

FOLIA ATHANASIANA 21 (2019)

ISSN 1585-1370

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

Folia Athanasiana

21



**Nyíregyháza
2019**

TABLE OF CONTENTS

ANDRÁS SZEMÁN:	
Le preghiere per i defunti e riti funebri nella Chiesa bizantina	7
ISTVÁN IVANCSÓ:	
Un interessante documento liturgico dall'anno 1880: il Vangelo di Santa Pasqua in sette lingue diverse	47
MÁTÉ SZAPLONCZAY:	
Eucharistic Fast in the Discipline of Eastern and Western Christianity	61
ISTVÁN MOKIOSZ OROSZ:	
La scuola di Nisibi: storia e formazione scolastica	91
GYÖRGY FODOR:	
The Development of Ethics in Early Islam	117
Contents of Athanasiana 2018–2019	129
Bibliografia bizantina in Ungheria 2018-2019	147

ANDRÁS SZEMÁN

LO SVILUPPO DEI RITI FUNEBRI NEL RITO BIZANTINO

SOMMARIO: 1. Introduzione; 2. Sviluppo storico; 2.1. I primi testimoni; 2.2. Le teorie del rito funebre in generale; 2.3. La teoria sul rito funebre dei sacerdoti di Vitaliano Bruni; 2.4. Le teorie sul rito funebre dei monaci; 2.5. Il rito funebre dei fanciulli; 3. I libri stampati greci; 3.1. L'eucologio di Jacobus Goar e le edizioni seguenti; 3.2. L'Agiasmatarion di Roma; 4. I libri slavi stampati; 4.1. Il Trebnik di Mogila; 4.2. I Trebnik di Leopoli e di Počajev; 4.3. I trebnik del XX secolo; 5. Gli eucologi manoscritti e stampati in Ungheria; 5.1. Le traduzioni manoscritte; 5.2. Gli eucologi stampati in lingua ungherese; 5.2.1. La tradizione del grande eucologio di Roma in lingua ungherese; 5.2.2. L'Eucologio degli ortodossi di lingua ungherese; 6. Conclusione.

1. Introduzione

In questo lavoro si vuole presentare brevemente la storia dello sviluppo dei riti funebri. Le fonti sono limitate, perché la storia della Chiesa greco-cattolica in Ungheria non è così lunga come quella delle altre Chiese orientali cattoliche dei paesi limitrofi. Le fonti principali sono i libri stampati in greco e in salvo dei secoli XVII-XIX e le traduzioni manoscritte in lingua ungherese dei secoli XVIII e XIX.

Esaminando lo sviluppo delle celebrazioni, s'intende esaminare la presenza elementi, di quegli che si trovano fino ad oggi nella recensione ungherese. Nell'ultima parte verrà evidenziato, che la tradizione rutena ebbe un grande influsso sulla prassi parrocchiale di lingua ungherese.

2. Sviluppo storico

Prima di procedere alla presentazione dei diversi *eucologi* greci o slavi, si deve presentare un breve excursus storico dei riti funebri. Le preghiere e i riti funebri odierni sono i risultati di un lungo sviluppo dal punto di vista liturgico-storico. In questa parte vorrei si presenta in sintesi quanto è emerso

dagli studi e delle ricerche di Placide de Meester, Peter Plank, Vitaliano Brunni, Miguel Arranz, Elena Velkovska e Peter Galadza.

2.1. *I primi testimoni*

Nelle loro ricerche Placide de Meester, Peter Plank ed Elena Velkovska portano l'attenzione alla *Constitutiones Apostolorum*,¹ in cui troviamo un "quadro celebrativo che comprende il canto dei salmi e la celebrazione dell'eucaristia al cimitero" e si fanno le commemorazioni per i defunti al terzo, al nono e quarantesimo giorno dal decesso.²

Dionigi nella *Gerarchia Ecclesiastica* mentre parla dei sacramenti, al VII capitolo ci da una descrizione di un funerale in cui si vede la struttura seguente:³

Il vescovo entra nella chiesa e comincia la preghiera e il ringraziamento a Dio.

I ministri leggono dalla Sacra Scrittura e si cantano i salmi.

Il primo ministro congeda i catecumeni, poi proclama il nome del defunto

Il vescovo fa la santa preghiera

I radunati baciano il defunto

Il vescovo unge con l'olio il morto

Preghiera del vescovo

Deposizione del defunto

Dionigi non riporta le preghiere del vescovo, ma descrive la posizione della salma dentro la chiesa,⁴ e dopo da le spiegazioni del rito in cui troviamo le citazioni dalla Scrittura. La descrizione di Dionigi è im-

¹ Cf. ELENA VELKOVSKA, "Funerali in oriente", in ANSCAR J. CHUPPONGCO (dir. di), *Scientia liturgica, IV, Sacramenti e Sacramentali*, Roma 2000, 354; PETER PLANK, *Der byzantinische Begräbnisritus*, in HANSJAKOB BECKER – HERMANN ÜHLEIN, *Liturgie im Angedicht des Todes I*, Erzabtei St. Ottilien 1997, 792-793.

² Cf. VELKOVSKA, *Funerali in oriente*, 354; PLACIDE DE MEESTER, *Rituale-Benedizionale Bizantino*, Liturgia bizantina, Libr. II, part VI, Roma 1930, 119.

³ Cf. DIOGINI AEROPAGITA, *Tutte le opere*, Milano 1981, 231-232.

⁴ *Ibidem*, 232-242.

portante dal punto di vista delle preghiere del vescovo, del bacio e dell'unzione.⁵

Non è facile la ricostruzione dei riti funebri. Nell'*Euologio Barberini* 336 leggiamo un gruppo di preghiere per i defunti:

“Εὐχή ἐπὶ τελευτήσαντος· Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων πάσης σαρκός... – Preghiera per un defunto. Dio degli spiriti e di ogni essere vivente...

Ὁ ἱερεὺς ἐπεύχεται· Κύριε, Κύριε, ἢ τῶν θλιβομένων παραμυθία... – Il Celebrante prega: Signore, Signore, tu che sei conforto dei tribolati...

Εὐχή ἄλλη ἐπὶ τελευτήσαντος· Ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ θεὸς τοῦ σώζειν... – Altra preghiera per un defunto. Dio nostro, Dio di salvezza...

Εὐχή ἄλλη ἐπὶ τελευτήσαντος· Ὁ ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος θεὸς... – Altra preghiera per un defunto. Dio buono e pieno di amore per gli uomini...

Εὐχή ἄλλη ἐπιτάφιος καθολική· Δέσποτα ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων... – Altra preghiera comune per la sepoltura. Signore, Dio degli spiriti e di ogni essere vivente...

Εὐχή ἄλλη ἐπιτάφιος εἰς ἐπίσκοπον· Κύριε, Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ... – Preghiera per la sepoltura di un vescovo. Signore Gesù Cristo, agnello di Dio...

Εὐχή εἰς κοιμηθέντα μοναχόν· Δέσποτα κύριε ὁ θεὸς, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν... – Preghiera per un monaco defunto. Sovrano, Signore Dio, che solo possiedi l'immortalità...".⁶

Oltre le preghiere alla fine del *Barberini* 336 troviamo una Διακονικὰ εἰς κοιμηθέντας – *Diakonikà per i defunti* con cinque invocazioni:

“Ἐν εἰρήνῃ τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.

In pace, preghiamo il Signore.

⁵ Cf. PLANK, *Der byzantinische Begräbnisritus*, 792.

⁶ Cf. STEFANO PARENTI – ELENA VELKOVSKA (a cura di), *L'Euologio Barberini gr.336*, Roma 2000, 235-237; 377-379.

Ἐπεὶ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων ἀδελφῶν ἡμῶν, κοιμήσεως, ἀνέσεως, καὶ μακαρίας μνήμης αὐτῶν, τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.

Per i nostri fratelli che si sono addormentati nella fede, per il loro riposo, sollievo e beata memoria, preghiamo il Signore.

Ἐπεὶ τοῦ συνχωρηθῆναι αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν πᾶν πλημμέλημα ἐκούσιό(ν) τε καὶ ἀκούσιο(ν), τοῦ κυρίου δεηθῶμεν.

Perché vengano perdonate le nostre e loro colpe volontarie e involontarie, preghiamo il Signore.

Ὅπως ὁ φιλόανθρωπος θεὸς ἡμῶν ὁ προσδεξάμενος τὸ πνεῦμα αὐτοῦ κα<τα>τάξῃ αὐτ(ὸν) ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως, μετὰ ἀγγέλων χορείας, ἔνθα οἱ δίκαιοι ἀναπαύονται, δεηθῶμεν.

Perché il nostro Dio pieno di amore per gli uomini che ha accolto il suo spirito, lo insedi nel luogo della luce, nel luogo della consolazione, con i cori degli angeli, dove riposano i giusti, preghiamo

Τὰ ἐλέη τοῦ θεοῦ καὶ τὴν φιλανθρωπίαν αὐτοῦ αἰτησάμενοι, ἕαθούς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν Χριστῷ τῷ θεῷ παραθώμεθα.

Implorando la misericordia di Dio e il suo amore per gli uomini, affidiamo noi stessi gli uni gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo".⁷

Miguel Arranz ha esaminato insieme tre codici: *Cryptensis gr GbI* che Goar chiamò: *Euchologium Bessarionis*, *Parisinus Coilsin gr 213* che si chiama *Eucologio Strategios*, e *Atheniensis gr 662*, oppure *Eucologio Atheniese*. Arranz in questi tre codici ha raccolto un gruppo di preghiere per i defunti:

“duplex oratio incensi: inc:1a, inc:1b
oratio (thuris) pro defuncto

| ⁷ *Ibidem*, 247-248; 384-385.

oratio I pro defuncto laico
oratio capitis inclinationis
oratio I pro defunctis sacerdote
oratio capitis inclinationis pro sacerdote
oratio altera pro defuncto
oratio pro defuncto parvulo
oratio alia pro defuncto laico
oratio pro defuncto diacono
oratio in effundendo eleo supra cadaver
oratio ad kollyba defunctorum
oratio ad kollyba in memora sactorum”.⁸

Le sette preghiere sono nel *Bessarion* e le nove sono nello *Strategios*. Cinque di queste e sono nelle opere stampate. La seconda preghiera è in uso fino ad oggi, e fa parte del nucleo dei riti funebri.

2.2. Le teorie del rito funebre in generale

Arranz afferma che “nei nostri eucologi non c’è traccia di ufficio per i defunti, noi dobbiamo riproporre la nostra vecchia ipotesi, e cioè che la veglia funebre si identificasse con l’ufficio abituale della pannychis”.⁹ La preghiera Ὁ θεός τῶν πνευμάτων πάσης σαρκός... è staa presentata nell’articolo di Peter Plank ed Elena Velkovska come la più antica preghiera conosciuta per i defunti, che si trova sul papiro di *Nessana* alla fine del VI o all’inizio del VII secolo.¹⁰ Esaminando le liste delle preghiere subito se ne scorge una grande varietà.

Vitaliano Bruni ed Elena Velkovska affermano, che nei manoscritti antichi non troviamo un rito funebre, ma una serie di preghiere per diverse

⁸ Cf. MIGUEL ARRANZ, *L’eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l’aggiunta del Leiturgikon (Messale)*, Roma 1996, 308-317; Trad. italiana: MIGUEL ARRANZ, “Le preghiere per i defunti nella tradizione bizantina”, in *OCP* 63, 99-117.

⁹ Cf. ARRANZ, *L’eucologio costantinopolitano*, 36.

¹⁰ Cf. PLANK, *Der byzantinische Begräbnisritus*, 792; ELENA VELKOVSKA, “Funeral Rites according to the Byzantine Liturgical Sources”, in ALICE-MARY TALBOT (ed.), *Dumbarton Oaks Papers*, No. 55, Washington 2001, 24.

occasioni.¹¹ Bruni nella sua tesi divide le fonti in tre gruppi. Nel primo sono i manoscritti che contengono le diverse preghiere tra i secoli VIII e XIII, nel secondo gruppo ci sono le liste con le letture in generale tra i secoli VII e XVI, e nel terzo gruppo ci sono i documenti che ci presentano le *akoluthie* vere e proprie tra i secoli X e XVI.¹²

Vitaliano Bruni ha preso in esame il rito funebre di un sacerdote. Egli ci propone di esaminare i manoscritti, in particolare quelli del X secolo. Nella *Gerarchia Ecclesiastica* di Dionigi abbiamo visto uno schema ma Bruni dice chiaramente che è “impossibile ricollegarlo ai documenti che avremo a partire dal sec. X”.¹³ Secondo lui in quest’epoca sono due le cose evidenti: la prima, la “tendenza a strutturare il rito dei defunti dei funerali in genere sullo schema dell’*orthros*”, e la seconda, “i manoscritti si limitano a dare solo indicazioni sugli elementi propri, supponendo tutto ciò che rientra nel quadro normale della celebrazione dell’*orthros* propriamente detto”.¹⁴ Perciò secondo Bruni “la più antica *acoluthia* vera e propria dei funerali è secondo i manoscritti da noi consultati, quella del cod. Grottaf. GbX del sec. X”,¹⁵ poi pubblica subito lo schema:¹⁶

A	1	Invitatorio
		Esasalmo (oppure Salmo 90)
		Grande synapti con Orazione
		Alleluia con tropari
	2	Amomos (sal 118)
		Kathisma (Ἀνάπαισος)
	3	Canone
		Odi 1 e 3 – diakonikà – orazione – kontakion
		Odi 4-6 – diakonikà – orazione – kontakion
		Odi 7-9 – diakonikà – orazione – exapostilarion

¹¹ Cf. VELKOVSKA, “Funeral Rites”, 29; VITALIANO BRUNI, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino*, (Pubblicazioni dello studium biblicum franciscanum Collectio minor n. 14.), Jerusalem 1972, 34.

¹² Cf. BRUNI, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino*, 34-35.

¹³ *Ibidem*, 118.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, 119.

LO SVILUPPO DEI RITI FUNEBRI NEL RITO BIZANTINO

		Lodi
		Stichirà (idiomela) delle lodi
B	4	Tre antifone: 1, Sal 22 con triplice alleluia – tropari finali Diakonikà – orazione Poesia (kathisma) Apostolo (rom 5,12-6,1) 2, Sal 23 con triplice alleluia – tropari finali Diakonikà – orazione Poesia (kathisma) Apostolo (1 Cor 15,1-11) 3, Sal 83 con triplice alleluia – tropari finali Diakonikà – orazione Poesia (kathisma) Apostolo (1 Cor 15,29-50)
		Apostolo – vangelo [1 Tes 4,13-18; Gv 5,24-30]
		Ectenia (+ Orazione)
	5	Aspasmos
		Unzione ¹⁷

Se vediamo la struttura di questa *akoluthía*, possiamo riconoscere subito una struttura dell'*orthros* bizantino. Seguendo la ricerca di Mateos, Bruni afferma che questa *akoluthía* è composta da due parti distinte. La prima parte (A) è un *orthros* monastico festivo, e la seconda (B) è una celebrazione della parola.¹⁸ Bruni sottolinea le tre antifone, esaminando la struttura dell'*akoluthía* funebre di *Grottaferrata GbX* Bruni afferma:

“la struttura delle tre antifone sembra rivelare in tal caso segni di una certa arcaicità. Infatti, anche se caratteristica dell’antico rito costantinopolitano e ignora quasi completamente negli uffici la

¹⁷ “Καὶ ὁ ἱερεὺς ἀγιάζει ἔλαιον, ἐμφυσᾷ γ’ καὶ σφραγίζει γ’ καὶ λέγει τὴν εὐχὴν »Δέσποτα Κύριε ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν«, ζήτηι ὀπίσω, εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα, ἐκεῖ ἐνγράφη”, in VELKOVSKA, “Funeral Rites”, 50. In questa rubrica troviamo le stesse istruzioni, come nel rito odierno del Battesimo, quando il sacerdote benedice l’olio dei catecumeni.

¹⁸ *Ibidem*, 120.

tradizione palestinese, tale struttura affonda le sue radici però nell'uso antico della Chiesa madre di Gerusalemme".¹⁹

Se consideriamo il codice *Grottaferrata Gb43*, troviamo una struttura un po' modificata.²⁰ Vedendo questa struttura si evince una tendenza ad unificare gli elementi doppi della celebrazione.²¹ Il posto di alcuni elementi è cambiato. Non troviamo l'*esalmo* o il salmo 90. Il salmo 118 sta in tre parte con i *tropari*, una *diakoniká*, e una preghiera. Le antifone seguono subito il canone, poi si trovano gli *idiómeli*. Nell'ultima parte ci sono i *makarismí* le letture, la grande *synaptí* con una preghiera sacerdotale e alla fine l'*aspasmós*. Secondo Bruni qui vediamo una "tendenza ad unificare gli elementi doppi dell'antico ufficio di mezzanotte e della veglia cattedrale".

Vitaliano Bruni porta l'attenzione sull'influsso monastico, come la recita dell'*esalmo* solo nei riti funebri dell'*egumeno*, del sacerdote o del diacono e l'*evloghitária* o *tropari dell'amomos* si cantano al versetto primo del salmo *amomos* dal secolo XII.²² Nei secoli XIII e XIV vi erano già le *akoluthíe* per i monaci. Il canone è andato perso, e gli *stichirà* sono stati uniti o cantati dopo gli *anavathmí* e prima delle *makarismí*. Nelle *akoluthíe* per i laici non ci sono stati questi cambiamenti, il *canone* è rimasto, e non sono stati inseriti gli *anavathmí*.²³

Elena Velkovska ha esaminato anche l'eucologio di *Grottaferrata GbX*. Ella afferma, che si tratta di un rito unico, non da l'indicazione, che questo rito sia per i laici o per imonaci. Il titolo di questo rito è molto semplice: "ἀκολουθία εἰς κοιμηθέντα"²⁴ che si può tradurre: "La celebrazione per coloro che si sono addormentati".²⁵ Riassumendo il contenuto dell'*akolouthía* emerge la presenza dell'*ektenía* diaconale e l'unzione con olio. Nell'appendice del suo articolo è riportato il testo di questo rito funebre,²⁶ Se vediamo la *diakoniká* troviamo una versione più lunga con undici intercessioni:

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, 121.

²¹ *Ibidem*, 122.

²² *Ibidem*, 191.

²³ *Ibidem*, 122-123.

²⁴ VELKOVSKA, "Funeral Rites", 31.

²⁵ VELKOVSKA, "Funerali in oriente", 357.

²⁶ Cf. VELKOVSKA, "Funeral Rites", 46-51.

“Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου.

Ἐπεὶ τῆς ἀνωθεν εἰρήνης.

Ἐπεὶ μνήμης, κοιήσεως, ἀναπαύσεως καὶ ἀφέσεως ἀμαρτιῶν τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ ὁ δ(εῖνα), τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπεὶ τοῦ συνχωρηθῆναι αὐτῷ τε καὶ ἡμῶν πᾶν πλημμέλημα ἐκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον, τοῦ Κυρίου.

Ἐπεὶ τοῦ κατατάξαι αὐτὸν ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπεὶ τοῦ συναριθμηθῆναι αὐτὸν ἐν χορῶ τῶν ἐκεκτῶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, τοῦ.

Ἐπεὶ τοῦ εὐρεῖν αὐτὸν χάριν καὶ ἔλεος ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπεὶ τοῦ καταπεμφθῆναι ἀγίους ἀγγέλους εἰρήνης ὀδηγούντας αὐτὸν, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπεὶ τοῦ παραστήναι αὐτὸν ἄμεμπτον καὶ ἀκατάκριτον τῷ φοβερῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ καὶ εὐρεῖν ἔλεος καὶ ἀφεσιν ἀμαρτιῶν, τοῦ Κυρίου.

Ὅπως Κύριος ὁ θεὸς ὁ προσδεξάμενος τὸ πνεῦμα αὐτοῦ κατατάξῃ αὐτὸν ἐν χώρῳ φωτεινῷ ἔνθα οἱ δίκαιοι ἀναπαύονται, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Ἐπεὶ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης”.²⁷

Nella parte seguente del codice si trovano sei preghiere per i defunti per le diverse occasioni.²⁸ Elena Velkovska riporta quattro preghiere su sei:

“Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων πάσης σαρκός...

Κύριε, κύριε, ἢ τῶν θλιβομένων...

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ πλάσας τὸν ἄθρωπον καὶ τῶν πενθούντων παράκλησις...

Δέσποτα ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων...”.²⁹

²⁷ *Ibidem*, 46.

²⁸ *Ibidem*, 31.

²⁹ *Ibidem*, 32.

Queste preghiere si trovano anche nel *Barberini 336*. La terza preghiera è una preghiera propria della tradizione italo-greca. La prima è una preghiera popolare in uso anche oggi, e fa parte del nucleo del *Trisagion per i defunti*, e di tutti i riti odierni.

Elena Velkovska propone di vedere in un altro modo questa celebrazione di Grottaferrata. Qui vediamo la struttura di un *orthros* monastico. Il redattore ha preso le preghiere le una dopo le altre ha seguito il moto che a lui noto. Questo modo era molto simile come nel caso delle ore, quando le preghiere della cattedrale furono inserite nelle celebrazioni monastiche, creando così il tipo *studita*. Così la storia del rito funebre non è differente dalla storia delle ore. Secondo questo modello si armonizzavano: le ore del Venerdi Santo, i riti cattedrali di Costantinopoli e di Gerusalemme.³⁰ Da questo punto di vista sono interessanti le antifone della parte B dello schema di *Grottaferrata GbX*. Qui si vedono tre cicli dei salmi, delle preghiere, degli inni e delle letture.

Dall'altra parte nella sezione B si vedono tre cicli dei salmi, delle *ektenie*, dell'innografia e delle lettere paoline. Elena Velkovska riporta l'ipotesi di Arranz, che la *pannichida* o *pannychis* sarebbe stata una parte post-vespertina della veglia della cattedrale, e mostra un esempio di *pannichida* o *pannychis* dell'XI secolo. Nel codice di *Dresda 104A* si trova un ibrido degli elementi bizantini e gerosolimitani.³¹ La Velkovska richiama a vedere in un modo diverso la parte B di *Grottaferrata GbX*. Secondo lei si deve stare attenti alle letture, che erano la proprietà della liturgia gerosolimitana e della stazionale e come reso della sintesi bizantino – palestinese. Propone, che queste tre antifone siano rappresentanti della liturgia stazionale, perciò mostra uno schema:³²

Mesodion
Lettera ai tessalonesi
Alleluia
Vangelo
Ektenie

³⁰ *Ibidem*, 33.

³¹ *Ibidem*, 34.

³² *Ibidem*.

Elena Velkovska afferma, che il termine *mesodion* ci mostra l'origine, un termine di Gerusalemme che corrisponde al *prokímenon* bizantino. Nel *Gottaferrata GbX* il *mesodion* sta in uso esclusivamente nella celebrazione dell'origine agio polita.³³

2.3. La teoria sul rito funebre dei sacerdoti di Vitaliano Bruni

L'edizione moderna dell'*Aghiasmatarion* di Roma da descrizioni precise su come si debba preparare un sacerdote defunto alla sepoltura. Tre sacerdoti ripassano il corpo del defunto con olio puro, fanno la vestizione, il volto del defunto si copre con *áir*, e si pone il vangelo sul petto.³⁴

I più antichi manoscritti hanno pochissime rubriche, su questo rito e utilizzano una terminologia impersonale. Solo dal XII secolo si trovano informazioni sul numero dei preti che devono procedere alla preparazione della salma. Il numero tre fu fissato dai libri stampati.³⁵ Le prime informazioni sulla lavanda dal corpo del sacerdote defunto si trovano a partire dall'XI secolo. I manoscritti ci mostrano la grande varietà delle prassi della lavanda con olio. A volte le indicazioni sono molto precise, per esempio non vedere la nudità del defunto, ma sono i manoscritti che danno le indicazioni in modo arcaico e semplice.³⁶

Dal XIII secolo appaiono le prescrizioni per distinguere fra le vesti ordinarie o ufficiali. I manoscritti del XV secolo indicano con precisione questa prassi. *L'Exodiasticòn di san Saba* ricorda che i sacerdoti defunti sono vestiti con vesti sacre. Nel secolo successivo sono indicati tutti gli elementi delle vesti sacerdotali, inoltre si trovano le prassi, secondo cui si prendono lo *sticario* e *felonio*, o *epitrachilíon* e *felonio* e *sticario*, *epitrachilíon* e *felonio*.³⁷ Fino ad oggi non è stata individuata una prassi unica valida per ogni Chiesa orientale sia ortodossa o cattolica orientale.

³³ *Ibidem*, 34-35.

³⁴ ΑΓΙΑΣΜΑΤΑΡΙΟΝ. ΤΕΥΧΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ, Roma 1955, 67-69; BRUNI, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino*, 85.

³⁵ Cf. BRUNI, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino*, 78-88.

³⁶ *Ibidem*, 89-90.

³⁷ *Ibidem*, 93-94.

Vedendo i rituali odierni troviamo che durante la processione nella chiesa si canta il *trisagion*. Nei manoscritti antichi si trovano le prassi, che non si fanno più secondo le moderne edizioni. Vitaliano Bruni descrive tante variazioni di questa processione. Qui ne verrà presentata soltanto una. Nell'*Exodiasticòn di san Saba* si legge che i sacerdoti e l'assistenza viene data dalla chiesa verso la casa del defunto. La salma del defunto si prende e comincia la processione verso la chiesa, mentre si canta il *trisagion* e alcuni *tropari* come: Ἄγιοι μάρτυρες. La chiesa rimane chiusa e i sacerdoti fanno tre giri attorno ad essa. Dopo i giri si fermano davanti alla porta della chiesa e si canta il versetto del salmo 117,19: "Apritemi le porte di giustizia per entrare a ringraziare il Signore". Tutti entrano nella chiesa mentre cantano i *tropari* e l'ultimo versetto del salmo 118. La salma viene deposta al centro della chiesa.³⁸

In questa descrizione troviamo due elementi che esistono nel rito bizantino fino ad oggi. Il primo è quando la folla fa tre giri mentre si canta l'Ἄγιοι μάρτυρες.³⁹ Il secondo è il contenuto del salmo 117,19. Qui possiamo pensare alla fine della processione di Pasqua, quando il celebrante con una croce bussa tre volte alla porta della chiesa recitando il versetto dal salmo 22: "Aprite le porte...". Così si fa anche nella celebrazione della consacrazione di una chiesa. Il contenuto di questo versetto ritorna molte volte nell'ufficiatura bizantina della festa dell'Ascensione del Signore.

Dopo la processione ha inizio l'ufficiatura dentro la chiesa. Nel paragrafo precedente abbiamo visto, che il codice di Grottaferrata Gb X è considerato come il primo rito conosciuto del rito funebre. Vitaliano Bruni argomenta che durante i secoli XV e XVI nacque l'*akolouthía* per i sacerdoti. Se si prendono in considerazione gli schemi presentati di Bruni, possiamo vedere la tendenza della moltiplicazione del ciclo delle letture,⁴⁰ che danno un carattere speciale al rito funebre di un sacerdote. Già Placide de Meester scrisse, che nei manoscritti greci si trovano una grande varietà di brani dal vangelo e dalle lettere paoline.⁴¹ I brani scritturistici 1Tes 4,13-17 e Gv 5,24-30 sono i più

³⁸ *Ibidem*, 100-101.

³⁹ Nella prassi odierna si fa allo stesso modo durante le ordinazioni del diacono, del sacerdote e del vescovo, e nel rito del matrimonio.

⁴⁰ Cf. BRUNI, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino*, 124-128.

⁴¹ Cf. DE MEESTER, *Rituale-Benedizionale Bizantino*, 113; BRUNI, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino*, 166.

antichi nei riti funebri e sono gli stessi nei funerali dei sacerdoti – come il primo ciclo delle letture – e dei monaci.⁴²

Vitaliano Bruni mostra che le *akolouthie* si possono dividere in due gruppi e afferma che “nè la tendenza monastica, nè quella cattedrale riescono a prendere completamente il sopravvento nell’uno e nell’altro gruppo. Ci sono inoltre dei punti chiave in cui quasi tutte le acolutie si incontrano”.⁴³ Mostrando due codici,⁴⁴ uno del Monte Athos e l’altro del Monte Sinai Bruni afferma, che la struttura del rito funebre di un sacerdote segue l’ordine di un *orthros* monastico festivo. Gli elementi antichi erano presenti già dal X secolo, e solo i particolari sono cambiati o sono stati modificati nei secoli seguenti, gli elementi che specificano una *akolouthia* per i sacerdoti defunti sono stati inseriti prima della fissazione del rito.⁴⁵

Passiamo ad analizzare la procedura dell’unzione con l’olio. Abbiamo visto, che lo Pseudo-Dionigi fa riferimento a questa prassi. Il codice di *Grottaferrata GbX* prescrive la benedizione dell’olio, come quando si usa la formula dal rito del battesimo. La salma si pone nella tomba e dopo il sacerdote e versa sopra l’olio tre volte. Nel *Grottaferrata Gb43* troviamo l’unzione prima dell’*Aspasmòs*. Negli altri scritti ci sono le descrizioni secondo le quali l’unzione si può fare con santo *myron* o crisma.⁴⁶ Placide de Meester dice, che “l’unzione del cadavere con il miro fu in certi tempi generale nel Patriarcato di Alessandria, ma riservata ai sacerdoti ed ai vescovi”.⁴⁷ De Meester afferma che in altre chiese l’unzione nel rito funebre era una questione importante, e nei primi libri stampati troviamo anche i riferimenti:

“Le antiche edizioni dell’Eucologio, stampate a Venezia negli anni 1544, 1555, 1559, 1570 ecc. riportano un’acolutia dal titolo: Ακολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου τῶν κεκοιμημένων, ψαλλομένη ὑπὸ ἐπιπέδων πρεσβυτέρων καὶ ὀλοκαυτουμένη.

Quest’ultima parola è aggiunta perché, a un dato momento,

⁴² *Ibidem*, 167.

⁴³ Cf. BRUNI, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino*, 123.

⁴⁴ *Ibidem*, 124-125.

⁴⁵ *Ibidem*, 129-130.

⁴⁶ *Ibidem*, 137-140.

⁴⁷ DE MEESTER, *Rituale-Benedizionale Bizantino*, 135.

ognuno dei sacerdoti accende un pezzo di carta bagnato con olio, e lo brucia in olocausto per l'anima del defunto.

Nelle edizioni posteriori dell'Euclologio, quest'acolutia non è più inserita; senza dubbio perché essa fu trovata assai recente e il rito è andato in disuso. La troviamo difatti in manoscritti della fine del XV sec. e soprattutto del secolo XVI. In uno di essi è dato il nome dell'autore, Nicola, metropolita di Atene".⁴⁸

La teoria di Bruni può sembrare indicativa dell'influsso del grande *orthros* del Sabato Santo ai funerali dei sacerdoti, perché gli *irmi* del *canone* del rito funebre di un sacerdote corrispondono agli *irmi* del *canone* dell'*orthros*⁴⁹ e il salmo 118 si trova in ambedue le celebrazioni. Secondo il codice di *Grottaferrata Gb43* il Trisagion si canta durante la processione dalla chiesa al cimitero, come oggi si canta durante la processione con l'*epitáfios*.⁵⁰

2.4. Le teorie sul rito funebre dei monaci

Abbiamo visto la lista delle preghiere per i defunti nel *Barberini 336*, tra le quali vi è Εὐχὴ εἰς κοιμηθέντα μοναχόν – preghiera per un monaco defunto.⁵¹ Nel caso dei funerali dei monaci presento le due teorie.

La prima teoria proviene da Elene Velkovska. Ella parte dal codice di *Grottaferrata GbX* dicendo, che in questo rito troviamo l'influsso del *orthros* studita. Nel codice di *Grottaferrata Gb 43* si trova un rito funebre un po' diverso. Questo rito si può dividere in tre parti. La prima parte dà le indicazioni per lavare e vestire il monaco defunto nella sua stanza. La seconda parte è la celebrazione del rito nella chiesa. I monaci ordinati o l'*igumeno* defunti si pongono di fronte all'altare e l'evangelario si pone sul loro petto. Poi si trova un elemento interessante, il monaco defunto si pone a destra, la monaca defunta si posta al sinistro nella navata della chiesa. Le istruzioni sono ben precise, se un monaco muore durante la notte il rito funebre si celebra dopo la prima ora, se un monaco muore durante il giorno, il rito funebre si fa dopo il

⁴⁸ *Ibidem*, 135-136.

