

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

FOLIA ATHANASIANA

17

**Győző BALOGH – Lajos DOLHAI
Katalin FÖLDVÁRI – István IVANCSÓ
Csaba KOVÁCS**

**&
Byzantine Bibliography in Hungary 2013-2014**

**Nyíregyháza
2015**

Folia Athanasiana vol. 17 (2015)
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 €

© 2015 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

FOLIA ATHANASIANA **17 (2015)**

ISSN 1585-1370

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

Folia Athanasiana

17



**Nyíregyháza
2015**

TABLE OF CONTENTS

ISTVÁN IVANCSÓ

- Scritti disciplinari e i loro autori nella rivista teologica
“Keleti Egyház” 7

GYŐZŐ BALOGH

- The pastoral activities of the Hungarian
Greek Catholic Church among The Gipsies – Part I. 31

LAJOS DOLHAI

- Fede e sacramenti 67

KATALIN FÖLDVÁRI

- „Aller Sieg in Ungarn kommt durch Mariam”.
Die Ikone „Maria Pocs“ im Marienkult der Habsburger 93

CsABA KOVÁCS

- Le système des trois sens de l’Écriture chez Origène :
« Bien que l’homme marche dans l’image »,
dans Deuxième Homélie sur le Psaume 38 117

Bibliografia bizantina in Ungheria 2013-2014

129

ISTVÁN IVANCSÓ

SCRITTI DISCIPLINARI E I LORO AUTORI NELLA RIVISTA TEOLOGICA “KELETI EGyhÁZ”

SOMMARIO: 1. Introduzione; 2. La rivista “Keleti Egyház”; 3. Gli scritti disciplinari e i loro autori; 1/ János Szemerszky: Sul digiuno; 2/ Ferenc Lutter: Codificazione; 3/ István Szántay-Szémán: Cambiamento di rito; 4/ János Kozma: Breviario; 5/ Andor Kiss: L’obbligo di dir messa; 6/ János Bobák: L’obbligo del CIC; 7/ György Papp: Diritto sovra-episcopale; 4. Le voci disciplinari del Lessico orientale; 5. Riassunto.

1. Introduzione

La rivista “Keleti Egyház”, ossia “La Chiesa Orientale”, andata avanti per dieci anni (1934-1943) è stata una nostra importante rivista non soltanto durante il periodo della sua pubblicazione; infatti, fino alla fine del secolo XX (1995) non esisteva un’opera simile nella Chiesa greco-cattolica ungherese.¹ La sua diffusione si è deplorabilmente e improvvisamente interrotta verso la fine della seconda guerra mondiale; nel periodo seguente, durante l’oppressione e la dittatura comunista non era neanche pensabile una sua ripresa o sostituzione con qualsiasi altra rivista del genere.

La meta o lo scopo della rivista si ravvisa fedelmente nel suo stesso titolo. L’intento principale era, dunque, diffondere informazioni sulle Chiese orientali nella Chiesa ungherese, per promuoverne le rispettive tendenze ecumeniche. Naturalmente, una notevole parte dei saggi pubblicativi trattavano temi liturgici. Vi apparivano, inoltre, anche acuti saggi storici, e non mancavano neanche gli scritti disciplinari.

La nostra intenzione è di dare un quadro d’insieme di questi ultimi, insieme a brevi informazioni sui loro autori. Prima, però conviene presen-

¹ Infatti, l’*Athanasiāna*, la rivista scientifica dell’Istituto Superiore Teologico di Sant’Atanasio di Nyíregyháza, è venuta alla luce nel 1995, ancora prima del contratto di affiliazione con il Pontificio Istituto Orientale di Roma (26 maggio 1995). Da allora esce ordinariamente due volte l’anno, al termine dei semestri accademici.

ISTVÁN IVANCSÓ

tare la rivista stessa, infatti, negli ultimi decenni è stata indegnamente dimenticata, e forse la serie significativa era nascosta in fondo a qualche biblioteca.²

2. La rivista “Keleti Egyház”

La nostra rivista “Keleti Egyház” nacque in tempi difficili, nel 1934. La grande crisi economica mondiale faceva ancora sentire i suoi effetti, ma nell’Esarcato Apostolico di Miskolc si riteneva molto più importante la meta spirituale da raggiungere tramite la sua pubblicazione. Il direttore responsabile e editore, István Szémán, ne parla così nell’articolo redazionale del primo numero: “Le grandi questioni molteplicatesi nei tempi hanno dato vita ad un organo di stampa modesto, nuovo... Il nostro piccolo gruppo, pronto ai sacrifici... ritiene sia compito indifferibile e importante della Chiesa universale la presentazione obiettiva del passato, del presente, della vita spirituale mille-naria e del futuro della Chiesa orientale”.³ Poi chiarisce la necessità della nuova rivista: “Quel lavoro speciale, che noi abbiamo iniziato, era svolto finora, occasionalmente, da riviste già esistenti... Accanto alla loro attività si ha bisogno del lavoro sistematico ideato da noi”.⁴

Il redattore prefisse lo scopo della nuova rivista: riavvicinare sempre più l’Oriente e l’Occidente. E prosegue: “La sobria considerazione storica oggi ci insegna che ormai anche in Oriente hanno attecchito molti valori che anche noi dobbiamo apprezzare per il servizio dell’integrità e della vocazione mondiale della Chiesa universale, ma prima dobbiamo conoscerli”.⁵ Infine, redige quasi come una professione di fede: “Durante la nostra attività mai ci guiderà di cercare ex professo quello che ci separa; infatti, anche nella nostra epoca, ritenuta infedele e moralmente decadente, si trovano ancora valori

² Soltanto in tempi più recenti è stato pubblicato un libro nato in occasione dell’80° compleanno dell’Esarcato Apostolico di Miskolc, con articoli tratti dalla rivista “Keleti Egyház”. SZE-MERSZKINÉ SZMREK, ZS. – SZEMERSZKI, M., *A Miskolci Apostoli Kormányzóság története a Keleti Egyház című folyóirat tükrében [La storia dell’Esarcato Apostolico di Miskolc nello specchio della rivista “Keleti Egyház”]*, Pácin 2005. – Precedentemente soltanto un articolo ha menzionato la rivista: PIRIGYI, I., “Keleti Egyház [Chiesa Orientale]”, in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungherese]*, Budapest 2001, vol. V, 466.

³ SZÉMÁN, I., “Kelet – Nyugat [Oriente – Occidente]”, in *Keleti Egyház* 1 (1934) 1.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 3.

SCRITTI DISCIPLINARI NELLA RIVISTA TEOLOGICA “KELETI EGyhÁZ”

comuni, che legano tutti i cristiani d’Oriente e d’Occidente molto più di quanto li separino”.⁶

La nuova rivista iniziò il suo cammino nel gennaio del 1934 con le seguenti rubriche: Articoli, Cronaca, Letteratura, Comunicazioni, Lessico orientale.⁷ Fu progettata a periodicità mensile, eccetto per il periodo estivo; e secondo quest’ordine uscì fino alla sua scomparsa. La rivista è stata pubblicata, inizialmente, dal *Crisostomo Sodalizio*. Il direttore responsabile e editore era István Szémán. La redazione e la casa editrice, che allo stesso tempo fu anche sede dell’ arcivescovo Antal Papp,⁸ si trovavano a Miskolc via Hunyadi 3.⁹

Il sottotitolo della rivista, apparso la prima volta sul frontespizio del numero 4, si presentava in modo tale da attirare l’attenzione: “Rivista scientifica e di politica ecclesiale”.¹⁰ Poi, dall’anno 6 tra il titolo: “Chiesa Orientale” e il sottotitolo: “Rivista scientifica e di politica ecclesiale” fu inserito ancora un altro sottotitolo: “Rassegna Unionistica”.¹¹ In seguito, più tardi, verso la metà dell’anno 7 divenne notevolmente più lungo: “Rivista Mensile della Sezione Scientifica e Letteraria dell’Alleanza Unionistica Ungherese di San Nicola (SZEMISZ)”.¹² Infatti, nella rivista si comunicava ai lettori: “La proprietà della «Keleti Egyház» passa, dal prossimo settembre, all’Alleanza Unionistica Ungherese di San Nicola (SZEMISZ). Il prossimo numero uscirà il 15 settembre sotto l’egida del nuovo comitato di redazione. Il nuovo indirizzo del comitato di redazione e della casa editrice è: Miskolc, via Melinda 11.”.¹³ Il frontespizio della rivista, da quel

⁶ *Ibid.*

⁷ Sommario sul frontespizio del numero 1.

⁸ SZEMERSZKINÉ SZMREK – SZEMERSZKI, *A Miskolci Apostoli Kormányzóság [L’Esarcato Apostolico di Miskolc]* (nt. 2), 21.

⁹ Secondo l’impresso sulla pagina 48.

¹⁰ Aprile 1934.

¹¹ Dal gennaio 1939, in numerazione continua dal numero 51. – Allo stesso tempo la rivista è arricchita da una nuova rubrica: “Iniziando dal presente numero, mantenendo intatta la ripartizione del contenuto della rivista «Keleti Egyház», apriamo una nuova rubrica sotto il titolo «Rassegna Unionistica», che si occuperà delle notizie e comunicazioni ufficiali dell’Alleanza Unionistica Ungherese di San Nicola”. ELNÖKSÉG, “Uniós Szemle” [PRESIDENZA, “Rassegna Unionistica”], in *Keleti Egyház* 7 (1939) 237.

¹² Dal numero di luglio-agosto del 1940, in numerazione continua dal numero 67-68.

¹³ *Keleti Egyház* 7-8 (1940) 172. – Allo stesso tempo appare sul recto del frontespizio che “i membri fondatori e ordinari la ricevono in cambio della quota”.

ISTVÁN IVANCSÓ

momento, rende noto anche l'elenco dei nomi dei membri del comitato di redazione.¹⁴

La rivista «Keleti Egyház» fu guidata da István Szémán, come direttore fondatore e redattore responsabile, dal gennaio 1934, fino al giugno 1940.¹⁵ Nel contempo János Kozma ne divenne il redattore dal 1938,¹⁶ e cinque anni dopo, dal 1943, assunse l'incarico di redattore responsabile ed editore della rivista.¹⁷

Il direttore István Szántay-Szémán nell'editoriale del numero 50 della rivista (1939) ne annuncia di nuovo lo scopo: "Per cinque anni la rivista «Keleti Egyház» ha bussato alle porte sacerdotali. Una rivista che voleva essere, fin dalla sua comparsa, una modesta portavoce ungherese della grande corrente spirituale, diffusa in tutto il mondo, per la sacra impresa dell'unificazione delle Chiese e voleva essere anche la sua seminazione ungherese... Le più alte cariche ecclesiastiche e anche gli unionisti dall'estero hanno prestato attenzione alla nostra iniziativa; la voce d'incoraggiamento a persistere, e il riconoscimento dei nostri sforzi hanno fatto nostro l'obbligo di lavorare anche oltre le nostre forze per la diffusione, nell'opinione pubblica cattolica ungherese, del problema che tormenta da novecento anni la Chiesa universale."¹⁸

Dall'anno IX – causa problemi di natura economica – furono adottate nuove misure riguardo alla rivista (durante la seduta del consiglio direttivo del 6 ottobre 1941 e durante l'assemblea generale del 7 ottobre). "La nostra prima misura è di far uscire la rivista «Keleti Egyház» con frequenza trimestrale, dal 1942" – come riporta l'allegato del numero di dicembre del 1942.¹⁹ Prestiamo attenzione a questo articolo poiché ci offre un attento sguardo retrospettivo sulla rivista: "Quando cominciammo, progettammo di pubblicare 10 numeri di 32 pagine, per un totale di 320 pagine l'anno. In tale contesto, la rivista «Keleti Egyház», anche se modestamente, corrispondeva abbastanza bene alle proprie finalità: preparare scientificamente l'incontro tra

¹⁴ Dal numero di luglio-agosto del 1940. Presidente: István Szántay-Szémán dr. Membri: Emil Boksay, János Liki, Lajos Lippay dr., György Papp dr., Miklós Pfeiffer dr., Ferenc Rohály dr. – Poi dal numero di gennaio-febbraio del 1943 nuovi membri: Ottó Angeli dr., Géza Kovács.

¹⁵ Dal numero 1 fino al numero 66, in numerazione continua.

¹⁶ Dal numero 42.

¹⁷ Dal numero 93-94.

¹⁸ SZÁNTAY-SZÉMÁN, I., "Jubilálunk-e vagy búcsúzzunk? [Possiamo giubilare o dobbiamo prender congedo?]", in *Keleti Egyház* 9 (1939) 225.

¹⁹ "Értesítés [Comunicazione]", aggiunta al numero di dicembre del 1941.

SCRITTI DISCIPLINARI NELLA RIVISTA TEOLOGICA “KELETI EGyhÁZ”

l’Oriente e l’Occidente. Diversi fattori indesiderabili... si è dimezzato l’estensione di pubblico della rivista, mentre il prezzo è notevolmente aumentato a causa dei costi di produzione.”²⁰ Si è riusciti ad aumentare notevolmente a 160 le pagine per i numeri festivi. Ed ora si spera che “la divisione del totale delle pagine disponibili per quattro numeri possa aiutare a utilizzare meglio lo spazio... e renda possibile la pubblicazione di un maggior numero di saggi di qualità”.²¹ A questo riguardo, la notizia comunicata nel 1942 conteneva una piccola modifica: “Finché durerà la guerra, invece dei numeri mensili, peraltro diminuiti per la mancanza di carta, faremo uscire cinque numeri l’anno, con più pagine, a settembre, novembre, gennaio, marzo e maggio”.²² Anzi, si progettava che gli anni della rivista sarebbero durati da settembre a settembre.²³

Intanto, la rivista divenne nota anche a Roma, nella Congregazione per le Chiese Orientali, anche se, essendone giunta un’unica copia, non ebbe la diffusione che meritava.²⁴ Il direttore stesso stilò un resoconto, in lingua latina,²⁵ dei suoi primi cinque anni e anche più tardi ricordò che “l’impulso che ci spingeva ad insistere veniva dall’incoraggiamento costante da parte della Sacra Congregazione Orientale romana, che non ha permesso che cessassimo il lavoro iniziato”.²⁶

Quando la rivista «Keleti Egyház» arrivò al giubileo del 1943, nella Cronaca, verosimilmente János Kozma, il redattore responsabile e editore,

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² “A IX. évfolyam végén [Alla fine dell’anno IX]”, in *Keleti Egyház* 9-10 (1942) 168.

²³ Però non è andata così, perché i numeri 1-2 del 1943 sono di gennaio-febbraio.

²⁴ Ne dà notizia la lettera scritta in italiano dal cardinale Sincero, segretario della Congregazione per le Chiese Orientali, al direttore István Szémán: “Roma, 22 giugno 1934. Ill.mo e Rev.mo Signore, Con vivo piacere ho ricevuto i primi numeri della nuova Rivista «La Chiesa Orientale», fondata recentemente dalla S. V. Rev.ma. Percorrendo i vari fascicoli, ho potuto rilevare con soddisfazione gli ottimi intenti che presiedono alla sua redazione, e gli sforzi che Ella fa per conoscere la verità, onde facilitare il ritorno nell’unico ovile dei fratelli dissidenti. Beneaugurando pertanto alla nuova Rivista, che si ripromette di raccogliere frutti copiosi, benedico di cuore la S. V. e quanti cooperano alla sua redazione e diffusione.” *Keleti Egyház* 7 (1934) 210-211.

²⁵ SZÁNTAY-SZÉMÁN, I., “Új esztendő – új remények [Nuovo anno – nuove speranze]”, in *Keleti Egyház* 1 (1939) 3.

²⁶ SZÁNTAY-SZÉMÁN, I., “Ügyvezető-elnöki előterjesztés a SZEMISZ központi igazgatóságának első ülésén, 1940. június 6-án [Proposta di presidente gerente alla prima seduta della direzione centrale del SZEMISZ, il 6 giugno 1940]”, in *Keleti Egyház* 7-8 (1940) 161.

ISTVÁN IVANCSÓ

scrisse non soltanto a proposito delle difficoltà, ma anche della diffusione della rivista, benché la lingua ungherese fosse un ostacolo non facile da superare:

“davanti alla rivista ungherese si sono abbattute le barriere del Trianon; già nel suo primo anno era conosciuta e letta a Kassa, Nagyvárad, Eperjes, e Nagyszében. La si poteva trovare sulla scrivania dei sacerdoti greco-cattolici, dei sacerdoti di rito latino e dei sacerdoti ortodossi, e un profluvio di lettere provavano che gli articoli erano tutti letti con molto interesse... È arrivata non soltanto a Roma, Vienna, Monaco, Varsavia, Belgrado, ma anche ad Atene, Costantinopoli, Alessandria, anzi, fino alle coste del Mala-bar. Si è diffusa non soltanto in tutte le diocesi dell’Ungheria, ma in tutti i paesi del mondo.”²⁷

Questo articolo ricordava non solo le difficoltà, ma accennava anche all’incubo della cessazione della rivista; ciò nonostante guardava ottimisticamente verso il futuro: “Ora ci troviamo in una situazione molto difficile. Anche noi sperimentiamo le difficoltà della guerra... Le risorse materiali si sono ridotte – però non in misura tale da angosciarci. Le nostre spese sono aumentate, però non tanto da non poterle sostenere. Ma ci sono altre difficoltà che riguardano la stessa possibilità di proseguo del lavoro. Neppure queste ci fanno indietreggiare.”²⁸

Però, deplorabilmente, non andò bene. Uscì²⁹ soltanto un numero triplo della rivista, dopo di che, la pubblicazione cessò. Sulle cause e sui motivi non vi sono informazioni di sorta.

La rivista intanto – come abbiamo già detto – era ormai largamente conosciuta. Quasi tutta la Conferenza Episcopale Ungherese pronunziò un encomio subito dopo l’uscita dei primi numeri. Lo stesso cardinale primate fece un elogio. Ma anche da molti altri posti arrivarono in redazione numerose lettere d’encomio. Vale la pena citarne alcuni brani:

²⁷ [KOZMA, J.], “Tizedik évfolyamát [Anno X]”, in *Keleti Egyház* 1-2 (1943) 15.

²⁸ *Ibid.*, 16. – Questo allora è il numero doppio 1-2 dell’anno 1943.

²⁹ Il numero 3-5 dell’anno (riunisce dunque tre numeri; fatto fino ad allora mai accaduto nella storia della rivista). – PIRIGYI, “Keleti Egyház [La Chiesa Orientale]” (nt. 2), 466 equivoca verosimilmente sulla durata della rivista dicendo che si sarebbe protratta fino al 1944.

SCRITTI DISCIPLINARI NELLA RIVISTA TEOLOGICA “KELETI EGyhÁZ”

“Vorrei... esprimere non soltanto le mie congratulazioni, ma veramente la mia meraviglia per il progresso spirituale e scientifico dei greco-cattolici d’Ungheria... L’alto livello della suddetta rivista appaga le esigenze più delicate; è curiosa, pratica, attuale, d’alto livello e anche per come si presenta esternamente è talmente elegante che anche in tempo di pace e di benessere materiale meriterebbe... una lode.”³⁰

“Sono con il riconoscimento più sincero e devoto... verso l’iniziativa di gran portata e pronta al sacrificio... La rivista «Keleti Egyház» si trova in tutto il mondo, e sarebbe cosa buona e giusta farvi partecipi anche quelli che sono lontani da noi, come parti dell’unità cattolica.”³¹

“Gioisco straordinariamente per la rivista «Keleti Egyház»... Dentro di me si è formata la convinzione che non agiamo bene nell’interesse della Chiesa universale, se non teniamo conto della Chiesa orientale, o ci limitiamo a una conoscenza superficiale, anzi unilaterale, soprattutto nei confronti degli uniati, del suo passato, del suo presente, delle sue vere peculiarità e delle sue tendenze... Un grande destino si prepara per la rivista.”³²

“Voi siete partiti con articoli ben scritti... non con teorie piene di lamenti, ma con conoscenze positive che rendono dilettevoli le vostre tendenze (ideologiche), e che unificano... i sacri tesori comuni dei fratelli, forse per un istante (confusi) imbarazzati”.³³

Lettere di riconoscenza sono arrivate in redazione non soltanto dall’Ungheria, ma anche dall’estero.

³⁰ Lettera scritta di propria mano da P. Pál Gojdzics vescovo di Eperjes, nell’allegato del 1 settembre 1934. È inserito in allegato al numero di settembre 1934.

³¹ Lettera del dott. Alajos Wolkenberg, protonotario apostolico, rettore emerito universitario, *ibid.*

³² Lettera del dott. Aurél Martin prelato papale, professore universitario, *ibid.*

³³ Lettera del dott. Ferenc Lutter prelato papale, consigliere (Roma), *ibid.*

ISTVÁN IVANCSÓ

“Recentemente sono andato a Karlovic per un affare ufficiale... e ho visto una copia della rivista «Keleti Egyház»... Siccome anch’io sono un sincero propugnatore dell’unità ecclesiale, e allo stesso tempo il redattore e editore della rivista monastica «Duchovna Straža» (Guardia Spirituale)... mi permetto di chiedere... se in cambio vuole accettare la mia rivista.”³⁴

“La rivista mi piace tanto. Perché? Perché tratta questioni che sono attuali e importanti per quel che riguarda la Chiesa universale. Risveglia in molti uomini l’interesse per le cose cattoliche che sono state quasi dimenticate.”³⁵

“Per i 200.000 fedeli greco-cattolici della divisa Ungheria non c’era mai stata, finora, una rivista di tipo scientifico (teologico, storico, liturgico). Ora la nuova rivista offre loro un prezioso aiuto. Il primo numero è pieno di studi interessanti e istruttivi. In Ungheria la collocazione geografica dei fedeli di diversi riti è tale che non si trovano greco-cattolici nella parte occidentale e centrale del paese. Pertanto anche le persone più colte di queste parti del paese sanno pochissimo dell’importanza ecclesiale dei loro fratelli orientali. Ecco perché le tendenze unionistiche, ora tanto divulgate negli altri paesi, qui da noi erano meno conosciute. La rubrica »Comunicazioni« della nuova rivista lo chiarisce con un ampio resoconto.”³⁶

“Questa rivista, redatta da persone con un lungo passato letterario, vuole rafforzare i legami tra la Chiesa orientale e quella occidentale offrendo la descrizione degli onorabili costumi della Chiesa orientale, che non devono essere né sminuiti né soffocati, dal momento che si tratta della santificazione degli uomini”.³⁷

³⁴ Lettera di Sztefán Ilkics O. S. B. M. archimandrita serbo-ortodosso, *ibid.*

³⁵ Lettera di Vazul Hopkó parroco greco-cattolico di Praga (più tardi vescovo), *ibid.*

³⁶ *Katholische Kirchenzeitung* (Salzburg) 22 febbraio 1934, *ibid.*

³⁷ *Cuventul Adeverului*, Bikszád, aprile 1934, *ibid.*

3. Gli scritti disciplinari e i loro autori

Nella rivista «Keleti Egyház» accanto agli altri temi orientali – e accanto agli scritti ecumenici – si trovano, quasi di continuo, anche scritti disciplinari. Date alcune condizioni particolari, però, riguardo alla redazione ed edizione, alcuni saggi sono stati pubblicati in più parti. Alcune volte la pubblicazione delle parti dura un solo anno; ma ci sono anche casi in cui la pubblicazione di un saggio in più parti va avanti per tanti anni.

Esaminando tutti i dieci anni della rivista, si deve constatare che vi si trovano in tutto ben sette scritti disciplinari, quindi anche sette autori. Innanzitutto, dunque, vogliamo esaminare questi scritti e con una breve descrizione presentare gli autori e i loro scritti.

Inoltre vogliamo ricordare che anche nella regolare rubrica “Lessico orientale” si trovano degli articoli disciplinari, di cui dobbiamo, dunque, tener conto.

1/ János Szemerszky: Sul digiuno

János Szemerszky era oriundo dell’Esarcato Apostolico di Miskolc, ma servì come sacerdote nell’Eparchia di Hajdúdorog. Ricevette anche la nomina di decano. Egli scrisse più volte per la rivista «Keleti Egyház».³⁸ Nacque a Felsővadász il 1 marzo 1894. Ricevette l’ordinazione sacerdotale a Nyíregyháza il 19 dicembre 1920. Morì a Miskolc il 28 settembre 1966, e fu seppellito a Budapest.³⁹

Il digiuno nella Chiesa greco-cattolica – Questo saggio disciplinare è uscito in cinque parti, in tutto nove capitoli. L’autore, innanzitutto, presenta i quattro tipi di digiuno (digiuno spirituale, digiuno materiale, digiuno

³⁸ “A görög egyház liturgikus ruhái és színei [I paramenti liturgici e i colori della Chiesa greca]”, in *Keleti Egyház* 4 (1934) 119-125. “Füvek és virágok megáldása [La benedizione delle erbe e dei fiori]”, in *Keleti Egyház* 176-178.

³⁹ Cf. A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság Schematizmusa [Schematismo dell’Eparchia di Hajdúdorog e dell’Esarcato Apostolico di Miskolc], Nyíregyháza 1982, 155; SZEMERSZKINÉ SZMREK – SZEMERSZKI, A Miskolci Apostoli Kormányzóság [L’Esarcato Apostolico di Miskolc] (nt. 2), 90.

ISTVÁN IVANCSÓ

morale e filosofico, digiuno ecclesiastico).⁴⁰ Nella seconda parte tratta l'obbligo del digiuno, poi nella terza parte parla della grande Quaresima.⁴¹ La quarta parte tratta del digiuno degli apostoli Pietro e Paolo, e la quinta parte tratta del digiuno di Natale.⁴² La parte seguente fu pubblicata nell'anno nuovo della rivista, perciò qui, nella parte V⁴³ l'autore presenta un riassunto dei dettagli fino allora trattati, poi nella parte VI continua la presentazione dei digiuni periodici con il digiuno dell'Assunzione; la parte VII tratta già dei digiuni festivi.⁴⁴ L'ottava (breve) parte tratta delle settimane libere e dei giorni liberi, senza digiuno. La nona parte o capitolo IX riassume tutto il tema.⁴⁵

Szemerszky presenta le regole del digiuno della Chiesa greco-cattolica soprattutto in base alle prescrizioni dei libri liturgici ma senza dimenticare neanche le prescrizioni del Codice. Infatti scrive: "Durante la codificazione del diritto canonico orientale, senza dubbio, si prenderà in considerazione anche la pratica formatasi accanto alle prescrizioni originali",⁴⁶ e i testi del nuovo Codice latino saranno rimaneggiati, affinché convengano alle prescrizioni orientali. Menziona a questo proposito i canoni 1250-1252. Infine chiarisce ancora meglio che, accanto alla presentazione della pratica ungherese, ha coscienza del fatto che "nel redigere il testo di codificazione sarà necessario la ponderazione e il collazionamento di più usi locali".⁴⁷

2/ Ferenc Lutter: Codificazione

Ferenc Lutter fu un sacerdote romano-cattolico, protonotario apostolico, con titolo di consigliere di legazione. Egli strinse legami amichevoli con la rivista «Keleti Egyház» e con il suo direttore (István Szántay-Szémán). Nacque a Székesfehérvár il 26 marzo 1886. Completati gli studi a Veszprém, Vienna e Roma, servì come sacerdote in diverse sedi. Tra il 1929 e il 1944 fu consigliere per gli affari ecclesiastici e per il diritto canonico nell'ambasciata

⁴⁰ Keleti Egyház 7 (1934) 223-226.

⁴¹ Keleti Egyház 9 (1934) 289-296.

⁴² Keleti Egyház 10 (1934) 320-327.

⁴³ Nella numerazione c'è un errore: l'autore usa due volte il numero V.

⁴⁴ Keleti Egyház 1 (1935) 11-14.

⁴⁵ Keleti Egyház 2 (1935) 48-51.

⁴⁶ *Ibid.*, 48.

⁴⁷ *Ibid.*, 50.

SCRITTI DISCIPLINARI NELLA RIVISTA TEOLOGICA “KELETI EGYHÁZ”

ungherese in Vaticano. La Congregazione per le Chiese Orientali lo annoverò tra i suoi consultori. Morì a Buenos Aires il 18 aprile 1953.⁴⁸

La codificazione del diritto canonico nella Chiesa orientale – Questo scritto⁴⁹ contiene una conversazione con Ferenc Lutter. Lo scritto parte dal fatto che dopo la pubblicazione del *Codex Iuris Canonici* del 1918 i vescovi greco-cattolici chiesero se le sue prescrizioni riguardassero anche noi, “mantenendo intatti i diritti speciali e i privilegi orientali”. La richiesta fu accettata dalla Sede Apostolica. Allo stesso tempo, i vescovi ricevettero la notizia che la codificazione orientale era iniziata. Il prelato redasse la sua opinione su precedenti, cause, svolgimenti, dettagli, ed eventuali novità. E continuava parlando delle innovazioni che erano necessarie soprattutto nel campo del diritto penale. Inoltre dichiarò: “il codice apporterà un importantissimo vantaggio per la promozione della vera fraternità tra le Chiese di diversi riti... Il codice potrà eliminare anche molte avversità subite dai vescovi e dai fedeli di rito orientale nei territori in cui vivevano insieme ai fedeli di rito latino: cesseranno molte insicurezze legali, si chiariranno molte questioni controverse, si ricomporranno molti contrasti sorti a causa di inezie.”⁵⁰ Infine, disse che secondo la sua opinione il Codice orientale, tanto atteso dal mondo orientale e da quello occidentale, sarebbe stato promulgato quattro o cinque anni più tardi.

3/ István Szántay-Szémán: Cambiamento di rito

István Szántay-Szémán prelato papale, arcipresbitero nominato, autorizzato a portare le insegne di prelato, vicario generale dell’Esarcato Apostolico di Miskolc. Egli fondò la rivista «Keleti Egyház» nel 1934. È autore di innumerevoli libri, saggi, scritti. In lui possiamo intravedere e rispettare il prelato, il linguista, il teologo, lo storico della storia ecclesiastica, l’esperto di diritto canonico, il liturgista e il letterato. Nacque a Abaújszántó il 5 giugno 1880. Terminò i suoi studi a Eperjes, e in seguito ottenne il dottorato a Budapest. Ricevette l’ordinazione sacerdotale a Eperjes il 20 settembre 1903. Il suo

⁴⁸ VICZIÁN, J., “Lutter Ferenc”, in Diós, I. (ed.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungherese]*, Budapest 2003, vol. VIII, 207; [N. N.], “Dr. Lutter Ferenc”, in *Keleti Egyház* 7 (1935) 223.

⁴⁹ *Keleti Egyház* 7 (1935) 207-217.

⁵⁰ *Ibid.*, 213.

ISTVÁN IVANCSÓ

vero nome era István Szémán, ma nel 1934 il ministero degli interni gli concesse di assumere, visti i suoi meriti, il nome Szántay e di portare il doppio cognome. Dopo la morte dell'arcivescovo Antal Papp, per un anno governò l'Esarcato Apostolico di Miskolc (1945-1946). Morì il 22 dicembre 1960 a Miskolc.⁵¹ Per la sua intensa e operosa vita gli sono state conferite innumerevoli importanti onorificenze.

Il rito e il cambiamento di rito – Questo saggio è uscito in tre parti. L'autore comincia la prima parte⁵² spiegando che il cambiamento di rito in massa, a partire dagli anni '30, nell'Esarcato Apostolico di Miskolc era un problema delicato, perché “molte volte aveva provocato una lotta giunta fino alla disaffezione tra i fratelli cattolici di riti diversi”.⁵³ Il vescovo dell'Esarcato ricevette la risposta alla sua relazione quinquennale: “L'intenzione della Sede Apostolica è che ciascuno osservi il rito ricevuto alla nascita, e che si debbano allontanarne gli ostacoli”.⁵⁴ Szántay spiega le regole dell'appartenenza al rito con i canoni 98 e 756 del *Codex Iuris Canonici* e con le diverse decisioni della Congregazione della Propaganda Fide. Infine conclude: “La Sede Apostolica romana ha sempre sorvegliato accuratamente affinché non avvenisse in nessun luogo l'oppressione dei riti orientali”.⁵⁵ L'autore, nella seconda parte del suo saggio, riassume la storia del cambiamento del rito che si lega innanzitutto alle unioni e alle circostanze formatesi dopo di essi.⁵⁶ Infine spiega, anche qui, in base al decreto della Congregazione per le Chiese Orientali: “A nessuno è lecito, senza il permesso della Sede Apostolica, passare ad un altro rito”.⁵⁷ La terza parte dello scritto⁵⁸ si occupa della precedenza particolare di cui gode il rito latino: partendo dall'ordinamento del 1575 di papa Gregorio XIII, l'autore arriva fino al secolo XX, riassumendo la situazione di allora: per quel che concerne il cambiamento del rito “il foro decisivo

⁵¹ Cf. A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság Schematizmusa [Schematismo dell'Eparchia di Hajdúdorog e dell'Esarcato Apostolico di Miskolc] (nt. 39), 228; SZEMERSZKI-NÉ SZMREK – SZEMERSZKI, A Miskolci Apostoli Kormányzóság [L'Esarcato Apostolico di Miskolc] (nt. 2), 84; PIRIGYI, I., Görög katolikus pápi sorsok [Le sorti dei sacerdoti greco-cattolici], Debrecen 1999, 57-73.

⁵² Keleti Egyház 8 (1935) 242-245.

⁵³ Ibid., 242.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., 245.

⁵⁶ Keleti Egyház 9 (1935) 271-275.

⁵⁷ Ibid., 275.

⁵⁸ Keleti Egyház 10 (1935) 302-305.

SCRITTI DISCIPLINARI NELLA RIVISTA TEOLOGICA “KELETI EGyhÁZ”

è la Sede Apostolica, e come la Congregazione della Propaganda Fide (1863) ha espresso: “Né la confessione da un sacerdote di un altro rito né ricevere la comunione o l'estrema unzione in punto di morte da tale sacerdote prevede la possibilità giuridica di passare ad un altro rito anche nel caso questo sia stato esercitato per lunghissimo tempo”.⁵⁹ Con tristezza Szántay-Szémán costata che nel nostro paese il cambiamento del rito, essendo trattato con insufficiente saggezza pastorale, provoca molte discussioni, dal momento che spesso “cozza contro l'interesse esistenziale delle comunità e dei sacerdoti”.⁶⁰ Infine, esprime la sua speranza: “Noi aspettiamo i limiti giusti dei cambiamenti del rito in base al concetto favorevole all'unione e al senso di fratellanza che ne scaturisce”.⁶¹

4/ János Kozma: *Breviario*

János Kozma, consigliere vescovile e canonico onorario, fu un sacerdote dell'Eparchia di Hajdúdorog. Il suo nome però è inseparabilmente legato alla rivista «Keleti Egyház», di cui era anche il redattore. È autore di molti libri, saggi, scritti. Fu un sacerdote dal multiforme ingegno, ben eruditio e colto. Oltre alla lingua ungherese conosceva il greco, il paleoslavo, il tedesco, il francese e l'esperanto. Nacque a Mezőzombor il 19 novembre 1884. Studiò teologia a Eperjes e a Ungvár. Ricevette l'ordinazione sacerdotale a Nyíregyháza il 14 ottobre 1915. Servì come sacerdote in diversi posti per breve tempo, poi per un periodo più lungo a Nyírcsászári. Infine divenne parroco a Miskolc, città in cui morì il 3 gennaio 1958.⁶² Egli fece scopo della sua vita servire la Chiesa greco-cattolica ungherese e promuovere l'unione ecclesiale. Voleva aiutare con i suoi scritti, da una parte, le traduzioni, relazioni, la conoscenza del rito orientale, dall'altra parte invece, lo

⁵⁹ *Ibid.*, 305.

⁶⁰ *Ibid.* – PIRIGYI, Görög katolikus papi sorsok [Le sorti dei sacerdoti greco-cattolici] (nt. 51), 70-71 lo elabora dettagliatamente.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cf.. A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság Schematizmusa [Schematismo dell'Eparchia di Hajdúdorog e dell'Esarcato Apostolico di Miskolc] (nt. 39), 150; SZEMERSZKI-NÉ SZMREK – SZEMERSZKI, A Miskolci Apostoli Kormányzóság [L'Esarcato Apostolico di Miskolc] (nt. 2), 87; PIRIGYI, Görög katolikus papi sorsok [Le sorti dei sacerdoti greco-cattolici] (nt. 51), 75-86; PIRIGYI, I., “Kozma János”, in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungherese]*, Budapest 2003, vol. VII, 307-308.

