-). Cfr. [KOCSIS FÜLÖP (kiad.)], *Első szegedi püspöki liturgiám emlékére*, Szeged, 2008. július 5. Aranyszájú Szent János Liturgiája, [Szeged 2008], 3.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

canta, l'assistenza e i Vescovi co-consacranti si recano in processione ai loro posti, ai due lati del trono vescovile aspettando la continuazione della cerimonia.

Qui si può osservare una circostanza che potrebbe risultare strana per il lettore di oggi poiché rispecchia un uso di quei tempi:

"Il Vescovo consacrante insieme con il Vescovo eletto si prostrano davanti agli scalini dell'altare e recitano la preghiera d'intenzione".³⁰

Poi stando, davanti alle porte regali dell'iconostasi, si inchinano e fandosi il segno della croce recitano le preghiere usuali antecedenti la Divina liturgia. Dopo le preghiere e il Salmo 50 il Vescovo eletto, due canonici, il coroniferio e il pediferio si recano alla mensa preparatoria (protesi) di destra. L'Arcivescovo consacrante invece si porta al trono vescovile e consegna la croce all'arcipresbitero davanti al quale il protodiacono con il dicerioforo e il tricerioforo, intona: "Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini..." (Mt 5,16). Si deve notare che manca dal testo, o almeno qui non si trova nemmeno un riferimento, l'atto del diacono che incensa l'Arcivescovo consacrante, come di solito accade.³¹

L'Arcivescovo benedice il popolo con il dikérion e il trikérion consegnatigli dal dicerioforo e dal tricerioforo inginocchiatisi. Il Vescovo eletto

³⁰ *Consacrazione*, 8. – Non si sa quale fosse la preghiera d'intenzione, perché il nostro quaderno non ne parla. Ma a quell'epoca era in uso la preghiera "Formula da dirsi prima dell'inizio della Santa Messa"; si veda http://www.maranatha.it/PDApregh/02pm.htm#Formula_da_dirsi [3.25.2015]. Con ogni probabilità era questa la preghiera pronunciata dai Vescovi. Il testo: "Intendo celebrare questa Eucaristia e consacrare il Corpo e il Sangue di nostro Signore Gesù Cristo, secondo il rito della Chiesa bizantina, a lode di Dio Onnipotente e di tutta la sua corte celeste per il mio bene e quello di tutta la Santa Chiesa militante e purgante, per tutti coloro che si sono raccomandati alle mie preghiere, in modo generale e in modo particolare, come anche per il felice stato della Santa Chiesa. Il Signore onnipotente e misericordioso ci conceda di gioire nella pace, il perdono nella vita presente, il tempo per una vera penitenza, la grazia e la consolazione dello Spirito Santo e la perseveranza nelle buone opere. Amen." – Il testo ungherese: *Dicsérjétek az Úr nevét! Görög szertartású katholikus ima- és énekeskönyv*, Miskolc 1938, 244. – È da osservare che Papa Gregorio XVI ha concesso 50 anni d'indulgenza a coloro che la pregano prima della celebrazione della Divina Liturgia.

³¹ Cfr. KOCSIS, *Első szegedi püspöki liturgiám*, 3.

ISTVÁN IVANCSÓ

prende la croce dall'arcipresbitero, insieme ai dignitari, seguiti dal coronifero e dal pedifero, va dal Vescovo consacrante, dove si inginocchiano [non è chiaro chi³²], bacia la croce e offre il dono del pane e del vino all'Arcivescovo consacrante. Egli benedice prima il pane con una preghiera e tre segni di croce, poi benedice il vino con un'altra preghiera e un segno di croce. – Dopo questa piccola cerimonia i dignitari e i diaconi si portano all'altare centrale della basilica per cominciare la Divina liturgia.

*“Il Vescovo eletto invece, con il coronifero e il pediferio, con i due dignitari che portano il pane e il vino su un vassoio, si recano all’altare laterale preparatorio di destra e vi depongono il pane e il vino, poi il Vescovo eletto seguito dai dignitari e dal suo coroniferio e dal suo pediferio si dirigono all’altare della Madonna preparato per lui”.*³³

Conoscendo le dimensioni della basilica di Máriapócs si può dire che è un luogo decoroso e degno di una tale cerimonia.³⁴

³² Anche se l'uso vigente all'epoca prescriveva di inginocchiarsi davanti al Vescovo, da tanto tempo ormai non è più in uso. È da notare che tale prescrizione per un Vescovo non fu mai in vigore (eccetto per la sua consacrazione).

³³ *Consacrazione*, 9.

³⁴ Jenő Bánya gran-prevosto, governatore apostolico “sede vacante” dell’eparchia, nella sua lettera circolare ha scritto ai sacerdoti: “È preferibile che in occasione della consacrazione episcopale e dell’installazione, Vostri Reverendissimi siano presenti quanto più numerosi”. E continua così, assicurando uno spazio degno della consacrazione episcopale: “La basilica ha relativamente pochi altari per le celebrazioni delle Divine Liturgie [private] dei sacerdoti provvisoriamente arrivati in gran numero. La liturgia pontificale si inizia alle ore 9, la preparazione ancor prima. Dunque, le messe private celebrate a bassa voce devono terminare alle ore 8.” – Può darsi che per il lettore d’oggi appaia strana l’ espressione “la messa privata” e “celebrate sottovoce”, ma ciò rispecchia la mentalità d’allora. Cfr. “Dudás Miklós püspökké szentelése”, *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek*, 1939; in IVANCSÓ ISTVÁN, *A magyar görögkatolikusság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinak forrásgyűjteménye*, Nyíregyháza 1998, 96-97. (Nei seguenti: *Forrásgyűjtemény*.)

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

4. La liturgia della consacrazione

Come abbiamo già ricordato, il nostro quaderno non contiene l'intero testo della Divina Liturgia. Nel nostro succinto testo, però, vi sono sottotitoli per le grandi parti.³⁵ In tal modo possiamo dividere il testo in nove parti.

1/ *Inizio della Divina liturgia*

Nella parte iniziale della Divina liturgia non si trova niente di inconsueto. Come in occasione delle liturgie solenni, il diacono (qui il protodiacono) stando davanti alle porte regali dell'iconostasi, intona: "Benedici, signore". L'arcipresbitero incomincia la Divina Liturgia.

"Allo stesso tempo anche il Vescovo eletto legge la Divina Liturgia accanto all'altare della Madonna, fino al piccolo ingresso".³⁶

"L'altare della Madonna" sopra e qui indica un piccolissimo altarino che sta davanti all'icona della Madonna nell'iconostasi, nella parte sinistra accanto alla porta regale. Non ha gambe, è piuttosto una scansia per ceri, lucerne e fiori. Probabilmente doveva essere preparato per il Vescovo eletto. – Di altri Vescovi non si tratta in questo punto e neanche di altri sacerdoti presenti alla Divina liturgia.³⁷

2/ *Il piccolo ingresso*

Nella Divina liturgia il piccolo ingresso è un momento assai vistoso. Il protodiacono portando il Vangelario sollevato in alto, seguito dal diceriforo e dal triceriforo, fa un giro intorno all'altare. Poi lo porta all'Arcivescovo consacrante che lo bacia e si unisce agli altri assistenti sull'ambone. Il

³⁵ Però, senza numero.

³⁶ *Consacrazione*, 10.

³⁷ Gli altri Vescovi erano di rito latino, e così – conformemente all'uso d'allora – non hanno partecipato alla concelebrazione della Divina liturgia.

ISTVÁN IVANCSÓ

protodiacono davanti alle porte regali dell'iconostasi intona, come di solito: "Sapienza! In piedi!"³⁸ Durante il piccolo ingresso però

"I Vescovi co-consacranti, però, insieme con i loro cappellani e con gli accoliti rimangono, stanti, accanto al loro trono".³⁹

Poi la liturgia pontificale prosegue nel modo consueto. Infatti l'Arcivescovo consacrante entra nel santuario con il turibolo e fa tre giri intorno all'altare mentre canta: "O Figlio di Dio che sei risorto dai morti salva noi,⁴⁰ che a te cantiamo: Alleluia". Il coro canta i canti prescritti per il giorno.⁴¹

³⁸ *La divina liturgia del Santo nostro Padre Giovanni Crisostomo*, Roma 1967, 59. (Nei seguenti: *La divina liturgia*.) Nell'uso ungherese suona così: "Bölcsesség, igazhívők!" [= "Sapienza, retti fedeli!"]. Cfr. *A görög szertartásu katholikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve*, Nyíregyháza 1920, 116. (Nei seguenti: *Liturgikon*.)

³⁹ *Consacrazione*, 10.

⁴⁰ Il giorno della festa (14 maggio 1939) era domenica. Altrimenti, come nei giorni feriali, si sarebbe cantato: "O Figlio di Dio, ammirabile tra i Santi, salva noi". Cfr. *Liturgikon*, 116; *La divina liturgia*, 61. Inoltre, quella domenica – secondo una descrizione contemporanea – fu una bella giornata: "In questo bellissimo giorno di maggio a Máriapócs il cuore della diocesi palpitava, e le migliaia di fedeli presenti, e le decine di migliaia che guardavano verso Máriapócs da lontano, con felice orgoglio festeggiavano il nato eccellente di Máriapócs", cioè il nuovo Vescovo. Cfr. N. N. "A püspök-szentelés", in *Görögkatolikus Élet* 5-6 (1939) 83. E ancora: "Máriapócs in questa bellissima domenica di maggio si è vestita di bandiere, si sono costruiti due archi trionfali, uno all'entrata della città, l'altro invece sulla strada per il monastero". N. N., "A hitet ne a tudományok raktárába helyezzük el, hanem erősítük életszentséggé – mondotta Dudás Miklós püspök. Az ország görögkatolikusságának részvételével szentelték fel az új püspököt", in *Nyírvidék Szabolcsi Hírlap* 110 (1939) 6. La lettera circolare dell'eparchia annunciando il grande evento, cioè la consacrazione episcopale, ed essendo domenica, comunica alcune prescrizioni ai sacerdoti. Prima di tutto: se il parroco partecipa alla festa di Máriapócs, deve assicurare ai suoi fedeli una Liturgica domenicale, parrocchiale (tramite il cappellano o sacerdote-catecheta), o deve esortare i fedeli che partecipino alla messa romano-cattolica (!). Poi la lettera circolare sottolinea ancora con più forza l'obbligo dei sacerdoti di esortare i fedeli affinché non manchino alla messa domenicale. E ancora: siccome provvisoriamente i sacerdoti arrivati a Máriapócs saranno in gran numero non potranno celebrare lì la Liturgia, allora preferibilmente la celebrino a casa, cioè nelle loro chiese parrocchiali, di buon mattino. Cfr. *Forrásgyűjtémeny*, 96-97.

⁴¹ Il testo di questi canti non si trovano nel quaderno. La prescrizione invece è rimasta nel *Direttorio diocesano*. Cioè troparion: per la resurrezione, Gloria: kontakion per il nato cieco, Ora

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

3/ *La lettura della bolla papale e il giuramento*

Dopo il piccolo ingresso della Divina Liturgia la cerimonia è arrivata ad un punto importante. Non si tratta ancora della consacrazione. Però, affinché questa sia valida è obbligatorio – per chi vuol essere consacrato – ottenere una bolla di nomina dalla Sede Apostolica. Ecco, ormai è il momento di presentarla e anzi leggerla. Poi il Vescovo eletto fa giuramento.

[1.] La lettura della bolla papale si svolge solennemente.⁴² Il piccolo ingresso è finito sull'ambone, davanti all'iconostasi. Durante il canto del troparion e del kontakion

"l'Arcivescovo consacrante, con la sua assistenza, si reca *al trono vescovile*. Il Vescovo eletto, con il suo accompagnamento, dal proprio altare⁴³ si avvicina *al trono vescovile*, e arrivati dal consacrante, si inchinano profondamente davanti a lui. L'Arcivescovo consacrante e i Vescovi co-consacranti lo salutano allo stesso modo e tutti i tre si siedono sui propri troni.⁴⁴

Pare che il Vescovo eletto non si sieda, ma rimanga in piedi davanti agli altri Vescovi. L'uso recente attesta che ciò è esatto.⁴⁵

e sempre: kontakion per la Pasqua. *Egyházi naptár és utasítás a nyilvános istentiszteletek végzésére a hajdúdorogi egyházmegye számára az 1939. évre*, Nyíregyháza 1938, 53.

⁴² Durante la consacrazione del nostro primo Vescovo questo atto fu ancora più solenne perché comprendeva ancora la lettura della lettera di donazione del re apostolico. Cfr. *Emlékfizet*, 6-7.

⁴³ Come abbiamo visto, quest'altare era un "semi-altare" davanti all'icona della Madonna dell'iconostasi.

⁴⁴ *Consacrazione*, 10-11.

⁴⁵ *Kocsis Fülöp püspökszentelése*, Hajdúdorog, 2008. június 30., [9]. Questa edizione è bilingue (italiano e ungherese – per gli ospiti di lingua straniera); esiste anche una edizione parallela interamente ungherese (per i sacerdoti di lingua ungherese). – La descrizione della consacrazione del Vescovo seguente è molto più semplice: *Orosz Atanáz püspökkészentelése*, Miskolc, 2011. május 21. (Non ne conosciamo una versione bilingue.) – Si deve notare che in questi due ultimi documenti l'atto della lettura della bolla si svolge prima dell'inizio della Divina liturgia, e non dopo il piccolo ingresso della liturgia.

ISTVÁN IVANCSÓ

Avendo tutti i Vescovi preso posto, l'arcidiacono canta: "Sapienza". Quindi i Vescovi si alzano e l'arcipresbitero⁴⁶ rivolge le parole prescritte all'Arcivescovo consacrante, a cui esprime il desiderio di tutta l'intera Chiesa di elevare il presente basiliano sacerdote Nicola alla responsabile dignità episcopale. Il consacrante dice:

"Io ho ricevuto dalla Sede Apostolica la potenza per la consacrazione episcopale. – Avete voi la bolla di nomina, la licenza e l'autorizzazione della Sede Apostolica?"⁴⁷

Quando l'arcipresbitero gli dà la risposta: "Sì, l'abbiamo", l'Arcivescovo consacrante allora chiede che venga letta la bolla di nomina. Dunque

"L'arcidiacono stende la bolla papale su un vassoio d'argento porgendolo al dignitario deputato⁴⁸ che la legge sull'ambone".⁴⁹

Terminata la lettura del documento, l'Arcivescovo consacrante dice: "Rendiamo grazie a Dio!". – E così si conclude questo importante rito.

[2.] La cerimonia della consacrazione prosegue con il giuramento che è altrettanto importante. Infatti contiene la promessa solenne, del Vescovo eletto, di fedeltà alla Chiesa e obbedienza al Pontefice romano. L'Arcivescovo consacrante allora chiede:

"Come custode della fede, in nome della Santa Madre Chiesa, ti domando: sei pronto a confessare la tua fede cristiana cattolica e giurare obbedienza alla santa, cattolica e apostolica Chiesa di Cristo e al successore di Pietro?"⁵⁰

⁴⁶ Secondo una descrizione contemporanea si tratta di Jenő Bányay gran-prevosto, arcipresbitero dell'eparchia. Cfr. N. N. "A püspök-szentelés", in *Görögkatolikus Élet* 5-6 (1939) 84.

⁴⁷ *Consacrazione*, 11.

⁴⁸ Il dignitario che ha letto la bolla papale in latino era Melles Géza, canonico, arcidiacono dell'eparchia. Cfr. N. N. "A püspök-szentelés", in *Görögkatolikus Élet* 5-6 (1939) 85.

⁴⁹ *Consacrazione*, 11.

⁵⁰ *Consacrazione*, 11-12.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

Il Vescovo eletto gli dà la risposta: “Con tutto il cuore e con tutta l’anima”. Allora l’Arcivescovo consacrante gli dice: “Confessa la tua fede”. Anche la professione di fede è un atto importantissimo del rito perché il Vescovo eletto si obbliga a mantenersi nella retta fede della Chiesa cattolica. Perciò

“Il Vescovo eletto *si inginocchia davanti all’Arcivescovo consacrante e legge la professione di fede.*⁵¹ L’Arcivescovo consacrante reggendo il Vangelario aperto sulle sue ginocchia con due mani accetta la professione di fede.”⁵²

Come si vede l’importanza della professione di fede si manifesta non soltanto attraverso le sue parole così dense di significato , ma anche attraverso la solennità della cerimonia stessa.⁵³ – A questo punto della cerimonia della consacrazione episcopale è il momento del cosiddetto “giuramento antimodernista”.⁵⁴ Questo giuramento antimodernista era obbligatorio non soltanto per i Vescovi, prima della consacrazione, ma anche per tutti coloro che aspiravano a diventare parte del clero.⁵⁵ Così non poteva essere omesso dal rito della nostra consacrazione episcopale e neanche dal nostro quaderno.

⁵¹ Qui non si tratta che la professione di fede è stata scritta “con le proprie mani” dal Vescovo eletto, e letta da questo foglio. Nel 1913 invece sì. Cfr. *Emlékfüzet*, 7.

⁵² *Consacrazione*, 12.

⁵³ È da notare che oggi ormai non è in uso inginocchiarsi davanti al Vescovo. Non era così nel 2008. Cfr. *Kocsis Fülöp püspökszentelése*, [11].

⁵⁴ DIÓS ISTVÁN, “Antimodernista eskü”, in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 1993, I. köt., 317.

⁵⁵ Il “giuramento antimodernista” fu introdotto da Papa Pio X (con motu proprio *Sacrorum Antistitum*), inizialmente col nome di giuramento della fede il 1 settembre 1910 in risposta al modernismo teologico che già da alcuni decenni cominciava a prendere piede all’interno della Chiesa cattolica. Tale giuramento, redatto in lingua italiana, fu imposto a tutti i membri del clero con compiti di ministero, magistero o di giurisdizione ecclesiastica. Lo stesso giuramento era obbligatorio per tutti coloro che ricevevano gradi accademici nelle università pontificie e persino nelle università che rilasciavano titoli di studio riconosciuti dallo stato. Il giuramento fu abolito dopo la chiusura del Concilio Vaticano II, in quanto il Concilio non se ne occupò. Poi è stato sostituito con la recita del Credo, cioè con la professione di fede. – Il suo testo si trova in DS 3537-3550. – Cfr. anche BERNHARD IRRGANG, “Antimodernisteneid”, in WALTER KASPER (Hsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 2006 (Sonderausgabe), Bd. I., cols. 761-762.

4/ *La scrutazione di fede*

Durante la scrutazione di fede L'Arcivescovo consacrante fa delle domande al Vescovo eletto. Questo rito è abbastanza lungo, perché contiene in tutto ben diciotto domande.

"L'Arcivescovo consacrante rimanendo seduto rivolge le seguenti domande al Vescovo eletto che sta davanti a lui tra l'arcipresbitero e l'arcidiacono".⁵⁶

[1.] Iniziando la serie delle domande, l'Arcivescovo fa un piccolo ammonimento al Vescovo eletto; il candidato deve essere accuratamente scrutato affinché si sappia quanto è profonda la sua fede nella Santissima Trinità, quali sono i suoi obblighi morali e come deve vivere nella Chiesa di Dio. Poi con la *prima domanda* gli chiede se vuole applicare la sua mentalità al senso della Sacra Scrittura. Il Vescovo eletto risponde:

"Sì, con tutto il cuore voglio essere totalmente concorde con esso ed obbedire ad esso".⁵⁷

Nel testo si prescrive che le risposte (questa sopra e le altre più avanti) vengano pronunciate anche dai Vescovi co-consacranti e dai dignitari, insieme al Vescovo eletto.⁵⁸ Ad ogni modo le risposte successive sono molto più brevi, constano di una sola parola: "Voglio". Allora, la *seconda domanda*: se vuole insegnare le cose della Sacra Scrittura alla gente; la *terza*: accettare, insegnare, osservare la tradizione dei Padri e gli ordinamenti della Sede Apostolica; la *quarta*: obbedire ed essere fedele al Pontefice romano come suc-

⁵⁶ *Consacrazione*, 12.

⁵⁷ *Consacrazione*, 13.

⁵⁸ Ma è il Vescovo eletto che ha con forza pronunciato le parole prescritte. "Sono commoventi e pieni di forza i momenti delle risposte e della scrutazione di fede; il Vescovo eletto risponde con voce forte alle domande, sottolineando che è d'accordo con gli articoli di fede e con gli insegnamenti sacri". N. N., "A hitet ne a tudományok raktárába helyezzük el, hanem erősítsük életszentséggé – mondotta Dudás Miklós püspök. Az ország görögkatolikusságának részvételével szentelték fel az új püspököt", in *Nyírvidék Szabolcsi Hírlap* 110 (1939) 6.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

cessore di Pietro; la *quinta*: astenersi da ogni male, migliorare nelle cose morali; la *sesta*: osservare e insegnare le virtù della castità e sobrietà; la *settima*: discostarsi dalle cose materiali e dalla simonia; l'*ottava*: custodire ed insegnare l'umiltà e la tolleranza; la *nona*: esercitare la fraternità e la misericordia nel nome del Signore verso i poveri, gli stranieri e i bisognosi. Risposto il Vescovo eletto con "Voglio", l'Arcivescovo consacrante gli dice:

"Ti conceda il Signore tutto questo e tutti gli altri beni, ti custodisca e ti rafforzi in tutte le opere buone! – E tutti rispondono: Amen."⁵⁹

Ed ecco arrivato il tempo della vera scrutazione di fede. Rivolgendo la *decima* domanda l'Arcivescovo consacrante scruta il Vescovo eletto riguardo alla profondità della sua fede nella Santissima Trinità, presentandogli il riassunto essenziale della Chiesa cattolica. Il Vescovo eletto risponde allora: "Sì, questa è la mia convinzione, ed io ci credo". L'*undicesima* domanda concerne ancora la Trinità: se il Vescovo eletto crede che le tre persone divine siano veramente Dio. La risposta è: "Credo". Poi la *dodicesima* domanda tratta del Figlio di Dio che è vero Dio e vero uomo, nato per noi, per la nostra salvezza, e che ha due nature in un'unica persona. Il Vescovo eletto risponde: "Questa è la mia convinzione e ci credo letteralmente". La *tredicesima* domanda concerne lo Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio ed è in tutto eguale a loro. La risposta è di nuovo semplice: "Credo". La *quattordicesima* domanda riguarda ancora la Santissima Trinità che non è tre Dio, ma un solo Dio onnipotente, eterno, invisibile ed immutabile. La risposta: "Credo". La Chiesa è l'oggetto della *quindicesima* domanda, la cui risposta è sempre un breve "Credo". Nella *sedicesima* domanda si tratta delle eresie e la risposta adesso è: "Rinuncio". La *diciassettesima* domanda concerne la resurrezione e la vita eterna. Il Vescovo eletto risponde di nuovo: "Credo". Infine, l'ultima, la *diciottesima* domanda ritorna alla Sacra Scrittura e all'attribuzione dei libri scritturistici, e l'ultima risposta è sempre "Credo".

A questo punto l'Arcivescovo consacrante dice: "Che il Signore faccia crescere questa tua fede, per la tua vera ed eterna gioia, mio caro fratello

| ⁵⁹ *Consacrazione*, 14.

in Cristo". Tutti rispondono: "Amen". Poi l'arcidiacono intona: "Stiamo attenti".

"Ora il Vescovo eletto si alza davanti all'Arcivescovo consacrante.⁶⁰ L'Arcivescovo consacrante benedice il Vescovo eletto, pronunciando: »La grazia dello Spirito Santissimo ti elevi, tramite i suoi umili servi, alla dignità episcopale della sede dell'eparchia di Hajdúdorog«."⁶¹

Con questo atto abbastanza lungo, ma allo stesso tempo importante volge al termine la terza parte iniziale della consacrazione.

[2.] Rimane soltanto un gesto di comunione e una benedizione prima della consacrazione vera e propria.

"L'Arcivescovo consacrante e i co-consacranti si siedono sui loro troni. Il Vescovo eletto bacia l'ipogonation,⁶² la destra ed il viso dell'Arcivescovo consacrante e lo stesso fa con i co-consacranti. Poi, l'Arcivescovo consacrante, con i co-consacranti, si alza, benedice il Vescovo eletto e dice: »La grazia dello Spirito Santo sia con te!«".⁶³

La parte più importante della cerimonia ha luogo nella Divina Liturgia prima delle letture. Infatti il compito più rilevante è del Vescovo che deve annunciare, insegnare ed interpretare il Vangelo di Cristo.⁶⁴

⁶⁰ Questa affermazione è abbastanza strana, infatti, all'inizio delle domande si riporta che il Vescovo eletto sta in piedi davanti all'Arcivescovo consacrante, tra l'arcispresbitero e l'arcidiacono. Cfr. nt. 56.

⁶¹ *Consacrazione*, 17.

⁶² Ipogonation: Paramento (di stoffa pesante) del Vescovo o di un dignitario ecclesiastico, di forma romboidale che pende con un nastro sul ginocchio destro. Il Vescovo lo porta sopra il sakkos. Al centro vi è rappresentata una croce, un angelo o una spada (quest'ultima per indicare la spada spirituale del Vescovo). VACCARO, "Ypogonátion", in *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 322; ONASCH, "Hypogonation", in *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, 166-167; IVANCSÓ, "Hypogonátion", in *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, 31-32.

⁶³ *Consacrazione*, 17-18.

⁶⁴ Le più antiche fonti liturgiche ce ne parlano. – Questa norma è presente di recente anche nel Codice Orientale: "Can 196 §1. Il Vescovo eparchiale è tenuto a proporre e spiegare ai fedeli

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

5/ *La consacrazione*

Dopo la benedizione trinitaria tutti i partecipanti alla consacrazione episcopale si dirigono dal trono vescovile all’altare (centrale) della basilica. L’Arcivescovo consacrante va fino all’altare, i Vescovi co-consacranti ed il Vescovo eletto vanno fino alla porta regale (cioè la centrale) dell’iconostasi della basilica. Lì si fermano. Davanti all’altare l’Arcivescovo consacrante canta l’ekfonesis della Liturgia: “Poiché tu sei santo...” – come di consueto.⁶⁵ Il coro allo stesso modo canta il Trisaghion.

“Terminato il Trishaghion, l’Arcivescovo consacrante si siede sul trono preparato per lui nella parte sinistra dell’altare, portando sul capo la corona. Allora i Vescovi co-consacranti guidano il Vescovo eletto nel santuario e fanno tre processioni intorno all’altare, mentre si intona il troparion: »Santi Martiri glorificati...«. Il Vescovo eletto, giunto dall’Arcivescovo consacrante, bacia la prima volta la sua destra, la seconda volta le sue spalle, e la terza volta il suo viso, ripetendo: »Cristo è tra di noi« e l’Arcivescovo consacrante ribatte: »È e sarà«”.⁶⁶

Le tre processioni intorno all’altare costituiscono un atto così importante da essere presente anche nell’ordinazione presbiteriale e diaconale, non soltanto nella consacrazione episcopale! La cerimonia della consacrazione è ormai arrivata al suo culmine.

cristiani le verità della fede che si devono credere e applicare nei costumi, predicando personalmente con frequenza; abbia anche cura che si osservino fedelmente le prescrizioni del diritto che riguardano il ministero della parola di Dio, specialmente l’omelia e la formazione catechistica, in modo che a tutti venga offerta l’intera dottrina cristiana. §2. Il Vescovo eparchiale difenda con fermezza l’integrità e l’unità della fede.” Si veda in ungherese: *A keleti egyházak kánonjainak törvénykönyve*, (Collectanea Athanasiana, II/1), Nyíregyháza 2011, 71-72. – Il canone 196 “descrive il compito insegnativo del Vescovo eparchiale”. HOLLÓS JÁNOS, *Jegyzetek a keleti egyházak törvénykönyvéhez. II. Teljes szöveg rövid magyarázatokkal*, Téglás 2003, 48.

⁶⁵ *Liturgikon*, 117; *La divina liturgia*, 63.

⁶⁶ *Consacrazione*, 18.

“Dopo la processione il Vescovo eletto si inginocchia davanti all’altare, a destra, poggia le braccia sull’altare [e sopra le braccia la testa]. L’Arcivescovo consacrante si alza, depone la corona, e i co-consacranti depongono le infule. L’Arcivescovo consacrante poi copre il capo del Vescovo eletto con il suo omoforion su cui impone le mani”.⁶⁷

Ecco, l’imposizione delle mani,⁶⁸ cioè la *kheirotonia*, che costituisce – insieme alla preghiera – la parte più importante della consacrazione (e dell’ordinazione) che troviamo anche nella Sacra Scrittura.⁶⁹

L’arcidiacono canta: “Stiamo attenti!”, e l’Arcivescovo consacrante canta la preghiera che costituisce, come abbiamo appena visto – insieme alla imposizione delle mani – la parte istitutiva del sacramento. Infatti, l’imposizione delle mani, nel conferimento di un ordine esprime la comunicazione del dono dello Spirito Santo per la santificazione interiore del candidato e per la sua abilitazione al compimento degli uffici propri dell’ordine di cui entra a far parte. Nel Sacramento dell’ordine il gesto dell’imposizione delle mani è un gesto *fondamentale*. – La preghiera dell’Arcivescovo consacrante:

⁶⁷ *Consacrazione*, 18.

⁶⁸ Troviamo già nella Chiesa primitiva l’importanza della imposizione delle mani. Infatti, la Chiesa primitiva considerava questo gesto come elemento essenziale nel conferimento dei due sacramenti: la confermazione e l’ordine. Nel primo, in quanto *signum* del dono formale dello Spirito Santo, al neofita a perfezione della sua iniziazione cristiana, nel secondo, come espressione sensibile della trasmissione da parte di Dio di speciali poteri ad una classe di uomini che egli ha prescelto. Nella Chiesa antica quel gesto entrava pure nel rituale degli altri sacramenti, compresa l’eucaristia.

⁶⁹ L’espressività del segno si trova anche nell’incarico di Gesù ai suoi discepoli: »Imporranno le mani ai malati e questi guariranno« (Mc 16,18). I discepoli lo facevano in diverse circostanze. Poi, imporre le mani sul capo di una persona significa anche invocare e trasmettere su di lei il dono dello Spirito Santo per una determinata missione, soprattutto durante le consacrazioni (episcopali) e ordinazioni (presbiterali e diaconali) (At 13,3). San Paolo si ricorda di questo momento e scrive a Timoteo dell’importanza di quel gesto sacramentale che sta alla radice della sua missione (cfr. 1Tm 4,14). Il nostro quaderno riporta un altro brano di San Paolo dalla stessa lettera: “Non aver fretta di imporre le mani ad alcuno” (1Tm 5,22).

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

“Божественна благодать...”⁷⁰ “La divina grazia che sempre cura le ferite e completa ciò che manca, promuove il piissimo sacerdote Nicola a Vescovo dell’eparchia di rito bizantino di Hajdúdorog. – Preghiamo dunque per lui, affinché scenda su di lui la grazia dello Spirito Santo. – Diciamo tutti: Signore, pietà!”⁷¹

Rispondendo anche alle altre parole dell’Arcivescovo consacrante, il coro canta tre volte “Signore, pietà”. Poi – secondo la prescrizione – si può ripetere anche più volte, durante la preghiera dell’imposizione delle mani, pronunciata a bassa voce dall’Arcivescovo consacrante. La rubrica, cioè la prescrizione continua:

“Allora, l’Arcivescovo consacrante insieme ai Vescovi co-consacranti pone il Vangelario aperto sulla nuca e sulle spalle del Vescovo eletto. Gli aiutanti [Vescovi] lo reggono in quella posizione durante tutta la preghiera seguente. L’Arcivescovo consacrante allora fa un segno sul capo del Vescovo eletto e dice: Nel nome † del Padre, † del Figlio e † dello Spirito Santo. Amen.”⁷²

Dopo la triplice benedizione, l’Arcivescovo consacrante continua la preghiera sussurrandola, cioè pronunciandola a bassa voce, e non cantando, come invece nelle altre parti della cerimonia. La preghiera:

⁷⁰ Tra parentesi sta: “in ungherese”. È una nota importante. Infatti, in quel tempo, anzi, fino a 19 novembre 1964 è stato vietato usare la lingua ungherese nella liturgia di rito bizantino ungherese. La bolla di fondazione (*Christifiedeles Graeci*) prescrisse il greco antico! E come è noto, è stato appena Miklós Dudás – Vescovo di Hajdúdorog – che ha introdotto la lingua ungherese nella nostra liturgia, ormai ufficialmente, quando ha celebrato l’intera liturgia di San Giovanni Crisostomo al cospetto dei Padri conciliari – nella basilica San Pietro in Vaticano – durante la quarta sessione del Concilio Vaticano II. Cfr. IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *A vatikáni magyar nyelvű Szent Liturgia 40. évfordulója alkalmából 2005. november 17-én rendezett szimpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 13.), Nyíregyháza 2005, 60 p.

⁷¹ *Consacrazione*, 19.

⁷² *Consacrazione*, 19.

“Βλαδύκο Γάη Βόρεια πλισ...”⁷³ “Dominatore, Signore Dio nostro, che per l'onoratissimo Apostolo Paolo hai costituito la serie dei gradi e degli ordini per il servizio e il ministero dei venerandi e purissimi tuoi misteri del tuo Santo Altare, in primo luogo gli Apostoli, poi i Profeti e quindi i Dottori, Tu stesso, o Signore di ogni cosa, corrobora anche questo nuovo eletto e stimato degno della elevazione all'evangelico giogo ed alla dignità episcopale, per la mano di me peccatore, e dei concelebranti qui presenti e co-consacranti, con la discesa e la potenza e la grazia del tuo Santo Spirito, come hai corroborato i santi Apostoli e Profeti, come hai unto i Re, come hai santificato i Pontefici. Rendi irrepprensibile il suo episcopato, adornandolo di ogni virtù, confermandolo nella santità affinché sia degno di chiedere quanto necessita per la salvezza del popolo e sia da Te esaudito. Santificato sia il tuo nome, e glorificato il regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ora e sempre nei secoli dei secoli. – E tutti rispondono: Amen.”⁷⁴

Dopo l'imposizione delle mani e la grande preghiera segue infine una serie di implorazioni, la cui maggior parte si trova sempre all'inizio della Divina Liturgia e delle più solenni celebrazioni della Chiesa bizantina che chiamiamo “Grande ektenia” o “Ektenia di pace”. Le due parti inserite nel testo consuetudinario sono le seguenti:

“Per il servo di Dio Nicola, or ora consacrato Vescovo e per la sua salvezza, preghiamo il Signore!
Affinché il nostro Dio e amico degli uomini conceda a lui un pontificato puro e incontaminato, preghiamo il Signore!”⁷⁵

Tutta l'ektenia viene cantata “da uno dei co-consacranti”. Nella relazione scritta sulla festa troviamo una indicazione precisa: “Fu Endre Kriston

⁷³ Anche qui sta nel testo – tra parentesi – l'espressione “in ungherese”. Si veda nt. 70.

⁷⁴ *Consacrazione*, 19-20.

⁷⁵ *Consacrazione*, 21.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

a cantare l'ektenia”,⁷⁶ cioè il Vescovo ausiliare di Eger. Dopo ciascuna implorazione della litania il popolo canta: “Signore, pietà”. Poi dopo l'ekfonesis dell'Arcivescovo consacrante, la gente canta “Amen”.

“A continuazione i Vescovi co-consacranti depongono il Vangelo sull'altare e impongono le loro mani sul capo del Vescovo eletto,⁷⁷ mentre l'Arcivescovo dice: »Ricevi lo Spirito Santo! Accipe Spiritum Sanctum!«⁷⁸ e continua recitando ancora una preghiera, chino su di lui, a bassa voce.”⁷⁹

Finita la preghiera, tutti⁸⁰ rispondono “Amen”, insieme si dirigono verso l'altare e cantano tre volte il canto: “Re celeste, Consolatore...”.⁸¹

A questo punto della celebrazione segue qualcosa di inconsueto per la Chiesa bizantina: la crismazione. Ma, poiché la storia – ed anche la storia della Chiesa e quella della Liturgia – deve essere considerata secondo gli sviluppi e gli avvenimenti propri di ogni epoca (come attraverso lo specchio), non dobbiamo meravigliarcene. Nella Chiesa latina era un atto obbligatorio; la Chiesa greco-cattolica ungherese doveva testimoniare che “è” una Chiesa cattolica e così non lo poteva omettere dalla celebrazione. Però, oggigiorno non è in uso.⁸²

⁷⁶ N. N. “A püspök-szentelés”, in *Görögkatolikus Élet* 5-6 (1939) 85.

⁷⁷ Da questo punto più esattamente dovrebbe dire: il “nuovo Vescovo” perché la consacrazione è già fatta, eseguita. Manca ancora soltanto la vestizione del nuovo Vescovo nei paramenti episcopali (e la crismazione che, però, non è un atto bizantino, più recentemente manca dal testo). – Dove nel nostro quaderno sta “Vescovo eletto”, rimanendo fedeli al testo originale, lo traduciamo così, e non con “nuovo Vescovo”.

⁷⁸ N. N. “A püspök-szentelés”, in *Görögkatolikus Élet* 5-6 (1939) 85 vede proprio qui il punto culminante di tutta la celebrazione.

⁷⁹ *Consacrazione*, 22.