⁴⁹ *Anthologion II*, Roma 2000, 1109-1116.

⁵⁰ *Ibidem*, 1127.

⁵¹ PARENTI E – VELKOVSKA, *L'Euclologio Barberini gr.336*, 238-378.

LO SVILUPPO DEI RITI FUNEBRI NEL RITO BIZANTINO

vespro. Queste informazioni sono importanti, perché ci mostrano che il rito funebre è legato alle ore.⁵²

Qui vediamo la struttura del rito funebre di *Grottaferrata Gb43*.⁵³

1	Invitatorio
	Grande synapti con orazione
2	Amomos (Sal 118) 1, Stasis – vv.1-72 – Tropari finali Diakonikà – Orazione
	2, Stasis vv. 73-131 – Tropari finali (Diakonikà) – Orazione
	3, Stasis vv. 132-176 – Tropari finali (Diakonikà) – Orazione
3	Tre antifone
	1, Sal 22 con Tropari finali
	2, Sal 83 con Tropari finali
	3, Sal 114 con Tropari finali
4	Stichirà (idiomela) con gli otto toni
5	Makarismi
	Apostolo (rom 14,7-9)
	Grande synapti con orazione
	Unzione
	Aspasmos

Se mettiamo insieme il *GbX* e il *Gb 43*, subito vediamo alcune modifiche. Vitalinao Bruni non cita la struttura ma Elena Velkovska e Peter Galadza notano,⁵⁴ che alla fine del rito si leggeva la visione di Ezechiele (Ez 37,1-14), come si legge all'*orthros* del Sabato Santo.⁵⁵

Elena Velkovska presenta il rito dal codice di *Messina gr. 172* del XII secolo. In questo codice si trova un nuovo elemento: la presenza di due salmi

⁵² Cf. VELKOVSKA, "Funeral Rites", 37.

⁵³ BRUNI, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino*, 121.

⁵⁴ Cf. VELKOVSKA, "Funeral Rites", 38; PETER GALADZA, "The Evolution of Funerals for Monks in the byzantina Realm: From the Tenth to the Sixteenth Century", in *OCF* 70, 231.

⁵⁵ *Anthologion II*, 1129.

(119 e 120)⁵⁶ che fanno parte del gruppo cosiddetto dei *salmi graduali*. I primi tre salmi graduali (119, 210, 121) si trovano anche nel *pannychis* secondo i codici *Dresda 104* (XI secolo) e *Hagios Stauros* di Gerusalemme (XII. secolo). Si può pensare che qui si veda un elemento che verifica l'ipotesi di Arranz, ma Elena Velkovska afferma che prima del X secolo nei manoscritti è possibile ricreare lo schema seguente di un *orthros* monastico:⁵⁷

Sei odi del canone
 Kontakion
 Antifone e salmi graduali
 Prokímenon
 Vangelo
 Makarismí.

Questo schema mostra, che la veglia cattedrale non è origine del rito funebre, ma ci dimostra lo sviluppo dell'*orthros* monastico che si riflette sui riti funebri.⁵⁸

La seconda teoria viene da Peter Galadza⁵⁹ e lui partendo anche dal codice di *Grottaferrata GbX* esamina i riti funebri dei monaci. Nel suo articolo troviamo 17 schemi di manoscritti diversi e la struttura dell'*Euologio* di Gogar. I manoscritti ci mostrano la grande varietà di questi riti funebri.

Dopo il codice di *Grottaferrata GbX* egli prende un testo greco dal *Savastianov gr 474*. Galadza concentra l'attenzione sul brano dal vangelo di Matteo (Mt 11,27-30) che è una novità, perché questo brano non si trova nella lista delle letture del *typikón* della Grande Chiesa.⁶⁰ Dopo il salmo 118 vediamo al posto delle antifone tre salmi dai salmi graduali (119, 120, 121).⁶¹ Come abbiamo visto nella struttura di *Grottaferrata Gb43* ugualmente vediamo le antifone nel manoscritto di *Messina gr. 153*, ma qui si trovano tre cicli di letture nel modo seguente:⁶²

⁵⁶ Cf. VELKOVSKA, "Funeral Rites", 38.

⁵⁷ *Ibidem*, 39.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cf. GALADZA, "The Evolution of Funerals for Monks", 225-257.

⁶⁰ *Ibidem*, 230.

⁶¹ *Ibidem*, 232.

⁶² *Ibidem*, 234.

LO SVILUPPO DEI RITI FUNEBRI NEL RITO BIZANTINO

salmo dell'antifona
stichira
synapti - preghiera
inno sessionale
prokímenon
Epistola
Alleluia
Vangelo.

Nei manoscritti di *Messina gr. 172* e di *Vaticano gr. 1836*, che sono del secolo XII, troviamo il canto del Trisagion durante la processione nella chiesa. Nel *Messina gr. 172* vediamo ancora i salmi graduali con *tropari* ed *ektenie*, mentre nel *Vaticano gr. 1836* ci sono le antifone con le letture, ma in questo rito troviamo brani anche dall'Antico Testamento (Ez 49,33 50,1-26; Ez 34,11-16; Is 33,14-22).⁶³

Nelle fonti del XIII secolo si vede la distinzione fra il rito funebre dei monaci e quello dei sacerdoti.⁶⁴ Prendendo le fonti pubblicate da Galadza si vede che le antifone si soppiantavano e poi si trovano gli *anavathmí* in otto toni con le poesie di Theofanes Graptos.⁶⁵ Peter Galadza presenta lo schema del rito funebre dei monaci dall'*Exodiastion*.⁶⁶ Qui vediamo una celebrazione veramente lunga, in cui troviamo gli *anavathmí*, le tre antifone, e i primi tre salmi graduali, e 16 cicli di letture dalle epistole e dal Vangelo. Galadza afferma, che il numero 16, che è 8 più 8 e il numero 8 ha un significato escatologico.⁶⁷ Dopo il ciclo 14 si vede un riferimento, se il monaco defunto è ordinato, si celebra la Liturgia lì.

Peter Galadza domanda, perché si vedono le differenze fra i manoscritti e i libri stampati, particolarmente dal punto di vista dell'*Ecologio* di Goar. Galadza presuppone che Goar non avesse potuto consultare molti manoscritti, oppure avesse visionato e non vedeva gli altri libri antichi stampati.⁶⁸

⁶³ *Ibidem*, 236-238.

⁶⁴ *Ibidem*, 240.

⁶⁵ *Ibidem*, 240-247.

⁶⁶ *Ibidem*, 248-252.

⁶⁷ *Ibidem*, 248.

⁶⁸ *Ibidem*, 248-255.

2.5. Il rito funebre dei fanciulli

Nel *Barberini* 336 non troviamo nessuna preghiera in occasione di un funerale di un fanciullo. Miguel Arranz presenta una preghiera breve:⁶⁹ oratio pro defuncto parvulo – preghiera per un fanciullo defunto. Questa preghiera si trova anche nell'*Euclologio* di Goar⁷⁰ e all'inizio del rito funebre di un fanciullo secondo l'*Aghiasmation* di Roma.

Le fonti pubblicate e le ricerche presentate non toccano la storia del rito funebre dei fanciulli. Nella prossima parte si sono prese in esame due varianti di questo rito.

3. I libri stampati greci

Dopo aver riassunto le ricerche storiche, vediamo i libri greci stampati più importanti. L'*Euclologio* di Jacobus Goar era conosciuto nell'eparchia di Munkács (Mukačevo), perciò è rimasto un punto di riferimento nel lavoro dei traduttori che avevano fatto la traduzione dell'*euclologio* di lingua ungherese, mentre la curia dava le istruzioni, che la traduzione ungherese seguisse le edizioni di Roma. Sappiamo, che La commissione di tradizione liturgica di Hajdúdorog del 1879 dopo aver finito la traduzione dei testi liturgici, le inviò alla curia dell'eparchia. Un'altra commissione liturgica dell'eparchia di Munkács (Mukačevo) fece il controllo delle traduzioni ungheresi. Nel 1882 il presidente della commissione di Hajdúdorog ricevette un estratto dal protocollo della commissione liturgica dell'eparchia di Munkács (Mukačevo), in cui si legge:⁷¹

“Come la traduzione dell'*Euclologio* ungherese non contiene tutte le parti dell'*Euclologio* greco, anzi le parti prese sono presentate con le omissioni di molte preghiere, e come la traduzione unghere-

⁶⁹ ARRANZ, *L'euclologio costantinopolitano*, 313; ARRANZ, “Le preghiere per i defunti”, 107-108.

⁷⁰ JACOBUS GOAR (ed.), *EΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, Venezia 21730, 478; *ΑΓΙΑΣΜΑΤΑΡΙΟΝ. ΤΕΥΧΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ*, 182-183.

⁷¹ IVANCSÓ ISTVÁN, *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége, (La commissione di tradizione liturgica di Hajdúdorog di 1879 e la sua attività)*, (Athanasia Füzetek 1), 47.

rese è stata fatta senza tener conto del testo greco approvato dal papa Benedetto XIII⁷² e di quello che è stato proposto come normativo ai vescovi di Galizia dal papa Pio IX⁷³.

La commissione liturgica dell'eparchia diede istruzione al presidente della commissione di traduzione che i testi omessi fossero tradotti nella traduzione ungherese.⁷⁴ Nel 1885 il presidente della commissione di Hajdúdorog chiese un *Eucoologio* di Goar per correggere la traduzione ungherese.

In questa parte vediamo al primo posto questi tre *eucoologi* e parallelamente anche le edizioni ortodosse della medesima epoca.

3.1. *L'eucoologio di Jacobus Goar e le edizioni seguenti*

L'*Eucoologio* di Jacobus Goar è rimasto molto noto, ed è stato un punto di riferimento delle edizioni seguenti greche. L'opera liturgica di Giorgio Giovannicco Bazilovič testimonia che alla fine del XVIII e all'inizio del XIX secolo l'*Eucoologio* di Goar era anche conosciuto nell'eparchia di Munkács (Mukačevo).⁷⁵

L'*Eucoologio* di Goar è un'edizione rimasta fino ad oggi unica. I testi sono in greco ed in latino, ma oltre le celebrazioni – e particolarmente nei casi dei riti funebri – troviamo altre preghiere che non si trovano negli *eucoologi* dei secoli seguenti.

Vi si trovano tre riti funebri completi. Il primo è “ἀκολουθία τοῦ ἐξοδιαστικοῦ – officium exequiarum”,⁷⁶ il che significa il rito funebre dei laici. La struttura di questo rito non è stata modificata molto fino ad oggi. Il redattore non aveva messo il salmo 118, solo dei riferimenti.

⁷² *EYXΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ* di Roma fu edito sotto papa Benedetto XIV nel 1754.

⁷³ Testo originale: “Mint az Euchologion magyar fordítása nem foglalja magában a görög rítusú Euchologion minden részletét, sőt a fölvevett részletek is több ima kihagyásával adatnak elő, minthogy a magyar fordítás XIII. Benedek Pápa által jóváhagyott és a b.e. IX Pius pápa által a gácsországi püspököknek irányadóul ajánlt görög szöveg figyelembe vétele nélkül eszközöltetett”.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ MILAN LACH, “Protoigumeno Giorgio Giovannicco Bazilovič OSBM, il formatore dei basiliani nell'eparchia di Mukačevo tra XVIII e XI secolo”, in *Folia Athanasiana* 12 (2010) 66.

⁷⁶ GOAR, *EYXΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, 423-433.

Miguel Arranz già segnalava nelle sue pubblicazioni,⁷⁷ che molte preghiere dei manoscritti antichi, che oggi non si usano nella prassi, si trovavano nell'*Eucologio* di Goar. Il primo gruppo di queste preghiere – variae lectiones in officium exequiarium – si trovano dopo il rito funebre dei laici,⁷⁸ in cui leggiamo una preghiera, che si trova già nell'*eucologio Barberini*, e Jacobus Goar scrisse sopra il testo: “In Barberino S. Marci reperiuntur istae aliae”.⁷⁹ Sulle pagine seguenti ci sono altre due preghiere. La prima è una preghiera dell'unzione con il *myron* o olio, e l'altra è una preghiera per la sepoltura.⁸⁰

Il secondo è il rito funebre dei monaci.⁸¹ Il testo del rito contiene elementi come l'*Aghiasmation* moderno. Dopo il funerale dei monaci troviamo un ciclo di *stichire*, e una preghiera per i monaci defunti dall'*eucologio Barberini*.⁸²

Il terzo rito è il rito funebre dei sacerdoti.⁸³ In questo rito stampato troviamo cinque cicli di letture delle epistole e dei vangeli.⁸⁴ Dopo il funerale dei sacerdoti si trovano due preghiere, la prima è una preghiera per un sacerdote defunto dal *codice di Bessarion* e la seconda è una preghiera per un vescovo defunto dal *codice Barberini*.⁸⁵

Dopo i riti funebri troviamo una *akolythía* e due canoni per le diverse occasioni.⁸⁶

ἀκολουθία νεκροσιμος εἰς κοσμικοῦς ἄνδρας – officium fune-
reum pro viris saecularibus
κανὼν ἀναπαυσιμος εἰς κοιμηθείσας γυναῖκας – canon fune-
reus pro mulieribus defunctis

⁷⁷ Cf. ARRANZ, *L'eucologio costantinopolitano*, 308-317; ARRANZ, “Le preghiere per i defunti”, 99-117.

⁷⁸ GOAR, *EYXOΛOΓION TO MEΓA*, 433-434.

⁷⁹ PARENTI – VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr.336*, 236; GOAR, *EYXOΛOΓION TO MEΓA*, 434; ARRANZ, “Le preghiere per i defunti”, 108.

⁸⁰ GOAR, *EYXOΛOΓION TO MEΓA*, 437; ARRANZ, “Le preghiere per i defunti”, 110-112.

⁸¹ GOAR, *EYXOΛOΓION TO MEΓA*, 438-447.

⁸² *Ibidem*, 448-450; ARRANZ, “Le preghiere per i defunti”, 104-105.

⁸³ *Ibidem*, 451-465.

⁸⁴ *Ibidem*, 452-454.

⁸⁵ *Ibidem*, 465-466; ARRANZ, “Le preghiere per i defunti”, 104-105, 108.

⁸⁶ GOAR, *EYXOΛOΓION TO MEΓA*, 468-478.

κανῶν ἀναπαυσίμος εἰς Νήπια – canon funereus pro πεθερῖς
ὠτα defunctis.

In tutte tre le celebrazioni si vede uno schema simile. Dopo il canone c'è un ciclo delle poesie e una preghiera. Il *canone* per una donna defunta non si trova nelle edizioni greche degli *eucologi* tardivi. Paul Matzerath riassume il contenuto teologico di questo *canone*. Il testo del *canone* vorrebbe dare una consolazione, che con l'intercessione della Madre-di-Dio la defunta possa arrivare all'eterno riposo e alla pace.⁸⁷

Nelle edizioni seguenti troviamo solo il *canone* per i fanciulli defunti⁸⁸ e il canone per l'uomo defunto.⁸⁹

3.2. *L'Aghiasmatarion di Roma*

Nell'*Aghiasmatrion* di Roma troviamo tutte cinque i riti funebri. Alla fine del primo capitolo abbiamo visto il riassunto di questi riti funebri. Se prendiamo questa edizione, subito vediamo che solo nel rito funebre dei monaci troviamo il testo pieno del salmo 118. Negli altri due riti funebri – di un laico e di un sacerdote – troviamo dei versetti scelti. Possiamo dire, che questa recensione è molto pratica, perché dopo ogni rito troviamo le informazioni su come si debbano celebrare i riti funebri durante la Settimana del Rinnovamento.

Particolare attenzione è stata posta al rito funebre dei fanciulli. In questo libro liturgico troviamo un rito, un'*akolythía* elaborata.⁹⁰ Il rito comincia con il *Trisagion per i defunti*, come gli altri, ma il celebrante prega un'altra preghiera, che ha un'origine antica, come abbiamo visto secondo la ricerca di Arranz:⁹¹

⁸⁷ PAUL MATZERATH, *Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche*, Paderborn, 1939, 153.

⁸⁸ *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, Venezia 1767, 373-377; SPIRIDONOS ZERBOS (ed.), *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, Venezia 1862, ristampata: Athene 2008, 476-482; *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, Roma 1754, 352-355; *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, Roma 1873, 437-441; *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, Athene 1899, 502-509.

⁸⁹ *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, Venezia 1767, 358-363; ZERBOS, *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, 471-476; *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, Roma 1754, 244-248; *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, Roma 1873, 306-311

⁹⁰ *ΑΓΙΑΣΜΑΤΑΡΙΟΝ. ΤΕΥΧΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ*, 181-202.

⁹¹ GOAR, *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, 478; *ΑΓΙΑΣΜΑΤΑΡΙΟΝ. ΤΕΥΧΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ*, 182-183.

“Signore, che proteggi i bambini nella vita presente, nella futura, per la semplicità e l’irreprensibilità della sua ragione dando (gli) in eredità il seno di Abramo e facendo (lo) abitare in luoghi luminosi nei quali alloggiano gli spiriti dei giusti: accogli in pace anche l’anima del tuo servo N. perché tu hai detto che dei tali è il regno dei cieli. Perché di se stesso è il regno e la forza (ad COI: a la gloria eterna del Padre e del Figlio e dello Spirito santo ora e sempre)”.⁹²

Questa preghiera sostituisce ogni volta la preghiera “Dio di ogni spiriti...” non solo nel Trisagion per i defunti, ma anche alla fine delle piccole *ektenie*. Secondo l’*Aghiasmation* di Roma il rito funebre di un fanciullo è il seguente:

Trisagion per i defunti
Precessione alla chiesa con il canto del Trisagion
Salmo 90
Alleluia e versetti
Tropari, come nel rito funebre di un laico
Salmo 50
Canone, *ektenie* piccole, *kathisma*, *kontáktion*, *ikos*
Exapostilarion
Ekfónisis
Trisagion
Lecture
Stichire
Trisagion per i defunti
Apolísis
Tumulazione.

Il rito funebre dei fanciulli è più recente rispetto agli altri. I testi particolari di questo rito: la preghiera per un bambino defunto, il *canone*, e le

| ⁹² ARRANZ, “Le preghiere per i defunti”, 107-108.

stichire furono stampati nel XVII secolo. Perché questo rito fu elaborato nei libri greci così tardi?

4. I libri slavi stampati

Dopo l'unione di Ungvár⁹³ (Užhorod) si dovette affrontare subito una grande difficoltà: i preti bigami. I vescovi di Munkács (Mukačevo) – che in questo periodo erano i vicari del vescovo latino di Eger – avevano lottato contro questo fenomeno con grande forza. Thephanes Mavrogordatos, amministratore di Munkács (Mukačevo) convocò un sinodo il 13 aprile 1677 che vietava le seconde nozze ai sacerdoti e il matrimonio per i diaconi dopo la loro ordinazione.⁹⁴ Il problema dei preti bigami era grande all'epoca dei vescovi Giovanni De Camilis e György Bizánczy.⁹⁵

Nel 1772 fu eretta l'Eparchia di Munkács (Mukačevo). In quel tempo vi era un grande problema: la difficoltà dei testi liturgici. Nel 1773 fu convocato dall'imperatrice Maria Teresa un sinodo a Vienna con la partecipazione di tre vescovi greco-cattolici:⁹⁶ Basilio Božičkovič – vescovo di Svidnik, Andrea Bačinsky – vescovo di Munkács (Mukačevo) e Gregorio Major vescovo di Fogaras. Nella terza sessione del sinodo i vescovi avevano deciso che nella tipografia di Vienna si sarebbero dovuti stampare i libri liturgici in tre categorie:

“per i giovani: Bukvar, un piccolo catechismo, un piccolo libro delle preghiere – Casoslovec, Psalterio; per gli adulti: Molitvoslov – un grande libro delle preghiere; per il clero: *Casoslov, Trebnik, Sluzebnik, Irmologion. Oktoich, Trifologion-Antologion, Triod, Mineja, Archijeratikon, Diakonikon, Libro dei Vangeli, Lezionario – Apostol*”.⁹⁷

⁹³ L'unione di Ungvár (Užhorod) fu costituita il 24. aprile 1646.

⁹⁴ Cf. BAÁN ISTVÁN, *Theofánisz Mavrogordatosz (1626-1688). paronaxiai metropolita, minkácsi adminisztrátor – Theophanes Mavrogordatos (1626-1688). Metropolitan of Paroxia and Administrator of Munkács*, (Collecta Athanasiana II/3), Nyíregyháza 2012, 121.

⁹⁵ Cf. BAÁN ISTVÁN, *Problemi di disciplina ecclesiastica – tentativi di soluzione: i sacerdoti “bigami”*, in TAMÁS VÉGHSEŐ (a cura di), *Da Roma in Hungaria*, (Collecta Athanasiana II/1), 177-197.

⁹⁶ Cf. CYRIL VASIL', “Il vescovo Andrea Bacinsky alla luce di alcune disposizioni canoniche del periodo del suo episcopato”, in *Folia Athanasiana* 12 (2010) 53-54.

⁹⁷ *Ibidem*, 55.

Vedendo la lista dei libri liturgici possiamo dire, che i vescovi del sinodo volevano dare il massimo aiuto al clero e anche ai fedeli per celebrare la liturgia in modo degno.⁹⁸

Nella sessione quattordicesima e quindicesima i vescovi avevano stabilito le norme di lavoro del censore dei testi liturgici in otto punti:

- “1. deve provvedere alla stampa dei libri secondo le proprietà pastorali, consultandosi sull’argomento con i vescovi,
2. deve leggere bene tutti i libri per evitare cose contrarie alla fede cattolica, alla morale e alle rubriche rituali della Chiesa orientale,
3. deve scrutare i libri anche dal punto di vista della loro incolumità per lo stato civile e il bene comune,
4. per i modelli dei libri devono servire le edizioni di Leopoli o Kiev e per le edizioni in romeno quelle di Transilvania,
5. deve badare anche alla forma esterna dei libri ed evitare l’influsso “moscovita”
- 6, nelle situazioni dubbie, quando non riesce a decidere in coscienza, deve rivolgersi ai rispettivi vescovi,
7. per evitare con flussioni con le edizioni degli ortodossi, deve aggiungere nei libri la dicitura: *Pro usu graeci ritus Catholicorum*,
8. deve essere esemplare per quanto riguarda la sua preparazione dottrinale, esattezza, fedeltà rituale ed integrità morale”.

Dal nostro punto di vista è interessante il punto quarto. Nella biblioteca dell’Istituto Teologico di Sant’Atanasio a Nyíregyháza troviamo diverse edizioni di *trebnik* di Kiev, di Leopoli e di Počajev. Il più antico *eucoologio* slavo secondo il catalogo della biblioteca fu pubblicato nel 1644 a Leopoli, due anni prima dell’edizione del famoso *Trebnik* di Pietro Mogila. Deplorabilmente la legatura del libro è rotta e mancano i fogli, sui cui erano stampati i testi dei riti funebri.

⁹⁸ Nell’Istituto Teologico di Sant’Atanasio a Nyíregyháza stanno pubblicando le fonti storiche come le visite canoniche dei secoli XVIII e XIX, che ci possono dare un’immagine della situazione delle comunità greco-cattoliche dell’epoca stessa.

⁹⁹ VASIL’, “Il vescovo Andrea Bacinsky”, 56-57.

4.1. Il *Trebnik di Mogila*

Prima di esaminare gli *eucoologi* o *trebnik* di Leopoli o di Počajev si deve prendere in esame il *Trebnik* di Pietro Mogila. Come metropolita di Kiev pubblicò il suo *trebnik* in tre volumi nel 1646. Il lavoro di Mogila è discusso fino ad oggi. Nonostante le discussioni si vede che il *Trebnik* di Pietro Mogila ha mantenuto la sua importanza.

Myroslav Dumych esamina la celebrazione del matrimonio secondo i libri ruteni.¹⁰⁰ Nella sua tesi offre un gran capitolo per presentare le modificazioni dei testi slavi nel *Trebnik* di Pietro Mogila e afferma:

“Il successo della riforma liturgica (anche nel rito del matrimonio) nella metropoli di Kyiv è avvenuta nel secolo XVII sotto la guida del suo metropolita Petro Mohyla. Lui accordò la prassi kieviana ancora di più con quella greca per mezzo dell’edizione dei testi liturgici slavi, confrontandoli prima con le fonti greche. Riuscì inoltre a adattare le vecchie forme alle nuove necessità, utilizzando sia la scolastica latina, che la propria esperienza. Un tale evento nella storia della liturgia presso gli slavi costituisce un notevole progresso. Le edizioni dei *Trebnik* si ripeteranno molte volte a Kyiv e a Lviv, e diventeranno i modelli dei libri liturgici ruteni (ucraini), sia per gli ortodossi che per i cattolici orientali”.¹⁰¹

Nel caso dei testi di riti sarebbe molto utile una ricerca approfondita dei manoscritti o dei libri stampati prima del 1646, e le loro presentazioni affinché si possano vedere le somiglianze e le modifiche accidentali.

Il *Trebnik* di Pietro Mogila contiene quattro tipi di riti funebri: il rito funebre di un laico, il rito funebre di un sacerdote, il rito funebre di un fanciullo e il rito funebre durante la settimana del Rinnovamento.

¹⁰⁰ MYROSLAV DUMYCH, *La celebrazione del matrimonio nella Chiesa ucraina di tradizione bizantina*, Roma-Termopil 2010.

¹⁰¹ *Ibidem*, 244.

Nel caso del rito funebre di un laico¹⁰² troviamo la struttura seguente:

Trisagion per i defunti
Benedizione iniziale e il salmo 90
Grande *ektenía*
Alleluia, Tropari
Salmo 118 con le piccole *ekteníe*
Evloghitária
Kathizma
Idiomeli
Makarismí con le *stichire*
Lecture
Ektenía piccola
Aspasmós
Trisagion per i defunti
Apodósis
Grande preghiera assoluta
Preghiera e l'unzione con l'olio
Tumulazione, mentre si canta la *stichirá*: Suolo, concedi...

In questo rito funebre troviamo alcuni punti diversi rispetto le recensioni greche. Si riscontrano quattro elementi che non si trovano nei libri greci stampati, che abbiamo visto, ma non troviamo nessun riferimento al salmo 50 e neanche al canone.

Il primo è la grande *Ektenía* all'inizio del rito. Se vediamo insieme le invocazioni di questa *ektenía* e di quelle del *Barberini* 336 e del *Grottaferrata GbX*, possiamo vedere alcune espressioni simili.¹⁰³

Il secondo elemento interessante di questa edizione è la preghiera e l'unzione con l'olio.¹⁰⁴ Abbiamo visto nel primo capitolo, che questo elemento era già in uso al tempo dello Pseudo-Dionigi e si spiegava un quanto elemen-

¹⁰² PIETRO MOGILA (ed.), *Trebnik*, Kiev 1646, ristampata in 2006, 586-626.

¹⁰³ *Ibidem*, 588-589; PARENTI – VELKOVSKA, *L'Eucologio Barberini gr.336*, 247-248; 384-385, VELKOVSKA, "Funeral Rites", 46.

¹⁰⁴ MOGILA, *Trebnik*, 625.

to sacramentale del funerale.¹⁰⁵ Se vediamo il contenuto del testo, possiamo dire, che questa preghiera è penitenziale.

Il terzo è una lunga preghiera alla fine del rito,¹⁰⁶ secondo la spiegazione tradizionale fu scritta da dal Pietro Mogila. Lo stile è assolutivo e nel testo troviamo espressioni, che non sono caratteristiche della preghiera nella Chiesa bizantina. Si vuole sottolineare solo un aspetto particolare. Nel testo di questa preghiera il sacerdote chiede il perdono affinché al defunto non sia ostacolata la visione beatifica. Questo pensiero è un riferimento chiaro al purgatorio.¹⁰⁷ Il sacerdote prega per il perdono pieno e chiede a Dio una visione beatifica per il defunto.

Il quarto elemento è una *stichirá* che si trova nella recensione greca solo alla fine del rito funebre di un monaco:

“Τῆ χαροῦσα, ὑπόδεξαι ἀπὸ σοῦ πλασθέντα χειρὶ Θεοῦ τὸ πρότερον, πάλιν δὲ ὑποστρέφοντα πρὸς σὲ τεκοῦσαν· τὸ γὰρ κατ’ εἰκόνα, ὁ κτίσις προσελάβετο, σὺ δὲ ὑπόδεξαι τὸ σῶμα ὡς τὸ ἴδιον”.¹⁰⁸

Nel rito funebre di un sacerdote troviamo un ordine,¹⁰⁹ che corrisponde alla recensione greca, ma l’unzione con la preghiera, la lunga preghiera assoluta e la *stichirá* alla fine del rito sono aggiunte.¹¹⁰

Il rito funebre di un fanciullo merita un’attenzione peculiare. Nel *Trebnik* di Pietro Mogila troviamo un rito elaborato,¹¹¹ perciò vediamo la sua struttura:

Trisagion per i defunti con un’antifona
Benedizione iniziale e i salmi 19, 23, 144.
Salmo 50

¹⁰⁵ Cf. DIOGINI AEROPAGITA, *Tutte le opere*, 231-232; ROBERT HOTZ, *Sacramente – im Wechsenspeil zwischen Ost un West*, *Ökumenische Theologie* 2, Zürich-Köln 1979, 256-257.

¹⁰⁶ MOGILA, *Trebnik*, 622-625.

¹⁰⁷ Il testo originale si trova nell’appendice.

¹⁰⁸ ΑΓΙΑΣΜΑΤΑΡΙΟΝ. ΤΕΥΧΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ, 179.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 653-656.

¹¹⁰ *Ibidem*, 696.

¹¹¹ *Ibidem*, 629-647.

Canone
Ekfónisis
Trisagion
Lecture
Stichire
Trisagion per i defunti
Apodósis
Preghiera sacerdotale
Tumulazione.

4.2. I *Trebnik* di Leopoli e di Počajev

Dal 1668 c'è un *trebnik* che fu stampato a Kiev, ma mancano molte pagine sui riti funebri. Nel 1719 fu pubblicato un'altro *trebnik* di Leopoli. Vedendo i testi due queste edizioni, mi sembra che l'edizione di Leopoli sia una versione ristampata di quello di Kiev. Nel caso dei riti funebri i testi seguono fedelmente l'edizione di Pietro Mogila.

Nel secolo XVIII è noto un altro libro stampato nel monastero di Počajev, che pubblicò libri importanti non solo dal punto di vista del sinodo dei vescovi greco-cattolici di Vienna (1773), ma anche della traduzione dei testi liturgici di lingua ungherese. Nella biblioteca dell'Istituto Teologico di Sant'Atanasio a Nyíregyháza si trovano quattro edizioni dei *trebnik* slavi: due piccole del 1741 e del 1792, e due grandi del 1771 e del 1786. Non si è potuta visionare l'edizione del 1741, perché la legatura è debole ed è pericoloso di aprirlo.

Le edizioni grandi del *Trebnik* di Počajev contengono testi pieni di riti funebri. Nel rito funebre di un laico è inserito il canone,¹¹² e troviamo anche i quattro elementi, che abbiamo visto in precedenza. Nel rito funebre di un sacerdote vediamo una novità: i sette cicli delle letture e delle preghiere sacerdotali. Le edizioni di Počajev hanno mantenuto nei riti funebri di un laico e di un sacerdote la grande *ektenía* e l'unzione con l'olio. Il 3 aprile 1880 János Kovács, vescovo di Munkács (Mukačevo) scrisse le sue istruzioni al presidente della commissione liturgica di Hajdúdorog in sei punti.¹¹³ Nel secondo

¹¹² *Trebnik*, Počajev 1786, 189b-193b.