ISTVÁN IVANCSÓ

sviluppo della vita spirituale, l’evoluzione intellettuale dei nostri sacerdoti e fedeli.⁶³

Dott. Miklós Rusznák: *Il “breviario” della Chiesa orientale* – Dal titolo del saggio di János Kozma è chiaro che egli vuole presentare il libro di Miklós Rusznák. Questo lavoro durò quattro anni, e apparve in nove numeri della rivista «Keleti Egyház» (è lo scritto disciplinare più lungo della rivista). Vuole dare una risposta a tre domande fondamentali: “Esiste un breviario obbligatorio nella Chiesa di rito orientale? Per chi, quando e in quale misura è obbligatorio? In cosa consiste e come si deve leggere?”⁶⁴ János Kozma promise una presentazione molto dettagliata, a volte con citazioni di interi capitoli di cui riporta anche i titoli. I temi della prima parte:⁶⁵ il breviario come termine tecnico; lo svolgimento dei sacri uffici; i libri contenenti i sacri uffici; la diversa evoluzione dei sacri uffici nelle loro svariate parti. – Nella seconda parte⁶⁶ passa al carattere intrinseco dei sacri uffici: alla presentazione della celebrazione pubblica e solenne dei sacri uffici, e alla descrizione di come la Sacra Scrittura e i Padri della Chiesa abbiano ispirato i testi sacri. Poi presenta un breve storico quadro d’insieme del rito. – La terza parte dello scritto⁶⁷ si occupa esclusivamente degli “Autori dei sacri uffici della Chiesa cattolica orientale”, partendo dal secolo III fino al secolo XI. – La quarta parte,⁶⁸ prima, enumera gli “Autori dei sacri uffici della Chiesa orientale non uniata”, poi la letteratura del breviario: dall’inizio fino all’epoca dell’autore del saggio. – Nella quinta parte il titolo cambia: “I sacri uffici e i canoni della Chiesa cat. Dott. Miklós Rusznák – Il breviario degli orientali”.⁶⁹ In realtà questa parte dello scritto presenta le prescrizioni disciplinari. Iniziando dai canoni apostolici, arriva ai canoni 160, 1529, 773, 1261, 1258-1259 e 257, rispettivamente ai canoni di József Papp-Szilágyi. Dopo di questi l’autore tratta, secondo i titoli, i seguenti temi: “I sacri uffici e gli ordinamenti imperiali”, “I generali ossia i comuni componenti dei sacri uffici”, “Le parti speciali dei sacri uffici”, infine “L’ordine dei diversi sacri uffici”. – Anche la sesta parte porta un nuovo titolo: “L’obbligo di preservare le rubriche liturgiche. Dott. Miklós Rusznák – Il

⁶³ Cf.. PIRIGYI, *Görög katolikus papi sorsok [Le sorti dei sacerdoti greco-cattolici]* (nt. 51), 76.

⁶⁴ Keleti Egyház 4 (1936) 99.

⁶⁵ Keleti Egyház 4 (1936) 99-103.

⁶⁶ Keleti Egyház 5 (1936) 131-137.

⁶⁷ Keleti Egyház 6 (1936) 165-170.

⁶⁸ Keleti Egyház 7-8 (1936) 204-207.

⁶⁹ Keleti Egyház 9-10 (1936) 253-258.

SCRITTI DISCIPLINARI NELLA RIVISTA TEOLOGICA “KELETI EGyhÁZ”

breviario degli orientali”.⁷⁰ L'autore prende ad esaminare anche qui i canoni dei concili, poi il canone 818 del *Codex Iuris Canonici*, infine gli ordinamenti papali. – Il titolo della settima parte: “L'uso come principio di procedimento per i sacri uffici”.⁷¹ In sostanza dice : “In modo lecito e legale celebra i sacri uffici colui che li celebra come li ha santificati l'uso costante”.⁷² – L'anno seguente la serie si è interrotta, per cui l'ottava parte⁷³ del saggio è uscita più tardi, con il titolo: “Rimescolamento del rito. Dott. Miklós Rusznák – Il breviario degli orientali”. Qui l'autore espone, in conformità a Nilles,⁷⁴ che non è del tutto errato fare propri alcuni sacri uffici occidentali, perché anche la Chiesa occidentale ne ha presi dalla Chiesa orientale. Qui è presente ancora un altro tema: “I sacri uffici dal punto di vista del breviario”, in cui l'autore conferma che riguardo al “breviario”, nella Chiesa greco-cattolica, vi è l'obbligo per il sacerdote di leggerlo in privato. – La nona⁷⁵ parte prende ancora in esame il tema precedente, come si evince anche dal titolo: “L'obbligo del breviario privato. Dott. Miklós Rusznák – Il breviario degli orientali”. Sicuramente è questa la questione, messa in evidenza dal tema, da risolvere. L'autore conferma: “È certo che i sacri uffici, da celebrare pubblicamente nelle nostre chiese, devono essere letti anche in privato per adempiere l'obbligo. Tali sono i mattutini e i vespri dei giorni festivi e delle domeniche.”⁷⁶ Egli ritiene questa prassi obbligatoria per tutti i sacerdoti. A proposito dei sacri uffici celebrati non solennemente però, non si incontrano argomenti circa l'obbligo del breviario. – Infine, l'autore, nella decima e ultima parte,⁷⁷ continua il tema precedente, confermando: “La questione, se noi dobbiamo leggere il breviario ogni giorno o no, non è stata chiarita né riguardo l'obbligo, né la celebrazione, né riguardo la sua lettura completa”.⁷⁸ La sua conclusione finale è che per gli orientali non vi è l'obbligo di leggere il breviario; la risoluzione può arrivare dagli ordinamenti del Codice orientale in cui, nel progetto, il canone 135 si occupa del tema.

⁷⁰ Keleti Egyház 1-2 (1937) 22-28.

⁷¹ Keleti Egyház 7 (1937) 178-181.

⁷² Ibid., 179.

⁷³ Keleti Egyház 1 (1939) 25-28.

⁷⁴ NILLES, L., *Kalendarium Manuale*, Oeniponte 1879, tom. I. 30-31.

⁷⁵ Keleti Egyház 9 (1939) 290-292.

⁷⁶ Ibid., 291.

⁷⁷ Keleti Egyház 10 (1939) 311-315.

⁷⁸ Ibid., 311.

ISTVÁN IVANCSÓ

Ai pensieri di Miklós Rusznák anche János Kozma aggiunge le proprie convinzioni. Egli mette in risalto il fatto che, nel rito orientale l'omissione del breviario non mai è stata in connessione con la restituzione del Beneficio. Il breviario di ogni giorno riguarda la celebrazione della Divina Liturgia. Per i membri del clero di gerarchie più elevate, nelle Chiese orientali, quasi dappertutto è prescritto l'obbligo del breviario. Anche la Chiesa greco-cattolica ungherese ha curato il proprio breviario. Rimane però una sola questione: "che cosa e quanto" bisogna leggerne. La pratica vigente nelle diocesi di Eperjes e Munkács ha reso obbligatorie le preghiere sacerdotali del mattino e della sera, le quattro piccole ore e la compieta. La nostra Chiesa vuole, ad ogni modo, che si celebri – dietro consiglio dei Padri basiliani –, l'intero breviario, anche se con certe abbreviazioni permesse dal libro stesso. Infine, János Kozma riassume scrivendo: Badiamo alla sostanza: unirsi per la continuità della vita di preghiera della Chiesa".⁷⁹

5/ Andor Kiss: L'obbligo di dir messa

Andor Kiss fu sacerdote dell'Eparchia di Hajdúdorog. Ricevette il titolo onorifico di decano. Egli era catecheta in un liceo e ispettore dell'insegnamento della catechesi nelle scuole. Nacque a Tolcsva il 30 settembre 1904. Studiò teologia a Esztergom e gli fu conferito il dottorato a Szeged. Ricevette l'ordinazione sacerdotale a Nyíregyháza l'8 dicembre 1929. Compì il servizio sacerdotale a Tolcsva e a Budapest. Morì a Budapest il 28 novembre 1971.⁸⁰ Egli ha scritto diversi libri scolastici e di preghiera.

L'obbligo della celebrazione della messa nella Chiesa – Questo saggio⁸¹ si divide in tre parti. Dopo una breve introduzione, l'autore intitola la prima parte: "L'obbligo della celebrazione della messa per il sacerdote semplice". Andor Kiss fa derivare l'obbligo della celebrazione della messa da Lc 22,19: Gesù Cristo non ha offerto una possibilità di celebrare la Divina Liturgia, ma l'ha ordinato: "fate". Pertanto, dir messa è obbligatorio per tutti i sacerdoti; anche se non svolgono un'attività pastorale. La frequenza delle celebrazioni

⁷⁹ *Ibid.*, 315.

⁸⁰ Cf. A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság Schematizmusa [Schematismo dell'Eparchia di Hajdúdorog e dell'Esarcato Apostolico di Miskolc] (nt. 39), 160; VICZIÁN, J., "Kiss Andor", in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon* [Lessico Cattolico Ungherese], Budapest 2001, vol. VI, 893.

⁸¹ *Keleti Egyház* 9 (1941) 201-207.

SCRITTI DISCIPLINARI NELLA RIVISTA TEOLOGICA “KELETI EGYHÁZ”

però non è unanimamente definita. Il Concilio di Trento non ne indica un numero preciso; una decisione del 1669 ne prescrive tre o quattro volte l'anno; il sinodo di Esztergom (1858) le prescrive per le domeniche e per le feste; il canone 805 del *Codex Iuris Canonici* le prescrive più volte l'anno. Secondo la prassi, però, i sacerdoti devono celebrare la Divina Liturgia la domenica e nei giorni festivi. – La seconda parte del saggio: “L’obbligo della celebrazione della messa per i pastori delle anime”. Qui l’autore spiega che il pastore delle anime è colui al quale è stata affidata una comunità. Di questa cerchia fanno parte il Papa, i vescovi e i parroci per i quali è obbligatoria la Divina Liturgia parrocchiale, come lo è stata fin dai tempi apostolici. Poi chiarisce dove, come, quando e per quanto il parroco deve celebrarla. Egli non dimentica neanche la prescrizione della Chiesa orientale, secondo cui in una chiesa si poteva celebrare una sola Liturgia al giorno. – La terza parte: “Quando può il sacerdote applicare i frutti della Divina Liturgia per le intenzioni dei singoli fedeli?” In questo brano l’autore affronta la storia dello stipendio, poi precisa le regole di applicazione in base ai concili, al canone 833 del *Codex Iuris Canonici* e ai Direttori greco-cattolici eparchiali. L’autore chiude il suo scritto: “Lo scopo di tutte queste severe regole è esclusivamente quello di dare al santissimo Sacrificio la venerazione che gli spetta”.⁸²

6/ János Bobák: *L’obbligo del CIC*

János Bobák proviene da una famiglia sacerdotale. Suo padre fu parroco a Rakaca, villaggio in cui nacque anche suo figlio. Tutti e cinque i maschi della famiglia furono ordinati sacerdoti. Però, siccome nessuno di loro rimase in patria, non compirono il servizio sacerdotale nell’Esarcato Apostolico di Miskolc.⁸³ Anche János espatriò e ricevette il suo dottorato di teologia a Roma.⁸⁴ Nella rivista «Keleti Egyház» vi si trova un solo saggio scritto da lui.

In che misura il Codex Iuris Canonici obbliga i cattolici di rito orientale?

– Questo saggio⁸⁵ nacque perché l’ordinamento del 21 giugno 1934 della

⁸² *Ibid.*, 207.

⁸³ Perciò i loro nomi non figurano negli schematismi.

⁸⁴ BOBÁK, J., *De caelibatu ecclesiastico deque Ordinis Sacri apud Orientales et praesertim apud Ruthenos*, Roma 1941.

⁸⁵ *Keleti Egyház* 10 (1941) 231-236.

Sacra Congregazione del Sacro Ufficio impose le quattro punizioni maggiori, prescritte nel Codice, ai cattolici di rito orientale. Perciò, l'autore cerca una risposta alla questione: le prescrizioni del Codice sono valide per i cattolici di rito orientale? Siccome il canone 1 dichiara che il Codice si riferisce soltanto ai fedeli di rito latino, allora per i cattolici di rito orientale è valido soltanto, se “*ex ipsa rei natura*” è così. Naturalmente, questo non spetta alle leggi naturali e divine di tipo dogmatico e morale (canoni 100, 107, 1068). Nel campo delle leggi ecclesiastiche si può trattare dell’“*ex ipsa rei natura*”: quando il Codice esplicitamente menziona gli orientali (canoni 98, 257, 542, 622, 782, 804, 1099); quando si tratta dell’ordine generale (canoni 222-230, 1257); nei casi sacramentali (canoni 872, 893). – Dopo di questi l’autore esamina se il libro V del Codice (sulle punizioni) sia valido o meno per i cattolici di rito orientale. Il canone 226 dichiara che la punizione è imposta soltanto a chi deve osservare le leggi o gli ordinamenti. Ma qui si tratta delle leggi morali e divine e delle relative punizioni. Il primo canone rimane in vigore. Quindi “il libro V del Codice, eccetto le quattro punizioni”.⁸⁶ non riguarda i cattolici di rito orientale. L’autore, infine, scrive che, siccome le eparchie di Munkács, Eperjes e Hajdúdorog si sono sottomesse volontariamente, le prescrizioni dell’intero Codice si riferiscono anche a loro.

7/ György Papp: Diritto sovra-episcopale

György Papp, prelato papale, canonico, fu sacerdote dell’Eparchia di Hajdúdorog. Nacque l’8 gennaio 1909 a Nyírgelse. Studiò teologia a Esztergom e a Budapest, città nella quale ricevette il diploma di dottorato. Fu ordinato sacerdote a Nyíregyháza il 6 dicembre 1933. Lavorò nell’ufficio del vescovo, fu anche professore di teologia ed è stato due volte a Roma per ricerche scientifiche (1934-1936; 1947). Risiedette in Canada (1949), morì a Hamilton il 30 dicembre 1975.⁸⁷ Egli, fin da giovane, aiutò gli ungheresi di rito bizantino con i suoi scritti. Redasse più giornali, scrisse innumerevoli libri,

⁸⁶ *Ibid.*, 236.

⁸⁷ Cf. A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság Schematizmusa [Schematismo dell’Eparchia di Hajdúdorog e dell’Esarcato Apostolico di Miskolc] (nt. 39), 163; VICZIÁN, J., “Papp György”, in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon* [Lessico Cattolico Ungherese], Budapest 2005, vol. X, 593; PIRIGYI, Görög katolikus papi sorsok [Le sorti dei sacerdoti greco-cattolici] (nt. 51), 128-135.

SCRITTI DISCIPLINARI NELLA RIVISTA TEOLOGICA “KELETI EGYHÁZ”

saggi e articoli. Studiò la storia dei greco-cattolici ungheresi e la situazione del diritto canonico in Ungheria.⁸⁸

L'esercizio delle abilitazioni sovra-episcopali nell'Eparchia di Hajdúdorog – L'autore fece uscire il suo vasto saggio in due parti. Nell'introduzione della prima parte⁸⁹ chiarisce chi sono coloro che dispongono delle abilitazioni sovra-episcopali; in base al canone 271 del *Codex Iuris Canonici* sono soltanto il metropolita e l'arcivescovo. Ma nella Chiesa orientale molti altri dispongono di tale facoltà. L'autore enumera, sotto il titolo “Gradi gerarchici sovra-episcopali nelle Chiese di rito orientale”, il patriarca, il catholicos, il grande arcivescovo, l'esarca, il metropolita, il metropolita autocefalo e il piccolo arcivescovo, e infine il primate. Il titolo del capitolo seguente è: “Il primate d'Ungheria e le Chiese di rito orientale”. Poi presenta un quadro d'insieme storico nel capitolo successivo: “La giurisdizione di primate e le diaspose del rito orientale in Ungheria”. Il tema è trattato diffusamente: “La giurisdizione di primate e l'Eparchia di Munkács”; vi è poi una parte più breve: “La giurisdizione di primate e le eparchie greco-cattoliche in Transilvania e in Croazia”. – La seconda⁹⁰ parte del saggio, assai ampia, tratta sotto il primo titolo del “La supposta cessazione della giurisdizione di primate sopra le eparchie di Romania”. Sotto il secondo titolo: “L'esenzione dell'Eparchia di Fogaras dalla giurisdizione metropolitana dell'arcivescovo di Esztergom”. Sotto il seguente titolo: “L'esenzione dell'Eparchia di Nagyvárad dalla giurisdizione metropolitana dell'arcivescovo di Esztergom”. Poi: “La supposta esenzione dell'Arcivescovado di Gyulafehérvár-Fogaras”. L'autore trattando tutti questi argomenti in base alle bolle “Ecclesiam Christi” e “Ubi primum”, verifica che neanche una eparchia è stata esentata dalla giurisdizione dell'arcivescovo di Esztergom. Dopodiché continua con il tema: “La concessione della rinuncia al diritto e dell'esenzione”, e: “Il contenuto giuridico dell'espressione «quaevit alia potestas»” e: “L'importanza giuridica dell'espressione «praerogativa jurisdictionalis»”. Il titolo seguente enuncia: “Il primo sinodo regionale di Gyulafehérvár e la giurisdizione di primate”, poi: “Il terzo sinodo regionale di Gyulafehérvár e la giurisdizione di primate”. L'autore tratta, sotto il penultimo titolo, il tema: “Il tribunale di primate e l'Arcivescovado di Gyula-

⁸⁸ Cf. SZABÓ, P. – SZOKIRA, J., “Papp György kánonjogi munkássága [L'attività di canonista di György Papp]”, in *Athanasiaca* 9 (1999) 81-87.

⁸⁹ *Keleti Egyház* 6-8 (1942) 89-106.

⁹⁰ *Keleti Egyház* 9-10 (1942) 121-157.

fehérvár". Infine: "Il Vescovado di Körös e la giurisdizione di primate". – Riassumendo dichiara la tesi: "La giurisdizione di primate d'Ungheria, entro le circostanze definite dalle costituzioni papali e dalle consuetudini giuridiche legittime, si estende sopra tutto il territorio dello stato ungherese, sopra tutte le eparchie greco-cattoliche (dunque sopra l'Arcivescovado di Gyulaféhérvár-Fogaras e sopra i suoi vescovadi suffraganei, e sopra il Vescovado di Körös); tale giurisdizione non è stata limitata né dalla bolla «Ecclesiam Christi» né dalla bolla «Ubi primum», né dalle decisioni dei sinodi regionali di Gyulaféhérvár".⁹¹

4. Le voci disciplinari del Lessico orientale

Come abbiamo già accennato, la rivista «Keleti Egyház» pubblicava non soltanto saggi in campo disciplinare e di diritto canonico, ma offriva anche un glossario dei termini settoriali nella rubrica "Lessico orientale". Di seguito ne elenchiamo alcuni, senza pretesa di completezza, preservando però l'ordine cronologico delle pubblicazioni.

Balsamon⁹²

Pidalion⁹³

Pravila⁹⁴

Raccolte dei canoni in Oriente⁹⁵

Kormčaja Kniga⁹⁶

Nomokanon⁹⁷

Giovanni Scolastico⁹⁸

Costituzione apostolica⁹⁹

Raccolte delle leggi apostoliche¹⁰⁰

⁹¹ *Ibid.*, 156-157.

⁹² *Keleti Egyház* 9 (1934) 309.

⁹³ *Ibid.*, 310.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Keleti Egyház* 7 (1935) 231.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, 232.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Keleti Egyház* 5 (1936) 159.

¹⁰⁰ *Keleti Egyház* 4 (1938) 115.

5. Riassunto

Dopo l’analisi di tutto ciò che intendevamo presentare, possiamo ritenerci soddisfatti. Innanzitutto perché nella nostra Ungheria, nella nostra Chiesa greco-cattolica, tra le due guerre mondiali, esisteva una rivista teologica che grazie alla sua alta qualità si diffuse anche a livello internazionale, infatti si affermò non soltanto nella nostra patria e nella Chiesa romano-cattolica, ma anche all’estero.

Oltre a ciò possiamo davvero esser contenti perché nella nostra rivista «Keleti Egyház» sono stati pubblicati saggi molto pregevoli. In modo particolare si sforzava di presentare la storia delle Chiese orientali, la liturgia, le feste, gli usi della Chiesa bizantina. Si occupava, con particolare cura, delle tendenze unionistiche; ragion per cui una considerevole parte della rivista è stata dedicata al tema dell’ecumenismo.

Per di più nella rivista «Keleti Egyház» apparivano anche saggi sul diritto canonico, inoltre, sono stati pubblicati in serie sette saggi disciplinari, scritti da sette autori diversi.

Ed infine, ancor di più ci riempie di gioia il pensiero che, anche in circostanze tanto avverse, ci fossero dei sacerdoti disposti al sacrificio, a favorire lo sviluppo della scienza, e a tale livello, che i loro lavori erano meritevoli di apparire in una rivista teologica scientifica. Non tutti erano insegnanti o professori universitari, ma erano sacerdoti eruditi, pieni di entusiasmo, e donavano il massimo della loro cultura e del loro sapere.

Perciò ci rende felici esser riusciti a farli ricordare e presentare i loro scritti disciplinari.

Bibliografia

- “A IX. évfolyam végén [Alla fine dell’anno IX]”, in *Keleti Egyház* 9-10 (1942) 168.
A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság Schematizmusa [*Schematismo dell’Eparchia di Hajdúdorog e dell’Esarcato Apostolico di Miskolc*], Nyíregyháza 1982.
BOBÁK, J., *De caelibatu ecclesiastico deque Ordinis Sacri apud Orientales et praesertim apud Ruthenos*, Roma 1941.

ISTVÁN IVANCSÓ

Cuventul Adeverului, Bikszád, aprile 1934, nell’allegato del 1 settembre 1934. È inserito in allegato al numero di settembre 1934.

ELNÖKSÉG, “Uniós Szemle” [PRESIDENZA, “Rassegna Unionistica”], in *Keleti Egyház* 7 (1939) 237.

“Értesítés [Comunicazione]”, aggiunta al numero di dicembre del 1941.

Katholische Kirchenzeitung (Salzburg) 22 febbraio 1934, nell’allegato del 1 settembre 1934. È inserito in allegato al numero di settembre 1934.

[KOZMA, J.], “Tizedik évfolyamát [Anno X]”, in *Keleti Egyház* 1-2 (1943) 15.

Lettera del dott. Alajos Wolkenberg, protonotario apostolico, rettore emerito universitario, nell’allegato del 1 settembre 1934. È inserito in allegato al numero di settembre 1934.

Lettera del dott. Aurél Martin prelato papale, professore universitario, nell’allegato del 1 settembre 1934. È inserito in allegato al numero di settembre 1934.

Lettera del dott. Ferenc Lutter prelato papale, consigliere (Roma), nell’allegato del 1 settembre 1934. È inserito in allegato al numero di settembre 1934.

Lettera di Sztefán Ilkics O. S. B. M. archimandrita serbo-ortodosso, nell’allegato del 1 settembre 1934. È inserito in allegato al numero di settembre 1934.

Lettera di Vazul Hopkó parroco greco-cattolico di Praga (più tardi vescovo ausiliare di Eperjes), nell’allegato del 1 settembre 1934. È inserito in allegato al numero di settembre 1934.

Lettera scritta di propria mano da P. Pál Gojdics vescovo di Eperjes, nell’allegato del 1 settembre 1934. È inserito in allegato al numero di settembre 1934.

[N. N.], “Dr. Lutter Ferenc”, in *Keleti Egyház* 7 (1935) 223.

NILLES, L., *Kalendarium Manuale*, Oeniponte 1879, tom. I. 30-31.

PIRIGYI, I., “Keleti Egyház [Chiesa Orientale]”, in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungheresel]*, Budapest 2001, vol. V, 466.

PIRIGYI, I., “Kozma János”, in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungheresel]*, Budapest 2003, vol. VII, 307-308.

PIRIGYI, I., *Görög katolikus papi sorsok [Le sorti dei sacerdoti greco-cattolici]*, Debrecen 1999.

SZABÓ, P. – SZOKIRA, J., “Papp György kánonjogi munkássága [L’attività di canonista di György Papp]”, in *Athanasiiana* 9 (1999) 81-87.

SCRITTI DISCIPLINARI NELLA RIVISTA TEOLOGICA “KELETI EGyhÁZ”

- SZÁNTAY-SZÉMÁN, I., “Ügyvezető-elnöki előterjesztés a SZEMISZ köz-ponti igazgatóságának első ülésén, 1940. június 6-án [Proposta di presidente gerente alla prima seduta della direzione centrale del SZEMISZ, il 6 giugno 1940]”, in *Keleti Egyház* 7-8 (1940) 161.
- SZÁNTAY-SZÉMÁN, I., “Új esztendő – új remények [Nuovo anno – nuove speranze]”, in *Keleti Egyház* 1 (1939) 3.
- SZÁNTAY-SZÉMÁN, I., “Jubilálunk-e vagy búcsúzzunk? [Possiamo giubilare o dobbiamo prender congedo?]”, in *Keleti Egyház* 9 (1939) 225.
- SZÉMÁN, I., “Kelet – Nyugat [Oriente – Occidente]”, in *Keleti Egyház* 1 (1934) 1.
- SZEMERSZKINÉ SZMREK, ZS. – SZEMERSZKI, M., *A Miskolci Apostoli Kormányzóság története a Keleti Egyház című folyóirat tükrében [La storia dell’Esarcato Apostolico di Miskolc nello specchio della rivista “Keleti Egyház”]*, Pácin 2005.
- SZEMERSZKY, J., “A görög egyház liturgikus ruhái és színei [I paramenti liturgici e i colori della Chiesa greca]”, in *Keleti Egyház* 4 (1934) 119-125.
- SZEMERSZKY, J., “Füvek és virágok megáldása [La benedizione delle erbe e dei fiori]”, in *Keleti Egyház* 176-178.
- VICZIÁN, J., “Kiss Andor”, in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungheresel]*, Budapest 2001, vol. VI, 893.
- VICZIÁN, J., “Littor Ferenc”, in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungherese]*, Budapest 2003, vol. VIII, 207.
- VICZIÁN, J., “Papp György”, in Diós, I. (red.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungherese]*, Budapest 2005, vol. X, 593.

ISTVÁN IVANCSÓ

GYŐZŐ BALOGH

**THE PASTORATIONAL ACTIVITIES OF THE
HUNGARIAN GREEK CATHOLIC CHURCH AMONG THE GIPSIES
– Part I. –**

SUMMARY: 1. Introduction; I. Chapter One; 1. The biography of Miklós Sója; 2. The determination of the gipsy word; 3. The origin of The Gipsies and the main direction of the migration; 4. Gipsy culture and activities; 5. The troubled history of The Gipsies; 6. About The Gipsies in Hungary in general; 7. The first missionary activities of Father Miklós Sója among The Gipsies; 8. The first pilgrimages; 9. The religiosity of The Gipsies in Hungary; II. Chapter Two; 1. Problems of the Catholic Church with The Gipsy religious tradition; 3. The problem of the Hungarian Greek Catholic Church with the sects; 4. The wedding; 5. The problems of a missionary with wedding in the Gipsy community; 6. The funeral tradition and the superstitions in the field of the death in the gipsy tradition; a) Death in the family; b) Disjunction of the body; c) The visualization of the death among The Gipsies; d) The human body after the death; 7. The problem of a missionary within the gipsy burial service.

1. Introduction

This work is an on-going Hungarian journey of inculturation and contextualization. With my work I want to offer help in the pastoration of the Gipsies in Hungary. Today the pastoration of The Gipsies in Hungary is very important and urgent. Nowadays The Gipsies are the greatest ethnic minority in Hungary. It is very important for the priests to understand the culture of an another population, because without this it is impossible to offer the Gospel to anyone. That was very important for me to describe the gipsy religious traditions, because this ethnic minority has a very good relation with the supernatural existence. When I started my work my destination was to describe the work of the Hungarian Catholic Church among The Gipsies. I started with the life-work of Father Miklós Sója who was the first priest of the Catholic Church who devoted his life for the mission of The Gipsies.

GYŐZŐ BALOGH

Through the traditional superstitions I tried to find a way to make them join into the life of the Catholic Church. There are many possibilities to consecrate the elements of their tradition. In my work I tried to make it easier for a missionary to talk about Jesus Christ among The Gipsies through their own culture. With my work I want to make understand the actual importance of the work of the missionary. We can find always the Gospel inside of culture. This work intend to be a useful instrument to be help for the missionary who entree into another, special culture. I tried to describe the institutions of the Hungarian Catholic Church, which work in the mission of The Gipsies. I tried to represent the missionaries activities among The Gipsies in three part. In the first chapter I wrote about the beginnings of this special mission through the work of Father Miklós Sója. I tried to determinate the meaning of the gipsy word. Today it is not evident always who is said to be gipsy, because there are many ways to translate this word. I tried to demonstrate the history of The Gipsies and their pilgrimage into Europe from Nord-India. In the first chapter I wrote about the traditions and activities of The Gipsies in Hungary and about the way how the first Gipsy parish was born. In the second chapter I tried to show the difficulties in the mission of the Hungarian Gipsies. There are many difficulties for a missionary if he want to work with the Gipsies. I examined the problems of the Catholic Church with The Gipsies in the missionary activities. In the third chapter of my work I was writing about the special institutions which work with The Gipsies. With this work I try to find a way for the missionary of the Hungarian Gipsies to find vocations among them, because the most important destination of the pastoral care of The Gipsies would be the vocations. The point of my view it is very effective if a population has an own „prophet”. With this work as a Hungarian Greek Catholic Gipsy theologian I fell responsible to make easier the work of the missionaries activity among The Gipsies in Hungary.

I. Chapter One

In this chapter of my work I want to show the life of father Miklós Sója who was the first missionary of the gipsy population in Europe. He was a Hungarian greek-catholic priest who has translated the Holy Liturgy of Saint Chrysostomos to gipsy language, and he has created the first gipsy

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

dictionary too. I want to demonstrate his pastoral activities and integrative activities among the gipsy nation in Hungary. After this I want to determinate the meaning of the gipsy word to make understand who is belong to the gipsies today and where came from this population. Finally in the first chapter I want to presentate the method of the first pastoral activities of Father Miklós Sója among The Gipsies to reveal the secret of his success. Finally at the end of this chapter I want to represent demonstrate the superstitions of the Hungarian gipsies through the baptism, wedding and the burial service. This is important for us if we want to understand how Father Miklós had worked father during his mission among the gipsies when he tried to baptize their traditions with the help of Hungarian Catholic Church.

1. The biography of Miklós Sója

Miklós Sója was born in 18th may 1912 in Tímár as the third child of his family. His father was a farm worker and his mother was working at the household. He had five brothers and sisters. He was attending to elementary school at Tímár and after this he has continued his education in the secondary grammar school. During this time he has learnt the greek and latin language. The religious life of his mother has influenced his spiritual life. In 1937 he became a greek-catholic priest. Concern of the Byzantine tradition before his ordination he married a schoolteacher. The father of his wife was also a greek-catholic priest. After his ordination he was educating for four years at Nyíregyháza and worked as an assistant of a priest. In 1941 bishop Miklós Dudás appointed him parish priest in Hodász. He inscribed his name into the story of the village with his pastoral-missionary activities among the gipsy population. The majority of the village was gipsy. (between 1940 and 1950) Father Miklós Sója was convinced that God has created every people in the world, and therefore he never made any difference between the gipsies and the Hungarians.¹ For Father Miklós Sója was the more important the education and the integration within a community. He started the education of the gipsies at the side of the roads. At the first time he was talking about the gospel generally, about the Kingdom of God and about the human life

| ¹ http://www.ciganypasztoracio.hu/Soja_Miklos_eletrajza

GYŐZŐ BALOGH

and mission in the world. With the community he had bought a small flat and transformated to a chapel. This chapel was consecrated in 1969. The chapel was the central place of prayer and the place where the gipsies could start to learn the basics of reading and writing from Father Miklós Sója. The chapel was the centre where the gipsies were able to memorise the fundamental parts of etiquette, the method of cultured eating and the significance of culture. After a very hard work Father Miklós Sója has founded the first gipsy parish in the history of the Catholic Church. In 1965 II Vatican Council has declared that every nation has the right to celebrate the holy liturgy in his own language. Father Miklós Sója has translated the Holy Liturgy of Saint Chrysostomos into the language of the gipsies. After this in his pension period he has translated the holy liturgy of other religions into the gipsy language. Pope John Paul II has heart about his results among the Hungarian gipsies and therefore he has invited him and his wife to Rome to share his experiences. Afterwards his tremendous work father Miklós Sója died in 1996.

2. The determination of the gipsy word

If we want to know who is said to be gipsy today, first of all we have to check the etymology of the word of gipsy. The gipsies have come from India.² The gipsy population can be found in Europe from the fifteenth century.³ In the gipsy language the gipsy man is named *rom*. The first convention of the gipsies in history was in 8-12 April 1971 in London, where the represents of the big gipsy clans voted and decided in the case of their own name as *roma*.⁴ From the dawn of human civilization, groups of people have been wandering from place to place for various purposes. We use terms like "nomads," "gypsies," "migrants, itinerants, or refugees" etc. to refer to these wandering groups. Some are forced out of their homes and settled way of life because of compelling circumstances like wars, political upheavals, economic

² T. FIÁTH, "A magyarországi roma népesség általános iskolai oktatása", in *A romák esélyei Magyarországon - Aluliskolázottság és munkaerőpiac - a cigány népesség esélyei Magyarországon*, Budapest 2002, 11-17.

³ <http://hu.wikipedia.org/wiki/Cig%C3%A1nyok>

⁴ *Dictionary of the Hungarian language*, Budapest 2008, 127.

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

constraints etc. Others wander around all their lives because of the exigencies of the kind of work they do or for reasons that we, who are given to more settled way of life can never fully understand. These last are referred to by the proper name 'Gypsy'. "Nomadism" involves the shifting of the habitat of a people in their search for subsistence. It does not consist in unrealistic and undirected wanderings; but is focused around temporary centres of operation the stability of which depends upon the possibilities of achieving the desired goals different centres offer.⁵ The word 'Gypsy' or 'Gipsy' is said to be a corruption of the word "*Egyptian*". Because they arrived in Europe from the East, they were thought to be from Turkey, Nubia or Egypt, or any number of non-European places. They were called, among other things, Egyptians or 'Gyptians, which is where the word "*Gypsy*" comes from.⁶ Beside the name Gypsies, these people have been known in various languages by many other names, including *Rom* (*Roma*, *Romani*), *Tziganes*, *Cigano*, *Zigeuner*, *Sinti*, *Ménouches*, *Gitans* and others. Most Roma have always referred to themselves by their tribal names, or as *Rom* or *Roma*, meaning "Man" or "People".⁷ The use of *Rom*, *Roma*, *Romani*, or the double "r" spelling (*Rrom*, *Rroma*, *Rromani*), is preferred in all official communications and legal documents. The trend is to eliminate the use of derogatory, pejorative and offensive names, such as *Gypsies*, and to be given proper respect by the use of the self-appellation of *Roma*, or *Rroma*. The name *Gypsies*, although offensive to most Roma, is still a proper name, and as such, must always be capitalized. Another term one often comes across in literature and discussions about Gypsies is *gadje* (*gadzo*), which refers to the non-Roma or sedentary people. *Gadjo* literally means peasant.

2. The origin of The Gipsies and the main direction of the migration

The gipsy nation came from India. They have entered into Europe in the 15th century. They call themselves *rom*, that means human, and rarely

⁵ DAVINDER, *Socialization and Education of Nomad Children in Delhi State*, (New Delhi: Regency Publications, 1997), 1.

⁶ HAROLD J. FONTENOT, "Roma / Gypsies, An Introduction" in *The World Wide Web Virtual Library* 1999, 1.

⁷ Rom, Roma, Romani, and Romanija should not be confused with the country of Romania, or the city of Rome. These names have separate, distinct etymological origins and are not related.

GYŐZŐ BALOGH

call themselves to *kál*,⁸ that means blacks. During their history the gipsies have left written proofs in the world where they lived before⁹ in the societies of other nations. The collective memory has preferred by remembered the legends about the gipsies and not the real history about them. The first gipsy groups migrated from the East to the West and during this migration period they have discovered Europe between the XIV. and the XV. centuries.¹⁰ At the first time the population of Europe has accepted the gipsies with a very grand of distress. The inhabitants of the cities and the small villages were not able to recognise the nationality of these itinerant groups who have arrived with tents. After the first waves of the gipsy migration come more waves in European countries.¹¹ From Turkey to the island of Cyprus arrived many waves between the 16th and 17th centuries. In the 19th century another wave arrives after the great slave release from Romania. The migration was continually until the period of the first world war. From 1958 many gipsies were settled in the east part of Austria, but a lot of gipsies went to the United States of America, to Canada, to Australia and to Great Brittan to search for new life with their families. The wave of the migration has reached the coast of Spain and Portugal too. There are many reasons of the pilgrimage of the gipsies. First of all the persecution could make force the gipsies to escape from a place where they lived before.¹² They had to escape from the punishments (this means often execution) of the state which persecuted them. The only possibility of the gipsies was to go further and further to find a place where they could be accepted much more kindly. Since 1960 the rural merchant activity became much more difficult in England and many countries of Europe. Therefore the gipsies have started the urban merchant activity.¹³ The commerce is a very important reason for a gipsy family to change location, because this way they are able to find their customers.¹⁴

⁸ http://thor.hu/?macigany_nm_devla

⁹ J.-P. LIÉGOIS, *Romák Európában*, Budapest 2009, 19.

¹⁰ NAGY P., *A magyarországi cigányok korai története (14-17. század)*, Pécs 2004, 1-3.

¹¹ LIÉGOIS, *Romák Európában*, 24.

¹² LIÉGOIS, *Romák Európában*, 25.

¹³ LIÉGOIS, *Romák Európában*, 26.

¹⁴ LIÉGOIS, *Romák Európában*, 65-68.

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

4. Gipsy culture and activities

Gypsy culture is diverse with many traditions and customs, and all groups around the world have their own individual beliefs and tenets. There is no universal Gypsy culture per se; but there are attributes common to all Gypsies everywhere, like family loyalty, close affinity to the ethnic group, certain cultural standards and norms varying in degree from tribe to tribe, adaptability to changing conditions, emargination etc. Integration of many Gypsies into non-Gypsy culture due to settlement has diluted many Gypsy cultural values and beliefs. Not all groups have the same definition of who is a Gypsy and what is Gypsy culture. What may be accepted as "true-Gypsy" by one group may be *gadjé* to another. It might be generalizing and oversimplifying to stereotype all Gypsies into one pattern. Despite what some groups may believe, there is no group that can call themselves the one, "true" Roma. Today, the following characteristics apply to the many Gypsy groups and communities around the world: Gypsies may be nomadic, semi-sedentary, or sedentary. They speak many dialects of Romanes, and some of them may not speak Romanes at all. The Gypsy tongue shows the extreme variety of the Gypsy world, i.e., the lack of rigour of their thinking, the freedom with which they appropriate and transform the words taken from other languages. Indeed, it sheds light on the psychology proper to Gypsy groups.¹⁵ Gypsies may live in rural or urban areas. Some Gypsy groups are predominately illiterate, while other groups stress at least a minimum of literacy in their host country's language for its community members. Nomads all over the world have been classified in a variety of ways. One of the best classification is given by S. P. Ruhe-la¹⁶ on the basis of the profession various groups are involved in.