⁸⁰ Naturalmente i Vescovi, perché la preghiera è stata letta a bassa voce.

⁸¹ Si trova sempre all'inizio della Divina Liturgia. Cfr. *Liturgikon*, 108; *La divina liturgia*, 41. Di solito è presente anche all'inizio degli altri sacri uffici, nel cosiddetto “inizio usuale”, iniziando una serie delle preghiere.

⁸² Si vedano le consacrazioni dei Vescovi Kocsis e Orosz. Cfr. *Kocsis Fülöp püspökszentelése*, Hajdúdorog, 2008. június 30.; *Orosz Atanáz püspökkészentelése*, Miskolc, 2011. május 21.

6/ *La crismazione*

La crismazione del nuovo Vescovo è un atto abbastanza scenografico, nonostante sia eseguito nel santuario della basilica dietro l'iconostasi. Si svolge in due parti: nella prima parte vi è l'unzione del capo del nuovo Vescovo, mentre nella seconda l'unzione delle sue mani. Dopo la preghiera

"l'Arcivescovo consacrante insieme ai Vescovi co-consacranti si siedono di nuovo sui loro troni dinanzi all'altare, mentre, con il capo cinto da corona e infula, il nuovo Vescovo eletto⁸³ si toglie il felonion. L'Arcivescovo consacrante indossa un grembiiale; immerge il pollice nel sacro crisma, unge il capo del Vescovo eletto inginocchiatosi davanti a lui e segnandolo con il segno della croce dice: »Sia unto e sia consacrato il tuo capo con benedizione celeste, per l'ordine episcopale«. Poi con la destra fa tre segni di croce sul Vescovo eletto e prosegue: »Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo«. L'Arcivescovo consacrante: »La pace sia con te«. Risposta: »E con il tuo spirito«".⁸⁴

Il nuovo Vescovo pronuncia "alcuni versetti" del Salmo 132. In realtà si tratta dell'intero Salmo, infatti esso contiene soltanto quattro versetti che sono qui citati di seguito nel nostro testo:

"Ecco quanto è buono e quanto è soave che i fratelli vivano insieme! È come olio profumato sul capo, che scende sulla barba, sulla barba di Aronne, che scende sull'orlo della sua veste. È come rugiada dell'Ermon, che scende sui monti di Sion. Là il Signore dona la benedizione e la vita eterna."⁸⁵

"Poi intorno al collo del Vescovo eletto viene legato un fazzoletto e l'Arcivescovo consacrante, insieme ai Vescovi co-consacranti, si

⁸³ Qui si chiama così.

⁸⁴ *Consacrazione*, 22-23.

⁸⁵ Sal 132,1-4

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

siede di nuovo. Mette sul suo capo la mitra e unge le mani giunte del Vescovo eletto inginocchiatosi davanti a lui, facendo il segno della croce, iniziando dal pollice della destra fino all'indice della sinistra, poi dal pollice della sinistra fino all'indice della destra, mentre dice: »Siano unte queste mani con questo sacro olio e con l'unzione della consacrazione; come Samuele unse il re e profeta Davide, così sii tu unto e rafforzato«. E fa tre segni di croce sulle mani del nuovo Vescovo, dicendo: »Nel nome + del Padre, + del Figlio e + dello Spirito Santo«.⁸⁶

Dopo l'Amen, l'Arcivescovo consacrante prosegue la sua preghiera. Finita la preghiera, l'arcidiacono intona: "Preghiamo il Signore". Il coro risponde: "Signore, pietà". L'Arcivescovo consacrante canta una preghiera, chiedendo la benedizione per il nuovo Vescovo e per la sua attività episcopale. Tutti rispondono: "Amen".

"Terminata la preghiera, sia le mani dell'Arcivescovo consacrante sia le mani del nuovo Vescovo vengono pulite con midolla⁸⁷ e bambagia".⁸⁸

La cerimonia della consacrazione del Vescovo arriva così all'ultimo atto che è – per così dire – ancora più spettacoloso: l'unzione del capo e delle mani del nuovo Vescovo. Si tratta dunque della vestizione del nuovo Vescovo.

7/ *La vestizione*

Abbiamo già visto una volta che il Vescovo eletto si inginocchia davanti all'Arcivescovo consacrante: durante la crismazione. Tale atto è rarissimo nella Chiesa bizantina perché i Vescovi di solito non si inginocchiano. Ad ogni

⁸⁶ *Consacrazione*, 23.

⁸⁷ Non è un atto strano o inconsueto nella Chiesa bizantina, infatti anche oggi è in vigore la prescrizione per i sacerdoti di fare lo stesso, per esempio, durante il conferimento dell'estrema unzione. Cioè si usa sia la midolla sia la bambagia. Cfr. *Görögkatholikus egyházi szerkönyv (Euchologion)*, Budapest 1964, 63.

⁸⁸ *Consacrazione*, 23.

ISTVÁN IVANCSÓ

modo, durante la cerimonia della consacrazione episcopale, quando il nuovo Vescovo riceve i paramenti vescovili, possiamo considerarla come un elemento spettacoloso. Il nostro quaderno a questo punto dice che dopo la preghiera

“segue il »porrectio instrumentorum« in modo che il Vescovo appena consacrato⁸⁹ mettendosi in ginocchio ottiene dall’Arcivescovo consacrante il sakkos, poi l’omoforion, il pettorale e l’anello, irrorati con acqua benedetta; la corona, il guanto e il pastorale; tutti abbinati con le rispettive preghiere⁹⁰ qui di seguito”.⁹¹

[1.] L’Arcivescovo consacrante consegna al nuovo Vescovo, per primo, il sakkos, il soprabito episcopale.⁹² Questo atto si svolge in silenzio. Il quaderno scrive: “senza preghiera”.

[2.] Segue la consegna dell’omoforion, simbolo del potere episcopale.⁹³ Qui c’è una preghiera cantata dall’Arcivescovo consacrante, in cui viene presentato il significato di questo indumento e la sua importanza.⁹⁴ – Dunque:

⁸⁹ Questo è il nome del “nuovo Vescovo”, datogli qui per la prima volta.

⁹⁰ Secondo l’uso recente non c’è preghiera, soltanto “il Vescovo consacrante mostra e consegna, uno dopo l’altro, il sakkos, l’omoforion, la panaghia e la corona – ed il nuovo Vescovo indossa i paramenti. Il Vescovo consacrante per ciascun indumento canta: Axios”. *Kocsis Fülöp püspökszentelése*, Hajdúdorog, 2008. június 30. [28].

⁹¹ *Consacrazione*, 24.

⁹² “Tunica liturgica in seta ricamata indossata dal Vescovo, aperta ai fianchi e legata con fette... Sostituisce l’antico felonion ed era in origine la tunica che portavano gli imperatori bizantini, poi riservata ai patriarchi e ai metropoliti.” VACCARO, “Sacco”, in *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 273. Dal XVIII secolo lo portano anche i Vescovi. Cfr. ONASCH, “Sakkos”, in *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, 327-328; IVANCSÓ, “Szakkosz”, in *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, 65.

⁹³ “Larga stola propria del Vescovo, composta da una striscia di stoffa ornata di croci, con l’immagine di un agnello o del Redentore. L’omoforio, insegna episcopale... s’indossa sopra il sacco. Le due estremità scendono una lungo la schiena, l’altra sul petto fino all’altezza delle ginocchia.” VACCARO, “Omoforio”, in *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 236. Cfr. anche ONASCH, “Omophorion”, in *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, 289; IVANCSÓ, “Omofor”, in *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, 55.

⁹⁴ ROBERT F. TAFT, “Toward the Origins of the Small Omophorion”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *Ecclesiam aedificans. A 70 éves Keresztes Szilárd püspök köszöntése*, Nyíregyháza 2002, 25-37.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

“Ti consegno questo omoforion che porta in sé l’integrità del servizio episcopale, affinché tu lo porti per il bene della Chiesa, nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen. Axios!”.⁹⁵

Nel nostro quaderno si prescrive che i sacerdoti ed il coro cantino tre volte: Axios.⁹⁶ – Naturalmente, lo fa anche tutto il popolo presente alla cerimonia.

[3.] La consegna della croce pettorale avviene con una preghiera liturgica, che la Chiesa bizantina canta il 14 settembre per la festa “Universale esaltazione della Croce preziosa e vivificante”.

“Croce, custode di tutta la terra! Croce, splendore della Chiesa; croce, fortezza dei re; croce, saldezza dei fedeli; o croce, gloria degli angeli, e dei demoni disfatta”.⁹⁷

I Vescovi della Chiesa bizantina usano invece del pettorale la cosiddetta panaghia⁹⁸ che non è una croce, ma un quadro o piuttosto un’icona di metallo (d’oro o d’argento) della Madre di Dio. Nicola Dudás – come i suoi predecessori – si è trovato in una situazione costrittiva: doveva dimostrare la sua cattolicità con la croce pettorale!⁹⁹ E proprio per questo motivo nel rito

⁹⁵ *Consacrazione*, 25.

⁹⁶ “Axios” significa “degno”. Cioè l’uomo che ha ricevuto il sacro ordine dell’episcopato è veramente degno di portare non soltanto i paramenti episcopali, ma anche tutto il pesante servizio implicito in esso.

⁹⁷ *Anthologion di tutto l’anno*, Roma 1999, vol. I, 625; in ungherese: *Dicsérjétek az Úr nevét! Görögzetartású katholikus ima- és énekeskönyv*, Miskolc 1938, 562.

⁹⁸ “Medaglione ovale o piccola teca da portare sul petto appesa a una catena... Oggi è portato dal Vescovo come segno distintivo, sul quale è raffigurata la Madre di Dio (Panaghia) I Patriarchi e alcuni Prelati portano due enkólpia, spesso i Vescovi oltre l’enkolpion indossano anche la croce pettorale.” VACCARO, “Enkolpion”, in *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 147. Cfr. ONASCH, “Enkolpion”, in *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, 101-102; IVANCSÓ, “Panágia”, in *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, 57.

⁹⁹ Nella Conferenza Episcopale Ungherese d’allora Nicola Dudás era l’unico Vescovo di rito bizantino. E siccome gli altri Vescovi latini portavano il croce pettorale, anche lui dovette far lo stesso. Inoltre egli portava anche lo zucchetto; anzi, così faceva anche il suo successore Imre Timkó (1920-1988; Vescovo dal 1975), nella prima parte del suo servizio episcopale. Soltanto pian piano poteva cambiare le insegne episcopali latine per quelle orientali.

della consacrazione ebbe luogo la consegna della croce pettorale al posto della panaghia. Nell'uso recente ormai vi è la consegna da parte del Vescovo consacrante¹⁰⁰ della panaghia con il solo "Axios" (senza alcuna preghiera). I fedeli cantano l'Axios tre volte insieme ai sacerdoti.

[4.] L'Arcivescovo consacrante consegna l'anello vescovile al nuovo Vescovo. Il quaderno riporta, tra parentesi, la nota che lo spruzza con acqua benedetta.

"Prendi quest'anello come sigillo della fede, affinché tu sii custode onorato di fede immacolata della santa Sposa immacolata di Dio, cioè della Chiesa. Axios".¹⁰¹

La risposta è il triplice "Axios". – Anche qui, in questo punto dobbiamo notare che nell'uso odierno non esiste quest'atto nella consacrazione del Vescovo. Infatti, i Vescovi di rito bizantino non portano l'anello episcopale. Però, in quell'epoca (1939) fu importante per il nostro Vescovo: così poteva mostrare agli altri Vescovi latini che anche lui era un Vescovo cattolico e non ortodosso!

[5.] La corona o mitra.¹⁰² – Il nostro quaderno non contiene nessuna annotazione sulla consegna di quell'insegna episcopale, porta soltanto il titolo: "Corona" ed il testo della preghiera. L'Arcivescovo consacrante prega così:

"Mettiamo, Signore, sul capo di questo Vescovo, tuo campione, l'elmo della protezione e della salvezza, affinché con onorato viso ed ornato capo, con la potenza delle due alleanze sia tremendo per i nemici della verità, e tramite la tua grazia, di cui l'hai fatto partecipe, sia potente persecutore... Sii tu stesso l'ornamento di

¹⁰⁰ Secondo l'uso recente il Vescovo consacrante consegna la panaghia al nuovo Vescovo. *Kocsis Fülöp püspökszentelése*, Hajdúdorog, 2008. június 30. [28].

¹⁰¹ *Consacrazione*, 25-26.

¹⁰² "Copricapo di forma quadrilobata sormontato da una piccola croce. Esso è simbolo di perfezione e pienezza ed è indossato dal Vescovo nella liturgia pontificale" o in altre occasioni. VACCARO, "Mitra", in *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 224. Cfr. ONASCH, "Bischofsinsignien", in *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, 63; IVANCSÓ, "Korona", in *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, 43-44.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

questo tuo servo consacrato, per nostro Signore, Gesù Cristo. Amen. – Axios!”¹⁰³

Il coro, naturalmente con i sacerdoti e con i fedeli, canta tre volte: “Axios”. – La corona o mitra è sormontata da una croce, nel caso dei vescovi, mentre non c’è nel caso dei prelati insigniti i quali sono detti “mitrofori”. È quindi facile distinguerle l’una dall’altra

[6.] Il guanto. – Anche qui non si trovano annotazioni nel nostro quaderno tranne la preghiera con la quale l’Arcivescovo consacrante lo consegna al nuovo Vescovo. – I Vescovi di rito bizantino non usano il guanto episcopale; però – come abbiamo già visto – all’epoca della consacrazione del Vescovo Dudás anche il guanto fu importante per mostrare che lui non voleva essere diverso dai Vescovi latini. L’Arcivescovo consacrante prega così:

“Copri, Signore le mani di questo tuo servo con la purezza dell’uomo nuovo sceso dal cielo... affinché sia degno di offrire con le sue mani offerta salvifica al tuo cospetto, per deprecare la tua benedizione, per nostro Signore, Gesù Cristo, tuo Figlio che, nella forma del corpo peccaminoso, si è offerto a te per la nostra salvezza. Amen. Axios!”¹⁰⁴

Il coro ripete tre volte: “Axios”. Il quaderno contiene la prescrizione per il coro di cantare soltanto la prima volta insieme ai sacerdoti (e tutti i fedeli). Ciò nonostante probabilmente doveva, invece, essere così in ciascun caso.

[7.] Il pastorale.¹⁰⁵ – Manca del tutto dal testo del nostro quaderno anche se – nella rubrica riassuntiva (si veda sopra)¹⁰⁶ – si può leggere che l’Arcivescovo consacrante consegna al nuovo Vescovo, con relativa preghiera, anche il pastorale. – Nell’uso corrente ed attualmente vigente l’atto della

¹⁰³ *Consacrazione*, 26.

¹⁰⁴ *Consacrazione*, 26-27.

¹⁰⁵ “Il bastone pastorale. Bastone in metallo prezioso, portato dal Vescovo, che termina in cima con due teste di serpente, rivolte l’una contro l’altra, quali simboli della prudenza nel dirigere il gregge a lui affidato.” VACCARO, “Pastorale”, in *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 251-252. Cfr. ONASCH, “Bischofsstab”, in *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, 63-64; IVANCSÓ, “Pásztorbot”, in *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, 54.

¹⁰⁶ Cfr. nt. 90.

ISTVÁN IVANCSÓ

consegna del pastorale avviene in un diverso momento del rito della consacrazione episcopale.¹⁰⁷ La relativa preghiera in quest'ultimo caso: "Prendi il pastorale per pascere il gregge di Cristo a te affidato; per i fedeli che ti sono soggetti sia appoggio e sostegno; per i disobbedienti e riottosi, invece, usalo come bastone di correzione e di punizione".¹⁰⁸

Dopo l'ultimo canto dell'Axios la Divina Liturgia prosegue con le letture. La sola novità è che il nuovo Vescovo impartisce la sua prima benedizione nella sua nuova carica episcopale! Il protodiacono canta: "Stiamo attenti!" Ed ecco

"Il nuovo Vescovo benedice il popolo cantando: »Pace a tutti!«".¹⁰⁹

Poi il diacono, come di solito,¹¹⁰ canta: "Sapienza, stiamo attenti!". Il coro canta il prokimenon, un versetto di Salmo,¹¹¹

"Intanto i Vescovi, con l'assistenza, si siedono sui loro troni davanti all'altare e ascoltano la lettura dell'apostolo e del vangelo. Finita la lettura del vangelo, l'Arcivescovo consacrante ed il nuovo Vescovo, appena consacrato vanno all'altare,¹¹² dove il novello Vescovo prende posto alla destra dell'Arcivescovo consacrante, mentre i Vescovi co-consacranti, insieme ai loro cappellani, rimangono dietro l'altare, e da lì ascoltano¹¹³ la Santa messa."¹¹⁴

¹⁰⁷ Dopo i tre giri intorno intorno l'altare il Vescovo consacrante consegna al Vescovo eletto il pastorale. Così s'inginocchia davanti all'altare per la imposizione delle mani. Cfr. Kocsis Fülöp *püspökszentelése*, Hajdúdorog, 2008. június 30. [23].

¹⁰⁸ Kocsis Fülöp *püspökszentelése*, Hajdúdorog, 2008. június 30. [22].

¹⁰⁹ *Consacrazione*, 27.

¹¹⁰ Cfr. *Liturgikon*, 118; *La Divina Liturgia*, 67.

¹¹¹ Il nostro quaderno non riporta il testo del prokimenon. Però noi lo conosciamo perché la festa della consacrazione episcopale cadde nella festa del nato cieco (la sesta domenica dopo la S. Pasqua), quando il prokimenon era: "Fate voti al Signore, vostro Dio, e adempiteli" (Sal 76,12), in *Dicsérjétek az Urat! Görögzetartású katolikus énekeskönyv. Vasár- és ünnepnapi szolgálatok és énekei*, Nyíregyháza 1994, 428 e 228. Cfr. *Egyházi naptár és utasítás a nyilvános istentiszteletek végzésére a hajdúdorogi egyházmegye számára az 1939. évre*, Nyíregyháza 1938, 53.

¹¹² Nella Chiesa bizantina non era e non è in uso "l'altare di fronte al popolo".

¹¹³ "Ascoltare" la Santa messa o la Divina Liturgia è un'espressione antiquata. Dopo il Concilio Vaticano II anche nella Chiesa latina si usa il termine sempre vigente nella Chiesa bizantina:

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

Come abbiamo già più volte fatto notare, il nostro quaderno non contiene tutto lo svolgimento della Divina Liturgia e nemmeno l'intero suo testo. Dopo la consacrazione episcopale esposta, vi sono descritti soltanto alcuni brani. Il quaderno li riassume in due sottotitoli: (1.) Il proseguimento della Divina liturgia: la triplice ektenia e il grande ingresso; (2.) L'anafora della Divina liturgia e la Comunione.

8/ Il proseguimento della Divina liturgia: la triplice ektenia e il grande ingresso

Questa parte del testo contiene quasi esclusivamente annotazioni liturgiche. Descrive il ruolo sia del novello Vescovo sia quello dell'Arcivescovo consacrante, ossia come devono, insieme, celebrare la Divina Liturgia.

“Nell’ektenia dopo il Vangelo, l’Arcivescovo consacrante pronuncia l’orazione per il Santo Padre e per la patria, poi impedisce [lui stesso] la benedizione con il dikérion e il trikérion, mentre il nuovo Vescovo appena consacrato pronuncia l’orazione per i Vescovi, impedisce la benedizione con la croce e poi canta anche l’ekfonesis”.¹¹⁵

Qui c’è ancora una norma generale: l’ektenia dei catecumeni viene pronunciata a bassa voce. Poi segue un rito presente soltanto nella Liturgia pontificale: il lavaggio delle mani. Lo troviamo così descritto nel nostro quaderno:

“Dopo la preghiera recitata durante il canto del Cherubicon, l’Arcivescovo consacrante e il nuovo Vescovo, appena consacrato,

“partecipazione” alla Santa messa. Cfr. per esempio il *Sacrosanctum Concilium*, 30 che parla della partecipazione attiva dei fedeli alla messa: “Per promuovere la partecipazione attiva, si curino le acclamazioni dei fedeli, le risposte, il canto dei salmi, le antifone, i canti, nonché le azioni e i gesti e l’atteggiamento del corpo”. Ormai il primo dei “Cinque precetti generali della Chiesa” dice lo stesso: “Parteciperai alla Messa la domenica e nelle altre feste comandate”. Fino al Concilio questo precetto era enunciato così: “Udir la Messa la domenica e le altre feste comandate”.

¹¹⁴ *Consacrazione*, 27.

¹¹⁵ *Consacrazione*, 27.

ISTVÁN IVANCSÓ

si recano alle porte regali e lì si lavano le mani, poi ritornano all'altare dove recitano l'inno Cherubicon. Dopo si recano al protesi¹¹⁶ e completano la proscomidia¹¹⁷ con i loro pezzi di pane d'intenzioni. Poi prosegue il grande ingresso.”¹¹⁸

Il cosiddetto grande ingresso è sempre una parte solenne della celebrazione della Divina Liturgia. Nella Liturgia pontificale lo è ancor di più. Rappresenta l'ingresso di Gesù Cristo a Gerusalemme, la Domenica delle Palme, il quale vi si reca consapevolmente per la sua immolazione.¹¹⁹ Il nostro quaderno descrive la cerimonia, mettendo in risalto il ruolo dei partecipanti, nel modo seguente:

“Si fa il grande ingresso nell'ordine seguente: in testa vanno gli accoliti, il dicerioforo ed il tricerioforo, poi l'ipodiaco, il diacono con l'aerion, il protodiaco con il turibolo, poi i portatori dei sacri vasi del pane e del vino, e gli altri dignitari. L'arcidiacono porta il discos a l'arcipresbitero porta il calice, e poi seguono i Vescovi seguiti a loro volta dai rispettivi coroniferi e pediferi.”¹²⁰

Così si configura l'ingresso. Nelle celebrazioni meno solenni il sacerdote porta da solo le offerte sul discos e nel calice, mentre i chierichetti portano i ceri ed il turibolo.

“Durante il grande ingresso il protodiaco intona il suo canto, mentre i Vescovi si portano al gradino più alto dell'altare, e

¹¹⁶ L'altare laterale dentro il Santuario, per la preparazione dei doni offerti (il pane ed il vino) nella Divina Liturgia.

¹¹⁷ La prima parte della Divina Liturgia; di solito si celebra sottovoce dietro l'iconostasi della chiesa, senza la partecipazione del popolo.

¹¹⁸ *Consacrazione*, 27-28.

¹¹⁹ Cfr. per esempio l'interpretazione di Kabasilas: “Il trasporto dei doni rappresenta anche l'ultima apparizione di Cristo, cosa che fece assolutamente arrabbiare i giudei. Ciò accadde quando egli percorse la via dalla sua patria fino a Gerusalemme, perché lì doveva immolare sé stesso. Infatti, quando entrò nella città santa, molti lo seguirono e lo magnificarono”. OROSZ LÁSZLÓ, *Nikolaosz Kabaszilasz liturgia-magyarázata*, Nyíregyháza 1996, 68.

¹²⁰ *Consacrazione*, 28.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

l’Arcivescovo consacrante incensa come di solito prima i pani e la botticella, presentati a lui dal Vescovo consacrato, poi il discos ed il calice. Il nuovo Vescovo, appena consacrato riceve prima il discos, lo depone sull’altare, poi riceve il calice e rivolto verso il popolo canta: »Di Santissimo Pontefice nostro...«.¹²¹

Con queste parole si conclude non soltanto la descrizione del grande ingresso, ma tutta questa parte della Divina liturgia. Infine, nel nostro quaderno segue l’ultimo sottotitolo della liturgia della consacrazione episcopale.

9/ L'anafora della Divina liturgia e la Comunione

[1.] Il nono sottotitolo è un po’ fuorviante. Infatti, nel quaderno non si trova nessuna riga sull’anafora della Divina liturgia, la parte più importante della celebrazione, che si chiama con termine tecnico latino “canone della Santa messa”. In questo punto si può soltanto leggere:

“La Liturgia prosegue, dopo il grande ingresso, nel solito modo”.¹²²

Pertanto una parte – anzi, la più importante – della Divina Liturgia non c’è nel nostro quaderno. Ma sarebbe interessante leggere come si scambiava per esempio il bacio di pace tra i Vescovi e i concelebranti.¹²³ E sarebbe ancora più importante sapere come venivano pronunciate le parole dell’istituzione dell’Eucaristia.¹²⁴ – Ciò nonostante, nel nostro testo ritroviamo il rito del lavaggio delle mani:

¹²¹ *Consacrazione*, 28.

¹²² *Consacrazione*, 28.

¹²³ Nell’uso corrente il rito è: “I Vescovi attraverso la porta regale dell’iconostasi si recano all’altare. Il nuovo Vescovo scambia il bacio di pace con i Vescovi concelebranti”. *Kocsis Fülöp püspökszentelése*, Hajdúdorog, 2008. június 30. [40].

¹²⁴ Nell’uso recente la norma è: “Il Vescovo insieme ai concelebranti cantano ad alta voce”, poi prima delle parole d’istituzione – “Prendete e mangiate...; Prendete e bevetene tutti...” – si ripete (!): “I Concelebranti”. Così si trova: *Kocsis Fülöp püspökszentelése*, Hajdúdorog, 2008. június 30. [46].

“Dopo il Padre Nostro ambedue i Vescovi ed i presbiteri si lavano le mani”.¹²⁵

[2.] Il testo del nostro quaderno riprende il filo della celebrazione con la comunione, descrivendola:

“Quando arriva il momento della comunione, prima si comunica l’Arcivescovo consacrante, poi il nuovo Vescovo, appena consacrato. Quest’ultimo distribuisce il Santo Pane nelle mani dei co-celebranti. La comunione dal Santo Calice si fa secondo la consuetudine.”¹²⁶

Poi avviene qualcosa ormai dimenticata nella Divina liturgia pontificale¹²⁷ che però all’epoca della consacrazione di Nicola Dudás era in uso:

“Dopo la comunione i Vescovi si lavano le mani in un altro calice che poi viene portato nella prothesì,¹²⁸ dove viene consumato da un presbitero insieme alle altre sacre parti, nel solito modo”.¹²⁹

[3.] La descrizione della Divina liturgia della consacrazione episcopale è quasi finita. Mancano soltanto il congedo e la benedizione finale.

“Il congedo è pronunciato dal nuovo Vescovo, appena consacrato; egli stesso impedisce la benedizione camminando lungo la navata della basilica con la sua intera assistenza. Nel frattempo i Vescovi co-consacranti, dai loro troni, dietro l’altare, si recano dall’Arci-

¹²⁵ *Consacrazione*, 28. – Questo rito è importante, perché nell’uso attuale ormai non si trova. Cfr. *Ibid.*, [50]. I sacerdoti meno giovani si ricordano ancora che nell’uso quotidiano esisteva il rito, e “horribile dictu” lo praticano. Dal punto di vista dei chierichetti è abbastanza importante perché essi possono aiutare il sacerdote, e lo fanno molto volentieri.

¹²⁶ *Consacrazione*, 28.

¹²⁷ Cfr. *Kocsis Fülöp püspökszentelése*, Hajdúdorog, 2008. júnus 30. [56].

¹²⁸ Cioè all’altare laterale del santuario.

¹²⁹ *Consacrazione*, 28-29.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

vescovo consacrante davanti all'altare, e dopo la benedizione tornano al trono vescovile nel solito modo.”¹³⁰

[4.] La consegna della mantia.¹³¹ Questo atto è importante riguardo all'intronizzazione del nuovo Vescovo perché la precede. Infatti, il novello Vescovo si toglie i paramenti liturgici, e indossa il mantello violetto.

“Il nuovo Vescovo, appena consacrato sull'ambone davanti all'icona di San Nicola [dell'iconostasi], presso il trono preposto per lui, si sveste e dopo va con la sua assistenza dall'Arcivescovo consacrante, da cui riceve la mantia con le seguenti parole: »Il Vescovo consacrato Nicola viene vestito nella mantia della verità nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Amen«.”¹³²

[5.] A questo punto, nel rito vi è lo scambio del bacio di pace. Nel nostro quaderno non vi è scritto niente a proposito del momento normale, cioè prima del Credo.¹³³ Qui invece si trova la frase seguente:

¹³⁰ *Consacrazione*, 29.

¹³¹ “Ampio mantello vescovile di colore rosso o violaceo senza maniche, aperto davanti e unito sotto il mento e all'altezza dei piedi. Lungo il mantello si notano strisce di stoffa di differente colore che simboleggiano i fiumi di grazia che devono avere origine dai Vescovi. Ai quattro angoli (in alto all'altezza delle spalle e in basso) sono cucite stoffe ricamate. Il mandyas è proprio del Vescovo che l'indossa per assistere a una funzione liturgica senza prendervi parte, o quando entra solennemente in chiesa e si dirige verso l'altare per la vestizione.” VACCARO, “Mandyas”, in *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 215216. Cfr. ONASCH, “Mandyas”, in *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, 256-257. Ai quattro angoli del mandyas sono ricamati i ritratti dei quattro evangelisti. Cfr. IVANCSÓ, “Mandiász”, in *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, 48.

¹³² *Consacrazione*, 29. – Allo stesso modo si faceva recentemente. Cfr. Kocsis Fülöp püspökszentelése, Hajdúdorog, 2008. június 30. [62].

¹³³ Nell'uso recente ci sono “due baci di pace”. Il primo è scambiato dopo la consacrazione episcopale, quando il Consacrante gli dà l'ultimo indumento dei paramenti episcopali: “Durante il canto »Viva a lungo«, il nuovo Vescovo abbraccia i Vescovi ordinanti e i Vescovi presenti”. Kocsis Fülöp püspökszentelése, Hajdúdorog, 2008. június 30. [28]. Il secondo invece avviene in un momento “normale” della Divina Liturgia, cioè prima del Credo: “I Vescovi attraverso la porta regale dell'iconostasi si recano all'altare. Il nuovo Vescovo scambia il bacio di pace con i Vescovi concelebranti”. *Ibid.*, [40].

“Tutti e tre i Vescovi baciano il nuovo Vescovo: »Pace a te nostro amatissimo fratello in Cristo e nostro compagno nel servizio episcopale«”.¹³⁴

[6.] Finito questo rito, prosegue la serie delle acclamazioni. Anche questa parte della celebrazione è spettacolosa, infatti

“Tutti [i Vescovi] si recano sull’ambone e l’Arcivescovo consacrante canta acclamazioni per il Santo Padre,¹³⁵ per il Governatore¹³⁶ e per il nuovo Vescovo, appena consacrato. Quest’ultimo cantando acclama, invece, l’Arcivescovo consacrante, i co-consacranti, tutti i membri della Conferenza Episcopale e il popolo.”¹³⁷

Con le acclamazioni termina la Divina liturgia della consacrazione episcopale. Manca ormai soltanto la processione all’uscita dalla basilica. Il nostro quaderno ce la descrive:

¹³⁴ *Consacrazione*, 29.

¹³⁵ Il Servo di Dio Papa Pio XII nacque come Eugenio Pacelli a Roma, il 2 marzo 1876 e morì a Castel Gandolfo, il 9 ottobre 1958. Tra il 1939 e il 1958 fu Pontefice Romano. Fu eletto il 2 marzo 1939, cioè meno di tre mesi prima della consacrazione di Nicola Dudás. – L’acclamazione liturgica per lui: “Al nostro Santissimo Pontefice, Papa Pio, concedi, o Signore, pace, salute e benedizione per molti felici anni”. Ed il popolo canta l’inno per il Santo Padre: “Dove San Pietro è deposto in sepolcro...”. – È da notare che accade sempre così nella Chiesa bizantina durante le grandi feste, e non soltanto in occasione della consacrazione episcopale. Cfr. *Liturgikon*, 154.

¹³⁶ All’epoca della consacrazione di Nicola Dudás, il Governatore dell’Ungheria era Nicola Horthy. Nacque a Kenderes il 18 giugno 1868 e morì ad Estoril (Portogallo, in esilio) il 9 febbraio 1957. Fu risepellito a Kenderes, il 4 settembre 1993. Fu Governatore del Regno Ungherese tra il 1920 e il 1944. La sua figura è anche oggi oggetto di seri dibattiti politici. – È abbastanza interessante che egli – di religione protestante – non potesse essere incoronato (come re apostolico) con la Sacra Corona di Santo Stefano, e così è rimasto “Governatore” della Patria. Ciò nonostante, nella Divina Liturgia poté esser menzionato, anzi, vi fu per lui un’acclamazione simile alla precedente: “Al nostro Governatore, Nicola [Horthy], concedi, o Signore, pace, salute e benedizione per molti felici anni”. La risposta dei fedeli: “Viva a lungo, per molti anni, in salute e in pace, viva a lungo”. – Però nell’uso corrente l’acclamazione va alla Patria: “Alla nostra amatissima Patria concedi...” – e si canta l’inno della Nazione Ungherese: “Benedici Iddio il Magiar”. Cfr. *Kocsis Füllöp püspökszentelése*, Hajdúdorog, 2008. júnus 30. [66].

¹³⁷ *Consacrazione*, 29.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

“Nello stesso ordine in cui è entrata, l’intera assistenza esce, insieme ai Vescovi, attraversando la navata della basilica. Dalla porta centrale della basilica rivolgendosi verso il monastero, si va in processione intorno alla basilica, mente *il nuovo Vescovo impartisce la sua benedizione al popolo.*¹³⁸ Dopo la processione intorno alla basilica, ripercorrendo la stessa strada fatta prima, tutti tornano nel monastero, rendendo grazie a Dio.”¹³⁹

9. L’intronizzazione

L’intronizzazione del nuovo Vescovo è sempre un atto non soltanto solenne, ma anche ufficiale. Infatti, nel momento dell’intronizzazione egli assume il comando dell’eparchia a lui affidata.

Il nostro quaderno riporta il testo della descrizione dell’intronizzazione quasi in coda, cioè all’ultima pagina. È strano finire la presentazione di tutta la cerimonia con il ritorno della processione al monastero, e soltanto dopo descrivere l’intronizzazione. Tanto più strano, perché uno degli scritti sull’evento afferma che il rito è stato eseguito subito dopo l’ultima benedizione della Divina liturgia.¹⁴⁰ Secondo l’uso attuale si fa allo stesso modo.¹⁴¹

Il nostro quaderno dunque contiene un capitolo in cui presenta “l’installazione, l’intronizzazione del Vescovo consacrato”. Il testo ci comunica che il solenne atto è stato eseguito non dopo l’ultima benedizione della Divina liturgia, ma durante il suo svolgimento:

¹³⁸ Ormai, come Vescovo, può farlo con la sua croce in mano.

¹³⁹ *Consacrazione*, 29.

¹⁴⁰ “Nicola Dudás, indossati tutti i paramenti episcopali, sugli scalini del trono pronuncia un discorso, la cui forza, consapevolezza professata, bellezza artistica per lungo tempo rapisce le anime. La nostra patria riconosce dal discorso durato un’ora, uno dei più potenti predicatori”. N. N., “A hitet ne a tudományok raktárába helyezzük el, hanem erősítsek életszentséggé – mondotta Dudás Miklós püspök. Az ország görögkatolikusságának részvételével szentelték fel az új püspököt”, in *Nyírvidék Szabolcsi Hírlap* 110 (1939) 6.

¹⁴¹ “Dopo che il nuovo Vescovo ha indossato la mantia, il Consacrante si reca al trono al centro della navata della chiesa. Il nuovo Vescovo accompagnato da due sacerdoti si ferma davanti al Consacrante... [Dopo le preghiere] il Consacrante conduce il nuovo Vescovo al suo trono, poi si siede nel trono centrale. Il Vescovo intronizzato dopo i saluti pronuncia il suo discorso di insediamento.” *Kocsis Fülöp püspökszentelése*, Hajdúdorog, 2008. június 30. [62-66].

“Dopo la preghiera dietro l’ambone,¹⁴² il Vescovo consacrato si reca con la sua intera assistenza al trono preparato per lui e vi si siede. Allora il dignitario deputato,¹⁴³ in nome dei sacerdoti e fedeli dell’eparchia, saluta il Vescovo consacrato e lo invita ad assumere il comando dell’eparchia quanto prima. Perciò gli domanda con gran rispetto se desidera e vuole accettare il compito di dirigere l’eparchia di Hajdúdorog. Il Vescovo eparchiale consacrato, dichiara solennemente di accettare formalmente la direzione della sua eparchia, e ne inizia immediatamente la cura spirituale nel nome del Signore. Dopodiché il Vescovo riceve la reverenza dei sacerdoti dell’eparchia di Hajdúdorog, i quali come segno di obbedienza filiale, si recano dal Vescovo per baciargli la mano. Mentre i sacerdoti esprimono così la loro reverenza, il coro intona il canto di ringraziamento [della Divina liturgia]: »Sia benedetto il nome del Signore«.¹⁴⁴ Poi il Vescovo consacrato si porta dal suo trono davanti alle porte regali [dell’iconostasi] e pronuncia la preghiera del »congedo«.”¹⁴⁵

10. Conclusione

Con il presente saggio volevamo divulgare il quaderno della consacrazione del Vescovo Nicola Dudás. Speriamo che la presentazione – che crediamo abbastanza dettagliata – sia interessante non soltanto dal punto di vista liturgico ma anche storico.