¹¹³ IVANCSÓ, *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége*, 45-46.

troviamo un'informazione concreta, che l'edizione di lingua slava dovesse essere di fondamento per il lavoro dei traduttori: "La commissione chiede tener presente l'*euco*logio di Počajev, come fondamento".¹¹⁴

Questo cambiamento è rimasto anche nei *Trebnik* di Leopoli del 1873 e di Preamsyl del 1876. In questi due *trebnik* vediamo le abbreviazioni seguenti:

- 1, Nel caso del rito funebre di un laico:¹¹⁵ all'inizio della celebrazione troviamo versetti scelti del salmo 118, manca il salmo 50 e il canone.
- 2, Nel rito funebre di un sacerdote: troviamo versetti scelti del salmo 118, e il riferimento alla celebrazione della Divina Liturgia.¹¹⁶
- 3, Nel rito funebre di un fanciullo non si trova il canone, solo il *kontákion* e l'*íkos*.¹¹⁷

4.3. I *trebnik* del XX secolo

Nella Chiesa greco-cattolica ucraina il metropolita di Leopoli Andrej Šeptytskyj prese molto seriamente l'orientalizzazione, cioè la riscoperta delle radici orientali.¹¹⁸ Questo movimento non si limitò solo alla Chiesa ucraina, ma fra il 1930 e il 1935 lavorò una commissione inter-eparchiale, alla quale parteciparono i rappresentanti delle eparchie di Munkács (Mukačevo) e di Eperjes (Prešov).¹¹⁹

Nel 1925 fu pubblicato un grande *Trebnik* a Leopoli. Nel caso dei riti funebri troviamo una tendenza che corrisponde all'intenzione del rinnovamento liturgico di metropolita Šeptytskyj. In questo *trebnik* troviamo tutte cinque i riti funebri. Nel caso dei riti funebri di un laico e di un sacerdote si

¹¹⁴ Testo originale: "A bizottság, mint alapot, szem előtt tartani felhívatik a »pocsájevi Eucho-logiont«".

¹¹⁵ *Trebnik*, Lviv 1873, 427-457; *Trebnik*, Preamsyl 1876, 150-177.

¹¹⁶ *Trebnik*, Lviv 1873 417; *Trebnik*, Preamsyl 1876, 254.

¹¹⁷ *Trebnik*, Lviv, 1873 476; *Trebnik*, Preamsyl 1876, 283.

¹¹⁸ Cf. Marcel Moizeš, *Il movimento liturgico nelle chiese bizantine*, 220.

¹¹⁹ MARCEL MOIZEŠ, *Il movimento liturgico nelle chiese bizantine*, Roma, 2005, 210-211.

pregano versetti scelti dal salmo 118.¹²⁰ Qui possiamo presupporre, che i redattori abbiano voluto mantenere gli aspetti pastorali. Nei riti funebri di un laico e di un fanciullo i testi dei canoni furono recuperati.¹²¹

Nel rito funebre di un laico troviamo una rubrica, che nei *trebnik* posteriori non era. Una rubrica permette la combinazione del rito funebre di un laico con la Divina Liturgia.¹²² Questo fenomeno si vede nel caso del rito funebre di un sacerdote secondo il *Trebnik* del 1873¹²³ che si è mantenuto anche nel *Trebnik* del 1925.¹²⁴

Il lavoro della Commissione inter-eparchiale fu riconosciuto anche a Roma. Il 15 gennaio 1938 il papa Pio XI approvò “la formazione di una Commissione per la revisione dei testi liturgici ruteni”,¹²⁵ e il presidente di quella commissione fu il cardinale Eugenio Tisserant.¹²⁶

Nel 1946 uscì un *Malyj Trebnik* (Piccolo Trebnik) secondo la recensione rutena. In questo libro liturgico vi erano alcuni cambiamenti. Nel rito funebre di un laico manca il riferimento alla Divina Liturgia. Nel rito funebre di un sacerdote troviamo cinque cicli di letture e di preghiere sacerdotali,¹²⁷ mentre nel grande *Trebnik* di Leopoli (1925) troviamo sette cicli di letture. I redattori del *Malyj Trebnik* tolsero l'unzione con l'olio e la sua preghiera.

Nel rito funebre di un fanciullo i salmi 121, 112, 130 e 23¹²⁸ furono omessi e al loro posto fu inserito il salmo 90.¹²⁹ Questo *Malyj Trebnik* è rimasto l'esempio delle edizioni seguenti in lingua ucraina.¹³⁰ Nell'edizione di Leopoli (nell'anno 2000) troviamo una prassi, in particolare il rito funebre di un laico,¹³¹ che non segue la recensione del *Malyj Trebnik*.¹³² Non troviamo nes-

¹²⁰ *Trebnik*, Lviv 1925, 219-220; 275-276.

¹²¹ *Ibidem*, 277-282; 295-300.

¹²² *Ibidem*, 287.

¹²³ *Trebnik*, Lviv 1873, 417.

¹²⁴ *Trebnik*, Lviv 1925, 251.

¹²⁵ MOIZEŠ, *Il movimento liturgico nelle Chiese bizantine*, 211.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Malyj Trebnik*, (Recensione rutena), Roma 1946, 265-296.

¹²⁸ *Trebnik*, Lviv 1925, 294.

¹²⁹ *Ibidem*, 344-346.

¹³⁰ *Malyj Trebnik*, (Recensione ucraina), Roma 1973, 265-296; *Trebnik*, Lviv 2000, 67-159; *Trebnik*, Lviv 2001, 125-250.

¹³¹ *Trebnik*, Lviv 2000, 67-81

¹³² *Malyj Trebnik*, (Recensione rutena), 166-229.

sun riferimento al salmo 50 e neanche al canone, e le *stichire* sono state tolte dai *makarismí*.¹³³

Vedendo la recensione volgata del *Trebnik*¹³⁴ si può dire, che le strutture dei riti funebri sono simili alla versione greca. I riti si trovano nel secondo volume dell'*Aghiasmatarion*.

Vedendo i *trebnik* slavi possiamo dire, che durante i secoli erano molti cambiamenti. Alcune parti furono tolte – i canoni –, poi recuperate, e vediamo anche un'altra tendenza, l'inserimento di nuovi elementi – per esempio due cicli al cinque delle letture – poi omessi. Alcuna volte si può presupporre, che i redattori volessero seguire la prassi, in particolare nel caso del rito funebre di un laico: si cantano solo i versetti scelti del salmo 118 e solo le prime *stichire* da ogni tono di *idiomeli* di San Giovanni Damasceno.

5. Gli euologi manoscritti e stampati in Ungheria

Abbiamo visto, che già alla fine del secolo XIX fu fatta una traduzione della Liturgia di San Giovanni Crisostomo. Nel secolo seguente furono fatte le traduzioni dell'*euologio*. Fino ad oggi è stata fatta solo un'edizione critica di due traduzioni manoscritte¹³⁵ e si trova un terzo *euologio* manoscritto nella biblioteca dell'Istituto di Sant'Atanasio a Nyíregyháza.¹³⁶ Non possiamo dire di una traduzione completa dell'uno o dell'altro *euologio*: la ricerca di János Nyírán ci mostra che in questi manoscritti sono state tradotte le celebrazioni e le diverse preghiere, che sono celebrate frequentemente nella prassi parrocchiale: battesimo, matrimonio, unzione con olio, benedizione dell'acqua ect.

5.1. Le traduzioni manoscritte

Prima dell'analisi dei testi è necessario chiarire, che riferendoci a questi *euologi* è difficile ricostruire la prassi parrocchiale del XIX secolo. Dal

¹³³ *Trebnik*, Lviv 2000, 72-73.

¹³⁴ *Trebnik II*, (Recensione volgata), Roma 1946

¹³⁵ Cf. Due traduzioni manoscritte del XIX secolo, l'*euologio* di Fábriánháza e l'*euologio* di Nyírgyulaj, un'edizione critica in *Collecta Atanasiana II/2*, pp. 165-285.

¹³⁶ L'*euologio* manoscritto di Kótaj di circa cento pagine, ancora non è stato pubblicato.

punto di vista dei riti funebri in particolare dato, che solo in un *eucolegio* manoscritto si trovano due riti funebri.¹³⁷

Nell'*eucolegio* manoscritto di Nyírgyulaj troviamo la descrizione dei riti funebri di un laico e di un fanciullo, dopo questi riti si legge il *Parastas* o *Grande pannichida*. Le descrizioni sono molto semplici, e le celebrazioni sono abbreviate. Vediamo le strutture dei riti funerali del manoscritto:

*Rito funebre di un fanciullo*¹³⁸

Il sacerdote prende l'*epitrachílion*, il *felonio*, e l'incenso
Benedetto il nostro Dio... riferimenti al Trisagion e al Padre nostro.

Nella casa del defunto:

Quando discendesti nella morte, o vita immortale... (apolytícion del 2 tono)

Panachida (Trisagion per i defunti)

Nel cortile:

Benedetto il nostro Signore... Trisagion, Padre nostro...

Salmo 112

Salmo 113

Prokímenon

Apostolo

Vangelo

Aspasmós (una stichira)

Preghiera sacerdotale

Tumulazione.

La descrizione del rito funebre di un fanciullo è abbastanza puntuale, dato che troviamo i testi liturgici e i brani biblici completi e non solo i riferimenti. Nel caso del rito di un laico troviamo più riferimenti:

¹³⁷ Cf. *Eucolegio manoscritto di Nyírgyulaj*, in *Collecta Atanasiana II/2*, pp. 223-285.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 234-237.

LO SVILUPPO DEI RITI FUNEBRI NEL RITO BIZANTINO

*Grande funerale*¹³⁹

Il sacerdote prende l'*epitrachilion*, il *felonio*, e l'incenso, la croce
Quando discendesti nella morte, o vita immortale... (*apolytikion*
del 2 tono)

Panachida (Trisagion per i defunti)

Nel cortile:

Benedetto il nostro Dio... ect.

Ektenía funerale

Alleluia con i versetti

Tropario funerale

Riferimento alla *kathisma* 17

Ektenía

Riferimento alle stichire di San Giovanni Damasceno (il primo dei
toni: 1,2,3,5,8)

Prokímenon

Apostolo

Vangelo

riferimento all'*aspasmós*

una breve preghiera assoluta

4 brani dal vangelo durante la tumulazione.

La terza celebrazione per i defunti è il *Parastas*. In questo caso troviamo le traduzioni puntuali dei testi liturgici e le citazioni dei testi biblici,¹⁴⁰ ma la traduzione non è fatta finita, infatti la seconda metà della celebrazione manca completamente¹⁴¹:

Parastas (Grande Pannichida)

Il sacerdote prende l'*epitrachilion*, il *felonio*, e l'incenso

Benedetto il nostro Dio...

¹³⁹ *Ibidem*, 241-246.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 246-248

¹⁴¹ *Ibidem*, 248

Il sacerdote canta il Trisagion¹⁴² ect.
Signore pietà 12 volte
Gloria. Ora e sempre.
Venite adoriamo...
Salmo 90
Ektenía funerale
Alleluia con i versetti
Tropario funerale e il *Teotokíon*
Versetti scelti dalla *kathisma* 17, fra le stazioni c'è l'*ektenía* piccola
Riferimento all'*Evloghitária*
Riferimento all'*ektenía* piccola
Riferimento al salmo 50
Riferimento al canone.

Fino ad oggi non è stato ancora presentato un terzo *eucolgio* manoscritto,¹⁴³ che si trova nella biblioteca dell'istituto teologico di Nyíregyháza. Si spera che in futuro si possano scoprire altri manoscritti e così si potrà descrivere una tendenza della prassi liturgica delle parrocchie ungheresi.

5.2. *Gli eucolgi stampati in lingua ungherese*

Dopo l'attività della commissione liturgia per la traduzione dei testi si editarono i libri liturgici. Nell'anno 1883 fu pubblicata la prima edizione dell'*eucolgio* nella quale furono tradotte le celebrazioni necessarie della prassi parrocchiale. La seconda e la terza edizione sono del 1907 e del 1927. Esse sono più ampie quanto al contenuto. Nelle prime due edizioni si trovano solo i riti funebri di un laico e di un fanciullo e il rito funebre nella settimana della Pasqua. Nella terza e quarta edizione si trova il rito funebre di un sacerdote. In tutte le edizioni sono presenti il rito funebre nella settimana della Pasqua e il *Parastas* (Grande pannichida).

Si è visto che negli eucolgi slavo-ruteni la struttura dei riti funebri osservava più o meno la struttura di un'*orthros* di rito bizantino. Nei testi di

¹⁴² Secondo la prassi parrocchiale, nel caso della pannichida (Trisagion per i defunti) il sacerdote canta una prima volta il Trisagion, poi la gente lo ripete due volte con la stessa melodia.

¹⁴³ *Eucolgio manoscritto di Kótaj*.

lingua ungheresi troviamo tante abbreviazioni. Nelle traduzioni – dell manoscritto di Nyírgyulaj e degli *euologi* stampati – dei riti funebri di un laico e di un fanciullo non si trovano né canone né i riferimenti.

Nell'edizione quarta dell'*euologio* ungherese troviamo il rito funebre di un laico, il rito funebre di un fanciullo, il rito funebre di un sacerdote e il rito funebre durante la settimana del Rinnovamento.

Pare che il rito funebre di un laico segua quasi fedelmente l'edizione del *Trebnik* di Leopoli dal 1873, ma si trovano alcuni elementi differenti. Prima della benedizione iniziale del sacerdote si canta il tropario:

“Quando discendesti nella morte, o vita immortale, allora mettesti a morte l'ade con la folgore della tua divinità; e quando risuscitasti i morti dalle regioni sotterranee, tutte le schiere delle regioni celesti gridavano: O Cristo datore di vita, Dio nostro, gloria a te”.¹⁴⁴

Nei testi esaminati greci e slavi non troviamo quest'inno prima del rito funebre, solo in un'edizione slovacca ne troviamo uno simile¹⁴⁵. All'inizio sono prescritti: il salmo 90, la grande *ektenía*, e si cantano i versetti scelti del salmo 118 e l'*evloghitária*.¹⁴⁶ Non ci sono i riferimenti al salmo 50 e neanche al canone. Se si leggono le *stichire* di Giovanni Damasceno, può riscontrare la mancanza delle due *stichire* di due toni.¹⁴⁷ Si intravede una somiglianza tra l'edizione ungherese e la slovacca.¹⁴⁸ Nel caso delle beatitudini non si leggono le *stichire*, ma nella prassi il sacerdote canta i versetti e la gente risponde ad ogni versetto: “Nel tuo regno ricòrdati di noi, Signore quando verrai nel tuo regno”.¹⁴⁹ Qualcosa di simile si trova nel *Trebnik* di Leopoli del 2000.¹⁵⁰ Nelle edizioni slovacche troviamo i *makarismí* in un ordine simile, ma si can-

¹⁴⁴ *Anthologion I*, Roma 1999, 227; *Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv (Euchologion)*, Budapest 1964, 70.

¹⁴⁵ ŠTEFAN PAPP (a cura di), *Panachida, Parastas, Pochoron – Pohreb*, Bratislava 1969, 13.

¹⁴⁶ *Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv*, 73-79.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 80-81;

¹⁴⁸ PAPP, *Panachida, Parastas, Pochoron – Pohreb*, 13-15; *Pohreb dospelého*, Prešov 2002, 8.

¹⁴⁹ *Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv*, 1964 82.

¹⁵⁰ *Trebnik*, Lviv 2000, 72-73.

tano durante la processione alla tomba, come scelta.¹⁵¹ Alla fine del rito funebre di un laico, di un sacerdote e di un monaco troviamo la grande preghiera assoluta che si trova nei *trebnik* di Leopoli e di Počajev e di Pietro Mogila¹⁵², e una *stichirà*: “Terra, concedi...” che si trova nelle edizioni greche solo alla fine del rito funerale di un monaco.¹⁵³ Dopo il rito funebre di un laico troviamo quattro brani dal vangelo:¹⁵⁴

Gv 5,17-23
Lc 7,11-16
Gv 6,49-55¹⁵⁵
Gv 11,1-45.

Secondo la prassi di alcune parrocchie si leggono due brani di quei quattro. All’inizio della processione verso la tomba si legge il secondo vangelo (Lc 7,11-16), ma questa prassi dipende dal celebrante. Durante la tumulazione si legge il brano della resurrezione di Lazzaro (Gv 11,1-45).

Il rito funebre di un fanciullo si celebra in modo semplice. Dopo il *Trisagion per i defunti* si recitano i due salmi 112 e 23.¹⁵⁶ Prima delle letture si canta il *kontákion* e dopo l’*ekfonísis* il *Trisagion*. Dopo le letture si cantano le stichire e il rito termina con l’*apodósis* e con una preghiera sacerdotale.¹⁵⁷

Se prendiamo il rito funebre di un sacerdote nella terza e quarta edizione dell’*euclologio* di lingua ungherese, possiamo vedere, che i redattori hanno messo almeno un riferimento al salmo 50, al canone e alla Grande Dossologia.¹⁵⁸ Vedendo il rito funebre di un sacerdote troviamo i *makarismí* con le *stichire*¹⁵⁹ e i sette brani dall’apostolo e dell’*evangelario*,¹⁶⁰ un riferi-

¹⁵¹ PAPP *Panachida, Parastas, Pochoron – Pohreb*, 18-19; *Pohreb dospelého*, 10-11.

¹⁵² *Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv*, 86-88.

¹⁵³ *Ibidem*, 89.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 90-94.

¹⁵⁵ Nella prassi slovacca odierna si legge Mc 8,34b-38, PAPP *Panachida, Parastas, Pochoron – Pohreb; Pohreb dospelého*, 12.

¹⁵⁶ *Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv*, 97.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 100-102.

¹⁵⁸ *Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv. Euchologion*, Ungvár 1907, 94; *Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv*, 1964, 132.

¹⁵⁹ *Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv*, 1964, 130-132.

¹⁶⁰ *Ibidem*, 117-129.

mento alla Divina Liturgia¹⁶¹ e alla fine del rito troviamo l'unzione con l'olio.¹⁶² I brani dei cicli di letture sono i seguenti:

- 1, 1 Cor 15,47-57 e Gv 5,18-24
- 2, Rm 5,12-21 e Gv 11,21-27
- 3, 1 Cor 15,39-45 Gv 6,35-40
- 4, Rm 14,6-9 e Gv 6,40-44
- 5, 2 Cor 5,1-10 e Gv 6,48-55
- 6, 1 Cor 15,20-28 e Lc 7,11-16
- 7, Rm 5,17-21 e Gv 4,46-54

I redattori dell'*euclologio* ungherese non hanno messo gli *iki* del rito funebre di un sacerdote al loro posto, come si leggono nelle edizioni greche o slave, ma li hanno spostati durante la veglia del funerale.¹⁶³

Durante la precessione non troviamo molte rubriche come nelle edizioni rutene, in cui troviamo il canto del Trisagion, il salmo 50, le beatitudini,¹⁶⁴ l'*Evolghitaria* della resurrezione,¹⁶⁵ o gli irmi del grande canone di Sant'Andrea di Creta.¹⁶⁶ L'*euclologio* ungherese nel rito funebre di un laico porta i quattro brani dal Vangelo e nel rito funebre di un sacerdote porta un riferimento agli *irmi* del grande canone di Sant'Andrea di Creta.¹⁶⁷

Nel caso del rito di un monaco non sono stati pubblicati molti testi. Nel monastero basiliano di Máriapócs è stata fatta solo una traduzione non ufficiale, in uso oggi.¹⁶⁸ Non è facile capire quale recensione segua questa traduzione. Le beatitudini sono secondo un ordine greco, ma l'unica differenza è che fra i versetti e l'inno troviamo la risposta: "Nel tuo regno ricòrda-

¹⁶¹ *Ibidem*, 133.

¹⁶² *Ibidem*, 135, La rubrica prescrive l'unzione con l'olio, ma nella prassi si unge con il myron.

¹⁶³ Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv, 1964, 143-148.

¹⁶⁴ PAPP, *Panachida, Parastas, Pochoron – Pohreb*, 18.

¹⁶⁵ *Trebnik*, Lviv 1925, 225,

¹⁶⁶ PAPP, *Panachida, Parastas, Pochoron – Pohreb*, 18; *EΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, Roma 1754, 334-336; *EΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ*, Roma 1873, 215-126.

¹⁶⁷ *Trebnik*, Lviv 1873, 426.

¹⁶⁸ *Szerzetesi temetés*, s.l.,s.a; trad.: Funerale di un monaco. Esiste solo un'edizione privata del monastero basiliano di Máriapócs. Non si sa che la traduzione quale recensione segua. Non si sono può svolgere adeguata ricerche nella biblioteca del monastero, perché la sala della biblioteca è chiusa ed è in fase di ristrutturazione.

ti di noi, Signore quando verrai nel tuo regno".¹⁶⁹ Non si trovano le *stichire* di Giovanni Damasceno, e neanche i riferimenti, come nel *Trebnik* di Lviv (1925).¹⁷⁰ Negli altri casi la struttura e l'ordine delle preghiere sono come nella recensione rutena.

5.2.1. *La tradizione del grande eucologio di Roma in lingua ungherese*

Nel XX secolo Ferenc Rohály, un sacerdote greco-cattolico, fece molte traduzioni dei testi liturgici dal greco all'ungherese. Lui ha tradotto le *minei*, il *triódion*, il *pentecostárion*, l'*októichos* e il *Grande Eucologio* di Roma.¹⁷¹ I volumi dei *minei*, del *triódion*, del *pentecostárion* sono conosciuti, e nel seminario, nelle comunità monastiche e in alcune parrocchie sono in uso liturgico. La traduzione del grande *eucologio*.¹⁷² è noto a pochi e non è diventata mai ufficiale. Due esempi sono nella biblioteca dell'Istituto Teologico di Sant'Atanasio a Nyíregyháza.

I riti funerali seguono completamente la struttura greca. Si trovano il rito funerale di un laico, di un monaco, di un sacerdote, il canone per un laico defunto,¹⁷³ e il canone per un fanciullo defunto.¹⁷⁴ La celebrazione e la struttura dei riti funebri seguono fedelmente il testo greco del *Grande Eucologio* di Roma.

5.2.2. *L'Eucologio degli ortodossi di lingua ungherese*

Dopo la seconda guerra mondiale gli ortodossi di lingua ungherese hanno ricevuto un vicariato dalla Chiesa Ortodossa russa. Un sacerdote, Feréz Berki, tradusse i libri liturgici necessari. Dopo il *Liturgikon* si occupò nell'edizione di un *eucologio* piccolo in ungherese. In questo *eucologio* troviamo quattro riti funebri: il rito funebre di un laico, il rito funebre di un sacerdote, il rito funebre di un fanciullo il rito funebre durante la settimana del Rinnovamento.

¹⁶⁹ Szerzetesi temetés, 37-39.

¹⁷⁰ Trebnik, Lviv 1925, 266.

¹⁷¹ ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, Roma 1873.

¹⁷² Nagy imádságos könyv, s.l., 1955.

¹⁷³ Ibidem, 249-310.

¹⁷⁴ Ibidem, 433-439.

In questa edizione non si trova nessuna informazione riguardo a quale edizione sia stata di riferimento per la traduzione, perciò non è facile identificare le fonti. I riti funebri probabilmente seguono un'edizione greca.

Nella forma stampata dei riti funebri troviamo la distinzione fra i testi. Nel caso del rito funebre dei laici il *Trisagion per i defunti*, i versetti scelti del salmo 118, *evloghitária* sono stampati con le lettere più grandi, ma i *makarismi*, e il canone sono con le minuscole. Probabilmente il traduttore voleva dare delle indicazioni, su quali parti dovesse essere pregate in ogni celebrazione.

6. Conclusione

Nonostante le abbreviazioni, possiamo dire che la traduzione ungherese abbia inteso osservare i caratteri delle edizioni rutene di quell'epoca. Le parti dei riti funebri sono state scelte, si suppone, perché erano già una prassi nelle parrocchie e la recensione dell'*euclologio* ungherese probabilmente le voleva solo fissare. Se saranno pubblicati i testi manoscritti delle traduzioni, si spera di avere un'immagine più chiara circa il lavoro dei redattori. Si è visto una recensione dei riti funebri dell'eparchia di Eperjes (Prešov), ma questo simile alla versione ungherese non è sufficiente per presentare la prassi parrocchiale delle eparchie di Munkács (Mukačevo) e di Eperjes (Prešov) alla fine del XIX secolo.

Vedendo le edizioni slavo-rutene si può affermare, che i redattori dei libri liturgici dopo un certo periodo avevano ripensato il modo di celebrare i riti funebri. Nella Chiesa greco-cattolica in Ungheria non è avvenuta una revisione dei testi dell'*euclologio* stampato fino ad oggi. Nel caso dei riti funebri di un laico e di un fanciullo troviamo le recensioni delle prime edizioni dei libri stampati.¹⁷⁵ Il rito funebre di un sacerdote si trova solo nelle edizioni terza e quarta.¹⁷⁶ Se si esaminano insieme questi tre riti, si vede, che i canoni e gli altri testi poetici – le *stichire* dei *makarsimí*, e alcune parti degli *idiómeli* di San Giovanni Damasceno – non fanno parte delle celebrazioni, perché non sono stati tradotti in ungherese fino al 1955.

¹⁷⁵ Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv. *Eucholigion*, Debrecen 1883, 42-62.

¹⁷⁶ Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv. *Eucholigion*, Nyíregyháza 1927, 81-96; Görög Katholikus Egyházi Szerkönyv. *Eucholigion*, 1964, 114-135.

Non solo le mancanze di alcuni testi liturgici richiedono una rielaborazione dei riti liturgici e di tutto l'*euologio* di lingua ungherese, ma le abitudini della sepoltura si sono trasformate negli ultimi decenni. È necessario sottolineare almeno due elementi.

Ogni rito funebre ha tre luoghi in cui viene celebrato: la casa o la stanza del defunto, la chiesa e il cimitero. La casa o la stanza oggi non sono più luoghi in cui s'iniziano le celebrazioni. I riti funebri di un laico e di un fanciullo s'iniziano sempre al cimitero in una cappella o in una sala che si è stata costruita per le celebrazioni ecclesiali.

Nella prassi parrocchiale s'inizia con il *Trisagion per i defunti*, che era prescritto per la casa del defunto. Così non si prega la *grande ektenía* funebre, che caratterizza la recensione rutena come si è visto nel secondo capitolo. La prassi generale è differente dalle rubriche degli *euologi* stampati.

La storia della Chiesa greco-cattolica in Ungheria non è così lunga come quella delle altre Chiese orientali cattoliche dei paesi limitrofi, ma l'*euologio* di lingua ungherese ha mantenuto la preghiera sacerdotale, mentre il celebrante fa l'unzione. Nel secolo XX i redattori tolsero questa preghiera di unzione dal *Malyj Trebnik* di Grottaferrata. L'unzione con l'olio è un elemento antico dei riti funebri, come abbiamo visto le fonti di lingua greca, ma si deve fare una ricerca più profonda dell'origine della preghiera sacerdotale dei *trebnik* dall'epoca di Pietro Mogila.

IVANCSÓ ISTVÁN

UN INTERESSANTE DOCUMENTO LITURGICO DALL'ANNO 1880: IL VANGELO DI SANTA PASQUA IN SETTE LINGUE DIVERSE

SOMMARIO: 1. Premessa; 2. Introduzione; 3. Fondamenti teoretici; 4. Presentazione pratica; 1/ La vista dal di fuori; 2/ L'imprimatur; 3/ Il possessore; 5. La presentazione del contenuto; 1/ Il brano evangelico della Santa Liturgia di Pasqua; 2/ Il brano evangelico del Vespro della Pasqua; 6. Un'edizione simile recente; 7. Conclusioni.

1. Premessa

Nella Chiesa greco-cattolica – come altrimenti anche in quella ortodossa – esiste, dai tempi antichi, la prescrizione di leggere il Santo Vangelo nella Divina Liturgia della domenica della Santa Pasqua in più diverse lingue. I libri liturgici ne prescrivono dodici lingue che viene ormai solo parzialmente accettato e praticato. Però, è vero che la pratica esiste: almeno in alcune lingue si legge il brano evangelico pasquale. In Blasiu (Blaj), nel 1880 è apparso un libro cui contiene questo passo in sette diverse lingue. Allora si è voluto così compiere la prescrizione liturgica. D'altra parte questo libro è di grande importanza anche dal punto di vista che sia quasi unico! Durante la ricerca, il ricupero, lo scrutinio di lungo periodo delle pubblicazioni greco-cattoliche, non è riuscito trovare una simile opera, in nessuna edizione. Solamente nei tempi recenti (1999) è stato pubblicato un piccolo quaderno, nell'Eparchia di Hajdúdorog, che contiene in dieci diverse lingue il brano evangelico pasquale. Però, si tratta di un quaderno e non di un libro notevole e dignitoso, come tale che verrà presentato nei seguenti.

2. Introduzione

Per chiarire un po' la nostra intenzione perché abbiamo scelto questo tema presentato nel titolo del presente scritto vogliamo confessare che ci

siamo occupati dei documenti liturgici della Chiesa greco-cattolica ungherese ormai da quattro decenni. Li recuperiamo, mettiamo in ordine, scrutiamo ed elaboriamo affinché essi rimanghino per la posterità.

[1.] Per la *raccolta* usiamo quattro criteri: recuperiamo le edizioni che sono 1) di lingua ungherese; 2) di tema greco-cattolico; 3) di carattere liturgico; 4) stampate.

[2.] L'*incasellamento* è effettuato non in un semplice catalogo, ma in volumi che danno presentazione completa di ogni opera. Finora sono stati pubblicati due tali volumi.¹

[3.] La *ricerca* si svolge a un tale livello che raccogliamo tutte le informazioni disponibili dalle pubblicazioni contemporanee e successive sulle singole opere, siano esse voluminosi libri o poche pagine.²

[4.] L'*elaborazione* avviene sia nelle pubblicazioni che presentano le diverse opere,³ sia durante la serie dei simposi liturgici organizzati nell'ambito della Cattedra Liturgica dell'Istituto Teologico Superiore Greco-Cattolico di Sant'Atanasio.⁴ Anzi, è già stata preparata una tesina di diploma sull'argomento da parte di una nostra studentessa.⁵

Possiamo essere lieti e orgogliosi vedendo le oltre trecento diverse pubblicazioni che sono state finora raccolte sulla base dei criteri sopra indicati, e la quantità di pubblicazioni che trattano la loro elaborazione.

¹ L'una: IVANCSÓ ISTVÁN, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. Nyomtatásban megjelent művek*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 14.) [La documentazione delle nostre edizioni greco-cattoliche I. Opere stampate, (Istituto Teologico Superiore Greco-Cattolico di Sant'Atanasio, Cattedra Liturgica 14)], Nyíregyháza 2006, XXXII + 1010 p. (Nei seguenti: *Documentazione I.*) – L'altra: *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja II. Nyomtatásban megjelent művek*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 14.) [La documentazione delle nostre edizioni greco-cattoliche II. Altre opere. Aggiunte. Opere inedite, (Istituto Teologico Superiore Greco-Cattolico di Sant'Atanasio, Cattedra Liturgica 19)], Nyíregyháza 2008, XLIX + 510 p. (Nei seguenti: *Documentazione II.*)

² Questo metodo è verificato dal fatto che sulle 1010 pagine del primo volume vi si trovano 1730 note a pie, mentre sulle 504 pagine del secondo volume vi si trovano 500 note a pie.

³ La loro elencazione andrebbe oltre il quadro presente; può essere trovata dalla mia lista di pubblicazioni sul sito web del nostro Istituto. Si veda <https://vm.mtmt.hu/search/slist.php?lang=0&top10=0&AuthorID=10000405> [26.11.2019]

⁴ Finora, durante i 22 simposi, sono state presentate 11 opere. Il resto dei simposi è legato alle attualità di natura liturgica.

⁵ KÁNTOR ERZSÉBET, *A Krajnyák-féle énekes könyv bemutatása [Presentazione del libro di canto di Krajnyák]*, Nyíregyháza 2002 (diplomadolgozat [tesina di diploma]).

Si deve ancora menzionare il lasso di tempo: il primo opuscolo di preghiera raccolto proviene dal 1825⁶ e l'ultimo, che include il testo della Liturgia di Crisostomo per l'uso dei sacerdoti, è stato pubblicato nel 2018 dalla nostra Metropolia.⁷ Mancano solo sette anni da duecento anni! È vero che tali libri esistevano già prima, però non sono stati ancora trovati, quindi non sono stati inclusi nella collezione, soltanto la letteratura specializzata li conosce.⁸

Infine, dobbiamo chiarire il fatto che ci sono molti pezzi unici nella collezione che non possono essere trovati altrove, perché i libri liturgici e di preghiera sono stati distrutti dall'uso costante, quindi la nostra attività descritta è davvero un lavoro che custodisce i valori.