5. The troubled history of The Gipsies

The Gypsies appear to have had a very troubled history. All through the long centuries, they seemed to have remained strangers among the

¹⁵ ANDRÉ BARTHÉLÈMY, "The Gypsies' Vocation and Mission in the World and in the Church", *People On The Move* XX (September 1990) 49.

¹⁶ RUHELA, S. P., "Nomadic Tribes of the World: A Brief Survey", *Jan Jagriti* vol. 1, no. 10 (1963). Cited from DAVINDERA, *op. cit.*, 3-7.

GYŐZŐ BALOGH

people they lived. They did not have any legal identity in the countries they inhabited and consequently they could be oppressed by the dominant groups without impunity. Most of the history of Gypsies is a long litany of laws, edicts, harassment, and banishment, etc. against them. In most parts of Eastern Europe, they were largely accepted although in Wallachia and Moldova the Gypsies had only the status of slaves until the mid-19th century. In these places, the owners had all rights over them except the right to life and death. The Code of Wallachia states explicitly, “The Tsigane is born a slave!” They were sold, bartered and traded. The victimization of Gypsies in both Western and Eastern Europe from the 15th century through 18th century is to be seen in the context of the emergence and consolidation of modern nation states in Europe. Rejection of the other is an integral part of the process of building nation states. With the collapse of Soviet system and Eastern Europe’s multi-national states, processes of renewed nation building and nation consolidation have come to dominate. This process once again has the potential to trigger intolerance of others, and ethnic groups who are the weakest and most defenseless, like the Gypsies, easily become the tragic victims of these processes.¹⁷ In the process of building nation states, one or more common denominations (like ethnicity, religion etc.) become the axis on which the solidarity of the group revolves. People who do not share the common denomination become the threatening “other” against which the self of the group is to be defended. The “other” group too becomes aggressively defensive and in its search for survival, it too emphasizes group solidarity. In other words, when others gang up against you, you have to be more of a Gypsy in order to survive. Thus, rejection and withdrawal reinforce each other generating suspicion, fear and distance between the groups. The Gypsy is so different from the *gadjo*: he materializes from nowhere in large numbers; stays for a while and then he is gone! His life is so unpredictably linear. The *gadjo* on the other hand lives in predictable and slow cycles. For the *gadjo* the Gypsy appears as a fugitive, a runaway, someone who may be guilty of some strange crime; otherwise why would he be running! When the dominant culture confronts a new minority culture it does not understand, it classifies the minority culture in social categories that structure its own worldview. So,

¹⁷ United Nations Development Programme’s Report (UNDP Report), “Avoiding the Dependency Trap”, (February 11, 2003), 18-19.

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

the Gypsies are classified as ‘vagabonds’ who are akin to highway bandits who cheat and rob the sedentary person. The Gypsy is seen as the author of all that goes wrong in the neighborhood. Primordial fears of the mysterious and the unknown that riddle the dominant group soon come to be hitched to this unknown people who suddenly appear on a neighborhood from nowhere and then for unknown reasons disappear without a destination. Spiritualism and witchcraft were attributed to Gypsies. How easily such fears and prejudices can get mixed up with racial considerations as well as socioeconomic and political crises of a nation and went themselves upon a minority group which is made a scapegoat for all current ills! The Nazi racism, for example, stripped the Gypsies of legal protection, as it did with the Jews. The Gypsies were outside legal procedures. According to a recent writer, Gabrielle Tyrnauer. The rest followed: forced sterilization, deportation to slave labour and extermination camps, victimization by medical experiments and finally, mass annihilation with bullets or gas. It is estimated that 500,000 Gypsies fell victim to Nazi Racism.¹⁸ These atrocities raised little or no public protest because the dominant cultures everywhere considered the Gypsies as potential delinquents, anti-social, enemies of humankind, dangerous foreigners, insatiable beggars, social parasites. For example, in France, as early as 1937 the Gypsies were suspected of being collaborators of the “fifth columnists” and they were rounded up and watched over in camps. A 1912 law had already branded the Gypsy as a potential delinquent whose profile was already recorded on police records. From the age of two, a Gypsy child’s fingerprints were put on police files and any move of the family from one city to another was subject to police control at their departure and arrival. This is not meant to denigrate any country but this law, which was abrogated only in 1969, is representative of the legal treatment given to the Gypsies everywhere. Therefore, any tragedy that befell this group did not stir any sympathy among the *gadje*. The *gadje* (everybody who is not gipsy) felt that the Gypsies deserved what was coming to them. Even after the Second World War, the situation of the Gypsies did not change. They were subject to the same old rejection. We see this illustrated geographically in the Gypsy settlements, which were located in targeted districts or in the outskirts of cities

|¹⁸ *Ibid.*, 40.

GYŐZŐ BALOGH

not far from the garbage dumps where the Gypsies scavenged for scraps and lived in unhygienic conditions. The police patrols kept an eye on them through repeated controls and referred to them as dangerous even if they were not booked for any crimes. They were treated as second-rate citizens. They depended on the *gadje* to find a market for their trade. Gypsies have traditionally engaged themselves in non-agricultural activities. They plied their trade and complemented the needs of the *gadje* thereby earning their livelihood. The *gadje* with their private ownership of land and related social and state structures generated institutional and cultural norms for themselves. The Gypsy communities did not establish any institutions linked to private land ownership. They were never part of a single territory and therefore, never cared much to acquire land. This may be one of the roots of their propensity toward current consumption rather than accumulation. Today, only a fraction of Gypsy populations in Europe is truly nomadic. Even after they adopted a more sedentary life-style, the Gypsies maintained their geographical mobility, the old horse-drawn cart being replaced by the motorcar and/or caravan. They still offered the *gadje* their specialized services (blacksmithing, musical entertainment, collecting and processing wood and other raw materials and more recently recycling). However, with the dawn of industrialization, the size of large agrarian societies was reduced. The complementarity between the Gypsies and the agricultural societies of old began to wane. The demand for the skills and services of Gypsies drastically fell over time. Not having land of their own and lacking agricultural skills, the Gypsy communities increasingly supplied cheap labour to the heavy industries that expanded during the socialist period and collapsed afterward. The unemployment, poverty and social exclusion apparent in many Gypsy Communities result from these historical roots. Generally, Gypsies are skeptical about accumulating fixed assets. Their lifestyle is provisional, highly characterized by low savings and high current consumption. This hand to mouth existence is a consequence of poverty, as well. Saving and investment are not possible when income barely covers subsistence. This means that large changes in lifestyle patterns can come only with significant improvements in Gypsy living standards.

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

6. About The Gipsies in Hungary in general

Nowadays the gipsies are the greatest ethnic minority in Hungary. They are determinated as ethnical minority because they have no own country.¹⁹ The gipsies are relation with the population of Nord-India genetically and in linguistically.²⁰ In India the gipsy population lives outside of the cast system.²¹ Their professions are:²² dance, music and the prediction from the palm.²³ There are two types of the gipsies in Hungary: *romungro* and *karpatian gipsy*.²⁴ The difference between the two types of these gipsies are in the language and the tradition.²⁵ The group of the romungros do not speak the language of the gipsies, do not cultivate the tradition of the dance and traditional professions anymore. They are perfectly assimilated into the Hungarian society. The group of the karpatian gipsies has cultivated and kept the original gipsy tradition. They are still using the language of the ancestors, continued the tradition of the dance and seldom can be found among them someone who knows the traditional antic gipsy professions. Regularly the members of this group (the group of the karpatian gipsies) work with horses as merchants and regularly they are rich. The members of the other group are often very poor but we could fond among them the most famous musicians in Hungary, where the famous gipsy music²⁶ is became part of the Hungarian tradition.²⁷ This branch of the Hungarian-gipsy culture is named to hungaricum. In the eighteenth century with the help of Maria Teresia the gipsies

¹⁹ <http://hu.wikipedia.org/wiki/Etnikum>

²⁰ TOMKA M., "A cigányok története", in *Cigányok – honnét jöttek, merre tartanak?* Budapest 1975, 46-49.

²¹ "A védikus társadalmi rend és az emberi élet szakaszai", in K. K. KLOSTERMAIER, *Bevezetés a Hinduizmusba*, Budapest 2001, 49-53.

²² MÁTÉ M., "Cigány foglalkozások, cigány mesterségek", in *Gipsy Studies* 17., Pécs 2006, 105.

²³ http://www.kethanodrom.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=203:mitoszo-k-es-sztereotipiak&catid=62:tarsadalomciganysag&Itemid=86

²⁴ KEMÉNY I., "A magyarországi romák", in *Változó Világ* 31., Budapest 2000.

²⁵ LIÉGOIS, *Romák Európában*, 13-15.

²⁶ DÖMÖTÖR S., "Mióta muzsikusok Magyarországon a cigányok?", in *Ethnographia*, 1934, 162-163.

²⁷ The same thing can be discovered in the book of BARI K., "Cigány folklór", in *Romano kalendari*, Budapest 2001.

GYŐZŐ BALOGH

were fixed in Hungary.²⁸ This was necessary because their lifestyle was nomad.²⁹ The major part of romungro gipsies has started to use the Hungarian language as their mother language from that time, but they have conservated many gipsy words that have influenced the Hungarian language³⁰. The romungro gipsies or Hungarian gipsies can be found every part of Hungary as an integrated part of the Hungarian society.

7. The first missionary activities of Father Miklós Sója among The Gipsies

In 1941 father Miklós Sója received his disposition from his bishop to the parochia (parish) of Hodász. At this time in the village more than 1,600 gipsy persons can be found who lived the segment of the village. At the first time father Miklós Sója has started conversation with the gipsy youngs at the side of the road and after this he continued with the adults too. He collected the young boys and girls around himself, and sat down on the ground with them, and together were talking about the kingdom of god. He always were talking about the mighty god who loves the gipsies too, and this god has died for the salvation of poor gipsies. Father Miklós Sója always had time to visite the community of gipsies. He took with himself his Holy Bible and in there the house of gipsies made the religous lesions. They were singing and praying together and they were listening the speech of father Miklós Sója. He during the first period of his missionary activity every week met three times with the community. Concern of his opinion the most important work was the educational activity among the gipsies. He helped for the members of the community to learn the basic elements of hygiene. He made many attempt to introduce them into the world of etiquette. There was in centre of his mission the act of love. Therefore father Miklós Sója always collected clothes, shoes and food for the poors. In his pocket he took everywhere with himself the list of needing. Second of the viewpoint of him a missionary has to became the symbol of god through his acts, because who want to carry the cross of Jesus he has to represent the living god among the people.

²⁸ SZABÓ L., *Mária Terézia 1760/1761-es cigányrendelete a Jászságban*, Jászkunság 1961, 126-130.

²⁹ LIÉGOIS, *Romák Európában*, 145-148.

³⁰ Hajdú M., *A csoportnyelvrekről*, (Magyar Csoportnyelvi Dolgozatok 1. sz.). Budapest, 1980.

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

8. The first pilgrimages

Father Miklós Sója has learnt the language of gipsies. After this he translated the Holy Liturgy of Saint Chrysostomos to the gipsy language.³¹ Since that time the gipsies can celebrate the Holy Liturgy on their own language. They had no a private church therefore in every year the community made a great pilgrimage to Máriapócs.³² At Máriapócs the gipsies participated in the feast of the Holy Cross in every year to recall in their own mind that Jesus offered his life for the gipsies, too.³³ There are numerous places in Hungary where we can pilgrimage, but, as is well-known, the heart of the Greek Catholic religion is Máriapócs, where can be found the holy icon of the Virgin Mother, who was crying three times with real tears from the end of 17th century up to 1905. This centre of the Virgin Mother became very famous, because of the pilgrimages of the gipsies, too. It was 13th September, in 1943 the first time when their communities as pilgrims lead by Father Miklós Sója took a long trip to Máriapócs.³⁴ The Holy Liturgy is always celebrated in gipsy language from that time. At Máriapócs this day is said to be the pilgrimage of the gipsies.³⁵ This day about 10,000 gipsies often go to participate in this great movement to Máriapócs, so as to greet the Holy Virgin who also was crying for them. During this feast the Holy Liturgy is celebrated in the language of The Gipsies by the communities of Kántorjánosi and that of Hodász.³⁶ During the mission activities of Father Miklós Sója the assembly always made the pilgrimage on foot.³⁷ The members of the community started to prepare themselves for cutting in this pilgrimage every year better and better.³⁸ The pilgrimage became the most important event of the life of the community. A lot of them bought new suits just for the day of pilgri-

³¹ A. VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini e dell'Oriente cristiano*, Lecce 2010, p. 207-209; IVANCSÓ I., *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, Nyíregyháza 2001, 46; <http://www.parochia.hu/>

³² JUHÁSZ É., *Moro Raj jertyiszár!* - *Uram irgalmazz!*, Szekszárd 2000, 33.

³³ JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár!*, 30-31.

³⁴ JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár!*, 32.

³⁵ <http://www.mariapocs.hu/?q=bucsurend>

³⁶ <http://www.mariapocskegyhely.hu/?q=node/563>

³⁷ JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár!*, 34.

³⁸ JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár!*, 28.

GYŐZŐ BALOGH

mage, because they wanted to express their respect toward the Virgin Mother. The women put on very embroidered colorful clothes with roses and many symbols as well during the procession concerning of the gipsy traditions.³⁹ Initially, there has been no spiritual preparation for that pilgrimage. Nowadays, The Gipsies prepare themselves with an annual three-days spiritual practice, because they can not afford to meet in soul The Holy Mother of Jesus Christ. When not having no spiritual practices for The Gipsies before leaving their homes, during the procession they were singing church songs on the road in front of crosses in every village tower to Máriapócs.⁴⁰ Meanwhile Father Miklós Sója translated the Holy Liturgy of Saint Chrysostomos⁴¹ into their language, he also worked-out the religious songs for The Gipsies. According to the memory of many gipsy people in every village they were accepted with loving kindness by the inhabitants in every village. The citizens of those villages were also waiting for The Gipsies during the pilgrimage, who were singing religious songs by passing through the village. In the first occasions The Gipsies could have slept inside the church at Máriapócs, but for a while the inhabitants of the village have prepared accommodation for them. They could celebrate the Holy Liturgy of Saint Chrysostomos on Sunday at eight o' clock in the morning. This liturgy was celebrated in gipsy language referring to their traditions and they were singing with guitar. Every gipsy who were participated in the spiritual practice took part on the gipsy liturgy with their family. During the Holy Liturgy The Gipsies were stood around the altar together. For The Gipsies it is very important to take part in the Holy Liturgy, because according their opinions that kind of activity expresses the community significantly. The reason why The Gipsies circled the Holy Altar was the importance of praying together in one assembly. Introduced this method by Father Miklós Sója. He arranged this situation for The Gipsies to make them feel happiness in this community. This approach might be useful for the priest who would work with the minority of The Gipsies ,because it may be a significant issue for the parish rectors to pray together with them and always in community. Nowadays not

³⁹ LIÉGOIS, *Romák Európában*, 91-96.

⁴⁰ JUHÁSZ, *Moro Raj jertyíszár!*, 35.

⁴¹ VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 259; IVANCSÓ, *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, 12.

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

alone the community of Hodász and Kántorjánosi celebrate the Holy Liturgy of Saint Chrysostomos at Máriapócs, but others of Hungary. The communities arrive continually from each part of the country the day of pilgrimage. The second very important community takes place in Kántorjánosi, where The Gipsies have constructed their own church in order to celebrate the Holy Liturgy with their own community.⁴² From the 80s new communities were enabled to participate from this gipsy liturgy in Máriapócs, where they were really much capable to meet other communities and to pray together in front of the icon of Holy Virgin.

9. The religiosity of The Gipsies in Hungary

In Hungary the biggest ethnical minority is the gipsy population. The Gipsies have no own country as the other minorities have. Fortunately the other minorities have their own country except The Gipsies. This is a very big difference among them.⁴³ The Gipsies has emigrated from India. During their way toward Europe they have met numerous religions. The religious elements of India can be found in the gipsy myths, sagas and also tales.⁴⁴ In the history of gipsies we can find often fears from pursuits, squalors and from the discrimination.⁴⁵ The Gipsies always loved God as nowadays. Concerning to their faith they were able to survive the pursuits and sufferings. We can accept the name of God in the greetings of the gipsy language, such as: „Thaves baxtalo” and „te del o Del”.⁴⁶ In the life of The Gipsies we can find the presence of the love and respect of the Holy Virgin and God.⁴⁷ The pilgrimage written above is so an important event in the life of The Gipsies because they practice it in an absolutely other way like The Hungarians do.

⁴² JUHÁSZ É., *Sója Miklós öröksége Hodászon*, Szekszárd 2003, 18.

⁴³ FEHÉR É., “A cigány emberek vallásossága”, in *Jövőmunkások cigány értelmiségeik mondják*, Budapest 2002, 26.

⁴⁴ BÁRSÓNY J., “A Nap és a Hold története”, in *Cigány mesék - népmesék és más történetek*, Budapest 2007, 5-7.

⁴⁵ BÁRSÓNY J., “A rabszolgaság meséje”, in *Cigány mesék - népmesék és más történetek*, Budapest 2007, 80-85.

⁴⁶ JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár!*, 24.

⁴⁷ FEHÉR, “A cigány emberek vallásossága”, 27.

GYŐZŐ BALOGH

The Hungarians always arrive with flags⁴⁸ and a cantor⁴⁹ who guides the singing of religious songs. As The Hungarians are fully organised and the sacred place for them means only the church and the ceremonies as well for examples: praying hours⁵⁰ and psalms from the psalterion⁵¹ and the so-called paraclis.⁵² For The Gipsies the place of pilgrimage is not only the sacred place but that of the family organisations where they can celebrate together in the presence of God. The pilgrimages of not gipsy communities turn out not to have so many youngsters, meanwhile the pilgrimages of The Gipsies the community is a solid way mixed by generations, because they arrive with the whole family. Regularly the young boys and girls can help to the priest⁵³ by singing of *antifonas*.⁵⁴ When The Gipsies arriving at Máriapócs first of all, the assembly visit the church in order to present their children to the Virgin Mother so that she protects their lives.⁵⁵ The Gipsies in Hungary like to light candles and pray for their family and their ancestors. One of the most important intentions of their prayings is to ask intervention into their lives and also to ask protection from God. It can easily be said that the pilgrimages for The Gipsies stand for only an organisation with their brothers, families and friends, where they can dance and sing together.⁵⁶ The gipsy girls take part in these pilgrimages in a dressy and jewelweed manner reduced onto their tradition.⁵⁷ On a regular basic The Gipsies always arrive at Máriapócs one day before the feast so as to take part in the Holy Liturgy in a silent way as they love doing. When reaching the church settle down at the centre of Máriapócs, than usually enter the nave with the tendency of representing their children

⁴⁸ IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 75.

⁴⁹ IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 39.

⁵⁰ VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 238; IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 35.

⁵¹ VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 274-275; IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 76. and p. 60.

⁵² VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 249; IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 57.

⁵³ JUHÁSZ, *Sója Miklós öröksége Hodászon*, 18.

⁵⁴ VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 77; IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 11.

⁵⁵ FEHÉR, "A cigány emberek vallásossága", 29.

⁵⁶ FEHÉR, "A cigány emberek vallásossága", 28.

⁵⁷ JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár!*, 12.

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

to the saints whose colorful icons can be found in the iconostas.⁵⁸ After having washed themselves in the sacred water, they usually carry on at least a bottle of it to their families to sanctify themselves in their everyday lives.⁵⁹ Relaying on the basic of experiences about The Gipsies, the first tasks for the greek-catholic priests, which strongly urged are to teach them to pray and to provide with further information catechism, but, on the contrary, the best way is to give more careful addition of a Christian personality. It is extremely hard for The Gipsies to accept the rules of the Catholic Church. May be the answer for this in their history. The Gipsies came from a nomad nation and as a result of that is very difficult to keep them on the same place for a long time. Regularly they do not know the structure of the Holy Liturgy,⁶⁰ the Holy Mass and the sacraments. They usually go to visit the church when they feel the need for the pray, but they often beg to God much at home. In the case of their important events The Gipsies also ask the blessing of God onto their business and onto the life of their families. Amongst the Hungarian Gipsies we can find protestants, greek-catholics and roman catholics, too. Unfortunately, the scismatics widespread all over Hungary seduced numerous gipsy communities from the net of the Catholic Church, because those believers had not a real relationship with the local living assemblies. As a result of that, they got out of the control of the catholic religious education and also did not and could not want to join to the educational social network recently organised in Hungary. For these has been a sort of advantage in the hands of the scismatics such as the deep religious life of The Gipsies, so it was not difficult for the sects to divide the gipsy faithful easily from their catholic communities.⁶¹ The other handicap of gipsies baptised into the Catholic Church was the desire for meeting God in a special connection what was not conveyed by their original Church. What is more, these gipsies in Hungary had another problems with the believers of the catholic denomination, because they were not really accepted in a friendly terms by the traditional members. To tell the truth, everyone had his own place amid the beaches

⁵⁸ VACCARO, *Dizionario dei termini liturgici bizantini*, 178; IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 33.

⁵⁹ IVANCSÓ, *Görögkatolikus liturgikus kislexikon*, 74.

⁶⁰ FEHÉR, "A cigány emberek vallásossága", 27.

⁶¹ FEHÉR, "A cigány emberek vallásossága", 29.

GYŐZŐ BALOGH

and, when a gipsy entered the nave of a church he had to sit down in the backyard alone. During the missions sprang by the Catholic Church from the late '30 decade, The Gipsies were not focused on specifically, but today so many a thing has changed. As an example, the official council for gipsy pastoral has been established and the Catholic Church has also founded lots of institutions especially for the integration and mission of The Gipsies. The ordered gipsy priests also have a say of how the hierarchy should deal with their religious mates. According to the missiology today, one further aim is to give help for The Gipsies so that they will present aboriginal vocations from themselves. Since the methodological alteration for evangelizing The Gipsies is obviously inheritable, the church of future needs for the signs of time⁶². In short, more and more catholic priests started to work for the mission of The Gipsies in Hungary, because they were deeply touched in the importance of the modern phenomenon of the inculturation.⁶³ As the Gospel is always emerged as an integrated part of a special culture, it is necessary for the pastors to find out the right ways toward The Gipsies' emotions, when talking about Jesus Christ as if he was a real gipsy man coming from them.⁶⁴ In the pastoral activities in Hungary, it is, therefore inevitable to gaze radically at their cultural positions which can help for the priests to show clearly the figure of Jesus to so a special ethnic group.⁶⁵ Interestingly, there are many citizens in Hungary who fell private vocations to conjoin into the integral movement of The Gipsies, and there are also some young gipsy men who are interested in the priesthood.⁶⁶ These youngsters when becoming priest will return into their own ethnics so as to participate in the mission in other ways⁶⁷. The religiosity of The Gipsies, however, is not very clear. It often contains of some superstitions having in their traditions: it may be the right business the Catholic Church in Hungary to baptise these elements and to

⁶² C. DOTOLI - L. MEDDI, *Evangelizzare la vita cristiana*, Assisi 2012, 16.

⁶³ SOMOS L., "Csak legyél ott!", in *Rashajok, papok, szerzetesek - istenes emberek a cigányok között*, (Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya), Budapest 2014, 38-40.

⁶⁴ M. AMALADOSS, *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità della Chiesa*, Bologna 2000, 94.

⁶⁵ RICHARD N. OSTLING, „Africa: Fertile Ground for Catholicism”, in *Time* 143, 17 (April 25, 1994) 52.

⁶⁶ LAKATOS P., "Remény támad", in *Rashajok, papok, szerzetesek- istenes emberek a cigányok között*, (Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya), Budapest 2014, 43-47.

⁶⁷ LAKATOS P., "Remény támad", 48-53.

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

make them acceptable for The Gipsies as well.⁶⁸ There can be found many differences between these two traditions. In the recent dissertation I wish to capture these discrepancies in their main points such as baptism, the wedding and the funeral ceremonies.⁶⁹ The reason why I seek for this topic is that a priest, who are interested in how he meets The Gipsies in a regular way, has responsibilities for all men created onto the image of God.

II. Chapter Two

1. Problems of the Catholic Church with The Gipsy religious tradition

The gipsy nation is a religious one, but we can now find some elements of superstitions⁷⁰ in their life, because their conceptions about religion are filled with syncretism.⁷¹ The ghost of ancestors, the many gods and also witches take place in their life, so in this world of superstitions they try to search for protection of their families from the evil powers.⁷² During their long pilgrimage from India up to the European continent they could meet a wide rage of religious directions which were fetched as important parts into their religiosity they liked using up to present.⁷³ For a catholic priest such as Father Miklós Sója it was sometimes a great challenge amid The Gipsies to talk about Christ in a monotheistic way whose religious basics are polytheistic. Furthermore, other problems were the highly strict rules of the Church: an example can be sized in a very simply situation of The Gipsies were really unable to stand at the same position in the Church during the long liturgies

⁶⁸ GERGELY D., "Halászni taníts!", in *Rashajok, papok, szerzetesek - istenes emberek a cigányok között*, (Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya), Budapest 2014, 93-94.

⁶⁹ LANKÓ J., "Örömhírt visztek a szegényeknek", in *Rashajok, papok, szerzetesek - istenes emberek a cigányok között*, (Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya), Budapest 2014, 69-70.

⁷⁰ BÁRSONEY J., "A jóslás, drábárlás meséje", in *Cigány mesék - népmesék és más történetek*, Budapest 2007, 63-67.

⁷¹ <http://www.sapientia.hu/konyvtar/konyvismerteto/konyvismerteto-szekely-janos-cigany-nepismeret-te-dol-o-del-baxt>

⁷² <http://www.romanishib.hu/category/a-ciganysag-kulturaja/>

⁷³ http://www.ceferino.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=9:a-ciganysag-evangelizacioja&catid=19:pasztoracio&Itemid=32

GYŐZŐ BALOGH

with the need for their holding silence.⁷⁴ The cause was probably of hating disciples, because this ethnic was nomad in its originality and The Gipsies always hung around. In the troubles we can also find the difficulties of this language. Nowadays The Gipsies speak in four dialects, so to get a better understanding amongst themselves, without not fitting their languages in hundred percent, os as hard at least as to learn it.⁷⁵ Most of them speak Hungarian language as if were the level of their mother tongue, but, on the other hand, there exist a minority of not using Hungarian language in their everyday-life. For missionaries, in fact, it could be a solid problem to attend the real message the Gospel.

2. The baptism

One of the most significant moments in their family life is the baptismal celebration especially when the new-born is a boy.⁷⁶ That is the right occasion when a husband who leads the family can officially transmit his boy's name. To celebrate that kind of alleration after having baptised the babies, they always prepare a greatful festival for at least three days or more.⁷⁷ Regularly gipsy men and women have gipsy names right after the Christian ones. The story of gipsies' name go back to ancient times. They had to start using different code names to keep themselves hidden before the investigating eyes of the state officials when leaving their homeland in India. The Gipsies, thus, seemed hard to be identified by the gazho⁷⁸ system set out by the policemen. Trying to defend themselves from that sort of discrimination, they always changed their nicknames. Originally the word of gazho simply refers to those people who are not gipsies. This exclusive determina-

⁷⁴ LIÉGOIS, *Romák Európában*, 4.

⁷⁵ LIÉGOIS, *Romák Európában*, 41-49.

⁷⁶ C<http://www.harmonet.hu/ezoteria/20751-a-legtitokzatosabb-valodi-cigany-babonak-a-szuletes-korul-mit-rejt-a-buba-batyuja.html>

⁷⁷ http://www.szinesgyongyok.hu/data/multimedia/roma/beas_szokasok.pdf <http://www.harmonet.hu/ezoteria/20751-a-legtitokzatosabb-valodi-cigany-babonak-a-szuletes-korul-mit-rejt-a-buba-batyuja.html>

⁷⁸ FRANK M., "Életmód és gyermeknevelési szokások a cigány lakosság körében", in *Tanulmányok a romológia köreiből X - Válgatás a romológiai alapismeretek tanfolyam dolgozataiból*, Pécs 1994, 97. <http://nepszotar.com/?szo=g%C3%A1dzs%C3%B3>

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

tion takes after the hebrew *goy* limitation.⁷⁹ That is the very reason why is so closed each gipsy colony and from that fact the result can be easily deduced of why is so difficult for a missionary to find his place inside a community.⁸⁰ If someone wishes to join to a community, he has to follow its traditions and its acceptable behaviors.⁸¹ A missionary has above all to get their traditional foods, because having a lunch with the leader means the reception of that new member.⁸² Originally the service of baptism expresses the very fact that someone belongs to the Catholic Church from that moment, but, during the era of communism in Hungary, the uppermost leaders started to teach this viewpoint.⁸³ In the case of baptism today, a priest who wants to make missions amid The Gipsies, has to face to the problem of name chosen in advance by the family, because The Gipsies prefer naming their children after a soap-oper star in the recent years. On the contrary, the local catholic priest is given a chance to convince The Gipsies to change their decision during the baptismal process, if he can explain to them that the baby would not be put a pressure on by the evil powers and would get a protection from his or her own saint. There have been other problems occurred around the baptismal ceremony, too. Generally The Gipsies take the sacrament of baptism at their childhood with the help of their parents.⁸⁴ This step needs to be done because of the parents' fears from the unnatural powers which can cause illnesses and other anomalies for the baby without any safeguards of the saint given. We can see that the religious life of The Gipsies often contains of many superstitions elements. Although not having a religious manner during their lives, they still take the children to the church to be baptised.⁸⁵

The baptism may, this, become a generous feast in the life of a family with its symbolic meaning picked up from The Gipsies' tradition. At that moment the priest can not omit the opportunity to get closer to the family,

⁷⁹ <http://hu.wikipedia.org/wiki/G%C3%B3j>

⁸⁰ JUHÁSZ, Sója Miklós öröksége Hodászon, 5.

⁸¹ LIÉGOIS, Romák Európában, 102-111.

⁸² JUHÁSZ, Moro Raj jertyíszár!, 67.

⁸³ http://hu.wikipedia.org/wiki/Magyarorsz%C3%A1g_1957%E2%80%931989_k%C3%B6z%C3%B6tt

⁸⁴ BARLA SZABÓ M., "Cigány óvodás gyermek", in *Tanulmányok a romológia köréből X - Válthatás a romológiai alapismeretek tanfolyam dolgozataiból*, Pécs 1994, 13.

⁸⁵ LIÉGOIS, Romák Európában, 74.

GYŐZŐ BALOGH

because this is the actual time for the pastor to put this relationship into shape. It is the right moment when a parish rector is able to verify their faith, because the name of Redeemer Jesus appears in first in The Gipsies lives.⁸⁶ When investigating this tradition, other surprising element emerged: the godparents have to stand in front of the iconostasis without putting a pair of shoes on, because that matter helps the baby to remain healthy in his or her younger days.⁸⁷ From the day of baptism, The Gipsies animate their traditional rituals once again as they had done before.⁸⁸ If the baby cries, they cover his or her head with a kerchief drawing the sign of a cross onto it. They also try to bode from the melted lead many times in order to guess the baby's life stream. What is more, lots of mothers fix a red band around their babies' wrists in a search of protecting them from witches.

The gipsy family often takes many icons and holy pictures around the walls to dispel alien energies from the baby's cradle. The signs of this kind of superstitions can also be grasped in the kindergarten. If a father has to go in jail from the parents house, he would learn his child to act the same way as he has done so that is beloved child should not forget him while being away home. In conclusion, for a priest who wants to become a missionar among The Gipsies, it may be a crucial point to prepare a special speech for them to get a good touch with their souls. Before Father Miklós Sója there was no other pastor in the Hungarian Catholic Church who wanted to deal directly with the gipsies' life.⁸⁹ He was only person at the brinks of roads who began to talk about the salvation of mankind made by the Only-Begotten Son. Whenever a priest approaches them, they easily filled with fears, because the only case of their meeting a pastor is the burial service in

⁸⁶ L. MEDDI, *Formare cristiani adulti-Desiderio e competenza del parroco*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, 131. There are many experiences in this lookout: G. BIADER – S. NOCETI - S. SPINELLI, *Battesimo, sí... ma dopo? Strumenti per un percorso di fede con genitori e bambini 0-6 anni*, 2005; F. NARZISI, *Comunicare la fede ai bambini. Pastorale battesimali ed educazione religiosa in famiglia*, Milano 2009; S. SPINELLI (a cura di). *Catechesi battesimali. Strumenti per il lavoro personale e di équipe*, Bologna 2009. And also can be find in the book of A. CAPRIOLLI, *I catechesi battesimali. Strumento di formazione per coloro che pregano i genitori al battesimo dei figli*, Milano 1999.

⁸⁷ BARLA SZABÓ, in "Cigány óvodás gyermek", 13.

⁸⁸ SZÁNTÓ F., "Alsószentmárton – Az első cigányfalu születése – Szociológiai vizsgálódás tükrében", in *Tanulmányok a romológia köréből X – Válgatás a romológiai alapismeretek tanfolyam dolgozataiból*, Pécs 1994, 125.

⁸⁹ JUHÁSZ, Sója Miklós öröksége Hodászon, 10.

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

the cemetery where the parish rectors wears black reverend with the meaning of death in their eyes.

3. The problem of the Hungarian Greek Catholic Church with the sects

Unfortunately, after the collapse of communism in Hungary, many groups of sects overspread their influences on The Gipsies' religious life.⁹⁰ With the presence of the sects which are continually trying to catch the catholic believers, the Hungarian Catholic Church can not do almost anything. Since The Gipsies are not well aware of their religious basics, scismatics can easily confuse them with their simple ideas.⁹¹ The prime aspect for The Gipsies is to make discussions on God, meanwhile they keep less important who the loudspeaker is, and just to pertain to a real religious assembly. After the declination of socialism in the late '80s, nobody wanted to make missions in gipsy settlements, so for the sects has arrived the very time to turn gipsies away from their original churches. We can say that the permanent lack of a priest's present at the deposits led them to conjoin with modern sects. When rallying to a sect community, a gipsy is advised to go back to his own church so that his name should be cancelled from the baptismal certificate and is also asked to take a new immersion into the baptismal water. The real fact is that the twittering songs accompanied by guitars and modern dances alongside with religious lessons prove to be more authentic in The Gipsies' eyes than the deadful formations of the Catholic Church's rules. I really think the Hungarian Greek Catholic Church should use more elements as well as new methods in its missionary activities by appealing assiduously to the adaptation of tolerance and the facility of understanding.⁹² In my opinion, one of our huge problems is we are so unpaitent in the pastoration of The Gipsies, because we are always in a hope of getting fast promotion amid them without presenting a solid business-like performance. First of all, the Catholic Church in Hungary needs to be identified itself, because the different sectarian at-

⁹⁰ JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár!*, 29.

⁹¹ SZÁNTÓ, "Alsószentmárton", 124.

⁹² F. COSENTINO, *Immaginare Dio, Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Assisi 2010; P. GROCCIA, *La teologia del sud d'Italia e le sfide del postmoderno*, Assisi 2010, 27-69.

GYŐZŐ BALOGH

tacks will not allowed to it to safeguard itself again and again.⁹³ For a Hungarian modern missionary it would be very attractive and useful to make the complex meaning of the baptismal service understood to The Gipsies and this may be not only but a possible way to avoid the risk of loosing so many member from our parishes. According to me, if somebody knows his religion well, he will not leave his Church.⁹⁴ We should create a harmonious atmosphere for the gipsy people by translating the Gospel in a personalistic way alongside with an open-minded authenticity and responsibility.⁹⁵ The Gipsies principally like the personal issues.⁹⁶

4. The wedding

Many elements from the hindu tradition and mainly dominant ones from that of jewish appear in a gipsy wedding ceremony.⁹⁷ The bad circumstances also have similar influences onto their tradition.⁹⁸ The importance of wedding at gipsies is remarkable, because of the presence of the whole clan.⁹⁹ Celebrating with richness, the wedding is a kind of status symbol amid them where the families of a clan should flock together. Furthermore, before the act of wedding ceremony, the courtship has no real significance, because the major part of clan families know each other very well. Since the main aims are to conservate their own social estates as well as powerful unite amongst themselves by means of strong family ties, most of the marriages are consolidated with lacking of any love.¹⁰⁰ As is well-known by the experts, one of the two ways of getting married is when a young man goes to the bride's house in order to ask a permission from the possible-father-in-law to marry his daughter. In this case, a few from the bridegrooms' friends escort him so as

⁹³ C. DOTOLI, *Cristianesio e interculturalità*, Assisi 2011, 15.

⁹⁴ DOTOLI, *Cristianesio e interculturalità*, 16.

⁹⁵ K. HEMMERLE, "Verità e testimonianza", in P. CIARDELLA – M. GRONCHI (ed.), *Testimonianza e verità un approccio interdisciplinare*, Roma 2000, 322.

⁹⁶ DOTOLI, *Cristianesio e interculturalità*, 18.

⁹⁷ http://divany.hu/eletmod/2011/07/16/hatalmas_szines_es_hangos_-ilyen_az_igazi_roma_lagzi/

⁹⁸ JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár!*, 12.