Ad ogni modo, era nostro desiderio commemorare questo evento molto importante per la nostra fede greco-cattolica ungherese: la consacrazione del nostro secondo Vescovo eparchiale che ha 75 anni. Anche il quaderno che descrive la cerimonia è interessante perché costituisce un memo-

¹⁴² Cfr. *Liturgikon*, 154; *La Divina Liturgia*, 145.

¹⁴³ Secondo una descrizione contemporanea il dignitario fu Jenő Bánya gran-prevosto, l’arcipresbitero dell’eparchia. Egli ha salutato il nuovo Vescovo “nel nome dei sacerdoti e fedeli dell’eparchia e gli ha chiesto di ricevere il governo dell’eparchia”. N. N. “A püspökszentelés”, in *Görögkatolikus Élet* 5-6 (1939) 84.

¹⁴⁴ *Liturgikon*, 154; *La Divina Liturgia*, 145.

¹⁴⁵ *Consacrazione*, 30.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

riale storico. Nella nostra raccolta dei libri liturgici rappresenta un ricordo molto importante e pregevole.

Completando i particolari contenuti nel quaderno con le descrizioni contemporanee della festa, forse avremmo potuto dare un quadro d'insieme del grandissimo evento.

È assai interessante che il nostro quaderno non contiene in nessuna pagina il testo dell'acclamazione per il nuovo Vescovo; menziona solo che l'Arcivescovo consacrante canta un'acclamazione "per il nuovo Vescovo". Però, alla fine della bellissima, emozionante e lunghissima cerimonia della consacrazione episcopale doveva suonare il canto: "Al nostro piissimo Vescovo Nicola concedi, o Signore, pace, salute e benedizione per molti felici anni". Il popolo probabilmente cantava con tutto il cuore: "Viva a lungo, per molti anni, in salute e in pace, viva a lungo".

Jenő Bányay Gran Prevosto, governatore apostolico "sede vacante" dell'eparchia, nella sua lettera circolare scrisse ai sacerdoti: "Chiedo a ciascun sacerdote, miei fratelli, e tramite loro ai carissimi fedeli, di pregare insieme a me il Signore dei Cieli con le parole della sacra anafora liturgica, affinché doni al nostro piissimo Vescovo Nicola di vivere »in pace, incolume, onorato, sano, longevo«¹⁴⁶ e dispensare rettamente la divina parola di verità; inoltre lo inondi con l'abbondanza delle grazie beatificanti, affinché lui possa operare per la gloria di Dio, per la bontà della Chiesa, per la gioia e per il rafforzamento della nostra amatissima patria ungherese, per molti felici anni".¹⁴⁷ Il Signore ha ascoltato questa preghiera, concedendo al Vescovo Nicola Dudás di guidare l'eparchia di Hajdúdorog per trentatré anni – appena l'età di Gesù Cristo!

Ora, in occasione del 75 anniversario della consacrazione del nostro secondo Vescovo, dobbiamo ormai cantare per lui un altro inno – o piuttosto commemorazione – sacerdotale dalla liturgia per i defunti: "Concedi, o Signore al tuo servo allontanato da noi, Vescovo Nicola, beato riposo e rendi a lui eterna memoria", e rispondere con il canto dei fedeli: "Beato riposo ed eterna memoria".¹⁴⁸ Ed affinché non esca dalla memoria, l'ufficiale "Direttorio eparchiale" tra il 1972 e il 1988 ogni anno portava la data del decesso del

¹⁴⁶ *Liturgikon*, 143; *La Divina Liturgia*, 115.

¹⁴⁷ Cfr. *Forrásgyűjtemény*, 98.

¹⁴⁸ *Liturgikon*, 156.

ISTVÁN IVANCSÓ

Vescovo Nicola,¹⁴⁹ e così tutti i sacerdoti greco-cattolici di lingua ungherese potevano celebrare almeno una commemorazione per lui durante la Divina liturgia nel giorno del suo decesso.

Ora, esaminando e presentando dettagliatamente il quaderno della sua consacrazione episcopale, risalente a 75 anni fa, abbiamo forse fatto sì che non si perda la memoria del nostro secondo Vescovo eparchiale.

Sia il suo riposo veramente beato, e sia la sua memoria veramente eterna!

Bibliografia

A görög szertartású katholikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve, Nyíregyháza 1920.

A keleti egyházak kánonjainak törvénykönyve, (Collectanea Athanasiana, II/1), Nyíregyháza 2011.

A püspökszentelés szertartása – Unio könyvnyomda R. T. 1912. Emlékül adja: Papp Antal egyházmegyei püspök, Sz. Péter és Sz. Pál apostolokról nevezett tapolcai apát püspökké szentelése alkalmából, 1912. október 14. 20,5 x 12,5 cm. 17 lap.

Acta Apostolicae Sedis 12 (1912).

Anthologhion di tutto l'anno, Roma 1999, vol. I.

Dicsérjétek az Úr nevét! Görög szertartású katholikus ima- és énekeskönyv, Miskolc 1938.

Dicsérjétek az Urat! Görög szertartású katolikus énekeskönyv. Vasár- és ünnepnapi szolgálatok és énekei, Nyíregyháza 1994.

DIÓS ISTVÁN, “Antimodernista eskü”, in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 1993, I. köt., 317.

DUDÁS BERTALAN – LEGEZA LÁSZLÓ – SZACSVAY PÉTER, *Baziliták*, (Szerzesrendek a Kárpát-medencében [1.]), Budapest 1993.

¹⁴⁹ Per la prima volta: *Görögkatolikus egyházi szertartási utasítás nyilvános istentiszteletek végzésére a Hajdúdorogi Egyházmegye részére az 1973. esztendőre*, Nyíregyháza 1972, 109. Per l’ultima volta: *Görögkatolikus egyházi szertartási utasítás nyilvános istentiszteletek végzésére a Hajdúdorogi Egyházmegye részére az 1988. szökö évre*, Nyíregyháza 1987, 70.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

Egyházi naptár és utasítás a nyilvános istentiszteletek végzésére a hajdúdorogi egyházmegye számára az 1939. évre, Nyíregyháza 1938.

Emlékfüzet az Úr 1912. esztendejében alapított hajdúdorogi egyházmegye első püspökének, Méltóságos és Főtisztelendő Miklósy István 1913. október hó 5-én Hajdúdorogon történt fölszentelése és székfoglalása alkalmából, Liebermann nyomda, Debrecen, 20,5 x 12,5 cm. 14 lap.

Görögkatolikus egyházi szerkönyv (Euchologion), Budapest 1964.

Görögkatolikus egyházi szertartási utasítás nyilvános istentiszteletek végzésére a Hajdúdorogi Egyházmegye részére az 1973. esztendőre, Nyíregyháza 1972.

Görögkatolikus egyházi szertartási utasítás nyilvános istentiszteletek végzésére a Hajdúdorogi Egyházmegye részére az 1988. szökő évre, Nyíregyháza 1987.

Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek, 1939.

HOLLÓS JÁNOS, Jegyzetek a keleti egyházak törvénykönyvéhez. II. Teljes szöveg rövid magyarázatokkal, Téglás 2003.

<http://www.maranatha.it/PDApregh/02pm.htm#Formula da dirsi> [3.25.2015].

IRRGANG, BERNHARD, "Antimodernisteneid", in WALTER KASPER (Hsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 2006 (Sonderausgabe), Bd. I., cols. 761-762.

IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *A vatikáni magyar nyelvű Szent Liturgia 40. évfordulója alkalmából 2005. november 17-én rendezett szimpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 13.), Nyíregyháza 2005.

IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *Ecclesiam aedificans. A 70 éves Keresztes Szilárd püspök köszöntése*, Nyíregyháza 2002.

IVANCSÓ ISTVÁN, "A liturgikus éneklés a magyar görög katolikus egyházból. Történeti áttekintés a kottás kiadványok tükrében", in KOVÁCS, A. (szerk.), *Hagyomány és megújulás a liturgiában és zenéjében. A Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzene Tanszéke újraindításának 20. évfordulóján tartott szimpózium előadásai*, Budapest, 2010. szeptember 8-10., Budapest 2010.

IVANCSÓ ISTVÁN, *A magyar görögkatolikusság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, Nyíregyháza 1998.

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja. I. Nyomtatásban megjelent művek*, Nyíregyháza 2006.

IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, Nyíregyháza 2001.

ISTVÁN IVANCSÓ

- IVANCSÓ ISTVÁN, *Máriapócschoz kötődő magyar nyelvű liturgikus jellegű kiadványaink*, (Athanasiana Füzetek 10.), Nyíregyháza 2004.
- KASPER, WALTER (Hsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 2006.
- KOCSIS FÜLÖP (kiad.), *Első szegedi püspöki liturgiám emlékére, Szeged*, 2008. július 5. Aranyszájú Szent János Liturgiája, [Szeged 2008].
- Kocsis Fülöp püspökszentelése, Hajdúdorog, 2008. június 30.
- KOVÁCS, A. (szerk.), *Hagyomány és megújulás a liturgiában és zenéjében. A Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzene Tanszéke újraindításának 20. évfordulóján tartott szimpózium előadásai, Budapest*, 2010. szeptember 8-10., Budapest 2010.
- La divina liturgia del Santo nostro Padre Giovanni Crisostomo*, Roma 1967
- Máriapócs – A kegyhely történetének rövid ismertetése – Harmadik kiadás – Szent Bazil-rend kiadása Máriapócs, 1941. – A hajdúdorogi egyházmegye főhatóságának 2094-1941. sz. jóváhagyásával. Szent Bazil-rend könyvnyomdája Ungvárott.
- N. N. "A püspök-szentelés", in *Görögkatolikus Élet* 5-6 (1939).
- N. N., "A hitet ne a tudományok raktarába helyezzük el, hanem erősítsük életszentséggé – mondotta Dudás Miklós püspök. Az ország görögkatolikusságának részvételével szentelték fel az új püspököt", in *Nyírvidék Szabolcsi Hírlap* 110 (1939).
- N. N., "Püspök szentelés szertartása", in *Görög Katholikus Szemle* 41 (1912).
- ONASCH, KONRAD, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig, 1981.
- Orosz Atanáz püspökkészentelése, Miskolc, 2011. május 21.
- OROSZ LÁSZLÓ, Nikolaosz Kabaszilasz liturgia-magyarázata, Nyíregyháza 1996.
- PIRIGYI ISTVÁN, "A Hajdúdorogi Egyházmegye története", in TIMKÓ, A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye.
- PIRIGYI ISTVÁN, Görög katolikus papi sorsok, Nyíregyháza 1999.
- Sacrosanctum Concilium*, 30.
- SOLTÉSZ M.-né, Máriapócs Válogatott bibliográfia, Nyíregyháza 1996.
- TAFT, ROBERT F., "Toward the Origins of the Small Omophorion", in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *Ecclesiam aedificans. A 70 éves Keresztes Szilárd püspök köszöntése*, Nyíregyháza 2002.

LA CONSACRAZIONE DI MIKLÓS DUDÁS VESCOVO DI HAJDÚDOROG, 75 ANNI FA

- TIMKÓ IMRE (szerk.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987*, Nyíregyháza 1987.
- VACCARO, ATTILIO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*, Lecce 2011.
- VÉGHSEŐ TAMÁS, *Görög katolikus papok történeti névtára*, 1. kötet: *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci apostoli Exarchátus 1850 és 1950 között felszentelt papjai*, (Collecatanea Athanasiana V/1/1.), Nyíregyháza 2015.
- VICZIÁN JÁNOS, "Kriston Endre", in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2002, VII. köt., 477-478.
- VICZIÁN JÁNOS, "Meszlényi Zoltán", in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon*, Budapest 2003, VIII. köt., 1008.

ISTVÁN IVANCSÓ

MIKLÓS GYURKOVICS

IL “MATRIMONIO CRISTIANO” NEGLI *STROMATI* DI CLEMENTE DI ALESSANDRIA

SOMMARIO: 1. Premessa; 2. La ricostruzione del metodo scritturistico di Clemente; 3. Il matrimonio cristiano – il santo matrimonio; 4. Il matrimonio encratico; 5. Il matrimonio cristiano e la assimilazione divina; 6. Conclusione.

1. Premessa

1) Clemente esponendo il concetto di “matrimonio cristiano”, pensa ad un’unione fra due cristiani, maschio e femmina, nati in famiglie cristiane, o diventati cristiani per mezzo del battesimo.¹

2) Allorché Clemente di Alessandria iniziò a scrivere il terzo libro degli *Stromati* (=*Strom.*), dedicato al matrimonio cristiano, intorno al 200 d. C., non aveva a sua disposizione nessun manuale o altra opera che trattasse il tema dal punto di vista della “grande chiesa”; ragion per cui, in effetti, è stato il primo a redigere il primo vero trattato sul matrimonio cristiano.

2. La ricostruzione del metodo scritturistico di Clemente

Scorrendo il III libro degli *Strom.* si vede, che Clemente, prima di iniziare la stesura, ha raccolto una vasta letteratura “cristiana” sul tema del

¹ Cfr. *Strom.* II,137,1; IV,126,1. Per il tema del matrimonio cfr. J. P. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d’Alexandrie*, Paris 1970; M. MEES, “Clemens von Alexandrien über Ehe und Familie”, in *Augustinianum* 17 (1977) 113-131; G. SFAMENI GASPARO, *Enkrateia e antropologia*, SEA 20, Roma 1984, 11-20, 167-173; C. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Casa Editrice, Le Lettere 1989, 1-69; V. GROSSI, OSA, *I sacramenti nei padri della chiesa. L’iter semiologico – storico – teologico*, Sussidi Patristici 15, Roma 2009, 14, 51-52; J. MEYENDORFF, *Marriage. An Orthodox Perspective*, St. Vladimir’s Seminary Press, New York 1984.

MIKLÓS GYURKOVICS

matrimonio cristiano.² Tra le prime fonti ci sono i libri del *Nuovo Testamento* e gli apocrifi cristiani, insieme con altri trattati *gnostici*, eterodossi, ed eretici. I testi raccolti da Clemente, concorrenti il tema del matrimonio, furono da lui ritenuti giusti o erronei in base allo spirito che permea il Nuovo Testamento; in particolare ritenne gli insegnamenti di San Paolo alla base della fede ortodossa.³ Già la vasta raccolta di scritti *eterodossi* ci testimonia che il tema del matrimonio era molto importante per i cristiani del II e III secolo. Infatti, il matrimonio è un fatto naturale che riguarda il vivere quotidiano dei cristiani. In *Strom* III Clemente fa un elenco di vari gruppi cristiani con una spiritualità diversa riguardo al matrimonio:

- a) Encratiti (rigoristi ad oltranza), che proibiscono il matrimonio.⁴

² Il tema è presente già in *Strom.* II,137-145,5: Platone, Democrito, Epicuro, Stoici, Peripatetici sul matrimonio.

³ Cfr. *Strom.* II,139,2-3; 145,3; *Prot.* X,107,2-3. Inoltre cfr. W. DEMING, *Paul on marriage and celibacy: The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*, (Society for New Testament Studies Monograph Series 83), Cambridge University Press, 1995, 50-107.

⁴ *Strom.* III,85,1-2: «E forse a proposito di questi eretici, giustamente, «lo Spirito dice apertamente che in tempi a venire alcuni abbandoneranno la fede, prestando orecchio a spiriti ingannatori e insegnamenti di demoni, presi dall'ipocrisia di mentitori, bruciati nella coscienza: proibiranno di sposare, di fare uso di certi cibi, che Dio creò perché fossero usati con rendimento di grazie dai fedeli, che hanno ben conosciuto la verità. Poiché ogni cosa creata da Dio è buona e nessuna è da buttare, se usate con rendimento di grazie; è infatti santificata dalla parola di Dio e dalla preghiera» (1Tim 4,1-5). Necessariamente dunque non si deve proibire di sposarsi o di mangiare carne o bere vino, perché è scritto: «È bene non mangiar carne né bere vino», se mangiadone di da scandalo (Rm 14,21; cfr. *Strom.* III,58,1 – Gv 1,13: non siamo figli del desiderio, ma della volontà). *Strom.* III,51,2-3: «Già il beato Paolo dice di quelli che aborriscono il matrimonio: + 1Tim 4,1-5 + «Nessuno vi defraudi a suo arbitrio, chiedendovi affettazione di umiltà e mortificazione del corpo» (Col 2,18 e 23) + «Sei legato a una donna? Non cercare di sciogliertene. Sei libero da donna? Non cercare donna. Ciascuno si tenga la propria moglie, affinché Satana non vi tenti» (1Cor 7,27 e 7,2,5.). *Strom.* III,86,3-4: «Eppure c'è chi invisece contro la generazione col dirla corruttibile e soggetta a morte e distorce [i testi sacri], sostenendo che il Salvatore si riferisce alla procreazione quando dice: «Non fate un tesoro sulla terra, dove tignola e ruggine lo consumano» (Mt 6,19; forse parla di Taziano cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* IV,29,6). E non si vergognano di aggiungervi le parole del profeta «Tutti voi invecchierete come un vestito e la tignola vi roderà» (Is 50,9). Ebbene, neppure noi vorremo contraddirà alla Scrittura sul fatto che i nostri corpi sono corruttibili e per natura caduchi, e potrebbe anche essere che a coloro con i quali parlava predicesse rovina in quanto peccatori (cfr. Mt 23,33). Ma il Salvatore non parla della generazione della prole, bensì per esortare a far parte con generosità [dei propri beni] quelli che intendono solo acquistare sovrabbondanza di ricchezze, senza soccorrere i bisogni». *Strom.* III,49,1,3.: «Vi sono poi taluni

IL MATRIMONIO CRISTIANO NEGLI STROMATI DI CLEMENTE

b) Quelli che vivono in una indifferenza morale (Carpocrate, Epifane, Nicolaiti): le donne devono essere comuni a tutti.⁵

c) Il matrimonio pneumatico, non corporeo, che riguarda l'insegnamento degli gnostici valentiniani, che parlano dei matrimoni delle entità celesti nel Pleroma.⁶

che definiscono il matrimonio addirittura una prostituzione e opinano che questa ci sia stata insegnata dal diavolo (Clemente allude a Taziano cfr. EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 46). Millantatori, costoro dicono di imitare il Signore, che né sposò, né possedete nulla al mondo; e si gloriano d'aver compreso il Vangelo meglio degli altri". "Anzitutto Egli (il Signore) aveva la sua sposa, la Chiesa; poi non era certo un uomo comune, per aver bisogno di un aiuto secondo la carne. Né gli era necessario procreare figli, poiché eternamente vive ed è unico Figlio di Dio" (cfr. Gn 2,18 – la sposa è "aiuto secondo la carne", cfr. *Strom.* III, 82,3; IV,127,1). *Strom.* I,1,2: "Io dico che è una bella cosa lasciare buoni figli alla posterità: i figli sono la discendenza dei corpi, gli scritti quella dell'anima" Traduzione di GIOVANNI PINI in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati: note di vera filosofia*, Edizione Paoline, Milano 1985. Inoltre cfr. PLATONE, *Simposio* 209a: "C'è gente fisicamente feconda. Questi cercano la donna, anzitutto. Sta lì la loro eroticità. Col fare figli si assicurano vita eterna, un ricordo e la benedizione del cielo per tutto il tempo a venire: così credono. Ma c'è anche spiritualmente... eh, certo, c'è chi resta incinto nello spirito, più che nel corpo". (cfr. *Fedro* 278a). Traduzione di EZIO SAVINO, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2002.

⁵ Cfr. *Strom.* III,5,1-11,2; PLATONE, *La Repubblica* V, 449c; 157d. Carpocrazioni in EPIFANIO, *Panarion* 32,3. *Strom.* III,8,1-2: "Dio ha fatto per l'uomo ogni cosa in comune, ha congiunto in comune la femmina con il maschio e allo stesso modo ha accoppiato tutti gli animali: così ha rivelato che la giustizia è comunanza a base di uguaglianza". *Strom.* III,40,2-3: "In effetti o insegnano (gli eretici) a vivere nell'indifferenza morale oppure, pretendendosi all'eccesso, professano una continenza che è per effetto di empietà e di rancore."

⁶ Cfr. *Strom.* III,1,1: "Valentino e i suoi seguaci dedussero dalle originarie emanazioni divine l'esistenza dei connubi; e perciò accettano il matrimonio". Inoltre per συζυγία – coniugatio cfr. Ps. IPPOLITO, *Confutazione* VI,12,1-2: "Giacché – spiega (Simon Mago) – credeva (Emperdote) che tutte le parti del Fuoco, visibili e invisibili hanno eguale intelligenza e pensiero. Dunque il cosmo, che è generato, fu prodotto dal Fuoco ingenerato. Ha iniziato – dice lui – a esistere in questo modo, generato dal principio di quel Fuoco, assumendo sei radici, le prime della creazione. Ora – prosegue – le radici furono prodotte in copie (συζυγία) dal Fuoco, e le chiama Intelletto (νοῦς) e Nozione (ἐπίνοια), Voce (φωνή) e Nome (ὄνομα), Raciocinio (λογισμός) e Intenzione (ἐνθύμησις); in queste sei radici la potenza infinita si trova tutta insieme in potenza (δύναμις), non in atto (ἐνέργεια)". Traduzione di A. CIRIACI, F. VERDE, M. G. LANCELLOTTI, R. M. PARRINELLO, M. P. DE SIMONE in "Ippolito" *Confutazione di tutte le eresie*, Morcelliana, Brescia 2012. Cfr. I Valentiniani inIRENEO, *Contro le eresie* I,8,5: la sizigia della prima Ogdoade: Padre Grazia, Unigenito Verità, Logos Vita, Uomo Chiesa. Il gnostico TEODOTO in *Estratti da Teodoto* di Clemente di Alessandria, 63,1-64,1: "le nozze intellettuali ed eterne della sizigia" (sizigia nel Pleroma, cfr. *Exc.* 6,4; 32,1; 68,1). *Strom.* IV,90,2-3: "[Valentino] chiamò il demiurgo, designato come Dio e Padre, "immagine" del vero Dio e profeta, e

d) Il vero e proprio “matrimonio cristiano” che Clemente descrive quando parla in prima persona plurale: noi (ἡμεῖς).⁷

Inoltre, a proposito del matrimonio si osservano tre immagini bibliche, che sono tipiche in *Strom.* III: l’immagine della prostituzione, che indica la promiscuità morale e spirituale; l’immagine della sterilità, che indica l’encratismo spinto all’eccesso; e l’immagine dell’eunucco (Mt 19, 11-12: “Non tutti comprendono questo discorso (sul matrimonio); ci sono infatti eunuchi dalla nascita ed eunuchi per necessità”).⁸ Il termine eunucco ha diversi utilizzi, infatti potrà indicare non solo una materiale mutilazione o impotenza, ma anche continenza, astinenza assoluta, castità perfetta. Clemente parlando degli eunuchi si riferisce a quelli che hanno una avversione connaturata per la donna fin dalla nascita e quindi fanno bene a non sposarsi. Invece, parlando degli “asceti esibizionisti” (οἱ θεατρικοὶ ἀσκηταί), il nostro autore dice che essi sono eunuchi per necessità, in quanto esercitano la continenza per farsi un nome, aspettando un vantaggio dagli uomini.⁹ Gli asceti esibizionisti

“pittore” la Sapienza, la cui creazione è la immagine, a gloria dell’invisibile (Col 1,15): poiché tutte le cose che procedono da una sizigia sono perfezioni, mentre tutte quelle che procedono dall’Uno sono solo immagini”. Inoltre cfr. A. ORBE, *Los Valentinianos y el matrimonio espiritual. Hacia los orígenes de la mística nupcial*, Gregorianum 58 (1977) 113-131; A. D. DeCONICK, “The Great Mystery of Marriage. Sex and conception in ancient Valentinian traditions”, *Vigiliae Christianae* 57 n. 3 (2003) 307-342.

⁷ *Strom.* III,4,3: “Noi diciamo beata la condizione di eunuchi ...; ma apprezziamo anche la monogamia la dignità del matrimonio unico”. *Strom.* III,35,1: “Noi risponderemo anche a loro + reminiscenza di Mt 7,16”. *Strom.* III,44,4-5: “Noi sì, abbiamo appreso che libertà è quella per ci rende liberi soltanto il Signore”. *Strom.* III,59,4: “Noi abbracciamo l’enkrateia per amore, che portiamo a Dio” (cfr. *Strom.* III,86,4; 95,3; 101,5; 109,1). *Strom.* III,80,2: “Rm 7,4 + 2 Cor 11,3 + Gn 3,20 così anche noi, sedotti dalle avide astuzie dell’eresia, non trasgrediamo i comandamenti” (cfr. *Strom.* III,84,1-4: Santa è la legge, santo è il matrimonio, santi sono i figli). *Strom.* III,81,4: “Che intemperanza e prostituzione siano passioni diaboliche, lo ammettiamo anche noi; ma nel matrimonio onesto ha un’azione mediatrice l’accordo, che nella continenza conduce alla preghiera e con la serietà guida gli sposi alla procreazione.” *Strom.* III,82,2: “Rm 7,2 e Tatiano fr. 6 Schw. – noi: il Signore non concede i matrimoni multipli... ma istituisce il matrimonio unico, in vista della procreazione e della cura della casa: a questo scopo la donna fu data all’uomo come aiuto”.

⁸ *Strom.* II,147,2; III,1,1-2.

⁹ *Strom.* III,1,3. Il vero allenatore degli asceti è il Logos di Dio cfr. *Paed.* I,57,1; *Strom.* I,31,4; Il cristiano (asceta) si esercita alla pace (armonia) secondo il Logos cfr. *Paed.* II,42,1-3; Addestrarsi (asceta) nel matrimonio cfr. *Paed.* II,97,2-3; L’uomo deve stare a piedi nudi... è un ottima ascesi cfr. *Paed.* II,117,2; *Strom.* I,48,4-5.

IL MATRIMONIO CRISTIANO NEGLI STROMATI DI CLEMENTE

e quelli che sono stati evirati a causa di un incidente sono eunuchi per necessità e quindi la loro continenza non ha un valore razionale. “Quelli, invece – dice Clemente – che si sono resi eunuchi in vista del regno eterno, prendono questa decisione a causa delle incombenze che conseguono al matrimonio, temendo cioè di dover perder tempo a procurarsi il necessario alla vita”.¹⁰ E anche da notare che riferendosi agli stessi argomenti, Basilio di Cesarea chiama alla vita ascetica il suo amico Gregorio Nazianzeno ad Annesi nel Ponto (incombenze del matrimonio, della prole, delle necessità economiche, e necessità sociali).¹¹

3. Il matrimonio cristiano – il santo matrimonio

Per Clemente il vero matrimonio cristiano ha quattro finalità:

- 1) La continenza, cioè il matrimonio con il dominio delle passioni.
- 2) Si vive il matrimonio per dare alla società una buona prole.
- 3) Il matrimonio cristiano è santo, in quanto si conclude tra persone cristiane sante.
- 4) Con il matrimonio cristiano ci si assimila alla divinità.

4. Il matrimonio encratico

La continenza, cioè *enkratēia* (ἐγκράτεια) nell'insegnamento di Clemente è una virtù, che deve essere propria di tutti i cristiani. Per questo, quando si parla di encratismo nel matrimonio cristiano,¹² non si pensa alla continenza sessuale, ma alla *moderatezza* nella vita sessuale, negli acquisti, nel parlare, nel mangiare e bere.¹³ L'*enkratēia* cristiana non si vive semplicemente

¹⁰ *Strom.* III,1,4; VII,70,6-8.

¹¹ Cfr. BASILIO DI CESAREA, *Epistola* 2,71 in PG 32,224-225.

¹² *Strom.* III, 46,4-47,2: “Non si può usare il matrimonio con temperanza, e non cercare di separare «ciò che Dio congiunse» (Mt 19,6). Gli encratiti scioglievano il matrimonio (il maschio dalla femmina), e nella loro antropologia “scioglievano” il *corpo* dallo *spirito*. Clemente insegna “l’unità santificata” (*Strom.* III,93,2: *spirto + anima* in *Logos*). *Strom.* III,47,1: “Bisogna dunque che siano santificati in noi non solo lo spirito, ma anche i costumi, la vita, il corpo... moglie è santificata ad opera del marito” (cfr. 1Cor 7,14).

¹³ Cfr. *Strom.* III,4,1-3; VI,100,1-3; VII,71,5-6.

MIKLÓS GYURKOVICS

con il dominio sulle passioni, ma, “con il dominio della Potenza Divina” che governa tutta la persona.¹⁴ Si tratta di un dono divino: per grazia divina il cristiano non è guidato dal corpo e dalle passioni, ma è guidato dal Logos divino e dallo Spirito Santo che effettivamente vive e regna nell'uomo battezzato.¹⁵ Da questo punto di vista l'*enkratēia* designata da Clemente non ha niente in comune neanche con le tendenze ascetiche dei filosofi non cristiani, i quali sottolineano il dominio e l'autosufficienza della persona guidata dalla propria ragione. Parlare della continenza nel matrimonio alla fine del secondo secolo, significa parlare d'una sessualità pura, esclusivamente monogama,¹⁶ amministrata dalla potenza divina e non dalle passioni carnali.¹⁷ Infatti, quando Clemente interpreta un trattato gnostico che menziona le congiunzioni tra le entità nel Pleroma, è in disaccordo con “quelli”, che secondo le *congiunzioni spirituali*, attualizzano anche le *congiunzioni carnali*, perché sono, appunto, contro la monogamia¹⁸. E per la stessa ragione, il famoso passo di Matteo, “due o tre si uniscono nel nome di Cristo” (Mt 18,20), espone secondo il ragionamento, che nel matrimonio cristiano Cristo è colui che unisce e armonizza le due persone in una persona.¹⁹ In altre parole, il marito e la moglie nel matrimonio cristiano si armonizzano in una sola persona, e quella persona non sarà una qualsiasi mescolanza di due persone, ma gli sposi di-

¹⁴ *Strom.* III,42,6: “Solo quando è puro e libero da ogni vizio l'intelligenza (*voūc*) diviene atto ad accogliere la *Potenza do Dio*, poiché si leva in lui la divina immagine”.

¹⁵ *Strom.* III,57,1-3: “L'*enkratēia* secondo noi vuole che non si desideri, non perché uno, in preda al desiderio, poi si domini, ma perché si renda dominatore anche dell'atto del desiderare” (cfr. Mt 5,26-27; Mt 7,7).

¹⁶ *Strom.* III,89,1. Contro l'insegnamento di Taziano e degli encratiti scrive: Il matrimonio non è una prostituzione, infatti Clemente insegna unico matrimonio. Inoltre cfr. esegezi di Gn 16 (Abramo, Sara, Agar) è allegoria del rapporto della filosofia con la teologia, e non è allegoria del matrimonio fisico (*Strom.* I,32,1-4).

¹⁷ *Strom.* III,67,1-2: “Non si creda un peccato il matrimonio fatto secondo principi razionali [...] e ciascuno di noi è arbitro circa la scelta di aver figli”.

¹⁸ *Strom.* III,29,3: “Ora se, come i Valentiniani, anche loro avessero ipotizzato comunioni spirituali, la loro opinione si potrebbe forse accettare”. Tuttavia va menzionata anche la critica di Clemente contro l'idea “troppo platonica” che descrive la divina origine dell'anima umana, una volta “effemminata dal desiderio, scenda dall'alto quaggiù” (*Strom.* III,93,3). Il primo peccato di Adamo: lasciò eccitare alle lusinghe del matrimonio prima del momento stabilito (*Strom.* III,94,3).

¹⁹ *Strom.* III,68,1-69,1.

IL MATRIMONIO CRISTIANO NEGLI STROMATI DI CLEMENTE

ventano “uno”, simili al Cristo.²⁰ Seguendo questa logica passiamo all’ultimo punto:

5. Il matrimonio cristiano e la assimilazione divina

Dopo un dettagliato studio degli *Strom.*, direi, che il matrimonio cristiano per Clemente di Alessandria è santo, perché è la fonte dell’assimilazione divina.²¹ L’assimilazione divina connessa con il matrimonio è un argomento centrale nell’antropologia di Clemente²² e nello stesso tempo poco approfondito dagli studiosi moderni.

Secondo Clemente ogni uomo è chiamato a diventare simile a Dio, infatti questo è il compito del vero cristiano “gnostico”.²³ L’assimilazione si raggiunge seguendo la via ascetica, combattendo le passioni, studiando a fondo la natura delle cose create, meditando sulle realtà metafisiche e divine.²⁴ Come abbiamo già visto, l’ascetismo cristiano interpretato da Clemente è una “sana *enkratēia*”,²⁵ che tende a sospendere le passioni irrazionali

²⁰ *Strom.* III,70,1-2: il Signore in mezzo unisce i due parti per diventare “uno”: unico uomo cristiano, unica chiesa, unica stirpe (cfr. anche scuola neopitagorica). Secondo la cristologia di Clemente il Logos divino potrebbe avere molti aspetti, però con la molteplicità delle forme esteriori la sua unicità non cambia, rimane “uno”. Il cristiano è immagine dell’unico salvatore.

²¹ *Strom.* III,88,1-4: La donna *non sposata* si preoccuperà delle cose del Signore per essere santa nel corpo e nello spirito, tutte e due sono sante nel Signore (ἀμφῶ γὰρ ἄγιαι ἐν κυρίῳ), l’una come moglie, l’altra come vergine. cfr. *Paed.* II,109,4; III,86,2; *Strom.* II,145,1-2.

²² Lo dimostra proprio la composizione del terzo libro degli *Stromati* III,57,1-95,3.

²³ *Strom.* III,43,1-44,5: Acquistare la gnosi di Dio: a) purificazione (costume di vita, diventare moralmente bello), b) battesimo (unione con Cristo), c) conoscenza di Dio, d) ottenere la gnosi. cfr. moralmente bello: *Paed.* II,106,1-4.

²⁴ *Strom.* III,42,1-2: “Come è possibile assimilarsi al Signore o avere la gnosi di Dio se ci si lascia sopraffare dai piaceri del corpo? (πῶς δέ ἔστι δυνατὸν ἡττηθέντα τῶν τοῦ σώματος ἥδονῶν ἐξομοιούσθαι τῷ κυρίῳ ή γνώστιν ἔχειν θεοῦ)”. *Strom.* III,42,4-6: a) seguire il Logos, b) conoscere la divina Scrittura, c) si assimilerà per quanto può al Signore: purificarsi dai piaceri + curarsi dell’anima. Inoltre cfr. *Strom.* II,111,1-114,6: Basilide, Isidoro, Valentino: Nell’anima razionale umana combattono gli spiriti malvagi. Solo lo spirito del prescelto viene purificato dalla luce divina. *Strom.* II,115,1-117,4: Clemente: Ogni anima razionale è oggetto di Provvidenza fin dal principio. L’attività del diavolo dissemina nell’anima del peccatore anche gli spiriti impuri (Mt 13,25). Nell’anima del cristiano abita il Logos di Dio, oggetto della fede cristiana (cfr. *Epistola di Barnaba* 16,7-6).

²⁵ *Strom.* III,71,1-2: Le norme della “continenza razionale” si trovano nella Scrittura (τὸν κανόνα τῆς κατὰ λόγον τηρουμένης ἐγκρατείας μηνύοντες).

dell'uomo.²⁶ A causa delle passioni irrazionali, secondo il modo di vedere di Clemente, l'uomo si frantuma seguendo la direzione delle sue passioni. Al contrario, l'ascetismo e l'*enkratēia* hanno lo scopo di preservarlo integro, in armonia e in stabile unità.²⁷

Dunque, ci si offrono due direzioni opposte, che ci impegnano in una scelta difficile: una è la direzione verso la *molteplicità*, l'altra verso l'*unità*. Per Clemente, dopo la caduta di Adamo, tutta l'umanità è sottomessa a questa lotta tra forze opposte, e allo stesso modo tutta l'umanità, insieme con il cosmo, tende alla realizzazione dell'unità assoluta. Infatti, l'incontro di realtà contrapposte è già presente alla nascita dell'uomo: dall'incontro (*unione*) dell'*uomo* e della *donna* si forma una nuova vita, come la psiche dell'uomo, secondo la filosofia antica, è composta da parti *maschili* e *femminili*, e come la *psiche* insieme con il *corpo* formano una persona. Secondo Clemente, l'unità, in questi incontri di fattori contrapposti, garantisce la *potenza divina*.²⁸ Nessun'altra potenza è in grado di unire e di armonizzare le forze opposte. Questa stessa *potenza divina* interviene nell'unione degli sposi.²⁹ Nell'ottica olistica di Clemente, la vera essenza (il sostegno) dell'unione personale e cosmica è il Logos Divino, cioè Gesù Cristo.

Siamo di fronte a una dottrina tipicamente alessandrina il cui principale sostenitore è Origene, ma, come vediamo, è pienamente presente anche nell'insegnamento di Clemente: si tratta della dottrina dell'*apocatastasi*.³⁰ Secondo Clemente, la *potenza divina* fonde in una unità il *maschio* cristiano e la

²⁶ *Strom.* III,28,2-4 (sulla base di Ef 4,24): Rinnovatevi nello spirito della vostra intelligenza (τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς) + per assimilazione al divino (κατὰ τὴν ἔξομοίωσιν τοῦ Θείου). Inoltre cfr. *Strom.* III,28,4-6 (sulla base di Ef 5,1-5).