Detto questo – al fine di collocare l'opera da esporre nel proprio contesto storico e liturgico – dobbiamo dire che abbiamo casualmente trovato il libro del Vangelo di Pasqua pubblicato nel territorio dell'odierna Romania che contiene il brano evangelico di Pasqua in sette lingue, tra cui è presente anche la versione ungherese.

Nei seguenti vorrei presentare questo libro, ma prima sembra necessario delineare le basi teoriche in modo che l'opera sia poi presentata esternamente e internamente, quindi verranno tratte le conclusioni.

3. Fondamenti teoretici

Come si sa bene, la Chiesa bizantina – sia il ramo cattolico che quello ortodosso – prescrive nei regolamenti liturgici che la domenica di Pasqua il brano festivo del Santo Vangelo deve essere letto in diverse lingue, preferibilmente dodici. Il celebrante principale inizia la lettura dall'altare, e gli altri

⁶ *Imadsagos könyvetske a' Magyar Oroszok' lelki hasznokra [Libro di preghiera per il vantaggio spirituale dei Greco-cattolici unghersei]*. Kassán, Ellinger István' Ts. K. priv. Könyvnyomtató költséggével [A Kassa (Košice), al costo di István Ellinger stampante dei libri]. 1825. (In effetti, nella raccolta si trova un esemplare successivo che non contiene l'anno. Tuttavia, il testo è lo stesso.)

⁷ *Aranyszájú Szent János liturgiája [Liturgia di San Giovanni Crisostomo]*, Debrecen 2018.

⁸ Se ne veda IVANCSÓ ISTVÁN, *Szinopszis a magyar nyelvű bizánci liturgia emlékeiről (1690-1999)*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola – Institutum Sancto Athanasio Nominatum Liturgikus Tanszék 4.) [*Sinossi dei documenti della liturgia bizantina di lingua ungherese (1690-1999)*, (Istituto Teologico Superiore Greco-Cattolico di Sant'Atanasio, Cattedra Liturgica 4)], Nyíregyháza 1999, 37 p.

sacerdoti stando in fila dietro di lui, allungandosi dal santuario attraverso l'ambone fino alla navata della chiesa, cantano i versetti evangelici uno dopo l'altro.

I *Direttori* eparchiali prescrivono questo ordine, anno dopo anno, sebbene in una forma più breve. Per la prima volta (1914), l'ordinanza è il seguente: il Vangelo è cantato

“preferibilmente in più lingue. Il sacerdote canta il brano evangelico verso l'altare”.⁹

Dall'anno seguente (1915) il *Direttorio* prescrive di cantare il Vangelo “in dodici lingue” e di “suonare e suonare il campanello alla fine di ogni sezione”. Poi, a volte, la prescrizione dice che il sacerdote deve cantare il Vangelo sull'ambone, rivolgendosi verso l'altare.

Dappertutto, la descrizione più dettagliata nei *Direttori*, fino ad oggi, è contenuta nell'ordinamento del 1933:

“Cantiamo il brano evangelico diviso in 12 piccoli versetti in modo che prima leggiamo ogni versetto nella lingua liturgica propria della chiesa, poi in altre lingue – sempre mettendo in avanti le lingue liturgiche canonizzate seguite dalle lingue popolari, lasciando in ultimo posto la lingua parlata dalla gente del villaggio – infine leggiamo lo stesso versetto nella lingua liturgica della chiesa. Dove si trova un solo sacerdote, egli legge il Vangelo verso il popolo (in 2-3 lingue). Dove ci sono più sacerdoti, il primo nel rango (o che celebra la liturgia) canta verso il popolo, il resto verso l'altare (l'iconostasi). La fine di ogni verso è segnalato da un breve suonare e un suono delle campane”.¹⁰

⁹ EGYHÁZMEGYEI IRODA, *Templomi utasítás az 1914-ik évre* [UFFICIO EPARCHIALE, *Direttorio ecclesiale per l'anno 1914*], Nyíregyháza 1913, 24.

¹⁰ EGYHÁZMEGYEI IRODA, *Egyházi naptár és utasítás a nyilvános istentiszteletek végzésére a Hajdúdorogi Egyházmegye számára az 1933. évre* [UFFICIO EPARCHIALE, *Calendario ecclesiale e Direttorio per la celebrazioni dei sacri uffici comuni nella Diocesi di Hajdúdorog per l'anno 1933*], Nyíregyháza 1932, 48.

Quindi, qui troviamo una prescrizione afferente alle lingue e al loro ordine di leggere. Appare una nuova e interessante caratteristica, che nel caso, quando è presente un solo sacerdote, egli si rivolge verso il popolo (!) per cantare il Vangelo. Tuttavia, ciò non è giustificato dalla nostra pratica che va al di là della memoria umana. Infine, vediamo qui la chiara istruzione che, alla fine di ciascun sezione del Vangelo, c'è un suonare e un suono delle campane.

Nella versione più recente del *Direttorio ecclesiale* si trova una prescrizione molto più semplice, dove possiamo leggere solo questa breve disposizione:

“[Il brano evangelico] viene letto in 12 versetti, preferibilmente in più lingue, mentre c'è suono delle campane”.¹¹

Le istruzioni più dettagliate per la lettura del vangelo pasquale si trovano nella rubrica del nostro “breviario” sacerdotale che ci fornisce:

“Leggiamo il Vangelo in 12 piccole sezioni, possibilmente in più diverse lingue simbolizzando che le benedette conseguenze della risurrezione di Cristo si sono espanse su tutte le nazioni. Dopo il consueto »Stiamo attenti!«, il celebrante principale legge il primo piccolo brano nella lingua liturgica della chiesa, faccia a faccia con la gente, sull'ambone. Gli aiutanti, di fronte a lui, verso l'altare, formando una fila singola o doppia fino alla porta della chiesa, secondo l'ordine prefisso, ciascuno legge lo stesso brano in una lingua diversa. Ad ogni lettore, la fine di ogni sezione è segnalata con un suono da parte dei chierichetti. L'ultimo lettore legge di nuovo l'ultima sezione, nella lingua liturgica della chiesa. Quindi suona il campana, di solito la più grande, e dopo l'ultima sezione, tutte insieme. – Nell'ordine delle lingue, stanno in primo luogo il greco, il paleoslavo, il rumeno e il latino, come nostre lingue litur-

¹¹ GÖRÖGKATOLIKUS METROPÓLIA, *Útmutató a szent szolgálatok végzéséhez – Görögkatolikus szertartási utasítás a görögkatolikus metropólia eparchiái részére a 2017/2018. évre* [METROPOLIA GRECO-CATTOLICA, *Guida per la celebrazione dei sacri uffici – Direttorio greco-cattolico per le eparchie della metropolia greco-cattolica per l'anno 2017/2018*], Debrecen 2017, 154.

giche usate in Europa. Seguono quindi le altre lingue, secondo la precedenza non delle lingue o dei popoli, ma puramente secondo quella dei lettori”.¹²

Questa prescrizione pure contiene tratti nuovi. Innanzitutto, si vede che inizia l’istruzione per leggere il Vangelo in “quante più lingue possibile” con una spiegazione teologica. Poi, anche qui appare la parte strana dalla nostra pratica, che il sacerdote che presiede la celebrazione, legge il Vangelo “verso il popolo”. Si trova invece un chiarimento nel testo: dopo aver letto una sezione in tutte le lingue, c’è un solo suono, e quindi quando il celebrante principale ripete la stessa sezione, c’è un campanello insieme al suono. Infine, il testo porta una istruzione anche alle lingue.

In ogni caso, i libri liturgici e i *Direttori ecclesiali* indicano che nella domenica di Pasqua si deve leggere come brano evangelico: Gv 1 (Gv 1,1-17), cioè il Prologo scritto dall’evangelista San Giovanni, e precisamente in dodici sezioni. Il nostro libro che presentiamo nei seguenti, nel suo tempo forniva un aiuto pratico ad esso.

4. Presentazione pratica

Come abbiamo già trattato precedentemente, l’opera pubblicata a Balázsfalva (Blasiu) nel 1880, fu accidentalmente ritrovata ed in seguito inclusa nella nostra raccolta di pubblicazioni liturgiche. Infatti, il frontespizio del libro è di lingua rumena. Perciò, a prima vista, non ha attirato la nostra attenzione. Si è dovuto sfogliarlo, si è dovuto conoscere il suo contenuto per scoprirne anche il testo di lingua ungherese, tra le altre sei lingue, del brano evangelico della Pasqua. E poiché questo brano è ungherese, liturgico, greco-

¹² [KOZMA JÁNOS] (szerk.), *Dicséjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv. Tartalmazza a mindennapi egyházi zsoltosma állandó részeinek magyar fordítását az Apostoli Szentzsék által kiadott hiteles egyházi szövegek nyomán, az egyházi év nevezetesebb alkalmaira szóló változó részekkel, – különös tekintettel a magyar nyeloterületen érvényes liturgikus gyakorlatra és közhasználatú szövegekre* [Lodate il nome del Signore! Libro di preghiere e canti greco-cattolico. Contiene la traduzione ungherese delle parti stabili dell’ufficiatura ecclesiale diurnale in base ai testi ecclesiali autentici rilasciati dalla Sede Apostolica, con le parti mobili per le occasioni più importanti dell’anno liturgico – con speciale riguardo alla pratica liturgica valida per il territorio di lingua ungherese ed ai testi usati comunemente], Miskolc 1934, 848.

cattolico e stampato,¹³ con pieno diritto è presente nella nostra collezione dei libri liturgici.

1/ La vista dal di fuori

La descrizione e presentazione completa dell'opera che contiene il brano evangelico della Pasqua in sette diverse lingue è già pubblicata.¹⁴

Il frontespizio e le misure del libro sono i seguenti:

Sant'a Evangélía ce se cetesce in sant'a luminat'a Domenica a Pasceloru, la Liturgia sî Inseratu, acum antâi'a ora culesa sî tiparita in mai multe limbe. Cu binecuventarea Excellentiei Sale Prealuminatului sî Preasantitului Domnu Domnu Dr. Joanu Vancea de Buteas'a, Archiepiscopu-Metropolitu gr. c. de Alb'a-Julia etc. Blasiu, a. D. 1880. Cu tipariculu Seminariului.¹⁵
31,5 x 21 cm pp. 16 [s. n.]

I dati ci verificano che si tratta di un'opera notevole, considerando le sue dimensioni. Guardandola dal di fuori, appare proprio come il libro del Vangelo sui nostri altari. Ciò significa che è stato degno di leggere il Vangelo festivo da esso durante la Santa Liturgia della Domenica di Pasqua. È vero, tuttavia, che ha un contenuto significativamente inferiore dei Evangelieri abituale, in quanto contiene soltanto 16 pagine.

Anche la copertina esterna dell'opera si sforza di soddisfare le esigenze festive: ha una fasciatura marrone scuro. Tuttavia, a causa delle sue poche pagine, le immagini degli Evangelisti non potevano essere collocate sui suoi quattro angoli.

Ogni pagina ha una cornice che circonda il testo. Gli angoli delle cornici sono arrotondati. Sulla prima pagina è collocata una doppia cornice con

¹³ Si veda i quattro criteri nella *Documentazione I* (nt. 1), VIII.

¹⁴ Se ne veda *Documentazione I* (nt. 1), 37-38.

¹⁵ In traduzione ungherese: "Santo Vangelo, da leggere nella luminosa Domenica di Pasqua nella Liturgia e al crepuscolo, prodotto e tradotto per la prima volta in diverse lingue. Con il permesso di Sua Eccellenza, Sua Maestà e Sua Santità il Dott. Joan Vancea di Bucsonfalva, Arcivescovo-Metropolita di Gyulafehérvár ecc. Balázsfalva, nell'anno del Signore 1880 (Stampa del seminario)".

gli angoli decorati più abbondantemente. Dopo il testo evangelico di ogni lingua, c'è sempre una decorazione speciale per chiudere quel parte del libro.

L'apparenza esteriore dell'opera – o piuttosto del suo contenuto – implica anche che il testo è diviso in base ai versetti evangelici; quindi il brano di Gv 1,1-17 non è un testo continuo. Tuttavia – e questo fatto è interessante e degno di nota – il testo non è stato suddiviso per l'esigenza della lettura (non si sa perché), infatti non ci sono 12 sezioni qui. Perciò, in tutti i testi che venivano collocati dopo il brano rumeno, sono stati introdotti segni di matita per segnare la corretta numerazione. In effetti, l'hanno fatto due volte perché una volta con la grafite e la seconda con la matita rossa colorata.

2/ *L'imprimatur*

Il frontespizio dell'opera rivela che fu il dott. Joanu Vancea de Buteas'a, il metropolita-arcivescovo di Gyulafehérvár (Alba Iulia), che ha rilasciato l'imprimatur.

Secondo il nome ungherese egli fu *János Vancsa*. È nato a Vasad nel comitato Bihar il 18 maggio 1820,¹⁶ da una famiglia nobile. Frequentava i primi due classi nella scuola elementare del suo villaggio natale, seguite da ulteriori classi e il liceo a Nagyvárad (Oradea). Ha studiato teologia a Vienna. Fu ordinato sacerdote nel suo villaggio natale il 10 agosto 1845 e divenne cappellano a Makó.

Successivamente proseguì gli studi a Vienna e ottenne il dottorato nel 1848. Dopodiché divenne segretario di vescovo e in seguito divenne canonico, e il 21 dicembre 1855 fu consacrato vescovo di Szamosújvár (Gherla) a Oradea. Lavorava straordinariamente molto per l'aumento dell'erudizione non solo del clero, ma anche per l'educazione dei laici.

Poi, nel consiglio elettorale tenutosi a Balázsfalva l'11 agosto 1868, ricevette 59 voti (il numero più grande), diventando così il nuovo arcivescovo di Gyulafehérvár-Fogarás (Alba Iulia-Fagaras) l'11 aprile 1869. Egli stesso ha tenuto diversi consigli diocesani, ma ha anche partecipato al Concilio Vaticano I (dove altrimenti ha votato contro la proclamazione del dogma dell'infallibilità papale).

¹⁶ ZELLIGER VILMOS, "Vancsa János", in BOKOR JÓZSEF (szerk.), *A Pallas Nagy Lexikona*, Budapest 1897, vol. XVI, 634-635.

Oltre alla creazione e allo sviluppo di istituti di istruzione pubblica, il suo nome è legato anche al grande sviluppo di Blaj. Perciò tutti furono dispiaciuti quando egli morì il 31 luglio 1892 a Blaj. La sua tomba si trova nella cripta dei metropoliti di Blaj.¹⁷

Il libro contenente il Vangelo di Pasqua egli l'ha approvato e pubblicato verso la metà della sua attività di arcivescovo-metropolita, ed è stato stampato nella stampa del seminario.

3/ Il possessore

Nel libro si trova un'annotazione di possessore.¹⁸ Il proprietario dell'opera lo scrisse – come ex libris – con inchiostro marrone: “Zubriczky Tivadar könyveiből 1898”.¹⁹

Tivadar Zubriczky nacque nel 1852. Dopo esser entrato nell'ordine dei Padri basiliani a Máriapócs, studiava teologia prima a Máriapócs²⁰ e poi a Ungvár.²¹ Fu ordinato sacerdote nel 1883. Dal 1902 fino alla morte fu egumeno del monastero di Máriapócs. Morì il 21 luglio 1913 a Máriapócs. Nel giornale regionale è stato comunicato una breve notizia sulla sua morte:

“Zubriczky Tivadar l'egumeno emerito dell'ordine basiliano di Máriapócs, oltre i suoi 25 anni del sacerdozio, è morto all'età di 62 anni, il 21 di questo mese”.²²

Il nome di Tivadar Zubriczky, Padre basiliano, è legato anche alla terza lacrimazione dell'icona di Máriapócs.²³ Infatti, lui era l'egumeno, quan-

¹⁷ PIRIGYI ISTVÁN, “Vancsa János”, in DIÓS ISTVÁN (szerk.), *Magyar Katolikus Lexikon [Lessico Cattolico Ungherese]*, Budapest 2009, vol. XIV, 743.

¹⁸ Sulla parte superiore del frontespizio del libro.

¹⁹ La traduzione italiana: “Dai libri di Tivadar Zubriczky, 1898”.

²⁰ Nel 1881 studiava il secondo anno a Máriapócs: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsensis ad annum Domini 1881*, Ungvarini 1881, 275.

²¹ Nel 1883 studiava il quarto anno a Ungvár: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsensis ad annum Domini 1883*, Ungvarini 1883, 275.

²² “Halálozás [Morti]”, in *Nyírvidek* 59 (1913) 5.

²³ Cfr. MAJCHRICSNÉ UJTELEKI ZSUZSANNA – NYIRÁN JÁNOS (red.), „Mindnyájunk közös kincse”. *Források a máriapócsi kegytemplom és bazilika rend történetéhez a 20. század első feléből*, (Görögkatolikus Püspöki Levéltár Kiadványai VIII. Forráskiadvány [“Tesoro comune di tutti

do, tra il 3 e il 19 dicembre 1905, l'icona miracolosa lacrimava per la terza volta. Fu lui che il 6 dicembre 1905 annunciò l'inizio della lacrimazione al vescovo Gyula Firczák.²⁴ – Per noi, tuttavia, la cosa più importante nella sua vita è, in questo momento, che egli ha acquisito e certamente usava, il libro che contiene il Vangelo pasquale in sette lingue pubblicato a Blaj nel 1880.

5. La presentazione del contenuto

Ritenendo che è importante la presentazione della nostra opera, sappiamo che altrettanto importante è far conoscere il suo contenuto.

1/ Il brano evangelico della Santa Liturgia di Pasqua

Il libro, che contiene il Vangelo solenne della festa della Santa Pasqua in sette diverse lingue, porta i testi nell'ordine seguente:

1. rumeno,
2. greco,
3. latino,
4. ungherese,
5. tedesco,
6. italiano,
7. francese.

Dunque, si vede che il compositore dell'opera ha mantenuto la prescrizione – di cui abbiamo scritto sopra, circa i fondamenti teoretici²⁵ – secondo cui il versetto evangelico viene letto prima nella lingua liturgica della

noi". *Fonti per la storia della Chiesa di Máriapócs e per l'Ordine Basiliano dalla prima metà del 20 secolo*, (Pubblicazioni dell'Archivio Episcopale Greco-cattolico VIII. Edizione di fonti), Debrecen 2019, 30.

²⁴ KISFALUSI JÁNOS, „Háromszáz éve könnyezett először a máriapócsi kegykép [Lacrimava l'immagine miracolosa di Máriapócs per la prima volta trecento anni fa]", in *Honismeret* 1 (1997) 16. Cfr. JOBBÁGY ANDRÁS, „Csoda és társadalom. Az 1905-ös máriapócsi kegykép-könnyezés forrásainak elemzése [“Meraviglia e società. Un'analisi delle fonti della lacrimazione di 1905 dell'immagine miracolosa di Máriapócs]”, in *Aetas* 2 (2015) 140-153.

²⁵ Si veda il punto 3.

chiesa, seguito dalle "lingue liturgiche accettate canonicamente".²⁶ Per questo motivo sta il testo rumeno in primo posto, e poi seguono le versioni greca e latina. L'utilizzo effettivo del libro è verificato dal fatto che l'introduzione liturgica precede il testo evangelico rumeno che occupa il primo posto nella serie:

"Sapienza! In piedi! Ascoltiamo il santo Vangelo. Pace a tutti. Lettura del santo Vangelo secondo Giovanni. Stiamo attenti!".²⁷

Davvero questo è il caso della pratica liturgica! Infatti, questo testo introduttivo non viene pronunciato dai diversi sacerdoti in lingue straniere, e così non era necessario portarlo al capo dei diversi testi.

Il testo tratto dal Prologo di Giovanni è riportato secondo i versetti del Vangelo. I numeri dei versetti sono stampati in margine prima di ciascun versetto, da 1 a 17. Questo è il caso di tutte e sette le lingue. Tuttavia, questa numerazione non ha aiutato la lettura, perché va fino a 17, invece di 12. Quindi, come già abbiamo indicato sopra, qualcuno ha cercato di facilitare la situazione con uno scritto a matita, indicando le 12 sezioni per la lettura, ad eccezione del testo rumeno.

Concentrando ora la nostra attenzione sul testo ungherese, trovatosi al quarto e quindi un distinto posto, si può affermare che il testo è stato preso da una traduzione del Nuovo Testamento,²⁸ che più tardi (nel 1923) è stato usato anche nell'Evangelario della Chiesa greco-cattolica ungherese.²⁹ Que-

²⁶ Si veda nt. 10 e 12.

²⁷ Nell'opera sulla pagina 3 non numerata. – Si veda: *La Divina Liturgia del nostro Santo Padre Giovanni Crisostomo*, Roma 1967, 71.

²⁸ Questa traduzione della Sacra Scrittura è la versione di Káldi-Tárkányi che è stata usata non solo per il Vangelo ma anche per l'Apostolos, cioè brani delle altre letture. Si veda GÁNICZ ENDRE, „Melyik bibliafordítást használta Melles Emil az apostolos könyvhöz? [Quale traduzione biblica ha usato Emil Melles per il libro dell'Apostolos?]", in IVANCSÓ ISTVÁN (red.), *Az első nyomtatott Apostolos könyvünk kiadásának 125. évfordulója alkalmából 2007. május 3-án rendezett nemzetközi szimpozium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk VII. [Atti del simposio internazionale sul 125° anniversario della pubblicazione del nostro primo libro dell'Apostolos stampato, il 3 maggio 2007, (Nostra Eredità Liturgica VII)], Nyíregyháza 2017, 65-74.

²⁹ La descrizione del nostro Evangelario: *Szent evangélium* – Jóba Elek könyvnyomdája. Nyíregyháza 1925. – Ezen Evangeliumot a hajdudorogi egyházmegye alapítói: X. Pius pápa s I. Ferencz József apostoli király, áldott emlékének szentelve, XI. Pius pápa dicső uralkodásának 2-

sto testo proviene dunque dal Nuovo Testamento tradotto da György Káldi in ungherese e rivisto da Béla Tárkányi.³⁰

È interessante notare che nel nostro Evangelistario di lingua ungherese usato fino ai tempi ultimi,³¹ il brano da leggere nella domenica della Pasqua – sebbene non sia numerato all’inizio delle righe – si trova in dodici divisioni ordinari: i dodici brani sono collocati sempre in un nuovo paragrafo.

Nella nostra edizione di sette lingue il titolo “La Liturgia” è scritto sempre, in ogni parte, in lingua rumena. La denominazione del luogo scritturistico però, è sempre scritta nella lingua del testo stesso.

2/ Il brano evangelico del Vespro della Pasqua

È sorprendente scoprire nel libro che dopo il brano del Vangelo festivo da leggere nella Santa Liturgia, vi è presente, e anche in tutti e sette i casi, il Vangelo prescritto per il Vespro. Nel pomeriggio di Pasqua, questo presenta l’incredulità dell’apostolo Tommaso: Gv 20,19-25.³²

La sorpresa sta nel fatto che nessun posto si trova una prescrizione di leggere questo brano evangelico in diverse lingue durante il Vespro pasquale.³³ Tuttavia, non è possibile decidere perché sia stato incluso in questa pub-

ik évében kinyomatni rendelte Miklós István az egyházmegye első püspöke, püspökké szentelése s trónfoglalásának tizedik évforduló napján, 1923-ik évi október 5-ikén [*Santo Vangelo* – Stampa di Jóba Elek. Nyiregyháza 1925. – La stampa di questo Evangelionario, è ordinata da parte di Miklós István primo vescovo della diocesi, nel decimo anniversario della sua consacrazione ed intronizzazione, dedicandolo alla beata memoria dei fondatori della diocesi di Hajdúdorog: papa Pio X e Francisco Giuseppe I re apostolico, nel secondo anno del glorioso regno di papa Pio XI, il 5 ottobre 1923]. – 42,5 x 34 cm, pp. 304 + XLVI. – La presentazione completa dell’opera: *Documentazione I* (nt. 1), 407-428.

³⁰ Káldi György (1573-1634) jezsuita bibliafordító volt.

³¹ Nei tempi recenti, la metropolia ha fatto stampare il nuovo Evangelistario e l’ha spedito alle parrocchie. Il libro è stato approvato dal Vaticano per tre anni di “ad experimentum”. È già lo si usa in quasi tutte le parrocchie.

³² Come si è noto, questo sarà completato nella Domenica di San Tommaso: Gv 20,19-31.

³³ Una delle spiegazione potrebbe essere: “I greci, fino ad oggi leggono il brano del Vangelo del Vespro in diverse lingue. Nella Chiesa ortodossa rumena – come in quella greco-cattolica – è più forte la tendenza greca da quella slava. Se il testo non fornisce una prescrizione per il modo della lettura del Vangelo del Vespro pasquale, si può supporre che fossero stati sacerdoti zelanti coloro che anche durante il Vespro – o solo a questa occasione – leggevano il brano

blicazione a causa della mancanza di fonti e di letteratura specifica. È un dato di fatto, tuttavia, che in tutte e sette le lingue sono incluse nell'opera e, analogamente al Vangelo della Liturgia, ogni lingua ha il titolo "La inseratu".³⁴

Come per la Santa Liturgia di Pasqua, il testo del Vangelo pasquale è diviso in versi: in totale in sette paragrafi. All'inizio dei paragrafi c'è anche il numero del versetto appropriato del Vangelo.

6. Un'edizione simile recente

Nella Chiesa greco-cattolica ungherese si dovette aspettare centoventi anni per una pubblicazione simile alla precedente che contiene il brano evangelico della Domenica della Santa Pasqua in più diverse lingue:³⁵

In principio era il Verbo... La Pasqua ed il Vangelo pasquale nella Chiesa bizantina cristiana – L'ha composto: Verdes Sándor – zölds Studio Budapest 1999.

Con approvazione ecclesiale (Vescovo di Hajdúdorog)
11,5 x 18 cm pp. 48.

Come suggerisce la sua dimensione, questo non è un libro di grande formato come il primo, ma un piccolo opuscolo o quasi quaderno. Quindi meno prestigioso. Ma è molto utile per leggerne nelle chiese. È vero che non include il Vangelo della Pasqua in dodici lingue, ma solo in dieci lingue. Peraltro la sua divisione è molto chiara. Infatti, ciascuna sua pagina assomiglia a una tabella con dodici colonne, con i brani evangelici in diverse lingue che appaiono una sotto l'altra. Quindi fornisce un grande aiuto ai sacerdoti di leggerne da esso il Vangelo pasquale in diverse lingue.

Inoltre, questo piccolo opuscolo è molto significativo e utile anche da un altro punto di vista. Contiene, infatti, uno studio serio in tre parti dopo la prefazione e l'introduzione. Le parti: "La celebrazione della Pasqua presso i cristiani orientali (di rito bizantino)"; "Pensieri sul Prologo"; "Dio è diventato

del Vangelo in più lingue. Dalla causa della lontananza di tempo è difficile deciderlo". – Qui ringraziamo il Padre András Szemán per la sua grata informazione.

³⁴ Cioè: al tramonto.

³⁵ La descrizione e presentazione si veda: *Documentazione I* (nt. 1), 959-960.

uomo – l'uomo è divinizzato". Quindi quest'opera fornisce anche un insegnamento teologico.

7. Conclusioni

Per quanto ne sappiamo, l'Evangelistario di sette lingue pubblicato a Blaj nel 1880, che contiene il brano evangelico della domenica della Pasqua per la Santa Liturgia (e per il Vespro), è stato unico nella storia della nostra Chiesa fino al 1999. Non abbiamo conoscenze di una altra pubblicazione di natura simile.

Fu un grande aiuto nella pratica liturgica perché conteneva il Vangelo pasquale divisi in parti, se non in dodici, ma almeno in sette lingue. E con le sue notevoli dimensioni, ha aumentato la luminosità della festa di Pasqua, quando il Vangelo è stato letto da esso.

Tuttavia, finora non abbiamo trovato una spiegazione sulla questione perché il libro contenga il Vangelo del Vespro pasquale, e anzi con un testo divisi in sezione, proprio così come si rova nel Vangelo della Santa Liturgia.

I membri della Chiesa greco-cattolica ungherese potrebbero essere felici di vedere il testo ungherese al quarto posto nel libro, dopo i testi della lingua della chiesa e quelli delle "lingue liturgiche canoniche".

Se questo libro non avrebbe un valore da nessun altro aspetto, il fatto che, dopo la sua pubblicazione nel 1880, diciannove anni dopo, nel 1889, secondo la documentazione del possessore,³⁶ è già presente un'esemplare a Máriapócs, ne attribuisce una grande importanza.

| ³⁶ Si veda nt. 18.

MÁTÉ SZAPLONCZAY

EUCCHARISTIC FAST IN THE DISCIPLINE OF EASTERN AND WESTERN CHRISTIANITY

SUMMARY: 1. “When you fast...”; 2. The different significance of penitential fast and eucharistic fast; 3. Excursus – A decent way of the eastern churches to express their adoration towards the Blessed Sacrament: The Liturgy of the Presanctified Gifts; 4. Eucharistic fast in the Latin Church; 4.1. Norms of the current canon law of the Latin Church; 4.2. History of the current discipline; 5. Eucharistic fast in the Orthodox Churches; 5.1. Holy and Great Council: The Importance of Fasting and Its Observance Today; 5.2. Excursus – An American example for the proper application of the principle of *οικονομία*; 6. Eucharistic fast in the Eastern Catholic Churches; 6.1. Italo-Albanian Catholic Church; 6.2. Syro-Malabar Catholic Church; 6.3. Maronite Church; 6.4. Ukrainian Greek Catholic Church; 6.5. Ruthenian Greek Catholic Church; 6.6. Hungarian Greek Catholic Church; 7. Encouragement to receive the Holy Communion frequently; 8. Perspectives.

„Νηστεύοντες ἀδελφοί σωματικῶς, νηστεύσωμεν καὶ πνευματικῶς· λύσωμεν πάντα σύνδεσμον ἀδικίας· διαρρήξωμεν στραγγαλιάς βιαίων συναλλαγμάτων· πᾶσαν συγγραφήν ἄδικον διασπάσωμεν· δώσωμεν πεινῶσιν ἄρτον, καὶ πτωχοὺς ἀστέγους εἰσαγάγωμεν εἰς οἴκους”.¹

1. „When you fast...”

In the Sermon on the Mount, when Jesus interprets God’s law for his disciples and for all Christians, we hear Him saying, “When you fast...”.²

¹ “While fasting physically, brethren, let us also fast spiritually. Let us loose every knot of iniquity; let us tear up every unrighteous bond; let us distribute bread to the hungry, and welcome into our homes those who have no roof over their heads...” (Sticheron at Vespers on Wednesday of the First Week of Lent; cf. Is 58:6-7).

² Mt 6:16-17

Then he tells us, how to do it. He doesn't say, "If you fast...". He says "When you fast...". So we can take it as an obligation to fast.³

Fasting was always present in the teaching and the tradition of the Church: we know that Jesus Christ fasted and taught people to fast; that he fasted after his baptism; he was driven into the desert and fasted for 40 days and 40 nights. And then we know that sometimes he went away and fasted. Jesus Himself taught that some forms of evil cannot be conquered without it (Mt 17:21, Mk 9:29).

We know from the *Book of Acts* that the apostles fasted. Saint Paul in the *Roman Letter* and in the *Corinthian letters* speaks about fasting, about eating, not-eating. Probably the most prominent teaching about fasting, the central teaching about fasting, would be in the Christian Torah: the Sermon on the Mount, which is the Christian law, the interpretation of God's law for Christians, that begins with the ten Beatitudes, which are like the ten words of the Ten Commandments, and then you have an interpretation of the Mosaic laws as understood and interpreted and fulfilled and commented on by the Lord Jesus Christ himself.⁴

As the document „Instruction for Applying the Liturgical Prescriptions of the Code of Canons of the Eastern Churches”⁵ reminds us, rigorous observation of the eucharistic fast was a unanimous tradition, even if diversified in its forms, in all the Eastern and Western Churches up until the first reforms undertaken in this area by Pope Pius XII. It expressed and continues to signify the concern for a proper spiritual preparation for receiving the Eucharist, life-giving Bread come down from heaven. In the desire to facilitate access to the Eucharist, such practice has been greatly reduced in the Latin Church as we will see in the next chapter. A similar example was followed by many Eastern Catholic Churches, while those non-Catholic maintained their customs, even if perhaps less strictly. The change in the discipline of the eucharistic fast has contributed to the development of a greater participation in the Eucharist, although it has sometimes contributed to wea-

³ Similarly: the words of Jesus: „When you give alms...” (Mt 6:2-3) and „When you pray...” (Mt 6:5-6), can be understand as obligations for what we ought to do.