⁹⁹ LIÉGOIS, *Romák Európában*, 60.

¹⁰⁰ LIÉGOIS, *Romák Európában*, 61.

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

to help representing the young man's points when making conversation about his financial situation opposite to the bride's father. The second interesting possibility for the youngsters is the so-called elopement.¹⁰¹ It is generally applied in that occasion when the gallant has been refused. This bean, thus, is obliged to escape secretly with his beloved to his parented house and the wedlock will really be hovelled later, when the two heads of these families meet together again in a some feast in the village where they live After giving peace for each other, the time has now come to arrange a sparkling performance to the marriage with an expensive framework, but, to tell the truth, many of them usually try to avoid this solution what is so a costly one for everyone.¹⁰² The Gipsies regularly get married in their teenage under a pressure of virginity. The importance of being virgin before the wedlock is accepted by the clan members, and if not so, the whole clan become ashame.¹⁰³ As in the oral tradition of superstitions is determined, the bride is forced to be examined through her eyes, because the two eyes of that young girl should be shining that can finally underline her innocence. As a result of that, during the ceremony in the church, the virgin girl is allowed to wear a mirtus wreath on her head. The gipsy superstitions describe that if it not a virgin who put that sort of wreath on her head, the whole family will be unlucky in their later life. Each of The Gipsy is afraid of this situations, because almost everyone takes his job as a merchant. The virginity of the girl must be strengthen by the advocacy of the newly husband with showing the bloody nuptial plumage of his wife face to their assembly.¹⁰⁴ If opposite side turns to be present, the huge amount of the wedding ceremony needs to be paid in return to the family of the fiancé. The traditional gipsy weddings were ust held in the presence of the public members, because of the rules of *gazho* system which assess both for the outsiders and the institutions to be excluded. So in the very case of a marriage, the presence of a headmaster *vajda* without

¹⁰¹ JUHÁSZ, Sója Miklós öröksége Hodászon, 23.

¹⁰² J. LÁSZLÓ KALÁNYOSNÉ, "Adatok az ōcsényi (Tolna megye) cigányság terhesség-, szülés-, csecsemőápolás körében kialakult szokásaihoz, hidelmeihez", in *Tanulmányok a romanológia köréből X - Válgatás a romániai alapismeretek tanfolyam dolgozataiból*, Pécs 1994, 154.

¹⁰³ KALÁNYOSNÉ, "Adatok az ōcsényi (Tolna megye) cigányság terhesség-, szülés-, csecsemőápolás körében kialakult szokásaihoz, hidelmeihez", 155.

¹⁰⁴ KALÁNYOSNÉ, "Adatok az ōcsényi (Tolna megye) cigányság terhesség-, szülés-, csecsemőápolás körében kialakult szokásaihoz, hidelmeihez", 156.

GYŐZŐ BALOGH

any registries or official church priests is enough to perfectly assure the validity of that wedlock.¹⁰⁵ Nevertheless the eldest member or the uncle are also empowered to bless the young couple, if the *vajda* is not present. From the second half of the last century, almost all of The Gipsies go to a registry office as well as to a priest to point out their wedding wishes in a church assembly. We can also see that, by telling the vow text, the couple take some bread and a dash of salt onto a plate while watering a glass of wine into a mug which they have to eat and to drink as well. With repeating the vow text after the priest's speech, they clearly promise an everlasting fidelity for each other which comes into face in a more significant way for the women than for the men. If a man would become unfaithful to his wife, it can easily be forgiven in the eyes of the gipsy society. Right after the vow comes the ceremony of rings when the community says his blessing for the young couple. Onwards begins the endless wedding party with numerous invited guests, who symbolize their family status around their overcrowded table, which often takes for days, sometimes for a week. The remarkable guests are regularly awaited with traditional gipsy foods such as stuffed cabbage (cabbage leaves with stuffing minced meat), *boxolyi* or *bodak* and fruits as well as soups.¹⁰⁶ The songs originally performed by gipsy musicians are for the young couple whose ritual dance always starts at midnight. We have to stay that the first dance of the bride is traditionally offered to her father and then to the others especially to her new husband.¹⁰⁷ An old innovation of receiving cash from their kinship during the wedding dance can be caught up. The money given into the bride's kerchief are collected to the end that the couple's life begins with that generous supports. A strict prescription only for the women to always put on their kerchieves and to wear their hair in ponytail manner. The young couple can also get dishes and jewelleries, rarely a house from their parents. Moreover, The Gipsies prepare themselves for the wedding party for a long time when the whole family is together celebrating this event

¹⁰⁵ Khetano drom, 2010. július 22.

http://www.kethanodrom.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=203:mitoszok-es-sztereotipiak&catid=62:tarsadalomciganyasag&Itemid=86

¹⁰⁶ KALÁNYOSNÉ, "Adatok az ōcsényi (Tolna megye) cigányság terhesség-, szülés-, csecsemőápolás körében kialakult szokásaihoz, hidelmeihez", 185.

¹⁰⁷ <http://www.menyegzolap.hu/cikkek/nemzetisegi-eskuvok/roma-menyegzo-1614.html>

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

in their hearts in a more silent way than in the wedding day. The preparation for the wedlock is so important in the life stream of a clan, because the annual enemies are much more capable of forgiving and of making peace for each other.

In other words, all of The Gipsies are convinced that the centre of a wedlock is the real community. According to the tradition, the jewelleries can be seen as bringing luck to the family: the wealthy gipsies wear lots of gold jewelleries to present their status in the clan. A simple explanation is offered why gipsies wear their pectorals many times. As wandering through the continents and not having large worthies where they could have been able to put the rocks into, they had to put the jewelleries on themselves.¹⁰⁸ As far as this elaboration concerned, the bride's wedding dress is not just simply white but ultra, if she as a centre of the wedlock, wishes to overtop from the many coloured dresses of her girlfriends'. Her groom also wears a white jacket and a pair of trousers, but he is forced to put on boots, waistcoat and hat on optionally.

5. The problems of a missionary with wedding in the Gipsy community

One of the crucial points needed to be seen by missionaries in Hungary that The Gipsies usually get married at the age of their teens without knowing the perfect traditions of the Catholic Church. They are not only immature in their positions, but also refuse the wedding ceremony in the church, because of not understanding well the base of the religious teachings. The representatives of the Greek Catholic Church succeeded in penetrating well deeply into the emotions of the Gipsy people. The priests during their making grateful missions, were capable of sanctifying many wedlock's bound in the last decades.¹⁰⁹ The priests during their making grateful missions, were capable of sanctifying many wedlock's bound in the last decades.¹¹⁰ The handicaps in general for the Greek Catholic missionars in Hun-

¹⁰⁸ Cf. LIÉGOIS, *Romák Európában*, 24–26.

¹⁰⁹ http://hvg.hu/itthon/20130513_Tipikus_ciganyeleitet_eltem_de_Isten_segit

¹¹⁰ KALÁNYOSNÉ, "Adatok az őcsényi (Tolna megye) cigányság terhesség-, szülés-, csecsemőápolás körében kialakult szokásaihoz, hidelmeihez", 156.

GYŐZŐ BALOGH

gary among The Gipsies were of how they thought about their lives and why they also made false decisions concerning to their weddings. By using pre-catechism as a well-equipped method today, these priests should give a high standard education not just about the decisive baptism in the early period of the Gipsies' lives, but they are also ought to be taught continually about the significant presence of Our Lord in each moment of their life.¹¹¹ A waste major of problems was revealed after the expellation of the demons' malice of the communism, when, as a pioneer amongst others, the Catholic Church started to directly involve this ethnic into its network. There were, of course, many small experiments to bring out the gift of gipsies as being an attractive folks, but a real serious breakthrough had never been before the appearance of Father Miklós Sója amid The Gipsies. The real want for the presence of a pastor who can represent Jesus Christ in his own personality is sovely needed. We should teach to them it is not enough anymore to wait for the blessing of the gipsy common leader *vajda*. A missionary, on the other hand has to talk about the sanctity of the great sacrament of wedlock emphasizing its exclusivity while referring to the topic of fidelity. The trouble of the locality of a ceremony is so an important question in The Gipsies' eyes. The inland gipsy groups are integrated into the Hungarian society. The acts from the mid-century of 18th published by the empress Mária Terézia were not allowed to gipsies no longer to wander of wherever they wanted to.¹¹² From those years till now The Gipsies are not to be looked as vagabonds at all, and consequently they began to search for satisfying possibilities to act as well as to get married in a church as Hungarian has been doing for centuries.¹¹³ This could be help for a missionary among the gipsies because this way there are more possibilities to teach the gipsies because when the *vajda* disappeared the community of the gipsies is become more opened than was before. The situation altered, it is not impossible for them to marry in a church accepting the rules of the canon laws. The *vajda* system was disappeared by the decline

¹¹¹ Cf. L. MEDDI, *Cathecesi – Proposta e formazione della vita cristiana*, Edizioni Messaggero, 2004, 25; and G. CAVALLOTTO, "Il modello catechistico del catecumenato antico", in L. MEDDI, *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Napoli 2002, 119-159.

¹¹² http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszagi_nemetisegek/altalanos/kortanc_sorozat/magyarorszagi_ciganyok/pages/004_maria.htm

¹¹³ <http://beszelo.c3.hu/cikkek/%E2%80%9Eket-kulon-vilag%E2%80%9D>

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

of communism, so the hindrances for the missionaries to cajole them into the networks of the Catholic Church faded away.

6. The funeral tradition and the superstitions in the field of the death in the gipsy tradition

In the Eastern part of Europe the so-called gazhos are able to imagine the goodness of a death in their recent culture, when someone dies in his elder ages circled by his family.¹¹⁴ The viewpoint concerning to death as not being the very end but a gate for the supernatural can also be found amid the prayings donating to the good death in the Catholic Church.¹¹⁵ If somebody talks to gipsies about the possibilities of the good death, they are perfectly sure that man speaks about the living one who is circled by his family. If a priest has to celebrate a burial service to a grandson among The Gipsies and if his family also accounts for the factor of the death, this event is understood as a tragedy, because this ethnic always lives in the present and there are not any places for the good death in their imaginations. They absolutely suffer from the knowledge of the death even if its fact was prevented by serious illnesses and by permanent hospital treatments. The Gipsies do not understand the *gazhos* why they purchase a plot in the cemetery, though the wealthy gipsies also buy family crypts in terms of the dead after his funeral, be together with his other beloved.¹¹⁶ As gipsies observe it is a crazy activity the *gazhos* to prepare themselves for their own death, because it is going to strike down from outside even without any signs. Death is a sort of power for them which threatens the community in every moment. In the life of a community unendurable loss is the death of a relative. Hence man is not empowered to face the domination of the death, they personalize it many times. For The Gipsies anthropological comprehension about death is much more acceptable and this also leads them not to enter a house where somebody has died before. Picking up from the gipsy cultural tradition, another interesting observation is that they are not permitted to paint the walls white in their houses, because this colour can magnetize the death and numerous illnesses as well.

¹¹⁴ <http://nepszotar.com/?szo=g%C3%A1dzs%C3%B3>

¹¹⁵ Dicsérjétek az Úr nevét, Görög katolikus ima- és énekeskönyv, Nyíregyháza 1993.

¹¹⁶ http://www.mandula.pte.hu/files/tiny_mce/File/2012/Forray/Labodane_Lakatos_Szilvia.pdf

GYŐZŐ BALOGH

If a child standing for minutes in front of the bath mirror will be told off by his parents that his soul may escape and the death immediately arrives to ravish him.¹¹⁷ Wearing black clothes is also locked out of their life, because it is the colour of mourning and is of the death. Especially the black cassock of a priest, they are really afraid of, because the only situation in their lives to meet a person in black was for the burial service, so many years. We can, therefore, say that they are not accustomed themselves to the presence of a parish rector in a reverend, so the word death is equal to the danger in their meta-language, and in addition, the only case of using this word is when they want to fright someone in a ritual way. When trying to prove something important by means of a vow so as to convince their mates, they often use expressions which are in connection with the definition of the death.

a) Death in the family

When a member of a clan has died, his family sends a message to invite both of the relatives so that they turn over the deads' memory again. Then the kinship has to be separated, because the men, independently from their ages, are strictly obliged to settle down in a room directly isolated from the women, so as to sing the dead's favorite songs in communion and bring up the slumber's acts what he made in his lifetime.¹¹⁸ Three or more days passed by until the right day of the burial service arrives when the host women stop serving sandwiches, and filling refreshments and alcoholic beverages into their husbands' glasses. In the case of this commemoration the mirrors in the house are covered and nobody dares to look at the entrance door because the dead itself is invited in this way. Before toasting to a dead the current man always-first to express his commitment to the departed with the help of splitting the first drop onto the floor for the sake of the memory of the dead.¹¹⁹ Around midnight the mood becomes more serious, because it is the high time for the soul to leave his community. What is more, before going

¹¹⁷ <http://uccualapitvany.hu/wp-content/uploads/2014/06/Cig%C3%A1ny-szok%C3%A1svil%C3%A1g.pdf>

¹¹⁸ [http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarországi_nemzetiségek/romák/az_erdő_anya\(pages/008_Temetesi_szokások.htm](http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarországi_nemzetiségek/romák/az_erdő_anya(pages/008_Temetesi_szokások.htm)

¹¹⁹ <http://www.muzeum.halas.hu/konyv/33.pdf>

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

to bed at dawn, the assembly lights a fire to protect himself from the formidable shadows while he is sleeping, and the men continue to repeat the leaves from the defunct until the beginning of the funeral service.

b) Disjunction of the body

The funeral day, as we can see, is very long, because of the dense programs filled with traditional folk customs: with the all day songs sung by the community to favor the slumber, The Gipsies hardly say to the flesh of their brother god-bye. If the mourning family belongs to the Catholic Church, the mourning usually starts with the Holy Mass or Holy Liturgy in the nearest church. What is more important in attending toward the church is to split a little alcoholic refreshment onto the streets for the memory of the departed. As usual, it is extremely hard for gipsies to stay calmly during the long and sophisticated liturgy, because they are not accustomed themselves to that sort of disciplined ceremony. The highest peak of the problems for the funeral pastor is to find the right place for The Gipsies in the church, but this may become a possibility to build up a closer contact with those gipsies who go to church rarement. If the priest has got a personality of not so stony-hearted and self-confident, it must be sure that he is enabled to convincing them to join his assembly. In my solid opinion is that the church methods have to be renovated not just for The Gipsies but everyone who are first interested in the character of the priest and then in the religion in general.¹²⁰ One of the further troubles in the gipsies' eyes is that they are not accepted by the believers when entering the church and seeking a seat amid the bench lines.¹²¹ Hence each of the faithful has his or her own seat, they are often afraid of The Gipsies, because none of them wants to share it with a foreign person. A gipsy seldom joins to liturgical songs in the Holy Mass, because he is not explained that catholic teachings about the doctrines which can help him to

¹²⁰ L. MEDDI, "Proporre e far crescere la fede il contributo della catechesi alla missione", in S. PALUZZI (a cura di), *Catechesi missionaria. Bilancio e prospettiva*, Bologna 2011, 49-69.

¹²¹ GÁVODI R., "A cigány szó zenéje", in *Rashajok, papok, szerzetesek- istenes emberek a cigányok között*, (Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya), Budapest 2014, 43-47.

¹²¹ LAKATOS P., "Remény támad", 114-115.

GYŐZŐ BALOGH

understand it better with parallel using the catechism.¹²² The day of the funeral is the last one for The Gipsies to be together under the same roof with the flesh of the departed brother. In addition we have to tell something about the complexity of the relations among them, because in the kinship, everyone is named with the words of brother or sister. Unfortunately, not all of the relatives go to the dead's house to sing together and to say a last farewell for the defunct, but just accompany his brother through the streets toward the cemetery to finally participate in the burial service. In their eyes the phenomenon of death is something like an illness which is able to catch them from the lives. By arriving at the hut, the invited guests need to be served some foods by the family, so that they are capable of showing that kind of loving respect that they eat in the name of the departed.¹²³ To discover the rich gipsy funeral tradition, we can accept some sort of unusual elements at the first sight.¹²⁴ A wide range of things are taken into the coffin with regard of the dead's needs such as a bottle of fine red wine, while his widow almost always begins singing so as to cajoal her beloved into returning home to celebrate once more the greatness of the life together.¹²⁵ The cause of providing the defunct with so many things is a sort of religious aspect in their tradition, because they mediate the death as a long travel to another but unknown world where people live like the abandoned fellows on the Earth. Amid the things thrown into the tomb we can find some money, musical instrument, favorite foods and drinks, a carton of cigarettes and work materials as well. For example, if a gipsy took his job as a horseman, it is inevitable to depose his wife into the coffin, because in the next world he is going to work as a horseman again. Sticking the carpet onto the walls of the tomb is also necessary to create comfortable atmosphere for their slumber.¹²⁶ They are also afraid of the returning of the soul, they try to give everything for the flesh to be calm down. After having finished the funeral, both of the widow with her children and the relatives remain right next to the tomb to say a last farewell

¹²² Cf. DOTOLÓ – MEDDI, *Evangelizzare la vita cristiana*, 25.

¹²³ Cf. JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár!*, 19.

¹²⁴ <http://www.sosinet.hu/2013/05/07/halottkultusz-a-romaknal/>

¹²⁵ Cf. JUHÁSZ, *Moro Raj jertyiszár!*, 20.

¹²⁶ http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/telepulesek_ertekei/Mako_monografia_sorozat/pages/monografia_3/011_c_szokastemetkezes.htm

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

for their beloved, because without doing this remarkable activity, the soul may be empowered to come back from the next world. The coffin is regularly taken from the house to the cemetery if having an official permission. Through the city streets onward the musician guys are playing wonderful songs often paid some money by the mourning family till the time when the beginning of the burial starts. After having knocked the service off, anyone is forced to order a chanson for the reverend of the slumber, because after the most harmful moment, which is to drive nails into the coffin, nobody has a permission to make merry for six weeks, and the men are also obliged not to shave during this period.¹²⁷

c) *The visualization of the death among The Gipsies*

Hence leaving this world to house in the supernatural one is not a simple moment at the very end of the life in gipsies' eyes, so they made a coherent imagination about the phenomenon of the death. This apparition has a discrepancy which is opposite of the catholic interpretation. If we want to understand this process, we have to talk about the structure of the flesh in this ethnic tradition. In modern ideas the phase of death can be seized when the heart and brain functions break down, but for them the end of the life is when the circulation, maneuvered by the so-called *dzsi*, stops.¹²⁸ Each living organism has a *dzsi* which are the water in the plants and the blood in the human body. This conception has some kind of similarity in the jewish sources, but for mankind this *dzsi* is named *lindra*.¹²⁹ In these thoughts we can also grab the function of *suno dikhel* which regularly starts to work when a person sleeps and his soul takes for a walk¹³⁰. We can filter from this experience that the vital *lindra* is not directly bound to a person who sleeps. If the *lindra* cannot return to the flesh, that person will die in this dream. The complexity of this model has a close relationship with the pregnancy which is spoken about amid them as if it were such an illness. The result of this untidy position that the new born appears to be defenseless against his losing his

¹²⁷ http://szarvasikronika.szarvasnet.hu/19_szam/19_14.htm

¹²⁸ The meaning of this word is zing in the European culture.

¹²⁹ The meaning of this word is dream in the European culture.

¹³⁰ The meaning of this expression is to see a dream in the European culture.

GYŐZŐ BALOGH

lindra especially in his first three days, which his mother stands on a defensive with covering all of the mirrors in the house till the baptismal ceremony begins in the church. As we can conclude two things are significant for the mother to protect her baby from the powerful supranatural enemies. First, the new born must be taken to the church where the catholic priest washes his little flesh with sacred water to remove the stain of the confinement from him, and as a element which came from the parallel jewish culture, the mother also takes her child to show him to the local pastor so that he can sanctify in the baptismal sacrament when the fourty days of the mother's purification has passed by. According to the gipsy sources, it is the women who have to organise this ceremony, because they should be sublimed. Before the baptism the parents have to choose godparents so that they will be able to organise a singing celebration both for begging for satisfying physical conditions and for bringing and sharing fortune for the new born and the communion members as well. The scholars can follow in the wake of this model in the meanings of the human life and death in this special tradition in which the link of the body and soul is so important than their separation. In conclusion, the process of death ritual basics could actually be understood better, if we elaborate the trade of the flash and the spirit in the gipsy culture.

d) The human body after the death

If a gipsy man dies at home everybody trusts the removal of his body will be successful before the dead exhales his soul. That means in the gipsy language to loose the *lindra*. The house should be close at once and needs to be cleared so that the dead person does not recognise his own house if he would return. It is said in the gipsy language: *te na pinzharel pesko kher*.¹³¹ For the moribund it is important to leave the house before his death because the *lindra* can fall out from its somatic-material circumstances this way and it is symbolically able to separate from the human body, because the death is written down as an opponent procession of the birth. When the body of the dead person is dressed by the women, they take coin onto the eye of the defunct. It is a kind of parallelism with the greek antic tradition where the

| ¹³¹ The meaning of the word in the gipsy language is: to not recognise his own house.

THE PASTORATIONAL ACTIVITIES AMONG THE GIPSIES (I.)

greeks put coins on the eye of the dead to pay the tax for the ferryman of Kharon so that he takes this person through the river Thyx. In the opinion of the gipsies the body without soul is not avivid gipsy anymore. The burial service of the flesh is not the last station. After the mourning time the dead settles down in the other world.

7. The problem of a missionary within the gipsy burial service

In the gipsy tradition it is a good principle that they believe in the other world. The gipsy religious life is full of superstitions. A missionar has to see the value of this belief and to also search the possibility to convert them into the catholic lifestyle. First of all, he has to interpret to them what the doctrine of the catholic church is concerning to the events after death. They have to feel that the catholic church accepts their religious tradition in order to integrate them into the parish. If they understand that they could remain in communion with their relatives who died, they will prefer the Christian faith, because the family is in the centre for them. They have a superficial imagination about the personality of God, but this description is not still clear. A missionary has to interpret that the God of Christians will not separate the family after death. In this chapter I want to present the integrational activities of the Catholic Church in Hungary. It was very important for me to write about the positive attitude of the Vatican and about the present gipsy educational institutes, as well as to learn more ways which can give many opportunities to this nation of how they form the first intellectual gipsy stratum who after doing so, can return into the mission of the gipsies. In this chapter I want to show the way of those gipsies who have got diploma. I wish to represent the relation of theirs referring to the catholic religion in Hungary. Especially I also want to represent the greek-catholic Church integrational activities among the gipsies through its mission.

GYŐZŐ BALOGH

LAJOS DOLHAI

FEDE E SACRAMENTI

SOMMARIO: 1. Il problema del distacco fra fede e sacramenti; 2. Il fondamento biblico: 2.1. Alla fede cristiana appartiene la sacramentalità; 2.2. Parola, fede e sacramenti; 2.3. Le caratteristiche della fede; 2.4. Che tipo di fede è necessario per accostarsi ai sacramenti? 3. L'insegnamento della tradizione: 3.1. La vita sacramentale dei primi secoli; 3.2. La controversia nel III e IV secolo; 3.3. La teologia dei Padri greci; 3.4. La sintesi della scolastica; 3.5. La riforma e il Concilio di Trento; 4. La dottrina del *Sacrosanctum Concilium*; 5. Riassunto.

1. Il problema del distacco fra fede e sacramenti

Il rapporto tra la fede e i sacramenti è sempre stato al centro della riflessione teologica sin dall'epoca patristica (cfr. la controversia donatista). Il chiarimento della relazione fede/sacramenti è diventato di nuovo una questione improrogabile. Ci sono tanti fenomeni negativi nella vita sacramentale che ci mostrano una relazione disturbata tra la fede vissuta e i sacramenti.

Da una parte vediamo una crescente diminuzione della frequenza ai sacramenti nel mondo occidentale. Il fenomeno può essere dimostrato da ogni sociologo ed è di esperienza comune dei sacerdoti. Tanti battezzati non vogliono i sacramenti, o per un rifiuto deliberato o – forse più spesso – per indifferenza, o non conoscenza di ciò che i sacramenti significano e operano. Il segno sacramentale perde la propria forza di significato, diventa “insignificante”. Non soltanto nelle Chiese della Riforma, ma anche nella Chiesa cattolica possiamo parlare del fenomeno di “*Verlust der Sakramentalität*”.¹ Anche tanti cattolici considerano un evento liturgico-sacramentale un aiuto secon-

¹ Il concetto (“perdita della dimensione sacramentale”) risale al P. TILLICH, il quale parla di questo fenomeno nelle chiese protestantiche, cfr. *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Stuttgart 1962, 125-130.

LAJOS DOLHAI

dario, e quindi opzionale, all'esistenza cristiana, poiché al centro di essa c'è, essenzialmente la vita secondo il Vangelo.

Il protestantesimo con il principio "sola Scriptura" ("solo verbo") ha una certa influenza anche nel mondo cattolico; nonostante il Concilio Vaticano II, *non c'è un equilibrio sano fra parola di Dio e i sacramenti, fra evangelizzazione e sacramenti nell'azione pastorale*. Poi è dimenticato il nesso stretto fra l'evangelizzazione, la fede e i sacramenti.

D'altra parte la pratica sacramentale (per es. battesimo dei bambini) nel mondo occidentale spesso non è una consapevole espressione di fede, ma appartiene alla tradizione culturale (*Kultuskatholizismus*) o viene da un "senso religioso", ma non nasce da autentica fede cristiana. Nella crisi moderna della fede vediamo tanti difetti dal punto di vista di "fides qua" (l'azione del credere) ed anche da quello di "fides quae" (il contenuto della fede). Ci vorrebbe una catechesi sacramentaria più profonda. Questo fatto stimola una "fideismo" superficiale, che spoglia i sacramenti della fede teologale e gli fa diventare dei simboli pieni di magia.

Già nel 1977 viene affermato in un documento della CTI: "La realtà dei »battezzati non credenti« pone oggi un nuovo problema teologico e un grave dilemma pastorale".² Quarant'anni dopo non soltanto per la secolarizzazione progressiva (in molte nazioni) la situazione si è ovviamente aggravata. Fondamenti e conoscenze di base della fede cristiana che negli anni 70 sono stati ritenuti come probabilmente "andati perduti", oggi non possono più essere presupposti. Ci sono numerosi battezzati che non hanno costruito un rapporto interiore verso la fede cristiana o che non praticano più o poco la loro fede di battezzato.

Il dilemma che "un battezzato non è *eo ipso* un credente" riguarda la relazione tra fede e sacramenti in generale, è soprattutto evidente come una sfida pastorale – spesso conflitto di coscienza per sacerdoti e quelli che si impegnano nella pastorale – in occasione della *cresima* e della *prima comunione*, però anche del *battesimo* (*battesimo di bambini*). Ovviamente però si manifesta molto chiaramente (e si è manifestato già a quel tempo) la crisi della diafasi fra fede e ricevimento dei sacramenti nel sacramento del matrimonio, anche se il matrimonio è un caso particolare. Si potrebbe dire che il sacra-

|² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dottrina sul matrimonio* (1977), § 2.3.

FEDE E SACRAMENTI

mento del matrimonio sta davanti a noi come paradigma e “punta dell’iceberg” del nostro problema.

Il nostro tema, come tema dibattito già cominciato in Francia, negli anni di ’70, perché in questo paese “una volta cattolico” fortemente segnato dalla necessità di far fronte a una grave crisi pastorale. Quanto emerge chiaramente da un articolo di P. M. Gy (un noto liturgista), che tracciando il quadro problematico della sacramentaria francese, afferma:

“I problemi di pastorale sacramentale sono attualmente così acuti in Francia che la teologia dei sacramenti, più ancora forse che altri rami della teologia, si trova obbligata a lavorare in tempo reale”.³

Un altro francese teologo ci spiega bene il nostro problema: La preoccupazione conciliare riguardava direttamente le modalità rituali e celebrative, ma l’interrogativo nel frattempo si è fatto più profondo e radicale: „Non si domanda più: come celebrare i sacramenti? Ma perché ci sono dei sacramenti?”⁴

A proposito del nostro problema si trova un’analisi dettagliata e sistematica nel libro recente di K. H. Menke, teologo tedesco. Secondo lui la sacramentalità (i sacramenti), ossia la forma di pensiero sacramentale, è l’essenza del cattolicesimo, ma dobbiamo riconoscere che negli ultimi decenni, sono state inferte delle ferite più profonde di quelle dei tempi della Riforma protestante.⁵

Dobbiamo vedere che l’approccio tradizionale del nostro tema è ormai superato. Per usare le parole di H. Vorgrimler, potremmo dire che la riflessione classica è stato spesso soltanto “la dottrina delle condizioni minimali nell’attuazione di un sacramento”. I concetti di validità, di fruttuosità del sacramento, con tutto il peso del loro senso giuridico e formale, indicano semplicemente che, nel riflettere sul rapporto fede e sacramenti, per lungo

³ P. M. GY, “Problèmes de theol. sacramentaire”, in *La Maison Dieu* 110 (1972) 124-142, 129.

⁴ R. DIDIER, *Les sacrements de la foi*, (Centurion), Paris 1975, 10.

⁵ Segni concreti (ferite) della debolezza della vita sacramentale: Entsaakralisierung, Funktionalismus, Mystizismus, Integralismus und die Ersatzsakramente nel mondo secolarizzato, cfr. K. H. MENKE, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, (Pustet), Regensburg 2012, 227-230.

LAJOS DOLHAI

tempo “la Chiesa cattolica si è attestata così su un minimo che non rende ragione dell’evento sacramentale nel suo insieme”.⁶

Il nostro disagio di fronte all’esposizione tradizionale del rapporto tra fede e sacramento è dovuto al fatto che quella esposizione presuppone la ovvia del rito cristiano e cerca di coordinarla con un minimum di fede necessaria. Mentre, l’unica fondazione seria del cristianesimo avviene a livello della fede, da coordinare poi con un minimum di livello rituale.⁷ Certo, oggi la nostra coscienza della fede è molto sottolineata e approfondita: ma parliamo raramente del senso e della funzione del rito per la fede! Per i fedeli di oggi non è chiaro la sacramentalità della fede, cioè è dimenticato che i sacramenti appartengono alla sostanza della fede cristiana. Nell’esaminare il problema P. Sequeri sottolinea, che “la dimensione liturgica (la liturgia dei sacramenti) è un profilo strutturante della fede e non semplicemente come momento del suo esercizio pratico”.⁸ La stessa verità leggiamo nel primo enciclica di Papa Francesco: “se è vero che i Sacramenti sono i Sacramenti della fede (SC 59), si deve anche dire che la fede ha una struttura sacramentale”.⁹

Come contribuire al superamento dei fenomeni descritti nel primo punto? In ogni modo, dobbiamo riassumere la dottrina sana della Chiesa, sottolineando che “i sacramenti si trovano al centro del cristianesimo. La perdita dei sacramenti equivale alla perdita dell’Incarnazione, e viceversa” – come scrive J. Ratzinger nella prefazione del libro *Christusbegegnung in den Sakramenten*.¹⁰ Dovrebbe riflettere il parere di C. Rochetta: “La pastorale sacramentale si trova oggi di fronte all’urgenza di recuperare tra unità fondamentali: l’unità parola/sacramento, comunità/sacramento, sacramento/vita”.¹¹

⁶ H. VORGRIMLER, *Teologia dei sacramenti*, (Queriniana), Brescia 1992, 115.

⁷ A. GRILLO, “Fede e sacramenti: questione classica e riformulazione contemporanea”, in Grillo, A. – Perroni, M. – Tragan, P. (ed.), *Corso di Teologia sacramentaria*, (Queriniana), Roma 2000, 283-287.

⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, (Queriniana), Brescia 1996, 739. Un simile parere per il rapporto tra fede e sacramento-liturgia si può riscontrare in A. GRILLO, *La forma rituale della fede cristiana*, Trapani 2011.

⁹ PAPA FRANCESCO, *Lumen fidei*, 40.

¹⁰ L. HUBERT, (ed.), *Incontrare Cristo nei sacramenti*, (Ed. Paoline), Roma 1988, 7.

¹¹ L. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, (Corso di teol. sistematica, 8), (EDB), Bologna 1989, 552.

FEDE E SACRAMENTI

È ovvio che i sacramenti non sono magia. Un sacramento può agire solo quando lo si comprende e lo si riceve nella fede. Occorrerebbe riscoprire il legame originario esistente tra fede e sacramenti.

2. Il fondamento biblico

2.1. *Alla fede cristiana appartiene la sacramentalità*

Il Concilio Vaticano II – specialmente nella costituzione SC – sottolinea la sacramentalità della storia della salvezza, con le sue grandi componenti: Israele, Cristo, la Chiesa, la liturgia ecclesiale (SC 5, 6, 7). La sacramentalità qualifica tutto il cristianesimo: ogni dono di Dio si compie in segni di salvezza, cioè in modo visibile.

Questa struttura si vede già nel Antico Testamento.¹² In un senso più ampio addirittura tutto il mondo creato può essere interpretato come “segno” di Dio, e in particolare l’uomo che è stato creato a sua immagine. La presenza di Dio si attua secondo in modo visibile negli avvenimenti della storia d’Israele (l’esodo del popolo dalla schiavitù d’Egitto, il passaggio del mare, alleanza, Torah).

Il segno inequivocabile di Dio è nel Nuovo Testamento, Gesù Cristo. Dalle sue parole e dalle sue opere possiamo conoscere quel che Dio fa per l’uomo. Cristo ha, dunque, una struttura sacramentale. Per questa ragione esclamava *San Agostino*: “non c’è altro sacramento di Dio, se non Cristo”,¹³ quasi a commento del versetto di Giovanni: “Chi ha visto me, ha visto il Padre” (Gv 14,9).

I segni di Gesù continuano con i discepoli nella Chiesa (le azioni prodigiose, imposizione delle mani, unzioni etc.). I Vangeli ci attestano che l’incontro con il Cristo risorto si può soltanto attraverso segni, perché così ha voluto Cristo stesso, affidando alla Chiesa quei segni che continuano i suoi miracoli, i suoi gesti di salvezza. Questo fatto è il fondamento della strutturazione sacramentale della fede come spiega *M. Chauvet* attraverso un’analisi del racconto dei discepoli di Emmaus.¹⁴ Dopo la Pasqua, infatti, siamo nel

¹² Cfr. TH. SCHNEIDER (ed.), *Handbuch der Dogmatik*, vol.2, (Patmos), Düsseldorf 1992, 190-191.

¹³ SAN AGOSTINO, *Epist.* 137, 34.

¹⁴ L.-M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, (LDC), Torino 1988, 107-108.

tempo della Chiesa, in cui il Signore non è più visibile. Gesù Risorto è, pertanto, l'Assente che si rende presente ai discepoli attraverso il suo sacramento, che è la Chiesa, ma la sua presenza sacramentale nella Parola diventa riconoscibile solo quando l'ascolto delle Scritture sfocia nella ripetizione dei suoi gesti rituali. Se il credente non vede più il Signore, la Parola lo invita però a ritrovarlo nei gesti simbolici fatti dalla Chiesa nel suo nome, soprattutto nella frazione del pane.

*Il Vangelo di Giovanni è ricco di allusioni ai sacramenti.*¹⁵ Prima di tutto nel capitolo 6 (specialmente nel brano eucaristico di Gv 6,51-58). I discepoli ascoltano il Signore, il discorso di Cafarnao. Dal 6,51 vediamo che non è basta soltanto di ascoltare il Gesù, non è sufficiente di creare un certo rapporto con lui attraverso la parola. Assolutamente è necessario di mangiare il suo corpo e il suo sangue (cfr. 6,51b). “L'intero discorso gioca simbolicamente sul doppio registro della manducazione di Cristo-Parola mediante la fede e mediante il pane eucaristico”.¹⁶

Quanto al battesimo, il testo principale di tutti gli scritti giovannei è indubbiamente Gv 3,1-21. Si scopre facilmente di due diverse condizioni fondamentali dell'iniziazione cristiana: la fede e il battesimo. Per Giovanni “nascere dallo Spirito” o “da Dio” significa essenzialmente nascere alla vita nuova mediante la fede (Gv 1,13). Si tratta dunque di una doppia causalità coordinata: quella del battesimo esercitata sul piano sacramentale e quella dello Spirito esercitata nella vita della fede.

La dottrina di Paolo riprende lo stesso tema, a proposito del battesimo: la fede nuova conduce al sacramento, ma questo non è efficace indipendentemente dalla fede espressa nel momento della ricezione. Fede e sacramento sono così complementari, si implicano l'uno l'altro nell'unico atto della giustificazione e della santificazione del cristiano (Gal 3,26-27; Rm 10,8-10; Ef 4,5). San Paolo sottolinea nello stesso tempo la necessità delle fede (Rm 3,28; 5,1; Gal 2,16; 3,8) e quella del battesimo (Rm 6,7; Gal 3,26s.) per arrivare alla salvezza.

Secondo San Paolo soltanto *nella fede e attraverso la fede possiamo riconoscere il corpo del Signore nelle assemblee eucaristiche*. Non possiamo dimenti-

¹⁵ Cfr. P. TRAGAN (a cura di), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, (Studia Anselmiana 66), Roma 1976.

¹⁶ CHAUVET, *Linguaggio e simbolo*, 110.

FEDE E SACRAMENTI

care l'ammontimento di San Paolo: si può ricevere l'eucaristia in un modo degno o in quello indegno. Dobbiamo distinguere il pane eucaristico dal quello di ogni giorno. "Ciascuno, pertanto, esamina se stesso... Perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna" (1Cor 11,29). Conseguentemente ci sono due modi della partecipazione (*manducatio*) all'Eucaristia o ai sacramenti: la prima *manducatio sacramentalis*, si limita alla valida recezione dei sacramenti; La seconda, *manducatio spiritualis*, quando dalla "res" dei sacramenti riceviamo la grazia sacramentale.