²⁷ I buoni desideri dell'uomo si uniscono in Dio, e alla fine regalano all'uomo una sicura stabilità in Dio. Cfr. *Strom.* III,43,2-44,1: Col 2,11 + Col 3,1-3 + Col 3,5 + Col 3,8-10 (rivestendo di nuovo, che si rinnovando, ad immagine di Colui che lo creò, per la conoscenza di Dio).

²⁸ *Strom.* III,68,1.5-69,1: E chi sono i duo e tre che si uniscono nel nome di Cristo, in mezzo ai quali è il Signore? [...] Eletti, genere riservato per il primo onore. Con questi – di primo onore – sta la Potenza di Dio che a tutte le cose sovraintende nella sua *indivisibilità*. [...] Con il tre si potrebbero altrimenti intendere l'ira, il desiderio, la ragione (PLATONE, *La Repubblica* IV,439d-e 441a, inoltre cfr. *Strom.* V,53,1; 80, 9; *Paed.* III,1,1,2. S. LILLA, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford, 1971, 79-83). Corpo, psiche, spirito; *Strom.* VI,135,1-2.

²⁹ *Eclogae propheticae* 22; 50.

³⁰ Att 3,21 ("χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων"); 1Tim 2,4.

IL MATRIMONIO CRISTIANO NEGLI STROMATI DI CLEMENTE

femmina cristiana che diventano un solo corpo ed una sola anima, cioè una nuova entità in cui sparisce ogni differenza.³¹ Questa nuova entità (gli sposi), unita nella *potenza divina*, non presenta più una dicotomia tra *maschio* e *femmina*, ma secondo l'immagine divina si chiama *Cristiano*.³² Poi, come dice Clemente, tutte le potenze divine si uniscono in una sola potenza, che è Cristo che, alla fine, si sottomette al Padre per risolversi in Dio.³³ Gli sposi cristiani, una volta battezzati e uniti a Cristo, insieme creano una unione più profonda, in quanto nel matrimonio gli sposi si aiutano reciprocamente, e tutto il loro percorso procede verso la realizzazione dell'unione definitiva con Cristo.

6. Conclusione

Per Clemente di Alessandria, gli sposi battezzati, tramite il matrimonio cristiano, coll'aiuto della Potenza Divina costruiscono l'immagine divina, in quanto nella loro vita personale si sottomettono alla volontà paterna (come Cristo), e diventano *uno* in Dio. Per tale ragione, nella prospettiva della "grande chiesa alessandrina" del III secolo, il matrimonio cristiano è santo, ed è indissolubile, come pure la divinità dei cristiani della "grande chiesa" (al contrario degli gnostici valentiniani) è una *unità assoluta*.

"Bisogna dunque in ogni modo sposare, sia in vista della patria, sia della successione dei figli, sia per contribuire, per quanto sta in noi, a render perfetto il mondo".³⁴

³¹ Strom. III, 69,3-4: "Equando poi, superate anche queste passioni, ira, e desiderio, amerà effettivamente la creazione in nome del Dio Creatore dell'universo, allora vivrà in modo gnostico: avrà acquisito un abito di *enkratēia* senza sforzo in virtù dell'assimilazione al Salvatore; avrà unificato *gnosi, fede, amore*. Da questo momento egli sarà veramente *uno* nelle sue scelte e spirituale, assolutamente non più disponibile alle ragioni dell'ira o del desiderio: uomo prefetto, questo che raggiunge la sua completezza secondo immagine del Signore, ad opera dell'artefice stesso, degno ormai di essere chiamato fratello del Signore, e amico suo e insieme figlio. Così i due o tre si uniscono nella stessa persona, l'uomo gnostico".

³² Cfr. Strom. III,70,1-2 (1Cor 12,11-13; Ef 4,1-6); Paed. III,38,3; Q.d.s. 22-23; Strom. IV,88,2.

³³ Cfr. Strom. IV,156,2: Il Figlio è circolo di tutte le potenze che in uno si risolvono e uniscono (inoltre cfr. Cfr. Strom. VI,152,3; V,65,2; V,80,2-82,4).

³⁴ Strom. II,140,1.

MIKLÓS GYURKOVICS

“Dobbiamo dunque custodire puro il matrimonio come una immagine sacra, lontano da tutto ciò che lo può contaminare: dobbiamo svegliarci dal sonno con il Signore e andare a dormire ringraziando e pregando”.³⁵

| ³⁵ *Strom.* II,145,1.

Csaba Kovács

**UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE SUR LE CHEMIN CECUME-
NIQUE: LE PROJET DE « DOUBLE COMMUNION »
DE MGR ELIAS ZOGHBY**

SOMMAIRE : 1. Naissance du projet de la double communion : première initiative ; 1.1. Contexte de l'apparition d'un projet extraordinaire : comment une initiative personnelle devient synodale ; 1.2. La méthode préparatoire ; 1.3. La proposition de Mgr. Zoghby : la réunion avec l'Église melkite orthodoxe ; 1.4. La réception ; 1.5. Sommes-nous tous schismatiques ? ; 2. Renouvellement du projet ; 2.1. Contexte : des signes encourageants ; 2.2. La nouvelle « profession de foi » de Mgr Elias Zoghby ; 2.3. Réactions des Églises melkites ; 2.3.1. Réponses particulières ; 2.3.2. La réponse des synodes ; 2.4. Réaction de la part de l'Église Romaine ; 3. La question de la réalisation de la double appartenance ; 3.1. Les méthodes possibles ; 3.2. Implications œcuméniques et conséquences ; 4. Critique sur la conception des uniates ; 4.1. Vocation des Églises catholiques orientales ; 4.2. Le problème des hiérarchies parallèles comme « co-territorialité ecclésiale » ; 4.3. Le rôle du pape et la primauté ; 4.4. La question du modèle du Premier Millénaire ; 5. Du passé vers l'avenir : le futur du projet dans le climat du dialogue catholique-orthodoxe ; 5.1. Mgr. E. Zoghby et la Commission Mixe Orthodoxe-Catholique ; 5.2. Relations entre le projet et le Document de Balamand ; 5.3. Les corrélations et les différends avec le Document du Rivenne ; 6. Conclusion.

Depuis le Grand Schisme de 1054, les deux Églises-sœurs, l'Eglise Catholique Romaine et l'Eglise Orthodoxe, cherchent, au travers de difficultés et en dépit de tensions douloureuses, à retrouver le chemin de l'unité. La manière d'y parvenir, il est vrai, a varié au fil de l'histoire, mais jamais – et c'est le plus important – la volonté de pardon mutuel et de réconciliation ne disparut. Durant le XXème siècle, des signes de rapprochement apparurent, de plus en plus fréquents, et la volonté de réconciliation et de communion devint réellement sensible entre les deux Églises-sœurs. Le Concile Vatican II ouvrit une époque nouvelle qui eut son apogée le 7 décembre 1965, jour où le Pape Paul VI et le Patriarche œcuménique Athénagoras Ier levèrent récipro-

CSABA KOVÁCS

quement les anathèmes que les deux Eglises avaient portés l'une contre l'autre. Mais ce n'était là qu'un début et, grâce à Dieu, ce rapprochement commença à porter ses fruits.

Dans ce climat œcuménique, c'est le Saint Siège lui-même qui – en soulignant les résultats des Documents de Concile – a commencé à encourager les grec-catholiques, à redécouvrir leur identité orientale et l'authentique tradition liturgique et à abandonner l'hybridisme théologique de « l'unianisme ». Ce fait a aussi encourageait les melkites grec-catholiques à retrouver leur identité :

« Nous sommes une Eglise, nous sommes des chrétiens arabes, mais non musulmans, orientaux, mais non orthodoxes, catholiques, mais non latins. C'est notre identité spécifique. »¹

Comme nous célébrons le jubilé du document *Orientalium Ecclesiarum* du Concile Vatican II, le but de cet écrit est de bien examiner la grande question toujours actuelle : où se trouve la place des catholiques orientaux dans ce cheminement œcuménique ? Qu'est-ce qu'on a pu réaliser de nos objectifs spéciaux au cours de ces dernières cinquante années ? Ce cheminement commun se fit en plusieurs étapes et nombre d'initiatives et d'essais en marquèrent le parcours, tels chez les grec-catholiques de Proche-Orient ou en Ukraine, etc.

Dans le présent écrit, on étudiera la vision ecclésiologique de Mgr E. Zoghby comme base théologie de sa conception de l'unité spéciale, à faire une critique en cherchant les perspectives et les achoppements de son projet d'avoir été rejeté et à montrer les perspectives qu'elle a ouvertes au sein du dialogue bilatéral entre l'Eglise catholique romaine et l'Eglise orthodoxe en vue du rétablissement de l'unité chrétienne. Voilà donc le problème qui se pose : Quelles sont les perspectives et les achoppements ecclésiologiques du projet spécial de Mgr Zoghby dans l'approchement œcuménique de l'Orient et l'Occident ?

1. Naissance du projet de la double communion : première initiative

Quand on aborde le projet de réunification des deux branches, catholique grecque et orthodoxe grecque, de l'Eglise d'Antioche, il faut tout de

¹ EDELBY, N., « L'identité melkite: une identité de tension », dans *Le Lien* (Hors-série) 2014, p. 11.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

suite évoquer deux dates importantes : 1975 et 1995. Que signifie ce projet de la double communion ?

1.1. Contexte de l'apparition d'un projet extraordinaire : comment une initiative personnelle devient synodale

Les racines du projet de Mgr Zoghby sont donc à la fois profondes et diverses. Il le proposa lors anniversaire des 250 ans de la fondation de l'Église Melkite Catholique Grecque, date importante pour la communauté chrétienté de cette région. Cette Église, en effet, est née en 1724 du rattachement d'une grande partie des chrétiens orientaux à l'Église Catholique Romaine. Cet événement fut pourtant perçu comme une faillite : malgré un héritage commun une véritable rupture s'était produite avec l'Église Orthodoxe Antiochienne.

C'est dans ce contexte que Mgr Zoghby présenta son projet de réunification des deux églises d'Antioche au printemps 1974, la soumettant à l'avis de la Commission œcuménique catholique grecque. Le moment lui semblait propice: le 1er et 2 mai, les synodes se trouvaient simultanément réunis de part et d'autre. Chaque communauté envoya une délégation faire une *visite officielle et fraternelle chez l'autre*, et transmettre respectivement les vœux du Patriarche Elias IV et ceux du Patriarche Maximos V.

1.2. La méthode préparatoire

Après la présentation officielle de son projet au Saint-Synode catholique grec, en août 1974, Mgr. Zoghby fut incité à faire *un voyage en occident*, afin de recueillir les différentes opinions et de prendre conseils auprès de théologiens latins et orthodoxes. Le résultat fut encourageant :

– Dans la plupart des cas, les œcuménistes consultés avaient des avis plutôt favorables, tout en reconnaissant les difficultés et la complexité d'un tel projet.

– Il faut faire ici mentionner en particulier l'opinion du grand théologien orthodoxe John Zizioulas. Il était sceptique quant à ce type de réunification, pensant que même si le Saint Siège l'acceptait comme une mesure diplomatique, les espérances dont elle était porteuse resteraient vaines :

CSABA KOVÁCS

Il faut qu'il contribue directement et substantiellement à la réalisation de l'unité chrétienne entre Rome et l'Orthodoxie, car la communion d'un évêque avec Rome et l'Orthodoxie à la fois, pendant qu'elles sont en état de schisme, ne peut être normale et ne doit pas constituer qu'une étape de transition.²

J. Zizioulas évoquait de possibles difficultés d'ordre hiérarchique telles que la présence de deux évêques dans le même diocèse. Pour qu'un tel projet ait des chances d'aboutir, il faudrait, selon lui, instituer une commission melkite catholique-orthodoxe qui en étudierait avec précision tous les aspects.³

a) L'année suivante, le 11 mars 1975, il fit part au Synode du résultat de ses consultations en Europe.⁴ Les avis qu'il en rapportait étaient majoritairement positifs, mais divergents. Le Patriarche Maximos V prit la décision de faire examiner en détail ce projet – qui comporte des sacrifices mais beaucoup d'espérances – par le Synode. Après avoir créé une *commission*, présidée par Mgr Zoghby, pour harmoniser les travaux du synode catholique avec ceux des orthodoxes, le Patriarche écrivit *une lettre au Pape Paul VI*, en juin 1975, pour l'en informer et lui proposer ce projet de double appartenance.

b) Les 21 et 22 août 1975, il y eut un nouvel échange de *visites synodales* entre les deux hiérarchies antiochiennes. Ces discussions remarquables étaient un début encourageant, cependant des incertitudes naquirent au cours de cette période.⁵ Les idées n'étaient vraisemblablement pas assez mûres pour que ce projet pût aboutir.

² ZOGHBY, E., *Mémoires*, p. 194.

³ Cf. *Op. cit.*, p. 193-195. ; *Istina* 41 (1996) No. 3., p. 311.

⁴ Pendant cette session, Mgr É. Zoghby dut répondre aussi à ceux qui lui demandaient pourquoi il ne s'était pas encore mis en rapport avec le Saint- Siège. Il rétorqua que les circonstances ne se prêtaient pas encore à l'acceptation par Rome d'un projet tel que le sien ... Cf. HACHEM, G., « Un projet de communion ecclésiale dans le patriarcat d'Antioche entre les Églises grec-orthodoxe et melkite-catholique », in *Irénikon* 72 (1999) No. 3-4., p. 455.

⁵ Selon Mgr Khodr, métropolite melkite orthodoxe du Mont Liban, alors que les melkites orthodoxes signifiaient clairement leur approbation à ce projet de réunification, du côté grec-catholique – malgré la ferveur des premiers temps – on montrait plutôt une certaine hésitation à s'engager dans cette voie. Il était déçu de la discréption avec laquelle le synode grec catholique avait annoncé le projet, ce qui, selon lui, manifestait une évidente réticence des prélates melkites catholiques. Cf. HACHEM, G., « Un projet de communion ecclésiale dans le patriarcat d'Antioche entre les Églises grec-orthodoxe et melkite-catholique », in *Irénikon* 72 (1999) No. 3-4., p. 454.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

1.3. La proposition de Mgr. Zoghby : la réunion avec l'Église melkite orthodoxe

Tel était le contexte complexe dans lequel Mgr Elias Zoghby présenta officiellement, à l'automne de 1975, sa proposition de double communion, c'est-à-dire de réunion du Patriarcat melkite catholique grec au Patriarcat orthodoxe grec d'Antioche.⁶ Il explique ainsi son projet :

« J'ai proposé au Synode grec-melkite-catholique, tenu en l'an 1975, un projet de double communion, qui permettrait aux grecs-catholiques du patriarcat d'Antioche de se préparer à rejoindre le patriarcat grec-orthodoxe antiochien, dont ils ont été séparés sans raison suffisante, sans rompre leur communion avec l'évêque de Rome : communion qui s'inspirait de celle qui existait au premier millénaire.»⁷

C'est la raison pour laquelle ce projet porte le nom de « *double communion* » ou de « *double appartenance* ». Voici les raisons fondamentales que Mgr. Zoghby avance pour le justifier :

- les deux Églises ont été séparées sans raisons suffisantes ;
- il serait possible de les réunir sur le modèle de ce qui existait pendant le premier millénaire ;
- cela ne créerait pas de nouveau schisme, puisque les melkites catholiques grecs resteraient en communion avec l'évêque de Rome.

Cette proposition extraordinaire et nouvelle à l'époque, qui visait l'amélioration des relations entre les deux communautés antiochiennes, était peut-être prématurée. Etait-il possible de mettre ce projet à exécution sans travail de fond préalable ? Quoi qu'il en soit, avant d'en faire une analyse approfondie, il convient de considérer les réactions qu'il éveilla.

1.4. La réception

L'annonce officielle de ce projet suscita des réactions de tous les partis et les avis furent très partagés.

⁶ Cf. KARIM, A. R., « L'initiative d'union de Mgr Élias Zoghby », in *Le Lien* 73 (2008) No 1-2, p. 90.

⁷ ZOGHBY, E., *Tous schismatiques?*, p. 131.

CSABA KOVÁCS

Chez les melkites gréco-catholiques, le Patriarche Maximos V y était absolument favorable. Bien qu'il eût conscience de la complexité et des conséquences de la réalisation d'un projet aussi difficile, il encouragea le synode préparatoire : « Les difficultés, auxquelles ce projet pourrait se heurter, ne doivent pas empêcher les Pères du Synode de l'examiner... et nous devons être prêts à accepter *les sacrifices* que le projet comporte ».⁸ Il adressa même une lettre à Paul VI pour obtenir la bénédiction papale sur son élaboration.

Mgr Pierre-Kamel Médawar, dans une lettre privée à Mgr Elias Zoghby, lui faisait part, outre ses encouragements et son enthousiasme pour le projet, de ses doutes en raison du manque total de *travaux préparatoires à sa réalisation*.⁹

Globalement cependant, et malgré des réserves, le projet a trouvé soutien auprès de l'Église gréco-catholique.

L'Eglise orthodoxe d'Antioche, elle, comme c'était le cas lors des échanges fraternels des mois précédents, est toujours nettement favorable à l'idée de réunion des deux Églises orientales. Tandis que le Patriarche Elias IV y apportait son soutien et formulait son vœu de rapprochement des deux églises-sœurs, Mgr Khodr déclara : « Je ne puis qu'approuver la recherche d'un moyen de réaliser l'unité entre nos deux Eglises, dès maintenant ... Notre patrimoine est commun ; nous formons une seule famille, et notre union est possible ».¹⁰ Sur place, les circonstances, qui semblaient vraiment favorables, incitèrent Mgr Zoghby à poursuivre la réalisation de son projet.

Mais comment *les autorités romaines* ont-elles réagi à la proposition de l'Église melkite antiochienne ?

La Sécrétairerie d'Etat de Sa Sainteté le Pape nomma une Commission spéciale pour étudier la question de la double appartenance des Melkites. Le projet, finalement, fut rejeté. La réponse officielle du Saint-Siège, datée du 9 avril 1976, énonce quatre motifs à ce rejet :

En premier lieu, la différence des conceptions ecclésiologiques entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe : en égard aux priviléges du Saint-Siège, une double appartenance est encore impossible.

⁸ZOGHBY, E., *Mémoires*, p. 192.

⁹Cf. *ibid*, p. 195.

¹⁰Il présente ensuite l'obstacle le plus important, selon lui, à ce projet : « surtout si nous considérons les Conciles occidentaux ... comme des Conciles latins et locaux, n'obligeant pas les orientaux et dont les décrets sont passibles de révision. » ZOGHBY, E., *Mémoires*, p. 196.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

Toutefois, si l'on se réfère aux documents conciliaires, comme il existe une communion « quasi parfaites » entre les deux communautés, la *communicatio in sacris* est possible dans une certaine mesure.¹¹

1. Le rétablissement de la pleine communion a un *caractère nécessairement global*; la réalisation d'une union entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes n'est donc possible que sur un plan universel.¹²

2. Il faut donc l'attendre dans l'amour et la patience, car « c'est là une œuvre de longue haleine ». Mais que cela ne soit pas un prétexte pour reculer indéfiniment l'achèvement de la pleine communion. Que ce soit plutôt une motivation pour commencer sans retard le travail commun, au plan pastoral, progressivement toutefois.¹³

3. Même si l'on parvient localement à l'union, on ne peut pas oublier les autres communautés chrétiennes – surtout les catholiques – car selon le Concile Vatican II la démarche œcuménique est une œuvre d'ensemble et ne peut donc se faire isolément. Par ailleurs, selon l'avis de certains pères du synode melkite d'août 1975, l'état des choses, tant au plan pastoral que psychologique et spirituel, n'est peut-être pas encore assez avancé pour aboutir à la réunification rapide des deux Eglise.¹⁴

Malgré d'heureux débuts, la proposition de Mgr E. Zoghby fut donc catégoriquement rejetée par le Saint-Siège. La Commission romaine jugeait en effet qu'en dépit de l'attitude plutôt positive des Orthodoxes, le projet de réunion des Melkites était canoniquement irréalisable en raison de l'actuelle séparation entre catholiques et orthodoxes. Les travaux furent suspendus, le schisme persista.

1.5. Sommes-nous tous schismatiques ?

Peut-être que l'initiative de Mgr. Zoghby est venue trop tôt, les conditions qui en rendraient la réalisation possible n'étant pas encore réunies.

¹¹ Il faut bien préciser qu'elle ne pourrait avoir lieu que « dans des cas bien définis et au plan individuel..., et dans les sacrements de pénitence, d'Eucharistie et d'onction des malades » ; ZOGHBY, E., *Tous schismatiques?*, p. 132.

¹² Cf. ZOGHBY, E., *Mémoires*, p. 199.

¹³ Cf. ZOGHBY, E., *Tous schismatiques?*, p.133.

¹⁴ Cf. *ibidem*.

CSABA KOVÁCS

Aussi les réactions à sa proposition furent-elles vives des deux côtés et lui fallut-il en accepter le rejet, tant par Rome que par l'Orthodoxie antiochienne.

Pourtant, il ne pouvait admettre cette situation de schisme et la lenteur du dialogue lui était pénible. En 1981, à la suite de ce refus, il publia son chef-d'œuvre : *Tous schismatiques ? La robe déchirée*. Le but de cet ouvrage était de présenter de manière détaillée son projet œcuménique, d'en faire saisir l'importance et d'en démontrer le bien-fondé. Son titre lui-même, provocant, exprime clairement son sentiment sur la division de l'Église.¹⁵ On peut y sentir à la fois son amour passionné pour l'unique Église de Jésus Christ et sa douleur profonde à voir ce que nous faisons de son héritage, le déchirant et, plus encore, nous fixons cet état anormal. Le schisme lui était intolérable, qu'il fût entre Rome et l'Orthodoxie ou au sein des Églises orientales elles-mêmes.

Par ce « livre-choc », comme il l'appelle, Mgr. Zoghby s'efforce de faire sortir le lecteur chrétien de sa torpeur. Toutes les églises chrétiennes, tous les chefs de ces églises, tous les théologiens et tous les fidèles qui n'agissent pas dans le but de restaurer l'unité de l'Eglise et du Peuple de Dieu, sont coupables de cet état schismatique, parce que c'est la volonté de Notre- Seigneur « que tous soit un »! Naturellement, ce livre-choc a déclenché des réactions vives et diverses, souvent contradictoires : enthousiasme ou mécontentement, zèle aussi bien que découragement, tant en Occident qu'en Orient. En tous cas, il a certainement atteint son but : ne pas laisser cette souffrance et ce projet tomber dans l'oubli, ne pas laisser non plus en repos la conscience des responsables. Si bien que peu à peu le livre et le projet de l'archevêque de Baalbek éveillèrent l'intérêt des théologiens œcuménistes partout dans le monde.

2. Renouvellement du projet

2.1. Contexte : des signes encourageants

Après ces réponses négatives de part et d'autre, il fallut attendre vingt ans avant de pouvoir reprendre ce labeur. Mgr. Zoghby, dans son amour pour l'Eglise, ne se résignait pas à abandonner l'affaire. Une nouvelle occasion se présenta à lui de renouveler sa proposition : La déclaration com-

|¹⁵ Édité en 1981 à Beyrouth, par Heidelberg Press-Lebanon.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

mune de Balamand¹⁶ (Liban), dans laquelle, en 1993, Catholiques et Orthodoxes s'accordaient pour rejeter officiellement l'uniatisme comme méthode œcuménique.

Un autre évènement propice à son projet fut la promulgation, en 1995, de l'encyclique très attendue « Ut Unum Sint ».¹⁷ C'était, depuis le Concile Vatican II, le principal document œcuménique que publia le Saint-Siège. Le Pape Jean Paul II souhaitait ainsi redonner de l'élan au mouvement uniitaire des chrétiens.

Mgr Zoghby sentait de plus en plus que le temps était venu pour l'Église melkite catholique grecque d'Antioche d'abandonner cet état de dissidence qu'est l'uniatisme. Il fit paraître, cette année-là, le deuxième de ses ouvrages relatifs à son projet : *Orthodoxe uni ? Oui ! Uniate ? Non !*¹⁸ Avançant de nombreux arguments et s'appuyant, en les citant, sur d'autres théologiens, il y exprime son désir ardent de réunification des melkites sous la houlette du Patriarche Byzantin d'Antioche.

2.2. La nouvelle « profession de foi » de Mgr Elias Zoghby

Le 8 février 1995 Mgr. Zoghby renouvelle la proposition qu'il avait faite vingt ans plus tôt au synode grec melkite catholique. Mais fondant cette fois-ci son projet d'union sur « l'exemple du premier millénaire », il entend dépasser la notion de « doubleappartenance » sur laquelle avait achoppé sa précédente tentative. C'est dans cet esprit qu'il rédige sa profession de foi:

- Je crois en tout ce qu'enseigne l'Orthodoxie Orientale.
- Je suis en communion avec l'Évêque de Rome, dans les limites reconnues par les saints pères d'Orient, au premier millénaire, et avant la séparation, au premier parmi les évêques.¹⁹

¹⁶ Déclaration de Balamand : « L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion, Déclaration de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe », in *La Documentation Catholique*, No 2077, (1993).

¹⁷ JEAN-PAUL II, L'Engagement œcuménique : lettre encyclique « *Ut unum sint* », 25 mai 1995, Paris 1995.

¹⁸ Édité à Jounieh, Liban, 1995

¹⁹ Signé à Beyrouth, 18 février 1995. ; Voir ZOGHBY, E., *Orthodoxe uni ? Oui ! Uniate ? Non!* , p. 9.

CSABA KOVÁCS

A l'annonce de ce projet de restauration de l'unité de l'Église Melkite entre les branches catholique grecque et orthodoxe grecque, les deux communautés réagirent de manières différentes. Les synodes se réunirent de part et d'autre pour en débattre. Ce furent les autorités melkites qui se manifestèrent les premières.

2.3. Réactions des Églises melkites

2.3.1. Réponses particulières

Ce « credo » de Mgr Elias Zoghby fut présenté à Mgr Georges Khodr, métropolite orthodoxe grec d'Antioche. Sa réaction fut encourageante : le 20 février, à Broumana, non seulement il acceptait de signer cette profession de foi, mais il y ajoutait cette remarque prometteuse :²⁰ « Je considère cette profession de foi de Monseigneur Elias Zoghby comme posant les conditions nécessaires et suffisantes pour rétablir l'unité des Eglises orthodoxes avec Rome ». ²¹

Du côté gréco-catholique, cinq jours après cette réponse positive du métropolite orthodoxe, le 25 février, Mgr Cyrille Salim Bustros, archevêque gréco-catholique de Baalbeck signa à son tour cette profession de foi en exprimant un avis tout aussi favorable: « Je suis d'accord avec Mgr Georges Khodr sur le fait que cette profession de foi de Mgr Elias Zoghby est suffisante pour la réalisation de l'unité entre l'Orthodoxie orientale et l'Église romaine ». ²²

Les synodes se mirent aussitôt à débattre cette proposition.

2.3.2. La réponse des synodes

Le synode melkite catholique annuel, réuni en juillet 1995 sous la présidence du Patriarche gréco-catholique, fit sienne cette profession de foi : laissés libres de leur choix, vingt-trois évêques sur vingt-cinq émirent un avis

²⁰ Cf. HRYNIEWICZ, W., *The Challenge of Our Hope: Christian Faith in Dialogue*, dans Ser. 4, (Eastern and Central Europe, 7.), Washington 2007, p. 29.

²¹ CLEMENT, O., « Enfin un œcuménisme créateur », in *Le Lien* 51 (1996) No 1., p. 59. ; in *Istina* 51 (1996) N°3, p. 309.

²² Voir in *Istina* 51 (1996) N°3, p. 309.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

favorable. Le dossier a été, par la suite, communiqué aux deux Patriarches, Maximos V (Hakim) des Grecs catholiques et Ignace IV (Hazim) des Grecs orthodoxes.

Dans une annexe de leur communiqué, les pères synodaux déclarent adopter la profession de foi de Mgr. Zoghby et en tirent des conséquences qui engagent toute l'Eglise melkite. Cette adhésion, disent-ils, signifie, pour les signataires, dans l'immédiat :

1. L'abolition de la rupture ecclésiastique uniate, opérée au sein du Patriarcat d'Antioche, en 1724, selon les méthodes d'un passé révolu (selon l'expression de la Commission mixte de Balamand en 1993).

2. La pleine communion de foi des signataires avec le Patriarcat orthodoxe grec d'Antioche. Et, conséquemment, la reprise de la « *communicatio in sacris* ».

3. La continuité de la communion ecclésiastique des évêques signataires avec le Saint-Siège de Rome, reconnu par l'Orthodoxie elle-même comme étant le premier de tous ; il s'agit de la communion telle qu'elle a été reconnue et vécue par les Saints Pères d'Orient, durant le premier millénaire et avant le grand schisme.

N.B – Le Patriarcat d'Antioche devra être progressivement réunifié.²³

Le projet d'union fit un pas décisif grâce à cet accord synodal. De par l'approbation quasi unanime des évêques participants, celui-ci reçut une dimension synodale qui exprime clairement la détermination de l'ensemble de l'Eglise melkite catholique de restaurer la communion ecclésiale avec l'Eglise melkite orthodoxe d'Antioche²⁴.

L'étape suivante fut atteinte en juin 1996. C'est à cette date, en effet, que le synode melkite grec catholique, après avoir étudié en profondeur le projet que lui avait soumis Mgr. Zoghby, en définit les caractères fondamentaux. Dans un communiqué, les évêques²⁵ réaffirment leur ferme intention de réunion avec l'église orthodoxe melkite d'Antioche :

²³ Toutes les déclarations se trouvent in: ZOGHBY, E., « Document du Saint Synode Grec-Melkite, Une initiative des Pères synodaux », dans *Contacts*, 163 (1995) N°3, p. 236-237 ; voir aussi in *Istina* 51 (1996) N°3, p. 310.

²⁴ Cf. HACHEM, G., « Un projet de communion ecclésiale dans le patriarcat d'Antioche entre les Églises grecque-orthodoxe et melkite-catholique », p. 459.

²⁵ Voir : « Le communiqué du synode melkite catholique de juillet 1996 », p. 9-11.

a) Le but commun est la restauration du Patriarcat melkite tel qu'il existait avant la séparation de 1724. Mais les Pères ajoutent que cela « nesignifie pas une victoire remportée par une Eglise sur l'autre, ni une conversion de l'autre, mais la volonté de mettre fin au schisme entre frères ».²⁶ Cette précision est importante, car elle souligne la résolution commune de l'Église catholique et des Eglises orthodoxes de rejeter l'« uniatisme », désir qui déjà animait les signataires du document de Balamand.

b) Sur la question de l'« unité de la foi », les évêques déclarent – comme Mgr Zoghby l'avait fait à plusieurs reprises auparavant – que la communion dans la foi aux « *dogmes essentiels* définis par les sept Conciles œcuméniques »²⁷ subsiste entre les deux Eglises. Par ailleurs, leur communiqué fait référence aux travaux bilatéraux contemporains, c'est-à-dire aux trois documents antérieurs de la Commission Théologique Internationale catholique-orthodoxe.²⁸

c) Selon le Synode, la question de la primauté romaine ne doit pas être un obstacle : il cite le paragraphe 14 de la constitution conciliaire « *Unitatis Redintegratio* » et le paragraphe 61 de l'encyclique « *Ut Unum Sint* », qui invitent à suivre le modèle d'unité du premier millénaire (n°4). Enfin, puisque la foi est pour l'essentiel commune, la « *communicatio in sacris* » est possible entre les deux églises (n°5).²⁹

Le *Synodeorthodoxe* se réunit du 8 au 10 octobre pour étudier les déclarations gréco-catholiques. Son communiqué est empreint de « prudence et de circonspection ».³⁰ Malgré les premiers pas encourageant, il s'acheva sur un refus. Bien que les deux églises melkites eussent véritablement le commun désir de rétablir entre elles l'unité, cette unité locale aurait nécessairement eu des conséquences sur un plus large plan. L'accord préalable des autres Eglises orthodoxes sœurs fut donc considéré comme indispensable.³¹

²⁶ *Op. cit.*, p.10., n°2.

²⁷ *Op. cit.*, n°3.

²⁸ Ces trois documents sont : Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Trinité (1982), La Foi, les sacrements et l'unité de l'Église (1987), Le sacrement de l'ordre dans la constitution sacramentelle de l'Église (1988).

²⁹ Cf. « Le communiqué du synode melkite catholique de juillet 1996 », p. 9-11. ; Cf. HACHEM, G., « Un projet de communion ecclésiale dans le patriarchat d'Antioche entre les Églises grecque-orthodoxe et melkite-catholique », p. 460.

³⁰ Cf. HACHEM, G., *op. cit.*, p. 461.

³¹ Cf. KARIM, A. R., « L'initiative d'union de Mgr Élias Zoghby », p. 91.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

2.4. Réaction de la part de l'Église Romaine

Afin d'examiner la proposition de Mgr. E. Zoghby, le Saint-Siège nomma une *commission mixte*,³² qui mit fin à ce commencement riche d'espérances. Le 11 juin 1997, le Vatican adressa à Sa Béatitude *Maximos V Hakim*(Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient, d'Alexandrie et de Jérusalem des Melkites Catholiques Grecs), une lettre signée de la main des cardinaux *Joseph Ratzinger, Achille Silvestrini* et *Edward Cassidy*. Ceux-ci y firent part de leurs vœux, qu'ils tempérèrent toutefois de réserves :

– Les dicastères romains encouragent tous les efforts qui permettent d'avancer sur le chemin de la pleine réconciliation des Eglises chrétiennes, initiative dont le but est le rétablissement de l'unité de l'Église d'Antioche au sein de laquelle les deux communautés melkites sont « particulièrement unies en vertu du lien d'une même origine et d'une même tradition ecclésiale... qui les mettent sans aucun doute dans une condition privilégiée de proximité ».³³ Ils soulignent, en s'appuyant sur trois canons du Code des Canons des Églises Orientales,³⁴ ce devoir oecuménique propre aux Eglises catholiques orientales.

– Puis les cardinaux en viennent à la manière dont, à leur avis, le projet de l'Eglise grecque melkite catholique pourrait se développer. Bien qu'ils reconnaissent les efforts oecuméniques et le travail pastoral mené en commun avec les frères orthodoxes, ils recommandent sur le plan théologique la « patience et la prudence » afin d'éviter la précipitation qui suivrait un rapprochement aussi considérable. Ils mettent en garde, particulièrement, contre toute simplification doctrinale et réclament une parfaite clarté dans l'acception que l'on donnera aux mots.

– La dernière partie de ce document porte directement sur la profession de foi de Mgr E. Zoghby et fait part de la réponse officielle de Rome qui

³² Composée de la Congrégation Romaine pour la Doctrine de la Foi, de la Congrégation pour les Eglises Orientales et du Secrétariat Romain pour l'Unité des Chrétiens.

³³ Cf. HRYNIEWICZ, W., *The Challenge of Our Hope: Christian Faith in Dialogue*, p. 22; et *Letter from Rome on Zoghby Proposal*, est annexée ; ou : https://orthocath.files.wordpress.com/2011/01/1997_letter_from_rome_on_zoghby_initiative-11.pdf[11.05.2014.]

³⁴ CCEO, Canons 902-904.

s'avère être négative. Les Dicastères font premièrement observer que l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes ne sont pas en pleine communion et qu'une réunion, qu'elle soit locale ou universelle, ne sera possible qu'après « une pleine correspondance obtenue dans la profession et l'exercice de la foi ». Ils se réfèrent à l'encyclique *Ut unum sint* qui déclare que « la communion des Églises particulières avec l'Église de Rome, et de leurs Évêques avec l'Évêque de Rome, est une condition essentielle – selon le dessein de Dieu – de la communion pleine et visible. »³⁵

En ce qui concerne le deuxième point du « credo » de Mgr. E. Zoghby, c'est-à-dire la question de la communion avec l'évêque de Rome et celle de la primauté du Pontife Romain, les Dicastères soulignent le fait « qu'elle doit donc être retenue dans son intégralité, qui comprend les origines jusqu'à nos jours ».

Quant à l'acceptation de la *communicatio in sacris* - déjà pratiquée de fait par les fidèles -, ils préconisent la patience et « un constant dialogue afin de comprendre le sens de la norme en vigueur ».

Bien que leur réponse soit clairement négative, les cardinaux assurent au Patriarche d'Antioche que les bureaux du Vatican sont prêts à suivre le développement et les effets des tentatives de rapprochement des deux communautés.

Enfin, encore qu'il n'ait pu aboutir, ce projet de double appartenance garde une importance indéniable. Il fut la première tentative dans l'histoire des Eglises catholiques orientales, et dans le cadre d'un synode, de rétablir l'union avec l'Eglise orthodoxe.³⁶ Grâce au travail accompli pendant des décennies par Mgr. Elias Zoghby, la relation des deux églises- sœurs d'Antioche demeure définitivement changée : quoiqu'elles ne soient pas encore réunies, toutes deux attendent le moment où l'état d'avancement du dialogue entre Rome et l' Orthodoxie permettra de parfaire cette unité. Mais au vu du contexte actuel, force est de constater que ce moment n'est pas encore arrivé.