⁴ Radio speech of Fr. Thomas Hopko about Fasting. June 22, 2008.

⁵ CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, “Inst. Il Padre incomprendibile”, in *Enchiridion vaticanum* 15, Bologna 1996.

EUCCHARISTIC FAST

kening the awareness of the extraordinary value and meaning of the mystery celebrated.⁶

To find the *aurea mediocritas* in this question was and still is a responsible duty of the church authorities. As we will see, Can. 707 § 1 of the *Code of Canons of the Eastern Churches* refers legislation in this regard to the particular law. The Instruction adds the following advise: An eventual restoration, at least partial, of the ancient norms for fasting in the Eastern Catholic Churches is valued opportune, taking into account the meaning of both the traditional practice, which does not always exactly coincide with the Latin sensibility, and of the need to correspond with the different conditions of life in the world today.⁷

In this article after talking about the nature of the eucharistic fast, we will show the current normative of the Latin Church and of the Orthodox Churches concerning the eucharistic fast. Then we will present the particular laws of some Eastern Catholic *sui iuris* Churches. We are not seeking to undertake an exhaustive study of all these prescriptions, but to lay basis for further examinations. In the Hungarian Greek Catholic Metropolitan *sui iuris* Church the particular codification is still in progress, hence we will try to explore some aspects and perspectives regarding the eucharistic fast in this Church.

This article is not seeking to examine the fasting periods of the liturgical year, but a special form of fast, namely the eucharistic fast (or 'communion fast'). We need to know that the eucharistic fast differs from the other fasts of the liturgical year. The eucharistic fast, although commonly understood as complete abstinence from food and drink for a certain period before receiving the Holy Communion, unlike other forms of fasting, is designed less as a form of asceticism than to give honour to the Eucharistic Gifts.⁸

2. The different significance of penitential fast and eucharistic fast

Just like it is mentioned before, we have to distinguish between the penitential fast and the eucharistic fast. By penitential fast I mean here the

⁶ *Il Padre incomprendibile*, 62.

⁷ *Ibid.*

⁸ CROSS, F. L. – LIVINGSTONE, E. A. (eds.), *Eucharistic Fast. The Oxford Dictionary of the Christian Church*, New York 2¹⁹⁷⁴, 477.

periods of the liturgical year when we express penance by fasting. In a penitential fast we deprive our bodies of food reminding the soul to abstain from sin; we deny the body in order to discipline our members; we abstain from the pleasures of food and satiety as an act of contrition for sins committed, vices indulged, and virtues forgone. As Pope Saint Paul VI exhorted the faithful in his apostolic constitution *Paenitemini*: “Mortification aims at the liberation of man, who often finds himself, because of concupiscence, almost chained by his own senses. Through ‘corporal fasting’ man regains strength, and the wound inflicted on the dignity of our nature by intemperance is cured by the medicine of a salutary abstinence”.⁹

Penitential fasting is, by long-standing Church law, not permitted on Sundays, all of which are celebratory feasts of the Resurrection. The Feasts are not fasts – even in the Byzantine tradition – and we know that feast-days mitigate or completely suspend fasts: the greater a feast, the less friendly it is to fasting. Why is fasting incompatible with a feast? Because fasting signifies anticipation, waiting, whereas a feast reflects fulfillment, the Christian eschaton or arrival of the Kingdom in its glory and joy. The arrival of the feast signalizes the end of the preparatory vigil, a time to rest and take joy in the fruits of the penitential labors of the fast.¹⁰

What is the eucharistic fast then? Saint Augustine states the proper purpose of it in his letter to Januarius: the Eucharist, the bread of angels, “should take precedence over all other food entering the mouth of a Christian; and it is for this reason that the custom referred to [*the eucharistic fast*] is universally observed”. For Augustine, the Eucharist makes literally true what we believe to be spiritually true: the Eucharist is for Christians the first and greatest meal, both spiritually and literally.¹¹

The eucharistic fast is rather a sign of gratitude and honour, than a form of penance and ascetism.

The eucharistic fast is a way by which the Eastern Churches express their belief and admiration towards the Holy Eucharist. There are, though,

⁹ PAULUS XII, “Ap. const. *Paenitemini*, 17. febr. 1966”, in *AAS* 58 (1966).

¹⁰ LARIN, V., “Feasting and Fasting According to the Byzantine Typikon,” in *Worship* 83 (2009) 142.

¹¹ KOCIK, T., “The Eucharistic Fast in Perspective”, in *The Catholic Response*, September-October (2010) 28.

EUCCHARISTIC FAST

other remarkable traditions in the eastern liturgical life. Now, through a short excursus we demonstrate only one of them: The Liturgy of the Presanctified Gifts.¹²

3. Excursus – A decent way of the eastern churches to express their adoration towards the Blessed Sacrament: The Liturgy of the Presanctified Gifts

The adoration of the Eucharist is very tangible and evident in the rites¹³ of the eastern churches, even if the Latin form of the Adoration of the Blessed Sacrament is not usual in the original eastern traditions. There are, though, other ways to express the honour towards the Eucharist. One can trace it in any service of the eastern churches, but here we only mention a delightful example: the Liturgy of the Presanctified Gifts.

As Fr. Thomas Hopko explains its origins: The joyousness which accompanies the performance of the Divine Liturgies of St. Basil the Great and St. John Chrysostom was regarded by the early Church as not suitable for the penitential season of the Great Fast. For this reason, the Synod in Laodicea (363 AD) forbade the performance of the Divine Liturgies during the Great Lent except on Saturday, Sunday, the Feast of the Annunciation, and Holy Thursday. The Christians of that time were in the habit of receiving Holy Communion almost daily and now were deprived of the strengths derived from Holy Communion for about a week. The greatly saddened them. The Church, desiring Her children to continue their pious habit of daily receiving the Holy Communion, permitted its reception but from Holy Gifts that had

¹² For the Liturgy of the Presanctified Gifts see the recent book of STEFANOS ALEXOPOULOS, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components*, Leuven 2009. See also: RAQUEZ, O., „Roma Orientalis”. *Approcci al patrimonio delle Chiese d’Oriente*, Roma 2000, 155-165.; ARRANZ, J. M., “La Liturgie des Présanctifiés de l’ancien Euchologe byzantin”, in *OCP* 47 (1981) 332-388.; NASSIS, C., “The eucharist, the presanctified liturgy and Great Lent. Two contemporary decisions of the Patriarchal Synod of Constantinople”, in HAWKES-TEEPLES, S. (ed.), *Studies on the liturgies of the christian Eas.*, Leuven 2013, 179-202. etc.

¹³ A rite is the liturgical, theological, spiritual and disciplinary patrimony, culture and circumstances of history of a distinct people, by which its own manner of living the faith is manifested in each Church sui iuris (CCEO Canon 28. §1); The rites treated in this code, unless otherwise stated, are those which arise from the Alexandrian, Antiochene, Armenian, Chaldean and Constantinopolitan traditions. (CCEO Canon 28. §2).

been consecrated in a preceding Liturgy. Thus the Liturgy of Presanctified Gifts was formed, and was celebrated on evenings from Monday through Friday during Great Lent; there is no consecration of the Sacred Elements at the Liturgy of the Presanctified Gifts, but those who desire to communicate receive the Holy Gifts which have been consecrated at the previous Divine Liturgy. The Christians did not eat anything all day. It received its present form from St. Gregory the Great, Bishop of Rome in the sixth century. It became a Canon at the Quinisext Council in 692 AD. The Canon reads: „On all days of the holy fast of Great Lent, except on the Sabbath (i.e. Saturday), and the Lord’s Day (i.e. Sunday) and the holy day of the Annunciation, the Liturgy of the Presanctified Gifts is to be served”.¹⁴

The Liturgy of Presanctified Gifts consists of Vespers, with special Prayers together with a portion of the Divine Liturgy, omitting its most important part, the consecration of the Holy Gifts; and at the end the Holy Communion.¹⁵

One of the most emblematical part of the The Liturgy of Presanctified Gifts is the Great Entrance. The choir starts to sing the hymn of the Great Entrance:

„Now the Powers of heaven are serving with us invisibly, for behold the King of Glory enters...”¹⁶

In the middle of singing the hymn of the Great Entrance, the whole church becomes silent during the time of the Entrance. The Great Entrance takes place in a manner similar to that of the Divine Liturgy, except that the priest rather than the deacon carries the diskos covered, he holds it higher than the chalice, and the entrance is made in absolute silence, while everyone makes a full „prostration”.¹⁷

¹⁴ Canon 52, Council of Trullo.

¹⁵ Adapted from Fr Thomas Hopko’s *Orthodox Church in America*. <http://www.orthodoxchristian.info/pages/Gifts.htm> [accessed March 12, 2019]

¹⁶ „Νύν αι Δυνάμεις των ουρανών συν ημίν αοράτως λατρεύουσιν. Ιδού γάρ εισπορεύεται ο Βασιλεύς της δόξης...”

¹⁷ Full earth-low bow: while kneeling, touching the earth by hands and forehead.

EUCCHARISTIC FAST

Then the Hymn continues:

„...the perfect, mystical sacrifice is brought forth. Let us approach with faith and love, so as to become partakers of everlasting life. Alleluia”.¹⁸

4. Eucharistic fast in the Latin Church

CCC 1387: „To prepare for worthy reception of this sacrament, the faithful should observe the fast required in their Church”.¹⁹

4.1. Norms of the current canon law of the Latin Church

*Codex Iuris Canonici*²⁰ canon 919.

§ 1. A person who is to receive the Most Holy Eucharist is to abstain for at least one hour before holy communion from any food and drink, except for only water and medicine.

§ 2. A priest who celebrates the Most Holy Eucharist two or three times on the same day can take something before the second or third celebration even if there is less than one hour between them.

§ 3. The elderly, the infirm, and those who care for them can receive the Most Holy Eucharist even if they have eaten something within the preceding hour.

4.2. History of the current discipline

The § 1 of the canon 919 of the *CIC* reflects the discipline of the Church that has been in force since 1964. The traditional total fast from midnight, prescribed in the 1917 Code (*CIC'17* cann. 808, 858), was reduced to a three-hour fast in 1957²¹ and to a one-hour fast in 1964.²² In 1953 permission

¹⁸ “Ίδού θυσία μυστική, τετελειωμένη δορυφορείται. Πίστει και πόθω προσέλθωμεν, ίνα μέτοχοι ζωής αιωνίου γενώμεθα. Αλληλουΐα”.

¹⁹ *Catechism of the Catholic Church*, Città del Vaticano 1993, 1387.

²⁰ IOANNES PAULUS II, *Codex Iuris Canonici*, 25. I. 1983, in *AAS* 75 (1983).

²¹ PIUS XII, “*Mp. Sacram Communionem*, 19 marzo 1957”, in *AAS* 49 (1957) 177; *CLD* 4, 286.

was granted to take water and medicine anytime before reception of Communion.²³ The medicine may be in solid or liquid form, and it need not be prescribed by a physician.

Paul VI allowed residential bishops to permit priests who binate or trinate to take nourishment in liquid form before the celebration of the next Mass.

§ 2 of this canon extends this to all priests even without the bishop's permission, and it also allows the taking of solid foods. Priests therefore need observe the Eucharistic fast only for their first Mass of the day. Even if the subsequent Mass is much later in the day, such as an evening Mass after dinner, the fast of § 1 does not oblige the priest. The word 'celebrates' in § 2 should be understood also as including priests who concelebrate. § 3 represents a change from the previous law which required a fast of about a quarter of an hour for the sick in hospitals or at home, for those who are confined to their homes because of old age, or for those who live in a nursing home. Those who care for the sick and aged and their families were bound to a fast of about fifteen minutes if they could not observe the one hour fast without inconvenience.²⁴ The sick were able to non-alcoholic drink anytime before Communion.²⁵ According to § 3 of the canon, those who are advanced in age or who suffer from any infirmity and those who care for the sick and aged are not bound by any fast. The terms "advanced age" and "infirmity" are subject to broad interpretation. Certainly anyone too old or too infirm to go to church need not fast. Those who care for the sick or aged are exempted from the fast only when they are actually caring for the sick or aged at the time they receive Communion, such as when Communion is given in a home or an institution. This category of persons may also be broadly interpreted to include those who contribute in non-material ways to the care of the sick, such as visitors and family members who provide moral and emotional support. By specifying that the fast is to be at least one hour, the legislator appears to be encouraging the faithful to fast for a longer period, if they desire.

²² PAULUS VI, "Decr, Nov. 21, 1964", in AAS 57 (1964) 186; CLD 6, 566.

²³ PIUS XII, "Ap. const. *Christus Dominus*, 6. gennaio 1953", in AAS 45 (1953) 15; CLD 4, 269.

²⁴ SACRA CONGREGAZIONE PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, "Istruzione *Immensae caritatis*, 29 gennaio 1973", in AAS 65 (1973) 3.

²⁵ *Sacram Communionem* 4.

EUCCHARISTIC FAST

The one-hour fast is computed from the time of the completion of the consumption of food or drink until the reception of Communion, not the beginning of Mass. Prior to the 1983 Code dispensations from the eucharistic fast were reserved to the Apostolic See, now the diocesan bishop may dispense.²⁶

5. Eucharistic fast in the Orthodox Churches

Before looking on an official documents, let's take a look on two different unofficial instructions regarding the eucharistic discipline. Both of them are picked up randomly from websites of parishes.

„So that the Body and Blood of our Lord may be the first thing to pass our lips on the day of communion, we abstain from all food and drink from the time that we retire (or midnight, whichever comes first) the night before. Married couples should abstain from sexual relations the night before communion.

When communion is in the evening, as with Presanctified Liturgies during Lent, this fast should if possible be extended throughout the day until after communion. For those who cannot keep this discipline, a total fast beginning at noon is sometimes prescribed”.²⁷

„Orthodoxy insists on a strict fast before Communion, and nothing can be eaten or drunk after the previous midnight. In cases of sickness or genuine necessity, a Father Confessor can grant dispensations from this communion fast. The night before receiving Holy Communion one should read the Communion prayers, retire early, avoiding social engagements. Before going to church, children ask their parents for forgiveness, and parents, likewise, ask forgiveness of their children. Whether preparing to receive Holy Communion or not, we should not eat or drink anything

²⁶ CORIDEN, J. – GREEN, T. – HEINTSCHEL, D. (eds.), *The Code of Canon Law: A Text and Commentary*, New Jersey 1985, 655.

²⁷ *The Fasting Rule of the Orthodox Church*, <http://www.abbamoses.com/fasting.html> [accessed March 12, 2019]

prior to attending the Divine Liturgy. The Divine Liturgy is our invitation to partake of the Lord's banquet and we are to receive the Holy Gift, in other words, Holy Communion".²⁸

If we would look up more ordinations, we would get a really various picture of the orthodox eucharistic discipline. Taken the above cited two for example, some details: the first one talks about the abstain from sexual relations the night before communion, the second not (maximum implicitly). The second prescribes that we should not eat before the Liturgy, even though we have no intension to take the Holy Communion. Etc.

However not many would say that it is a problem, that they don't have a standardized eucharistical discipline. Even, this makes the Christianity wonderful, that every region has it's own traditions. Although – as we will see soon – it's similar in the Eastern Catholic Churches, I mean the „variety” of the traditions, it is helpful if there are some basic principles, followed by everyone. Surely the Orthodox Churches had felt the need of putting down some common principles. That is why the pre-conciliar document about „The Importance of Fasting and Its Observance Today” was approved unanimously on the Holy and Great Council of the Orthodox Churches, held on the Pentecost of 2016. Without any comment, we cite here two important points of the official document:

*5.1. Holy and Great Council: The Importance of Fasting and Its Observance Today*²⁹

3. “In the literal sense, fasting is abstinence from food, but food makes us neither more nor less righteous. However, in the spiritual sense, it is clear that, as life comes from food for each of us and the lack of food is a symbol of death, so it is necessary that

²⁸ *Preparation for the Holy Communion* <https://web.archive.org/web/20050208184150/http://www.saintnicholas.org/communion.htm> [accessed March 12, 2019]

²⁹ Signed by the following leaders of the Orthodox Churches: † Bartholomew of Constantinople, Chairman † Theodoros of Alexandria † Theophilos of Jerusalem † Irinej of Serbia † Daniel of Romania † Chrysostomos of Cyprus † Ieronymos of Athens and All Greece † Sawa of Warsaw and All Poland † Anastasios of Tirana, Durres and All Albania † Rastislav of Presov, the Czech Lands and Slovakia

EUCHARISTIC FAST

we fast from worldly things, in order that we might die to the world and after this, having partaken of the divine nourishment, live in God” (Clement of Alexandria, *From the Prophetic Eclogae*, in PG 9, 704D-705A).³⁰ Therefore, the true fast affects the entire life in Christ of the faithful and is crowned by their participation in divine worship, particularly in the sacrament of the Holy Eucharist.

9. Fasting for three or more days prior to Holy Communion is left to the discretion of the piety of the faithful, according to the words of Saint Nicodemus the Hagiorite: “fasting before partaking of Communion is not decreed by the divine Canons. Nevertheless, those who are able to fast even a whole week before it, are doing the right thing” (*Commentary of the 13th canon of Sixth Ecumenical Council*, Pedalion – English translation 307). However, the totality of the Church’s faithful must observe the holy fasts and the abstinence from food from midnight for frequent participation in Holy Communion, which is the most profound expression of the essence of the Church. The faithful should become accustomed to fasting as an expression of repentance, as the fulfillment of a spiritual pledge, to achieve a particular spiritual end in times of temptation, in conjunction with supplications to God, for adults approaching the sacrament of baptism, prior to ordination, in cases where penance is imposed, as well as during pilgrimages and other similar instances.³¹

Regarding the orthodox churches, it seems to be needed to mention – although without further explanations of the following terms – the concept of

³⁰ „Ἡ νηστεία ἀποχή τροφῆς ἐστὶ κατὰ τὸ σημαινόμενον. Τροφή δὲ οὐδὲν δικαιότερους ἡμᾶς ἢ ἀδικωτέρους ἀπεργάζεται κατὰ δὲ τὸ μυστικὸν δηλοῖ ὅτι, ὡσπερ τοῖς καθ’ ἓνα ἐκ τροφῆς ἢ ζωῆ, ἢ δὲ ἀτροφία θανάτου σύμβολον, οὕτω καὶ ἡμᾶς τῶν κοσμικῶν νηστεύειν χρῆ, ἵνα τῷ κόσμῳ ἀποθάνωμεν, καὶ μετὰ τοῦτο, τροφῆς θείας μεταλαβόντες, Θεῷ ζήσωμεν” ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, *Ἐκ τῶν Προφητικῶν Ἐκλογα*, in PG 9, 704D-705A

³¹ HOLY AND GREAT COUNCIL, *The Importance of Fasting and its Observance Today*, 27 June, 2016.

οικονομία (economy) and ἐπιείκεια (epikeia), two principles well known and broadly used in the orthodox churches, which are applicable also for the discipline of the eucharistic fast.³²

5.2. Excursus – An American example for the proper application of the principle of οἰκονομία

Regarding the compulsory confession before every communion in the orthodox churches, Fr. Alexander Schmemmann elaborated a proposal about the so-called general confession which was accepted and approved by the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America in February 17, 1972. His report ends with his personal experiences:

„Experience shows, that those who take part in such a general confession begin to have a much better individual confession. For the whole point here is precisely that the general confession is under no circumstances meant simply to replace individual confession, is not and must not be a substitute. It is only for those and those alone who, receiving communion often and regularly confessing their sins, realize the self-evident need for purifying their conscience, for repentance, for that spiritual concentration and attention, which is so difficult to achieve in our modern life. I can testify to the fact that where such general confession is practiced, the personal confession not only has not faded away, but has become deeper, has been filled with meaning and reality. Meanwhile this general confession will give the priest the time necessary for a more attentive confession of those who really need personal confession, and will thus become a way to a common growth in the spirit of repentance“.³³

³² For the meaning of οἰκονομία and ἐπιείκεια, see LODA, N., “Antropologia e Personalismo nelle Chiese Orientali e l'applicazione dell' οἰκονομία”, in GHERRI, P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, Roma 2008, 275-294.

³³ For the report and the meaning of 'General Confession', see: SCHMEMANN, A., *Confession and Communion Report to the Holy Synod of the Orthodox Church in America. Excerpt of the Minutes of the Meeting of the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America – February 16-17th, 1972.*

EUCCHARISTIC FAST

6. Eucharistic fast in the Eastern Catholic Churches³⁴

[CCEO³⁵ cann. 707 §1 and 713 §2]

CCEO Canon 707. §1. The preparation of the Eucharistic bread, the prayers performed by the priests before the Divine Liturgy, the observance of the Eucharistic fast, liturgical vestments, the time and place of the celebration and other like matters must be precisely established by the norms of each Church *sui iuris*.³⁶

CCEO Canon 713. §2. Concerning the preparation for participation in the Divine Eucharist through fast, prayers and other works, the Christian faithful are to observe faithfully the norms of the Church *sui iuris* in which they are enrolled, not only within the territorial boundaries of the same Church, but, inasmuch as it is possible, everywhere.³⁷

As regards the confection of the bread (leavened or unleavened), can. 707 §1 orders that the norms established by the particular law of each church

³⁴ Statistical information about the Churches in the following notes are from *Annuario Pontificio 2017*. For more details of the statistics of the Eastern Catholic Churches see *The Eastern Catholic Churches 2017 [Source: Annuario Pontificio]* by Robertson, R., <http://www.cnewa.org/source-images/Roberson-eastcath-statistics/eastcatholic-stat17.pdf> [accessed March 14, 2019]

³⁵ IOANNES PAULUS II, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 18. X. 1990, in AAS 82 (1990).

³⁶ *Fontes* of CCEO canon 707 §1: Pius XII, const. *Christus Dominus*, 6 ian. 1953; m.p. *Sacram Communionem*, 19 mar. 1957, 2-4; S.C.S. Off., litt. 22 mar. 1923; decl. 16 nov. 1923; instr. 6 ian. 1953. Carth. can. 41; Quinisext. can. 29; Timotheus Alexandrin., can. 16; S. Nicephorus CP., can. 34; S. Nicolaus I, litt. *Ad consulta vestra*, 13 nov. 866, LXV. * S. Isaac M., can. 28; Nerses Astaraken., can. 22; Syn. Diamper. Syro-Malabarensium, a. 1599, CI; Syn. Zamosten. Ruthenorum, a. 1720, tit. III, § 4 .In honorem.; Syn. Libanen. Maronitarum, a. 1736, pars II, cap. XII, 17; Syn. Sciarfen. Syrorum, a. 1888, cap. V, art. V, § 2, VIII; Syn. Leopoliens. Ruthenorum, a. 1891, tit. IV, cap. I, 7; Syn. Alexandrin. Coptorum, a. 1898, sect. II, cap. III, art. IV, prima pars, VI, IX, V; Syn. Armen., a. 1911, 419.

³⁷ *Fontes* of CCEO canon 713 §2: Timotheus Alexandrin., can. 16; S. Nicolaus I, litt. *Ad consulta vestra*, 13 nov. 866, LXV; S. Nicephorus CP., can. 34; S. Isaac M., can. 29; Nerses Astaraken., can. 22. * Syn. Diamper. Syro-Malabarensium, a. 1599, CI; Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarsien. Rumenorum, a. 1872, tit. V, cap. IV. Synodus.; Syn. Sciarfen. Syrorum, a. 1888, cap. V, art. IV, § 5, 2, VI; Syn. Alexandrin. Coptorum, a. 1898, sect. II, cap. III, art. IV, prima pars, VI, IX, V-VI; Syn. Armen., a. 1911, 419.

sui iuris must be observed, since the Christian churches know different ways of preparing the bread destined for the Eucharist (we will see below, that the maronites use unleavened bread). The Liturgical Instruction mentions the rite of zeon, the supplemental addition of hot water in the chalice before communion, present in the churches coming from the Constantinopolitan family and unfortunately forsaken in some Greek Catholic Churches.³⁸

As for the prayers performed by the priests before the celebration of the Divine Liturgy, the observance of the eucharistic fast, liturgical vestments, the time and place of the celebration and other like matters, the canon states that the norms of each iuris must be accurately observed. Likewise, concerning the preparation for participation in the Divine Eucharist through fast, prayers and other works, the Christian faithful are to observe faithfully the norms of the church sui iuris in which they are enrolled/ascribed not only within the territorial boundaries of the same church, but, inasmuch as it is possible, everywhere³⁹ (can. 713 § 2).⁴⁰

6.1. *Italo-Albanian Catholic Church*⁴¹

Art. 237.⁴²

„Regarding the eucharistic fast, our Churches follow the traditional discipline of abstinence from food from midnight; however, to facilitate the participation in the Divine Liturgy, everyone should do their best to prepare for the Lord’s banquet, fasting at least three hours before the beginning of the Liturgy”.⁴³

³⁸ *Il Padre incomprensibile*, 67.

³⁹ Cf. CCEO can. 40 §3.: „Other Christian faithful are also to foster an understanding and appreciation of their own rite, and are held to observe it everywhere unless something is excused by the law”.

⁴⁰ SALACHAS, D. – GALLARO, G. D., “Liturgical Instruction of the Eastern Catholic Churches”, in *Folia Athanasiana* 2 (2000) 101.

⁴¹ Members: 55,812; Rite: Byzantine; Seat: several; Structural polity: no unified structure, Jurisdictions: 3; Bishops: 2.

⁴² Il Sinodo Intereparchiale – Eparchie di Lungro e di Piana degli Albanesi e Monastero Esarchico di S. M. di Grottaferrata: Orientamenti Pastorali e Norme Canoniche. Castrovillari, 2010. 108.

⁴³ Art. 237. „Circa il digiuno eucaristico le nostre chiese attengano alla disciplina tradizionale dell’astinenza dal cibo dalla mezzanotte; tuttavia, per facilitare la partecipazione alla Divina

6.2. Syro-Malabar Catholic Church⁴⁴

Art. 143.⁴⁵

„Though only a fasting for one hour is obligatory before receiving the Holy Eucharist the faithful are exhorted to have longer period of fasting and preparation before receiving the Holy Eucharist“.

The Particular Law of this section was approved by the Syro-Malabar synod in its session from 5 to 17 Nov. 2001, and it was promulgated on 10 Jan. 2002. There are 24 articles (132-155) which deal with making available the Catholic building, cemeteries, etc. to other Christians, with minister of baptism, age of godparents, administration of the sacraments of initiation together, liturgical texts and vestments, minimum one hour fasting to receive the Eucharist, ministers of the holy communion, requirements for extraordinary ministers of holy communion, announcing the names of the candidates for sacred orders, minor orders, etc.

6.3. Maronite Church⁴⁶

Art. 71. (c. 707 § 1)⁴⁷

„§1 – Our Maronite church uses unleavened bread for the Divine Liturgy.

§2 – Priests must prepare for the celebration of the Divine Liturgy through prayer and meditation.

Liturgia, ciascuno faccia del suo meglio per prepararsi al banchetto del Signore, digiunando almeno tre ore prima dell' inizio della liturgia“.

⁴⁴ Members: 4,251,399; Rite: East Syriac; Seat: Ernakulam-Angamaly, India; Structural polity: Major archiepiscopate; Jurisdictions: 35; Bishops: 64.

⁴⁵ “Particular Laws of the Syro-Malabar Church”, in *Bulletin of the Syro-Malabar Major Archiepiscopal Church* Vol. 11 No.1, May 2003, 34.

⁴⁶ Members: 3,498,707; Rite: West Syriac Seat: Bkerke, Lebanon; Structural polity: Patriarchate; Jurisdictions: 29; Bishops: 50.

⁴⁷ “Le Droit Particulier de l’Eglise Maronite, en Complement au Code des Canons des Eglises Orientales”, in MARINCAK, Š. (ed.), *Diritto Particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teoretici e produzione normativa delle Chiese orientali cattoliche/Tvorba noriem partikulárneho práva cirkvi sui iuris*, (Orientalia et occidentalia 2), Košice 2007, 529.

§3 – Eucharistic fast must be observed one hour before communion.

§4 – Eastern liturgical ornaments should be used in accordance with the liturgical books”.⁴⁸

6.4. *Ukrainian Greek Catholic Church*⁴⁹

Cann. 89. and 93.⁵⁰

Can. 89. (CCEO, c. 707 § 1)

„§ 4. Clerics, who intend to celebrate the Divine Liturgy, are to fast from all foods at least one hour, prior to the celebration.”

Can. 93. (CCEO, c. 713 §2)

„§ 1. Participation of the faithful in the Most Holy Eucharist involves appropriate personal prayerful preparation and a Eucharistic fast which consists of abstinence from the consummation of food for one hour before the beginning of the Divine Liturgy. The use of natural water and medications does not break the Eucharistic fast.

§ 2. The faithful are encouraged to a more intense prayerful preparation and a more strict Eucharistic fast, particularly the reception of the Most Holy Eucharist on an empty stomach.”

⁴⁸ Art 71 (c.707 §1): „§1 - Notre église maronite utilise pour la Divine Liturgie le pain azyme. §2 – Les prêtres doivent se préparer à la célébration de la Divine Liturgie par la prière et la méditation. §3 - Il faut observer un jeûne eucharistique d'une heure avant la communion. §4 – Il faut utiliser les ornements liturgiques orientaux, conformément aux livres liturgiques”.

⁴⁹ Members: 4,471,688; Rite: Byzantine; Seat: Kiev, Ukraine; Structural polity: Major archiepiscopate; Jurisdictions: 34; Bishops: 50.

⁵⁰ The Particular Law of the Ukrainian Greek Catholic Church. Promulgated by the Major Archbishop Sviatoslav Shevchuk April 7, 2015 (*ad experimentum for three years*). Unofficial Unofficial English Translation by Fr. Paul Luniw JCOD, STL, JCL. April 2015. Edited by Fr. Michael Kwiatkowski, JCOD June 2015. <http://www.royaldoors.net/wp-content/uploads/2015/04/2015-Particular-Law-of-the-Ukrainian-Catholic-Church-eng.pdf> [accessed March 12, 2019]

EUCCHARISTIC FAST

6.5. Ruthenian Greek Catholic Church⁵¹

Canon 707 §1⁵²

§ 1. Bread for the Eucharist is to be made of wheaten flour, water and yeast only. According to liturgical prescription the prosphora bears the seal (ΙΣ ΧΣ ΝΙ ΚΑ).

§ 2. The Eucharistic fast shall be from solids one hour before the reception of the Divine Eucharist. Medications and water may be taken anytime.

§ 3. The vestments for the Eucharist are according to the Ruthenian recension and are to be put on the order of the vesting prayers. The sticharion can be of any liturgical color.

§ 4. The Divine Liturgy may be celebrated at any suitable time, although the morning hours are preferred. Rather than the Divine Liturgy, the Office of the Presanctified Gifts, preferably celebrated in the evening, is prescribed for the ordinary weekdays of the Great Fast.

§ 5. The Divine Liturgy should normally be celebrated in a properly constructed church. The altar where the Liturgy is to be celebrated should have its own iconostas. In a case of true necessity, the Divine Liturgy can be celebrated outside a church building.

§ 6. The metropolitan Liturgical Commission is to prepare a standard text usage for the Divine Liturgy. This is to be adapted to modern times, legitimate organic development of the Liturgy.

§ 7. Only a bishop, presbyter or deacon may preach the homily.

§ 8. Women are prohibited from serving at the altar.

⁵¹ Members: 417,795; Rite: Byzantine; Seat: Pittsburgh, United States; Structural polity: Metropolitanate; Jurisdictions: 6; Bishops: 8.

⁵² The Norms of Particular Law of the Byzantine Metropolitan Church Sui Iuris of Pittsburgh, U.S.A., in MARINČÁK, *Diritto Particolare nel sistema del CCEO*, 542.