2.2. *Parola, fede e sacramenti*

La questione del rapporto tra fede e sacramenti è senza dubbio questione tradizionale: fin dai primi tempi – specialmente in Paolo e negli Atti degli Apostoli – si trova già esplicitamente tematizzata la questione del rapporto tra il *kerigma* ed i *sacramenti*.

Il Signore mandò gli Apostoli a predicare il Vangelo ed a battezzare coloro che lo accettassero con fede (Mt 18,18; Mc 16,15s). *San Girolamo*, commentando queste parole del Signore, dice che "il corpo non può ricevere il sacramento del battesimo, se l'anima non ha ricevuto la verità della fede".¹⁷ Cristo ha inviato i suoi Apostoli: "Ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" (Mt 28,19). La missione di battezzare, dunque la missione sacramentale, è implicita nella missione di evangelizzare, poiché il sacramento è preparato dalla *Parola di Dio e dalla fede*, la quale è consenso a questa Parola.

Già negli Atti degli Apostoli vediamo l'intima relazione fra la proclamazione della parola di Dio, fede e la celebrazione dei sacramenti. Alla prima Pentecoste, coloro che hanno ascoltato la proclamazione di Gesù, crocifisso e risorto, sono invitati a ricevere il battesimo nel suo nome per la remissione dei peccati, e il dono dello Spirito Santo (At 2,38-41). Gli Atti ci fanno sapere che coloro che venivano ammessi al battesimo, avevano già accolto con fede la parola di Dio dalla predicazione degli Apostoli (At 2,41; 8,12; 8,35-38; 10,34-48; 16,13-15; 16,31-33; 18,4-9; 19,5). Quindi, il sacramento è stretta-

¹⁷ SAN GIROLAMO, *Comm. in Mt*, c. 28, v. 19,1 (PL 26,226).

mente legato alla predicazione. La proclamazione della parola di Dio precede sempre il battesimo in una forma breve (At 8,31; 10, 34-38) o in una forma più lunga (At 8,4-25). Il battesimo appare sempre legato alla fede: "Credi nel Signore Gesù e sarai salvato tu e la tua famiglia", dichiara San Paolo al suo carceriere a Filippi. Il racconto continua: "Subito [il carceriere] si fece battezzare con tutti i suoi" (At 16,31-33).

Il battesimo è amministrato al termine di una predicazione della parola e con una professione di fede (2,14-21). Un caso tipico, quando Filippo battezza un ministro etiope (8,26-40). Il diacono Filippo spiega la Scrittura al funzionario della regina dell'Etiopia, "gli annunzia la buona novella di Gesù" e lui stesso lo battezza, ma prima ha chiesto all'eunuco la professione della fede.

"La fede proviene dall'ascolto (*fides ex auditu*), l'ascolto poi mediante la parola di Cristo" (Rom 10, 17). La fede personale è adesione dello spirito e del cuore alla Parola di Dio trasmessa dalla Chiesa. Prima che gli uomini possano accostarsi alla liturgia (ai sacramenti), bisogna che siano chiamati alla fede e alla conversione: "Come potrebbero invocare colui nel quale non hanno creduto? E come potrebbero credere in colui che non hanno udito? E come lo potrebbero udire senza chi predichi?" (Rm 10,14-15). Per questo motivo la Chiesa annunzia il messaggio della salvezza a coloro che ancora non credono. In questo contesto la fede del cristiano è la risposta attiva dell'uomo a Dio che chiama alla salvezza per mezzo della parola Dio Dio ed anche nel mistero sacramentale.

2.3. Le caratteristiche della fede

Non c'è un evento sacramentale vero senza fede. Anche da questo fatto risulta che una riflessione sui sacramenti presuppone una riflessione sulla natura della fede. Sarebbe una ripetizione inutile descrivere in questo capitolo tutti gli aspetti della fede biblica che erano profondamente integrati nella tradizione della Chiesa come ben illustrato nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992).¹⁸ Ciò di cui intendiamo occuparci qui non è tanto il contenuto della fede (*fides quae creditur*), quanto piuttosto che l'atto di fede, l'atteggiamento

| ¹⁸ Cfr. CCC 153-165: *Le caratteristiche della fede*.

FEDE E SACRAMENTI

mento di fede (*fides qua creditur*), benché i due aspetti siano inseparabili e in relazione tra loro.

Oggi siamo meglio in grado di comprendere che la rivelazione biblica non è una semplice comunicazione di cose nascoste, ma è autocomunicazione di Dio per la nostra salvezza. E la risposta adeguate che Dio si attende dall'uomo è la fede. Così la rivelazione raggiunge il suo scopo soltanto là dove si giunge ad *un incontro personale dell'uomo con Dio*, e la sostanza dell'atteggiamento di fede secondo la Bibbia, sta nella risposta che l'uomo dà a Dio nel più intimo della sua persona. In tutto ciò è inclusa anche la ferma adesione alla verità rivelata e la volontaria affermazione del contenuto della fede, ma anche la ferma fiducia in Dio, l'abbandono a lui; e questo soprattutto: l'unione personale con lui. Con le parole del Concilio Vaticano II: la fede “è l'atteggiamento per cui l'uomo si abbandona a Dio, tutto intero liberamente, presentandogli il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà” (DV 5).

Il mistero della fede quindi si può esprimere esattamente solo nel linguaggio del personalismo biblico. La fede è un incontro personale con Dio in Cristo e nella Chiesa. In particolare il quarto Vangelo sottolinea questo carattere personalistico della fede. La fede, per San Giovanni, è essenzialmente “credere” in Gesù (3,15; 6,35 ecc), “ricevere” Gesù (1,12; 5,43), la sua parola (12,48), la sua testimonianza (3,11-32), “ascoltare” Gesù (5,40 ecc), “seguire” Gesù (8,12), venire a lui (5,40), restare con lui (15,4-5). In tutti questi casi la fede indica sempre un rapporto tra persone, tra chi chiama e chi risponde, tra chi invita a seguire e chi segue. Nella fede l'uomo risponde a chi lo chiama, segue chi l'invita, resta con lui e nel suo amore.¹⁹

I Vangeli ci attestano che, anche dopo la risurrezione, Gesù si fa incontrare dall'uomo; continua, pur se in forma diversa la sua opera salvifica, per suscitare la fede. Vediamo che la fede ha sempre bisogno di segni e di riti. Cristo risorto si mostra ai suoi apostoli e discepoli, ad essi lo riconoscono in alcuni segni che ricordano loro la sua vicenda terrena: la sua voce (Maria, Gv

¹⁹ SAN TOMMASO ha espresso questo aspetto personalistico della fede in un testo che una può essere una guida al nostro argomento: „Ogni credente – dice l'Angelico – aderisce alla parola di qualcuno. Così ciò che appare come principale e come avente, in qualche modo, ragione di fine in ogni atto di fede, è la persona alla parola della quale si presta l'assenso. Quanto ai dettagli delle verità affermate in questa volontà che si ha di aderire a qualcuno, si presenta allora come secondario” (II-IIae, q. IX, a. 1).

20,16), le cicatrici delle ferite (Gv 20,27), la pesca e la cena ai bordi del lago (Gv 20,28). Paolo non ha conosciuto Gesù, sulla strada per Damasco lo sente, ascolta la sua voce. Questo però non basta, c'è bisogno della verifica. E questa è possibile solo nella Chiesa, segno di Cristo: Anania, rappresentante della Chiesa, gli impone le mani e gli conferisce il battesimo e il dono dello Spirito Santo.

Attraverso quei segni, quelle mediazioni, è stato possibile incontrare Gesù Cristo; perché così ha voluto Cristo stesso, affidando alla Chiesa quei segni che continuano i suoi miracoli, i suoi gesti di salvezza. Dunque, i sacramenti sono la traduzione visibile e terrestre del mistero di culto santificante del Cristo; ed è così vero quanto affermava San Leone Magno: "Ciò che era visibile nel Cristo è passato nei sacramenti della Chiesa".²⁰

Secondo la sacramentaria di A. Gánóczy dobbiamo prendere in considerazione sul serio che i sacramenti sono incontro personale con Cristo risorto.²¹ Da questa nuova visione dei sacramenti risulta che essi sono essenzialmente incontri personali e non comunicazioni meccaniche di una salvezza impersonale. Si tratta di un evento personale con tutte le conseguenze.

2.4. Che tipo di fede è necessario per accostarsi ai sacramenti?

Il diritto canonico non definisce precisamente la qualità della fede, ma parlando in genere dice: "I ministri sacri non possono negare i sacramenti a coloro che li chiedano opportunamente, siano ben disposti e non ne abbiano dal diritto la proibizione di riceverli".²² La teologia tradizionale (teologia

²⁰ SAN LEONE MAGNO, *Sermo* 74,2. Con le parole di SAN AMBROGIO lo stesso pensiero: "Tu ti sei mostrato a me faccia a faccia, o Cristo: io ti trovo nei tuoi sacramenti" (*Apologia prophetae David*, XII, 58).

²¹ Cfr. A. GÁNÓCZY, *Einführung in die kath. Sakramentenlehre*, 50-51: „Es handelt sich darum, das sakramentale Geschehen, ganz im Sinne moderner Existenzphilosophie, als vollwertigen zwischenmenschlichen Austausch, als personalisierte Beziehung zwischen den Feiernden, d.h. den Spendern und den Empfängern zu begreifen und praktisch werden zu lassen“. – Si vede questa visione anche nella sacramentaria di E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1966, e L. LIES, *Sakramententheologie: eine personale Sicht*, (Styria), Wien 1990.

²² CIC, can. 843, 1. §.

FEDE E SACRAMENTI

morale e pastorale) ha fatto tentativi di definire chi può ricevere i sacramenti. È sviluppata la dottrina delle condizioni minimali nell'attuazione di un sacramento. (cfr. le regole per la validità e fruttuosità della recezione).²³ La teologia di pastorale di oggi non vuol dare una risposta decisiva alla domanda a proposito della fede richiesta dal ricevente dei sacramenti. Per questa ragione fra i sacerdoti ci sono diversi comportamenti nel lavoro pastorale (c'è un rigorismo come anche un minimalismo).

Per chiarire la questione è una domanda importante: di quale fede si sta parlando? È una fede personale? Una fede della Chiesa? Una fede iniziale, forte, matura? È ovvio che si tratta della fede della Chiesa. Il principio che guida sempre i Padri sulla sacramentaria è che essi sono celebrati nella fede della Chiesa, sono affidati alla Chiesa. La fede della Chiesa precede la fede del credente e ogni sacramento è, in atto, una professione di fede ecclesiale. Non si tratta mai, infatti, di una celebrazione privata; si tratta sempre di una avvenimento della Chiesa e per la Chiesa. Non possiamo dimenticare che il credere è un atto ecclesiale. Secondo le parole dell'enciclica *Lumen Fidei* possiamo parlare della "forma ecclesiale della fede".²⁴ La fede della Chiesa precede, genera, sostiene e nutre la nostra fede.²⁵ La fede dunque è un atto volontario e libero di partecipazione alla Chiesa fondata da Cristo, depositaria della sua Parola e dei suoi sacramenti.

Dal punto di vista del nostro tema è molto importante che la fede non è mai piena e completa. Deve crescere non solo a livello personale (cfr. 1Cor 9,7; Eb 5,12-13), ma anche al livello della Chiesa. Pensiamoci alla promessa del Signore: "Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera" (Gv 16,13). Per questa ragione vale la pena di analizzare: alcuni aspetti speciali della fede personale, ed il fenomeno della crescita della fede della Chiesa. Quest'analisi ci dimostra che "fides qua creditur" è più importante di "fides quae creditur". Dagli esempi che seguiranno, possiamo vedere che il Signore potrebbe rendere possibile l'accostarsi ai sacramenti anche agli uomini di poca fede. Possiamo dire che ogni cristiano ha un

²³ Per esempio: per ricevere il sacramento della penitenza, si richiede almeno l'attritione dei peccati; ma i sacramenti del battesimo, confermazione, del matrimonio etc. possono essere validi anche se ricevuti da un peccatore, purché non manchino altre condizioni di validità.

²⁴ Cfr. *Lumen Fidei*, 39.

²⁵ CCC 181.

diverso livello di fede è stato chiaramente espresso da Paolo: “secondo la misura di fede che Dio ha assegnato” (Rm 12, 3).

Per dimostrare la crescita di fede della Chiesa, nella teologia di oggi facciamo una distinzione fra *la fede pre-Pasquale dei discepoli* e *la fede post-Pasquale dei discepoli* e infine *la fede della Chiesa*. La prima è caratterizzata dal credere in Gesù-guaritore, che fa i miracoli, predicatore etc. La seconda si basa sull’esperienza della risurrezione di Cristo. È interessante anche per i cristiani comuni, è il passaggio dalla fede post-Pasquale dei discepoli alla cristologia sviluppata nei primi secoli. Queste tre fasi di fede sono un buon esempio della crescita della fede della Chiesa.

– Alla luce di questo sviluppo forse possiamo dire che tutti noi abbiamo la possibilità di crescere nella fede per diventare degni ai misteri presenti nei sacramenti.

Quando si chiede quale misura di fede sia necessaria per la ricezione di un sacramento, subito sorgono ulteriori domande. Perché la fede è grazia, una virtù soprannaturale, come si possono verificare o giudicare questa realtà? Oppure, un’altra domanda da rispondere: Che cosa è più importante: *fides quae* o *fides qua?* È davvero importante avere una “fede dogmatica” che corrisponde totalmente alla fede ufficiale della Chiesa? Abbiamo bisogno una *fides explicita* o basta avere una *fides implicita*? È ovvio che *fides quae creditur* non significa il contenuto dell’atto della fede del singolo credente, ma tutto ciò che appartiene alla fede della Chiesa universale. La “*fides quae*” del singolo credente può avere diversi gradi.

Alcuni distinzioni, prese dalla storia della teologia, possono essere utili per poter chiarire il nostro problema.

3. L’insegnamento della tradizione

La storia dei rapporti tra fede e sacramenti può dividersi in tre parti ben nette.²⁶ Vi è un primo periodo (nei primi secoli) di lenta maturazione e di sviluppo. Il risultato di questo sviluppo si trova nella teologia scolastica ed in San Tommaso, nella sua formula chiara: “La Chiesa è fondata sulla fede e sui

²⁶ L’opera più completa sulla storia del rapporto fede-sacramenti: L. VILETTE, *Foi et Sacrement*, 2 voll., Paris 1964.

FEDE E SACRAMENTI

sacramenti".²⁷ Nella teologia occidentale fino ai nostri giorni è molto importante anche la controversia fra i cattolici e protestanti.

3.1. *La vita sacramentale dei primi secoli*

È chiaro che dall'inizio i sacramenti appartenevano alla vita della Chiesa ed all'identità cristiana. Nei Padri si può scoprire la sacramentalità della fede cristiana, la rilevanza dei sacramenti, ed il rapporto speciale fra la fede e i sacramenti. Non per nulla nell'antico rito battesimali si dava grande importanza alla solenne professionale di fede.²⁸ Nel punto culminante della santa Messa il sacerdote dice: *mysterium (= sacramentum) fidei*. Non poche volte i Padri ricorrono a questa espressione per designare i sacramenti, e specialmente il battesimo. Il legame intrinseco tra la fede e il sacramento si manifesta anche nella terminologia. *Tertulliano* applicando la parola latina "sacramentum" al battesimo che egli considera come il giuramento per eccellenza, opposto agli obblighi dell'idolatria; ci sottolinea la rilevanza della decisione personale fondata nella fede.²⁹

Dall'inizio i cristiani erano convinti che il battesimo nel nome di Gesù aprisse l'ingresso alle comunità formate da coloro che invocano questo nome (cfr. *ianua sacramentorum*). In ogni caso che il battesimo è connesso con la fede in Cristo e nella sua opera salvifica, perché il Signore dice: "chi crederà e sarà battezzato..." (Mc 16,16). Sulla orme di questo brano i Padri trattano la questione del rapporto fra fede e sacramento soprattutto quando trattano del battesimo. Tipico esempio lo troviamo nel testo di *Tertulliano*:

"Ricordatevi che solo un fede completa e matura può essere sicura di ottenere la salvezza. La salvezza del battesimo si ottiene non imponendo soltanto il dito ma attraverso una fede sicura e matura".³⁰

Lui risponde a qualcuno che mette in discussione il battesimo o messa in discussione la fede difendendo quest'ultima:

²⁷ SAN TOMMASO, *In 4 Sent., dist. 17*, q.3, a.1.

²⁸ Cfr. *Traditio Apostolica*, 21 (conferimento del battesimo).

²⁹ TERTULLIANO, *Ad mart. 3.*

³⁰ TERTULLIANO, *De Baptismo*, 18,6.

“Ecco che quei miserabili, disgraziati sollevano obiezioni di questo tipo: il battesimo non è necessario, basta la fede. Abramo era un uomo gradito a Dio solo per la fede e non per il sacramento dell’acqua. Ebbene io rispondo, che in tutte le cose sono sempre le situazioni conclusive, quelle definitive e che quanto viene dopo ha più valore di quello che c’era prima”.³¹

Anche a proposito dell’Eucaristia vediamo l’insegnamento chiaro dei Padri. Il Didaché si dimostra già esplicitamente:

“Nessuno mangi, né beva della vostra eucaristia, se non i battezzati nel nome del Signore, poiché per questo il Signore ha detto: Non date le cose sante ai cani”.³²

Già nei primi secoli, per ricevere un sacramento (per es. Eucaristia) è stato molto importante il contenuto della fede cristiana (*fides quae*).³³ È da menzionare la nascita di “regula fidei”.³⁴ La fede deve corrispondere alla fede della Chiesa.³⁵ Questa “regula fidei” si vede chiaramente nella prima Apologia di San Giustino:

“A nessun altro è lecito partecipare all’Eucaristia, se non a colui che crede essere vere le cose che insegniamo, e che sia stato purificato da quel lavacro istituito per la remissione dei peccati e la rigenerazione, e poi viva così come Cristo ha insegnato”.³⁶

³¹*Ibid.*, 13, 1.

³²Didaché, 9,5.

³³Cfr. GIUSTINO, *Apol.* I, 66,1 si esprime in modo ancora più netto: “Questo alimento noi lo chiamiamo eucaristia, non è dato parteciparne se non a chi crede veri gli insegnamenti nostri, ha ricevuto il lavacro per la remissione dei peccati e la rigenerazione e vive secondo la norme di Cristo”.

³⁴De Baptismo, 6; Trad. Apost. 21.

³⁵Cfr. Adv. Haer I,10.

³⁶Cap. 66-67 (PG 6, 427-431).

3.2. La controversia nel III e IV secolo

Le controversie sviluppatesi nel III e IV secolo, a proposito dei sacramenti dati o ricevuti dagli eretici, permisero di sottolineare come il valore e l'efficacia dei sacramenti dipendono dall'esistenza e dall'azione della Chiesa, chi li ha ricevuti da Cristo nella fede.

La sacramentaria di *Sant'Agostino* è una riflessione di fede su un momento particolare della vita della Chiesa. Agostino polemizzare con i donatisti, egli si trova quasi costretto a distinguere tra "sacramentum" (= segno esterno) e "res sacramenti" (= dono interiore). I donatisti argomentavano: "Dove c'è battesimo, eucaristia e ordine, lì c'è la comunione con Cristo, lì si trova la Chiesa; ma noi conserviamo infatti questi riti, perciò costituiamo la Chiesa". Agostino risponde riconoscendo ai donatisti il "sacramentum", ma non la "res" ("aliud est virtus interna, aliud sacramentum") I donatisti hanno sì il sacramento, ma non la grazia di Cristo e quindi non sono la Chiesa vivente di Dio.

Negli scritti antidoceti sottolinea come il battesimo possa essere celebrato senza che si ricevano i doni salvifici da esso significati; una cosa infatti è possedere il "sacramento del battesimo" e un'altra è riceverne l'"effetto".³⁷ È questa distinzione la chiave di fondo della dottrina sacramentale agostiniana: essa ritorna nella teologia, al di fuori di dispute particolari,³⁸ e riappare implicitamente nell'analisi della confermazione e dell'ordine.³⁹

Anche a proposito dell'Eucaristia vediamo questa distinzione chiara. C'è una differenza fra il piano significante e il quello significato. Dunque, anche sul livello dei singoli sacramenti vediamo la inseparabilità ed allo stesso modo la non-identità delle due dimensioni.⁴⁰ Riprendendo il linguag-

³⁷ *De bapt.* *Contra Don.* 5,21,29.

³⁸ Cfr. ad esempio *Tract. In Joh.* 26,11 dove si impiega la terminologia „sacramentum”/„virtus sacramenti”: „Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum,, sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti”.

³⁹ Cfr. ad esempio: *In Ep. Joan. Tr.*, 4,10 per la confermazione; *De bapt.*, I, 1,2 per l'ordine.

⁴⁰ "Anche noi oggi riceviamo un cibo visibile: ma altro è il sacramento, altra è la virtù del sacramento. Quanti si accostano all'altare e muoiono, e, quel che è peggio, muoiono proprio perché ricevono il sacramento! È di questi che parla l'Apostolo quando dice: Mangiano e bevono la loro condanna (1 Cor 11,29). Non si può dire che fosse veleno il boccone che Giuda ricevette

gio dei grandi scolastici, possiamo dire che se la *res significata* e *contenuta* dai segni sacramentali è il dono dello Spirito e la sua grazia, la *res significata*, ma *non contenuta* è la carità di Dio-Trinità che edifica l’unità della Chiesa.

Nella sua lotta contro i donatisti Agostino doveva affrontare una posizione intransigente. Non esita per niente a riconoscere il principio della necessità del battesimo.⁴¹ Insiste pure nello stesso scritto anti-donatista sulla tradizione della Chiesa universale secondo la quale i bambini che non sono ancora incapaci di confessare la loro fede non vengono inutilmente battezzati: anche loro ottengono per mezzo del battesimo la salvezza.⁴² Agostino ricorda dunque continuamente che noi non dobbiamo affidarci agli uomini, ma dobbiamo mettere tutta la nostra speranza nel Signore. È Cristo che battezza, non cessa di ripetere, non Pietro, non Paolo, non Giuda.⁴³

Per riconciliare i dati tradizionali concernenti la necessità assoluta del battesimo e la sua visione della Chiesa universale, Agostino introduce in particolare la distinzione fra la *communio sacramentorum* e la *societas sanctorum*. Ogni uomo deve avere la possibilità di essere battezzato, senza dipendere dallo stato morale del ministro del battesimo. Perciò il Signore stesso si fa garante della santità del battesimo. Questo dunque è sempre valido, se viene celebrato secondo la forma del Signore.⁴⁴ Per mezzo della consacrazione battesimalle il credente appartiene alla *communio sacramentorum*, ma solo credendo pienamente in Cristo, Signore di tutti i credenti, fa anche parte della *societas sanctorum*.

3.3. La teologia dei Padri greci

La teologia dei Padri greci, mette in luce molto vigorosamente il ruolo insostituibile della fede personale per la partecipazione fruttuosa al “mistero” dell’azione del Cristo nel sacramento. La fede che si esprime in una autentica conversione è la necessaria via di accesso a questo mistero;

dal Signore. E tuttavia non appena lo ebbe preso, il nemico entrò in lui; non perché avesse ricevuto una cosa cattiva, ma perché, malvagio com’era, ricevette indegnamente una cosa buona”. (*Tract. In Joh.26, 11*).

⁴¹ *Bapt. II*, 14,19.

⁴² *Bapt. IV*, 23-30.

⁴³ Si veda *Tract. in Ioh. 5,11ss.*

⁴⁴ Cfr. *Bapt. II*, 10,15; *IV* 12,18.

FEDE E SACRAMENTI

nell'azione sacramentale questa fede è nutrita e consacrata; e il credente è macchiato dal “sigillo della fede”. Un testo significativo per il nostro tema si trova anche in S. Basilio:

“La fede e il battesimo sono i due modi della salvezza, l'uno all'altro congiunto e inseparabili. La fede infatti si perfeziona col battesimo, il battesimo si fonda sulla fede e l'una e l'altro raggiungono il compimento perfetto mediante gli stessi nomi. Come infatti crediamo nel Padre e Figlio e Spirito Santo, così anche battezziamo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Viene prima la professione che porta alla salvezza, segue subito appresso il battesimo, a suggellare il nostro assenso”.⁴⁵

La catechesi sacramentaria o mistagogica ci ammonisce che dobbiamo recuperare l'unità interna tra il creduto, il celebrato e il vissuto sacramentale, superando ogni forma di dicotomia o dualismo tra rito e vita.⁴⁶

La catechesi sui sacramenti cominciava in effetti dopo che essi erano stati conferiti ai nuovi iniziati. Vi sono in questo due ragioni essenziali. Si pensava anzitutto che i “misteri” della fede, a motivo della legge dell’arcano, non dovessero essere svelati interamente se non ai cristiani: i sacramenti esprimono la piena realizzazione di questi misteri di fede nella vita della Chiesa. Si pensava, d'altra parte, che per comprenderli bene, valesse meglio prima viverli e poi riceverne la spiegazione.⁴⁷ Dunque, accostarsi ai sacramenti d'iniziazione non dovevano avere un fede matura con il tutto il contenuto della fede cristiana. È stato più importante il *fides qua* che il *fides quae*. La fede può e deve crescere; la predisposizione a questo è parte integrante della decisione per il battesimo.⁴⁸

Anche la liturgia come “lex credendi” sottolinea la rilevanza della fede nella vita sacramentale.⁴⁹ Nelle tradizioni liturgiche, specialmente in O-

⁴⁵ BASILIO, *De spiritu Sancto*, XII, 28.

⁴⁶ Cfr. AMBROGIO, *De Mysteriis*, 1 e 2.

⁴⁷ Cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi*, 19,1.

⁴⁸ *Procatech.* I, 6; 1,4

⁴⁹ DOLHAI L., “Lex orandi, lex credendi”, in *Teología* 34 (1999/3-4) 97-107.

riente, si può chiaramente riconoscere questo rapporto tra la fede, l'amore e la ricezione dell'Eucaristia, come nell'acclamazione prima della comunione del popolo: "Con timore di Dio, fede e amore accostatevi!" Nella liturgia di *San Giovanni Crisostomo* (come nella liturgia dei presantificati) il diacono, il sacerdote e tutti i fedeli esprimono prima della Comunione una confessione esplicita verso Cristo che è presente con il suo Corpo e il suo Sangue: "Io credo, Signore, e confesso che tu sei in verità il Cristo, il Figlio del Dio vivente. Io credo anche che questo sia il tuo stesso corpo senza macchia e il tuo stesso sangue prezioso...".⁵⁰ Secondo la liturgia latina il fedele deve pregare con umiltà e fede la supplica del centurione: "Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum: sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea".⁵¹

3.4. La sintesi della scolastica

La sistematizzazione avviata fin dal V secolo è ripresa in una sintesi dottrinale ampia e profonda nel periodo scolastico.

Infatti, se chiediamo alla parte generale del trattato sui sacramenti della *Summa Theologica* di presentarci il rapporto tra fede e sacramenti restiamo in prima istanza abbastanza delusi: tutto il trattato, infatti, il tema che cerchiamo non c'è. È piuttosto occasionalmente leggiamo qualcosa di esplicito sulla differenza e la complementarietà tra fede e sacramento, oppure dobbiamo cercare altrove ciò che è importante per il nostro tema.⁵²

San Tommaso qualifica espressamente i sacramenti come "sacmenta fidei" e "signa protestantia fidem".⁵³ Egli chiama il battesimo "sacramento della fede", e spiega il rapporto fra la passione di Cristo, la fede e il battesimo.⁵⁴ Secondo la ben fondata tesi dell'Aquinate la fede trova la massima espressione della sua efficacia nell'incontro sacramentale.⁵⁵ Per lui i sacramen-

⁵⁰ *La divina liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo*, Roma 1967.

⁵¹ *Messale Romano*, Riti di comunione.

⁵² Tre testi significativi: *S. Th.*, III, 61, a. 4 (i sacramenti come quaedam fide protestationes); *S. Th.*, III/a, q. 62, a. 6. corpus (virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta). È molto simile il contenuto in III/a, q. 49, a. 3, ad 1; *In Ep. Ad Hebreos*, 3, lect. 3, (partecipiamo alla grazia mediante la fede e sacramenti della fede).

⁵³ *S. Th.*, III, q. 61. a.4; cfr. ancora *S. Th.*, III,72,5 ad 11.

⁵⁴ *S. Th.*, III, q.62, a. 5.

⁵⁵ *Sent.* 4, dist. 4, q.1, a.2.

FEDE E SACRAMENTI

ti, affidati da Cristo alla Chiesa, sono i segni rituali della fede cristiana, e hanno lo scopo di rappresentare e rendere attuali per il cristiano i misteri della redenzione, ai quali la Chiesa aderisce per mezzo della fede.

A prima battuta è facile scoprire come ciò che noi cerchiamo, nella *Summa* possiamo trovarlo anzitutto nella questio 61, della parte III, dedicata al tema *De necessitate sacramentorum*.⁵⁶ Sacramento e fede – intendendo soprattutto una fede animata dalla speranza e dalla carità – formano un tutto indissolubile nell’ordine concreto da San Tommaso:

“Riceviamo la salvezza mediante la fede in Cristo, che è nato ed ha patito per noi. Ma i Sacramenti sono segni che annunciano e manifestano quella fede per la quale l’uomo viene giustificato”.⁵⁷

Ma anche altrove incontriamo un passo esplicitamente dedicato al tema che ci riguarda da vicino. Nel passo che ci interessa Tommaso afferma:

“...virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen: nam continuatio quae esset per fidem, fit per actum animae, continuatio autem quae esset per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum”.⁵⁸

Quindi, l’uomo entra in contatto (*copulatur*) con il Redentore *per fidem et sacramenta*. Tutte e due sono importanti. La fede è un atto spirituale-mentale, ma quella ha bisogno di un segno visibile come un segno della fede.

Il terzo periodo, che parte dalla Riforma, registra un totale rovesciamento di prospettive. I Riformatori vedevano nei sacramenti soltanto un’espressione della fede per raggiungere le promesse divine e insegnavano che erano stati istituiti soltanto per nutrire e confermare la fede. Tutta la loro efficacia dipende dal fatto che vengono ricevuti con fede.

Lutero unilateralmente esaltò la potenza giustificatrice della fede (“*sola fides*” – intesa spesso nel senso individuale di fede-confidenza), a danno dell’efficacia propria dei sacramenti. È nella sola fede, “in occasione del

⁵⁶ S. Th., III, q. 68, a. 1.

⁵⁷ S. Th., III, q. 61, a. 4.

⁵⁸ S. Th., III, q. 62, a. 6. corpus

sacramento”, ma indipendentemente da esso (*non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat*), che la giustificazione a la grazia divina raggiungono direttamente il credente, il quale non offre d’altronde nessun concorso.

L’insegnamento di Lutero esprime una dissociazione e una opposizione fra la fede e sacramenti. La teologia cattolica, opponendosi ai Riformatori, per lungo tempo, nella sua reazione, ha finito forse con l’esaltare unilateralmemente il valore dei sacramenti, attenuando il ruolo della fede salvifica. Anche la teologia cattolica, in reazione ai riformatori, è caduta di tipo metodologico: ha talmente accentuato i sacramenti da trascurare il ruolo della fede. La sacramentaria post-tridentina ha quasi dimenticato il collegamento (con la fede); concentrandosi sul sacramento, facendogli assumere una posizione solitaria nell’universo teologico, dimenticando il collegamento con la fede, oppure limitando la fede.

3.5. *La riforma e il Concilio di Trento*

“Tridentinum Tridentino interpretandum est”! L’insegnamento del Tridentino dobbiamo vedere nel contesto della Riforma.⁵⁹ Il concilio preoccupato di salvare i sacramenti. Il tema del rapporto fede-sacramenti non è trascurato dal concilio, ma è trattato con l’intento prevalente di affermare l’indispensabilità dei sacramenti. Infatti, sebbene nella sessione VI si affermi che la fede è “fundamentum et radix iustificationis” (*DH* 1532), nella sessione VII il tema del rapporto fede-sacramenti è visto solo come problema dell’insufficienza salvifica della fede senza il completamento dei sacramenti (*DH* 1600-1605) e, in particolare, come il problema della necessità della fede per l’efficacia dei sacramenti: cioè il ruolo dell’*opus operantis* rispetto all’*opus operatum*.

Definendo l’efficacia dei sacramenti *ex opere operato*, il Tridentino (*DH* 1608) non intese certamente negare la necessità della fede per essere giustificato (*DH* 1529) e per ricevere il sacramento; né intese negare l’efficacia psicologia dei sacramenti. La teologia cattolica è però fedele nell’affermare, da una parte l’efficacia propria dei sacramenti istituiti da Cristo, e, dall’altra, la necessità assoluta della fede personale perché l’efficacia sia tale per il soggetto.

⁵⁹ L. KRAUSE, “Der Sakramentenbegriff des Konzils von Trient und die heutige Sakramententheologie”, in *Theologie und Glaube* 45 (1955) 401-422.

FEDE E SACRAMENTI

Il sacramento è un atto di Cristo, un segno rituale efficace della grazia che viene da Cristo; e la definizione tridentina dell'efficacia “*ex opere operato*”, in realtà non fa altro che dire questa verità propria della tradizione ecclesiale.

È ovvio che nella sacramentaria attuale dobbiamo sottolineare meglio la forte interdipendenza che deve esserci fede e sacramenti, e questo deve avvenire col massimo equilibrio perché se ci spostiamo in maniera unilaterale sulla fede, il rischio è quello di cadere in una sorta di pelagianesimo, se ci spostiamo eccessivamente sul sacramento trascurando la fede, il rischio è quello di cadere nel “magismo” sacramentale.

4. La dottrina del *Sacrosanctum Concilium*

Il Concilio Vaticano II ha messo in evidenza chiaramente le relazioni che passa fra la fede e i sacramenti:

“Non sono lo suppongono la fede, ma, con le parole e gli elementi rituali, la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono: perciò, vengono chiamati sacramenti di fede”.⁶⁰

Nel testo conciliare vediamo tre punti salienti:

1. I sacramenti *suppongono la fede* in un duplice senso: come “accesso” al mistero sacramentale (se manca la fede il sacramento appare solo come un simbolo esteriore o un rito vuoto, col rischio di diventare presto solo un gesto magico); come condizione necessaria (*conditio sine qua non*) perché il sacramento operi soggettivamente i doni che oggettivamente contiene.

2. I sacramenti *manifestano la fede* del soggetto e della Chiesa. La celebrazione dei sacramenti è una professione di fede vissuta. I sacramenti sono segni con cui si professa la fede dalla quale l'uomo viene giustificato”... Già il battesimo costituisce un'adesione di fede e l'inizio di un'esistenza nuova nella grazia della fede. La parola sacramentale vuole la risposta della fede del credente che, per via di essa, apprende e riconosce il mistero che essa opera.

3. I sacramenti *alimentano la fede* a due livelli fondamentali: in quanto comunicano il dono della grazia divina che realizza o rafforza la vita cristiana

| ⁶⁰ SC 59.

LAJOS DOLHAI

del credente, ed in quanto sono celebrazioni che, mentre operano significano il mistero della salvezza, educando alla fede e alimentandola di continuo.

I sacramenti sono dunque segni della fede in tutto il loro dinamismo di attuazione, prima, durante e dopo la celebrazione. Il sacramento suppone la fede, per cui è ovvio che il destinatario dei sacramenti il membro della Chiesa. Non possiamo dimenticare che attraverso la fede e i sacramenti della fede entriamo nel dialogo, nel contatto vivificante con il Redentore, che siede alla destra del Padre. Cristo glorioso ci raggiunge non soltanto interiormente, ma nella concretezza del nostro essere storico, elevando le situazioni fondamentali della nostra esistenza a situazioni sacramentali di salvezza.

La fede accompagna il sacramento, attraverso la fede possiamo comprendere la natura dei segni (la luce, la veste bianca ecc.) e lo scopo dei sacramenti. I sacramenti sono “esercizio della fede”: in quanto tali, devono realizzare ciò che esprimono; non sono soltanto “dichiarazione” della propria fede, ma esercizio della fede stessa.

I sacramenti vogliono alimentare la nostra fede, come dice il testo conciliare: “Con le parole e gli elementi rituali la nutrono e la irrobustiscono”. Possiamo ribadire che la santità conferita plasma ogni dimensione delle esistenze dei cristiani, stimolando la loro volontà di vivere fedelmente secondo il Vangelo. Dobbiamo superare ogni forma di dicotomia tra rito e vita. Celebrare un sacramento è accettare di divenire sempre più ciò che si celebra. Il sacramento è sorgente e norma della vita cristiana. La stessa idea con le parole di *Leone Magno*: “La nostra partecipazione al corpo e al sangue di Cristo non tende a nient’altro che a diventare ciò che riceviamo”.⁶¹ Anche *San Agostino* ci ammonisce: “l’eucaristia è il vostro mistero personale che si celebra sull’altare”[...] “Siete quindi ciò che vedete, accettate ciò che siete”.⁶²

Lo scopo della celebrazione e del ricevere l’Eucaristia è che noi stessi diventiamo il corpo di Cristo, perché così Cristo che si dona a noi nell’Eucaristia ci fa partecipi della sua vita e della sua missione. Per questo la teologia distingue tra sacramentalità verticale e orizzontale.⁶³ Ricevere il dono dell’autodonazione eucaristica di Cristo, per la Chiesa nel suo insieme e per ogni singolo che riceve, significa farsi includere nel sacrificio di Cristo – significa

⁶¹ LEONE MAGNO, *Sermo 12, De passione 3,7.*

⁶² Cfr. SAN AGOSTINO, *Sermo 272; Tract. in Joh. ev. 26,15*

⁶³ Per esempio: ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 406.