3. La question de la réalisation de la double appartenance

La réalisation du projet de la double communion et de la réunification du siège melkite d'Antioche porte beaucoup de questions œcuméniques,

³⁵ *Ut unum sint*, point 97.

³⁶ Cf. KARIM, A. R., « L'initiative d'union de Mgr Élias Zoghby », p. 90.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

tant théologiques abstraites que pratiques et pastorales. Ainsi, la question importante se pose : comment ce projet pourrait s'effectuer ? Ou même : est-ce qu'un tel projet pourrait être réalisable dans la vie pratique ? Si oui, avec quelle méthode ?

3.1. Les méthodes possibles

Premièrement, je voudrais examiner l'opinion de Mgr Chrysostomos, feu métropolite orthodoxe de Myra, qui se souciait beaucoup des possibilités d'une réunification des catholiques orientaux, dans la période œcuméniquement prometteuse après le Concile Vatican II. Sa conception de la réunion se base sur « la triple préparation » des grec-catholiques, soit une union locale d'Antioche, soit au niveau universel entre l'Orient et Occident : psychologique, théologique et pratique.³⁷

1. Le devoir primaire est la *préparation psychologique* des fidèles grec-catholiques, car ils ont une histoire et une situation spéciale. Depuis leur union avec Rome, ils vivaient au centre du monde proche-oriental sous les influences occidentales et latines, dans une expérience ecclésiastique assez complexe. Ils se sentaient souvent satisfaits grâce à l'union de Saint Siège, mais parfois plutôt soumis dans la contrainte par la loi latine et méprisés par les Orthodoxes. « Ils doivent aujourd'hui être préparés à se séparer de bien de ces habitudes mentales et à renouer avec d'autres traditions héritées de leurs noble origine orientales ».³⁸ C'est pourquoi il faut éviter toutes les précipitations, et bien préparer spirituellement et psychologiquement les fidèles pour cette réunification. C'est à cette condition qu'ils pourront s'adapter à leur nouvelle place dans l'Église réunie.

2. Le deuxième genre de préparation doit se dérouler au niveau théologie : la *préparation théologique* est également immanquable et fondamentale. En regardant le travail de la Commission mixte, le dialogue catholique-orthodoxe porte déjà ses fruits. Il faut souligner le Document du Balamand, par lequel l'ecclésiologie « uniate » était officiellement rejetée, et le Document de Ravenne – le premier pas pour achever la (nouvelle ?) ecclésiologie com-

³⁷ Cf. CHRYSOSTOMOS, « Les Eglises unies dans le dialogue œcuménique », dans *Information Catholiques Internationales*, No. 267 (1966), p. 27.

³⁸ *Ibid.*, p. 27.

CSABA KOVÁCS

mune – qui fera se rejoindre les deux ecclésiologies encore séparées, catholique romaine et orthodoxe :

À partir de l'ecclésiologie, c'est un long travail de révision théologique que doivent entreprendre ces frères unis, à savoir se « réhabiliter », et pour que leur intégration dans l'Église réunie se fasse harmonieusement, ils doivent s'affranchir de l'hypothèque d'un « atavisme » théologique, si l'on peut dire, atavisme qui ne date que de ces cinq ou six derniers siècles.³⁹

3. La troisième étape de la préparation toucherait plutôt le *comportement pratique*.

En générale, les grec-catholiques sont en minorité localement, donc il faudrait se préparer pour la situation nouvelle après la réunion. Dans un nouvel état, ils ne seront plus en minorité, ils appartiendront à l'unique Église locale. Donc ils auront un travail très positif et constructif en évitant tout excès de sentimentalisme et toute attitude que feraient devenir la réunion moins facile.

Une autre réponse à notre question concernant les possibilités de la méthode dérive de Mgr Habib Bacha, le feu archevêque grec-catholique de Beyrouth et Jbeil, selon qui la réalisation de la réunion du Patriarcat d'Antioche doit passer *progressivement*.

1. Selon sa conception, les melkites – grec catholiques et orthodoxes ensemble – devraient examiner en premier, la possibilité de la concélébration, par exemple les funérailles, ainsi que le baptême ou le mariage.

2. Dans une étape prochaine un pas beaucoup plus important et central : la question de la concélébration eucharistique qui sera le signe fort de l'unité.

3. La troisième étape, « qui durera peut-être longtemps, ce sera au tour de l'organisation des deux Églises d'être posée. En particulier, la question de l'unité de la hiérarchie ». Le dernier pas se réalisera au niveau de la vie pratique, c'est-à-dire la question des institutions sociales et éducatives, des bâtiments des églises, etc. La réalisation sera alors progressive.⁴⁰

³⁹ Cf. CHRYSOSTOMOS, « Les Eglises unies dans le dialogue œcuménique », dans *Information Catholiques Internationales*, No. 267 (1966), p. 27.

⁴⁰ Voilà la conception de la réalisation de la réunification des deux Eglises melkites selon Mgr Bacha ; voir : BACHA, H., « Après le communiqué officiel du Patriarcat grec-catholique », dans *Le Lien* 61 (1991)No. 6, p. 45.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

Pour tout cela, il faut encore ajouter une question incontournable : la situation de la *hiérarchie des grec-catholiques* après le rétablissement de l'unité. Mais en réalité, les patriarches et évêques melkites ont souvent déclaré qu'au jour de la réunion, ils se désisteraient de leurs charges pour se mettre à la disposition de l'Église orthodoxe, ou de l'Église réunie au niveau universel, c'est-à-dire en cas du rétablissement d'union complète entre les Églises orthodoxes et catholiques.⁴¹ Mais les Pères synodales de l'Église melkite ont toujours déclaré, qu'après la restauration de l'unité du Patriarcat d'Antioche, ils resteront de toute manière en communion avec l'Église Apostolique de Rome et chercheront en même temps à dialoguer avec elle, à réfléchir sur les relations à établir avec elle, en tenant compte des exigences de cette unité.⁴²

3.2. *Implications œcuméniques et conséquences*

Voilà notre deuxième question : est-ce que ce projet de double communion serait une solution seulement temporaire ou locale ?

Pour la question temporelle, c'est le Décret sur les Églises Orientales lui-même qui y répond : « Le Concile se réjouit beaucoup de la collaboration active et fructueuse des Églises catholiques d'Orient et d'Occident, et en même temps il déclare ce qui suit: toutes ces dispositions juridiques sont prises en raison des circonstances présentes, jusqu'à ce que l'Église catholique et les Églises orientales séparées s'unissent dans la plénitude de la communion ».⁴³

La situation juridique des Églises catholiques orientales est profondément fixée selon les textes conciliaires « toutes ces disposition juridiques », et il doit rester ainsi jusqu'à la grande réunion d'Orient et d'Occident. Mais il n'est pas question que Mgr Zoghby et les melkites ne voudraient pas attendre jusqu'à là. C'est pourquoi il porterait deux fonctions :

⁴¹ Cf. ZOGHBY, E., « Les Eglises unies dans le dialogue avec l'Orthodoxie », dans *Informations Catholiques Internationales*, No. 267 (1966), p. 28.

⁴² Cf. « Communiqué du Synode grec-melkite catholique de juillet 1996 », dans *Le Lien* 61 (1996) No 4-5, p. 10-11.

⁴³ *Orientalium Ecclesialum*, Décret sur les Églises Orientales Catholiques de Concile Vatican II, Point 30.

CSABA KOVÁCS

– la première serait de résoudre au niveau local le schisme de l’Église melkite (grecque catholique et orthodoxe) au sein du patriarcat d’Antioche ;

– la deuxième serait – comme intention non cachée – de guérir définitivement et complètement la blessure de l’Église universelle rétablissant ainsi l’état originel de l’Église comme elle existait au premier millénaire.

Nous pouvons déjà constater que peut-être son projet porte les deux ensemble. Le but n'est plus que le rétablissement de la plénitude originelle d'un membre de la pentarchie, notamment le Patriarcat d'Antioche ?

Comme Mgr Bacha, ancien métropolite de Beyrouth le résumait pertinemment :

Pour Mgr Zoghby, l'un des principaux promoteurs de ce projet, il s'agit d'ouvrir une petite porte dans le grand portail de l'unité de l'Église. Si l'Église grecque-melkite catholique et l'Église grecque orthodoxe parviennent à ouvrir cette petite porte, nous espérons que ce pas servira de modèle à l'Église universelle.⁴⁴

Ce caractère principal du projet a été confirmé synodalement en 1996 par toute l'Église melkite-grec catholique : « La recherche de la Communion, au sein de l'Église d'Antioche, doit contribuer à la réalisation de la Communion parfaite tant souhaitée entre l'Église Catholique Romaine et les Églises Orthodoxes, au plan universel». ⁴⁵

4. Critique sur la conception des uniates

4.1. Vocation des Églises catholiques orientales

Évidemment, la vocation œcuménique des melkites ou des grec-catholique n'est pas « inventée » par eux-mêmes, malgré que son existence soit contentieuse dès le commencement. Commençons par les mots du Pape Paul VI qui a accueilli Mgr Maximos IV par ces mots à Vatican :

« Vous avez une grande et belle mission : celle d'être un pont entre l'église orthodoxe et l'église catholique, un trait d'union, un témoignage.

⁴⁴ BACHA, H., « Après le communiqué officiel du Patriarcat grec-catholique », dans *Le Lien* 61 (1991) No. 6, p. 45.

⁴⁵ « Communiqué du synode melkite catholique de juillet 1996 », in *Le Lien* 61 (1996) n°4-5, p. 10.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

Continuez cette mission. Il y en a qui disent que les orientaux catholiques n'ont pas de mission dans l'œuvre de l'union. Ce n'est pas vrai .Vous avez une grande mission ».⁴⁶

Pendant les sessions sur les Églises Orientales de Concile Vatican II, Maximos IV a fortement déclaré une sorte de « vocation unificatrice » des orientaux catholiques⁴⁷, mais le Document a aussi souligné ce rôle spécial⁴⁸ des Églises grec-catholiques : « Aux Églises d'Orient en communion avec le Siège apostolique romain appartient à titre particulier la charge de promouvoir l'unité de tous les chrétiens, notamment des chrétiens orientaux, selon les principes du décret de ce Concile sur l'œcuménisme, par la prière d'abord, par l'exemple de leur vie, par une religieuse fidélité aux anciennes traditions orientales, par une meilleure connaissance mutuelle, par la collaboration et l'estime fraternelle des choses et des hommes ».⁴⁹

Pour les orthodoxes, ces Églises, qu'ils appellent uniates, sont loin d'être des « ponts entre l'Orient et l'Occident », car elles incarnent un prosélytisme doublement déloyal vis-à-vis de leurs Églises mères.⁵⁰ Il est très intéressant de citer les mots de Mgr Georges Khodr au temps du Concile Vatican II, car c'était lui qui signera plus tard la même « confession de foi de Mgr Zogby » : Le propos sur l'unité diffusé par le Patriarche (Maximos IV), comme un dialogue entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident, n'est certes pas non avenu et les Grecs catholiques pourront s'y associer en tant que fils de l'Église de Rome. Mais, de fait, ont-ils un rôle particulier ou historique dans ce dialogue ? Les Orthodoxes dans leur ensemble et dans le monde entier ne partagent pas cette idée et ne comprennent pas que le sens de l'existence des Melkites soit

⁴⁶ Ça se passait le 11 novembre 1963, quand le Pape Paul VI rencontra le première fois Maximos IV et l'épiscopat melkite, voir <http://neophytozedelby.blogspot.fr/2012/11/une-rencontre-avec-paul-vi.html> [04-12-2014]

⁴⁷ Cf. MAXIMOS IV, « L'Église Grecque Melkite Au Concile », p. 321-331.

⁴⁸ *Orientalium Ecclesiarum*, point 17. : Effectivement, dans l'effort d'approfondissement de la vérité révélée, les méthodes et les moyens de connaître et d'exprimer les choses divines ont été différentes en Orient et en Occident. Il n'est donc pas étonnant que certains aspects du mystère révélé aient été parfois mieux saisis et mieux exposés par l'un que par l'autre, si bien que ces diverses formulations théologiques doivent souvent être considérées comme plus complémentaires qu'opposées.

⁴⁹ *Orientalium Ecclesiarum*, point 24.

⁵⁰ LEGRAND, H., « Le dialogue entre catholiques et orthodoxes à l'épreuve », dans *Contacts* 54 (2002) No. 200, p. 416.

de se trouver ‘entre le catholicisme et l’Orthodoxie’ selon le Patriarche. Il ne nous semble pas que l’Église grecque catholique soit l’Église pont.⁵¹

En 2002, à la conférence sur Orientale Lumen à Washington, dans son discours fameux le Patriarche Grégoire III Laham a bien confirmé que, malgré la situation regrettable, à savoir l’état coupé de son origine Église orthodoxe d’Antioche, chez les grecs-melkites catholiques la vocation de l’ « église pont » et la « fenêtre entre Orient et Occident » est encore fortement tenable et inaliénable.⁵² Ce fait était confirmé officiellement pour la dernière fois à Paris le 16 mai 2014 au « Colloque de la Deuxième Convention Melkite Européenne ».⁵³

4.2. Le problème des hiérarchies parallèles comme « co-territorialité ecclésiale »

La rupture canonique entre l’Orient et l’Occident chrétiens, avant le dédoublement de la hiérarchie, n’avait pas embarrassé les églises romaine et orthodoxe de maintenir les relations étroites qui comportaient une union ecclésiastique réelle, une espèce de double communion.⁵⁴

En effet, chaque fois qu’une Église uniate est créée, une nouvelle hiérarchie se dresse en face de la hiérarchie orthodoxe traditionnelle et millénaire, décorée des mêmes titres patriarchaux et épiscopaux, prétendant aux mêmes prérogatives, et recrutant naturellement ses adeptes parmi les fidèles de l’Église orthodoxe dont l’Église uniate s’est détachée.⁵⁵

Les fondations des Églises uniates avec leurs hiérarchies contredi-

⁵¹ Citation de Mgr Khodr, dans Vatican II : Les Églises Orientales Catholiques (*Unam Sanctam* 76), éd. du Cerf, 1970. p. 466.

⁵² Cf. LAHAM III, G., « Orientale Lumen : Eastern Catholic Churches : Window between East and West », <http://www.mliles.com/melkite/patriarchol2002.pdf> [26.02.2014]

⁵³ Trouvable à l’édition hors-série de *Le Lien* en 2014.

⁵⁴ « Un grand méfait de l’uniatisme, réside dans le fait qu’il a consacré définitivement le schisme entre l’Église romaine et l’Orthodoxie, en créant une hiérarchie parallèle à la hiérarchie orthodoxe, avec mission de recruter ses fidèles dans les rangs de l’Orthodoxie. Avant le dédoublement de la hiérarchie, la rupture canonique entre l’Orient et l’Occident chrétiens n’avait pas empêché les Églises romaine et orthodoxe, d’entretenir des relations étroits, qui comportaient une communion ecclésiastique réelle, une espèce de double communion ». ZOGHBY, E., *Tous schismatique?*, p. 39.

⁵⁵ ZOGHBY, E., *Uniatisme et Œcuménisme*, p. 7.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

saint donc l'héritage des Églises apostoliques, « qu'en chaque lieu, dans chaque territoire, il ne pouvait y avoir qu'une seule Église réunissant tous les chrétiens qui s'y trouvaient. C'était donc le critère de l'appartenance au Christ et de l'incorporation à son Église ».⁵⁶

Sur ce sujet, comme problème encore actuel dans l'approche œcuménique, l'archimandrite Grigorios Papathomas implante la notion de « *co-territorialité ecclésiale* » qui se manifeste toujours avec la « polyarchie ecclésiale ». Selon lui, pour la Tradition canonique de l'Église, ils sont « deux déviations ecclésio-canoniques de même ordre, dont l'une entraîne l'autre. Elles s'influencent réciproquement et altèrent l'essence de l'Église au point d'avoir une conséquence fatale ».⁵⁷ La notion de Grigorios Papathomas souligne l'importance des situations anormales au sein de l'édifice territoriale de l'Église. Comme Mgr Zoghby l'exprimait souvent, la rupture de 1054 a changé l'organisation et la construction des Églises : elles ne sont plus territoriales, mais co-territoriales. « En d'autres termes, des Églises non plus en plénitudes de communion mais en coexistence avec d'autres Églises.»⁵⁸

La situation scandaleuse des Églises par les hiérarchies parallèles où la « co-territorialité » était l'une des motivations la plus importante chez Mgr Zoghby. La solution au même problème au sein de l'Église byzantine d'Antioche aurait pu être la preuve et le modèle pour toute l'Église chrétienne pour le surmonter.

4.3. Le rôle du pape et la primauté

Nous avons bien traité dans la partie précédente de l'opinion des melkites en relation avec la primauté papale, pour trouver son nouvel rôle dans le rapprochement. « Pas plus que le peuple de Dieu, mû par l'Esprit de Dieu, je ne puis croire que la question d'autorité, telle que comprise et exercée par l'Église romaine, doive être imposée aux autres Églises, comme une

⁵⁶ GETCHA, J., « L'Église local : une problématique œcuménique », dans *Istina* 51 (2006) No. 1, p. 53.

⁵⁷ PAPATHOMAS, G., « Au temps de la post-ecclésialité », dans *Istina* 51 (2006) No. 1, p. 64-84. et du même auteur : « Les quatre niveaux à désinence commune de la polyarchie anti-ecclésiologique », <http://www.orthodoxa.org/FR/orthodoxie/droit%20canon/4%20Niveaux%20de%20Co-Terr-fr.pdf> [03. 03.2014]

⁵⁸ PAPATHOMAS, G., « Au temps de la post-ecclésialité », p. 81.

condition pour rentrer en communion avec elles... Elle n'avait jamais été considérée comme un article de foi, pouvant amener une rupture canonique entre les Églises ».⁵⁹

Dans cette question, parmi les théologiens orthodoxes, je voudrais citer Jean Zizioulas : Selon la Tradition, l'évêque de Rome est le premier évêque de l'Église entière. La difficulté avec la primauté de Pierre vient de ce qu'elle suppose une juridiction universelle par laquelle le pape peut interférer dans une Église locale. Mais si nous arrivions à trouver une conception de la primauté universelle du pape qui n'empiète pas sur la pleine nature de l'Église locale, nous pourrions l'accepter.⁶⁰

L'Église orthodoxe d'Antioche au synode de 1996 a préparé son propre scénario comme condition en face des melkites catholiques :

– Au sujet de la primauté romaine, le premier pas à faire sur le chemin de l'unité consiste à retirer le titre « œcuménique » aux conciles de l'Occident réunis unilatéralement, y compris Vatican I.

– La deuxième étape exige d'affirmer que les Melkites catholiques ne sont pas tenus à la réception ni à l'approbation des documents promulgués par ces conciles.

– Et comme l'Église melkite orthodoxe considère que la croyance, elle la perçoit comme l'étape ultime du processus d'unification et non pas comme une étape préparatoire.⁶¹

Et un autre texte, cité par Jean Paul II, précise que le dialogue doit être repris « sans être conditionné par ce que l'une ou l'autre Église a pu entreprendre ou définir en l'absence de l'autre ».⁶² De ce sujet le souhaite de Jean Paul II est de trouver une « forme d'exercice de la primauté ouverte à une situation nouvelle ».⁶³

⁵⁹ ZOGHBY, E., *Tous schismatique?*, p. 45.

⁶⁰ ZIZIOULAS, J. P., « Si nous arrivions à trouver une conception de la primauté universelle du pape qui n'empiète pas sur la pleine nature de l'Église locale, nous pourrions l'accepter. », *SOP* 298 (2005), p. 20 et voir aussi dans GETCHA, J., « L'Église local : une problématique œcuménique », p. 57.

⁶¹ HACHEM, G., « Un projet de communion ecclésiale dans le patriarcat d'Antioche entre les Églises grec-orthodoxe et melkite-catholique », p. 461.

⁶² E. ZOGHBY, *Orthodoxe uni ? Oui ! Uniate ? non !*, p. 5-6.

⁶³ *Ut Unum Sint*, point 95.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

4.4. La question du modèle du Premier Millénaire

Ces sont les documents de Concile Vatican II eux-mêmes qui nous encouragent et la demande de l'*Unitatis Redintegratio*: « le dialogue doit être repris à l'endroit où il a été rompu, sans être conditionné par ce que l'une ou l'autre Église a pu entreprendre ou définir en l'absence de l'autre ».⁶⁴

C'était aussi confirmé par le Pape Jean Paul II dans l'encyclique *Ut Unum Sint*, et pour la première fois il propose de mettre en discussion la primauté romaine et les modalités de son exercice.⁶⁵ La plus importante question ici : qu'est-ce que les Églises orthodoxes répondent à cette proposition ? Comment comprennent-elles l'exercice de la primauté de l'Évêque de Rome au premier millénaire ? Et quelles sont les possibilités en concernant cet exercice au sein de la communion des Églises ?

En relation avec cette période de l'Église, Mgr Zoghby accentue l'autre état des « vérités » sur la primauté qui étaient proclamés après le schisme aux conciles occidentaux, en l'absence de l'Orient chrétien, car de cette façon ils ne sont pas infaillibles.⁶⁶ Il les nomme seulement pour les « Sy-

⁶⁴ ZOGHBY, E., *Tous schismatiques?*, p. 53. *Unitatis Redintegratio*, point 14. : « C'est pourquoi le Concile exhorte tout le monde, mais surtout ceux qui se proposent de travailler à l'instauration de la pleine communion souhaitée entre les Églises orientales et l'Église catholique, à bien considérer cette condition particulière des Églises d'Orient, à leur naissance et dans leur croissance, et la nature des relations qui étaient en vigueur entre elles et le Siège romain avant la scission, et à se former sur tous ces points un jugement équitable. »

⁶⁵ *Ut Unum Sint*, point 61.: « Dans cette perspective, l'Eglise catholique ne veut rien d'autre que la pleine communion entre l'Orient et l'Occident. Elle s'inspire en cela de l'expérience du premier millénaire. Au cours de cette période, en effet, « le développement de différentes expériences de vie ecclésiale n'empêchait pas qu'à travers des relations réciproques, les chrétiens aient pu continuer à avoir la certitude de se sentir chez eux dans n'importe quelle Eglise, parce que de toutes les Eglises s'élevait, dans une admirable variété de langues et d'accents, la louange de l'unique Père, par le Christ, dans l'Esprit Saint; toutes étaient réunies pour célébrer l'Eucharistie, cœur et modèle pour la communauté, non seulement en ce qui concerne la spiritualité ou la vie morale, mais également pour la structure même de l'Eglise, dans la variété des ministères et des services, sous la présidence de l'Evêque, successeur des Apôtres. Les premiers Conciles constituent un témoignage éloquent de cette unité persistante dans la diversité ». 102 Comment refaire l'unité après environ un millier d'années? Voilà la grande tâche dont l'Eglise catholique doit s'acquitter et qui incombe également à l'Eglise orthodoxe. A partir de là, on comprend toute l'actualité du dialogue, soutenu par la lumière et la puissance de l'Esprit Saint.

⁶⁶ Cf. ZOGHBY, E., *Réflexions œcuméniques*, p. 46.

CSABA KOVÁCS

nodes généraux l'Occident » et ses dogmes représentent ainsi de « theologuména » de l'Église catholique romaine.⁶⁷ Ainsi, selon Mgr Bustros, le rétablissement de l'unité entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe comporterait au préalable l'accord sur deux points essentiels :

1. L'acceptation par les catholiques de remettre en cause le caractère œcuménique des conciles réunis en Occident après 1054. Il s'ensuit que les dogmes proclamés par ces conciles seraient considérés comme des opinions théologiques de l'Église d'Occident.

2. La reconnaissance par les orthodoxes de la primauté de l'évêque de Rome, dans la forme qui existait au premier millénaire.⁶⁸

La même réflexion est arrivée du côté orthodoxe du temps de remise du projet de la réunification du siège d'Antioche : « Il existe une hypertrophie doctrinale vers laquelle l'Occident s'est acheminée d'une manière solitaire ou unilatérale. Je ne vois d'autre moyen pour la réduire que de tracer une ligne entre les sept conciles œcuméniques et les conciles qui les suivirent ici et là. L'Église, durant le deuxième millénaire, n'était pas réunie. Qu'elle soit réunie maintenant sur la base de l'ancien fondement unique. »⁶⁹

En considérant l'histoire de la manifestation *juridique* de la pleine communion, on trouve, au premier millénaire de notre ère, d'autres possibilités d'exercice de la primauté. Il s'agit là de formes et de solutions qui – en tenant compte bien entendu des changements du contexte historique – peuvent aussi éventuellement, dans le futur, servir d'inspiration pour des concrètes solutions juridiques.

La différence des Églises aux statuts divers mais en pleine communion avec le Pape pourrait théoriquement être résumée, au regard du cadre institutionnel de l'exercice de la primauté, par une *loi fondamentale ecclésiastique* (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*). Cette-dernière ne serait cependant pas le résumé exhaustif du droit constitutionnel divin et humain de l'Église. Il

⁶⁷ J'ajoute ici l'opinion de Sergei Bulgakov : « Il faut distinguer entre la proclamation de la vérité, qui appartient au pouvoir ecclésiastique suprême, et la possession la vérité qui appartient à tout le corps de l'Église, dans sa 'catholicité' et son infaillibilité » BULGAKOV, S., *L'Orthodoxie*, Paris, Editions Enotikon, 1958, p. 108.

⁶⁸ BUSTROS, C., « Commentaire de Mgr Cyrille Salim Bustros sur la déclaration du synode grec-melkite catholique », dans *Istina* (1996) No 3, p. 310.

⁶⁹ KHODR, G., « Vers Rome ou avec Rome », dans *Le Courrier œcuménique du Moyen-Orient* 23 (1995), N° 25-27, p. 70.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

s'agirait plutôt d'un court texte qui fixerait les principales formes de l'exercice de *la primauté juridique* et de *la structure de la communion*, tout en restant en relation avec les Églises, qui ont des statuts juridiques certes divers, mais qui sont en pleine communion avec Rome. Si un tel document existait, celui-ci devrait reposer sur un commun accord théologique. En effet, à défaut de ce dernier, les différences présentes dans l'explication de certains éléments théologiques de la loi fondamentale risqueraient de conduire à de nouvelles contradictions dans la mise en œuvre de la loi. Ce passage pourrait être considéré, dans ce texte, par certains, comme l'expression de la discipline divine, et par d'autres comme une solution humaine temporaire, en l'absence d'un consensus au regard du fondement de « *depositumfidei* » d'une telle législation.⁷⁰ La collégialité épiscopale, requise comme une condition indispensable de la communion ecclésiastique et seule capable de redonner à la primauté romaine ses dimensions œcuméniques, ne peut être réalisé qu'à l'intérieur de cette communion vécue.⁷¹

Enfin, nous faisons là donc deux remarques :

– En accord avec les propos de Mgr Zoghby, renforcés aussi par les documents et les propositions précédents, nous pouvons constater sans doute, que la demande de Mgr Zoghby sur la pratique du premier millénaire peut composer un point de départ commun dans le cadre du dialogue théologique et le rapprochement entre les Églises catholiques et orthodoxes.

– Nous pouvons aussi déclarer que la conception de la primauté romaine n'a été définie dans aucun concile œcuménique de cette époque. Son exercice dépendait souvent d'une multitude de facteurs ecclésiologiques, religieux, socio-culturels et même politiques.⁷²

⁷⁰ Cf. ERDŐ, P., « Az ökumenikus előrehaladás intézményes lehetőségei az Egyházi Törvénykönyvben, különös tekintettel a katolikus-ortodox dialógusra », dans *Magyar Sion, Új Folyam* 65 (2009) No 2., p. 196.

⁷¹ « Comme la collégialité épiscopale, vécue dans la communion ecclésiastique avec l'Orthodoxie, réduirait nécessairement la primauté romaine à ses justes limites, reconnues et pratiquées au premier millénaire, de même la conciliarité, vécue à l'intérieur de cette communion, neutraliserait fatallement le caractère trop personnel de l'inaffabilité papale. ». ZOGHBY, E., *Tous schismatique?* p. 117.

⁷² Cf. HACHEM, G., « Primauté et œcuménisme chez les melkites catholiques à Vatican II », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain, 93 (1998) No. 6, p. 439.

CSABA KOVÁCS

En cherchant les nouvelles possibilités de la reconstitution de l'unité de l'Église, on finit cette partie en citant le critique de Mgr Bustros sur le concept de premier millénaire :

Il faut quand même surmonter le passé et chercher ensemble le futur. Il faut dialoguer ensemble pour trouver de nouvelles expressions de l'unité de la foi et de l'Église. Il ne s'agit donc pas de revenir purement et simplement à l'Église du premier millénaire pour s'y arrêter, ni en ce qui concerne l'expression de la fois dans les dogmes, ni en ce qui concerne le « service de l'unité » reconnu au premier millénaire à l'évêque de Rome. L'Église est un corps vivant qui doit évoluer à travers les siècles pour porter l'Évangile du salut à toutes les nations. Pour cela, elle doit, sans rien changer à la vérité de la foi chrétienne, exprimer cette même foi dans le langage des hommes d'aujourd'hui. C'est pourquoi l'Église du troisième millénaire ne peut être ni l'Église du deuxième millénaire telle qu'elle a été vécue soit par l'Église romaine soit par les Églises orthodoxes, ni l'Église du premier millénaire. À partir de l'Église du premier millénaire et des points positifs acquis par les deux traditions au deuxième millénaire, toutes les Églises doivent chercher ensemble les formes contemporaines adéquates, soit au niveau de l'expression de la foi, soit au niveau de la structure de l'Église, y inclus le rôle de veiller au maintien de l'unité et de la charité entre les Églises, rôle reconnu au premier millénaire à l'évêque de Rome, et qui s'est exprimé dans la présidence des conciles œcuméniques et dans le recours et l'appel qui étaient adressés lors des disputes entre les Églises locales.⁷³

5. Du passé vers l'avenir : le futur du projet dans le climat du dialogue catholique-orthodoxe

Le but de ce dernier parti est de présenter les perspectives que son projet propose aujourd'hui au dialogue bilatéral entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe. Comment la Commission-mixte orthodoxe-catholique démontre les pensées de Mgr. Zoghby, ou en plus, est-ce qu'ils ont déjà surmonté ces achoppements? À ce jour, cinq documents communs sont sortis de ce et dialogue entre orthodoxes et catholiques, grâce au travail de la

⁷³ BUSTROS, C., « Commentaire de Mgr Cyrille Salim Bustros sur la déclaration du synode grec-melkite catholique», dans *Istina* No 3/1996., p. 311. et dans *Le Lien* 60 (1995) No. 4-5, p. 78.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

Commission mixte. En ce qui concerne notre problématique, les plus importants pour nous sont évidemment le Document de Balamand et celui de Ravenne.

5.1. Mgr. E. Zoghby et la Commission Mixte Orthodoxe-Catholique

En 1980, il est accueilli avec une très grande espérance l'établissement de la Commission Mixte Orthodoxe-Catholique. Selon lui, tous les nouveaux documents produits par ce travail bilatéral sont des grands pas dans l'approchement, parce que l'unité se renforce : « Belles études, qui ont abouti jusqu'ici à la reconnaissance de l'identité de foi, dans les dogmes essentiels »,⁷⁴ et les documents acquis peuvent garantir le fondement théologique nécessaire comme foi commune pour la réunification.⁷⁵ Mais en même temps selon son opinion, la Commission Mixte n'avait pas adéquatement choisi *la méthode* de travail. Il n'hésita jamais à manifester clairement ses critiques, mais n'oubliions pas que tous ses efforts tendent à l'atteinte d'un seul but : ne plus retarder l'unité de l'Église du Christ. Voilà sa critique sur les deux décennies du travail de la Commission, écrite cinq ans plus tard, traitant du Document de Balamand :

Au lieu de s'attaquer immédiatement à cette question épineuse des pouvoirs et privilège de l'Évêque de Rome, elle s'est crue obligée d'étudier, dans le détail, les problèmes de doctrine, sur lesquels les Églises romaine et orthodoxe se sont toujours entendues ».⁷⁶

Il a attendu impatiemment qu'il soit traité du sujet de la primauté de l'évêque du Rome, avec le Document de Ravenne. Malheureusement – à cause de son âge – il ne laissa aucune note à propos de ce dernier document.

⁷⁴ ZOGHBY, E., *Réflexions œcuméniques*, p. 24.

⁷⁵ « Les Pères du Synode considèrent que le rétablissement de l'unité antiochienne est devenue aujourd'hui naturel, grâce au progrès réalisé ces dernières années, par la grâce de Dieu, au plan de la communion dans la foi, entre l'Église Catholique Romaine et les Églises Orthodoxes, à travers la Commission théologique universelle, qui représente ces Églises. Cette Commission mixte a en effet déclaré dans des documents successifs, l'unité de la foi dans les dogmes essentiels définis par les sept Concile œcuméniques. » Regard dans : « Le communiqué du synode melkite catholique de juillet 1996 », dans *Le Lien* 61 (1996) n°4-5, p. 10.

⁷⁶ ZOGHBY, E., *Réflexions œcuméniques*, p. 24.

CSABA KOVÁCS

Si nous regardons alors les derniers deux documents officiels acquis par le dialogue catholique-orthodoxe (ceux de Balamand et de Rienne) nous pouvons constater que la voie dessinée dans cette œuvre pour les uniates et pour le dialogue catholique-orthodoxe, écrite trois-quatre décennies plus tôt par Mgr Zoghby, est vraiment prophétique. Deux points principaux se cristallisent dès les commencements chez lui, qui touchent directement le projet de réunification de l'Église melkite d'Antioche, et qui sont même jusqu'à nos jours les achoppements du rapprochement œcuménique entre l'Église d'Orient et Occident : le problème de l'existence des Églises uniates et la question de la primauté papale.

5.2. Relations entre le projet et le Document de Balamand

En 1993 on est arrivé à un événement heureux et riche d'espérances dans le dialogue de la commission internationale, réunie à Balamand au Liban, quand les églises participantes ont réussi à rouvrir une histoire bloquée depuis le XVIème siècle. Comme on a déjà vu, Mgr Zoghby a toujours proclamé que c'est une nécessité absolue et urgente de toute Église, pour que le problème des « uniates » soit résolu dans le rapprochement des Églises catholique romaine et orthodoxe. Même la première phrase le justifie : « À la demande de l'Église orthodoxe, la progression normale du dialogue théologique avec l'Église catholique a été interrompue pour que soit immédiatement abordée la question qui est appelée 'uniatisme' ».⁷⁷

En arrivant jusqu'à cette partie, nous pouvons déjà constater, comme Mgr Zoghby ne le savait que trop bien, que son projet de double communion sera rejeté officiellement. Comme il en a souvent reçu le critique, que ni Rome, ni l'Orthodoxie ne se déclareront prêtes à accepter son initiative de double appartenance. Comme il l'a lui-même confessé :

Je sais à l'avance, que ni l'Église romaine, ni l'Orthodoxie, si engagées intérieurement et extérieurement, canoniquement et ecclésiologiquement, ne pourront se déclarer favorable, sans réserve, à ma prise de position.

⁷⁷ Déclaration de Balamand : « L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion, Déclaration de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe », dans *La Documentation Catholique*, No 2077, (1993).

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

Je n'aurais pas eu besoin de courir ce risque, si elles pouvaient accueillir purement simplement mon geste.⁷⁸

Il a promulgué ce projet melkite pour la première fois en 1975, malgré le fait qu'il sentait fortement qu'un dialogue à égalité est impossible pour les grec-catholique, ni avec les latins, ni avec les orthodoxes.⁷⁹ C'est pourquoi ce Document a donné à Mgr Zoghby une *nouvelle inspiration* et une forte incitation aux melkites pour le renouvellement de leur projet. Le Document de Balamand octroie aux Églises orientales catholiques une certaine ecclésiale qui a motivé et autorisé à entrer dans le dialogue théologique avec les Églises (point 3.), trouver leur propre place dans le mouvement œcuménique et ainsi promouvoir⁸⁰ – comme église particulière – le rétablissement de l'unité de l'Église chrétienne.⁸¹

Même si le Document de Balamand a encouragé les melkites à oser résoudre son état « schismatique » au sein du Patriarcat d'Antioche, comme on le sait bien, le projet de double communion était officiellement rejeté. C'est pourquoi – en cherchant alors une autre solution – Mgr Khodr a posé la question :

Si, selon la formule adoptée par la Commission mixte du dialoguer entre les Églises orthodoxe et catholique à Balamand en 1993, les Églises

⁷⁸ ZOGHBY, E., *Mémoires*, p. 221.

⁷⁹ Cf. ZOGHBY, E., « Les Eglises unies dans le dialogue avec l'Orthodoxie », dans *Informations Catholiques Internationales* No. 267 (1966) 29.

⁸⁰ Cf. HACHEM, G., « Pluralisme ecclésiologique et communion », dans *Proche-Orient Chrétien* 52 (2002) No 1-2, p. 90. Après la Session de Balamand, le 19 novembre 1993, le Comité mixte catholique-orthodoxe en France a réuni à Paris, et ils ont publié une déclaration approbative, en ajoutant quelques points supplémentaires. Voilà le point 21. qui décrit bien ce qu'on doit faire depuis maintenant : « Les autorités de l'Églises catholiques aideront les Eglises orientales catholiques et leurs communautés à préparer, elles aussi, la pleine communion entre les Églises catholique et orthodoxe. Les autorités de l'Église orthodoxe agiront d'une manière analogue vis-à-vis de leurs fidèles ». Voir dans « Approbation données à la rencontre de Balamand, dans *Instina* 37 (1993) No 3., p. 395.