6.6. *Hungarian Greek Catholic Church*⁵³

In the beginning of the 20th century Fr. Miklós Rusznák published an exhausting article about the discipline of fasting in the byzantine church. In that time – as we mentioned before – the eucharistic fast started at midnight uniformly in the West and the East, he therefore focused only on the general penitential fast in his writing, in which notwithstanding we find some interesting statements.

According to Rusznák, in the byzantine tradition initially there was only one fasting season of the year (the Great Lent), to which was added during the course of the years by 3 other fasting season, which is closely linked to another disciplinary action by the Church. Saint Sabba's directorium (432) – which was later improved and expanded by Saint John Damascene – testifies that believers from the fourth century, when the original zeal left below, received the Holy Communion three times a year. At Easter (1), at the time of the feast of Dormition of the Mother of God (2), at Christmas (3). Later a fourth occasion has added to these around the Feast of Pentecost.⁵⁴ The three fasting seasons evolved from this, so that the Greek Church currently knows four times of fasting: 1. Great Lent, 2. Nativity Fast, 3. Apostles' Fast and 4. Dormition Fast. Since they only took the Holy Communion on these illustrious occasions, all their fast was either eucharistic fast in a broader sense.⁵⁵

Just for curiosity we show an other interesting part of the article. Rusznák gives us some examples to demonstrate the difference of the discipline between the monks and the lay people. The following text from the Directory of Saint Sabba shows us clearly how severe is the monastic discipline at that age in the East:

⁵³ Members: 262,484; Rite: Byzantine; Seat: Debrecen, Hungary; Structural polity: Metropolitanate; Jurisdictions: 3; Bishops: 4.

⁵⁴ Note of RUSZNÁK, *Benjámín, orosz érsek: Новая скрижаль*, P. II. Cap. IX. § 10. SZ. SZÁVA, *Director*, cap. 32, 39.; GOÁR, *Enchir. Graecorum*, 175.

⁵⁵ RUSZNÁK, M., "A görög egyház böjti fegyelme", in *Hittudományi Folyóirat* 20 (1909) 622.

EUCCHARISTIC FAST

„If any of the monks would break the fast with his own gluttony, by eating fish any day aside from the feasts of the Annunciation to the Blessed Virgin Mary or Palm Sunday, he shall not receive the Holy Communion at Easter, he shall instead take repentance for two weeks by doing 300 metanies day and night”.⁵⁶

In 2002 Fr. István Ivancsó, Head of the Liturgical Department of Saint Athanasius Greek-Catholic Theological Institute, Nyíregyháza published an article in which he presented all the instructions regarding the discipline of fasting written by the eparchial bishops. His collection includes the prescriptions of general fasting as well, but here we only focus on the ones concerning the eucharistic fast:

The first Circular Letter regarding the eucharistic fast was sent out in 1951. At that time, the eucharistic fast for the sick, the traveler, and the hard-working was reduced to one hour for the drink and medicine, but the midnight deadline for alcohol remained. In the afternoon, however, the three hour eucharistic fast remains still in effect. At the same time was promulgated the rule that priests had to use water at ablutio, and that they did not break the eucharistic fast by doing so.

The “Christus Dominus” apostolic constitution of 1953 brought new aspects to the eucharistic fast. On the basis of this, the Bishop of Hajdúdorog summarized his instruction in five points.⁵⁷ According to these, pure water

⁵⁶ In the article of Rusznák in Hungarian: „És ha valamely szerzetes nyálánkságával megtörné a böjtöt olyképen, hogy Gyümölcsoltó-B.-Asszony ünnepét és a Virágvasárnapot kivéve halat ennék, Husvétkor nem járulhat a sz. áldozáshoz, hanem két hétig bünbánatot tartván, nappal és éjjelenként 300 metániát tesz”, with a reference of his slavic source: „Въ пятокъ первыя недели и въ среду великаго канона и въ ведший четвертокъ аще н-бцыи уставы и повелѣвають на елей разрѣшати, но не творится за честность дней. Въ навечеуне же праздника благовѣщета прежде субботы св. праведнаю Лазаря, шаемъ на елей и вино. И аще монахъ св. М-у своимъ лакомствонъ разорить, еже ясти рыбу кроме праздника благовѣщета, и недели цветоносный, то не причастится св. таинъ и на св. пасху; но друзш дви недели покается, а ноклоновъ на день и на ноцъ 300. SZ. SZÁVA, *Director, GOÁR, Enchir. Graecorum*, 432.”, RUSZNÁK, 628.

⁵⁷ IVANCSÓ, I., *A magyar görögkatolikuság körlevélben közölt liturgi-kus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 2), Nyíregyháza 1998. 177-178. Cited in IVANCSÓ, I., “A böjti fejelem alakulása a magyar gö-

does not break the eucharistic fast. Patients can take medicine and solid medicine at any time as a drink. Among non-patients, can take something as a drink one hour before taking the Communion: those who work hard, who go to church late, and the travelers. However, this should not be alcoholic. In the afternoon, eucharistic fast became three hours for solid food, one hour for drinks, and three hours for moderate drinking of alcohol. Finally, the instruction ordained that one can take the Holy Communion only once a day. However, the related instruction of 1954 contained more stringent restrictions on alcoholic beverages in the afternoon. The rule regarding these kind of drinks became the former one: abstinence from midnight.

The next provision, the *motu proprio* 'Sacram communionem' of 1957, which was proclaimed in the same year by the Bishop of Hajdúdorog, established eucharistic fast for three hours for solid foods and alcoholic beverages, one hour for liquid foods, and he stated that water does not touch the eucharistic fast, nor the real medicine.

rög katolikus egyházban a püspöki rendelkezések alapján", in *Athanasiana* 14 (2002) 124-125.: „I. szabály. Tiszta vizet, melyhez nincs semmi hozzá keverve, szentáldozás előtt ezentúl mindenki ihatik. II. szabály. A betegek, még a fentjárók is, ha nehezükre esik éhgyomorral maradni, a tiszta vízen kívül vehetnek magukhoz ital módjára mást is, kivéve alkoholosat. Orvosságot is vehetnek magukhoz, akár folyadék, akár szilárd alakban, de csak igazi orvosságot. Hogy azonban ezt tehessék, meg kell kérdezniük a gyóntató atyát, akár a gyóntatószékben, akár a gyóntatószéken kívül. III. szabály. A nem beteg hívek közül a következők vehetnek magukhoz áldozás előtt egy órával valamit folyadék módján, de semmiképpen sem szeszes italt: a) akik fárasztó munkát végeznek, mielőtt áldozáshoz mennének, így: akik felváltva – éjjel-nappal – dolgoznak gyárakban, járműveknél, közüzemekben; vagy akik hivatalból vagy szeretetből virrasztanak, pl. éjjeliőrök, ápolók és ápolónők; az áldott állapotban levő nők, vagy olyan családanyák, akiknek, mielőtt templomba mehethének, hosszabb ideig kell házi munkával foglalkozniuk; b) akik csak a késői órákban tudnak áldozáshoz jutni; hasonlóképpen az olyan iskolások, akiknek a szentáldozás után már nehezükre esik hazamenniük, mert iskolába kell sietniük; c) ugyancsak ihatnak valamit egy órával az áldozás előtt, kivéve alkoholosat, azok, akiknek áldozás előtt hosszabb utat kell tenniük, pl. 2 km-es gyalogutat, vagy járművön ennek megfelelő arányos hosszabb utat. Mindezeknek azonban meg kell kérdezniük a gyóntatót, mielőtt az engedéllyel élhetnének. Ez az engedély azonban nemcsak egy alkalomra szól, hanem mindaddig, amíg a gyóntató mondja. IV. szabály. Aki délután áldozik, az áldozás előtt 3 órával étkezhet; ennél az étkezésnél mérsékelten ihat bort és sört, de tömény alkoholt (pálinka, likőr stb.) nem ihat. Ennek az étkezésnek az áldozás előtt 3 órával be kell fejeződnie. Ettől számítva 2 órán keresztül (tehát 1 órával az áldozás előtt) vehet magához valamit ital módjára, de szeszes italt már nem. V. szabály. Egy nap kétszer, azaz délelőtt is, délután is áldozni nem szabad!”

EUCCHARISTIC FAST

Finally, in 1974, the Bishop inserted the papal instructions in the circular letter of the Eparchy of Hajdúdorog that, under certain circumstances, one can take the Holy Communion twice a day, and that the eucharistic fast for the sick is about a quarter of an hour.⁵⁸

7. Encouragement to receive the Holy Communion frequently

Although there were many exhortations to the faithful prior to the 20th century to receive Communion frequently (see e.g. Council of Trent 22, 6), over the last 100 years, this kind of encouragements has become increasingly frequent and insistent.⁵⁹

In *Dominicae Cenaе* Pope Saint John Paul II lamented how modern Catholics possess a “lack of Eucharistic ‘hunger’ and ‘thirst,’ which is also a sign of lack of adequate sensitivity towards the great sacrament of love and a lack of understanding of its nature.” We need to “hunger” and yearn for the Eucharistic before we can properly receive it. Our reception of Holy Communion needs to correspond to an inner hunger that is indicative of a soul that thirsts for God’s love. If we don’t have this hunger (brought to mind by our physical hunger during fasting), we might think of Holy Communion as something ordinary, not needing any preparation beforehand.

Last of all, fasting before Communion is an image of the Eucharistic stories in the Gospels, specifically the Feeding of the Five Thousand. After a long day the disciples urged Jesus to send the crowd away so that they could buy food for themselves to eat. Instead, Jesus multiplies the bread and fish, leaving everyone “satisfied” at the end of the meal. Just like the crowd on that day, when we approach the table of the Lord we must be hungry, or as

⁵⁸ IVANCSÓ, “A böjti fegyelem alakulása a magyar görög katolikus egyházban”, 121-129.

⁵⁹ See e.g., S.C.C. decr. *Sacra Tridentina* (20 dec. 1905) passim; Canon 863 of the 1917 *Code of Canon Law*; PIUS XII, enc. *Mediator Dei* (20 nov. 1947) nn. 115-122; PIUS XII, ap. con. *Christus Dominus* (6 jan. 1953) passim; VATICAN II, cons. *Sacrosanctum concilium* (4 dec. 1963) n. 55; VATICAN II, con. *Lumen gentium* (21 nov. 1964) n. 11; PAUL VI, enc. *Mysterium fidei* (3 sep. 1965) n. 66; Canon 898 of the 1983 *Code of Canon Law*; JOHN PAUL II, lit. *Dominicae cenaе* (24 feb. 1980) n. 11; Canon 699 § 3 of the 1990 *Code of Canons of the Eastern Churches*; CCC 1388-1389; JOHN PAUL II, enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17 apr. 2003) passim; and BENEDICT XVI, enc. *Deus caritas est* (25 dec. 2005) n. 14.

the Psalmist proclaims, „As a hart longs for flowing streams, so longs my soul for thee, O God” (Psalm 42:1).⁶⁰

In his recent Metropolitan Circular Letter of Msg. Fülöp Kocsis, Archbishop of Hajdúdorog expressed the intention of increasing the frequency of Communion, more precisely the aim that every faithful should receive the Holy Eucharist during each Divine Liturgy they attend. He promised that in the near future many studies and writings will be published around the above mentioned topic. He claims that until today many people still have the idea that although they participate in the Holy Liturgy, although there is no real and insurmountable obstacle to receive the Eucharist, they nevertheless think in themselves that ‘I am not going to receive the Communion now’. In most cases, this perception is certainly led by the recognition of his own injustice, which is certainly authentic, but it is not a reason for one to keep himself away from this divine gift. The Eucharist is not a reward for the good, but a medicine for sinners. That is why we need it: because we are sinners. It is for this reason that the divine mercy offers himself to us to get rid of the bondage of our sins.⁶¹

⁶⁰ KOSLOSKI, P., „Why do I have to fast one hour before Mass?”, in *Aleteia* – Jul 01, 2017. <https://aleteia.org/2017/07/01/why-do-i-have-to-fast-one-hour-before-mass> [accessed March 11, 2019]

⁶¹ KOCSIS, F., „Készület a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra”, in *Görögkatolikus Metrópólia Körlevele* 51/2019. 2019/I. szám. Debrecen, 2019. 2-3.: „Hogyan készülünk az Eucharisztikus Kongresszusra? Azzal, ha nem csupán a Kongresszusra, hanem sokkal inkább magára az Eucharisziára készülünk. Amely, természetesen, nem csak egyszer, 2020-ban látogat meg bennünket. Azt szeretnénk elérni, hogy egyházunkban minden napos természetességgel legyen jelen ez a rendkívüli csoda. Ennek a titoknak minél mélyebb megértését és befogadását, ilyen értelemben véve minél hétköznapiabbá tételét tűztük ki célul az előttünk álló időszakban. Ennek érdekében kettős célt fogalmaztunk meg. Az egyik, hogy minden görögkatolikus hívó minden Szent Liturgián megáldozzék. Mindmáig sokakban él az a szemlélet, hogy bár részt vesz a Szent Liturgián, bár nincs valós és leküzdhetetlen akadálya annak, hogy részesüljön az Eucharisziában, mégis önmagában úgy gondolja: »most nem megyek áldozni«. Legtöbb esetben bizonyára ebben saját méltatlanságának fölismerése vezet, amely minden bizonytalansággal is, ám mégsem ok arra, hogy az ember távol tartsa magát ettől az isteni ajándéktól. Az Eucharisztia nem a jók jutalma, hanem a bűnösök orvossága. Épp azért szorulunk rá, mert bűnösök vagyunk. Épp azért kínálja nekünk önmagát az isteni jószág, hogy megszabaduljunk bűneink kötelékétől. A helyes eucharisztikus szemlélet és lelkület formálása érdekében 2020 szeptemberéig több könyvet, füzetet, cikket, ismertetőt teszünk majd közzé. Erről jelennek meg írások a különböző kiadványainkban, a Görögkatolikus Szemlében és Szemléletben, ilyen tartalmú rövidfilmek és műsorok lesznek majd a médiafelületeinken”.

EUCCHARISTIC FAST

“We must not – writes St. John Cassian – avoid communion because we deem ourselves to be sinful. We must approach it more often for the healing of the soul and the purification of the spirit, but with such humility and faith that considering ourselves unworthy [...] we would desire even more the medicine for our wounds. Otherwise it is impossible to receive communion once a year, as certain people do [...] considering the sanctification of heavenly Mysteries as available only to saints. It is better to think that by giving us grace, the sacrament makes us pure and holy. Such people manifest more pride than humility [...] for when they receive, they think of themselves as worthy. It is much better if, in humility of heart, knowing that we are never worthy of the Holy Mysteries we would receive them every Sunday for the healing of our diseases, rather than, blinded by pride, think that after one year we become worthy of receiving them”.⁶²

Fr. Alexander Schmemmann gives us a pastoral approach for the importance of the frequent reception of the Holy Communion:

„I am furthermore convinced that where the Eucharist and communion have once more become "the center of Christian life," the problems of the parish's relation to the Church and to the hierarchy, to the statutes, norms and financial obligations of the Church hardly exist. This, of course, is not accidental. For where the parish life is not founded, above all, on the Lord Jesus Christ – and this means, on a living and constant communion with Him and in Him in the sacrament of His presence, the Divine Eucharist – there, sooner or later, but unavoidably, something else will emerge and dominate: 'property' and its 'defense', politics, nationalism, material success, the collective 'pride', There it is no long-

⁶² CASSIAN, J., *Conferences*, 23, 21., in GIBSON, E. (transl. and notes), *The Conferences of John Cassian. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, New York 1894, 356.

er Christ but something else which shall shape – and also disintegrate – the life of the parish”.⁶³

8. Perspectives

Although in the Hungarian Greek Catholic Metropolitan *sui iuris* Church the particular codification is still in progress, we can foresee the principal directions of the prescriptions regarding the eucharistic fast. For doing so we have to keep in mind the general *mens legislatoris* of the abovementioned Church, as well as the regarding Vatican documents (LI, SC etc.)

– Even if the particular code won't extend literally the length of the eucharistic fast, it seems to be right to mention, that traditionally it started at midnight.

– An exhortation to have a longer period of fasting and preparation than the minimally required before receiving the Holy Eucharist, is also seems opportune.

– Regarding the long-term reforms of the possible extension of the period of the eucharistic fast – recommended by the Liturgical Instruction –, we have to keep in mind some basic principles of which we write about in the following:

According to the Liturgical Instruction: an eventual restoration, at least partial, of the ancient norms for fasting in the Eastern Catholic Churches is valued opportune, taking into account the meaning of both the traditional practice, which does not always exactly coincide with the Latin sensibility, and of the need to correspond with the different conditions of life in the world today.⁶⁴

When the introduction of reforms is in consideration, the authority have to keep in mind the principle of graduality and the superior norms, e.g.:

⁶³ See SCHMEMANN, A., “Confession and Communion: Report to the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America”, <http://www.schmemann.org/byhim/confessionandcommunion.html> (accessed March 11, 2019); On the anthropological and theological aspects of fasting see: SCHMEMANN, *Great Lent*, Crestwood 1974. See also: R. TAFT, “Lent: A Meditation”, in *Beyond East and West*, Rome 1997, 73-85; and L. CONTOS, *The Lenten Covenant*, Redwood Shores 1994.

⁶⁴ *Il Padre incomprendibile*, 62.

EUCCHARISTIC FAST

„That sound tradition may be retained, and yet the way remain open to legitimate progress careful investigation is always to be made into each part of the liturgy which is to be revised. This investigation should be theological, historical, and pastoral. Also the general laws governing the structure and meaning of the liturgy must be studied in conjunction with the experience derived from recent liturgical reforms and from the indults conceded to various places. Finally, there must be no innovations unless the good of the Church genuinely and certainly requires them; and care must be taken that any new forms adopted should in some way grow organically from forms already existing” (SC 23).⁶⁵

Regarding the ‘organic growing’ mentioned by the Liturgical Constitution, we agree with Vassa Larin’s following statement about the changes in the eastern liturgical traditions:

“Contrary to a popular misconception, change does happen in the liturgy of the East, though, as Fr Robert Taft often says, to observe it ‘is like watching the grass grow’: it usually does not happen by synodal decree, but by generations of church communities living the Typikon day-in and day-out, according to their strengths and weaknesses, and thus shaping Tradition”.⁶⁶

The Liturgical Instruction also gives us a pastoral directive, a gradual preparatory:

„Without acting hastily, an in-depth study of the ancient practice, obtained from related manuscripts and printed texts which have been published by Eastern Catholics and also by Orthodox,

⁶⁵ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, Sessio III, 4 dec. 1963, in *AAS* 56 (1964) 97-134; *CDD* 1-62; *AS*, vol. II, pars III, 409-439.

⁶⁶ LARIN, V., „Feasting and Fasting According to the Byzantine Typikon,” in *Worship* 83 (2009) 146.

should first be prepared. The practice still in use by the Orthodox should also be taken into account. The necessary instruction should be provided so that the motivations can be understood by all: clergy, theologians, and the Christian people".⁶⁷

We find attempts to reform the current normative in the Latin Church as well. Some of which could give us useful arguments maybe applicable also in for Church. In the last ten years a famous american canonist, Edward Peters proposed multiple times the reform of the current latin normative (CIC '83 can 919 § 1). His proposal is to extend the eucharistic fast from the present „nugatory” one hour before reception of the Sacrament to three hours before the start of Mass at which the sacrament will be received.

His main arguments are the following:⁶⁸

- A one hour “fast” is physically insufficient to bring the human body into a fasting state, meaning that the spiritual benefits long associated with corporal preparation for Communion are lost;
- Making reception of Communion relevant to calculating the fast leads to distracting cogitations about the liturgy itself (e.g., worrying about whether the length of the homily or sung responses or angling to the end of the Communion line might allow one to complete the fast in time);
- Calculating the fast from reception of Communion reinforces the assumption of many that “going to Communion” is the only important thing about Mass (rather than helping them see, e.g., the Sunday obligation as a liturgical one fundamentally oriented to worship);
- A fast oriented only to reception of Communion diminishes the faithful’s appreciation for the Liturgy of the Word as an encounter with Christ worthy of preparation in its own right (see Mk VI: 34-42 on Jesus’ example of teaching hungry people before He fed them);
- The brevity of the current fast means that Catholics with guilty or doubtful consciences have no discrete way to refrain from going up to Communion without attracting attention, resulting in pressure on them to approach the Eucharist under conditions that risk profanation.

⁶⁷ *Il Padre incomprensibile*, 42.

⁶⁸ See PETERS, E., “*The Communion fast: a reconsideration*”, in *Antiphon* 11 (2007) 234-244.

EUCCHARISTIC FAST

In a more recent article⁶⁹ Peters has an other proposal regarding the eucharistic fast, which represents a fairly new approach. His suggestion basically is to apply the three-hour fast rule only on Sundays and holy days of obligation; on ferial days (any week day that is not a feast day), however, allow the current one-hour fast to suffice.⁷⁰ So the longer fast should be required, if not for all receptions of the Sacrament, then at least for receptions at liturgies that one is required by canon law to attend.

This suggestion is based on the nature of the eucharistic fast, namely that it is not a penitential act, but an expression of the gratitude and adoration towards to the Holy Eucharist. Those who attend the Holy Mass even in the weekdays are already expressing clearly their devotion for the Holy Gifts.

Bibliography

- ALEXOPOUOS, S., *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of Its Origins, Evolution, and Structural Components*, Leuven 2009.
- ARRANZ, J. M., "La Liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantine", in *OCP* 47 (1981).
- BENEDEK XVI, *Sacramentum Caritatis*. XVI. Benedek pápa szinódus utáni apostoli buzdítása a püspökökhöz és papokhoz, a szerzetesekhez és szerzetesnőkhöz, és a világi krisztushívőkhöz – Az Eucharisziáról, az egyház életének és küldetésének forrásáról és csúcspontjáról, Róma, 2007.
- CASSIAN, J., "Conferences. The Conferences of John Cassian", in GIBSON, E. (transl. and notes), *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, New York 1894.
- Catechism of the Catholic Church*, Città del Vaticano 1993.

⁶⁹ PETERS, E., "Furthering my proposal to extend the fast for holy Communion", in *Homiletic and Pastoral Review On-Line*, posted 18 July 2013. <https://www.hprweb.com/2013/07/furthering-my-proposal-to-extend-the-fast-for-holy-communion> [accessed March 14, 2019]

⁷⁰ Note 14. of Peters, *Furthering*: „The authority of the Holy See to establish different periods of fast observance for the reception Communion is unquestionable, of course, per Canons 838 and 841; as a practical matter, that there could be different periods of fasting required for reception of holy Communion on different days seems no more remarkable than that there are different requirements for Mass attendance itself on different days”.

- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, Sessio III, 4 dec. 1963, in AAS 56 (1964) 97-134; CDD 1-62; AS, vol. II, pars III, 409-439.
- IOANNES PAULUS II, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 18. X. 1990, in AAS 82 (1990).
- IOANNES PAULUS II, *Codex Iuris Canonici*, 25. I. 1983, in AAS 75 (1983).
- IVANCSÓ, I., *A magyar görögkatolikuság körlevélben közölt liturgi-kus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 2.), Nyíregyháza 1998.
- IVANCSÓ, I., "A böjti fegyelem alakulása a magyar görög katolikus egyházban a püspöki rendelkezések alapján", in *Athanasiana* 14 (2002) 121-129.
- KOCIK, T., "The Eucharistic Fast in Perspective", in *The Catholic Response*, September-October 2010.
- KOCSIS, F., "Készület a Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszusra", in *Görögkatolikus Metropólia Körlevele* 51/2019. 2019/I. szám. Debrecen 2019, 2-3.
- LARIN, V., „Feasting and Fasting According to the Byzantine Typikon” in *Worship* 83 (2009), 133-148.
- LODA, N., "Antropologia e Personalismo nelle Chiese Orientale e l'applicazione dell' οἰκονομία", in GHERRI, P. (ed.), *Diritto canonico, Antropologia e Personalismo. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare*, Roma 2008, 275-294.
- MARINČÁK, Š. (ed.), *Diritto Particolare nel sistema del CCEO. Aspetti teoretici e produzione normativa delle Chiese orientali cattoliche/Tvorba noriem parti-kulárneho práva cirkvi sui iuris*, (Orientalia et occidentalia 2), Košice 2007.
- NASSIS, C., "The eucharist, the presanctified liturgy and Great Lent. Two contemporary decisions of the Patriarchal Synod of Constantinople", in HAWKES-TEEPLES, S. (ed.), *Studies on the liturgies of the christian Eas.*, Leuven 2013.
- Particular Laws of the Syro-Malabar Church*", in *Bulletin of the Syro-Malabar Major Archiepiscopal Church* Vol. 11 No.1, May 2003.
- PETERS, E., "Furthering my proposal to extend the fast for holy Communion", in *Homiletic and Pastoral Review On-Line*, posted 18 July 2013. <https://www.hprweb.com/2013/07/furthering-my-proposal-to-extend-the-fast-for-holy-communion> [accessed March 14, 2019].

EUCCHARISTIC FAST

- PETERS, E., "The Communion fast: a reconsideration", in *Antiphon* 11 (2007).
- RAQUEZ, O., „*Roma Orientalis*”. *Approcci al patrimonio delle Chiese d'Oriente*, Roma 2000.
- RUSZNÁK M., "A görög egyház böjti fegyelme", in *Hittudományi Folyóirat* 20 (1909).
- SALACHAS, D. – GALLARO, G. D. "Liturgical Instruction of the Eastern Catholic Churches", in *Folia Athanasiana* 2 (2000).
- SCHMEMANN, A., "Confession and Communion: Report to the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America", [http://www.schmemann.org/byhim/confessionand communion. html](http://www.schmemann.org/byhim/confessionand%20communion.html) (accessed March 11, 2019).
- SCHMEMANN, *Great Lent*, Crestwood 1974.
- R. TAFT, "Lent: A Meditation", in *Beyond East and West*, Rome 1997
- CORIDEN, J. – GREEN, T. – HEINTSCHEL, D. (eds.), *The Code of Canon Law: A Text and Commentary*, New Jersey 1985.

ISTVÁN MOKIOSZ OROSZ

LA SCUOLA DI NISIBI: STORIA E FORMAZIONE SCOLASTICA

SOMMARIO: 1. Introduzione; 1. Quadro storico della scuola di Nisibi; 1.1. *La Causa della fondazione delle scuole* come fonte storica per la scuola di Nisibi; 1.2. La preistoria: la scuola dei Persiani; 1.3. La scuola di Nisibi; 2. L'istituzione e il programma dello studio della scuola di Nisibi; 3. La scuola in Persia: riferimenti ausiliari per ricostruire la vita scolastica nella scuola nisibena;

1. Introduzione

Il Cristianesimo concepisce il vivere la fede come sequela e discepolato di Gesù Cristo che trova moltissimi punti di partenza nei Vangeli. Fin dall'inizio i cristiani sono stati introdotti a questo discepolato attraverso la trasmissione del contenuto della fede. L'insegnamento e il discepolato sono concetti principali per parlare dell'esistenza cristiana. I cristiani dell'antichità cercarono di adattare questa dimensione ed esigenza della loro fede a un contesto sociale che ebbe un'affinità forte con lo studio. Il concetto di *paideia* cristiana si comincia a elaborare ad Alessandria nel III sec. da Clemente che chiamò Gesù Cristo "il vero pedagogo degli uomini".¹ Questo concetto poi è sviluppato ancor meglio da Origene.² Dal IV sec. si affrontò la necessità ancora più grande di riconciliare la formazione classica con l'istruzione cristiana. Il *Discorso ai giovani* di Basilio è un esempio classico del tentativo di contestualizzare le esigenze della formazione cristiana al livello elevato della cultura greca.³ Nell'ambito latino *La dottrina cristiana* di

¹ Cf. J. KOVÁCS, "Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher according to Clement of Alexandria", in *J ECS*, 3-24.

² Per lo sviluppo della concezione sulla *paideia* a Origene e suoi effetti cf. M. NALDINI, "Introduzione", in *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani*, Firenze 1984, 30-58.

³ Cf. M. NALDINI, "Introduzione", 20-26.

Agostino fornisce un programma per l'adattamento della struttura della formazione classica alla formazione cristiana.⁴ Si può introdurre l'evoluzione della pedagogia cristiana circa all'interno dell'Impero Romano. A questo punto può sorgere la domanda: cosa succedette nelle comunità ai margini o al di fuori dell'Impero?

Nel presente lavoro si volge l'attenzione alle comunità cristiane di lingua siriana. La scelta di quest'argomento ha come punto di partenza l'affermazione ormai classica di Brock: la tradizione siriana è "il terzo polmone" della tradizione cristiana.⁵ I cristiani si confrontarono con ben diversi problemi nel VI sec. nell'Impero Persiano, in confronto a quello che fecero i loro fratelli sia in Occidente che nell'Impero Romano Orientale.⁶ I cristiani siriani erano di origine semitica, una minoranza sia etnica che religiosa, sia nell'Impero Romano che nell'Impero Persiano. La loro tradizione per questo ci può arricchire attraverso l'osservazione su come questo gruppo visse e vive la fede in Gesù Cristo in un determinato contesto, anche se non privo delle influenze greco-latine, ma molto diverso da ciò, che si trovò nel maggior parte del bacino mediterraneo tra il I-VII sec. La controversia cristologica del V sec. non risparmiò neanche i cristiani siriani i quali si divisero in tre gruppi: monofisiti, nestoriani e calcedonesi.⁷ La mancanza di autorità politiche che si occupassero o effettivamente delle questioni ecclesiali, prima nell'ambito siriano-orientale, dopo anche in quello siriano-occidentale, causò la conservazione di molte tradizioni che altrove erano già estinte e di traduzioni delle opere che nelle loro lingue originali non esistono più. Tutto sommato nella letteratura in lingua siriana si trova una grande diversità teologica.⁸ La Causa della fondazione delle scuole che fu scritta in queste circostanze nell'ambiente siriano-orientale alla fine del VI sec., è un tipico esempio della ricchezza della tradizione siriana. La *Causa della fondazione delle scuole* fornisce con *Gli statuti* della scuola di Nisibi molte informazioni sulla formazione nella scuola nisibena. I diversi oggetti di questi due scritti ci permettono di

⁴ Cf. M. SIMONETTI, "Introduzione", in *Sant'Agostino. L'istruzione Christiana*, Milano 1994, XIV-XXXIX.

⁵ Cf. S. BROCK, "The Syriac Orient: a third »lung« for the church?", in *OCP* 71 (2005) 5-7.

⁶ Cf. BETTILOLO, "Letteratura siriana", in A. di BERARDINO (ed.), *Patrologia*, Genova 2000, vol. V, 441-443.

⁷ Cf. *ibid.*, 470-472.

⁸ Cf. BROCK, "The Syriac Orient", 13-18.

vedere più complessivamente l'attività scolastica a Nisibi. *Gli statuti* presentano un approccio giuridico-disciplinare per regolare la vita della scuola mentre la *Causa* essendo un discorso per inaugurazione dell'anno accademico, presenta la mentalità concentrata sullo studio come possibilità e dovere per l'avanzamento nella vita cristiana.

Nel presente lavoro si concentra sulla visione teologica della *Causa* riguardo allo studio. Lo scopo del lavoro è di dimostrare il rapporto reciproco tra l'approccio pedagogico dell'opera alla teologia e la teologia come fonte della pedagogia. Il presente lavoro è diviso in tre capitoli.

Nel primo capitolo si presenta la scuola di Nisibi e la formazione scolastica che fornisce sia il contesto che il contenuto per la *Causa*. Questo capitolo è suddiviso in tre paragrafi. Nel primo paragrafo si ricostruisce la storia della scuola di Nisibi presentata nella *Causa*. Per questo scopo si richiamano anche le fonti sia quelli che potevano stare a disposizione l'autore, sia quelli che pur essendo posteriori, condividono una visione simile alla scuola nisibena. Il filo rosso della rappresentazione della storia è la lista degli scolarchi a Nisibi. Nel secondo paragrafo sono esposti i diversi gruppi di canoni della scuola. Attraverso l'analisi del regolamento della vita scolastica e comunitaria si cerca di ricostruire il funzionamento istituzionale della scuola nisibena. Nel terzo paragrafo sono riportati i riferimenti esterni sulla scuola di Nisibi e le informazioni sulla prassi pedagogica della Chiesa siro-orientale. Queste informazioni possono offrire uno sguardo più completo sull'attività scolastica a Nisibi che nutrì la visione teologica della *Causa* sullo studio.