FEDE E SACRAMENTI

cioè traduzione della sacramentalità verticale in quella orizzontale.⁶⁴ Per questo possiamo dire che anche la vita cristiana è un “sacramento dell’incontro con Dio”.⁶⁵ I cristiani sono “segni” di Dio nel mondo perché non si può essere uomini se non come Gesù, e cioè capaci di amare con lo stesso amore di Dio, con il suo stesso Spirito. La vita cristiana trova nei sacramenti il fondamento e l’origine, la struttura e le caratteristiche. Come ha scritto Péguy, lo scrittore francese:

„Di tutti gli usi cattivi che si possono fare della preghiera e dei sacramenti,
Di tutti gli abusi, di tutte le perversioni della preghiera e dei sacramenti,
Non ve n’è alcuno tanto detestabile quanto la pigrizia, che consiste nel
Non agire, nel non lavorare dopo, durante e prima di farli intervenire”.⁶⁶

5. Riassunto

Ci sono tanti fenomeni negativi nella vita sacramentale che ci mostrano una relazione disturbata tra la fede vissuta e i sacramenti. Da una parte vediamo una crescente diminuzione della frequenza ai sacramenti nel mondo occidentale. D’altra parte la pratica sacramentale nel mondo occidentale spesso non è una consapevole espressione di fede. Vediamo tanti difetti dal punto di vista di “fides qua” ed anche da quello di “fides quae”. Il chiarimento della relazione fede/sacramenti è diventato una questione improrogabile. Il rapporto tra la fede e i sacramenti è stato sempre al centro della riflessione teologica sin dall’epoca patristica. Per chiarire la questione è una domanda importante: di quale fede si sta parlando? È una fede personale? Una fede della Chiesa? Una fede iniziale, forte e matura? Un’analisi della Bibbia e della tradizione ci aiuta molto. Il nostro punto di partenza è il Sacrosanctum Concilium n. 59.

⁶⁴ K. H. MENKE, “Die Sakramentalität der Eucharistie”, in *Communio* 4 (2013/3) 254-262.

⁶⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1965, 205.

⁶⁶ Citato da ROCCHETTA, *I sacramenti della fede*, 279.

Bibliografia

- CHAUVET, L.-M., *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, (LDC), Torino 1988.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dottrina sul matrimonio* (1977).
- DIDIER, R., *Les sacaments de la foi*, (Centurion), Paris 1975.
- DOLHAI L., "Lex orandi, lex credendi", in *Teología* 34 (1999/3-4) 97-107.
- GÁNÓCZY, A., *Einführung in die kath. Sakramentenlehre*, Darmstadt 1984.
- GRILLO, A., "Fede e sacramenti: questione classica e riformulazione contemporanea", in Grillo, A. – Perroni, M. – Tragan, P. (ed.), *Corso di Teologia sacramentaria*, (Queriniana), Roma 2000.
- GRILLO, A., *La forma rituale della fede cristiana*, Trapani 2011.
- GY, P. M., "Problèmes de theol. sacramentaire", in *La Maison Dieu* 110 (1972) 124-142.
- HUBERT, L., (ed.), *Incontrare Cristo nei sacramenti*, (Ed. Paoline), Roma 1988.
- KRAUSE, L., "Der Sakramentebegriff des Konzils von Trient und die heutige Sakramententheologie", in *Theologie und Glaube* 45 (1955) 401-422.
- La divina liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo*, Roma 1967.
- LIES, L., *Sakramententheologie: eine personale Sicht*, (Styria), Wien 1990
- MENKE, K. H., "Die Sakramentalität der Eucharistie", in *Communio* 4 (2013/3) 254-262.
- MENKE, K. H., *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, (Pustet), Regensburg 2012.
- Messale Romano*, Riti di comunione.
- PAPA FRANCESCO, *Lumen fidei*.
- ROCHETTA, L., *Sacramentaria fondamentale*, (Corso di teol. sistematica, 8), (EDB), Bologna 1989.
- SCHILLEBEECKX, E., *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1965.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1966.
- SCHNEIDER, TH. (ed.), *Handbuch der Dogmatik*, vol.2, (Patmos), Düsseldorf 1992.
- SEQUERI, P., *Il Dio affidabile*, (Queriniana), Brescia 1996.

FEDE E SACRAMENTI

- TILLICH, P., *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Stuttgart 1962.
- TRAGAN, P. (a cura di), *Segni e sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, (Studia Anselmiana 66), Roma 1976.
- VILETTE, L., *Foi et Sacrement*, 2 voll., Paris 1964.
- VORGRIMLER, H., *Teologia dei sacramenti*, (Queriniana), Brescia 1992.

LAJOS DOLHAI

KATALAIN FÖLDVÁRI

„ALLER SIEG IN UNGARN KOMMT DURCH MARIAM“. DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

INHALT: 1. Einleitung; 2. Das Gnadenbild der Muttergottes von Pócs; 3. Die Pietas Austriaca; 4. Magna Mater Austriae – Marienverehrung als habsburgischer Staatskult; 5. Das Gnadenbild Maria Pocs als Retterin in der Not; 6. Weihegaben beim Gnadenbild Maria Pocs; 7. Schlusswort.

1. Einleitung

Am Ende des 17. Jahrhunderts kamen in großen festlichen Prozessionen zwei heutzutage noch verehrte Gnadenbilder in den Wiener Stephansdom: im Jahr 1693 das heute am östlichsten linken Pfeileralter befindliche Bild „Maria in der Sonne“ und im Jahr 1697 die durch mehrere Tränenwunder ausgezeichnete Ikone „Maria Pocs“.

Das von den Wienern als „Ungarische Madonna“ oder „Unsere liebe Frau von Wien“ bezeichnete Gnadenbild der Maria Pocs befindet sich heute unter dem Südwestbaldachin und ist das am meisten verehrte Marienbild im ganzen Dom.¹ Das Bild war sehr bedeutend im Marienkult der Habsburger und erinnert bis heute an den Sieg über die Türken bei der Schlacht bei Zenta, der von Abraham a Sancta Clara der Fürsprache der Muttergottes von Pócs zugeschrieben wurde.

In meinem Aufsatz möchte ich präsentieren, aus welchen Gründen die Ikone nach Wien gebracht wurde und was für eine Rolle dieses Gnadenbild im Marienkult der Habsburger im 17–18. Jahrhundert spielte.

¹ GRUBER, REINHARD, H., „Die beliebteste Wienerin“ St. Stephan – ein Mariendom“, in *Pfarrblatt* 1 (2013) 40–41.

2. Das Gnadenbild der Muttergottes von Pócs

Máriapócs ist die berühmteste und meistbesuchte Weihestätte Ungarns, das beliebteste geistige Zentrum für die griechische Katholizität des Karpatenbeckens, Nationalheiligtum Ungarns (2003) sowie Mitglied des „Europäischen Marianetzes“ (2005). Jährlich besuchen rund fünfhunderttausend Pilger und Touristen die durch das Bildnis der Muttergottes berühmt gewordene Kirche in Máriapócs.

Das Gnadenbild der Muttergottes, durch welches das Dorf Pócs Berühmtheit erlangte, wurde der Kirche von Máriapócs als Weihegabe geschenkt: László Csigri, ein zwanzigjähriger Sohn eines Bauern, der als achtjähriger Knabe in türkische Gefangenschaft geraten war, aber auf wunderbare Weise gerettet wurde, ließ nach seiner Heimkehr, aus Dankbarkeit und einem Gelübde folgend, die Ikone der Muttergottes für die Kirche anfertigen. Es gibt zwei mögliche Daten für die Anfertigung des Bildes: Bertalan Dudás, László Szita, Rudolf Bachleitner und István Cser-Palkovits meinen, dass die Ikone 1676 gemalt wurde.² Andere Forscher hingegen, wie Barnabás Szalontai, Zoltán Szilárdfy und Bernadett Puskás, sind der Ansicht, dass Csigri das Bild im Jahr 1675 malen ließ.³ Das wichtigste Argument dafür ist, dass Csigri selbst bei der Vernehmung der Zeugen während des Tränenwunders erwähnte, dass er 21 Jahre vor dem Tränenfluss die Ikone anfertigen ließ.⁴

Das Bild wurde von István Pap, dem Bruder des Pfarrers von Pócs, zum Preis von 6 Gulden gemalt. Als das Werk fertig war, konnte der Auf-

² DUDÁS BERTALAN – LEGEZA LÁSZLÓ – SZACSVAY LÁSZLÓ, *Baziliták*, Budapest, 1993.; SZITA LÁSZLÓ, „A »könyező Pócsi Madonna« a török háborúk viharában“, in *A Görögkatolikus Szemle Kalendáriuma az 1993. esztendőre*, Nyíregyháza 1992, 43–52.; BACHLEITNER, RUDOLF, „Das Bild der Ungarischen Madonna im Stephansdom zu Wien“, in *Wiener Geschichtsblätter* 4 (1961) 353–356. CSER-PALKOVITS ISTVÁN, *A bécsi Szent István-dóm és magyar emlékei*, Bécs 1984, 59.

³ SZALONTAI BARNABÁS, *Máriapócs: kegytemplom*, TKM Egyesület, 1988, 10.; SZILÁRDFY ZOLTÁN, *A magyarországi kegyképek és szobrok tipológiája és jelentése*, Budapest 1994.; PUSKÁS BERNADETT, „A máriapócsi kegytemplom és bazilita kolostor“, in *Művészettörténeti Értesítő* 3–4 (1995) 169.

⁴ JANKA GYÖRGY, „A máriapócsi könnyezés jegyzőkönyve a Hevenesi Gyűjteményben“, in IVANCSÓ ISTVÁN (Hrsg.), *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszölő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára*, 131–149. Nyíregyháza 1996, 134.

DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

traggeber Csigri jedoch die Ikone nicht bezahlen.⁵ So kaufte ein reicher Bürger namens Lőrinc Hurta das Bild und stiftete es der Kirche. Csigri war danach in eine zweiwöchige Krankheit gefallen, weil er sein Gelübde nicht erfüllte, und versprach, ein neues Bild malen zu lassen.

Die Ikone Maria Pocs wurde mit Temperafarben auf Ahornholz gemalt und gehört zu der Gruppe der Muttergottesbilder byzantinischer Tradition. Sie ist eine halbfigürliche Hodegetria-Darstellung – der Name „Hodegetria“ bedeutet Wegweiserin.⁶ Die Muttergottes ist in einen roten Mantel gehüllt, hält das Jesuskind auf dem linken Arm und zeigt mit der rechten Hand auf Jesus: „Er ist der Weg!“ Die Muttergottes ist mit einer Perlenkette um den Hals geschmückt und das Jesuskind trägt ein rotes Kreuz um den Hals, was in der Ikonenmalerei als Ausnahme gilt.⁷ Wir wissen nicht genau, wo sich das Bild ursprünglich in der Kirche befunden hat: Es ist möglich, dass die Ikone an der Ikonostase hing oder auf dem Altar aufgestellt war.⁸

Am 4. November 1696 wurde die Glaubensgemeinde während der Heiligen Messe von einem Bauer namens Mihály Eöry darauf aufmerksam gemacht, dass Tränen aus den Augen der Ikone der Muttergottes, die an der Ikonostase war, flossen. Dieses wunderbare Weinen dauerte mit kleineren Unterbrechungen bis zum 8. Dezember an.

Die Nachricht vom Tränenwunder verbreitete sich mit einer für die damaligen Gegebenheiten unglaublichen Geschwindigkeit. Bereits bald nach dem Ereignis war die Nachricht bis nach Wien gedrungen. Nachdem Kaiser Leopold I. über das Tränenwunder erfahren hatte, ordnete er nach dem

⁵ Die Eltern von Csigri wollten den Kaufpreis für das Bild nicht bezahlen, weil der Sohn die Bestellung ohne Anfrage machte. Vgl. JANKA, *ebd.*, 134.; URIEL ÁLDOZÁR, *Kinceink vagyis az első máriapócsi, mikolai, második mária-pócsi, pálfalvai és klokocsói csodatevő szent képek leírása*, Ungvár 1907, 43.

⁶ Nach dem Namen der Kirche ihrer Aufstellung: Da die Kirche Hodegetria an der Straße der Karawanenführer lag, wurde Maria als Wegführerin angesehen. Vgl. PUSKÁS BERNADETT, „Istenszülő-ábrázolások: Hodigitria“, in IVANCSÓ ISTVÁN (Hrsg.), „Téged jöttünk köszönten“ Máriapócs, 2005. november 21–22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriumá alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 39.

⁷ ZEINAR, HUBERT, *Wallfahrtsort Wien. Die Wiener Wallfahrtskirchen*, Wien 2003, 254.

⁸ TERDIK SZILVESZTER, „»Madonna delle vittorie« A póczi Mária tiszteletéről Venetóban“, in SZÁNTÓ KONRÁD (red.), *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, Szeged 1-2 (1999) 153. – Vgl. URIEL, *Kinceink*, 44. SZITA, „A »könnyező Pócsi Madonna«“, 43.

KATALIN FÖLDVÁRI

Wunsch von Kaiserin Eleonore und dem Rat von dem Kapuzinerprediger Marco d'Aviano an, das Gnadenbild nach Wien zu bringen und in der Sommerresidenz Favorita aufzubewahren.

Im Weiteren möchte ich untersuchen, was für eine Rolle dieses ungarische Gnadenbild in der habsburgischen Religionspolitik spielte.

3. Die Pietas Austriaca

In den frühen Fünfzigerjahren des 16. Jahrhunderts führte Petrus Canisius eine Gruppe von Jesuiten nach Österreich und gründete in Wien ein Kollegium. Es sollte einerseits das Mutterhaus des Ordens in der Heimat werden, andererseits die Basis für spätere katholische Aktivitäten darstellen. Die Jesuiten wurden Prediger an Fürstenhöfen, Beichtväter von Herrschern, Wissenschaftler an Universitäten und so konnte sich der Orden als Schnittstelle zwischen Kirche und Herrscherhaus etablieren. Damit stand die Gegenreformation auf drei Pfeilern: dem Konzil von Trient, den Jesuiten und den katholischen Herrschern.⁹

Aus dieser Einstellung des Kaiserhauses entwickelte sich eine bestimmte Art der Frömmigkeit, welche Pietas Austriaca bezeichnet wird.¹⁰ Der Ausdruck bezieht sich auf das lateinische Wort „pietas“ und auf den im 14. Jahrhundert aufkommenden Begriff „domus Austriae“ für das Haus Habsburg.¹¹ Die Habsburger des 16–17. Jahrhunderts definierten Pietas als die wichtigste Herrschertugend, die man nur in der Verbindung mit den beiden anderen Haupttugenden „Iustitia“ und „Clementia“ ausüben kann. Die „Pietas Austriaca“ war eine spezifische Frömmigkeitshaltung der Domus Austriae deutscher und spanischer Linie; deren Kriterien waren aber schon in gleicher Weise auch im bayerischen Haus Wittelsbach nachweisbar.

Die Habsburger waren davon überzeugt, dass dem Haus Österreich eine Mission für das Reich und die Kirche übertragen worden war. Die

⁹ ZEINAR, *Wallfahrtsort Wien*, 60.

¹⁰ Der Ausdruck wurde von Johann Ludwig Schönleben geprägt. Siehe: SCHÖNLEBEN, JOHANN LUDWIG, *Dissertatio polemica de prima origine aug. Domus Habsburgo-Austriacae II*, Laibach 1680, 167.

¹¹ MALFÉR, STEFAN, *Kaiserjubiläum und Kreuzesfrömmigkeit: habsburgische „Pietas Austriaca“ in den Glasfenstern der Pfarrkirche zum heiligen Laurentius in Wien-Breitensee*, Wien-Köln-Weimar 2011, 49.

DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

Habsburger sahen ihre Aufgaben im Schutz und in der Förderung des katholischen Glaubens und das grenzüberschreitend. Sie bildeten das Kernstück der habsburgischen Staats- und Herrscherideologie.¹²

Diese spezielle habsburgische Frömmigkeit ruhte auf drei Säulen: dem katholischen Glaubenseifer, der Sakraments- und der Immaculataverehrung.¹³

4. Magna Mater Austriae – Marienverehrung als habsburgischer Staatskult

Unter dem von Maria von Bayern, der Mutter Ferdinands II., vermittelten Einfluss der bayerischen Wittelsbacher einerseits, vor allem aber auf Anregung der von der Mitte des 16. Jahrhunderts beider Dynastien prägenden Jesuiten andererseits wurden die österreichischen Habsburger zu glühenden Marienverehrern.¹⁴ Die mariatische Frömmigkeit des Hauses Österreich bildete dabei das zentrale Element der Pietas Austriaca.

Die Tradition der Pietas Mariana im Haus Habsburg wurde bereits auf den Stammvater König Rudolf I. zurückgeführt, der durch die Gründung des vorderösterreichischen Wallfahrtsortes Todtmoos seine tief verwurzelte mariatische Frömmigkeit bezeugte.¹⁵

Die tatsächliche, intensive Marienverehrung begann jedoch mit Ferdinand II., der von Jesuiten in Bayern erzogen wurde. Die Wittelsbacher und die Jesuiten waren somit die zentralen Vermittler der Muttergottesverehrung in der Donaumonarchie.¹⁶

Seit Wilhelm V. von Bayern war die Marienverehrung fester Bestandteil der Tradition des Wittelsbacher Herrscherhauses. Er schickte seinen

¹² ZEINAR, *Wallfahrtsort Wien*, 59–60.

¹³ CORETH, ANNA, *Pietas Austriaca, Österreichische Frömmigkeit im Barock*, Wien 1982, 45.

¹⁴ WINKELBAUER, THOMAS, *Österreichische Geschichte 1522–1699*, Hg. von Herwig Wolfram Ständefreiheit und Fürstenmacht Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter, Teil 2 2003, 183–195.

¹⁵ HÜTTL, LUDWIG, *Mariatische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum*, Köln-Wien 1998, 126–127.

¹⁶ SAMERSKI, STEFAN, „Maria zwischen den Fronten. Bayerische Einflüsse auf die Pietas Austriaca und die ungarische Eigentradition in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts“, in *Ungarn-Jahrbuch* 27 (2005) 363.

KATALIN FÖLDVÁRI

Sohn, Maximilian I., auf die Jesuitenuniversität nach Ingolstadt, wo in weiterer Folge Maximilian Mitglied der marianischen Studienkongregation wurde und später sogar Präfekt der jesuitischen Sodalitäten für ganz Deutschland.¹⁷ Maximilians gesamter Herrschaftsstil wurde auf die Gottesmutter hin ausgerichtet, so legte er beispielsweise seine Regierungsmaßnahmen und militärischen Unternehmungen gerne auf Marienfeste. Ferner erhob der Herrscher die Marienverehrung zum Staatskult und als ein nach außen hin sichtbares Zeichen für die Weihe seines ganzen Landes an Maria ließ Maximilian 1616 an seiner Residenz in München eine bronzenen Marienstatue anbringen. Mit der darauf befindlichen Inschrift „PATRONA BOIAIRAE“ („Boiairae“) ist die humanistische Form für „Bavariae“) proklamierte er die Muttergottes als Schutzherrin seines Hauses, als die Patronin des bayerischen Volkes und Vaterlandes.¹⁸

Anna Coreth behauptet, dass Ferdinand II. und III. den Marienkult gleichsam aus Bayern importiert oder dass sie Maximilian I. nachgeahmt hätten, der Maria in den Mittelpunkt des staatlichen Lebens stellte.¹⁹ Maria wurde auch als Patronin der christlichen Heere erwählt. In diesem Sinn wurde sie als „Auxilium Christianorum“ angerufen. Der katholische Sieg bei Lepanto und die siegereichen Schlachten am Weißen Berg im Jahr 1620 wurden der Fürsprache der Muttergottes zugeschrieben. Dadurch wurde der neue Marienkult „Maria vom Siege“ ins Leben gerufen. Dies hatte aber auch einen stark religiopolitischen Symbolgehalt, war doch die Marienverehrung ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zum Protestantismus.

Die intensive Verehrung Marias war typisch für die Zeit der katholischen Restauration. Die Orden der Gegenreformation,²⁰ vor allem die Jesuitenorden, waren Propagatoren des Kultes. Ferdinand II. studierte im Jesuitenkonvikt Ingolstadt, war dort Mitglied der marianischen Sodalität und blieb auch Sodale auf dem Thron. Besonders klar trat bei ihm die politische Bedeutung der Muttergottes als „Patrona“ hervor, die Verehrung der Mut-

¹⁷ Ebenda, 360.

¹⁸ RITTER, E. H., „Patrona Bavariae“, in *Marienlexikon* herausgegeben im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e. V. von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk St. Ottilien 1996, 122–124.

¹⁹ CORETH, *Pietas Austriaca*, 51.

²⁰ Dazu zählen Franziskaner, Benediktiner, Serviten, Kapuziner, welche die Betreuung der Pilger an den Wallfahrtsorten übernahmen (ZEINAR, *Wallfahrtsort Wien*, 61.)

DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

tergottes besaß einen kriegerischen Akzent: Ferdinand II. erkannte Maria als seine „Generalissima“ und als „oberstes Kriegshaupt“ seiner Heere an, auf den Fahnen ließ er Marienbilder anbringen und der Name Maria diente als Schlachtruf. Sein Sohn Ferdinand III. und sein Enkel Leopold I. taten es ihm später gleich.²¹ Ferdinand III. ging sogar einen Schritt weiter: Er entschloss sich, „das ganze Land unter den Schutz der Jungfrau“ zu stellen. Ebenso war er, wie sein Vater, marianischer Sodale und es kann kein Zweifel bestehen, dass Ferdinands Marienweihe aus dieser Wurzel wuchs.²²

Die österreichische Marienverehrung stand ganz im Zeichen der Immaculata. Das bezeugen die Errichtung der Mariensäule auf dem Platz am Hof im Jahr 1638 sowie das Fest der Unbefleckten Empfängnis, welches mit dem Vigilfest alljährlich begangen wird.²³

Unter Kaiser Leopold I. gewann Maria schließlich den Rang einer oder der eigentlichen „Kaiserin und Königin“; er wiederholte und erweiterte mit vollem Inhalt jene Übergabe, die sein Vater der Jungfrau Maria unter dem Titel der Immaculata geleistet hatte.

Bei der Herausbildung der Marienverehrung übernahmen laut Anna Coreth die Frauen eine wichtige Rolle. Die wohl bedeutendste Frau war Kaiserin Eleonora Magdalena, die dritte Gemahlin des Kaisers Leopold I., aus dem Hause Pfalz-Neuburg. Sie brachte eine tiefe, persönliche Frömmigkeit in die Ehe, weil sie Mitglied der Gesellschaft der „Sklavinnen oder leibeigenen Dienerinnen Mariae“ war. Als solche überließen sich die Frauen selbst als „Sklavinnen“ für Zeit und Ewigkeit der Kaiserin des Himmels.²⁴ Die Gesellschaft wurde von Henriette Adelheid, der Gemahlin des Kurfürsten Ferdinand Maria von Bayern, mit Sitz an der Münchner Theatinerkirche gegründet. Sie hatte ihre Weihe schriftlich auf dem Altar in Altötting niedergelegt,

²¹ WINKELBAUER, *Österreichische Geschichte*, 195.

²² CORETH, *Pietas Austriaca*, 50–56. Mehr über die Säulen bei: TIPTON, SUSAN, „Super aspidem et basilicum ambulabis...“ Zur Entstehung der Mariensäulen im 17. Jahrhundert“, in DIETER BREUNER (Hrsg.), *Religion und Religiosität im Zeitlager des Barock*, Wiesbaden 1995, Teil I, 375–398.

²³ CORETH, *Pietas Austriaca*, S. 56.

²⁴ Ebenda, 62. WOLFGANG BRÜCKNER, „Devotio und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit“, in KLAUS SCHREINER (Hrsg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, München 1992, 88–89.

KATALIN FÖLDVÁRI

worin sie sich „der glorreichen Kaiserin des Himmels und der Erde“ als „Sklavin“ hingab.²⁵

5. Das Gnadenbild Maria Pocs als Retterin in der Not

Nach dem Tränenwunder ist das Gnadenbild Maria Pocs von den Militärbehörden in der Holzkirche von Pócs stets unter Verschluss gehalten worden. Die Gläubigen des Dorfes wollten die Überführung des Bildes in die österreichische Hauptstadt verhindern, doch waren sie gegen den Willen des Kaisers letztlich machtlos.²⁶ Der Graf Imre Csáky, der Abt von Tapolca und Pfarrer der Stadt Kassa, wurde von dem Bischof Fenessy mit der Überführung des Gnadenbildes beauftragt. Die Städte Nagykálló, Tokaj, Bárca, Kassa und Eger waren die ersten Stationen des Bildes bei der Überführung. Während dieser Reise wurden auch mehrere Kopien von der Ikone angefertigt.²⁷ Aus Eger wurde die Ikone zuerst nach Pest und dann nach Buda gebracht und kam schließlich am 4. Juli über Győr in Wien an. Bereits am 7. Juli wurde sie in der kaiserlichen Hofkirche St. Augustin öffentlich zur Verehrung aufgestellt, anschließend auf Wunsch der Bevölkerung hin in allen Kirchen Wiens. Es wird berichtet, dass zur Verehrung des Gnadenbildes 33 große Prozessionen, 103 Hochämter und 126 Predigten abgehalten wurden.²⁸ Am 1. Dezember wurde die Ikone in einer feierlichen Prozession nach St. Stephan überführt und auf dem Hochaltar über dem Tabernakel zur Verehrung aufgestellt.

Die Überführung des Gnadenbildes nach Wien erfolgte aus mehreren Gründen.

²⁵ BRÜCKNER, „Devotio und Patronage“, 88–89.

²⁶ In der Holzkirche von Pócs blieb der Platz an der Ikonostase leer. Das Originalbild wurde nie mehr nach Pócs zurückgebracht. Erst 1707 wurde an der Stelle der Ikone eine andere Marienikone aufgehängt. Der Bischof von Eger, István Telekessy, ließ dafür eine Kopie malen. Das Abbild weinte dann noch zweimal: am 01–02. und 05.08.1715 (seitdem wurde zum Ortsnamen „Pócs“ der Bestandteil „Maria“ hinzugefügt) sowie vom 03.12. bis zum 19.12.1905.

²⁷ In Bárca haben die Jesuiten drei Kopien malen lassen. Die erste wurde in der Kirche der Jesuiten, die zweite in der Kirche des Dorfes Kisfalu aufgestellt. Das Schicksal der dritten Kopie ist uns unbekannt. MAGYAR ANDRÁS, „Az eredeti könnyező máriapócsi ikon története“, in IVANCSÓ ISTVÁN (Hrsg.), *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára 1996. november 4–6. Nyíregyháza*, Nyíregyháza 1996, 93.

²⁸ Mehr über die Verehrung des Bildes in Wien: N.N. 1703.

DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

Laut Hans Aurenhammer kann man im Verhältnis der Kirche zum Staat unter den Habsburgern zwei Epochen unterschieden. Die erste bis um 1700 reichende Epoche des gegenreformatorischen Reichskirchentums ist die Quelle aller weiteren Entwicklungen. Im Mittelpunkt dieser Epoche stehen jene Gnadenbilder, die als Palladium des Hauses Österreich in Kriegsnöten gegen die Türken und Protestanten verehrt wurden, oder solche, deren Übernahme sich aus der parallelen kultischen Patronanz in der Ostkirche erklärt. Hier sind Maria Candia und vor allem Maria Pocs anzuführen, deren Herkunft und ikonographischer Typus die Grundlage ihrer kultischen Stellung ausmachen.

Im Falle Podkarpatiens erhielten die griechisch-orthodoxen Christen 1690 ein Privileg und diese innerkirchlichen Verhältnisse ermöglichten auch eine kultische Verbindung: Gnadenbilder – wie auch die Ikone Maria Pocs – wurden in einer ganz bestimmten Funktion (als Hilfe gegen Feindesgefahr) ikonographisch und kultisch übernommen.²⁹

Gábor Barna unterscheidet drei Merkmale dieser Epoche: Das eine ist, dass die wunderbaren Ereignisse bei den Gnadenbildern der Gottesmutter im Kampf gegen die Protestanten eingreifende Gründe waren, um die Gläubigen zu überzeugen. Andererseits waren die Türkenkriege und die stets lauernde Feindesgefahr auch kennzeichnend für diese Phase. In dieser Zeit wurde Maria zu einem Symbol gegen die Türken und wurde als Patronin verehrt. Und letztlich stand die Verehrung der Mariengnadenbilder nach den Türkenkriegen auch mit den Seuchen (z. B. der Pest) im engen Zusammenhang, denn dabei wurde die Muttergottes als Fürbitterin angerufen.³⁰ Im Weiteren werden wir sehen, dass die Ikone Maria Pocs eine ähnliche Rolle innehatte.

Die Habsburger kämpften schon seit 1526 nicht nur um die Sicherung der ungarischen Krone für ihre Hausmacht, sondern zugleich gegen die Türken um den Fortbestand der christlichen Kultur in Ungarn.³¹ Die Verteidigung der Stadt Wien während der zweiten Türkenbelagerung im Jahr 1683

²⁹ AURENHAMMER, HANS, *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit*, Wien 1956, 48.

³⁰ BARNA GÁBOR, *Búcsújárók. Kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultórákban*, Budapest 2001, 157–159.

³¹ BACHLEITNER, „Das Bild der Ungarischen Madonna“, 353.

KATALIN FÖLDVÁRI

war von entscheidender Bedeutung für die Zukunft des christlichen Abendlandes geworden.

Die treibende Kraft in dieser Zeit der Türkenkriege, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, war der Kapuziner Marco d'Aviano. Auf seinen Wunsch erfolgten die großen marienischen Manifestationen der Jahre 1693 und 1696. Nach der gewonnenen Schlacht 1683 wurde die Gottesmutter als „Hilfe gegen die Türken“ und als „Beschützerin des christlichen Abendlandes“ verehrt. Als Zeichen der Dankbarkeit sollten auf Marco d'Avianos Anregung berühmte Marienbilder nach Wien gebracht werden, um diese in Kirchen wie dem Stephansdom aufzustellen und zu verehren.

Bei der ersten Manifestation, als das Bild „Maria in der Sonne“ im Jahr 1693 in den Dom gebracht wurde, legte Kaiser Leopold I. ein neuerliches Gelöbnis ab, in dem er Gott für die Befreiung seiner Hauptstadt und des ungarischen Königreichs dankte.³²

Die älteren Darstellungen der auf der Mondsichel stehenden Madonna boten sich durch eine Umdeutung für türkenfeindliche Propaganda-Zwecke an. Das symbolische Auf-den-Feind-Treten stellte eine Herabwürdigung und Erniedrigung des Gegners dar. Laut Hubert Zeinar wurde das Bild „Maria in der Sonne“ zum Vorläufer des Staats- und Stadtheiligtums „Maria Pocs“.³³

Der Kapuziner Marco d'Aviano ist als Ratgeber an den Hof von Leopold I. gekommen.³⁴ Am 3. Mai 1697 traf er in Wien ein und nachdem er von dem Tränenwunder der Ikone Maria Pocs in Ungarn erfahren hatte, riet er dem Kaiser zur Überführung des Gnadenbildes nach Wien. Das Bild kam bereits am 4. Juli 1697 nach Wien; dabei nahm Pater Marco eine bedeutende Rolle in der Erarbeitung der festlichen Prozession ein und hielt die erste feierliche Rede vor dem Gnadenbild Maria Pocs im Stephansdom.

Die Bilder hatten eine große Bedeutung für den Kapuziner im Kampf gegen die Feinde und er berichtete sehr ausführlich, wie die Ikone Maria Pocs in den Stephansdom überführt wurde.³⁵ In einem Brief vom 27. Dezem-

³² FENZL, ANNEMARIE, „Spuren der Habsburger“, in *Unser Stephansdom*, 2014, 8.

³³ (ZEINAR, *Wallfahrtsort Wien*, 262.

³⁴ Mehr darüber bei RÖSS BERTALAN, *Aviánói Márk pápai követsége és a török félhold alkonya Magyarországon*, Budapest 1936, 49–59.

³⁵ TERDIK, „»Madonna delle vittorie«“, 156–157.

DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

ber 1692 riet der Pater dem Kaiser, ein Mariahilfbild malen zu lassen, um das Bild anschließend aus dem Hof in den Stephansdom in einer feierlichen Prozession hinüberzuführen und es am Hochaltar aufzustellen. Die kaiserliche Familie solle dann bei dem Gnadenbild eine feierliche Messe halten und Leopold I. solle vor dem Bild ein Gelübde ablegen. Bei der Übertragung der Ikone Maria Pocs hat ebenso dieser geradezu drehbuchhafte Ablauf stattgefunden.³⁶

Die Ikone Maria Pocs wurde zuerst in der kaiserlichen Hofkirche St. Augustin am 7. Juli 1967 öffentlich zur Verehrung ausgestellt, dann auf Wunsch der Bevölkerung hin in allen Kirchen Wiens. Es wird berichtet, dass zu Ehren des Bildes 33 große Prozessionen, 103 Hochämter und 126 Predigten gehalten wurden.³⁷ Am 1. Dezember wurde das Bild schließlich in einer feierlichen Prozession in den Stephansdom überführt und auf dem Hochaltar über dem Tabernakel zur Verehrung aufgestellt.³⁸ Rudolf Bachleitner ist der Meinung, dass diese neue, besondere Art der Aufstellung der Ikone Maria Pocs fortan für viele Kirchen vorbildhaft wurde. Die Ikone mit dem Silberrahmen und einem großen Strahlenkranz wurde so mit dem Altartisch und dem Tabernakel des Hochaltars zu einer Einheit gebracht.³⁹

³⁶ TERDIK, „»Madonna delle vittorie«“, 156–157.

³⁷ Mehr über die Festlichkeiten: *Gründlicher Bericht über die im Jahre 1696 geflossenen Thränen des Bildes der seligsten Jungfrau und Mutter Gottes Maria von Pötsch, das seit dem folgenden Jahre 1697 bey St. Stephan in Wien verehret wird*, Hartl Verlag Wien 1796.; *Heylsamer Gnaden-Brunn In den Wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch In St. Stephans Dom-Kirchen zu Wien. Das ist Ursprüngliches Herkommen dieses Gnaden-Bilds, Dessen übernatürlich auß denen Augen abgegossene Zäher zu Pötsch in Ungarn, Ankunft desselben nacher Wien, prächtige Einholung, und beständige Verehrung allda. Wie auch bey selben reichlich erhaltene Gnaden durch die ersten drey Jahr zu Trost Marianischer Herzen zusammen getragen und auß Befelch hoher Obrigkeit in dieses Wercklein verfasset*, Wienn, gedruckt und zu finden bey Andreas Heyinger Universität Buchdrucker 1703.; *Erneuert- und vermehrter Gnaden-Brunn In dem Wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch, welches In original in der Wienerischen Metropolitan-Kirchen verehret wird. Das ist: Ursprüngliches Herkommen dieses Gnaden-Bilds, Dessen übernatürlicher Weis aus denen Augen abgeflossen Zäher zu Pötsch in Ungarn. Ankunft desselben nach Wienn, Einholung und beständige Verehrung allda; wie auch bey selben bis in Jahr 1739. erhaltene Gnaden. Mit Genehmhal tung hoher Geistl Obrigkeit Wienn, gedruckt bey Joh. Ignatius Heyinger, Univ. Buchdr.*

³⁸ GRUBER, „»Die beliebteste Wienerin«“, 128. BACHLEITNER, „Das Bild der Ungarischen Madonna“, 355.

³⁹ BACHLEITNER, „Das Bild der Ungarischen Madonna“, 355.

KATALIN FÖLDVÁRI

Die Ikone Maria Pocs gehört zu dem Bildtyp der Hodegetria, also der Wegweiserin, und das darauf abgebildete Jesuskind hält in seiner linken Hand einen blühenden Zweig, daher erhielt das Gnadenbild von der Kaiserin Eleonore den Ehrentitel „Rosa Mystica“ und die kostbare Votivgabe in Form eines goldenen Blütenrahmens.⁴⁰ Die Zirate des Rahmens besteht aus einem Rankwerk zarter Silberkrabben, am vergoldeten Messingovalrahmen befestigt und mit 37 vergoldeten und 18 versilberten Metallrosen dekoriert. Diese Dekoration ist auf einem versilberten Holzrahmenträger angebracht, dessen Ecken mit vergoldeten Metallstrahlen ausgefüllt sind. Bekrönt wird das Blütenoval des Rahmens von einem vergoldeten Kupfermittelschild, das die Inschrift „Rosa Mystica“ trägt. Zwei vergoldete Bronze-Adler als imperiales Symbol halten das Kupferschild und halten in ihren Schnäbeln eine vergoldete Mitrenkrone.⁴¹ Der sogenannte Rosa-Mystica-Rahmen zierte das Bild bis 1776, dann wurde er durch einen baldachinbekrönten, josephinischen Silberrahmen ersetzt. Dieser Rahmen, eine Stiftung des Herrn von Mack, umgibt noch heute das Bild.⁴²

Die Kaiserin schmückte die Ikone zusätzlich mit einer mit Diamanten und anderen Edelsteinen besetzten Rose. Die Anregung für dieses Opfer beruhte sicherlich auf dem Darstellungstypus des Christusknabens, der eine rote Blüte in der Hand hält.⁴³ Joseph Oegesser berichtet, dass die Kaiserin für das Christkindlein und die Muttergottes auch goldene, mit Diamanten besetzte Kronen schenkte.⁴⁴

Anlässlich der feierlichen Übertragung des Gnadenbildes in den Dom stiftete die Kaiserin noch einen kostbaren Prunkornat, der heute noch alljährlich am 8. Dezember in Verwendung ist.⁴⁵ Der sogenannte „Eleonoren-Ornat“ wurde mit einem ausführlichen ikonographischen Programm verse-

⁴⁰ FENZL, „Spuren der Habsburger“, 3.