⁸¹ Après la Session de Balamand, le 19 novembre 1993, le Comité mixte catholique-orthodoxe en France a réuni à Paris, et ils ont publié une déclaration approbative, en ajoutant quelques points supplémentaires. Voilà le point 21. qui décrit bien ce qu'on doit faire depuis maintenant : « Les autorités de l'Églises catholiques aideront les Eglises orientales catholiques et leurs communautés à préparer, elles aussi, la pleine communion entre les Églises catholique et orthodoxe. Les autorités de l'Église orthodoxe agiront d'une manière analogue vis-à-vis de leurs fidèles ».

CSABA KOVÁCS

uniates ne sauraient constituer un modèle de l'unité, pourquoi ce modèle ne serait-il pas déjà remplacé par un mode de relation entre les Églises unies et la Papauté, qui préfigurerait déjà la Communion qui est appelée à s'instituer entre cette Papauté et l'Orient orthodoxe ? À titre d'exemple, et en vue d'une confiance qui devrait s'établir entre nous, l'ordre et la concomitance des sacrements de l'initiation seraient établis dans l'Orient catholique tel qu'il les connaissait.⁸²

La prochaine session plénière de la Commission mixte orthodoxe-catholique s'est tenu à Baltimore, du 9 au 19 juillet 2000. La naissance de Déclaration du Document de Balamand et son accueil désagréable par quelques Églises montrent bien que les affects restent encore assez animés envers l'existence des Églises uniates. Le thème discuté de cette session était : « Implication ecclésiologique et canoniques de l'uniatisme ». Quoique les discussions aient été d'une grande portée, intense et approfondies, une nouvelle déclaration n'était pas publiée.⁸³ En regardant cette situation assez problématique et complexe, Waclaw Hryniezwicz (directeur de l'Institut œcuménique de l'Université catholique de Lublin) en reflétant à la définition de « situation anormal », a déclaré : « Les Églises orientales catholiques se trouvent dans une situation ecclésiologique qui exige une révision sérieuse et des rectifications à la lumière de l'ecclésiologie telle qu'elle était vécue au premier millénaire dans l'Église indivise ».⁸⁴ Même si presque tous les Églises orthodoxes ont envoyé des délégués à Baltimore, la Commission était incapable d'aboutir à un accord commun sur ce problème des uniates. En citant l'opinion d'Hilarion Alfeyev, on peut réentendre quasiment les mots de Mgr Zoghby :

J'ai le regret de constater qu'au cours de ces dernières années la distance entre nos points de vue concernant la question uniate s'est creusée plus qu'elle n'a diminué. Pour les catholiques, le statut des Églises grecques-catholiques serait tout à fait normal. Il en ressortirait qu'alors que l'uniatisme

⁸² KHODR, G., « Interventions sur l'œcuménisme au synode spécial pour le Liban », dans *Le Courrier œcuménique du Moyen-Orient* No 2-3 (1996), p. 21.

⁸³ Cf. Commission catholique-orthodoxe de dialogue. Huitième session (Baltimore, 19 juillet 2000) », dans *Istina* 65 (2000) N°3, p. 285-291.

⁸⁴ « Commission catholique-orthodoxe de dialogue. Huitième session (Baltimore, 19 juillet 2000) », dans *Istina* 65 (2000) N°3, p. 287.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

est quelque chose d'anormal, celles-ci est normales. Cette situation est totalement inacceptable pour les orthodoxes.⁸⁵

Jusqu'à nos jours, aucune des parties ne dispose d'une solution satisfaisante, et il nous semble que la question des églises uniates soit mise entre parenthèses. Il est sûr que la situation serait beaucoup plus favorable si la permission pour le projet de réunion avait été donnée pour les grecque-melkites catholiques d'Antioche. L'Église d'Antioche se voit engagée dans un double et difficile dialogue. Les deux niveaux, global et local, ne sauraient être poursuivis malgré les lenteurs et les résistances qui ont rendu jusqu'à présent parcellaire ou conditionnelle l'application promise des principes agréés en 1993 à Balamand.⁸⁶

5.3. Les corrélations et les différends avec le Document du Ravenne

Dans la dernière et récente phase du dialogue, à Ravenne 2007, la Commission mixte a publié un document très important sur la question « Communion ecclésiale, conciliarité, et autorité ». Catholiques et orthodoxes y reconnaissent que conciliarité et primauté sont inséparables et mutuellement complémentaires à tous les niveaux de la vie de l'Église : local, régional et universel. Le document va jusqu'à proclamer qu'au niveau universel, suivant la tradition antique, l'évêque du Rome est le premier parmi les évêques des grands sièges.⁸⁷ Dès le commencement des années soixante, l'opinion principal de Mgr Zoghby en relation avec la rupture entre Orient et Occident, apparaissait presque dans toutes les œuvres : la question du primat de l'Évêque de Rome.

Nous l'avons précieusement traité dans les autres sujets fondamentaux sur la conception de l'unité de l'Église de l'ecclésiologie œcuménique de Mgr Zoghby : *l'ecclésiologie trinitaire*, celle de *communion (koinonia)* ainsi que le modèle du *premier millénaire* en matière de la construction de la pentarchie et du

⁸⁵ ALFEYEV, H., « Commission catholique-orthodoxe de dialogue. Huitième session », dans *Istina XLV*, 65 (2000) N°3. p. 287.

⁸⁶ MITRI, TAREK, « L'Esprit Saint vous conduira dans la vérité tout entière », dans *Contacts* 52 (2000) No 189, p. 53.

⁸⁷ BOUWEN, F., « L'œcuménisme aujourd'hui: Les Églises orientales », dans *Proche-Orient Chrétien* 63 (2013) No. 2, p. 87.

CSABA KOVÁCS

rôle du pape. On trouve une analogie incontestable avec le texte du Document, qui confirme derechef encore les éléments de l'écclésiologie de Mgr Zoghby. Soit c'est le texte de la Déclaration lui-même qui présente les parallèles.

Trinitaire :

Chaque membre du Corps du Christ a sa place et sa propre responsabilité dans la *koinonia* (*communio* en latin) eucharistique. La conciliarité reflète le mystère trinitaire, où elle trouve son fondement ultime. Les trois personnes de la Sainte Trinité sont « énumérées », comme dit saint Basile le Grand (*Sur l'Esprit Saint*, 45), sans que la désignation de « deuxième » ou de « troisième » personne implique une quelconque diminution ou subordination. De même, il existe également un ordre (*taxis*) parmi les Églises locales, qui n'implique toutefois aucune inégalité dans leur nature ecclésiale.⁸⁸

Koinonia :

Sur la base de ces affirmations communes de notre foi, nous devons maintenant tirer les conséquences ecclésiologiques et canoniques qui découlent de la nature sacramentelle de l'Église. Étant donné que l'eucharistie, à la lumière du mystère trinitaire, constitue le critère de la vie ecclésiale dans son ensemble, comment les structures institutionnelles reflètent-elles visiblement le mystère de cette *koinonia* ? L'Église une et sainte étant réalisée à la fois dans chaque Église locale qui célèbre l'eucharistie et dans la *koinonia* de toutes les Églises, comment la vie des Églises manifeste-t-elle cette structure sacramentelle ?⁸⁹

Le Document se fonde fortement sur l'exemple du premier millénaire, à l'expérience commune de l'Église primitive. Il montre aussi une grande ressemblance et confirmation de la théologie fondamentale de Mgr Zoghby :

Pendant le premier millénaire, la communion universelle des Églises, dans le cours normal des événements, a été maintenue par les relations fraternelles entre les évêques. Ces relations des évêques entre eux, entre les évêques et leurs *protoi* respectifs, et également entre ces mêmes *protoi* dans l'ordre (*taxis*) canonique dont témoigne l'Église primitive, ont nourri et consolidé la communion ecclésiale.⁹⁰

⁸⁸ Point 5.

⁸⁹ Point 3.

⁹⁰ Point 40.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

Néanmoins, le point principal du Document est le point 44, qui résume la nouveauté et l'accord central. Dans l'histoire de l'Orient et de l'Occident, tout au moins jusqu'au IX^e siècle, une série de prérogatives, toujours dans le contexte de la conciliarité et selon les conditions des temps, a été reconnue au *protos* ou *kephale* à chacun des niveaux ecclésiastiques établis : localement, pour l'évêque comme *protos* de son diocèse par rapport à ses presbytres et à ses fidèles ; régionalement, pour le *protos* de chaque métropole par rapport aux évêques de sa province, et pour le *protos* de chacun des cinq patriarchats par rapport aux métropolites de chaque circonscription ; et universellement, pour l'évêque de Rome en tant que *protos* parmi les patriarches. Cette distinction de niveaux ne diminue pas l'égalité sacramentelle de chaque évêque ni la catholicité de chaque Église locale.⁹¹

En revanche, il était aussi explicitement ajouté dans la Déclaration que, ni sur le fondement biblique et théologique de cette primauté, ni sur la nature et l'extension de son pouvoir, les catholiques et les orthodoxes ne sont pas encore d'accord.⁹² Contrairement à ce qu'il prétendait souvent, les Églises orthodoxes et romaine accordent de l'importance aux divergences qui les séparent et estiment devoir les régler avant de refaire leur unité.

Vers la fin des années quatre-vingt-dix et des années deux-mille, peu après que les Églises aient officiellement rejeté son projet de double communion, il y a eu un changement en relation avec le retour comme exemple parfait du première millénaire : on ne doit pas seulement redécouvrir le rôle de l'Évêque de Rome avant le schisme, mais chercher aussi les possibilités de renouveler sa fonction selon les besoins de notre époque de réconciliation :

La primauté romaine étant une primauté de service et de communion, c'est à partir des besoins de l'Église d'aujourd'hui qu'il faut l'envisager. Quelle primauté peut contribuer aujourd'hui et au cours du troisième millénaire, au service de l'Église du Christ et son unité ?⁹³

Le modèle du premier millénaire ne résout pas la question de la primauté, simplement parce qu'on n'a pas pu clarifier jusqu'à nos jours la théo-

⁹¹ Point 44.

⁹² Cf. ALFEYEV, H., « Primauté et conciliarité dans la tradition orthodoxe », dans *Istina*, LVI (2009), p. 34-36. et aussi BOUWEN, F., « L'œcuménisme aujourd'hui: les Églises orientales », dans *Proche-Orient Chrétien* 63(2013) No 1-2., p. 87-88.

⁹³ ZOGHBY, E., *Réflexions œcuménique*, p. 75.

rie et la pratique de la primauté du premier millénaire. On peut prévoir, qu'un jour on reconstitue le point de vue commun sur la primauté à l'antiquité. Mais il faut prendre en compte que la primauté doit revêtir une forme nouvelle au troisième millénaire, par rapport aux millénaires précédents. Ainsi, pour le rétablissement de l'unité globale de nos jours, les catholiques doivent prouver aux orthodoxes que leur foi et même leur conception sur la primauté de l'évêque de Rome est identique à celle de l'Église indivise.⁹⁴

C'est pourquoi les orthodoxes, les catholiques et même les grec-catholiques doivent encore travailler ensemble, pour achever l'unité sur laquelle nous avons déjà l'expérience du premier millénaire. Il faut souligner que peut-être le modèle ecclésiologique du deuxième millénaire n'est plus déterminant au troisième millénaire. Non seulement comme une preuve, mais comme un modèle, ou comme une preuve, que ça était déjà opérationnelle.

Il n'est pas question que le Pape François continue la voie œcuménique de ses prédécesseurs, donc l'avenir est absolument encourageant dans la relation de l'Occident avec l'Orient. Pour lui, dès le commencement de son intronisation, il se nomme toujours simplement comme l'Évêque du Rome, et a ressenti une grande importance à l'engagement œcuménique de la réunion :

« Le rétablissement de la pleine communion, [...] ne signifie ni soumission l'un à l'autre, ni absorption, mais plutôt accueil de tous les dons que Dieu a donnés à chacun pour manifester au monde entier le grand mystère du salut réaliser par le Christ Seigneur, par l'Esprit Saint. Je veux assurer à chacun de vous que, pour arriver au but désirer de la pleine unité, l'Église catholique n'entend pas imposer une quelconque exigence, sinon celle de la profession de foi commune, et que nous sommes prêts à chercher ensemble, à la lumière de l'enseignement de l'Écriture et de l'expérience du premier millénaire, les modalités par lesquelles garantir la nécessaire unité de l'Église dans les circonstances actuelles : l'unique chose que désire l'Église catholique, et que cherche comme Évêque de Rome, l'Église qui préside dans la charité, c'est la communion avec les Églises orthodoxes ». ⁹⁵

⁹⁴ Cf. ALFEYEV, H., « Primauté et conciliarité dans la tradition orthodoxe », dans *Istina* 56 (2009) No 1, p. 35.

⁹⁵ Discours du Pape François lors de la Divine liturgie à l'Église patriarchal Saint-Georges, le 30 novembre 2014 à Istanbul.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

Enfin, il faut encore souligner, que la question demeure encore compliquée car la problématique de la primauté dans le cadre universelle n'est pas résolue même au sein de l'orthodoxie mondiale.⁹⁶

Nous pourrons constater qu'en regardant les résultats et l'état du rapprochement orthodoxe-catholique, le futur de la réunion de l'Église d'Orient et d'Occident est absolument encourageant. En ce qui concerne le projet de double communion ou de double appartenance comme un essai local des melkites, est déjà – à mon opinion – complètement omis dans le dialogue bilatéral. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne porterait pas ses fruits ou qu'il disparaîtrait sans échos. La mission spéciale de l'Église grec-melkite catholique et des autres orientaux unies demeurent toujours, jusqu'à ce que l'unité complète de l'Église n'arrive pas selon la volonté de Christ lui-même.

6. Conclusion

Mgr. E. Zoghby était-il un illuminé, un visionnaire, un précurseur? En regardant des documents aboutis par la Commission mixte internationale, nous voyons clairement le parallèle avec les sujets que Mgr Zoghby avait prévu plusieurs années avant.

Cependant, le projet était rejeté par les différentes conceptions ecclésiologiques, surtout à cause des différentes explications d'origine, nature et étendue des priviléges du Siège romain, excluant cependant, de la même façon, la possibilité – fût-ce à titre temporaire et provisoires – d'une double communion ou double appartenance. Comme il était signé dans la lettre réponse par Cardinal Ratzinger aussi: « Il s'agit d'un point important de la foi, qui touche la nature même de l'Église ; il n'y a aucune raison valable à se déclarer prêt à l'abandonner ». On considère que la réunification du Patriarcat d'Antioche devrait contribuer au rapprochement entre l'Eglise catholique

⁹⁶ Comme cet énoncé de Mgr Hilarion Alfeyev (Président du Département des relations extérieures de patriarchat de Moscou) exprime bien la situation complexe de cette question : « Tous les orthodoxes sont d'accord sur le fait que l'Église orthodoxe ne possède pas de primat universel et ne connaît pas de pontife suprême. Cependant, les orthodoxes sont divisés au sujet de la primauté et du rôle de l'évêque de Constantinople. Vraisemblablement, une délibération sérieuse et responsable de la question de la primauté doit précéder le dialogue sur le même sujet entre catholique et orthodoxes » dans Cf. ALFEYEV, H., « Primauté et conciliarité dans la tradition orthodoxe », dans *Istina* 56 (2009) No 1, p. 36.

CSABA KOVÁCS

romaine et les Eglises orthodoxes, et constituer une expérience locale d'unité, préparatoire à l'unité universelle entre Orient et Occident. Une unité antiochienne qui garde la communion avec Rome dans des limites reconnues et vécues par nos saints Pères d' Orient du premier millénaire.

La question traitée, si on veut la simplifier et l'approfondir, se pose comme suit : en 1724, il y avait un seul patriarcat byzantin d'Antioche. Le projet de Mgr Zoghby et l'effort de l'Église melkite consistait à ramener les deux Patriarcats, issus de la scission, à leur unité première. Il y a le même peuple, la même langue, la même tradition, la même origine.

En Hongrie, la situation est beaucoup plus complexe. Historiquement, après la Première Guerre Mondiale la majeure partie du territoire historique des grec-catholiques s'est retrouvée séparée de la Hongrie millénaire. Le communisme a de plus compliqué cette situation, et subséquemment le dialogue devenait difficile ou même presque impossible pour les Églises. Je peux donc certainement constater qu'un tel projet n'est pas réalisable ici. D'une part nous avons reconnu les limites des « uniates » dans le dialogue œcuménique. D'autre part, de la part Mgr Zoghby, son amour zélé pour l'Église orthodoxe et catholique à la fois, son attachement à l'héritage oriental et son courage indompté pour surmonter cet état schismatique de l'Église de Jésus Christ, sont des exemples encourageant pour tous les orientaux catholiques. Mgr Zoghby a toujours confessé son amour pour l'Église Une, qui doit être catholique et orthodoxe à la fois, et que cet état schismatique actuel doit être surmonté.⁹⁷

Qu'est qu'on peut apprendre du projet melkite de double communion, comment on peut en profiter ? La notion de la double appartenance était une voie absolument innovatrice pour pousser le rapprochement entre l'Orient et l'Occident plus en avant. Malgré qu'il n'a jamais officiellement été adopté sur une grande échelle, le projet a fait motiver plusieurs théologiens et œcuménistes des différentes Églises à reprendre la relation entre l'Église d'Orient et d'Occident et la place des Églises orientales catholiques.

Malgré l'examen détaillé du projet de double communion de Mgr Zoghby et malgré les résultats du dialogue bilatéral continu par la Commis-

⁹⁷ « L'on sait que les seules Églises, latine d'une part, et orthodoxes de l'autre, possèdent, réunies, le patrimoine chrétien total. Deux patrimoines non opposés, mais complémentaires, qui s'équilibrivent réciproquement et dont la séparation est désastreuse pour tous ». ZOGHBY, E., *Mémoires*, p. 158.

UNE INITIATIVE GRECQUE-CATHOLIQUE

sion mixte, nous pouvons nous poser la question encore ouverte: devons-nous, les catholiques orientaux, refaire l'union avec nos frères orthodoxes avant le rétablissement de l'union de l'Église catholique romaine et des Églises orthodoxes ? Comment cela serait-il possible ?

En guise de réponse, citons la propre confession œcuménique de Mgr Elias Zoghby par laquelle il montre l'exemple et la voie spéciale pour les catholiques orientaux et qui résume sa motivation :

« Je cherchais une autre manière d'être catholique ».⁹⁸

| ⁹⁸ ZOGHBY, E., *Mémoires*, p. 154.

Csaba Kovács

VOJTECH BOHÁČ

**DIE ERNEUERUNG DER BYZANTINISCHEN LITURGIE
IN DER GRIECHISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE IN DER SLOWAKEI
AM BEISPIEL DER PROSKOMIDIE**

INHALT: 1. Die Ausgaben der liturgischen Bücher von 1976 und 1986; 2. Die Proskomidie im Liturgikon von 1998; 2.1. Die Vorbereitung des Priesters; 2.2. Bereitung der Opfergaben; 2.2.1. Bereitung des Lammes; 2.2.2. Die triumphierende Kirche; 2.2.3. Die kämpfende Kirche; 2.2.4. Die leidende Kirche; 2.2.5. Verhüllung und Beräucherung der Gaben; 2.3. Die Schlussriten der Proskomidie; 3. Schlusswort; 4. Anhang.

„Mit Freude darf ich Ihnen mitteilen, dass die Kongregation für die Ostkirchen am 14. September 1997 die slowakische Übersetzung der Göttlichen Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus mit Dekret Nr. 45/78 gutgeheißen hat“.¹

„Wir genehmigen den Text der Göttlichen Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus in der slowakischen Sprache. Alle andere Übersetzungen sind ipso facto aufgehoben. Jedwede Widersprüche sind unzulässig“.²

Achilles Kardinal Silvestrini, Prefekt

Miroslav S. Marusyn, Sekretär

Mit diesen Worten hat am 14. September 1997 die Kongregation für die Ostkirchen den Text der neuen Übersetzung der *Göttlichen Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus* in die slowakische Sprache genehmigt.³ Somit

¹ LITURGICKÁ KOMISIA PRI GRÉCKOKATOLÍCKOM BISKUPSTVE V PREŠOVE: *Sprievodný list k najnovšiemu prekladu liturgie sv. Jána Zlatoústeho do slovenského jazyka*, Prešov, 11. November 1991.

² CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS: *Decretum* Nr. 45/78, 14. September 1997.

³ CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS: *Decretum* Nr. 45/78, 14. September 1997.

ist sie die erste – und bislang die einzige – offiziell genehmigte Übersetzung der byzantinischen Liturgie in slowakischer Sprache. Diese Übersetzung wurde am 21. Januar 1998 am Gemeinsamen Priestertag in Kraft gesetzt, mit Gültigkeit ab 22. Februar 1998, als der einzige erlaubte Text der Göttlichen Liturgie, auf dem Gebiet der Eparchie von Prešov und des Exarchat von Košice.⁴ Dieses Dokument wurde von beiden Bischöfen unterschrieben: vom Mons. Ján Hirka, Bischof von Prešov und vom Mons. Milan Chautur, Exarchen von Košice.

1. Die Ausgaben der liturgischen Bücher von 1976 und 1986

Die vorherigen Versuche die kirchenlawischen Ausgaben in die slowakische Sprache zu übersetzen, waren „nicht gerade glücklich“.⁵ Die wichtigsten sind die Ausgaben von 1976 und 1986.

Das Liturgikon von 1976 ist im kirchlichen Verlag „Gemeinschaft des heiligen Vojtech“ in Trnava erschienen. Das Imprimatur hat „ad experimentum“ das Griechisch-katholische Ordinariat in Prešov erteilt.⁶ Es handelt sich hier um die erste Übersetzung, die besser und genauer mit der kirchenlawischen Vorlage übereinstimmt als die zweite. Trotzdem enthält es mehrere Fehler:

– Vor allem fehlen fast alle Rubriken für den Priester. Es gibt an manchen Stellen nur kurze Anweisungen. Im Laufe der Zeit sind aber einige Zweifel an der richtigen Zelebration entstanden und das hat dazu beigetragen, dass die Priester jeder nach „seiner Art“ zu zelebrieren begonnen – mit Ausnahme derer, denen es nicht schwer fiel, die kirchenlawische Vorlage genau zu beachten.

– Das ganze Buch, sowie die wenigen Rubriken, die es doch gab, rechneten überhaupt nicht mit dem *Dienst des Diakons*. Man findet gar keine Anweisung für ihn oder zumindest dessen Erwähnung.⁷

⁴ SPOLOČNÁ LITURGICKÁ KOMISIA: *Úpravy pre slávenie svätej liturgie v prešovskej eparchii a košickom exarcháte*, Prešov, 12. November 1997.

⁵ Vgl. C. VASIL: *Rímske vydanie gréckokatolíckych kníh*, S. 57.

⁶ GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT: *Imprimatur* Nr. 1296/76, Prešov, 4. Oktober 1976.

⁷ Eine Ausnahme bildet vielleicht die Proskomidie, wo man einen „Assistierenden“ finden kann, der im Umgang mit dem Weihrauch so handelt, wie es dem Diakon zusteht und am

DIE ERNEUERUNG DER LITURGIE IN DER SLOWAKEI

Diese Tatsache ist vielleicht eine Widerspiegelung der damaligen Situation, in der es keine Diakone für längeren Zeitraum gab; nach der Weihe zum Diakon empfing man bereits einer Woche später die Priesterweihe.

– In der ganzen Liturgie fehlen die *kleinen Ektenien*,⁸ die *Katechumenenektenie*⁹ und die *Ektenie nach der Kommunion*.¹⁰ Wahrscheinlich hängt es mit der Abwesenheit des Diakons zusammen, da diese Ektenien von ihm vorzutragen waren. Ferner gab es auch schon die ersten Bemühungen um eine Verkürzung der Liturgie.

– Neben der Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomus enthält das *Liturgikon 1976* auch noch die *Liturgie des Heiligen Basilius des Grossen* und die *wechselnden Teile der Liturgie* (Troparien, Kondakein, Prokymena, besondere Ektenien und Gebete) für verschiedene Anlässe (für die Hilfe des Hl. Geistes, Dank für Wohltaten, für die Kranken, Reisenden, Verstorbenen, für Frieden, in Zeit der Naturkatastrophen, usw.); zum Schluss kommen die *Festentlassungen*.

– Im Übrigen stimmt die Struktur mit der kirchenslawischen Vorlage überein.

Das Liturgikon von 1986, auf das sich die liturgische Erneuerung unmittelbar bezieht, ist ebenso im kirchlichen Verlag „Gemeinschaft des heiligen Vojtech“ in Trnava erschienen, mit dem Imprimatur des Ordinarius von Prešov.¹¹ Im Vorwort wird die Notwendigkeit der zweiten Ausgabe erklärt:

Seit 1976, als das erste *Liturgikon* erschienen ist, haben sich deutliche, mit Sprachentwicklung überholte Formulierungen gezeigt. Es war darum notwendig, zur „Revision und Neuformulierung der Texte“ zu greifen. Damit sollten einerseits die richtigen Bedeutungen und andererseits die richtigen theologischen Aussagen erhalten bleiben. Im vorliegenden *Liturgikon*

Ende der Proskomidie bewehräuchert er den Altarraum, Kirche, usw. Vgl. *Liturgikon 1976*, S. 10ff.

⁸ Nach der ersten Antiphon, nach der zweiten Antiphon und nach dem ersten Gebet der Gläubigen. Vgl. *Liturgikon 1976*, S. 18, 24; *Liturgikon 1998*, S. 21f, 34.

⁹ Vgl. *Liturgikon 1976*, S. 24; *Liturgikon 1998*, S. 38.

¹⁰ Vgl. *Liturgikon 1976*, S. 36; *Liturgikon 1998*, S. 71.

¹¹ GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT: *Imprimatur* Nr. 800/85, Prešov 27. August 1985.

hatte man sich bemüht, die unnötige Duplizität und Triplizität der Texteinheiten zu eliminieren, „um so die Länge der Feier der Eucharistie auf die angemessene Länge der heutigen Zeit zu bekommen“. Die Wandlungsworte und die Epiklese würden „organisch in den vorausgehenden Kontext eingegliedert“, um so die Gefahr der theologisch nicht richtigen Interpretation zu vermeiden.¹²

Was das alles zu bedeuten hatte und um welche konkreten Änderungen es sich handelte, wird im folgenden Teil am Beispiel der Proskomidie, nach einer kurzen theologischen Einleitung zu jedem Abschnitt, erklärt.

2. Die Proskomidie im Liturgikon von 1998

Der erste Teil der göttlichen Liturgie ist die Proskomidie. Ihr Ziel ist die zweifache Vorbereitung auf die Liturgie: die *Vorbereitung des Priesters* und die *Vorbereitung der Opfergaben* – des Brotes und des Weines.

2.1. Die Vorbereitung des Priesters

Die Würde der Liturgie selbst, als unblutiges Opfer des Neuen Testaments verlangt, dass der Zelebrant sie geistlich möglichst vorbereitet feiert. Ihrer Natur nach ist die Liturgie das Opfer der Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Deshalb muss auch der, der dieses Opfer für das Volk bringt, vor allem auch selber mit Gott, aber auch mit allen anderen versöhnt sein.¹³ Nur so kann er die wahre Ikone Christi des Hohenpriesters darstellen. Schon im Alten Testament spricht Gott zu den Leviten: „Seid heilig, weil ich, euer Gott, heilig bin“.¹⁴ Darum tritt der Priester mit reinem Herzen und Gewissen zur Liturgie, auf dass seine Schwächen und Sünden nicht zum Hindernis werden zum Vollzug dieses grossen Wunders.¹⁵

Bewusst setzt darum das *Liturgikon* an den Anfang der Liturgie – noch vor jeder liturgischen Handlung – diese Anweisung: „Der Priester, der die Feier des heiligen Geheimnisses vollziehen will, muss vor allen Dingen

¹² Vgl. *Liturgikon* 1986, „Vorwort“, S. 3.

¹³ Vgl. Mt 5, 23f.

¹⁴ Lev 11, 44.

¹⁵ Vgl. M. M. SOLOVIJ: *Božestvennaja liturgija*, Rom 1964, S. 159f.

DIE ERNEUERUNG DER LITURGIE IN DER SLOWAKEI

mit allen Menschen versöhnt sein und darf gegen niemanden etwas haben. Er muss sein Herz mit allen Kräften vor Bösem bewahren, muss vom Voraubend an enthaltsam sein und bis zur Zeit des Gottesdienstes nüchtern bleiben.“

Nach diesem Hinweis auf die fernere Vorbereitung beginnt die unmittelbare Vorbereitung auf die Liturgie: einleitende *Gebete vor der Ikonostase*, *Eintrittsgebete* und das *Anlegen der liturgischen Gewänder*.

Nach dreimaliger Verneigung gegen Osten beginnt der Priester die Einleitungsgebete zu sprechen, wie es vor jedem Gottesdienst üblich ist. Es folgen die Bußgebete des heiligen Johannes von Damaskus, die den Priester und Diakon erinnern, dass trotz ihrer großen Würde aufgrund des Priestertums Christi sie doch nur Sünder sind, die seiner Gnade bedürfen und des Beistandes der Gottesmutter – „des Heils des Christenvolkes“ – wie es im Gebet heißt. Weitere zwei Gebete wenden sich an Christus und die Gottesmutter, danach küsst der Priester ihre Ikonen auf der Ikonostase.

Die Einleitungsgebete finden ihren Schluss im ältesten und vielleicht wichtigsten Gebet, das wir schon in liturgischen Handschriften von 11. Jahrhundert finden können: „Herr, strecke Deine Hand“. Der Priester spricht dieses Gebet vor der Königstür mit geneigtem Haupt. Er bittet um „Stärke zu diesem Dienst, damit er ungerichtet vor Seinem furchtbaren Thron zu stehen und das unblutige Opfer darzubringen vermöge.“ Die Wichtigkeit dieses Gebetes ist in *Liturgikonen* auch grafisch mit größerer Schrift dargestellt. Nach dem Gebet verneigt sich der Priester vor der Gemeinde und tritt in das Allerheiligste ein, während er das entsprechende Gebet spricht. Im Altarraum küsst er das Evangelienbuch, den Altar und das auf dem Altar liegende Kreuz. Dieser Kuss gilt Christus allein, der in diesen Symbolen unsichtbar gegenwärtig ist.¹⁶

Das Anlegen der liturgischen Gewänder beginnt mit dreimaliger Verneigung gegen Osten mit Worten: „Gott sei mir Sünder gnädig“. Während des Ankleidens spricht der Priester begleitende Gebete, die ihn daran erinnern, dass er im Dienste der ganzen Kirche steht, „im Gewand des Heils“ bekleidet (Sticharion) und mit der „Krone und Schmuck“ der Erwählung Gottes geziert. Über ihn hat Gott seine Gnade wie Salböl ausgegossen, mit

¹⁶ Vgl. M. KUNZLER: *Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie*, Trier 1991, S. 105.

VOJTECH BOHÁČ

Kraft umgürtet, auf hohen Weg hat ihn gestellt, auf dass er mit seiner Rechten gestärkt und in Gerechtigkeit angetan, das unblutige Opfer des Neuen Testamentes würdig darbringen kann in der Gemeinschaft mit dem ganzen Volk.¹⁷

Der letzte vorbereitende Akt des Priesters ist die Händewaschung. Der Priester geht im liturgischen Gewand zum Rüttisch und sprechend die Worte des Psalms 25 wascht seine Hände als Symbol der Unschuld von Sünden.¹⁸ Damit ist die Vorbereitung des Priesters beendet und beginnt die Gabenbereitung.

Der ganze vorbereitende Teil – die Riten der einleitenden Gebeten, Küssen der Ikonen, des Altars, des Evangeliums und des Kreuzes, und schließlich das Ankleiden der Gewänder und die Händewaschung – haben einen inneren Zusammenhang und gehören organisch zusammen.

In diesem Teil der Liturgie tritt vielleicht am stärksten das Bemühen um ihre radikale Abkürzung hervor. Im *Liturgikon* von 1986 finden wir nur drei Elemente: Kreuzeichen, Gebet „Herr, strecke Deine Hand“ und Gebet für die Händewaschung. Die ganze Vorbereitung des Priesters übertrat also nicht eine Minute.

Praktisch lässt sich sagen, dass diese Tatsache der Änderung im liturgischen Buch nur logische und nicht ganz unvermeidbare Folge der schon vorhandenen Praxis der griechisch-katholischen Priester war. Die griechisch-katholischen Kirchen waren ja überall in „gemeinsamer Nutzung“ mit den orthodoxen Gläubigen. Aus den Hausherren sind aber bald ungewollte und nur geduldete Gäste geworden. Man bekam eine begrenzte Zeit um die eigene Liturgie zu zelebrieren, etwa eine Stunde an Sonn- und Feiertagen, an Werktagen noch weniger. Sehr verbreitet war die Praxis der orthodoxen Priester, ihre Liturgie unmittelbar vor die griechisch-katholische zu setzen und sie dann zu überziehen, besonders an Feiertagen.¹⁹

¹⁷ Vgl. SOLOVIJ, *Božestvennaja liturgia*, S. 166ff.

¹⁸ Vgl. SV. CYRIL JERUZALEMSKÝ: *Mystagogické katechese*, Velehrad 1997, S. 58.

¹⁹ Ein Beispiel: Um 7.00 Uhr war die orthodoxe Liturgie angesetzt, die in der Regel um 8.10 Uhr endete; eigentlich sollte anschliessend um 8.00 Uhr die griechisch-katholische Liturgie beginnen, und um 9.00 Uhr wieder die orthodoxe; dem Priester standen also knapp 50 Minuten zur Verfügung.

DIE ERNEUERUNG DER LITURGIE IN DER SLOWAKEI

Nicht zu übersehen ist auch die Tatsache, dass die Zahl der griechisch-katholischen Priester zu gering war. Deshalb musste man (vor allem an Sonn- und Feiertagen) mehrere (sogar vier – dazu wurde ein Dispens von Rom erteilt) Liturgien halten.

Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass man verschiedene Auswege und „Lösungen“ suchte, die darin bestanden, die „weniger wichtigen“ Teile der Liturgie auszulassen. So ist es auch an dieser Stelle geschehen. Gebete vor der Ikonostase, Eintrittsgebete, Ankleiden im Altarraum – diese Teile waren aus Zeitgründen nicht praktizierbar; der Priester bereitete sich nur in der Sakristei vor, während die orthodoxe Liturgie noch gefeiert wurde.

An der anderen Seite haben sich die Priester daran gewöhnt, auch dort, wo es möglich gewesen wäre alle Riten vollzuziehen, sie einfach auszulassen. So hat sich im Laufe der Zeit eine Praxis herausgebildet, die sich als eine Art Revision verstand und im neuen *Liturgikon* ihre Verankerung gefunden hatte. Als Argument ist das Bemühen um eine „angemessene Länge der eucharistischen Liturgie heute“ angegeben.²⁰

Wie sehr diese Praxis verbreitet und beliebt war, zeigt auch die Bitte der Liturgischen Kommission an die Kongregation für die Ostkirchen um ein Dispens, in der neuen Liturgie obligatorisch nur die Gebete „Herr, strecke Deine Hand“ bei der Vorbereitung des Priesters und „Gott, unser Gott“ bei der Gabenbereitung zu rezitieren.²¹

Die Kongregation hat die Möglichkeit der Abkürzung zugelassen, jedoch nur im Falle der zweiten und dritten Liturgie aus pastoralen Gründen:

„Die Gebete vor der Göttlichen Liturgie können abgekürzt werden, wie es vorgeschlagen wurde, nur im Falle der zweiten oder dritten Liturgie mit demselben Priester an demselben Tag gefeiert aus unerlässlichen pastoralen Gründen“.²²

Der Ablauf der Liturgie unter normalen Umständen soll also bewahrt bleiben. Diese Anweisungen haben die beiden Bischöfe anerkannt und im gemeinsamen Dokument unterschrieben:

²⁰ Vgl. *Liturgikon* 1986, „Vorwort“, S. 3.

²¹ *Sprievodný list k najnovšiemu prekladu liturgie*, P. 2.

²² *Posudok*, P. 30(2a).

VOJTECH BOHÁČ

„Der Priester ist verpflichtet in der Kirche alle vorbereitende Gebete vor seiner ersten Liturgie zu sprechen. Vor den anderen nur das Gebet ‚Herr, strecke Deine Hand‘. Die Gebete beim Ankleiden der liturgischen Gewänder sollen gesprochen werden“.²³

Trotz der Tatsache, dass der ganze Teil fast ganz ausgelassen wurde, ist es zu begrüßen, dass zumindest das Gebet „Herr, strecke Deine Hand“ nicht ausgefallen ist, was das älteste und wichtigste Gebet dieses Teiles ist, wie schon oben geschrieben steht.