Nel secondo capitolo si esamina il contesto letterario, teologico e filosofico della *Causa* per potersi avvicinare in modo più adeguato all'analisi della sua idea sulla relazione reciproca della teologia e pedagogia. Questo capitolo è suddiviso in quattro paragrafi. Il primo paragrafo presenta le questioni sulla paternità, la datazione e l'intitolazione della *Causa*. Queste informazioni sono necessarie per situare l'opera nella tradizione letteraria siro-orientale. Nel secondo paragrafo è trattato il genere letterario della *Causa* e i generi letterari che l'avevano influenzata. Nel terzo capitolo si fanno osservazioni intorno alla ricorrenza degli elementi della precedente tradizione teologica antiochena e siriana, ricollegabili all'inventario teologico della scuola di Nisibi. La *Causa* attinse anche dalla filosofia tardoantica, sia attraverso gli autori ecclesiastici precedenti che dalle traduzioni siriane di opere filosofi-

che. Nel quarto paragrafo sono esposti elementi della filosofia tardoantica riferiti soprattutto all'epistemologia.

Si arriva al terzo capitolo con la trattazione del contenuto con l'intenzione di dimostrare la visione della pedagogia come teologia e la teologia come pedagogia. Questo nostro percorso comincia con la contestualizzazione della *Causa* sia nell'ambito scolastico siro-orientale del V-VII sec. che nella tradizione letteraria e teologica dello stesso periodo. Questo capitolo è suddiviso in tre paragrafi. Nel primo paragrafo si presentano le tracce sia nella tradizione siriana primitiva che in quella antiochena che conducono l'autore della *Causa* a una visione sulla rivelazione e l'economia come atto pedagogico di Dio. Nel secondo paragrafo, diviso in cinque parti, si trattano le diverse scuole esposte dalla *Causa*, e si analizza l'approccio scolastico alla luce dell'economia divina in essa. Nel terzo paragrafo si capovolge il metodo finora applicato seguendo la logica stessa della *Causa*. In questa parte si esamina la scuola concreta di Nisibi, la sua storia e la sua attività scolastica come istruzione per la salvezza.

1. Quadro storico della scuola di Nisibi

1.1. *La Causa della fondazione delle scuole come fonte storica per la scuola di Nisibi*

La tradizione siro-orientale riporta che la celebre scuola di Nisibi fu fondata da Narsai dopo che aveva dovuto lasciare la cattedra della scuola di Edessa. La scuola nisibena nacque in tempi difficili, ma divenne velocemente un fattore decisivo nella vita della Chiesa diofisita in Oriente. Queste informazioni derivano dalle principali fonti sulla scuola di Nisibi: gli ultimi due libri della *Storia ecclesiastica*⁹ di Barḥadbeshabbā 'Arbāyā, la *Causa della fondazione delle scuole*¹⁰ di Mar Barḥadbeshabbā 'Arbāyā vescovo di Ḥalwān¹¹, *Il*

⁹ BARHADBESHABBA ARBAÏA, "La seconde partie de l'histoire ecclesiastique" 32-33, F. NAU (ed.), *PO* 9/5, Paris 1932, 588-631.

¹⁰ A. SCHER (ed.), "Mar Barhadbešhabba 'Arbaya de Halwan Cause de la fondation des écoles", in *PO* 4/18, Paris 1907, 327-397.

¹¹ A. Scher scelse questo titolo che si trova solamente nel manoscritto T (cod.82). La sua decisione richiede l'impegno di trattare, almeno schematicamente la paternità di quest'opera più avanti, nel secondo capitolo. La questione della paternità include anche il problema della coin-

*discorso sui santi padri*¹² di Surin il *Chronicon di Arbela*¹³ e inoltre *Gli statuti della scuola di Nisibi*.¹⁴ In questo paragrafo si ricostruisce il quadro storico riconducibile a queste fonti fino al tempo di Ḥenānā che è l'ultimo scolarca che la *Causa* menziona.

1.2. La preistoria: la scuola dei Persiani

Una questione rilevante è la continuità tra la scuola di Nisibi e “la scuola dei Persiani” a Edessa, per determinare l'origine della scuola nisibena. Le fonti ritengono che la scuola di Edessa sia il predecessore “tout court” della realtà scolastica nisibena. La visione delle fonti sulla scuola di Edessa si può descrivere nel modo seguente:

cidenza dei nomi degli autori della *Causa* e della *Storia ecclesiastica*. Per la scelta dei manoscritti. Cf. A. SCHER, “Introduction”, in *PO 4/18*, Turnhout 1981, 319-320. Ramelli per la sua traduzione non applica la scelta di Scher. I. RAMELLI, in “Barhadbeshabba di Halwan, Causa della fondazione delle scuole: traduzione e note essenziali”, in *Ilu.Revista de Ciencias de las Religiones* 10, Madrid 2005, 127-170.

¹² Questo frammento del VII sec. contiene la lista dei capi della scuola fino a Sourin che è già fuori del periodo esaminato. A questo testo non ci saranno molti riferimenti perchè tranne la lista dei nomi non ci fornisce informazioni particolari sulla storia della scuola. Cf. SOURIN, “Discours sur les Saints Pères”, in A. SCHER (ed.), *PO 4/18*, Turnhout 1981, 400.

¹³ L'autenticità di questo testo venne ampiamente discussa dalla sua pubblicazione da Mingana nel 1907 fino ai nostri giorni. Recentemente il *Chronicon* è stato ritenuto da Becker uno scrittospurio di Mingana stesso. Cf. A. H. BECKER, *The Sources for the History of the School of Nisibis*, Liverpool 2008, 169-171. Ramelli invece afferma, sulla linea di Kawreau, l'autenticità e l'importanza storica del *Chronicon*. Cf. KAWREAU, “Einleitung”, in *CSCO.S 200*, Louvain 1985, 9-12; I. RAMELLI, “Chronicon di Arbela: presentazione, traduzione e note essenziali”, in *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejo 7*, Madrid 2002, 7-9; 73-75. e il suo articolo più recente e dettagliato rispetto alla veridicità del testo. Cf. I. RAMELLI, “Chronicon di Arbela”, 80/1 (2006) 145-164. Il testo viene citato in seguito dall'edizione più recente di Kawreau. KAWREAU (ed.), “Die Chronik von Arbela”, in *CSCO.S 199*, Louvain 1985, 1-80. La questione dell'autenticità del testo e la presa di posizione non è lo scopo di questo lavoro. Nonostante ciò i riferimenti rispetto alla scuola di Nisibi dal *Chronicon di Arbela* vengono menzionati allo stesso modo come i riferimenti dell'Abdišo bar Berika, la cui affidabilità può essere anche discussa visto che nacque sei-settecento anni dopo la produzione dei testi a cui si riferisce. Insieme con le altre fonti anch'essi vengono elencati qui non per ricostruire una storia della scuola che supera i limiti di questo lavoro ma ci si limita a presentare la recezione di tale storia.

¹⁴ Cf. A. VÖÖBUS (ed.), *The statutes of the school of Nisibis*, Stockholm 1961, 56-104.

1. La fondazione della scuola di Edessa è attribuita a Efrem dopo la sua emigrazione da Nisibi a Edessa.¹⁵ Le sue opere e la teologia in esse espressa costituiscono un elemento di base per la materia dello studio nella scuola edessena.¹⁶

2. Col tempo è accolta l'esegesi di Teodoro Mopsuestia nella *Scuola dei Persiani*. Il Mopsuesteno diventa l'autorità esegetica per eccellenza e per questo le fonti si riferiscono a lui con l'epiteto "l'Interprete".¹⁷ In questa scuola si cominciano a tradurre i commenti di Teodoro in siriano o almeno a mettere per iscritto le sue idee principali. Le fonti ascrivono all'attività scolastica la traduzione delle diverse opere filosofiche dal greco al siriano.¹⁸ Infine, la scuola viene chiusa a causa dell'adesione all'esegesi di Teodoro.¹⁹

Quest'impostazione è stata accolta per molto tempo dagli studiosi, tra cui anche da A. Vööbus, che è stato autore di un saggio, ancora oggi determinante per la ricerca sulla scuola di Nisibi.²⁰ In questa linea si inserisce anche Drijvers che pone la data della nascita della scuola ancor prima dell'arrivo di Efrem a Edessa.²¹ Queste opinioni sono state disputate recentemente da Becker che esclude una conoscenza attendibile della materia di studio e della struttura della scuola di Edessa e in generale non tiene probabile una continuità istituzionale tra la scuola edessena e quella nisibena.²² Becker rileva che tutte le fonti le quali parlano della scuola edessena sono successive alla chiusura nel 489 da parte del vescovo Ciro che si conformò alla politica religiosa dell'imperatore Zenone I.²³ Le fonti si riferiscono alla scuola

¹⁵ Cf. *Cause* (PO 4/18, 381.6-10). Per questo argomento ancora: cf. A. VÖÖBUS, "History of the School of Nisibis", in *CSCO.Sub 26*, Louvain 1965, 8-13.

¹⁶ Cf. *Cause* (PO 4/18, 382.8-9).

¹⁷ Cf. *Cause* (PO 4/18, 380.; 1-381.4, 383.6), A. SCHER (ed.), "Histoire nestorienne. Chronicon di Séert" 8, in *PO 7/2*, Paris 1950, 112.

¹⁸ Cf. *Cause* (PO 4/18, 383.2-6); "Chronicon di Séert" 9 (PO 7/2, 116-117).

¹⁹ Cf. "Histoire ecclesiastique", (PO 9/5, 599.; 10-601.6.).

²⁰ Cf. VÖÖBUS, *School of Nisibis*, 7-32. Su questa linea stavano studiosi anche più recentemente: cf. G. J. REININK, *Edessa grew dim*, 81.

²¹ H. J. W., DRIJVERS, "The school of Edessa: Greek learning and local culture", in *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden 1995, 49-59.

²² A. H. BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Pennsylvania 2006, 41-61.

²³ La data della chiusura fu discussa dagli studiosi tra cui un gruppo (Duval, Wright, Chabot, Nödelke, Sachau, Labourt, Brockelmann), il quale ritenne che la data issata 486, mentre un al-

come a una scuola confessionale della Chiesa nestoriana e riflettono lo stato delle feroci controversie cristologiche del VI-VII sec. L'unica fonte sulla scuola anteriore alla sua chiusura troviamo negli atti del II Concilio di Efeso nel 449. Gli atti conciliari menzionano la *Scuola dei Persiani* nel testo della condanna del vescovo Iba:

“Lo firmarono tutti i clerici, gli archimandriti, i monaci e gli asceti; gli incaricati, i reggitori della città e i romani; e le scuole degli armeni, dei persiani e dei siriaci...”²⁴

Becker ritiene che uno schieramento sistematico alla teologia diofisita è ancora assente a questo punto nella scuola di Edessa, ma essa rappresenta semplicemente la teologia siriana tradizionale.²⁵ Egli ritiene che la causa della chiusura della scuola non fu meramente una decisione a livello ecclesiale-dottrinale ma aveva anche un motivo etnico-politico.²⁶ Il gruppo della *Scuola dei Persiani* fu formato dalla discendenza degli immigrati dopo la presa dei territori in Mesopotamia, dai sassanidi nel 363; e dai commercianti di lingua siriana provenienti dal Impero Sassanide. Questa minoranza di lingua siriana a Edessa ebbe anche in seguito stretti legami con il territorio persiano che naturalmente poteva essere un fattore disturbante per l'imperatore romano.²⁷

Secondo Becker, la scuola dei Persiani nella sua fase iniziale, potrebbe essere definita come un' "associazione volontaria".²⁸ Egli afferma che con il termine "scuola" nella tarda antichità imperiale, non si intende un'organizzazione così come la intendiamo noi oggi e come divenne quella di Nisibi, in un

tro gruppo (Mingana, Scher, Baumstark, Hayes e Chabot e Duval) più tardi accettarono questa data. Vööbus invece ipotizza una prima fuga di Narsai nel 471 e una seconda alla chiusura della scuola nel 489. Cf. A. VÖÖBUS, *School of Nisibis*, 33-47. Becker accetta la teoria della chiusura nel 489. Cf. BECKER, *Fear of God*, 74.

²⁴ J. FLEMMING (ed.), *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449*, Göttingen 1970, 24.; 22-23.

²⁵ Cf. BECKER, *Fear of God*, 73-74.

²⁶ Cf. *ibid.*, 68.; 75.

²⁷ Cf. *ibid.*, 66.

²⁸ Cf. *ibid.*, 69-70 Per la definizione di associazione volontaria e per uno sguardo più ampio di essa nel contesto giudeo-cristiano: cf. G. WILSON, "Voluntary associations. An overview", in J. S. KLOPPENBORG – S. G. WILSON (ed.), *Voluntary associations in the Graeco-roman world*, London-New York 1996, 1-2.

senso già un po' più vicino alla nostra concezione di scuola.²⁹ L'associazione volontaria servì l'esigenza di organizzarsi ed esprimersi di un gruppo di lingua siriana e di fede ortodossa proveniente dalla Persia.³⁰ La sinagoga è un esempio di come un gruppo etnico-religioso si organizzò secondo il modello ellenistico come associazione volontaria.³¹ La tradizione giudaica e la tradizione siriana avevano un contatto che ha tracce anche nella *Causa* come si vedrà più avanti.

Un elemento che può essere ricondotto alla scuola di Edessa è il modello classico della tripartizione della scuola, *magister ludi, grammaticus, rhetor* ma non è da escludere neanche che questo sistema fosse già adottato in precedenza a Nisibi, che fu una città in contatto con la cultura greco-romana, anche se non tanto, quanto lo fu Edessa.³² Nella *Causa* troviamo un'allusione alla divisione degli incarichi: "Ma se voi stabilite un lettore e un matematico (o vocalizzatore), assumerò l'incarico dell'interpretazione".³³ Nella *Storia ecclesiastica*³⁴ è trasmessa una terminologia ancora meno specifica per descrivere l'attività tripartita della scuola al tempo di Rabbula (*hegyānā*-lettura, *qeryānā*-lettura con sillabe, *pušāqā*-interpretazione), mentre nella *Causa*³⁵ compaiono i termini tecnici elaborati: *maqryānā, mhagyānā, mphašqānā*. Tracce dello sviluppo della gerarchia possono essere suggerite dai passi di due omelie di Narsai. Nell'*Omelia sull'Ascensione*, polemizzando con i suoi accusatori, dice: "Non fu il rango di rabban (*dargā d-rabnātā*) che cercò di rapire per me stesso".³⁶ Similmente, troviamo notizia del suo rango di rabban col tono polemico nell'*Omelia sull'Epifania*: "Ero molto rigido contro l'impudenza della loro mente, mentre (sono) ignoranti, rovinano il rango di rabban (*dargā d-rabnātā*)".³⁷ Il rabban, che significa "il nostro grande",³⁸ e indicherà nella scuola di Nisibi il capo della scuola. Il tono polemico di questi passi può essere inteso come la risposta

²⁹ Cf. BECKER, *Fear of God*, 42.

³⁰ La teoria di Becker sulla scuola come espressione dell'appartenenza all'ortodossia cf. BECKER, *Fear of God*, 65-66.

³¹ Cf. *ibid.*, 69-70.

³² Cf. *ibid.*, 70-71.

³³ *Cause* (tr. I. Ramelli, *Causa*, 158).

³⁴ Cf. *Histoire ecclesiastique* (PO 9/5, 598.13).

³⁵ Cf. *Cause* (in PO 4/18, 382.5-6).

³⁶ NARSAI, *Metrical Homilies on Festivals* 5.; 169, F. G. McLEOD (ed.), in PO 40/1, 172-73.

³⁷ NARSAI, *Metrical Homilies on Festivals*, 2.; 521-522 (PO 40/1, 102-3).

³⁸ La forma sostantivata dell'aggettivo *rabbā* significa: re, principe, capo, maestro e insegnante. Cf. J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, 525.

all'accusa dei membri della scuola che cominciavano a schierarsi con il partito monofisita e furono oppressi da Narsai, dopo che egli aveva preso in mano la condotta della scuola attraverso la costruzione di una gerarchia scolastica.³⁹ A questo conflitto all'interno della scuola fa riferimento il *Chronicon di Arbela* che accusa gli studenti empì (*talmidē d-zphā*), i quali dopo la morte di Iba, avrebbero cacciato via Narsai e molti suoi compagni.⁴⁰ In questo testo si vede una lettura della chiusura che collega i motivi politici ed ecclesiali e la tensione interna nella scuola. La teoria dei partiti opposti all'interno della scuola si ricollega all'elenco di Simeon Bet Aršam, scrittore monofisita che elenca sia gli eroi monofisiti della *Scuola dei Persiani* che hanno rifiutato la posizione di Iba, che i dottori "nestoriani" della scuola e questi ultimi con un tono molto polemico.⁴¹

1.3. La scuola di Nisibi⁴²

La fondazione della scuola di Nisibi fu raccontata con diverse sfumature nelle fonti. Rispetto al punto di partenza concordano tutte le fonti, ossia che Narsai dovette lasciare la cattedra della scuola di Edessa, ma quando e per quante volte non è chiaro e fu oggetto della ricerca dal secolo scorso fino ad oggi.⁴³ La *Causa* non dà informazioni esatte sul contesto della chiusura ma solo un breve indizio:

“Mentre dunque gli affari della assemblea erano in buon ordine, allora Satana, come è sua consuetudine, li scompigliò e li sconvolse”.⁴⁴

³⁹ Cf. BECKER, *Fear of God*, 72.

⁴⁰ *Chronik von Arbela*, (CSCO.S 199, 70,1-7).

⁴¹ SIMEON BĒT ARŠAM, “Epistola de Barsauma episcopo Nisibeno, deque haeresi Nestorianum”, in J. S. ASSEMANI (ed.), *BOCVI*, Roma 1719, 352-353.

⁴² In questo sottocapitolo tratto i grandi *rabban* della scuola menzionati nella *Causa*. Vööbus costruì la cronologia della scuola nella sua monografia sulla scuola raccogliendo le fonti e le notizie prima di tutto della *Causa* e della *Storia ecclesiale* e il *Chronicon di Arbela*. Per i capitoli sulla cronologia: cf. VÖÖBUS, *The School of Nisibis*, 39-47.; 118-121.; 210.; 219-222. Becker cita schematicamente la cronologia nel suo lavoro ma a causa dell'inattendibilità e un certo disinteresse in questo campo dei due testi principali non la prende in considerazione. Cf. BECKER, *Sources*, 7-8.

⁴³ Cf. VÖÖBUS, *School of Nisibis*, 33-47.

⁴⁴ *Cause* (tr. I. Ramelli, 158).

La *Storia ecclesiastica* racconta che il vescovo Barṣauma,⁴⁵ ex compagno di scuola di Narsai, cercò di convincerlo con un bel discorso, in cui lo incoraggiò a intendere la sua fuga e il soggiorno a Nisibi come un evento provvidenziale e un segno che gli indica di non andare nelle zone interne della Persia, ma fondare una scuola nella città.⁴⁶ Nella stessa fonte è indicato che Narsai per la sua scuola a Nisibi ricevette un edificio che fu inizialmente un caravanserraglio dove si trovò ormai una scuola dell'interprete Simeone di Kaškar.⁴⁷ La *Causa* racconta similmente l'incontro tra Narsai e Barṣauma ma non si trovano informazioni particolari riguardanti alla fondazione della scuola, come nel racconto della *Storia ecclesiastica*.⁴⁸ Il *Chronicon di Arbela* indica brevemente che Barṣauma accolse Narsai "il famoso insegnante" (*mallphānā ṭbibā*).⁴⁹ Il *Chronicon di Séert* dà una visione leggermente diversa della fondazione rispetto alla *Causa* e la *Storia ecclesiastica*. Secondo essa Narsai occupò la piccola scuola di Simeone Bet Garmai arrivato a Nisibi e Barṣauma semplicemente approvò la sua scuola.⁵⁰ La fondazione della scuola fu percepita con maggiore entusiasmo dagli scrittori che erano collegati immediatamente a essa, come gli scrittori della *Causa* e della *Storia ecclesiastica*. In queste opere la fondazione fu vista come un evento provvidenziale e decisivo della storia: "Edessa si oscurò, e Nisibi si illuminò".⁵¹ La *Causa* attribuisce a Narsai 300 omelie (*memrē*) e molte altre opere.⁵² Nel *Catalogo* di 'Abdišo all'"arpa dello spirito" (*ketārā d-ruhā*)⁵³ gli vengono attribuiti commentari sulla *Genesi*, sull'*Esodo*, sul *Levitico*, sui *Numeri*, su *Giosuè*, sui *Giudici*, sugli *Ecclesiastici*, sui *Profeti*, e la stessa fonte gli ascrive una liturgia, esposizioni sui sacramenti e sette sermoni.⁵⁴ Secondo il *Chronicon di Séert* Narsai compose 300 omelie, poi un libro contro gli eretici ed

⁴⁵ Per ricostruire il rapporto tra Narsai e Barsauma cf. S. GERO, "Barṣauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century", in *CSCO.Sub* 63, Louvain 1981, 60-72.

⁴⁶ Cf. *Histoire ecclesiastique* (PO 9/5, 605,5-608.7).

⁴⁷ Cf. *ibid.* (PO 9/5, 608,7-609.1).

⁴⁸ Cf. *Cause* (PO 4/18, 384.4-386.8).

⁴⁹ *Chonik von Arbela* (CSCO.S 199, 70, 7-15).

⁵⁰ Cf. *Chronicon di Séert* (PO 7/2, 114).

⁵¹ *Cause* (tr. I. Ramelli, 160).

⁵² Cf. *Cause* (PO 4/18, 386.11).

⁵³ Si parla del soprannome di Narsai. Cf. EBEDIESUS, "Catalogus. Enumeratio librorum syriorum" 53, in J. S. ASSEMANI (ed.), *BOCV* III/1, Roma 1725, 63.; 5.

⁵⁴ Cf. EBEDIESUS, "Catalogus" 53 (*BOCV* III/1, 63-66).

elencò gli stessi commentari del *Catalogo* e infine gli sono attribuite anche orazioni funebri.⁵⁵

La *Causa* documenta che a Narsai succedette Eliseo bar Quzbāyā, cui sono attribuiti commentari di tutti i libri dell'AT e confutazioni dei Magi e degli eretici.⁵⁶ Stando al *Chronicon di Séert*, Eliseo fu esiliato insieme a Narsai da Edessa; gli è attribuito un trattato teologico di 38 capitoli e vengono menzionati ancora commentari sulle lettere paoline, sui libri di *Giobbe*, su *Giosuè* e sui *Giudici*, insieme con l'elaborazione del commentario di Teodoro di Mop-suestia su *Samuele* e una causa sulla sessione (*mawtbā*).⁵⁷

La *Causa* dedica una sezione abbastanza lunga da descrivere l'attività scolastica di Abramo di Bet Rabban di cui ascrive 60 anni nella carica della guida.⁵⁸ La nostra causa tratta più dettagliatamente le sue imprese rispetto agli altri capi della scuola e gli attribuisce la grande fioritura della Scuola di Nisibi fuori ai confini del territorio persiano.⁵⁹ La descrizione della *Causa* comincia con la precisazione del suo nome che fu originariamente Narsai ma che poi l'ha cambiato in Abramo.⁶⁰ La *Storia ecclesiastica* descrive lo stesso aggiungendo all'evento un significato profetico: "egli stesso come Abramo col cambiamento del nome è diventato padre di molti popoli".⁶¹ La stessa *Storia ecclesiastica* tratta i provvedimenti di Abramo che furono provocati dalla crescita della scuola che richiese interventi finanziari, sia per gli spazi che per mantenere gli insegnanti: con la donazione di Qašwi, fedele e medico del re, Abramo costruì celle per gli studenti, due bagni, uno per gli studenti e uno per l'ospedale, e acquistò territori per il mantenimento degli *maqryānā* e *mhagyānā*.⁶² Secondo la *Storia ecclesiastica* Abramo istituì anche un ospedale (*xenodeichon*) per curare i malati.⁶³ Nello stesso libro l'attività scolastica di Abramo è descritta in modo conciso, ossia che

⁵⁵ Cf. *Chronicon di Séert* (PO 7/2, 115).

⁵⁶ Cf. *Cause* (PO 4/18, 387.; 5-7).

⁵⁷ Cf. *Chronicon di Séert* 13 (PO 7/2, 126-127).

⁵⁸ Cf. *Cause* (PO 4/18, 389.3).

⁵⁹ Cf. *ibid.* (PO 4/18, 387.8-388.2, 389.1-11); *Histoire Ecclesiastique* (PO 9/5, 616-631). Per un confronto dettagliato: cf. VÖÖBUS, *School of Nisibis*, 134-160.; 203-210.

⁶⁰ Cf. *Cause* (PO 4/18, 388.1-2).

⁶¹ *Histoire ecclesiastique* (PO 9/5, 616.; 11-617.1).

⁶² Cf. *ibid.* (PO 9/5, 623.10-624.4). Per la questione del finanziamento Cf. BECKER, *Fear of God*, 77-81.

⁶³ Cf. *Histoire ecclesiastique* (PO 9/5, 622.; 11-623.; 1).

egli produsse i più numerosi libri fra i *rabban* per istruire gli studenti all'esegesi.⁶⁴ Secondo la *Causa* Abramo scrisse commentari sui *Profeti*, sul *Siracide*, su *Giosuè* e sui *Giudici*.⁶⁵ Nel *Catalogo* di 'Abdišo vengono attribuiti ad Abramo: commentari su *Giosuè*, sui *Giudici*, sui *Re*, sul *Siracide*, su *Isaia*, su *Daniele*, sui dodici profeti minori, sul *Cantico dei Cantici*; ma anche una causa delle sessioni (*mawtbē*), inni (*madrošē*) e definizioni (*msaykē*).⁶⁶ Il *Chronicon di Séert* attribuisce le stesse opere ad Abramo che il *Catalogo*.⁶⁷

La *Causa* inserisce Giovanni di Bet Rabban come *rabban* della scuola nella descrizione della *leadership* di Abramo. Secondo questa fonte Giovanni originariamente si chiamava Abramo e per poterlo distinguere dal suo predecessore Abramo di Bet Rabban ricevette il nome Giovanni.⁶⁸ Vööbus ipotizza che lo scambio della carica avvenne perché Abramo doveva lasciare il rango di *rabban* a causa dei conflitti esterni e interni della scuola che sono menzionati nella *Storia ecclesiale*.⁶⁹ Il *Chronicon di Arbela* spiega l'intervento di Giovanni al fianco di Abramo per aiutarlo data la sua età avanzata, mentre menziona anche la difficoltà interna che si doveva risolvere con canoni regolanti e la corruzione finanziaria.⁷⁰ La *Causa* invece inserisce all'improvviso nel suo racconto su Abramo la descrizione di Giovanni, e la finisce con la notizia che egli si ritirò nel tempo della grande peste per riposarsi.⁷¹ Nella *Causa* sono attribuiti a Giovanni commentari sulle Scritture, confutazioni contro i giudei e contro Eutiche (*ewṯksā*)⁷² e omelie (*memrē*) sulla peste, per gli affari della scuola, sulla preghiera, e una in occasione della conquista di Nejran da parte di Cosroe.⁷³ Il *Catalogo* ascrive a Giovanni commentari sull'*Esodo*, sul *Levitico*, sui *Numeri*, su *Giobbe*, su *Geremia*, su *Ezechiele*, sui *Proverbi*; trattati contro i Magi, Giudei e gli Eretici; 6 *memrē* di cui uno è *Sulla peste* e un *liber*

⁶⁴ Cf. *ibid.* (PO 9/5, 622.; 5-9).

⁶⁵ Cf. *Cause* (PO 4/18, 389.; 3-4).

⁶⁶ Cf. EBEDIESUS, *Catalogus* 55 (BOCV III/1, 71).

⁶⁷ *Chronicon di Séert* 9 (PO 7/2, 116).

⁶⁸ Cf. *Cause* (PO 4/18, 388.; 3-12).

⁶⁹ Cf. VÖÖBUS, *School of Nisibis*, 212. Per il conflitto all'interno della scuola cf. *Histoire ecclésiastique* (in PO 9/5, 624, 9-626.6). Per l'attacco dall'esterno: cf. *ibid.* (PO 9/5, 626.; 7-630.; 5).

⁷⁰ *Chronik von Arbela* (CSCO.S 199, 78.; 1-20).

⁷¹ Cf. *Cause* (PO 4/18, 381).

⁷² ܡܡܪܝܢܐ è probabilmente ܡܡܪܝܢܐ cf. R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, I, Oxford 1879, 31

⁷³ Cf. *Cause* (PO 4/18, 388).

questionis (*kātbāt d-šuwāl*) sui libri dell'AT e NT.⁷⁴ Il *Chronicon di Séert* non menziona tra le opere di Giovanni il commentario sui Proverbi e l'omelia *Sulla peste* e aggiunge le omelie funebri e un discorso sulla morte di Cosroe.⁷⁵

Dopo Giovanni e Abramo succedette alla posizione di *rabban*, Išo'yahb Arzunaia che divenne *catholicos* col nome di Išo'yahb.⁷⁶ La *Causa* non dà informazioni riguardo al suo lavoro letterario.

Henānā è l'ultimo *rabban* nella catena dei capiscuola che la *Causa* presenta. Il tono dell'autore è abbastanza encomiabile e non lascia trasparire problemi sotto la *leadership* di Henānā, cosa che pone questioni anche sulla paternità della *Causa*, che sono trattate più avanti. Henānā svolse tuttavia un'attività che causò delle controversie, con delle conseguenze importanti, come ad esempio l'inizio del declino della scuola di Nisibi. Il peso di questa controversia mostra anche che più sinodi si occupavano di questo tema: per primo il sinodo convocato da Išo'yahb I. nel 585,⁷⁷ il sinodo convocato dal Šabrišo nel 596,⁷⁸ e il sinodo nel 605⁷⁹ sotto la condotta di Gregorio I. Il *Il discorso sui santi padri* che è posteriore della controversia, non riporta il nome di Henānā nella lista degli scolarchi.⁸⁰ Questa mancanza del suo nome suggerisce la sua *damnatio memoriae* nella scuola nisibena del VII sec. La controversia intorno a Henānā di Adiabene si incentrò sul suo metodo esegetico e sulla sua teologia cristologica.

Il *Catalogo* di 'Abdišo attribuisce numerosi scritti a Henānā: un commentario sui *Salmi*, su *Giobbe*, sui *Proverbi*, sugli *Ecclesiastici*, sul *Cantico dei Cantici*, sui dodici profeti, sul *Vangelo secondo Marco* e sulle lettere paoline; un trattato sulla fede e dei sacramenti; un *liber questionis* e quattro cause.⁸¹ Il *Chronicon di Séert* menziona commentari di Henānā sulla dottrina di Nicea in cui contesta l'autorità esegetica di Teodoro Mopsuestia.⁸² Nessuna di queste

⁷⁴ Cf. EBEDIESUS, *Catalogus* 56 (BOCV III/1, 72).

⁷⁵ Cf. *Chronicon di Séert* 9 (PO 7/2, 116).

⁷⁶ Cf. *Cause* (PO 4/18, 389.; 11-390.; 2).

⁷⁷ Cf. J-B. CHABOT (ed.), *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902, 136.; 3-138.; 15.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, 196.; 26-197.; 3).

⁷⁹ Cf. *ibid.*, 209.; 22-211.; 29).

⁸⁰ Cf. SOURIN, *Les Saints Pères* (PO 4/18, 400).

⁸¹ Cf. EBEDIESUS, *Catalogus* 59 (BOCV III/1, 83-84).