⁴¹ FENZL, ANNEMAERIE – WEISSENSTEINER, JOHANN – GUBER, ANTON M., 850 Jahre St. Stephan, *Symbol und Mitte in Wien*. 226. Sonderausstellung Historische Museum der Stadt Wien Dom- und Metropolitankapitel Wien 24. April bis 31. August 1997 St. Stephan Historisches, Wien 1997, 235–238.

⁴² Ebenda, 235.

⁴³ Ebenda, 235.

⁴⁴ OGESSER, JOSEPH, *Beschreibung der Metropolitankirche zu St. Stephan in Wien*, Wien 1779, 301.

⁴⁵ FENZL, „Spuren der Habsburger“, Seite fehlt.

DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

hen: Auf der Kasel kann man Christus als den „guten Hirten“, auf der Infel die vier lateinischen Kirchenväter (Ambrosius, Hieronymus, Gregorius, Augustinus) und auf den vier Dalmatiken die vier Evangelisten sehen/erkennen.⁴⁶

Pater Marco pflegte das österreichische Kaiserhaus als das „Fundament der Christenheit“ zu bezeichnen und der Kaiser sah sich als Schirmvogt der Kirche. Durch die Aufstellung des Gnadenbildes in der Favorita wollte man vielleicht diesen Ort einstiger höfisch ausgelassener Lustbarkeit entsühnen. Solches Tun wäre wohl dem Empfinden katholischer Restauration entsprechend gewesen.⁴⁷ Die riesige Gebetsaktion mit unzähligen Prozessionen und Gottesdiensten, die im Sommer 1696 anlässlich einer neuen Türkengefahr in Wien unternommen wurde, ist von Pater Marco d’Aviano nicht nur angeregt, sondern geleitet worden.⁴⁸

Der Umstand, dass es sich bei der Ikone Maria Pocs um die Nachbildung eines altchristlichen Marienbildes handelt, ist kennzeichnend für den Geist der Gegenreformation. In der Auseinandersetzung mit den Protestanten wurde bei der Verteidigung des Marienkultes bewusst und mit Vorliebe auf älteste Mariendarstellungen zurückgegriffen, um die historische Verankerung der Muttergottesverehrung in der katholischen Tradition hervorzuheben. Zugleich wurde den Mariendarstellungen aus byzantinischer Tradition im besonderen Maße eine Hilfsfunktion für die Feindesgefahr zugeschrieben.⁴⁹

Eine ganze Gruppe von Gnadenbildern erhält durch das Motiv ihrer Flucht vor den Türken eine Ergänzung ihrer kultischen Wirksamkeit, so auch das Bild der Maria Pocs in St. Stephan, dessen Herkunft aus dem bedrohten Randgebiet des christlichen Abendlandes sich in diesem Fall mit dem Motiv des Osmanen durch Weinen verbindet.⁵⁰ Das Motiv der Türkengefahr kann man schon in der Entstehungslegende der Ikone finden, da László Csigri, der Dorfrichter von Pócs, das Bild aus Dankbarkeit für seine Befreiung aus türkischer Gefangenschaft malen ließ.⁵¹ Laut Gugitz verbreitete sich nach dem

⁴⁶ FENZL – WEISSENSTEINER – GUBER, *850 Jahre St. Stephan*, Seite fehlt.

⁴⁷ BACHLEITNER, „Das Bild der Ungarischen Madonna“, 355.

⁴⁸ CORETH, *Pietas Austriaca*, 61. TERDIK, „»Madonna delle vittorie«“, 153–164.

⁴⁹ BACHLEITNER, „Das Bild der Ungarischen Madonna“, 353.

⁵⁰ AURENHAMMER, *Die Mariengnadenbilder Wiens*, 38.

⁵¹ BARNA GÁBOR, „Búcsújárás a XVII. század végi Magyarországon“, in IVANCSÓ ISTVÁN (Hrsg.), *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnycésénék 300. évfordulójára*, 1996. november 4–6., Nyíregyháza 1996, 53.

KATALIN FÖLDVÁRI

Tränenwunder die Sage dass die Tränen des Bildes einem bevorstehenden Türkenkrieg galten.⁵²

Gábor Barna meint, dass die Tränenwunder als ideologische Säule eine wichtige Rolle in der katholischen Restauration hatten.⁵³ Hinzu kommt noch, dass ostchristliche Gnadenbilder aus den gefährdeten Grenzgebieten als Hilfe gegen Feindesgefahr ikonographisch und kultisch übernommen wurden. Daher spielte MariensWundertätigkeit gerade in der Zeit der Türkenkriege und der Gegenreformation eine bedeutende und herausragende Rolle.

Joseph Zykan berichtet, dass das Gnadenbild Maria Pocs wohl an erster Stelle unter den „Türkenmadonnen“ steht.⁵⁴ Laut Éva Knapp spielte in der Entwicklung des Kultes der Ikone Maria Pocs in Wien das Buch „Abgetrocknete Tränen“ eine entscheidende Rolle. Das Werk trug viel bei, dass das Gnadenbild innerhalb kurzer Zeit die meistverehrte Ikone Wiens geworden ist. Das Buch enthält drei Reden des Predigers Abraham a Sancta Clara, in denen er erläutert, dass das Gnadenbild das Christentum vor seinen Feinden behütet, dass es mit seinem Schutzmantel vor allem Österreich und die dazugehörigen Länder beschützt – das Gnadenbild Maria Pocs ist also das Palladium des Hauses Österreich.⁵⁵ Kerstin Tomenendal schreibt Folgendes dazu:

„Am Morgen des 12. September 1683 las Marco d'Aviano die Messe vor der Kopie des Gnadenbildes von Czenstochau, die der polnische König Jan III. Sobieski anlässlich des Türkenfeldzuges auf dem Jasna Gora bekommen hatte. Die katholische Truppen griffen die Osmanen mit dem Schlachtruf 'Maria, reine Jungfrau' an. Abraham a Sancta Clara, der während der Belagerung nicht in Wien weilte, bemerkte später, daß – neben Gott – Maria Wien gerettet hätte. Weiters führte Abraham a Sancta Clara aus, daß militärische Erfolge, die im September stattfänden, eindeutig der Hil-

⁵² GUSTAV GUGITZ, *Die Sagen und Legenden der Stadt Wien*, Wien 1952, 90–91.

⁵³ BARNA, 54.

⁵⁴ ZYKAN, JOSEF, „Maria Pötsch“, in *Der Dom*, Mitteilungsblatt des Wiener Domherhaltungsvereins, Folge 1 (1971) 5.

⁵⁵ KNAPP ÉVA, „»Abgetrocknete Tränen«“. A pócsi Mária-ikon bécsi kultuszának elemei 1689-ban“, in IVANCSÓ ISTVÁN (Hrsg.), *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára*, 1996. november 4-6., Nyíregyháza 1996, 67.

DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

fe Mariens zuzuschreiben seien, da dies ihr Geburtsmonat wäre. Beispiele sind außer dem Entsatz von Wien, die Eroberung von Ofen (1686), Esseg (1687) und der Sieg bei Zenta (1697)."⁵⁶

Der Sieg Prinz Eugens über die Türken in der Schlacht bei Zenta am 11. September 1697 wurde von Abraham a Sancta Clara der Ikone von Pócs zugeschrieben.⁵⁷ Der Kaiser selbst bestätigte 1701 in einer Bulle, daß er durch den Glauben an die Wunderkraft der Muttergottes von Pócs seine Untertanen veranlasst habe, für den Sieg über die Türken zu beten.⁵⁸

So ist Maria Pocs am Ende des 17. Jahrhunderts Stadt- und Staatheiligtum geworden und löste die Verehrung eines früheren Stadt- und Staatheiligtums ab, nämlich des Gemäldes am Frauenaltar in St. Stephan, vor dem noch Leopold I. für die Vertreibung der Türken öffentlich den Dank abgelegt hatte.⁵⁹

Gábor Tüskés und Éva Knapp betonen in ihrer Studie, die Übertragung des Gnadenbildes Maria Pocs nach Wien zeige deutlich, dass das dynastisch-politische Interesse im Hintergrund stand. Das Herrscherhaus fand es wünschenswert, wenn die Ikone im ganzen Reich verehrt werden würde, so konnte aber das Gnadenbild nicht ein staatliches Symbol werden. Der Tag des Tränenwunders wurde in Wien jedes Jahr mit feierlichen Prozessionen und Messen gefeiert und die Ikone wurde von mehreren Pilgern aus Ungarn aufgesucht.⁶⁰

Mit dem Ende der Türkengefahr kam es dann im 18. Jahrhundert zu einem allmählichen Rückgang der öffentlichen Verehrung, das Motiv der Türkengefahr als Motiv zur Verehrung trat im zweiten Viertel des 18. Jahrhunderts immer mehr in den Hintergrund. Die Ikonen – auch die Ikone Maria Pocs – erfuhren ihre Anrufung dann hauptsächlich bei einer Pestgefahr.⁶¹

⁵⁶ TOMENENDAL, KERSTIN, *Das türkische Gesicht Wiens. Auf den Spuren der Türken in Wien*, Wien-Köln-Weimar 2000, 33.

⁵⁷ MOHAY TAMÁS, „Mária, Pócs, Bécs“, in VERBÉNYI ISTVÁN (Hrsg.), *Psallite sapienter. A 80 éves Béres György köszöntése*, Budapest 2008, 373–392.

⁵⁸ ZEINAR, *Wallfahrtsort Wien*, 257.

⁵⁹ AURENHAMMER, *Die Mariengnadenbilder Wiens*, 66.

⁶⁰ TÜSKÉS GÁBOR – KNAPP ÉVA, „Osztrák-magyar interetnikus kapcsolatok a barokk kori zarándoklatok tükrében“, in *Századok* 125(1991) 522.

⁶¹ ROBERT WAISSENBERGER, *Die Türken vor Wien. Europa und die Entscheidung an der Donau 1683*, Residenz Verlag 1982, 299.

KATALIN FÖLDVÁRI

Gustav Gugitz meint in seinem Buch „Die Sagen und Legenden der Stadt Wien“, dass das Gnadenbild Maria Pocs auch als Symbol zur Feuerabwehr galt. Dazu schreibt er:

„...das Gnadenbild galt aber auch als Feuerabwehr für Wien. Bei Tage wurde auf dem Stephansturm als Feuerzeichen eine rote Fahne mit dem Bilde der Maria Pötsch an jener Seite aufgehängt, wo man das Feuer ersehen hatte.“⁶²

6. Weihegaben beim Gnadenbild Maria Pocs

Das Originalbild Maria Pocs wurde seit dem Tränenwunder mit kostbaren Votivgaben geschmückt. Die Ikone wurde das erste Mal am 4. November 1696 mit einem mit Edelsteinen besetzten, wertvollen Halsschmuck geziert. Der Schmuck war eine Opfergabe von einer Frau eines kaiserlichen Offiziers, deren kranker Sohn wieder gesund wurde, nachdem János Jakab Kriegsmann, der Pfarrer von Nagykálló, ihn zum Gnadenbild gehoben hatte.⁶³ – Laut einem aus 1697 stammenden Dokument wurden verschiedenartige Geschenke der Ikone der Muttergottes dargebracht. In dem Dokument, in dem es darum geht, dass János Jakab Kriegsmann, der Pfarrer von Nagykálló, die Votive eigenmächtig nach Nagykálló bringen ließ, befindet sich eine Beschreibung der Geschenke, die in der Kiste von Kriegsmann aufbewahrt wurden:

„Diese waren sehr wertvoll. Sie waren die Geschenke der Menschen, die gesund geworden sind. Unter diesen gab es zwei Ringe aus Gold, vier Perlenketten, fünfzig Reliquien verschiedener Heiliger hinter Glas, ein Silberkreuz aus Moskau, zwei Hemden für Kinder und andere Sachen aus Seide.“⁶⁴

⁶² GUGITZ, *Die Sagen und Legenden* 90–91.

⁶³ Vgl. FÖLDVÁRI KATALIN, „Csodás gyógyulások Máriapócson, a Könnyező Szűzanya kegyhelyén“, in *Acta Universitatis Debreceniensis Series Historica* 62 (2012) 89–103.; MAGYAR, „Az eredeti könnyező máriapócsi ikon története“, 85–96.

⁶⁴ MAGYAR, „Az eredeti könnyező máriapócsi ikon története“, 92.; DUDÁS BERTALAN, „A baziliták szerepe a Hajdúdorogi Egyházmegye történetében“, in TIMKÓ IMRE (Hrsg.), *A*

DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

Nachdem die Ikone der Muttergottes aus Máriapócs in Wien angekommen war, brachten alle, die sich an das Gnadenbild wandten – gleich ob Hof, Adel oder Untertanen – ihren Dank durch verschiedene Votivgaben zum Ausdruck. Unzählige Personen aus dem Adel haben das Beispiel der Kaiserin für eine Opfergabe nachgeahmt. In den Quellen, die vom Gnadenbild Maria Pocs handeln, kann man immer wieder über wertvolle Geschenke aus Silber lesen. Die Verfasser hatten offenbar das Vorhaben, die Pilger anzuspornen, dass diese ebenso wertvolle Weihegaben darbringen.⁶⁵

Die Quellen erwähnen beispielsweise diese Votivgaben: Die Gräfin von Perezeni opferte für die Muttergottes eine perlene Krone. Frau Juliana Gräfin von Opperstorff stiftete eine Monstranz, auf welcher das Gnadenbild Maria Pocs abgebildet ist. Die gräfliche Familie Traun schenkte eine Monstranz mit einem Emailbild des Gnadenbildes; Bachleitner schreibt, dass dieses Geschenk in der Schatzkammer vom Dom aufbewahrt wurde.⁶⁶

Der Abt von Tapolca, Graf Imre Csáky, der das Gnadenbild aus Ungarn nach Wien gebracht hatte, schenkte der Ikone einen großen goldenen Kopf, der ebenfalls in der Schatzkammer im Stephansdom aufbewahrt wurde.⁶⁷ Kaiser Joseph I. opferte eine große silberne Ampel, Herr Bischoff Graf von Breuner brachte der Ikone der Muttergottes ein silbernes Kruzifix und sechs große Leuchter dar.⁶⁸ Ein silberner Altar mit einem Rahmen wurde aus den dem Gnadenbild gestifteten Opfern gefertigt.

Im Jahre 1729 wurde ein silberner Altar und ein silbernes Antependium für den Hochaltar gefertigt, beides wurde aber beim Dombrand von 1945 ein Raub der Flammen.⁶⁹ Joseph Ogesser berichtet, dass im Jahr 1747 zuerst eine große silberne Lampe im Wert von 7251 Gulden, dann sechs silberne Leuchter im Wert von 1988 Gulden auf Anordnung des Magistrats gefertigt wurden. Vom Wiener Magistrat wurde angeordnet, dass vor dem Gnadenbild täglich ein feierliches Hochamt zu zelebrieren sei, Kaiser Joseph

Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye jubileumi évkönyve 1912-1987, Nyíregyháza 1987, 110–113.

⁶⁵ SZIKSZAI MÁRIA, Szövegek, képek, kultúrák: két tanulmány a szakrális művészet és a vallásos élet területéről, Mentor Kiadó, 2010, 38.

⁶⁶ BACHLEITNER, „Das Bild der Ungarischen Madonna“, 355.

⁶⁷ CSER-PALKOVITS, A bécsi Szent István-dóm, 60.

⁶⁸ OGESSER, Beschreibung der Metropolitankirche, 301.

⁶⁹ BACHLEITNER, „Das Bild der Ungarischen Madonna“, 355.

KATALIN FÖLDVÁRI

II. hob diese Verordnung jedoch auf. Mit barocker Feierlichkeit beging man 1747 die Fünfzigjahrfeier und 1797 die Hundertjahrfeier der Übertragung der Ikone nach Wien. Heute feiert das Wiener Domkapitel am Sonntag nach dem Fest Mariä Heimsuchung (2. Juli) im Gedenken an die erste Überführung des Bildes sowie am Sonntag nach dem 4. November im Gedenken an das Tränenwunder das sogenannte „Pócs Amt“.⁷⁰

1776 umfasste Franz Makh, der Hofjuwelier, den Schmuck des Gnadenbildes nicht nur auf zierlichste Art, sondern bereicherte ihn auch mit Edelsteinen unentgeltlich.⁷¹ Die kostbaren Weihegeschenke, Perlen und Edelsteine wurden auf dem Gnadenbild aufgehängt. Wie die im Jahr 1961 gemachte Röntgenaufnahme zeigt, weist die Tafel unzählige kleine Löcher auf, welche von den Nägeln herstammen.⁷² Georg Kolb berichtet, dass das Bild noch im Jahre 1899 mit Perlen und Edelsteinen geschmückt war.⁷³ Am 19. März 1903 fand jedoch der sogenannte „Gottesraub von St. Stephan“ statt: Dabei wurden der gesamte Schmuck des Bildes und die goldenen Kronen im Wert von 20.000 Goldkronen leider gestohlen.⁷⁴

In den Berichten kann man viel über die wertvollen Geschenke lesen, da die Zeitgenossen die Reputation der Weihestätte hervorheben und vergrößern wollten. Die Mirakelbücher berichten aber auch über die Geschenke des Volkes.⁷⁵

⁷⁰ GRUBER, „Die beliebteste Wienerin“, 129.

⁷¹ OGESSER, *Beschreibung der Metropolitankirche*, 302.

⁷² ZYKAN, „Maria Pötsch“, 5.

⁷³ KOLB, GEORG, *Marianisches Niederösterreich, Denkwürdigkeiten der Marienverehrung im Lande unter der Enns. Vervollständigt und mit 33 Bildern illustriert, im Vereine mit mehreren hochwürdigen Freunden*, Wien 1899, 4.

⁷⁴ GRUBER, „Die beliebteste Wienerin“, 129.

⁷⁵ Heylsamer Gnaden-Brunn In den Wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch In St. Stephans Dom-Kirchen zu Wienn. Das ist Ursprüngliches Herkommen dieses Gnaden-Bilds, Dessen übernatürlich auf den Augen abgegossene Zäher zu Pötsch in Ungarn, Ankunft desselben nach Wien, prächtige Einholung, und beständige Verehrung allda. Wie auch bey selben reichlich erhaltenen Gnaden durch die ersten drey Jahr zu Trost Marianischer Herzen zusammen getragen und auf Befehl hoher Obrigkeit in dieses Wercklein verfasset, Wienn, gedruckt und zu finden bey Andreas Heyinger Universität Buchdrucker 1703.; Erneuert- und vermehrter Gnaden-Brunn In dem Wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch, welches In original in der Wienerischen Metropolitan-Kirchen verehret wird. Das ist: Ursprüngliches Herkommen dieses Gnaden-Bilds, Dessen übernatürlicher Weis aus den Augen abgeflossen Zäher zu Pötsch in Ungarn. Ankunft desselben nach Wien, Einholung und beständige Verehrung allda; wie auch bey selben bis in Jahr 1739. erhalten

DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

Ein Bericht aus 1705 erwähnt etwa, dass die zahlreichen Votive beim Gnadenbild Maria Pocs bis an das Gewölbe der Kirche reichten. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts konnte man Wachsvotive und Wickelkinder, weibliche Figuren, Gebisse, Füße, Hände, Augen, Brüste und Pferde als Votivgaben sehen.⁷⁶

Einige Gläubige haben das Gnadenbild auch zur Erbin eingesetzt. Im 1707 machte Michael Kurfß, Hof-Befreier-Handelsmann, die weinende Muttergottes zu seiner Universal-Erbin.⁷⁷ 1716 machten das Gleiche Andreas Huttauer, Kaiserlicher Reichs-Cancellist und Tar-Amts-Gegenschreiber, sowie Adam Perchtold, der Pfarrer zu Gnadendorff.⁷⁸

Aus Sicherheitsgründen wurde das Originalbild nach dem Raub nur mehr an den höchsten Feiertagen am Hochalter aufgestellt, während des Kirchenjahrs behalf man sich mit einer schlechten Kopie. Beim Dombrand von 1945 befand sich das Original wegen des Osterfestes am Hochaltar und überstand so den Brand unversehrt. Seit dem 8. Dezember 1948, dem Tag der ersten Wiedereröffnung des Domes, ist das Gnadenbild Maria Pocs – völlig schmucklos, aber im alten Silberrahmen mit dem monumentalen Strahlenkranz – unter dem spätgotischen Öchsel-Baldachin zur Verehrung ausgestellt.⁷⁹

7. Schlusswort

Das Gnadenbild Maria Pocs erfreut sich auch heute noch zahlreicher Besucher. Die Mehrzahl der Wallfahrer kommt aus Ungarn; aber auch aus

⁷⁶ *Gnaden. Mit Genehmhaltung hoher Geistl Obrigkeit Wienn*, gedruckt bey Joh. Ignaß Heyinger, Univ. Buchdr.

⁷⁷ GUGITZ, Die Sagen und Legenden, 42.

⁷⁷ DONIN, LUDWIG, *Die Marianische Austria oder das durch die gnadenreiche Jungfrau Maria verehrlichte Oestreich*, Wien 1884, 14.

⁷⁸ ZENNEGGER, CHRISTOPH, *Erneuert- und vermehrter Gnaden-Brunn In dem Wunderhätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch, welches In original in der Wienerischen Metropolitan-Kirchen verehret wird. Das ist: Ursprüngliches Herkommen dieses Gnaden-Bilds, Dessen übernatürlicher Weis aus denen Augen abgeflossen Zäher zu Pötsch in Ungarn. Ankunft desselben nach Wienn, Einholung und beständige Verehrung allda; wie auch bey selben bis in Jahr 1739. erhaltene Gnaden. Mit Genehmhaltung hoher Geistl Obrigkeit Wienn*, gedruckt bey Joh. Ignaß Heyinger, Univ. Buchdr. 29–30.

⁷⁹ GRUBER, „Die beliebteste Wienerin“, Gruber 2011: S. 129.

KATALIN FÖLDVÁRI

allen Landesteilen Österreichs und der benachbarten Länder kommen die Gläubigen zur Muttergottes. Im Jahr 2010 besuchte Kardinal Christoph Schönborn den Wallfahrtsort Máriapócs und nahm an einem Festgottesdienst teil. 2013 pilgerte eine Gruppe von griechisch-katholischen Gläubigen im November anlässlich des Gedenkens an das Tränenwunder aus Máriapócs nach Wien.

Die Ikone Maria Pocs ist das heute meistverehrte Marienbild im Stephansdom, von früh bis spät finden sich vor der Ikone Beter ein, unzählige Kerzen werden entzündet, Menschen finden hier Ruhe, Kraft und Trost.

Literaturverzeichnis

- AURENHAMMER, HANS: *Die Mariengnadenbilder Wiens und Niederösterreichs in der Barockzeit*, Wien: Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, 1956.
- BACHLEITNER, RUDOLF: „Das Bild der Ungarischen Madonna im Stephansdom zu Wien“, in *Wiener Geschichtsblätter* 4. 1961. 353–356.
- BARNA GÁBOR: „Búcsújárás a XVII. század végi Magyarországon“, in IVANCSÓ ISTVÁN (Hrsg.): *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnycésénének 300. évfordulójára*, 1996. november 4–6. Nyíregyháza 1996, 49–61.
- BARNA GÁBOR: *Búcsújárók. Kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultúrákban*, Lucidus Kiadó, Budapest 2001.
- BRÜCKNER, WOLFGANG: „Devotio und Patronage“, in KLAUS SCHREINER (Hrsg.): *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*, Oldenbourg 1992, 79–92.
- CSER-PALKOVITS ISTVÁN: *A bécsi Szent István-dóm és magyar emlékei*, Bécs: Kiadó a bécsi Szent István Egyesület, 1984.
- CORETH, ANNA: *Pietas Austriae, Österreichische Frömmigkeit im Barock*, Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1982.
- DONIN, LUDWIG: *Die Marianische Austria oder das durch die gnadenreiche Jungfrau Maria verehrlichte Oestreich*, Wien 1884.
- DUDÁS BERTALAN: „A baziliták szerepe a Hajdúdorogi Egyházmegye történetében“, in TIMKÓ IMRE (Hrsg.): *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye jubileumi évkönyve 1912–1987*, Nyíregyháza 1987 103–116.

DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

- DUDÁS LÁSZLÓ – LEGEZA LÁSZLÓ – SZACSVAY PÉTER: *Baziliták*, Mikes Kiadó, Budapest 1993.
- FENZL, ANNEMAERIE – WEISSENSTEINER, JOHANN – GUBER, ANTON M.: *850 Jahre St. Stephan, Symbol und Mitte in Wien*. 226. Sonderausstellung *Historische Museum der Stadt Wien Dom- und Metropolitankapitel Wien* 24. April bis 31. August 1997 St. Stephan Historisches, Wien: Museum der Stadt Wien 1997.
- FENZL, ANNEMARIE: „Spuren der Habsburger“, in *Unser Stephansdom*, 2014 März 103, 3.
- FÖLDVÁRI KATALIN: „Csodás gyógyulások Máriapócsön, a Könnyező Szűzanya kegyhelyén“, in *Acta Universitatis Debreceniensis Series Historica* 62 (2012) 89–103.
- GRUBER, REINHARD H.: „»Die beliebteste Wienerin« St. Stephan – ein Mariendom“, in *Pfarrblatt* 68. Jg. Nr.1. 2013. 40–41.
- Gründlicher Bericht über die im Jahre 1696 geflossenen Thränen des Bildes der seligsten Jungfrau und Mutter Gottes Maria von Pötsch, das seit dem folgenden Jahre 1697 bey St. Stephan in Wien verehret wird*, Hartl Verlag Wien 1796.
- GUGITZ, GUSTAV: *Die Sagen und Legenden der Stadt Wien*, Wien: Verlag Bruder Hollinet 1952.
- HÜTTL, LUDWIG: *Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum*, Böhlau Verlag, Köln-Wien, 1998.
- JANKA GYÖRGY: „A máriapócsi könnyezés jegyzőkönyve a Hevenesi Gyűjteményben“, in IVANCSÓ ISTVÁN (Hrsg.): *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszölő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára*, Nyíregyháza 1996, 131–149.
- KNAPP ÉVA: „»Abgetrocknete Tränen« A pócsi Mária-ikon bécsi kultuszának elemei 1689-ban“, in IVANCSÓ ISTVÁN (Hrsg.): *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszölő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára*, Nyíregyháza 1996, Nyíregyháza 1996, 61–79.
- KOLB, G. S. J.: *Marianisches Niederösterreich, Denkwürdigkeiten der Marienverehrung im Lande unter der Enns. Vervollständigt und mit 33 Bildern illustriert, im Vereine mit mehreren hochwürdigen Freunden*, Wien: St. Norbertus Buch-und Kunstdruckerei 1899.
- MAGYAR ANDRÁS: „Az eredeti könnyező máriapócsi ikon története“, in IVANCSÓ ISTVÁN (Hrsg.): *Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszölő-*

KATALIN FÖLDVÁRI

- ikon első könnyezésének 300.évfordulójára 1996. november 4-6. Nyíregyháza, Nyíregyháza 1996, 85-97.*
- MALFÉR, STEFAN: *Kaiserjubiläum und Kreuzesfrömmigkeit: habsburgische „Pietas Austriaca“ in den Glasfenstern der Pfarrkirche zum heiligen Laurentius in Wien-Breitensee* Wien-Köln-Weimar: Böhlau Verlag 2011.
- MOHAY TAMÁS: „Mária, Pócs, Bécs“, in VERBÉNYI ISTVÁN (szerk.), *Psal lite sapienter. A 80 éves Béres György köszöntése*, Budapest 2008, 373–392.
- N. N. Heylsamer Gnaden-Brunn *In den Wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch In St. Stephans Dom-Kirchen zu Wienn. Das ist Ursprüngliches Herkommen dieses Gnaden-Bilds, Dessen übernatürlich auß denen Augen abgegossene Zäher zu Pötsch in Ungarn, Ankunft desselben nacher Wienn, prächtige Einhollung, und beständige Verehrung allda. Wie auch bey selben reichlich erhaltene Gnaden durch die ersten drey Jahr zu Trost Marianischer Herzen zusammen getragen und auß Befelch hoher Obrigkeit in dieses Wercklein verfasset*, Wienn, gedruckt und zu finden bey Andreas Heyinger Universität Buchdrucker 1703
- OGESSER, JOSEPH: *Beschreibung der Metropolitankirche zu St. Stephan in Wien.* Wien 1779.
- PUSKÁS BERNADETT: „A máriapócsi kegytemplom és bazilita kolostor“, in *Művészettörténeti Értesítő* 3-4 (1995) 169–189.
- PUSKÁS BERNADETT: „Istenszülő-ábrázolások: Hodigitria“, in IVANCSÓ ISTVÁN (Hrsg.): „Téged jöttünk köszönten“. Máriapócs, 2005. november 21-22. *A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriumá alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 29–47.
- RITTER E. H.: „Patrona Bavariae“, in *Marienlexikon herausgegeben im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von Remigius Bäumer und Leo Scheffczyk St. Ottilien*: EOS Verlag 1996.
- RÖSS BERTALAN: *Aviánói Márk pápai követsége és a török félhold alkonya Magyarországon*, Budapest 1936.
- SCHÖNLEBEN, JOHANN LUDWIG: *Dissertatio polemica de prima origine aug. Domus Habsburgo-Austriacae, II.*, Laibach 1680.
- SAMERSKI, STEFAN: „Maria zwischen den Fronten. Bayerische Einflüsse auf die Pietas Austriaca und die ungarische Eigentradition in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts“, in *Ungarn-Jahrbuch* 27. Verlag Ungarisches Institut 2005, 359–371.

DIE IKONE „MARIA POCS“ IM MARIENKULT DER HABSBURGER

- SZALONTAI BARNABÁS: *Máriapócs: kegytemplom*, TKM Egyesület, 1988.
- SZIKSZAI MÁRIA: *Szövegek, képek, kultúrák: két tanulmány a szakrális művészet és a vallásos élet területéről*, Mentor Kiadó, 2010.
- SZILÁRDFY ZOLTÁN: *A magyarországi kegyképek és szobrok tipológiája és jelentése*, Budapest: Szent István Társulat, 1994.
- SZITA LÁSZLÓ: „A »könnyező Pócsi Madonna« a török háborúk viharában“, in *A Görögkatolikus Szemle Kalendárium* az 1993. esztendőre. Nyíregyháza 1992, 43–52.
- TOMENDAL, KERSTIN: *Das türkische Gesicht Wiens. Auf den Spuren der Türken in Wien*, Wien-Köln-Weimar, 2000.
- TERDIK SZILVESZTER: „»Madonna delle vittorie« A pócsi Mária tiszteletéről Venetóban“, in SZÁNTÓ KONRÁD (Hrsg.), *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 1-2 (1999) 153–164.
- TIPTON, SUSAN: „»Super aspidem et basilicum ambulabis...« Zur Entstehung der Mariensäulen im 17. Jahrhundert“, in DIETER BREUNER (Hrsg.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*, Teil I. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1995, 375–398.
- TÜSKÉS GÁBOR – KNAPP ÉVA: „Osztrák-magyar interetnikus kapcsolatok a barokk kori zarándoklatok tükrében“, in *Századok* 5-6 (1991) 517–566.
- URIEL ÁLDOZÁR: *Kincseink vagyis az első máriapócsi, mikolai, második máriapócsi, pálfalvai és klokocsói csodatevő szent képek leírása*, Ungvár 1907.
- WAISSENBERGER, ROBERT: *Die Türken vor Wien. Europa und die Entscheidung an der Donau 1683*, Residenz Verlag 1982.
- WINKELBAUER, THOMAS: *Österreichische Geschichte 1522-1699* Hg. Von Herwig Wolfram *Ständefreiheit und Fürstenmacht Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter*, Teil 2 2003.
- ZEINAR, HUBERT: *Wallfahrtsort Wien. Die Wiener Wallfahrtskirchen*, Wien: Ibera Verlag 2003.
- ZENNEGGER, CHRISTOPH: *Erneuert- und vermehrter Gnaden-Brunn In dem Wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch, welches In original in der Wienerischen Metropolitan-Kirchen verehret wird. Das ist: Ursprüngliches Herkommen dieses Gnaden-Bilds, Dessen übernatürlicher Weis aus denen Augen abgeflossen Zäher zu Pötsch in Ungarn. Ankunft desselben nach Wien, Einholung und beständige Verehrung allda; wie auch bey selben*

KATALIN FÖLDVÁRI

*bis in Jahr 1739. erhaltene Gnaden. Mit Genehmhaltung hoher Geistl Obrigkeit
Wienn, gedruckt bey Joh. Ignaß Heyinger, Univ. Buchdr.*

ZYKAN, JOSEF: Maria Pötsch. In: *Der Dom. Mitteilungsblatt des Wiener
Domerhaltungvereins*. Folge 1. 1971 5.

Csaba Kovács

**LE SYSTÈME DES TROIS SENS DE L'ÉCRITURE CHEZ ORIGÈNE :
« BIEN QUE L'HOMME MARCHE DANS L'IMAGE »,
DANS DEUXIÈME HOMÉLIE SUR LE PSAUME 38**

SOMMAIRE: Brève biographie; I. Genèse de la méthode d'Origène; 1. Le double sens des Écritures; II. Le système des trois sens de l'Écriture chez Origène; 1. Changement du système ternaire chez Origène; III. Origène et les psaumes, question d'origine; 1. La traduction des 9 homélies sur les Psaumes 36, 37, 38; 2. Les Tractatus in Psalmos (Excerpta in Psalteriumde Jérôme); 3. Les fragments sur les Psaumes; 4. Authenticité des homélies; 5. Repérage des éléments de l'herméneutique origénienne dans l'Homélie II. sur Psaume 38; Conclusion.

Brève biographie

Origène est né vers 185, probablement à Alexandrie, dans une famille chrétienne de sept enfants. Son père était vraisemblablement le martyr Léonides, tué vers 200, pendant la persécution de l'empereur Septime Sévère. Origène reçut un enseignement très poussé, à la fois grec et biblique. Après la mort de son père, il ouvrit une école de grammaire. Assez rapidement, il cessa d'enseigner la culture profane pour s'occuper entièrement de la catéchèse, allant même jusqu'à vendre ses manuscrits grecs pour signifier son renoncement à tout ce qui n'est pas la science de Dieu.¹ Ordonné prêtre vers 231 au cours d'un voyage en Palestine, sans la permission de son évêque, Démétrios d'Alexandrie, Origène rencontra de très fortes résistances à son retour dans cette ville. Il déménagea à Césarée de Palestine, où il fonda, dans une perspective qu'on peut qualifier de missionnaire, une école pour jeunes païens ouverts au christianisme. Emprisonné sous la persécution de Dèce,

¹ Mais il faut mentionner que les nécessités apostoliques le conduisirent à perfectionner ses connaissances philosophiques, plus précisément néo-platoniciennes, chez le prêtre Ammonios Saccas.

torturé, il fut libéré, mais mourut peu après, vers 254. Le travail d'Origène est probablement le plus fécond de l'Antiquité.²

I. Genèse de la méthode d'Origène

Origène, comme tous les chrétiens de son époque, vivait dans une société hellénistique païenne, mais dans laquelle les Juifs étaient nombreux et influençaient parfois les communautés chrétiennes. Parmis toutes ces influences d'origine juive ou hellénistique, il en est une qui joua un rôle important chez Origène : sa théologie et sa méthode sont liées à l'exégèse de l'école d'Alexandrie, où le philosophe juif Philon (20 av. J.C. – 40 apr. J.C.) avait appliqué les principes de la « double lecture » (allégorie) aux Écritures juives, dans un style apologétique : il devait garder la vérité de la Torah face aux arguments des philosophes.³ Ses argumentations se fondent sur la recherche dans le texte biblique d'un sens autre que le sens littéral et historique : un sens spirituel et anthropologique accessible aux esprits philosophiques.⁴

Deux siècles plus tard, à Alexandrie, le devoir des chrétiens était de combattre les hérésies gnostiques désormais répandues dans les milieux cultivés. Les deux principaux théologiens alexandrins, Clément (150-215) et Origène (185-253), se servent de la philosophie grecque, notamment du spiritualisme platonicien et néo-platonicien pour construire une doctrine chrétienne qui sache parler contre la gnose. Donc tout cet édifice doctrinal a ses fondements dans la lecture et l'interprétation du texte sacré auxquelles Philon avait déjà initié les Juifs hellénisés d'Alexandrie.

² Cf. CROUZEL, H., « Origène », in DI BERARDINO, A. (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique Du Christianisme Ancien (DECA)*, vol. II/2, Paris 1990, 1828-1829. VANYÓ, L., « Origenész », in *Ókeresztény írók lexikona*, Budapest 2004, 375-380.

³ Cf. HENNE, PH., *Introduction à Origène suivi d'une Anthologie*, Paris 2004., 49.