Das *Liturgikon* von 1976 zeigt deutlich, dass die Vorbereitungsgebete und Gebete beim Ankleiden nicht unbekannt waren und dass auch im Gebiet der Slowakei sie von Anfang an zum normalen Ablauf der Liturgie gehörten. Darum hat die Ostkirchenkongregation richtig verlangt „die Rückkehr zu den Überlieferungen der Väter, wenn die Ostkirchen wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind“.²⁴

2.2. Bereitung der Opfergaben

Das Wort „Proskomidie“ kommt vom griechischen „proskomizein“ – *herbeibringen*. Andere Bezeichnung ist „Protezis“, slawisch „predloženije“ – Darlegung. Gemeint ist hier die Bereitung der eucharistischen Gaben von Brot und Wein, was auch in allen Liturgien anderer Riten zu finden ist.

Die Proskomidie hat ihre Wurzeln in der alten Kirche. Man brachte Gaben – Brot und Wein – für die Eucharistiefeier, aber auch für andere Zwecke der Kirche – für die Armenpflege, die Witwen usw. Was man davon für die Eucharistie benötigte, wurde nach der Entlassung der Katechumenen in einer feierlichen Prozession zum Altar getragen, woraus sich der Große Einzug entwickelte.²⁵ Eines der ältesten liturgischen Dokumente „Testamentum Domini“ (2. Jhd.) enthält unter anderen auch ein Verbot, von den Katechumenen die Gaben für die Eucharistie zu empfangen.²⁶

²³ *Úpravy preslávenie svätej liturgie*, P. 1f.

²⁴ *Orientalium Ecclesiarum*, Art. 6.

²⁵ Vgl. KUNZLER: *Wir haben das wahre Licht gesehen*, S. 107.

²⁶ Vgl. P. KORMANÍK: *Pravoslávna liturgia* I. Prešov 1999, S. 56.

DIE ERNEUERUNG DER LITURGIE IN DER SLOWAKEI

Später hat die Proskomidie ihre Stelle nach der Liturgie der Katechumenen verloren und schon rituell ausgefaltet fand sie am Anfang der Liturgie statt. Das bezeugt auch der *Kodex Barberini* (8.-9. Jhd.). An den eigentlichen Beginn der Liturgie durch die Einzugsprozession erinnert noch der Kleine Einzug. Genauso ist die Proskomidie bei der bischöflichen Liturgie an ihrer ursprünglicher Stelle geblieben.²⁷

Der synoptische Vergleich aller drei *Liturgikonen* zeigt, dass die Grundstruktur der Proskomidie im Teil der Gabenbereitung erhalten geblieben ist im Unterschied zum ersten Teil der Priestervorbereitung, wo sie stark abgekürzt ist. Trotzdem gibt es kleine Einzelunterschiede, auf die es jetzt hingewiesen wird.

2.2.1. Bereitung des Lammes

Die Gabenbereitung beginnt mit der Bereitung des Lammes. Nach der Händewaschung verneigt sich der Priester dreimal vor dem Rüttisch und spricht die Bußworte: „Gott sei mir Sünder gnädig“. Danach folgt das Troparion des Karfreitags: „Du hast uns erlöst vom Fluche des Gesetzes“. Das ist die unmittelbare Einführung in den Ritus des Herausschneidens des Lammes und stellt das Opfer Christi am Kreuze dar und sein Frucht für die ganze Menschheit – die Erlösung.²⁸ Der eigentliche Ritus der Gabenbereitung beginnt mit Worten „Gepriesen sei unser Gott allezeit, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“ Dieser ganze Teil fehlt aber im *Liturgikon* von 1986. Dass es nur abgekürzt worden ist, zeigt das *Liturgikon* von 1976, wo es fast wörtlich übereinstimmt mit der offiziellen Übersetzung von 1998.

Der Priester nimmt nun die erste Prosphore, bekreuzigt sie dreimal mit Worten „Zum Gedächtnis unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesus Christus“. In genau festgelegten Schnitten schneidet der Priester von der Prosphore das Lamm aus und rezitiert dabei die Verse aus dem 53. Kapitel des Propheten Jesaja,²⁹ wo Christi Kreuzestod ankündigend vom leidenden Gottesknecht die Rede ist.³⁰ Nach dem Aufruf des Diakons „Schlachte, Herr!“

²⁷ *Ebd.*, S. 56.

²⁸ KORMANÍK: *Pravoslávna liturgia I.*, S. 64.

²⁹ Jes 53,7f.

³⁰ KUNZLER: *Wir haben das wahre Licht gesehen*, S. 112.

schneidet der Priester ein Kreuz in das Lamm und spricht „Das Lamm Gottes, dass die Sünde der Welt hinwegnimmt, wird geopfert für das Leben und das Heil der Welt“. Danach sticht der Priester mit der Lanze in die rechte Seite des Lammes (Siegelbuchstaben IC) und erinnert an das Tat des römischen Soldaten.³¹ Wenn es heißt, es seien Blut und Wasser aus der Seitenwunde des Herrn herausgeflossen, gießt der Diakon Wein und Wasser in den Kelch, nachdem der Priester die „heilige Vereinigung“ beider gesegnet hat. Das geschlachtete Lamm wird auf den Diskos gelegt, der, auf einem Fuß stehend, auch daran erinnert, dass die Kreuzigung Christi seine Erhöhung ist.

Dieser Teil ist im alten *Liturgikon* fast identisch mit dem neuen. Es fehlen vor allem die Rubriken für den Priester und es gibt gar keine Texte und Anweisungen für den Diakon (genauso wie im *Liturgikon* von 1976).

2.2.2. Die triumphierende Kirche

Die Heiligen sind mit uns nach wie vor in der Kirche verbunden. Dieser Teil der Kirche hat schon die Kämpfe und Mühen des Erdenlebens überwunden und ist eingegangen in den Triumph des ewigen Lebens. Diese „triumphierende Kirche“ findet nun mit der Erhöhung des Lammes auf dem Diskos ebenfalls ihre Darstellung.³²

Von der zweiten Prophore schneidet der Priester mit der Lanze ein dreieckiges Stück heraus und legt es links neben das Lamm. Dieses Stückchen stellt die Gottesmutter Maria dar, die als „Königin des Himmels zur Rechten ihres Sohnes thront, mit goldenem Gewand angetan“, wie es im Psalm 45,10, den der Priester jetzt rezitiert, heißt.

Jedoch fehlt dieser Vers im alten *Liturgikon*; aber sowohl in dem aus dem Jahre 1976 als auch im neuen finden wir ihn – d. h. er wurde künstlich bei der Revision entfernt. Wahrscheinlich wurde er als überflüssig betrachtet, da die Zeitsparung mit einem Vers zu klein erscheint.

Die Teilchen aus der dritten Prophore stehen stellvertretend für verschiedene Gruppen der Heiligen. Die dabei genannten Namen variieren in den verschiedenen byzantinischen Kirchen.

³¹ Joh 19,34f.

³² KUNZLER: *Wir haben das wahre Licht gesehen*, S. 113.

DIE ERNEUERUNG DER LITURGIE IN DER SLOWAKEI

Im neuen *Liturgikon* (1998) für die slowakische Kirche werden erwähnt:³³

- die ehrwürdigen himmlischen Wesen – *die Engel*;
- der Vorläufer Christi *Johannes der Täufer* und alle Propheten;
- die Apostelfürsten *Petrus und Paulus* und die übrigen Apostel;
- die heiligen Väter *Basilius der Grosse, Gregorius der Theologe, Johannes Chrysostomus, Athanasius und Kyrillos, Nikolaus von Myra*, die Slawenapostel *Kyrill und Method* [fakultativ Gorazd, Kliment von Ochrid und Bystrík], der heilige Martyrerbischof *Josafat* und alle heilige Väter;
- der hl. *Stephanus* der Protomartyrer, die heiligen Grossmärtyrer *Demeter, Georg, Teodor Tyron* und alle Märtyrer;
- heilige Bekenner und Asketen: *Antonius, Eutymius, Sava, Onufer* [fakultativ Naum, Angelár, Moses Uhrín, Eremiten Svorad und Beňadik] und alle Bekenner;
- heilige Uneigennützige Ärzte *Kosmas und Damian, Cyrus und Joannes, Panteleimon und Hermolaos* und andere Uneigennützige;
- die heiligen Gottesahnen *Joachim und Anna*;
- der Kirchenpatron, der Heilige des Tages und alle Heiligen.

Im *Liturgikon* von 1986 ist die Liste wesentlich kürzer. Erwähnt werden: die heiligen Engel, die Propheten, die Slawenapostel Kyrill und Method und andere Apostel, der heilige Johannes Chrysostomus und alle heilige Väter, die heiligen Märtyrer, der Tagesheilige und alle anderen Heiligen. Die Verkürzung erfolgte offensichtlich aus Zeitgründen – das *Liturgikon* von 1976 enthält fast vollständig alle oben genannten Heiligen, ausgenommen Slawenapostel Kyrill und Method, Martyrerbischof Josafat, und die Bekenner Antonius, Eutymius, Sava und Onufer [und noch weitere fakultative Namen].

2.2.3. *Die kämpfende Kirche*

Teilchen aus der vierten Prophore stellen die kämpfende Kirche dar. Zu ihr gehören die, die den Kampf gegen den Bösen und das Böse noch nicht

|³³ Vgl. *Liturgikon* 1998, S. 10f.

VOJTECH BOHÁČ

zu Ende geführt haben – also alle lebenden Christen. Sie sind mit Christus als ihrem Haupt verbunden, von dem alle „Kampfkraft“ ausgeht.³⁴ Der Priester schneidet weitere Partikel aus und erwähnt dabei den Papst, die Metropoliten, den Bischof, [Klosterobere], die Priester, Diakone und alle Gläubige, derer er gedenken will (Intention).

Alle *Liturgikonen* sind sich in diesem Teil einig; in der Ausgabe von 1976 fehlt das Gedenken für die Gläubigen.

2.2.4. Die leidende Kirche

Die fünfte und letzte Prophore stellt die leidende Kirche dar, zu der alle Verstorbenen gehören, die zwar in der Gnade Gottes verstorben sind, aber noch nicht die volle Glückseligkeit der triumphierenden Kirche erlangt haben. Für sie betet die Kirche um Vergebung ihrer Sünden und um Eingang in die Herrlichkeit des Himmels.³⁵ Erwähnt werden die Stifter und Wohltäter der Kirche, der Bischof, der ihn geweiht hat (falls er nicht unter den Lebenden erwähnt wurde) und alle Verstorbenen, derer er gedenken will. Zum Schluss legt er auf den Diskos die letzte Partikel für sich selbst.

Auch hier gibt es keine Unterschiede in den verschiedenen Ausgaben der *Liturgikonen*, eine kleine Ausnahme ist das *Liturgikon* von 1986, in dem am Anfang zusätzlich noch aller verstorbenen Päpste, Bischöfe, Priester und der ganze geistliche Stand erwähnt werden.

Auf dem Diskos ist jetzt die gesamte, mit ihrem Haupt Christus vereinte Kirche dargestellt, beginnend mit der Gottesmutter Maria bis hin zu den Verstorbenen. Sie alle haben Anteil am ewigen Leben durch die Erhöhung des menschgewordenen Gottessohnes am Kreuz und durch seine Auferstehung.

2.2.5. Verhüllung und Beräucherung der Gaben

Nach der Bereitung des Diskos reicht der Diakon dem Priester den Weihrauch zur Segnung dar. Der Priester betet um Annahme des Weihrauchopfers auf dem himmlischen Altar, und so, wie die Weihrauchwolken

³⁴ *Ebd.*, S. 114.

³⁵ *Ebd.*, S. 115.

DIE ERNEUERUNG DER LITURGIE IN DER SLOWAKEI

heraufsteigen, soll die Gnade des allheiligen Geistes auf die Erde herabsteigen. Dann beräuchert er den „Stern“, welcher den Stern vom Betlehem darstellt, und legt ihn über den Diskos. Danach beräuchert er zwei kleinere Velen, mit denen er den Diskos und den Kelch verhüllt, in dem er Verse des 93. Psalms rezitiert. Am Ende breitet der Priester über beides den Aér, der symbolisch die „Schatten der Flügel“ darstellt, mit denen Gott sein Volk überschattet und ihm als der Menschenliebende seinen Schutz gewährt. Schließlich beräuchert er die so vorbereiteten Gaben noch einmal und es folgt das Gebet zur Proskomidie: *Gott, unser Gott.* Sie gehört zu dem ältesten und dem wichtigsten Teil der Proskomidie, sie ist der Kern und das Zentrum der ganzen Proskomidie.³⁶ Gott soll die bereiteten Gaben auf seinem himmlischen Altar annehmen und dafür derer gedenken, die sie dargebracht haben und für die sie dargebracht wurden, wobei besonders an die Gedächtnispartikel gedacht wird.³⁷

An diesem Teil der Proskomidie war eine gründliche Revision des alten *Liturgikon* 1986 nötig – außer dem Weihrauchsegensgebet und Gebet zum Auflegen vom Stern fehlte der ganze Teil. Es waren auch keine Rubriken zur Verhüllung der Gaben vorhanden. Jedoch, die Praxis der Verhüllung hat sich erhalten – das *Liturgikon* von 1976 enthält vollständig den ganzen Teil, die Priester haben sich einige Zeit noch daran gehalten. Im Laufe der Zeit hat man aber mit den Verhüllungsgebeten aufgehört und die Verhüllung erfolgte in Stille, ohne etwas dabei zu beten. Das Gebet zur Proskomidie ist aber lobenswerterweise vollständig erhalten geblieben.

2.3. Die Schlussriten der Proskomidie

Nach dem Gebet zur Proskomidie folgt die Entlassung, wie es bei jedem Gottesdienst der byzantinischen Kirche üblich ist. Der Entlassungsritus ist sehr spät in die Proskomidie hineingekommen, etwa im 15. Jhd.³⁸ Man vermutet, dass dieser Brauch aufkam, als man vor der Feier der Liturgie noch das Stundengebet verrichtete und die Proskomidie deutlich von diesem abheben wollte. Mit dem Troparion vom Karsamstag „Im Grabe warst Du mit

³⁶ KORMANÍK: *Pravoslávna liturgia* I., S. 90.

³⁷ KUNZLER: *Wir haben das wahre Licht gesehen*, S. 123.

³⁸ Ebd., S. 123.

dem Leibe“ beginnt der Übergang zur Katechumenenliturgie. Der Diakon beweihräuchert den Altar an allen vier Seiten, den Rüttisch, die Ikonen der Ikonostase, den Priester und die versammelte Gemeinde. Dabei rezitiert er den 50. Psalm. Danach betet er im Altarraum mit dem Priester das Gebet „Himmlischer König“, zweimal „Ehre sei Gott in der Höhe“ und schließlich „Herr, öffne meine Lippen“. Zum Schluss segnet der Priester den Diakon, dieser begibt sich vor die Ikonostase, verneigt sich dreimal davor und spricht jedes Mal „Herr, öffne meine Lippen“. Vor der Ikonostase stehend fordert der Diakon den Priester auf, den Eingangssegen der Liturgie zu sprechen.

Auch an dieser Stelle fand eine große Revision statt. Weder im *Liturgikon* von 1976 noch von dem von 1986 gab es eine Entlassung. Nach dem Proskomidiegebet „Gott, unser Gott“ betete der Priester gleich das Troparion „Im Grabe warst du mit dem Leibe“ (jedoch nur im *Liturgikon* von 1976) und danach folgte die Beweihräucherung mit dem 50. Psalm.³⁹ Zum Schluss sind nur noch „Himmlischer König“, „Ehre sei Gott in der Höhe“ und „Herr, öffne meine Lippen“ zu beten. Weder Rubriken noch Texte für den Diakon sind vorhanden.

Alle oben genannten Ungenauigkeiten wurden in dem von Rom vorgelegten *Liturgikon* von 1998 gründlich entfernt. Es wurde hinzugefügt, was gefehlt hat und entfernt, was unnötig war. Die Texte wurden neu übersetzt, diese Arbeit beschäftigt sich damit aber nicht.

Im Hinblick auf die schon vorhandene „abgekürzte“ Praxis und auf partikulare Verhältnisse hat die Gemeinsame Liturgiekommision die Kongregation für die Ostkirchen um einige Dispense gebeten:

- Bei der Gabenbereitung obligatorisch nur das Gebet „Gott, unser Gott“ zu rezitieren.⁴⁰
- Die Möglichkeit, schon vorher geschnittene Partikel zu benutzen.⁴¹

³⁹ Wobei im *Liturgikon* von 1986 keine Rubrik darauf hinweist, dass der 50. Psalm gebetet werden soll.

⁴⁰ Sprievodný list k najnovšiemu prekladu liturgie, P. 2b.

⁴¹ Ebd., P. 3.

DIE ERNEUERUNG DER LITURGIE IN DER SLOWAKEI

Die Antwort lautete:

„Was den Ritus der Proskomidie angeht, kann er abgekürzt werden nur im Falle der Feier der zweiten oder dritten Liturgie... In diesem Fall muss aber auch der ganze Ritus der Vorbereitung des Lammes und des Kelches vollzogen werden und auch das Gebet des Offertoriums (Gott, unser Gott) verrichtet werden und wenn es ein Messstipendium gibt, müssen auch die Partikel für diese Intention auf den Diskos gelegt werden mit der üblichen Formel.“⁴²

Im späteren Gemeinsamen Dokument von 12. November 1997 haben die beiden Bischöfe (von Košice und Prešov) diese Anweisung bestätigt:

„Die ganze Proskomidie nimmt man nur vor der ersten Liturgie. Vor anderen muss man nur den Ritus des Lammes und Kelches vollziehen, Partikel für die Intention auf den Diskos legen und das Opfergebet ‚Gott, unser Gott‘ sprechen. (Partikel für die Kommunion der Gläubigen können vorher geschnitten werden.)“⁴³

In einem internen Dokument für die Priester gibt es noch die Anweisung, dass die ganze Proskomidie nur von einer Prophore vollzogen werden kann (auch bei der ersten Liturgie).⁴⁴

Beide Dispense wurden im Hinblick auf die aktuelle Situation der beiden Kirchen erteilt. Der erste Dispens wird im Laufe der Zeit wohl überflüssig werden, da die Zahl der Priester steigt, und somit die Notwendigkeit, mehrere Liturgien an einem Tag zu halten, entfallen wird. Da die Anzahl der Gläubigen bei der Feier der Liturgie groß ist, bleibt der Dispens, vorher geschnittene Partikel für die Kommunion zu benutzen, berechtigt.

⁴² Posudok, P. 30(2b).

⁴³ Úpravy preslávenie svätej liturgie, P. 3.

⁴⁴ Spôsob slávenia najsvätejšej eucharistie, P. 3.

3. Schlusswort

Roma locuta, causa finita, so lautet ein alter lateinischer Spruch.

Das „Roma locuta“ repräsentiert die Arbeit der Kongregation für die Ostkirchen an der neuen Ausgabe des slowakischen *Liturgikons*. In ihrer Rezension erklärt sie die bisherige Ausgabe des liturgischen Buches von 1986 für nicht verwendbar, solange die vorhandenen Fehler nicht korrigiert werden. Sie antwortet auch auf die Bitten der Gemeinsamen Liturgischen Kommission der Diözesen von Prešov und Košice um 13 Dispense bei der Feier der Eucharistie, von denen nur 3 nicht genehmigt wurden, die anderen 10 jedoch erlaubt wurden. Das Ergebnis der gemeinsamen Arbeit der Ostkirchenkongregation und der Gemeinsamen Liturgischen Kommission ist die erste vollständige slowakische Ausgabe des liturgischen Buches nach ihrer römischen kirchenslawischen Vorlage.

Dass *causa* noch lange nicht *finita* ist, zeigt der heutige Stand der liturgischen Praxis. Es ist schade, dass die slowakischen Diözesen in der liturgischen Entwicklung nicht einen gemeinsamen Weg finden konnten, obwohl die Grundlage dafür schon in dem Dokument „Die Gemeinsame Regelung für die Feier der Eucharistie in der Eparchie von Prešov und im Exarchat von Košice“ gelegt wurde. Wünschenswert wäre eine genauere Respektierung dieses Dokumentes.

Im Unterschied zu den Ausgaben von 1976 und 1986 sprechen aber die liturgischen Rubriken des neuen *Liturgikons* 1998 mit klaren Worten. So mit kann die Frage nach der *Tradition* in der Zukunft deutlich erleichtert werden und die Richtigkeit der praktizierten liturgischen Handlungen immer wieder neu überprüft werden.

DIE ERNEUERUNG DER LITURGIE IN DER SLOWAKEI

4. Anhang

Vergleichstabelle 1: Vorbereitung des Priesters

LITURGIKON 1976	LITURGIKON 1986	LITURGIKON 1998
Herr, ich betrete dein Haus. (Ps 5,8)		
Gebet der Intention: Ich, unwürdiger Diener Gottes, will...		Anleitende Rubriken.
GEPRIESEN SEI UNSER GOTT.	IM NAMEN DES VATERS UND DES SOHNES UND DES HEILIGEN GEISTES.	GEPRIESEN SEI UNSER GOTT.
Gewöhnlicher Anfang: Himmlischer König – Vater unser.		Gewöhnlicher Anfang: Ehre sei Dir – Vater unser.
Bußgebete.		Bußgebete.
Gebete vor den Ikonen.		Gebete vor den Ikonen.
HERR, STRECKE DEINE HAND.	HERR, STRECKE DEINE HAND.	HERR, STRECKE DEINE HAND.
Gott sei mir Sünder gnädig.		
Eintrittsgebet: Herr, ich betrete dein Haus.		Eintrittsgebet: Herr, ich betrete dein Haus.

		Gott sei mir Sünder gnädig.
Ankleiden der liturgischen Gewänder.		Ankleiden der liturgischen Gewänder.
Händewaschung.	Händewaschung.	Händewaschung.

Vergleichstabelle 2: Bereitung der Opfergaben

LITURGIKON 1976	LITURGIKON 1986	LITURGIKON 1998
Gott sei mir Sünder gnädig.		Gott sei mir Sünder gnädig. 3x
Du hast uns erlöst.		Du hast uns erlöst.
GEPRIESEN SEI UNSER GOTT.		GEPRIESEN SEI UNSER GOTT.
Zum Gedächtnis unseres Herrn. 3x	Zum Gedächtnis unseres Herrn.	Zum Gedächtnis unseres Herrn. 3x
Bereitung des Lammes.	Bereitung des Lammes.	Bereitung des Lammes.
Teilchen für die Gottesmutter.	Teilchen für die Gottesmutter.	Teilchen für die Gottesmutter.
Teilchen für die Heiligen.	Teilchen für die Heiligen.	Teilchen für die Heiligen.
Teilchen für die Lebenden.	Teilchen für die Lebenden.	Teilchen für die Lebenden.
Teilchen für die Verstorbenen.	Teilchen für die Verstorbenen.	Teilchen für die Verstorbenen.
Teilchen für den Priester.	Teilchen für den Priester.	Teilchen für den Priester.

DIE ERNEUERUNG DER LITURGIE IN DER SLOWAKEI

Beräucherung und Verhüllung der Gaben.	Beräucherung der Gaben.	Beräucherung und Verhüllung der Gaben.
Gott, unser Gott.	Gott, unser Gott.	Gott, unser Gott.
		Entlassung.
Im Grabe warst Du mit dem Leibe.		Im Grabe warst Du mit dem Leibe.
Beräucherung des Altarraumes und der Kirche. Dabei 50. Psalm.		Beräucherung des Altarraumes und der Kirche. Dabei 50. Psalm.
Himmlischer König.	Himmlischer König.	Himmlischer König.
Ehre sei Gott in der Höhe. 1x	Ehre sei Gott in der Höhe.	Ehre sei Gott in der Höhe. 2x
Herr öffne meine Lippen. 2x	Herr öffne meine Lippen.	Herr öffne meine Lippen. 1x
		Dialog mit dem Diakon. Weitere Rubriken.

Literatur

- C. VASIL: *Rímske vydanie gréckokatolíckych kníh*, S. 57.
- CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS: *Decretum* Nr. 45/78, 14. September 1997.
- CYRIL JERUZALEMSKÝ: *Mystagogické katechese*, Velehrad 1997, S. 58.
- Gréckokatolícky liturgikon, Trnava 1976.
- Gréckokatolícky liturgikon, Trnava 1986.
- GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT: *Imprimatur* Nr. 1296/76, Prešov, 4. Oktober 1976.

VOJTECH BOHÁČ

GRÉCKOKATOLÍCKY ORDINARIÁT: *Imprimatur* Nr. 800/85, Prešov 27.

August 1985.

KORMANÍK, P.: *Pravoslávna liturgia I.* Prešov 1999, S. 56.

KUNZLER, M.: *Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung in Geist und Gestalt der byzantinischen Liturgie*, Trier 1991, S. 105.

LITURGICKÁ KOMISIA PRI GRÉCKOKATOLÍCKOM BISKUPSTVE V PREŠOVE: *Sprievodný list k najnovšiemu prekladu liturgie sv. Jána Zlatouštého do slovenského jazyka*, Prešov, 11. November 1991.

Orientalium Ecclesiarum, Art. 6.

Poriadok bohoslužieb, Košice 1998.

SOLOVIJ, M. M.: *Božestvennaja liturgia*, Rom 1964, S. 159f.

SPOLOČNÁ LITURGICKÁ KOMISIA: *Úpravy pre slávenie svätej liturgie v prešovskej eparchii a košickom exarcháte*, Prešov, 12. November 1997.

Spôsob slávenia najsvätejšej eucharistie, (ohne Nummer, Ort und Datum).

Sväätá božská liturgia nášho otca svätého Jána Zlatouštého (Liturgikon), Prešov 1998.

KRISZTIÁN VINCZE

**PRAEAMBULA FIDEI, FOLLOWING ON PHENOMENOLOGY –
THE CENTRAL IDEAS
IN BERNHARD WELTE’S PHILOSOPHY OF RELIGION**

SUMMARY: 1. The Philosophy of Religion of Hegel and Husserl; 2. Bernhard Welte’s Starting Point; 3. Welte’s phenomenological Philosophy of Religion; 3.1. The Two Ways of Philosophical Thinking; 3.2. The Intellectual Postulate of Human Actions; 3.3. Man in Dialogical and Personal Existence; 3.4. God, who Appears to us Personally; 3.5. The Phenomenology of Religion; 3.6. God in the Silence and in the Prayer; 4. Summary.

1. The Religious philosophy of Hegel and Husserl

The history of XXth century philosophy boasts a number of authors who used the methods of phenomenology in developing their Christian philosophy. Phenomenology is "the study of the ultimate origin",¹ which means that it "opens up the way for, and affords methodological assistance to"² a really strict philosophical thinking. Among the branches of phenomenology, we find some that would take phenomenology explicitly towards philosophy of religion with the objective of finding a way through it to the contents of *philosophia perennis*. Authors such as Edit Stein, Dietrich von Hildebrand and Adolf Reinach, make efforts to show the questions of eternal philosophy – and the attempts at answering those questions – in the mirror of phenomenology. It may include specific activities, for instance the efforts at bringing the philosophy of St. Thomas closer to contemporary man, but it may refer to

¹ HUSSERL, E., *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest 1993, 109.

² SZALAY M., "Fenomenológiai realizmus és philosophia perennis", in SZALAY M. – SÁRKÁNY P. (ed), *Mi a fenomenológia? Edit Stein, Adolf Reinach, Dietrich von Hildebrand*, Budapest 2009, 161-168, 162.

KRISZTIÁN VINCZE

the general philosophical endeavours aimed at revealing for us things that have always been a part of the flow of experiences pouring upon us but we have failed to notice so far.

When we discuss religious philosophy, we must not forget about the name of Hegel, in whose philosophy philosophical theology is to be interpreted as philosophy of religion. In his philosophy, God is not to be approached in the traditional spirit of *theologia naturalis*, because after Kant's philosophical heritage, it is no longer possible to imagine God as He was imagined before. In Hegel's opinion, the possibility of thinking about God is only possible when we approach Him in the reflection of the philosophy of the Spirit. Traditional philosophical thinking about God attempts to show God as a person, to ascribe divine attributes to God, and to justify His existence through traditional ontological arguments. Hegel, as an idealistic thinker, uses the notion of the Spirit as a starting point, since for him reality is the same as spiritual existence. This is the Spirit that appears in religion (religions) as the conscience of the Spirit, as its own self-recognition. *The Phenomenology of Spirit*³ was originally supposed to have a different title. Hegel's work, published in 1807, was meant to be published under the title *The Subject of the Experience of Consciousness*.⁴ In accordance with that title, arts, religions – including manifest Christianity – are included in that experience. These are the supreme levels of the conscience of the Absolute Spirit, through which the spiritual development of mankind takes place at the same time. This Hegelian approach is important, because God is not to be sought in the way of speculative ideas, but He will be a momentum in man's consciousness and experience. God is someone who appears in the field of man's experience. Hegel's importance is underscored by the fact that though others before him used the terms *Religionsphilosophie* or *Philosophie der Religion*, but those writings belong to the category of classic apologetics, as they were not written in the sense of real philosophy of religion.⁵ After Hegel, the origin of

³ HEGEL, G. W. F., *A szellem fenomenológiája*, (Die Phänomenologie des Geistes), Budapest 1979.

⁴ Cf. KELEMEN, J., „Bevezetés a szellem fenomenológiáról rendezett konferenciához”, in *Világosság* 3/4 (2008) 5-8, 5.

⁵ Cf. MEZEI, B., „Vallásfilozófia”, in BOROS G. (szerk.), *Filozófia*, Budapest 2007, 1242-1257, 1246.

BERNHARD WELTE'S PHILOSOPHY OF RELIGION

philosophy of religion shall be the field of experience and human consciousness.⁶

Edmund Husserl hopes that phenomenology will be capable of becoming a foundation science both for logic and psychology, since it examines nothing but the experiences of human consciousness. Objects and other elements of external reality are, for the philosophy before Husserl, only transcendental factors for human consciousness, so they are only indirectly conjured up through our ideas, images and thoughts. Phenomenology, on the other hand, claims that there is a direct relationship between consciousness and object. Consciousness is always the consciousness of something, and human consciousness is always in an intentional relationship with the object or phenomenon it focuses on and lends that phenomenon or object a sense, a meaning. We therefore avoid the Kantian dead end that detaches the phenomenon from the thing itself (the duality of *das Ding für uns* and the *das Ding an sich*), since the phenomenon is the thing itself, the experience of the thing appearing in the consciousness. Consciousness does not merely produce an image of the object, but it gives us the object in its final, specific form. From that point on, Husserl examines how the phenomenon appears for us, how we are able to purify it from dimensions created by personal interests, how we are able to peel off unimportant layers, and how the core, the essence of the object remains there for us in the end.⁷ All this leads Welte to the conclusion that the most important achievement of phenomenology is the elimination of the massive barrier that several philosophers have built up between object(ivity) and subject(ivity) since the early modern ages.⁸ That barrier made it increasingly difficult to think and talk about God.

⁶ „Die Wissenschaft dieses Weges ist die Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewusstsein macht“, in WELTE, B., „Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung“, in *Zur Frage nach Gott*, Band III/3, Gesammelte Schriften, 118-164, 121.

⁷ RÖD, W., „Die Phänomenologie Edmund Husserls“, in *Geschichte der Philosophie*, Band XII, Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2, Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie (von HOLZHEY H. – RÖD, W.), München 2004, 133-163, 146.

⁸ Cf. WELTE, B., *Das Licht des Nichts*, 123-127.

2. Bernhard Welte's Starting Point

The philosophical activities of Bernhard Welte coincided with a period the most important characteristic features of which were a philosophical pluralism and a general spiritual atmosphere that made the acceptance of Christianity and its practical experience considerably difficult. That is exactly why his ideas are helpful for the man of our days in making God's messages tangible in daily human experience. To that end, Welte uses the methods of phenomenology. Similarly, when Welte attempts to reveal man's openness to God, or when he analyses the structure of man's religious commitment to God, he relies on phenomenology. These are Welte's central topics, and his entire religious philosophy may be regarded as a conscious dialogue, which is designed to change and replace the reserved attitude that was so previously so typical of the church and theology. In the early XXth century, philosophy in Europe was largely characterized by the "nonsense of metaphysics" and "the death of God". Atheism, in Welte's opinion, became an actual world power.⁹ While in the Middle Ages, faith in God was taken for granted, by the middle of the XXth century, the lack of that faith became dominant. Welte's philosophy of religion was meant to counter the negative tendencies and to offer a powerful help to theology in offering solid foundations for a renewed religious belief through providing credible and plausible answers to philosophical questions. As a Catholic priest,¹⁰ he always reacted sensibly to the

⁹ Cf. WELTE, B., „Der Atheismus: Rätsel – Schmerz – Ärgernis“, in *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Werke, Band III/3, 84-98.

¹⁰ Bernhard Welte was born on the 31st of March 1906. His native town is Messkirch, the place where Martin Heidegger (1889), and Conrad Gröber, Archbishop of Freiburg (1872) were also born. Christianity was a natural environment for him since his birth. When he was at the theological seminar, he noticed that neo-scholastic philosophy was dominant at that time, attempting to offer some safe shelter against all anti-Christian tendencies. He was ordained a priest in 1929. Archbishop Conrad Gröber appointed Welte his secretary in 1934. Welte accompanied the Archbishop on a number of journeys, but still found the time to earn a doctoral degree at the Faculty of Theology of the University of Freiburg in 1938. After reading more and more philosophical texts, he found it his duty to utilize his ability of logical thinking to support a renaissance from chaos. At the beginning, Archbishop Gröber was not very receptive to discussions with modern philosophy. Still, he appointed Welte, who completed his *Habilitationsschrift* in 1949, as teacher of philosophy of religion. Welte's academic work soon became

BERNHARD WELTE'S PHILOSOPHY OF RELIGION

most important questions in spiritual discussions and debates. His conviction was that the message of Christianity had to be rephrased in a way that was effective and understandable in the new, changed spiritual environment.¹¹

3. Welte's phenomenological Philosophy of Religion

3.1. *The Two Ways of Philosophical Thinking*

Welte believes that the philosophy of religion is fully aware that it is a natural feature of philosophical thinking that it cannot ever be definitively

widely known and appreciated. In 1973, he received the title of *professor emeritus*, and in the same year a honorary doctorate was conferred upon him by an Argentinian university. He received that title because he was known as a builder of bridges between Europe and the Third World. That is well illustrated by the fact that after the 1960s he frequently visited universities in Latin America, where he was requested to deliver lectures and lead seminars. This experience further deepened and intensified his Catholicism. Welte ended his days at Loretto Hospital in Freiburg on the 6th of September 1983. Cf. MOLINARI, G. SJ., *Die Religionsphilosophie Bernhard Weltes. Ein Denken im Spannungsfeld zwischen Phänomenologie und der Lehre von Gott*, (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum), PUG 1987, 11-31.

¹¹ *Ibid.*, 10. Welte, with the help of phenomenological anthropology, intended to create a philosophy of religion that is clearly an underpin of theology. That is, however, not a mere subordination of (religious) philosophy to theology; instead, it is a solid and authentic foundation for faith. It is especially useful for those who wish to be an intermediary between man and God, between human intelligence and revelation, between the religious truths formulated by the Magisterium of the church and the often fragile Christianity of people living in the European spiritual world. The sermons—and the entire priesthood—of Bernhard Welte suggest that there is a need for a new type of communication between theology and the spiritual environment (the pluralism of philosophy), since the channels between the two have long failed to produce clear and unambiguous messages.

Welte's works were edited by Bernhard Casper and published by the Herder publishing house. His writings are arranged in fifteen volumes, grouped in five sets of three volumes. The first set is the collection of phenomenological-anthropological works. The second contains Welte's dialogues with other philosophers. In that set, Welte's philosophical ideas are in a discourse with the ideas of Master Eckhart, Thomas Aquinas, Bonaventura, Heidegger, Nietzsche, Hegel and Jaspers. The third set collects Welte's religious philosophical works in three volumes. The fourth set of books consists of the author's theological writings, dealing with hermeneutics, secrets of the faith and theological history. Finally, the fifth series contains Welte's sermons and essays on spirituality. A register volume was added to the series, containing an index of names and subjects, the Welte's quotes from the Bible, and the names of the editors and other people who contributed to the completion of the series.

KRISZTIÁN VINCZE

closed and completed. No matter what we make the subject of our philosophical examination, it will never have a final and closed form, since the existence of those existing is revealed for human thinking in an inexhaustable way. Consequently, real philosophical thoughts shall be surpassed, and they will never be sealed in a terminal, closed format.¹² Welte differentiates between two streams of European philosophy. One is rooted in the Aristotelian tradition, and the other is dealing with original relations and systems of connection. In connection with Aristotle, it is customary to talk about philosophy of substance, the starting point of which is Aristotle's system of categories. Substance (*ousia*) is on the top of the list, and the last item, *relatio (prostis)* is the ninth. Welte poses the surprising question whether it is possible to change or reverse the order of the items on the list, and in that case *relatio* would be the beginning and source of everything.¹³ At first sight, it appears to be a daring venture, since for Aristotle the origin was substance both for existence and assertion, and all other, accidental properties of the existing subject are bound to that particular carrier. No accidental features can be imagined without something that allows these features to relate to it, substance is therefore necessarily the first. Substance is made substance by the fact that it is only related to itself, its being explains itself, and the being appears in it as being. The role of definitions is to tell and specify what a concrete being in itself is. As the primary forms of the *logos*, the definitions precisely determine what the carrier, the subject of all predicates is, and what we later shall simply term object. In the meanwhile, *relatio*, mentioned as the last item on the list, appears to be the weakest of the accidents, as it is the connection between two different existers (substances), and it is bound to the being only as a remote, external feature. That Aristotelian idea has largely influenced the entire European philosophy, and made it a first and foremost task of metaphysics

¹² Art cannot be juxtaposed with exact science, because in art it is not possible to surpass the old, and the new cannot ever be regarded as final. Every new approach brings something new, but it is never able to bring the whole and complete thing. The ways of thinking might be limited once they have been realized and implemented, but the possibilities of thinking shall always remain unrestricted. Cf. WELTE, B., „Religionsphilosophie“, in *Religionsphilosophie*, Band III/3, Gesammelte Schriften, Herder 2008, 17-236, 24-27.