⁴ La méthode de l'allégorie existait déjà dans la littérature rabbinique (pe. *haggada*) comme dans la littérature grecque avec des raisons pédagogiques. Le mot grec *allegoreuein*, qui veut dire : « dire autre chose ». Ce principe littéraire de lecture plurielle paraît proche de considération actuelle. L'allégorie est le fait qu'un texte dit autre chose que ce qu'il dit d'habitude. Le sens chrétien est plutôt spirituel par opposition au sens juif qui est littéral. (cf. BLANCHARD, Y.-M., « La théorie des sens de l'Ecriture », in J.-L. SOULETIE – H.-J. GAGEY (éd.), *La Bible, parole adressée*, (Lectio Divina 183), Paris 2001, 125.

LE SYSTÈME DES TROIS SENS DE L'ÉCRITURE CHEZ ORIGÈNE

1. Le double sens des Écritures

Dans le contexte apologétique d'Alexandrie, la dualité judéo-chrétienne (sens juif et chrétien, sens littéral et spirituel ou typologie) hérite de la tradition juive hellénistique, principalement de Philon. Elle est familière du dialogue entre les écritures juives et la sagesse païenne, toujours selon la dualité des sens littéral et spirituel. Nous avons donc un *mélange de deux dualités : judéo-chrétienne et judéo-païenne*. Chez Origène, on trouve aussi une approche mixte, système des trois sens de l'Écriture : conjonction entre la typologie chrétienne (dualité du sens juif et du sens chrétien, avec entre les deux un rapport de typologie) et le dialogue entre le sens juif et le sens philosophique ou anthropologique. Donc il y a un sens littéral (le juif) et deux sens spirituels possibles (le christologique et l'anthropologique qui vient d'Alexandrie).⁵

II. Le système des trois sens de l'Écriture chez Origène

Origène opère la rencontre entre le système des deux sens hérité de Philon et des premiers chrétiens. Les trois sens viennent du dédoublement du sens spirituel.⁶

- Premier niveau : le sens « *littéral* » ou « *historique* ». C'est le sens *juif*, le sens de l'histoire racontée. Le sens littéral peut être figuré.
- Deuxième niveau : le sens « *moral* » ou « *philosophique* » ; c'est l'application du texte à l'âme. On passe de la particularité juive à l'*universalité anthropologique*.
- Enfin, un sens « *mystique* », ou « *christologique* » ; les réalités proprement chrétiennes liées à la personne du Christ et à son œuvre de salut, et à l'Église.⁷

⁵ BLANCHARD, Y.-M., *Pro manuscripto*, cours « Herméneutique patristique », ICP, 2011.

⁶ Cette théorie est présentée au début du livre IV du traité *Sur les principes*.

⁷ Le *sens littéral* correspond à la réalité historique ; le *sens allégorique* se place au niveau moral ; le *sens spirituel* s'élève jusqu'à la perspective mystique : mystère de Dieu, de l'Église et des réalités de la foi. (Cf. HENNE, PH., *Introduction à Origène suivi d'une Anthologie*, Paris 2004., 65.)

Le passage aux sens moral et christologique achève le déplacement des intérêts : d'une lecture « profane » (littéral, historique), en passant par une approche « existentielle », jusqu'à une explication « théologique » (mystère du salut dans le Christ) qui incite les croyants à une conversion.⁸

« L'Écriture étant *Verbe* de Dieu est déjà incarnation : Dieu s'y exprime. Elle est donc un immense sacrement, qui dévoile Dieu. Elle l'est dans sa globalité et jusqu'au moindre détail. Origène trouve en chaque particule un message ».⁹

Mais plus exactement, la clé de lecture est la résurrection de Jésus-Christ. Même dans l'Ancien Testament, « on se trouve exposé au feu d'une interprétation proprement théologique, à la lumière du *mystère pascal* de Jésus, tout texte biblique acquiert une compétence anthropologique et la capacité de révéler au lecteur croyant des pans entiers de son existence : non seulement sur le plan théologal (nature et enjeux de la foi chrétienne), mais aussi aux niveaux spirituel (participation à la condition filiale et communion à la vie divine) et éthique (détermination de comportements adaptés à l'identité baptismale) ».¹⁰

1. Changement du système ternaire chez Origène

Évolution d'un premier Origène qui renverse l'ordre des termes. Elle délaisse ce premier modèle pour adopter un autre système ternaire *sans pré-tention apologétique*, sans passer par le dialogue païen. Ce n'est plus le sens moral qui sera l'intermédiaire. Modèle à finalité *intra-ecclésial* (puisque il n'intègre plus le dialogue païen) avec insistance sur l'édification du sujet croyant tant au plan personnel que *communautaire*. Le sens moral sera pour le croyant la conséquence du sens mystique centré sur le Christ. Réorientation sur *l'ecclesia*.

⁸ BLANCHARD, Y.-M., « La théorie des sens de l'Ecriture », in J.-L. SOULETIE – H.-J. GAGEY (édd.), *La Bible, parole adressée*, (Lectio Divina 183), Paris 2001, 132.

⁹ HAMMAN, A.-G., « Introduction », in ÉGRON, A. (éd.), *Exégèse Spirituelle IV.*, Paris 2003, 10.

¹⁰ BLANCHARD, Y.-M., « La théorie des sens de l'Ecriture », in J.-L. SOULETIE – H.-J. GAGEY (édd.), *La Bible, parole adressée*, (Lectio Divina 183), Paris 2001, 131.

LE SYSTÈME DES TROIS SENS DE L'ÉCRITURE CHEZ ORIGÈNE

Deuxième modèle de trois sens d'Origène :

- 1) *Un sens littéral* historique attaché au sens propre des textes au plus près de leur enracinement juif, sans exclure leur portée symbolique (par ex : Moïse monte sur une montagne pour symboliser la rencontre avec Dieu, il ne s'agit pas simplement de monter en altitude)
- 2) *Un sens mystique* référé au Christ en personne et à son œuvre de salut. Il est déduit du sens littéral sans détour par le sens anthropologique.
- 3) *Un sens moral* appliqué à l'existence chrétienne dans toutes ses dimensions : liturgique et sacramentelle, éthique et pratique avec une tension eschatologique permanente.¹¹

III. Origène et les psaumes, question d'origine

Dans « Lettre 33 à Paula » se trouve un liste des œuvres d'Origène, sur laquelle on peut se baser pour détailler les travaux d'Origène, se trouvent des notes sur les 25 premières psaumes et un livre par chaque psaume qui suit. Son travail est immense puisqu'il s'agit également d'autres livres qui portent sur les deux Testaments et de ses homélies sur les Psaumes. Cependant ses homélies sont beaucoup moins volumineuses, ils nous en restent que très peu.¹²

1. La traduction des 9 homélies sur les Psaumes 36, 37, 38¹³

Une partie de ces homélies, notamment 9, sont en latin, traduites par *Rufin de Concordia*. Elles portent sur les Psaumes 36, 37, 38 (selon l'hébreu : 37, 38, 39). Cette traduction était beaucoup critiquée au temps de Rufin,

¹¹ BLANCHARD, Y.-M., *pro manuscripto*, cours « Herméneutique patristique », ICP, 2011. ; cf. HENNE, PH., *Introduction à Origène suivi d'une Anthologie*, Paris 2004, 65-66.

¹² Pour mieux compréhension cf. NAUTIN, P., *Origène, sa vie et son œuvre*, Paris 1977, 262-292. P. Nautin présente 3 commentaires du psautier: *Le commentaire Alexandrin* (Ps 1-25.); *Le commentaire écrit à Césarée*; et *Les Excerpta in Psalterium* (de Jérôme).

¹³ *Homélies sur les psaumes 36 à 38*, cité de E. PRINZIVALLI (éd.), SC 411, Paris 1995, 371-377.

CSABA KOVÁCS

même s'il qualifie son propre travail comme simple, sans beaucoup d'effort (*in Postface Commentaire sur l'Epître aux Romains*). En revanche si on compare ces traductions avec le texte grec, on s'aperçoit que Rufin est resté fidèle au texte d'Origène. Plusieurs recherches sont consacrées à ces traductions et on peut constater les différentes interventions des deux colloques qui se tenaient entre 1986 et 1990 dans le pays de Rufin.

2. Les Tractatus in Psalmos (Excerpta in Psalteriumde Jérôme)

A l'origine, ces sermons ont été publiés en 1903 sous le nom de Jérôme, mais en 1980, Vittorio Peri, écrivain à la Bibliothèque Vaticane a contesté cette attribution car il y a découvert l'œuvre d'Origène et selon lui Jérôme n'était que le traducteur . Suite à de nombreuses recherches et colloques sur ce sujet, on ne peut toujours pas affirmer avec certitude l'auteur originel, mais d'après plusieurs chercheurs Jérôme faisait très bien la différence entre la traduction complète d'un œuvre et le fait de s'inspirer d'un œuvre d'un auteur. Toutefois il est possible qu'il s'agisse d'une troisième possibilité : celle entre une traduction et un œuvre inspirée – c'est-à-dire que Jérôme ait très bien pu vouloir « effacer les traces de l'auteur » (p.14) et de corriger et modifier l'œuvre d'Origène, car « il n'était pas question alors de propriété intellectuelle, pas plus moralement que juridiquement » (p. 14).

3. Les fragments sur les Psaumes

La plupart des fragments sont attribués à Origène mais leur authenticité n'en est pas plus sûre. Selon Hans Urs von Balthasar qui a consacré un article (en 1939) aux *Selecta in Psalmos* plusieurs parties des fragments appartenaient à Evagre le Pontique, Eusèbe de Césarée ou à Didyme l'Aveugle. Ainsi le soutenait Marie-Joseph Rondeau qui, en 1960 et d'après le *Vaticanus Graecus 754*, a affirmé qu'il sagissait bien d'Evagre.

A l'heure actuelle il est toujours question des origines de ces fragments. Il est d'autant plus difficile de répondre à cette question car l'analyse des notes, des commentaires et des homélies nécessaire pour cette réponse est un travail immense.

LE SYSTÈME DES TROIS SENS DE L'ÉCRITURE CHEZ ORIGÈNE

4. Authenticité des homélies

Érasme ne pouvait pas s'exprimer clairement sur le sujet de l'authenticité des homélies; il avait des doutes concernant les auteurs. Il pensait qu'il était plus question de Chysostome que d'Origène et que Rufin ait très probablement modifié les textes lors de la traduction. Mais Érasme était beaucoup influencé par Jérôme, d'où les reproches faites à Rufin.¹⁴

5. Repérage des éléments de l'herméneutique origénienne dans l'Homélie II. sur Psaume 38

Naturellement, comme dans les autres homélies d'Origène, on trouve l'exégèse allégorique aussi dans ces homélies. Mais il faut ajouter qu'elle n'est pas toujours directement christologique comme dans les autres œuvres. Elle présente plutôt la distinction d'un monde matériel et d'un monde spirituel : les racines philosophiques d'Origène s'expriment ici, ceux qui sont des influences de Philon, et par-delà Philon sur Platon, plus exactement la conception dualiste du monde de Platon. Donc c'est un devoir très intéressant de découvrir la méthode exégétique d'Origène en mêlant avec une forte influence philosophique dans ces homélies sur les Psaumes.¹⁵

La deuxième homélie sur le psaume 38 (proposée dans le 411^{ème} volume des SC) commence avec le 7^{ème} verset de psaume, et on va se concentrer aujourd'hui sur ce verset : « Bien que l'homme marche dans l'image ».

Au début, immédiatement, nous trouvons un exemple trivial qui exprime efficacement la méthode exégétique d'Origène. Comme on l'a déjà présenté, le premier niveau est toujours *le sens littéral*, c'est la même chose ici : Origène commence regarder et chercher la signification des lettres. Il a choisi le mot « image ». Sens littéral : « L'image est forcément l'image de quelqu'un. Or l'Écriture Sainte aussi, quand elle parle d'image, parfois précise et dit de qui est l'image, mais parfois elle met : 'image' sans aucune

¹⁴ Cf. CROUZEL, H., « Introduction », in E. PRINZIVALLI (éd.), ORIGENE, *Homélies sur les psaumes 36 à 38*, SC 411, Paris 1995, 9-18.

¹⁵ Cf. CROUZEL, H., « Introduction », in E. PRINZIVALLI (éd.), ORIGENE, *Homélies sur les psaumes 36 à 38*, SC 411, Paris 1995, 22-23.

précision. » (p. 371) – Les lettres signifient sur ce niveau ce qu'elles montrent.

Il parle de l'image en général, mais comme il ne trouve pas de problématique, il passe tout de suite sur le deuxième sens, en se posant la question : mais « *qui est l'image* » ? Pour recevoir la réponse, pour trouver la vérité, il prend le Nouveau Testament en citant Paul : « Qui est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toutet créature ».¹⁶ C'est le *sens christologique*. C'est toujours le Nouveau Testament par lequel nous pouvons découvrir la signification d'Ancien Testament. La clef de l'Ancien Testament est le Christ, le Logos. Il est vrai que dans l'Antien Testament on trouve que l'homme est l'image de Dieu, mais c'est le Fils qui est l'image de Dieu invisible. Le « selon-l'image », comme Origène l'appelle volontiers.¹⁷

Pour un troisième sens, qui nous dirige vers une signification morale, il ajoute une autre citation du Nouvel Testament : « Comme nous avons porté l'image de terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. »¹⁸ C'est le *sens moral*, qui serait découvert dans la deuxième partie du 1^{er} chapitre. Cela peut nous montrer notre choix : si on veut vivre comme pécheur, nous portons l'image de terrestre. Si on voudrait vivre comme l'Image vraie, le Christ nous a montré, nous portons l'image céleste. C'est une motivation morale représentée par « l'image ». On peut donc voir que du sens littéral traversant le sens christologique, on arrive ici au sens moral. Origène donc utilise d'ici son deuxième modèle d'exégétique.

Mais on ne finit pas encore : nous avons dit que dans le sens moral se trouvent des autres dimensions aussi ; à côté de l'éthique et pastoral, il y a une dimension eschatologique aussi. C'est vrai dans ce cas : à la fin de la 2^{ème} partie du 1^{er} chapître, Origène cite un verset d'Ancien Testament qui montre eschatologiquement vers la future : « Seigneur, dans ta cité, tu réduiras à rien leur image » (Ps. 72, 20). Et il explique que

« C'est dire que lorsque quelqu'un sortira de ce monde et qu'il emportera avec lui l'image du terrestre, ... il sera réduit à rien

¹⁶ Col. 1,15

¹⁷ Pour la mieux connaissance cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Strasbourg, 1956, 160-174.

¹⁸ I Cor 15, 49

LE SYSTÈME DES TROIS SENS DE L'ÉCRITURE CHEZ ORIGÈNE

dans cette cité de Dieu ... lui qui ne porte pas les signes de l'image céleste. »¹⁹

Deuxième chapitre : « Marcher dans l'image »

« De plus, ce verset me semble contenir un autre mystère : la vie de ce monde, et ce qu'on y fait, est quelque chose d'imaginaire, une image, tandis que la vie future n'est pas imaginaire, mais vrai. ... Nous marchons donc dans l'image de la science, et non dans la science elle-même, par laquelle on connaît face à face ».²⁰

Le sens moral et escatologique continuent, mais ce qui est important ici, c'est qu'à côté de la méthode d'Origène, son influence platonien se montre dans cette partie. Donc cette homélie est vraiment utile pour découvrir les méthodes d'Origène (même si le mystère pascal manque), parce que non seulement l'explication du troisième sens y apparaît, mais sa connaissance platonicienne aussi – plus exactement sa *théorie des idées*.

« Les réalités sont les mystères divins vus dans le face-à-face de l'*Évangile éternel* ; l'image se rapporte à l'*Évangile temporel* comportant la possession des 'vraies' réalisations qu'on ne voit cependant qu'à travers un miroir, en énigme' ; enfin l'ombre se rapporte à l'*Ancien Testament* en tant qu'il est désir, espoir, pressentiment des vraies réalisations. Les êtres d'ici-bas sont les copies imparfaites et multiples des idées célestes. »²¹

Avec le contenu de la 2^{ème} partie du 2^{ème} chapitre, « ombre, image, réalité », on peut prendre la :

¹⁹ ORIGENE, *Homélies sur les psaumes 36 à 38*, in E. PRINZIVALLI (éd.), SC 411, Paris 1995, 375.

²⁰ *Ibid.*, 75.

²¹ CROUZEL, H., (Note), ORIGENE, *Homélies sur les psaumes 36 à 38*, in E. PRINZIVALLI (éd.), SC 411, Paris 1995, 376-377.

Conclusion

La méthode d'exégetique d'Origène s'apparaît clairement dans la deuxième homélie sur le Psaume 38 en rapport de sa pensée de l'« image » basé dans la Bible et platonisme. En premier temps : Tous les hommes ont été formés à l'image de Dieu – mais l'Image de Dieu est le *Verbe*, le selon-l'image comme il dit souvent – est appelé à grandir par le progrès spirituel dans la grâce divine.

Deuxièmement, nous pouvons voir *l'idée platonicienne*, selon laquelle tous les êtres de ce monde sont les images des idées chez Origène - plus exactement plutôt les mystères divins.

Et en troisième temps une doctrine à trois niveau, qui venait de Hébr. 10,1 concernant les trois époques de l'histoire chrétienne. Les biens d'Ancien Testament ne sont que l'« ombre » (*skià*) des biens célestes. Ceux de la nouvelle alliance nous donnent beaucoup plus, l'« image » (*eikon*) de l'Évangile temporel est une participation réelle quoiqu'elle reste imparfaite, ‘à travers un miroir, en énigme’. Mais dans l'Évangile éternel, dans la bénédiction céleste nous possédons pleinement des réalités (*frägmata*). Ces trois niveaux nous montrent parallèlement les trois niveaux d'exégèse d'Origène : le sens littéral, moral et christologique.²²

Bibliographie

- BLANCHARD, Y.-M., « La théorie des sens de l'Ecriture », in J.-L. SOULETIE – H.-J. GAGEY (édd.), *La Bible, parole adressée*, (Lectio Divina 183), Paris 2001.
- CROUZEL, H., « Origène », DI BERARDINO A. (éd.), *Dictionnaire Encyclopédique Du Christianisme Ancien*, vol. II/2, Paris 1990.
- CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Strasbourg, 1956.

²² Cf. CROUZEL, H., « Introduction », ORIGENE, *Homélies sur les psaumes 36 à 38*, in E. PRINZIVALLI (éd.), SC 411, Paris 1995, 23.

LE SYSTÈME DES TROIS SENS DE L'ÉCRITURE CHEZ ORIGÈNE

- HAMMAN, A.-G., « Introduction », in ÉRGON, A. (éd.), *Exégèse Spirituelle IV*, Paris 2003.
- HENNE, PH., *Introduction à Origène suivi d'une Anthologie*, Paris 2004.
- La Bible de Jérusalem*, Paris 1999.
- NAUTIN, P., *Origène, sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
- ORIGENE, *Homélies sur les psaumes 36 à 38*, in E. PRINZIVALLI (éd.), SC 411, Paris 1995.
- PRINZIVALLI, E., (éd.), SC 411, Paris 1995, 371-377.
- VANYÓ, L., « Origenész », *Ókeresztény írók lexikona*, Budapest, 2004.

Csaba Kovács

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2013-2014

1. STORIA

BAÁN ISTVÁN: „Bacsinszky András munkácsi püspökké való kinevezése”, in VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 61-84.

BENDÁSZ DÁNIEL: „Bacsinszky András és a Munkácsi Egyházmegye kánoni felállítása”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 49–60.

BOHAČ, VOJTECH: „Ószláv nyelvű könyvek Bacsinszky püspök korából”, in VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 137–148.

BOHÁCS BÉLA: „Az Eperjesi Egyházmegye felszámolásának előjelei Csehszlovákiában 1945-1950”, in *Athanasiana* 38 (2014) 7–25.

Csíky BALÁZS: „Az első bécsi döntés hatása az Esztergom Főegyházmegyére 1938–1945”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3–4 (2012) 79–107.

CSIMA FERENC: „A hazai katolikus felsőoktatás könyvkiadási tevékenysége”, in *Egyháztörténeti Szemle* 2 (2014) 104–119.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2013-2014

- DARABOS EDIT – TERDIK SZILVESZTER: „Alexi János/Ioan Alexi szamos-újvári görögkatolikus püspök portréja”, in *Athanasiana* 36 (2013) 182–187.
- DUKKON ÁGNES: „Portrévázlat Bonkáló Sándorról (1880–1959)”, in *Athanasiana* 36 (2013) 164–167.
- ENDRÉDI CSABA: „Miklós István püspöki kinevezésének körülményei”, in *Athanasiana* 36 (2013) 129–137.
- FORGÓ ANDRÁS: „Adalékok Bacsinszky András püspöki tevékenységének eszmei hátteréhez”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 97–116.
- IVANCSÓ BAZIL: „Miklós István püspöki kinevezése és püspökké szentelése a korabeli sajtó tudósításaiban”, in *Athanasiana* 36 (2013) 138–151.
- JANKA GYÖRGY: „A zsinati magyar görögkatolikus liturgia titkos háttere”, in *Athanasiana* 36 (2013) 155–163.
- JANKA GYÖRGY: „Bacsinszky András hajdúdorogi évei”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 39–47.
- JOBBÁGY ANDRÁS: „Nemzet és/vagy vallás. A magyarországi görög katolikus identitása és liturgikus nyelve”, in *Egyháztörténeti Szemle* 1 (2014), 41–50.
- KARNITSCHER TÜNDE BEATRIX: „Istenkeresés Kelet és Nyugat között a 18. században Hrihorij Szkovoroda (1722–1794) Magyarországon töltött évei”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 1–2 (2012) 25–40.
- KOCSIS MIHÁLY: „Két, ruszinok számára nyomtatásban megjelent mű (az ún. Bacsinszky-biblia és a Kutka-féle katekizmus) és a legújabb kutatások”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 131–135.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

LACH, MILAN: „Joannicius Basilovits protoigumen, a Munkácsi Egyházmegye bazilita növendékeinek nevelője a 18-19. század fordulóján”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 117–129.

MAJCHRICKSNE UJTELEKI ZSUZSANNA (összeáll.): *Egyház-látogatási jegyzőkönyvek a görögkatolikus püspöki levéltárban 1. Dudás Miklós canoninca visitatiói a Hegyaljai Esperesi Kerületben 1940-1950. Forráskiadány* (A Görögkatolikus Püspöki Levéltár kiadványai V/1.), Nyíregyháza 2014, 172 p. ISBN 978-963-88535-7-8 ISSN 1588-9718

MAJCHRICKSNE UJTELEKI ZSUZSANNA (összeáll.): *Egyház-látogatási jegyzőkönyvek a görögkatolikus püspöki levéltárban 2. Dudás Miklós canoninca visitatiói a Miskolci Esperesi Kerületben 1940. Forráskiadány* (A Görögkatolikus Püspöki Levéltár kiadványai V/2.), Nyíregyháza 2014, 184 p. ISBN 978-963-88535-6-1 ISSN 1588-9718

SPANNENBERG NORBERT: „Felvilágosult abszolutizmus, tolerancia és paritás Egyház- és valláspolitika a 18. századi Habsburg Birodalomban”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 13–28.

TERDIK SZILVESZTER: „Az egykor jezsuita templom székesegyházzá alakítása Ungváron, Bacsinszky András püspök (1773-1809) idejében”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12-14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 197–243.

TERDIK SZILVESZTER: „Egy román Liturgikon Nyíracsádról”, in *Athanasiana* 38 (2014) 108–121.

TERDIK SZILVESZTER: „Görögkatolikus templomtervezek a 18. század második feléből”, in FARBAKY PÉTER – JERNYEI KISS JÁNOS: *Tanulmányok Kelényi György tiszteletére, Ars Hungarica Supplementum* szám (2013) 89–95.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2013-2014

- TERDIK SZILVESZTER: „Kántor, iskolamester, festő Adatok a nagyváradi Paholcsek Mihály munkásságához”, in *Athanasianna* 36 (2013) 57–110.
- TERDIK SZILVESZTER: „Ungvár, egykor jezsuita templom, görögkatolikus székesegyház”, in KOLLÁR TIBOR (szerk.): *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig*, Nyíregyháza 2013, 400–405.
- TERDIK SZILVESZTER: „Ungvár, vártemplom”, in KOLLÁR TIBOR (szerk.): *Középkori templomok a Tiszától a Kárpátokig*, Nyíregyháza 2013, 196–205.
- VASIL', CYRIL: „Bacsinszky András püspök személye – püspöksége alatt kiadott – kánoni rendelkezéseinek fényében”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasianna I/6.), Nyíregyháza 2014, 87–95.
- VÉGHSEŐ TAMÁS – KATKÓ MÁRTON ÁRON (közreadók): *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez 1. kötet 1778–1905*, (Collectanea Athanasianna II/4/1.), Nyíregyháza 2014, 605 p. ISBN 978-615-5073-27-4 ISSN 2060-1603
- VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – SIMON KATALIN (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez – Az egri egyházmegye területén szolgáló görögkatolikus papok 1741. évi javadalom-összeírása* (Collectanea Athanasianna II/5.), Nyíregyháza 2014, 573 p. ISBN 978-615-5073-29-8 ISSN 2063-0433
- VÉGHSEŐ TAMÁS (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasianna I/6.), Nyíregyháza 2014, 288 p. ISBN 2060-1603 ISBN 978-615-5073-13-7
- VÉGHSEŐ TAMÁS: „»Görögkatolikus egyház- és művészettörténeti források feldolgozása és közreadása, adattárak (történeti névtár és sematizmus) kiadása, digitalizált adatbázisok készítése (18–20. század)« című projekt bemutatása (OTKA K108780)”, in *Athanasianna* 36 (2013), 188–196.
- VÉGHSEŐ TAMÁS: „Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus és a magyar görögkatolikusok”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2013, 9–15.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

VÉGHSEŐ TAMÁS: „Bacsinszky András püspök tanulmányai Ungáron és Nagyszombatban”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza 2009. november 12-14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 29-37.

VÉGHSEŐ TAMÁS: „Netzhammer bukaresti érsek és a Hajdúdorogi Egyházmegye felállítása”, in *Athanasiana* 36 (2013) 111–128.

VINCZE GÁBOR: „Feltételezések és kérdőjelek. Dr. Wiener Tibor, a hódmezővásárhelyi »volksbundista« görögkeleti lelkész”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 1–2 (2012) 89–100.

2. TEOLOGIA

A keleti teológia a házasságról, a családról, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 218 p. ISBN 978 963 9920 31 6 ISSN 1785 1645

ALEXANDRIAI KELEMEN – TÓTH VENCSEL (ford.): *Paidagogosz – A Nevelő*, (Ókeresztény Örökségünk 18.), Budapest 2013, 333 p. ISBN 978-963-08-6542-5

„A szeretet (Homíliák az Aranyszájú-gyűjteményből)”, in *Tanítvány* 1 (2014) 56–61.

BAÁN ISTVÁN (összegyűjtötte, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta): *A XIV-XVI. századi magyar történelem bizánci és kora újkori görög nyelvű forrásai. Fontes byzantini et postbyzantini ad res Regni Hungariae in saeculis XIV-XVI. gestas pertinentes*, [Budapest] 2013, 703 p. ISBN 978-963-506-901-9

BAÁN ISTVÁN: „A házasság az első négy kereszteny évszázadban”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 34–44.

GYURKOVICS MIKLÓS: „A mózesi törvénytan kozmológiai és antropológiai vetületei Alexandriai Philón filozófiájában”, in *Athanasiana* 36 (2013), 18–37.

GYURKOVICS MIKLÓS: „Tanulságos kateketikai viták a harmadik század hajnalán”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 45–56.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2013-2014

KRUPPA TAMÁS: „A házas-lét elméleti teológiaja a keresztény keleten”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 45–65.

OROSZ ATANÁZ: „Házasság és család a keleti egyháztanban”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 20–33.

VERDES MIKLÓS: „Nevelési szempontok a keleti egyházat�ák műveiben”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 131–153.

VINCZE KRISZTIÁN: „Keleti gondolkodók a férfi és a női nemről”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról* (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 66–84.

3. LITURGIA

BOHÁCS BÉLA: „Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus és a Felvidék”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2013, 41–58.

BUBNÓ TAMÁS (szakmai vezető): *Görögkatolikus Szent Liturgia kottás tankönyv*, (Collectanea Athanasiana IV. Institutiones vol. 1.), Nyíregyháza 2013, 292 p. ISBN 979-0-801659-79-8

DÉRI BALÁZS: „Harmonia caelestis. A vízkereszti nagy vízszentelés tropárjai Szentendrén”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2013/2014) 91–94.

DOBOS ANDRÁS: „A házasságkötés bizánci szertartása”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 85–115.

DOBOS ANDRÁS: „A katekumenátus szertartásai a bizánci hagyományban”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 76–97.

GÁNICZ ENDRE: „A »Dicsérjétek az Urat« énekeskönyvünk címének bibliai háttere”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsérjétek az Urat című énekeskönyvünk megjelenésének 60. évfordulója alkalmából 2014. május 8-án rendezett szímpozion anyaga* (Liturgikus Örökségünk XIII.), Nyíregyháza 2014, 9–22.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

IVANCSÓ BAZIL: „Az 1938-as Budapesti Eucharisztikus Világkongresszus görögkatolikus liturgiája”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2013, 17–24.

IVANCSÓ BAZIL: „Énekeskönyvünk a Roskovics-, Danilovics-, Krajnyák-féle énekeskönyvek sorában”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsérjétek az Urat című énekeskönyvünk megjelenésének 60. évfordulója alkalmából 2014. május 8-án rendezett szímpozion anyaga* (Liturgikus Örökségünk XIII.), Nyíregyháza 2014, 45–56.

IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A Dicsérjétek az Urat című énekeskönyvünk megjelenésének 60. évfordulója alkalmából 2014. május 8-án rendezett szímpozion anyaga* (Liturgikus Örökségünk XIII.), Nyíregyháza 2014, 83 p. ISBN 978-615-5073-26-7 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722

IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2013, 83 p. ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722 ISBN 978-615-5073-24-3

IVANCSÓ ISTVÁN: „Az imaórák mint a keresztény iniciáció eszközei”, in Boháč, V. – Tkáč, M. (vyd.): *Liturgia hodín ako prostriedok novej evanjelizácie. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*, Prešov 2014, 70–85.

IVANCSÓ ISTVÁN: „Bizánc és Róma liturgiája”, in *Praeconia* 1 (2014) 5–19.

IVANCSÓ ISTVÁN: *Magyar Mózes liturgikus tiszteletének tükrében*, Nyíregyháza 2013², 180 p. ISBN 978-963-9694-49-1

JACZKÓ SÁNDOR: „Az 1954-es énekeskönyvünk megjelenésének körülményei”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsérjétek az Urat című énekeskönyvünk megjelenésének 60. évfordulója alkalmából 2014. május 8-án rendezett szímpozion anyaga* (Liturgikus Örökségünk XIII.), Nyíregyháza 2014, 57–70.

MAROSI ISTVÁN: „Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus és a Munkácsi Egyházmegye”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2013, 25–40.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2013-2014

NYIRÁN JÁNOS: „A katekumenátus liturgiatörténeti sajátosságai a bizánci hagyományban”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 57–75.

NYIRÁN JÁNOS: „Magyar nyelvű liturgiafordítás Bacsinszky püspök korában”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 149–172.

PALLAI BÉLA: „Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus és Erdély”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Liturgikus örökségünk XII. Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2013, 59–67.

PALLAI BÉLA: „Énekeskönyvünk első kiadásának bemutatása a további változatok fényében”, in Ivancsó István (szerk.): *A Dicsérjétek az Urat című énekeskönyvünk megjelenésének 60. évfordulója alkalmából 2014. május 8-án rendezett szimpozion anyaga* (Liturgikus Örökségünk XIII.), Nyíregyháza 2014, 23–44.

PAPP SZABOLCS: „Gondolatok a bizánci beavató szentségek végzésével kapcsolatban”, in *Athanasiana* 37 (2013) 7–17.

SCHMEMANN, ALEXANDER – KAULICS LÁSZLÓ (ford.): *Vízből és Szentlélekből*, Budapest 2012, 299 p. ISBN 978 963 89530 0 1

TERDIK SZILVESZTER: „Szent István király tisztelete a görögkatolikus egyházban”, in KERNY TERÉZIA – SMOHAY ANDRÁS (szerk.): *István a szent király. Tanulmánykötet és kiállítási katalógus Szent István tiszteletéről halálának 975. évfordulóján*, Székesfehérvár 2013, 188–204.

4. STORIA DELL'ARTE

NAGYMIHÁLYI GÉZA: *A láthatatlan Isten képmása. Alapvetés ikonfestőknek*, Nyíregyháza 2013, 111 p. ISBN 978-615-5073-16-8

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

PUSKÁS BERNADETT: „Bacsinszky András püspök reprezentációjának emlékei”, in VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Bacsinszky András munkácsi püspök. A Bacsinszky András munkácsi püspök halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai – Nyíregyháza 2009. november 12–14.*, (Collectanea Athanasiana I/6.), Nyíregyháza 2014, 173–195.

RAUSZ SZILVESZTER: *Amiről az ikonok beszélnek*, Budapest 2013, 96 p. ISBN 978-963-662-626-6

RUZSA GYÖRGY: *Ikonborításos orosz ikonok egy budapesti magángyűjteményből*, Gödöllő 2011, 58 p. ISBN 978-963-08-1393-8

TERDIK SZILVESZTER: „Egy XIX. századi ikonográfiai kísérlet – I. Szent István emlékszerű portréja”, in KERNY TERÉZIA – SMOHAY ANDRÁS (szerk.): *István a szent király. Tanulmánykötet és kiállítási katalógus Szent István tiszteletéről halálának 975. évfordulóján*, Székesfehérvár 2013, 171–177.

TERDIK SZILVESZTER: „Egy XIX. századi ikonográfiai kísérlet – II. Roskovics Ignác Szent István-képei a budai várban”, in KERNY TERÉZIA – SMOHAY ANDRÁS (szerk.): *István a szent király. Tanulmánykötet és kiállítási katalógus Szent István tiszteletéről halálának 975. évfordulóján*, Székesfehérvár 2013, 178–183.

TERDIK SZILVESZTER: „Egy XIX. századi ikonográfiai kísérlet – III. Róth Miksa mozaikjai a Szent Jobb-kápolnában”, in KERNY TERÉZIA – SMOHAY ANDRÁS (szerk.): *István a szent király. Tanulmánykötet és kiállítási katalógus Szent István tiszteletéről halálának 975. évfordulóján*, Székesfehérvár 2013, 184–187.

5. DIRITTO CANONICO

KOCSIS FÜLÖP: „Házassági és szerzetességi kötelék a Keleti Egyházban”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 10–19.

MAKLÁRY ÁKOS: „A keleti joggyakorlat mögötti sajátos teológia”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról* (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 116–130.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2013-2014

6. ECUMENISMO

7. VARIE

GOLUB XÉNIA: „Szláv kéziratok és régi nyomtatványok katalógusrevízija a nyíregyházi Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola könyvtárában”, in *Athanasiana* 38 (2014) 143–154.

HORVÁTH TAMÁS: „Görögkatolikus Szent Liturgia – Kottás tankönyv, Nyíregyháza 2013, (Collectanea Athanasiana, IV. Institutiones vol. I.)”, in *Athanasiana* 38 (2014) 155–158.

INÁNTSY-PAP ÁGNES: „Hátrányos helyzetű gyermekek kezelése a görögkatolikus nevelési és oktatási rendszerben”, in *Athanasiana* 38 (2014) 134–142.

KOVÁCS BÁLINT – PÁL EMESE (szerk.): *Távol az Araráttól. Örmény kultúra a Kárpát-medencében. A Budapesti Történeti Múzeum és az Országos Széchényi Könyvtár közös kiállítása 2013. április 5 – 2013. szeptember 15., [Budapest] [2013]*, 184 p. ISBN 978-963-200-608-6

MAJOROS MÁRIA (szerk.): *Örökség. Munkafüzet az Öröksgég című Görögkatolikus hit- és erkölcsstan könyvhöz*, Nyíregyháza 2013, 103 p. ISBN 978-615-5073-23-6

OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12-13.*, Nyíregyháza 2013, 133 p. ISBN 978-615-5073-15-1

OBBÁGY LÁSZLÓ: „»Hogy ők is velünk együtt dicsőitsék...« A „Katekumenátus tegnap, ma holnap” című konferencia témájának háttere, felvezetése”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 11–19.

OBBÁGY LÁSZLÓ: *Örökség. Görögkatolikus hit- és erkölcsstan felső tagozatos tanulóknak*, Nyíregyháza 2013, 190 p. ISBN 978-615-5073-20-5

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2012-2013

OROSZ ATANÁZ: „Megfontolandó tapasztalatok a katekumenátus patrisztikus görög gyakorlatából”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 20–33.

PAPP MIKLÓS: „A házas életstílus levezetése főbb ikonjainkból”, in *A keleti teológia a házasságról, a családról*, (Sapientia füzetek 22.), Budapest 2013, 154–212.

SEBESTYÉN SÁNDOR: „Öltések Krisztus elszakadt köpenyén”, in *Jel* 3 (2014) 71–75.

VERDES MIKLÓS – KRUPPA LEVENTE – SZABÓ TAMÁS: „Praxisunk tapasztalatai”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 112–120.

VERDES MIKLÓS: „A felnőttek katekumenátusának didaktikai és módszertani kérdései”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 107–111.

VINCZE KRISZTIÁN: „A hívő ember látásmódja – a valóság és annak rejtelei”, in OBBÁGY LÁSZLÓ – VERDES MIKLÓS (szerk.): *Katekumenátus tegnap, ma és holnap – Máriapócsi Teológiai Napok 2012. október 12–13.*, Nyíregyháza 2013, 98–106.

ZADUBENSZKI NORBERT (szerk.): *Görögkatolikus Szemle Kalendárium* 2014, Nyíregyháza 2013, 196 p. ISSN 1585-6593