¹³ Cf. WELTE, B., „Über die zwei Weisen des philosophischen Denkens und deren Folgen für die Religionsphilosophie“, in *Zur Frage nach Gott*, Gesammelte Schriften, Band III/3, Herder 2008, 99-117, 100-105.

BERNHARD WELTE'S PHILOSOPHY OF RELIGION

to build up our attainable knowledge about beings from precisely defined notions. Welte reviews the history of the concept of substance, and points at it as the central problem in European philosophy, though the concept has undergone considerable changes and transformations in the course of times. "Substance" as such has become an objective and objectivisable element (*Bestand*) through which we wish to see the objectivity of cognition guaranteed.

Of relational thinking, Welte assumes that it takes us to the truth in a different, and deeper way. It may serve as a starting point because there is an original relationship and connection between the perceiver and the perceived, the thinking person and what the person thinks so much so that all this become the background of all thoughts. It also presupposes that we are not dealing with the reversal of the Aristotelian categories, but with a recognition that *relatio* as such is beyond, or if you like, before the table of categories. The starting point of Edmund Husserl's phenomenology is connected to the domain in which thinking is bound to the subject of the thought, perception to the perceived and experiencing to the experienced. As a result, two important terms emerge: *noesis* and *neoma*.¹⁴ *Noesis* is the act of thinking, and *neoma* is the thing thought, and these two, standing in an original correlation, precede all other categories of thoughts. Thus a foundation was created for human perception and cognition to which it is compulsory to relate any and all future substance or orientation of thinking.

It is impossible not to notice that the Heideggerian philosophy is radically under the effects of Husserl's influence. In Heidegger's philosophy, every important definition is a definition of some sort of relationship; hence the expressions such as *In-der-Welt-Sein*, *Da-Sein*, and *Mit-Sein*. *Da-Sein*, for instance, refers to the way of appearance, that is, the way the existence of the human being is revealed or hidden. Welte does not claim that the new way of thinking entirely supersedes the Aristotelian heritage; instead he asserts that both are capable of interpreting reality but, if either one is absolutized, the other one is questioned. Even if, in Welte's judgment, the second philosophy is deeper and richer, "it does not disqualify the other".¹⁵

Welte was attracted to the Husserlian and Heideggerian relational-phenomenological philosophy, because he wanted to find a good starting

¹⁴ WELTE, B., *Über die zwei Weisen*, 109.

¹⁵ MOLINARI, G., *Die Religionsphilosophie*, 43.

point for his own religious philosophy. He hoped that with the help of his religious philosophy he will be able to lead the people of today's secular world back to the religious experience. In the process, Welte wished to interpret all theological concepts and categories through philosophy. Welte intended to study man and his connection with God directly, by leaving all realities in their own direct manifestation. The most important method for that is meditative thinking, and the terrain where it takes place is the horizon of human experience and, primarily, the limit-situation of man. Limit-situation is important because it hides some menacing impressions that suggest that human existence is meaningless, and these impressions bring about the questions of the origin and the final destination of human existence as such. From that point of view, Welte's religious philosophy is nothing but the phenomenology of limit-situation. Welte's method is description, the phenomenology examining the phenomena of human existence. The objective of the method is to reveal the mysterious foundations of human existence that afford the ultimate determination of man. The real danger in Aristotle's substance-metaphysics is that it confuses substance with the divine, since it does not concentrate on the mystery lying behind all beings. Instead, it studies the particular, which will soon be made equal with the absolute. Welte, however, believes that with his method he will be able to avoid the philosophical dead ends that lead to an ego without a world or a world without an ego, but not reaching the divine mystery of the world and I.¹⁶

3.2. The Intellectual Postulate of Human Actions

God is provided, God is there, but His being there and His manifestation are not self-explanatory. The task of the philosophy of religion is to break a new path through which God is visible, provided and experiential. It will then be possible to obtain concepts of His existence – as it is done in every philosophical theology – but the origin of every concept about God should be experience. In order to achieve that, Welte makes an attempt at a phenomenological analysis of human existence, and he believes that the openness of man to the transcendental is palpable in the mirror of the most important human experience.

|¹⁶ MOLINARI, G., *Die Religionsphilosophie*, 49.

BERNHARD WELTE'S PHILOSOPHY OF RELIGION

One of the characteristic features of our human life is that we seek and suppose a permanent meaning, a permanent sense that regulates, arranges and justifies our daily activities, our entire life. It is not possible to prove the existence of that meaning, but its postulated nature is undeniable. Since we exist, we long for a meaningful existence, and if we did not presuppose a meaning justifying our activities, we would not be able to live as specific, active creatures. That presupposed meaning (incorporated in our actions, deeds, in our entire way of life) is the motor of our cultural, social and personal actions. In the course of our actions, we also experience a "partial meaning-negativity".¹⁷ It means that when something is successful, accomplished, we may say that it is all right and sensible, but not yet sufficient—we have not yet found the ultimate and absolute satisfaction. The reason for that is that all our partial activities and all our partially achieved, meaningful goals require total meaning, the meaningful nature of our entire existence. After analysing Albert Camus' pessimism and Maurice Blondel's work entitled *L'Action*,¹⁸ Welte comes to the following conclusion: "Even if human life—that is, a real and active life—decides to abandon all kinds of meaning, there it is soon found that life still presupposes and seeks some meaning".¹⁹ Furthermore, Welte believes that human life, in its specific existence, is not only governed by the presupposed meaning, but it is also determined ethically in all its actions. It is possible to imagine anything about life in an abstract way—even from a pessimistic or agnostic starting point—but when it comes to truth, loyalty or friendship in a specific way, we do not doubt that these things are real, and they do have a meaning. We may therefore conclude that "human existence, in its foundations and roots" is under the supervision of man's eyes, directed to the meaning of the entirety of existence, and the "justified postulate of meaning".²⁰ That kind of postulated meaning does not have a compelling force, since in that case human freedom would be lost.

¹⁷ „Man erfährt auch die parzielle Sinn-Negativität: Es ist gut und sinnvoll, dies erreicht zu haben, aber es genügt nicht“. *Ibid.*, 62.

¹⁸ Blondel's work offers a deep analysis of human activities, with the presupposed meaning in the background of the deeds of the active man! "In ogni atto c'è un atto di fede", refers to a postulated organic meaning that we use to standardize the chain of our actions. Cf. LECLERC, M., *Il destino umano nella luce di Blondel*, Cittadella Editrice, 2000, 132-133.

¹⁹ WELTE, B., *Religionsphilosophie*, 64.

²⁰ *Ibid.*, 65.

Our independent liberty and autonomy is, however, characterized by its readiness to open to what "is talking to us in a soundless voice", and what enables us to make use of our freedom in practice at all.

3.3. *Man in Dialogical and Personal Existence*

The personal features of our existence are revealed when we, in communication with other people, use the *you* (*thou*) personal pronoun. The human beings are the existers that we address with the pronoun *you* when we wish to start a meaningful conversation. *You* refers to the fact that the other person is somebody who is in control of, and able to express, themselves. Communication is the place, the setting, in which our personal existence takes place and is expressed. When you only see objects in front of you, and you do not have the opportunity to communicate, your existence would be incomplete, since the most important setting of the *I*, of the ego, is dialogue.

"The personal centres are the ones through which impersonal being (the physical world) will also be clear and interpreted. The significance of the world and all beings emerges from the centres of personalities. What would physical being, simple material presence mean, what sense would it make, if I were unable to share it with somebody, if nobody had any pleasure or benefit of all of it? Our relevances to the world are only meaningful within the framework of our personal relevances."²¹

Personal dimension is therefore decisive in understanding the being of the beings appearing in our world experience. The world will only be revealed to us at the level, in the domain of personality. When people ask about the origin, the foundation of the world, the first experience will be that their own determination characterizes what the whole world is emerging from.²² Our personal being is "the uttered word of the endless founda-

²¹ *Ibid.*, 122.

²² Cf. *Ibid.*, 123. „Warum gibt es Du und Ich, warum gibt es den personalen Bereich und seine welteröffnende Kraft? ... Man darf, wie wir früher schon sahen, denken, das Geheimnis, das

BERNHARD WELTE'S PHILOSOPHY OF RELIGION

tion".²³ Nobody is able to tell what it is like that *I* can be myself, and *you* can be yourself. Our own existence is the innermost layer of our life where nobody else is able to enter. If that were all, our personal human existence would certainly be formless and faceless. But our existence emerges from the confines of its own deep layers into the openness of the Other. Belonging to ourselves is manifested in the permanent act of opening ourselves to Others. Man always appears in looking at the other people, talking to others, acting with and for the others, reacting to the others, that is, in the dialogical behaviour. In that multitude of acts – in the multitude of gestures, words, deeds – we become a figure recognizable to others, that is how we assume a shape, a profile. In that multitude of determinations, in the recognizable shape something else also emerges, something that completely eludes appearance, and that is the deepest inner self of a human being, which is exclusively the property of the manifesting ego. That is the paradox of human existence that the inner self, the ego will be affected when it eludes appearance in front of an other person. Nobody else but only you can be yourself, and the other person also senses that when you approach them, when you are manifested in the multitude of your gestures, words, and dimensions of your behaviour.²⁴ Human personality thus evolves through a dialectic movement, with the forms and shapes provided within the framework of manifestations, and together with centre of personality that also appears with those manifestations but what is reserved for the individual.

3.4. God, who Appears to us Personally

From here on, if we extend the personal feature on the foundations of the world, the *Absolutum* is the one who appears as the eternal You. This appearance may take place in a formless way, as nothing, or as a restrained self. When we talk about epiphany, negativity turns into positivity, and

alles trägt und entscheidet in seinem Sinn, ist der Ursprung alles Seins des Seienden, es trägt und entscheidet alles Seiende. Ursprung sein bedeutet aber auf jeden Fall ein Verhältnis des Entspringenlassenden zu dem, was aus ihm entspringt und also aus ihm seine Bestimmung empfängt."

²³ *Ibid.*, 124.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 128.

KRISZTIÁN VINCZE

"what has so far been restrained is now revealing itself".²⁵ (Revelation in Christian religion can, in Welte's opinion, be interpreted as the positive manifestation of the foundation of the world, whereas human experience often includes lack, nothing and emptiness.) All this suggests that one of the important conditions of revelation is that the Infinite may positively appear in the limited context of human experience, that is, the Infinite emerges in front of us in finite forms of appearance! This also suggests that when the one above the existers, the infinite shows itself as an exister in human experience, the deepest differentiation human mind is able to make, that is, the difference between the beings and those above the Being itself may appear.²⁶

Further consequences includes that the unnamable is given a name, it is granted eternal time, *kairos*, and the revelation of the Infinite takes place through those. It is in religions that the Infinite is given space, an allocated area, and humans may point at it, saying, "*It happened here or there...*" We find a particularly rich set of examples in the Old Testament, in which the appearing Absolutum is the living centre of effects. He is the one who raises and who strikes down, He is the one who accepts and rejects, Whose face shines up or is turned away, and in these actions the eternal You takes contours and shape for man.

"We may term the forms and shapes of the mystery evidencing itself in the course of an event as a symbol, provided that the symbol does not represent itself, but it happens as identical with the form and shape of what is evidencing itself".²⁷

God's epiphany in various symbols and shapes is always directed to an actually existing group of humans. If if the symbols are directed to one

²⁵ *Ibid.*, 129.

²⁶ This observation by Welte appears to be similar to Heidegger's complaints that traditional metaphysics disregards the ontological difference, and will therefore never be able to find "the phenomenon of the world." "A description sticks to the exister. It is merely ontic. We, however, seek the exister... From a phenomenological aspect, the 'phenomenon' is formally defined as something that appears as an existence and a structure of existence... But are we ontologically questioning about the world in that way?" in HEIDEGGER, M., *Lét és idő*, (Sein und Zeit), Budapest 1989, 170.

²⁷ WELTE, B., *Religionsphilosophie*, 131.

BERNHARD WELTE'S PHILOSOPHY OF RELIGION

single individual, that individual is usually the representative of a group of humans. This human group, addressed by God, will develop and evolve into something new by the word of God. God will therefore always mean *our God* for that particular group.

History – human life's in time and space – is nothing but the multitude in which the divine God takes shape, appears and, through the experience of epiphany, is experiential. These shapes and forms may arise in certain places in the course of history, and fade away in others. The branches of human history are, by nature, sometimes wide apart from each other, and intertwined at other times. It also means that the forms and shapes God takes may change in the course of history. The history of religions offer a wide range of examples for that transformation. In the history of mankind we thus see the rise and fading away of God, the appearance and fading away of His symbols. God's presence, and our experiences related to it, may even completely disappear sometimes. Such experience may vanish, escape us. The situation of the "lack of God" (*Fehl Gottes*)²⁸ as Heidegger and Hölderlin mention, refers to the occasions when God disappears from our life, only leaving behind hidden traces.²⁹

3.5. *The Phenomenology of Religion*

The attitude of human beings to God is not characterized by the certainty of sure knowledge. The knowledge we acquire in exact science is related to objects and contents man is able to rule and keep under control. In Berndhard Welte's opinion, however, God is someone we have no power over. Naturally, it does not mean that faith, the behaviour of religious people is a merely subjective, arbitrary or irrational attitude, as opposed to human attitude in connection with scientific knowledge that man is able to keep under control.³⁰ Faith, man's belief in God is best described as a special

²⁸ Cf. *Ibid.*, 138-140.

²⁹ In this context, but in another writing, Welte describes the roots and types of atheism. In Welte's classification, there are negative, critical, warlike and suffering atheism. Cf. WELTE, B., „Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus“, in *Zur Frage nach Gott*, Band III/3, Gesammelte Schriften, Herder 2008, 24-38.

³⁰ The nature of belief in God is a human behaviour that does have its specific rational arguments and reasons, but some compelling force is never able to induce faith in God. A believer

KRISZTIÁN VINCZE

commitment within one's personal human freedom.³¹ The meeting between I and you requires personal courage, or even dauntlessness, since a meeting always involves a certain amount of risk. When you are ready to meet somebody else, it expresses a certain degree of confidence. A personal connection is always established in the framework of our personal freedom, and in the course of the encounter the characteristics of the fellow human being may also be evidenced. That is how we have an opportunity to judge the other person's qualities and personal characteristic features. As it has been pointed out, all that takes place on the horizon of personal freedom, the very core of which is, however, never objectivisable, that cannot be involved in the domain of objective knowledge. It is Kierkegaard's philosophy that best shows us a believer must bring their entire existence into the dynamism of faith. In this way a believer will be detached from the simple, theoretic judgments based upon plain rationality. That is what we know as trusting ourselves to God which Welte, following Kierkegaard's example, also depicts with the idea of jumping:

"Since God is intangible and incomprehensible, the belief in God is a risk similar to jumping in the dark. Belief in God is the most daring, deepest, most general and freest of all human freedoms... faith runs into the eternal secret of God, surpassing all palpable and comprehensible things".³²

A believer, once having overcome their fear of the risk, and achieved the state of confidence, will look upon the whole world as a gift from God, the evidence of God, and a proof of God's existence. Furthermore, the belief in God means that man is able to believe in themselves, accepting themselves the way they are. A believer is characterised by a positivity towards themselves and the entire world, finding God's work in every corner of nature and every turn of history.

| has a specific attitude to themselves and to God, and that attitude is largely rational. A believer therefore will not require anyone to lead an irrational life. The faith in God, however, does not have the compelling force of mathematics or other science. Whether one is a believer or not, is always the result of personal decisions, the competences of personal freedom. Cf. WELTE, B., *Der Atheismus*, 84-88.

³¹ WELTE, B., *Religionsphilosophie*, 159.

³² *Ibid.*, 163.

3. 6. God in the Silence and in the Prayer

If faith is the beginning of religious life, prayer is its flower. Prayer, as a language, as silence and as a cult is the actual implementation of belief. Words are limited, so they are insufficient in comparison with God's infinity, so words are first always numbered. Because of the different natures of words and God, the believer is characterised by a wise attitude: first they withdraw their words, and submerge into silence in front of God. Silence, awe, is therefore the first form of prayer, this is the most appropriate behaviour of the mortal man in front of God. That is how "taciturnity becomes a direct consequence of God's unique and unsurpassable greatness".³³

Since words are limited, they carry limited relevances and limited concepts. Despite that, human speech may refer to the unspeakable, speech may surpass itself. Theology differentiates between two levels of human speech: there is a difference between the direct limitedness of the means of speech and the Infinity broadcast through those means, the Infinity to and about which the language intends to speak so often. One of the noblest characteristic features of language in this respect is perhaps negation, with which it is able to surpass itself. Here it means that man is able to pronounce that they are not able to tell anything more about the subject they wish to talk about. By negation, it is possible to tell that the subject of the speech is beyond the means of speech. For instance, when you listen to music, all you can tell the others afterwards, "I cannot tell you how beautiful it was!" With that you are saying something specific, and at the same time you express that what you wish to say is beyond the means of language. It is thus negation that makes the beauty you intend to praise even greater.³⁴

Positive statements about God belong to the symbolic usage of the language. A symbol refers to something that is, though not identical with God, but may refer to the mystery of God. The role of symbols is similar to that of Karl Jaspers' *chiffre*.³⁵ A secret code always tells more than, and different from, what directly appears in it, but it is not possible to declare direct

³³ *Ibid.*, 172.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 176-180.

³⁵ Cf. JASPER, K., *A transzendenzia rejtelei*, (Chiffren der Transzendenz), Budapest 2001.

and straightforward way what it intends to express. God's codes are, from this aspect, unsolvable. Man, in its conscious existence, is able to read the eternal meaning, the secrets of God in transitory words.

4. Summary

In this brief essay I discussed some key concepts and central ideas in Bernhard Welte's philosophy of religion, and wished to locate the position of his religious philosophy in the post-Hegelian spiritual environment determined by phenomenology. Welte's philosophy of religion has a wide range of merits, and one of these is certainly his effort to bring theological concepts closer to us through philosophical interpretations. Man intends to study his own existence and his relation to God directly, and the best way to achieve that is to leave all truths appearing to man in their own direct, original forms of revelation. The most important method here is meditative thinking, and the terrain is the horizon of human experience and, specifically within that, the meaning postulate of our actions, the personal and dialectic nature of our existence, and the nature of human language, and the circumscription of our faith. Welte's method is therefore description, and phenomenology, examining the phenomena of human life. While circumscribing the phenomena of human life, Welte carries out an in-depth analysis of the potential connection points between man and the transcendental. Stjepan Kusar confirms that when he asserts that Welte's phenomenological observations and ideas are leading us to the point where we find man's relevance to the transcendental and to the divine mystery. Consequently, man's decision to choose faith is an obviously sensible move. From that point on, man is invited to a religious existence.³⁶ Welte discusses the topics of *praeambula fidei* in a way that makes the man of our days sensible to the holy nature of world and to the transcendental.

³⁶ KUSAR, S., *Dem göttlichen Gott entgegen denken. Der Weg von der metaphysischen zu einer nach-metaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes*, (Dissertatio ad Doctoratum), PUG 1986, 2.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

1. STORIA

BAÁN István: *Theofánisz Mavrogordátosz (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

BENDÁSZ ISTVÁN: *Öt év a szögesdrót mögött. Egy kárpátaljai görög katolikus pap naplója a Gulágban*, Ungvár 2012, harmadik, bővített kiadás, 261 p. ISBN 978-966-671-322-6

CSIBI Norbert: „Véghseő Tamás: *Symbolae. A görög katolikus örökségkutatás útjai: a Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulójára rendezett konferencia tanulmányai*. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.”, in *Századok* 1 (2013) 239-243.

CSONKA ZOLTÁNNÉ SZAKÁL GABRIELLA: *Hajdúdorog története évszámok tükrében*, Hajdúdorog 2012, 128 p.

ENDRÉDI Csaba: „Pásztory Árkád – A legenda tovább él”, in *Athanasiana* 35 (2013), 122-169.

FORGÓ ANDRÁS: „Batthyány József esztergomi érsek szerepe a görögkatolikus egyháziak országgyűlési részvételében”, in *Athanasiana* 36 (2013) 69-81.

HAVAS László: „Könyv a kereszteny állam születésének 1700. évfordulója alkalmából”, in *Klió* 1 (2013), 50-61.

HORVÁT ZITA: „Felekezeti viszonyok Sajószentpéteren a 18-19. században”, in *Egyháztörténeti Szemle* 4 (2012) 58-69.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

JANKA György: *A 100 éves Hajdúdorogi Egyházmegye története*, Nyíregyháza 2013, 65 p. ISBN: 978-963-88535-5-4

KÁRPÁTI LÁSZLÓNÉ: „Demkó Kálmán (1852-1918) élete és munkássága”, in *Athanasiata* 36 (2013) 82-115.

KLESTENITZ Tibor: „A görögkatolikusok Serédi Jusztinián és Mindszenty József egyházkormányzatában”, in *Athanasiata* 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

LEGEZA LÁSZLÓ – IVANCSÓ ISTVÁN: *Napkor görögkatolikus egyháza*, Napkor 2013, 44 p. ISBN 978-963-08-7695-7

LEHOCZKY TIVADAR: *A bármegyei görög szertartásu katholikus lelkészek története a XIX. század végeig*, Budapest 2012, 169 p. (az 1904-es kiadás reprintje)

LOVAS Orsolya: „A magyar szentek krakkói panteonjának alkotója”, in *Jel* 3 (2012) 81-83.

MAROSI ISTVÁN: „Firczák Gyula munkácsyi püspök egyházi és társadalmi szerepvállalása”, in *Athanasiata* 36 (2013) 154-174.

MÉSZÁROS Károly: *Ungvár története a legrégebb időktől maig*, Budapest 2012, 114 p. (az 1861-es kiadás reprintje).

NAGYMIHÁLYI GÉZA: *Az idegen szent. Árpád-házi Szent Piroska élete és kora*, Budapest 2013, 156 p. ISBN 978-963-662-632-7

NAGYMIHÁLYI GÉZA: *Feledés és örök emlékezet. Tanulmányok a kereszteny Kelet hagyományaiiból*, Budapest 2013, 152 p. ISBN 978-963-662-647-1

OBBÁGY László: „A magyar görögkatolikus egyház katekézisének története a 20. században – Első közlemény”, in *Athanasiata* 33-34 (2012) 70-107.

OBBÁGY László: „A magyar görögkatolikus egyház katekézisének története a 20. században Második közlemény”, in *Athanasiata* 35 (2013) 54-97.

OBBÁGY LÁSZLÓ: „A magyar görögkatolikus egyház katekézisének története a 20. században – Harmadik közlemény”, in *Athanasiata* 36 (2013) 7-68.

POLYÁK Mariann: „Görögkatolikus iskola Patkanyócon”, in *Athanasiata* 33-34 (2012) 134-153.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

SASHALMI ENDRE: „Az orosz ortodoxia: a megkeresztelkedéstől a patriarchátusig”, in *Klió* 3 (2013) 33-37.

TÓTH Tamás: „Baththyány János érsek és a görögkatolikusok”, in *Athanasiana* 33-34 (2012) 124-133.

VÁRADI KATALIN: „Az ortodoxia modernizálása: Oroszország és a keresztény Kelet (1856-1914)”, in *Klió* 3 (2013) 38-42.

VÉGHSEŐ Tamás – NYIRÁN János: *Barkóczy Ferenc püspök kiadatlan instrukciója az Egri Egyházmegye területén élő görögkatolikusok számára (1749)* 19. századi kéziratos görögkatolikus szerkönyvek Nyírgyulajból és Fábiánházáról, (Collectanea Athanasiana Textus/Fontes II/2.) Nyíregyháza 2012, 285 p. ISBN 978-615-5073-10-6 ISSN 2063-0433

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 Hajdúdorogi Egyházmegye felállításának közvetlen előzményei”, in *Athanasiana* 35 (2013) 109-121.

VÉGHSEŐ Tamás: „A papképzés ügye a munkácsi görög katolikus püspökségen a 17. században”, in Imre Mihály – Oláh Szabolcs – Fazakas Gergeley 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 nunciátúra levéltárából”, in Tusor Péter (szerk.), *Magyarország és a római Szentszék (Források és távlatok). Tanulmányok Erdő bíboros tiszteletére*, Budapest-Róma, 2012, 325-341.

ZADUBENSZKI Norbert – SZABÓ Sándor: *Emlékkönyv a Hajdúdorogi Egyházmegye centenáriumi ünnepségsorozatáról „...önmagunkat, egymást és egész életünket Krisztus Istenünknek ajánljuk!”*, h.n. é.n., 218 p. ISBN 978-963-08-5796-3

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

2. TEOLOGIA

EUAGRIOS PONTIKOS – BARA PÉTER: *Eulogioshoz*, Budapest 2012, 79 p. ISBN 978-963-236-430-8

GYURKOVICS Miklós: „Az önnemző Logosz képe Alexandriai Kelemen teológiájában”, in *Athanasiana* 35 (2013) 170-183.

NACSINÁK GERGELY ANDRÁS: „Keveretlen egységen – A négy és az egyetlen Evangélium hagyománya a keresztény gondolkodásban”, in *Vigilia* 11 (2013) 802-811.

OBBÁGY László, „A felnőttek katekumenátusának speciális esélyei és lehetőségei a keleti egyház liturgikus esztendejének horizontjában”, in Vértesi Lázár (szerk.): „Íme, kiment a magvető vetni.” *Kateketikai tanulmányok a nyolcvan esztendős Dobos László tiszteletére*, Pécs 2012, 29-39.

PERENDY LÁSZLÓ: „Imago Dei Nüsszai Szent Gergely az ember teremtéséről és természetéről”, in *Teológia* 3-4 (2012) 197-204.

PERENDY LÁSZLÓ: *Antiochiai katekézis a II. század végén*, (Litteratura patristica 4.) Budapest 2012, 623 p. ISBN 978-963-9670-98-3

SIVADÓ Csaba (ford.): „Michael Aksionov Meerson: Szergej Bulgakov szent-háromság-tani szintézise. A szentháromsági szeretet paradigmája és a kenözis”, in *Athanasiana* 35 (2013), 207-217.

SOLTÉSZ János: „Tanítói fejelem az egyházban”, in *Athanasiana* 33-34 (2012) 37-53.

VAK Didümosz – CSIZMÁR Oszkár (ford.): *A Szentlélekről*, (Ókeresztény Örökségünk 17.) Budapest 2012, 235 p. ISBN 978-615-5147-17-3 ISSN 1219-5588

VASSÁNYI Miklós: „Bevezető Hitvalló Maximosz 5. Ambiguumához”, in *Theologai Szemle* 2 (2012) 100-109.

VINCZE Krisztián: „A személy fogalma Nyikolaj Bergyajev gondolkodásában”, in *Athanasiana* 35 (2013) 33-53.

ZIZIULAS, IOANNÉS – TOÓKOS PÉTER JÁNOS (ford.): „Az Egyház misztériuma az ortodox hagyományban”, in *Theologai Szemle* 2 (2013) 118-122.

3. LITURGIA

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 Zadubenzki Norbert (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma a 2012-es esztendőre*, Nyíregyháza 2011, 60-66.

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.

DÉRI Balázs: „A vízkereszi tropár Szentendrén”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2012-2013) 83-84.

DÉRI BALÁZS: „Az 1. hangú virágvasárnapi tropár Szentendrén”, in *Magyar Egyházzene* 2 (2012/2013) 177-178.

DÉRI BALÁZS: „Az áldozócsütörtöki tropár Szentendrén”, in *Magyar Egyházzene* 3 (2012/2013) 323-324.

DOBOS ANDRÁS: „Beavatási modellek. A keresztény iniciáció formái és problematikája Keleten és Nyugaton”, in *Athanasiiana* 36 (2013) 117-132.

DOBOS András: „Keresztvízszentelés – egy elhagyott hagyomány – Első rész”, in *Athanasiiana* 33-34 (2012) 7-29.

DOBOS András: „Keresztvízszentelés – egy elhagyott hagyomány Második rész”, in *Athanasiiana* 35 (2013) 7-32.

DOBOS András: „Liturgikus fegyelem a Magyar Görögkatolikus Egyházból”, in *Athanasiiana* 33-34 (2012) 54-69.

Görögkatolikus Szent Liturgia. Kottás tankönyv, Összeállították: Bubnó Tamás, Drabik Zsuzsanna és Szentirmai Róbert, (Collectanea Athanasiiana Institutiones IV/1.), Nyíregyháza 2013, 292 p. ISBN 979-0-801659-79-8

GUZSIK TAMÁS: „Mikor is van húsvét?”, in *Magyar Egyházzene* 2 (2012/2013) 192-193.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

GUZSIK TAMÁS: „Virágvasárnap, nagyhét”, in *Magyar Egyházzene* 2 (2012/2013) 191-192.

IVANCSÓ ISTVÁN: *Magyar Mózes – liturgikus tiszteletének tükrében*, Nyíregyháza 2013, második, bővített kiadás, 180 p. ISBN 978-963-9694-49-1

LOZYNSKY, T.: *Ámen – Görögkatolikus gyermek hittan- és imakönyve*, Nyíregyháza 2013, 160 p. ISBN 978-615-5073-17-5

4. STORIA DELL'ARTE

NACSINÁK Gergely András: „»A megismérés pillanata« Andrej Tarkovszkij ikonjai”, in *Vigilia* 3 (2013), 206-210.

PUSKÁS Bernadett – BARDOLY István: „Mojzer Miklós bibliográfiája”, in *Művészettörténeti Értesítő* 2 (2011) 179-186.

PUSKÁS Bernadett: „A görögkatolikus egyház művészeti szolgálatában – A Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény”, in Zadubenzki Norbert (szerk.), *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma a 2012-es esztendőre*, Nyíregyháza 2011, 145-148.

PUSKÁS Bernadett: „A Krisztus ábrázolások két egész alakos változata a 14-16. századi Kárpát-vidéki ikonosztáz alapképsorában”, in *Athanasiiana* 35 (2013) 98-108.

PUSKÁS BERNADETT: „Az egész alakos Krisztus-ábrázolások egyik sajátos változata: a Megváltó dicsősége”, in *Athanasiiana* 36 (2013) 175-188.

PUSKÁS Bernadett: „Krisztus szenvedései-ikontörök Hajasdról Az ikonográfia rekonstrukciójának kísérlete”, in *Művészettörténeti Értesítő* 2 (2011) 327-335.

PUSKÁS Bernadett: „Recenzió és pályakép 65. születésnap alkalmából. Ruzsa György: Az orosz ikon magyar kapcsolatai”, in *Athanasiiana* 33-34 (2012) 164-165.

PUSKÁS Bernadett: *Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény I. Ikonok, festmények*. Nyíregyháza 2012, 63 p. ISSN 1416-793X

PUSKÁS LÁSZLÓ: „A kárpátaljai egyházioldozás kutatása”, in *Jel* 4 (2013) 99-102.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

RUZSA György: „Az orosz ikonfestészet ikonográfiájának Szent István kori forrásai. (Megjegyzések Magyar Mózes, Magyar György és Magyar Efrém ikonográfiájához)”, in Gáti József (szerk.): *Államalapítástól egyetemalapításig. Tudományos közlemény Szent István koronázásának 1010., az Óbudai Egyetem újjáalapításának 600. évfordulója alkalmából*, Budapest 2012, 153-178.

RUZSA György: „Megjegyzések az orosz ikon teológiájához és esztétikájához”, in Mányoki János – Pintér Gábor (szerk.): *BIVIO Tanulmányok az Evangélius Országos Könyvtár műhelyéből*, Budapest 2012, 130-145.

RUZSA György: *Az ikon. Teológia, esztétika, ikonográfia, ikonológia, technika*, Budapest 2012, 256 p. ISBN 978 963 7730 71 9

RUZSA György: *Az orosz ikon magyar kapcsolatai*, Gödöllő 2011, 82 p. ISBN 978-963-89448-0-1.

RUZSA György: *Képes ikonlexikon*, Gödöllő 2012, 444. p. ISBN 9789638944818

TERDIK Szilveszter: „Biserici greco-catolice de origine medievală din Sătmarul istoric”, in Szőcs 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: „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 lembergi bernardinus templomban, in Smohay András (szerk.), *Tanulmányok Szilárdy Zoltán 75. születésnapjára*, Székesfehérvár 2012, 113-125.

TERDIK Szilveszter: *Liturgia és művészet. Mai magyar ikonok. Kiállítási katalógus*, Nyíregyháza 2012.

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

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

5. DIRITTO CANONICO

SZABÓ PÉTER: *A keleti egyházak szentségi jogá: összehasonlító bemutatás*, (Collectanea Athanasiana Manualia III/1.), Nyíregyháza 2012, 331 p. ISBN 9786155073113

6. ECUMENISMO

7. VARIE

CSERMELY Tibor: „A szív bőssége zendül ajkukon (A Görögkatolikus Szemle)”, in *Jel* 5 (2012) 156-157.

ELMER István: „A megbékélés ikonjai”, in *Új Ember* 4 (2011) 8.

GALAJDÁNÉ UNGVÁRI Réka (szerk.): *Jubileumi évkönyv 2002-2012 Évtizedkönyv 2002-2012 Miskolci Görög Katolikus Általános Iskola*, Miskolc é.n., 204 p.

GÁNICZ Tamás – GERNER Attila (szerk.): *A Hajdúdorogi Egyházmegye név- és címtára*, Nyíregyháza 2012, 118 p.

KERESZTES SZILÁRD: *Emlékek Hajdúdorogról*, Budapest 2012, 110 p.

KISS Péter: „Ikonaland. (Beszélgetés Szegő Attila festő-restaurátorral és Ruzsa György művészettörténéssel)”, in *Új Ember Magazin* 6 (2012) 22-25.

KOCSIS FÜLÖP – ELMER ISTVÁN (riporter): *Keleti lélekkel a Kárpát-medencében. Elmer István beszélgetése Kocsis Fülöp hajdúdorogi megyéspüspökkel*, Budapest 2012, 269 p. ISBN 9789632773445

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.

KONCZ Veronika: „Keletről jövő fény Ikonok a nyugati egyházban”, in *Új Ember* 2 (2013) 11.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

MISKOLCI APOSTOLI EXARCHÁTUS (közreadó): *Miskolci Apostoli Exarchátus név- és címtára*, Miskolc 2012, 60 p.

OROSZ ATANÁZ – ELMER ISTVÁN (riporter): *Merre vezet az út?*, Budapest 2013, 311 p. ISBN 978 963 277 159 5

PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei: Körmeneti kereszt Vízkereszt és Keresztre feszítés ábrázolással”, in *Görögkatolikus Szemle* 1 (2011) 4.

RUZSA György: „A sokarcú bölcs püspök Szent Miklós az orosz ikonokon”, in *Új Ember* 49 (2012) 12.

SZILÁRDFY Zoltán: „Görögkatolikus Örökségkutatás Keleti orvostestvérek Róma legjelesebb szentjei sorában”, in *Görögkatolikus Szemle* 3 (2012) 12.

TERDIK Szilveszter: „Az ikonosztáz”, in Zadubenzki Norbert (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendárium a 2012-es esztendőre*, Nyíregyháza 2011, 88-91.

TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás. Határon túli örökséünk (1. rész)”, in *Görögkatolikus Szemle* 2 (2012) 12.

TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás. Határon túli örökséünk (2. rész) Zemplén görögkatolikus temploma”, in *Görögkatolikus Szemle* 4 (2012) 12.

TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás. Határon túli örökséünk (3. rész) A nagykárolyi magyar görögkatolikus templom”, in *Görögkatolikus Szemle* 7 (2012) 12.

TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás. Határon túli örökséünk (4. rész) Bodrogmező görögkatolikus temploma (Istenszülő születése)”, in *Görögkatolikus Szemle* 9 (2012) 15.

TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás. Határon túli örökséünk (5. rész) Túrterebes görögkatolikus temploma (Szent György nagyvértnáú)”, in *Görögkatolikus Szemle* 11 (2012) 14.

VÉGHSEŐ Tamás: „A magyar görögkatolikus út kezdetei”, in *Görögkatolikus Szemle* 1 (2012) 4-5.

VÉGHSEŐ Tamás: „Magyar nyelv – magyar egyházmegye (2. rész)”, in *Görögkatolikus Szemle* 3 (2011) 4-5.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

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 Kalendárium a 2012-es esztendőre*, Nyíregyháza 2011, 224 p. ISSN 1585-6593

ZADUBENSZKI Norbert (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendárium a 2013-as esztendőre*, Nyíregyháza 2012, 216 p. ISSN 1585-6593