⁸² Cf. A. SCHER (ed.), "Chronicon di Séert" 83, in PO 13/4, Paris 1918, 529.

opere ci è stata tramandata, solo due suoi scritti sono superstiti: *Sul Venerdi Santo* e *Sulla preghiera*. Da questi è difficile ricostruire il suo pensiero teologico, per questo si è costretti a farlo attraverso i riferimenti dei concili svolti contro di lui e attraverso gli scritti dei suoi oppositori, principalmente attraverso quelli di Bābai il Grande. L'accusa a livello esegetico contro Ḥenānā è di essere origenista e trascurare l'autorità esegetica di Teodoro Mopsuestia, a livello cristologico invece fu accusato di monofisismo. La *Causa* invece attorno alla sua opera esegetica scrive:

“Anche nelle Scritture egli volle che si conservasse per noi la sua opinione e il suo parere su tutti i versetti ed i capitoli delle Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento, illustrati in conformità con il beato (Teodoro) Interprete. Sono stati composti da lui poi anche molte omelie e inni”.⁸³

In questo passo è presentata una visione che contrasta con le accuse elencate. La ricostruzione delle sue tesi fu ripresa recentemente dagli studiosi la cui presentazione dettagliata non riguarda questo lavoro. Rilevo solo alcuni aspetti come la probabile direzione calcedonese del pensiero cristologico di Ḥenānā e l'applicazione sempre più frequente degli elementi alessandrini nell'esegesi.⁸⁴ Becker ipotizza che alla base della controversia stia l'influenza assai grande della scuola che disturbò sia il vescovo della città, Giorgio, che il capo del monastero più grande dell'ambiente Bābai. Quest'ultimo poteva sentirsi ancora più minacciato attraverso la ricezione di Evagrio Pontico da Ḥenānā, probabilmente diversa dalla sua.⁸⁵

2. L'istituzione e il programma dello studio della scuola di Nisibi

La scuola di Nisibi fu chiamata “la madre delle scienze”.⁸⁶ Quest'affermazione di Išo'denah nel VIII sec. indica in quale misura la scuola di Nisibi rappresentò un fattore determinante nella vita della Chiesa Siro-Orientale

⁸³ *Cause* (tr. I. Ramelli, 164).

⁸⁴ Cf. BECKER, *Fear of God*, 199-201. REININK, *Edessa grew dim*, 86-89.

⁸⁵ Cf. BECKER, *Fear of God*, 202.

⁸⁶ JESUS DENAH, *Chasteté* 46, 28.

nel VI e all'inizio del VII sec. Molti personaggi notevoli della Chiesa siriana, patriarchi, vescovi, capi dei monasteri studiarono in questa scuola.⁸⁷

Per ricostruire la struttura della formazione che aveva un tale successo, ci aiutano *Gli statuti della scuola di Nisibi* che è una raccolta dei canoni che regolano la vita comunitaria della scuola. L'opera consiste in un proemio del 602, nei canoni di Narsai emanati nel 496, nei canoni di Abramo scritti nella metà del VI sec., nei canoni di Henānā dal 590 e in una ratificazione anche questa dal 602.⁸⁸ Nel proemio troviamo la notizia che Barsauma diede i primi canoni per la scuola.⁸⁹ Secondo Gero il divieto di andare «*al territorio dei romani (lar'ā d-ruhwmāē)*» del can. 4⁹⁰ riflette la politica di Barsauma e per questo ritiene possibile il suo intervento nella formazione dei canoni.⁹¹ Secondo Possekkel invece il proemio è un tentativo di ristabilire lo stato della scuola dopo la crisi intorno all'attività di Henānā.⁹² In questa linea la ratificazione dei canoni da parte dell'autorità vescovile è importante per dimostrare l'integrità dell'insegnamento della scuola con la dottrina della Chiesa.

I canoni si riferiscono alla gerarchia, alla disciplina e all'economia della comunità. Questi regolamenti designano un'istituzione in cui l'insegnamento è inserito in una vita comunitaria strettamente basata sui valori morali cristiani di matrice ascetica. *Gli Statuti* aiutano a ricostruire un "ordo" di un "collegio" e attraverso questo ci trasmettono la mentalità della formazione a Nisibi.

Nel proemio sono presenti termini tecnici della scuola di cui alcuni ricorrono come è sopramenzionato anche nella *Causa*:⁹³ *rabban*, *bādūqē*, *maqryānā*, *rabbaitā*, *mhaqyānā*.⁹⁴ Il capo della scuola è il *rabban* ovvero «nostro

⁸⁷ Alcuni esempi: tre catholicos: SABRISHO, Ishō'yahb II., Ishō'yahb III., Abramo di Kashkar; Bābai il Grande; Dadišo'. La della scuola cf.: U. POSSEKEL, *Selbstverständnis*, 109-111.

⁸⁸ Per la datazione e il contesto della costruzione delle parti cf. VÖÖBUS, "Prolegomena", in *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm 1961, 32-35. Un contributo più recente: cf. U. POSSEKEL, *Selbstverständnis*, 119-124.

⁸⁹ Cf. *Statutes* (ed. A. Vööbus 58,3-5).

⁹⁰ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus 75,12-77-6).

⁹¹ Cf. S. GERO, *Barsauma*, 65-67.

⁹² Cf. U. POSSEKEL, *Selbstverständnis*, 121-133.

⁹³ Cf. *Cause* (PO 4/18, 382.5-6).

⁹⁴ Cf. *Statutes* (ed. A. Vööbus, 51.5-6). Per il compito dei carichi e la struttura della gerarchia: cf. BECKER, *Fear of God*, 87-96; BETTILOLO, *Scuole e ambienti intellettuali*, 67-73; POSSEKEL, *Selbstverständnis*, 125; RAMELLI, *Linee introduttive*, 133-135.

grande». Il suo compito è occuparsi dell'esegesi a livello scientifico che diventa il punto di riferimento nell'insegnamento esegetico nella scuola e, inoltre, con questo deve fornire anche un insegnamento che risponde alle esigenze formative della comunità cristiana.⁹⁵ Il *mphašqānā* (esegeta) si trova a un grado più elevato nella gerarchia dei docenti. L'esegeta dirigeva anche il coro la cui fondazione si attribuisce a Narsai: "Allora quel beato (Narsai) governò l'assemblea per un periodo di vent'anni, mentre dirigeva il coro e commentava tutti i giorni".⁹⁶ Gli statuti parlano al singolare dell'esegeta il che suggerisce che sia stata solo una persona che assunse questa carica. Un altro termine spesso ricorrente è *mallphānā* che significa insegnante in generale e che può indicare anche diversi gradi dell'insegnamento. Un termine più specifico è il *mhagyānā* che indica l'istruttore per le conoscenze elementari quindi il responsabile che insegnava a leggere e scrivere. Per l'insegnamento del livello più avanzato è responsabile il *maqryānā* (lettore). Il suo compito fu di istruire gli studenti con la lettura avanzata dei testi teologici e liturgici. Ambedue i termini ricorrono nel testo al plurale, perciò si può ritenere che formassero il maggior numero del corpo docenti. Nella terza sessione dei canoni troviamo il termine *bādūqē* cioè l'indagatore che insegnava la filosofia greca con testi tradotti in siriano.⁹⁷ Un'altra funzione è designata dalla parola *saphra* (scrittore) che insegnò l'arte di scrivere e copiare manoscritti. I docenti stanno sotto l'autorità del *rabban*, perciò nel caso di negligenza, sono puniti da lui e anche il loro diritto di prendere parte alle decisioni disciplinari può venir meno.⁹⁸

Gli Statuti contengono molteplici canoni che si riferiscono ai diritti e doveri del *rabbaytā*. Tale carica può essere intesa come l'economista e allo stesso tempo il responsabile immediato per la disciplina che invece, nonostante la sua importante posizione, non è il *leader* della scuola, perché nella gerarchia si trova sotto al *rabban* e nel caso delle decisioni "giurisdizionali" della comunità deve essere d'accordo con lui e con il corpo dei docenti (can. 2).⁹⁹ La nomina del *rabbaytā* può essere prolungata o terminata annualmente dal cor-

⁹⁵ Cf. BETTILOLO, *Scuole e ambienti intellettuali*, 70-72.

⁹⁶ *Causa* (tr. I. Ramelli, 158).

⁹⁷ Cf. BETTILOLO, *Scuole e ambienti intellettuali*, 72; BECKER, *Fear of God*, 88; RAMELLI, *Linee introduttive*, 135.

⁹⁸ Cf. *Statutes* (ed. A. Vööbus, 83.; 1-84.; 3).

⁹⁹ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 74.; 6-75.; 2).

po dei docenti (can. 1).¹⁰⁰ *Gli statuti* dimostrano un'evoluzione del regolamento della gerarchia nella scuola e le sue relazioni con il suo ambiente. Questo processo si può osservare nella precisazione delle competenze e nell'ampliamento della regolazione in temi prima assenti. Nel caso del *rabbaytā* possiamo osservare l'invigorimento del controllo diretto ed esclusivo del *rabbān* su di esso e non solo nei casi della giurisdizione, ma anche nelle questioni economiche (can. 3).¹⁰¹

Lo sviluppo dell'istituzionalizzazione suggerisce il regolamento del compito e la competenza del *'aksenadakra*, il curatore dell'ospedale (*xenodochion*) che è sottomesso al *mallphānā*.¹⁰² Come abbiamo già visto, Abramo di Bet Rabban istituì l'ospedale per curare i malati della scuola e, come vediamo nei canoni, l'ospedale non aveva solo lo scopo della cura ma fu anche luogo di studio della medicina. Per la medicina e per i testi greci, prima di tutto quelli aristotelici, vi fu un grande interesse in Persia, da cui potevano derivare traduzioni dei testi aristotelici in siriano che si usarono in seguito anche nella scuola.¹⁰³ La medicina invece era trattata dal corpo dei docenti con cautela e si cercò di separare i due campi della formazione (can. 19-20).¹⁰⁴

La maggior parte dei canoni regola tuttavia la vita comunitaria a livello morale e dimostrano un'esigenza della condotta di una vita disciplinata. Gli studenti erano obbligati a essere presenti alle lezioni e a impegnarsi nello studio. Nel can. 8. che prescrive questi aspetti, troviamo elencati tutti i gradi dello studio che ci dà un prezioso riferimento al lavoro scolastico a Nisibi:

“Canone otto. Ai fratelli invece, che sono nel rango di scolaro (*'e-skulaie*) non è lecito astenersi dallo scrivere e dall'interpretazione della scuola e della recita nel coro senza alcun affare urgente”.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 73.; 12-74.; 5).

¹⁰¹ Cf. *Statutes* (ed. A. Vööbus, 75.; 3-11).

¹⁰² Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 92.; 6-93.; 5).

¹⁰³ Per la fondazione dello *xenodochion*: cf. BETTILOLO, *Le scuole nella Chiesa siro-orientale*, 31-33. e BECKER, *Fear of God*, 95.

¹⁰⁴ Cf. *Statutes* (ed. A. Vööbus, 100.; 9-11.; 101.; 1-4).

¹⁰⁵ *Ibid.* (ed. A. Vööbus, 79.; 1-3).

Nei primi gruppi dei canoni ne troviamo un gran numero che si occupa dell'ordine all'interno della comunità, perciò la scuola aveva i suoi propri processi per la punizione, di cui è un buon esempio il can. 18:

“Se qualcuno tra i fratelli stende la mano perché per qualche suo motivo batte un suo compagno o lo infama e questo è attestato da coloro che l'hanno visto, esso deve essere flagellato davanti alla comunità intera”.¹⁰⁶

Ci sono canoni che si riferiscono all'autofinanziamento degli studenti e che vogliono dargli un limite prima di tutto a livello morale, perciò vietano l'usura e il commercio.¹⁰⁷ Nei canoni di *Ĥenānā* possiamo osservare un inasprimento del regolamento disciplinare che va più in dettaglio rispetto ai canoni precedenti. Alle feste della città non si può partecipare senza permesso (can. 14)¹⁰⁸ così come andare al ristorante o organizzare feste (can. 16).¹⁰⁹ Il can. 17 dispone sull'abbigliamento adatto per gli studenti: essi non possono avere capelli ricci come era di moda nella città ma non possono essere neanche calvi, questo perché si deve evitare l'apparenza sia mondana che molto ascetica, ma devono essere vestiti sobriamente e avere una “tonsura casta” (*supārā nakpā*).¹¹⁰ Il regolamento della vita comunitaria e i precetti morali si possono richiamare alla disciplina monastica. In questa linea si inseriscono il divieto di avere qualsiasi contatto con le donne, la preghiera comunitaria, e la gerarchia rigida e anche il fatto che gli studenti sono chiamati generalmente fratelli (*ahā*) nei canoni.¹¹¹ Nel can. 9 troviamo riferimenti a due celebrazioni quotidiane di cui una è la *maṅṅbā* che in questo contesto si riferisce alla recitazione dei salmi vesperali, e l'altra è la preghiera del mattutino.¹¹² Becker ritiene che, nonostante le differenze, la scuola sarebbe servita quasi come una formazione propedeutica per la vita monastica attraverso la socializzazione e

¹⁰⁶ *Statutes*. (ed. A. Vööbus, 82.; 10-12).

¹⁰⁷ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 78.; 4-7).

¹⁰⁸ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 97.; 11-98.; 1).

¹⁰⁹ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 99.; 3-7).

¹¹⁰ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 99.; 8-100.; 2).

¹¹¹ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 79.; 4-9.; 97.; 1-3.; 100.; 3-8).

¹¹² Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 79.; 4-9).

l'insegnamento degli studenti anche se poi non tutti diventarono monaci.¹¹³ Nonostante le somiglianze, la scuola non è un monastero e questo viene espresso esplicitamente anche nei canoni. Il can. 4 illustra una tale distinzione:

“Nessuno deve lasciare l’abitazione con i fratelli e andare a costruire una capanna fuori della città o ai suoi margini ma mantenere la propria abitazione. Se uno desidera uscire può andare in monastero o nel deserto”.¹¹⁴

Gli studenti devono abitare insieme in celle almeno in tre e tra di loro uno è nominato capo della cella. Egli è responsabile perché tutti si impegnino con il loro compito prescritto, con le letture, l’esegesi o il servizio nel coro.¹¹⁵ In questa linea si inserisce anche l’obbligo di mangiare insieme¹¹⁶ e il divieto di mendicare nel can. 3.¹¹⁷

Nei canoni vediamo che la scuola cerca di essere il più possibile indipendente dagli influssi esterni nella gestione dei suoi affari. Questo si osserva soprattutto nei can. 12-13 che vietano agli alunni di cercare gli interventi a proprio favore fuori dalla scuola.¹¹⁸ Per lo stesso scopo fu proibito agli studenti di lasciarsi coinvolgere negli affari esterni come vediamo nel can. 21.¹¹⁹

Come vediamo nel can. 3 della raccolta henaniana, il *rabbaytā* fu impiegato nel rispondere ai bisogni degli studenti.¹²⁰ Il sostegno fu assicurato in caso di necessità invece i canoni suggeriscono che l’autoresponsabilità fu prevista per mantenersi. Agli studenti in certi casi fu permesso di insegnare ai bambini (can. 11)¹²¹ ma il periodo previsto per guadagnare furono le “vacanze”.¹²² L’attività accademica fu organizzata intorno al ritmo della vita

¹¹³ Cf. BECKER, *Fear of God*, 182.

¹¹⁴ Cf. *Statutes* (ed. A. Vööbus, 94.; 3-6).

¹¹⁵ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 80.; 1-3.; 94.; 7-95.; 3).

¹¹⁶ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 96.; 6-8).

¹¹⁷ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 93.; 9-11).

¹¹⁸ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 80.; 7-81.; 2).

¹¹⁹ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 101.; 5-8).

¹²⁰ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 93.; 9-11).

¹²¹ Cf. *ibid.* (ed. A. Vööbus, 97.; 4-10).

¹²² *ibid.* (ed. A. Vööbus, 77.; 8-78.; 3).

quotidiana nel senso che il tempo del raccolto fu lasciato libero affinché gli studenti potessero lavorare:

“Ora i padri provvidero a che, così come ci curiamo del nostro sostentamento spirituale, così ci fissarono anche un tempo in cui ci dedichiamo al lavoro anche per il sostentamento del corpo”.¹²³

Nella *Causa* vengono menzionate due sessioni (*mawtbē*) dell’“anno accademico”, quella invernale e quella estiva che è chiamata *sessione* (*mawtbā*) *degli Apostoli*. Ambedue le sessioni sono procedute da un periodo di lavoro: prima della sessione estiva si colloca il periodo della messe e prima della sessione invernale c’è la raccolta dei fichi e delle olive.¹²⁴ Il can. 5 nella raccolta attribuita a Narsai ci informa di un periodo di tre mesi da agosto (*‘ab*) fino a ottobre (*tesri qadim*) in cui si può lavorare.¹²⁵ Un altro canone che si riferisce al lavoro chiama questo periodo il “tempo della raccolta (*ḥṣādē*)» e dei lavoratori (*pāḥlē*)” (can.10).¹²⁶ Vööbus ritiene che il can. 5 attesti la prassi precedente mentre la *Causa* rifletta l’evoluzione della divisione dei periodi dello studio e del lavoro.¹²⁷ Il *Nomocanon* di ‘Abdišo bar Berika, del quale parte del contenuto, è tramandata in arabo anche dall’Ibn aṭ-Ṭaizyib, ci fornisce altre informazioni sul ciclo dello studio.¹²⁸ Nella versione di ‘Abdišo troviamo la divisione della scrittura per la lettura liturgica. La lettura della Sacra Scrittura è divisa in tre anni: nel primo anno sono letti gli scritti paolini, la Tora e sono insegnati gli inni funebri, nel secondo anno Davide, cioè i salmi e i profeti, e nel terzo i vangeli. Per il secondo e terzo anno viene prescritto anche lo studio delle *‘unyātā*, gli inni responsoriali. In questa descrizione vediamo di nuovo il ruolo importante del servizio liturgico corale. Per il secondo anno viene menzionato più specificamente lo studio delle *‘unyātā d-rāzē* che sono

¹²³ *Cause* (tr. I. Ramelli, 165).

¹²⁴ Cf. *ibid.* (PO 4/18, 393.; 13-394.; 7).

¹²⁵ Cf. *Statutes* (ed. A Vööbus, 77.; 8-78.; 3).

¹²⁶ *ibid.* (ed. A. Vööbus, 96.; 9-11).

¹²⁷ Cf. A. VÖÖBUS, “Appendix”, in *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm 1961, 110.

¹²⁸ Vööbus discute l’affidabilità di questo riferimento del *Nomocanon* che pubblica nell’appendice della sua edizione. Cf. VÖÖBUS, “Prolegomena”, 40-41. e VÖÖBUS, “Appendix”, 107-111. Becker invece ritiene l’affidabilità del documento. Cf. BECKER, *Fear of God*, 92-93.

probabilmente gli inni della liturgia eucaristica. In questa descrizione non viene indicata semplicemente la lettura liturgica ma nello stesso tempo anche il programma di studio. Come abbiamo già visto nei canoni, lo studio viene collegato alla liturgia, e il calendario scolastico al calendario liturgico. Nella descrizione di Ibn aṭ-Ṭaizyib troviamo altri riferimenti riguardanti il programma di studio. I più giovani devono leggere e conoscere i salmi, i vangeli e i testi riguardanti la liturgia domenicale e di altre feste, che è un obbligo per tutti i bambini cristiani, secondo la versione di Ibn aṭ-Ṭaizyib. Mentre coloro che si preparano per il sacerdozio devono leggere anche i testi di Efrem e di Teodoro Mopsuestia.

3. La scuola in Persia: riferimenti ausiliari per ricostruire la vita scolastica nella scuola nisibena

Gli *Statuti* e la *Causa* ci disegnano le linee principali di come funzionò la scuola, soprattutto come comunità e istituzione. Intorno allo svolgimento del lavoro scolastico, ci aiuta allargare la ricerca, cercando ulteriori tracce nell'ambito scolastico della Chiesa Siro-Orientale nei V-VII sec. Gli studi recenti di Bettiolelo¹²⁹ e Becker¹³⁰ danno spunti per ricostruire la realtà scolastica siriana in un quadro sia temporalmente che spazialmente più vasto.

Al tempo della fioritura della scuola di Nisibi essa contribuì molto alla vita scolastica già esistente nell'Oriente persiano, soprattutto attraverso i suoi allievi migliori che, uscendo dall'*alma mater*, costruirono nuove scuole. Becker divide in tre gruppi le scuole che si trovavano in Persia anche se tale partizione in certi casi sembra un po'forzata.¹³¹ Le scuole indipendenti (nel senso che non appartengono a un monastero o a una Chiesa) invece sono "sponsorizzate" frequentemente dai vescovi o da persone di alto rango, come abbiamo già visto nel caso di Qašwi. C'erano inoltre le scuole dei monasteri e le scuole dei villaggi che, tranne per la formazione elementare di scrittura e

¹²⁹ BETTIOLO, "Le scuole nella chiesa siro-orientale: status quaestionis e prospettive della ricerca", in C. NOCE-M. PAMPALONI – C. TAVOLIERI (ed.), *Orientalia Christiana Analecta* 293, Roma 2011, 17-46, BETTIOLO, *Scuola ed economia divina nella catechesi della Chiesa di Persia*, 147-157. BETTIOLO, *Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria*, in C. D'ANCONA (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, I, Torino 2005, 48-100.

¹³⁰ Cf. BECKER, *Fear of God*, 155-168.

¹³¹ Cf. *ibid.*, 156-157.

del servizio liturgico, potevano offrire anche materie di studio di livello più avanzato. BettioLO ritiene che le scuole dei villaggi siano piuttosto scuole regionali, anche di formazione elevata per l'esigenza teologica, pastorale e liturgica di una Chiesa locale.¹³²

Dopo la scuola di Nisibi nella metà del VI sec. furono fondate diverse scuole indipendenti, tra cui le più rilevanti erano: la scuola nella capitale a Seleucia-Ctesifonte, quella a Kaškar¹³³ e la scuola a Bēt Sāhdē a Nisibi. La scuola Bēt Sāhdē si schierò più fortemente con la linea monastica della teologia e forse fu fondata anche per fare da contrappeso alla scuola di Nisibi. È difficile determinare se essa sia stata una scuola cui si aggiunse un monastero o un monastero cui si aggiunse una scuola.¹³⁴ Išo'denaḥ nel *Libro della castità*, che fu scritto tra la fine dell'VIII e inizio del IX sec., parla della nascita di una scuola a Nisibi che fu fondata dal vescovo Eliseo e in essa fu invitato a insegnare l'esegeta (*mphašqānā*) Abimelec.¹³⁵

La scuola di Nisibi, come abbiamo visto, aveva rapporti forti ma non sempre facili con il monachesimo. Come nel caso di Bēth Sāhdē, è spesso difficile determinare la differenza tra una scuola indipendente con una disciplina severa vicina a quella monastica e una scuola unita fin dall'inizio a un monastero. I monasteri erano caratterizzati invece probabilmente da un ambiente scolastico diverso, con una diversa materia di studio, perché lo studio là aveva scopi e visioni diversi dagli altri due tipi di scuole. Un passo del *Libro dei governatori* racconta come Išo 'Yahb III progettò di costruire una scuola in un monastero e questo ci può dare informazioni sulla scuola indipendente di cui il catholicos fu ex alunno:¹³⁶

¹³² Cf. BETTIOLO, *Scuole nella chiesa siro-orientale*, 27-28.

¹³³ Becker cita la scuola di Kaškar tra le scuole indipendenti che vengono menzionate nel *Libro della castità*, che è un elenco dei monaci illustri: "Egli (Mar Bābai di Nisibi) fonda un grande monastero in cui collocò un insegnante (*mallphānā*) e istituì una scuola". JESUSDENAH, EVEQUE DE BACRAH, *Le livre de la chasteté* 73, J.-B. CHABOT (ed.), Roma 1896, 41.

¹³⁴ Becker si schiera con la prima versione: cf. BECKER, *Fear of God*, 160. Possekkel invece in un'analisi più dettagliata accetta la seconda versione: cf. POSSEKEL, *Selbstverstdnis und Bildungsauftrag der Schule von Nisibis*, 111-112.

¹³⁵ Cf. JESUSDENAH, *Chasteté* 41 (ed. J.-B. Chabot, 26).

¹³⁶ Il monachesimo nell'ambito siro-orientale è un tema molto ampio e anche il suo approccio alla scuola e in genere allo studio è molto complesso e per questo qui non possiamo trattarlo dettagliatamente. Per uno sguardo più ampio delle diverse posizioni intellettuali: cf. BECKER, *Fear of God*, 169-197.

“Mar Išo‘Yahb desiderò istituire una scuola vicino alla sua cella e fornire tutto ciò che era necessario, e portare in essa insegnanti (mallphānē), maestri (bāduqē), esegeti (mphašqānē) e convocare insieme molti studenti e fornire a questi tutte le cose. E preparò questo progetto nella sua mente, e decise, e si determinò a farlo affinché l’istruzione del monastero fosse accessibile per tutti gli studenti che furono formati e istruiti nella scrittura, così che la scuola e il monastero diventassero uniti, la scuola per dargli nascita e educazione e il monastero per farli discepoli e dedicarli all’esercizio della vita ascetica”.¹³⁷

La reazione dei monaci a questo progetto di Išo‘Yahb invece fu di respingerlo. Essi non volevano essere disturbati dal cantare inni, salmi e uffici e prima di tutto dalla voce dei bambini, così come erano anche contrari allo studio in comunità.¹³⁸

Il libro dei governatori scritto da Tomaso vescovo di Marga tra la fine del VII e l’inizio del VIII sec., ci fornisce informazioni anche sulla scuola del villaggio, o forse meglio dire, sulla Chiesa locale.¹³⁹ In queste scuole vengono insegnati ai bambini i testi scritturistici come i salmi ed altre cose elementari che invece qui non vengono definiti.¹⁴⁰ Anche *Gli Statuti* fa riferimento all’insegnamento dei ragazzi e probabilmente anche qui non si limitano solo alla formazione per il servizio liturgico ma anche per avere una base per successivi studi attraverso l’insegnamento della lettura. La presenza dell’esegeta (*mphašqānā*) suggerisce la probabilità di una formazione più elevata.¹⁴¹ L’altro elemento costitutivo del programma di studi è l’insegnamento della musica rispetto a cui abbiamo notizia di una grande varietà di melodie.

¹³⁷ THOMAS OF MARGA, *The Book of Governors: The Historia monastica of Thomas Bishop of Margā* A.D. 840, 2,7, vol. 1, E. A. W. BUDGE (ed.), New Jersey 2003, 74,; 3-10.

¹³⁸ Cf. *ibid.*, 2,8 (ed. E. A. W. Budge, vol. 1, 75,; 1-10).

¹³⁹ Esplicitamente viene menzionata la scuola come istituzione attaccata alla Chiesa: cf. *ibid.*, 3,10 (ed. E. A. W. Budge, vol.1, 175,; 9).

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, 2,23 (ed. E. A. W. Budge, vol.1, 97,; 7-8). Qui la scuola viene chiamata *beth yullphānā* “casa dell’insegnamento”.

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, 1,33 (ed. E. A. W. Budge, vol. 1, 61,; 1-2).

“Ogni regione, città, monastero e scuola aveva i propri inni e canti di lode e toni; e ognuno li cantò nel proprio modo e se un insegnante o scolastico si trovò fuori della propria scuola era costretto a stare come un ignorante”.¹⁴²

Tomaso di Marga descrive questo fenomeno come una confusione e un problema da risolvere, noi invece possiamo trovare qui l’attestazione di un’evoluzione dell’insegnamento musicale pluriforme, una ricchezza della formazione nelle scuole siro-orientali. Questa vivacità della scuola in ambito diofisita doveva essere a tal punto efficace che inquietò la parte monofisita. *La Storia delle condotte divine del santo Mar Maruta, l’anziano, metropolita di Tagrit*, scritta nella seconda metà del VII sec. in ambito monofisita, ci informa sul successo delle scuole *nestoriane*:

“I nestoriani d’Oriente che vogliono attrarre i semplici al loro errore e incantare le orecchie dei secolari che è troppo facile ingannare con i dolci canti e melodie [...] fondano una scuola in tutti i loro villaggi per così dire. Questi composero con metri, melodie e responsi degli inni e canti che sono osservati allo stesso modo in ogni luogo dove furono”.¹⁴³

Attraverso un passo da *Sulla nascita di Cristo* possiamo osservare il metodo dell’insegnamento a livello elementare. L’autore di quest’opera, Tomaso di Edessa fu ex studente della scuola di Nisibi e esponente della produzione letteraria tipica a questa scuola.¹⁴⁴ Tomaso, trattando la causa della celebrazione del Natale, spiega la gradualità della pedagogia divina nella storia della salvezza attraverso l’esempio della prassi nella scuola:

“E se, per così dire, vuole insegnare il sacerdozio prima gli insegnerà l’alfabeto e poi l’abc e i nomi, perché impari a sillabare, e

¹⁴² *Book of Governors*, 3,1 (ed. E. A. W. Budge, vol. 1, 142.; 8-10).

¹⁴³ *Histoire de Marouta*, 65.; 10-12, 65.; 14-66.; 2, in F. NAU(ed.), *Histoires d’Ahoudemmeh et de Marouta metropolitains jacobites de Tagrit et de l’Orient*, PO 3/1, Paris 1905, 65-66.

¹⁴⁴ Cf. BETTILOLO, *Scuola ed economia divina nella catechesi della Chiesa di Persia*, 148.

dopo queste cose i salmi, perché impari a leggere per mezzo loro. Quando poi avrà terminato tutto questo da scrivere una copia del Libro, finché non abbia imparato il testo del Libro, e così, dopo tutto ciò dà da leggere i volumi dell'interpretazione (dei Libri stessi), perché comprenda il senso dei libri divini".¹⁴⁵

Giacomo di Sarug diede una simile risposta agli ebrei che domandavano perché Dio non rivelasse suo Figlio subito all'inizio della creazione:

"Neanche l'insegnante dà subito un libro completo da leggere a un bambino ma lo comincia con ogni sillaba. Inizia con le lettere, le scrive e gliele mostra. Lo fa progredire con il sillabare le parole. E quando (il bambino) legge bene allora egli gli dà il grande Libro, dove si trova tutta la Sapienza".¹⁴⁶

La fama della scuola di Nisibi raggiunse anche «l'occidente» e di ciò è testimone Cosma Indicopleuste che, nella sua *Topografia cristiana*, scrisse passi simili ai trattati di Tomaso di Edessa.¹⁴⁷ In lingua latina troviamo testimonianza sulla scuola in Cassiodoro, che la prende come esempio per la formazione che desidera impiantare anche sul territorio romano.¹⁴⁸ L'altro autore che ci può dare notizie sulla formazione della scuola nisibena è Giunilio Africano *questor sacri palatii* di Giustiniano che fa riferimento alla scuola di Nisibi nella sua opera *Instituta Regularia Divi-*

¹⁴⁵ THOMAS EDESSENUM, *Tractatus de Nativitate Domini nostri Christi* (tr. Bettiolo, *Scuola ed economia divina*, 152).

¹⁴⁶ JACQUES DE SAROUG, *Homélie Contre les Juifs*, 4,; 145-159, M ALBERT (ed.), in *PO* 38/1, Turnhout 1976, 120-122.

¹⁴⁷ Cf. W. WOLSKA, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et Science au VI. siècle*, Paris 1962, 63-85.

¹⁴⁸ "Nisus sum cum beatissimo Agapito papa urbis Romae ut, sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur institutum, nunc etiam in Nisibi civitate Syrorum Hebreis sedulo fertur exponi, collatis expensis in urbe Romana professos doctores scholae potius acciperent Christianae". CASSIODORUS, *Institutiones Divinarum et Saecularium Litterarum*, 1. praef. 1, E. TEILBAND (ed.), in *FC* 39/1, Freiburg im Breisgau 2003, 92. Vööbus dubita che gli „Hebreis” indicassero davvero ebrei che potevano studiare a Nisibi e la lettura giusta dovrebbe essere *hebraice* per indicare la lingua semitica. Cf. VÖÖBUS, *School of Nisibis*, 194. Il rapporto tra la scuola di Nisibi e Cassiodoro: cf. E. TEILBAND, "Einleitung", in *FC* 3/1, 23-29.

nae legis.¹⁴⁹ Dell'ultimo autore, alcuni come Vööbus¹⁵⁰ ritengono che avesse semplicemente tradotto l'opera di Paolo il Persiano.¹⁵¹ Maas invece ritiene che questo sia impossibile per varie ragioni, una delle quali è la presenza non attestata in quel tempo della forma dialogica a Nisibi.¹⁵² Nel proemio dell'*Instituta Regularia Divinae legis* vediamo l'attestazione del metodo di istruzione nell'esegesi delle Scritture:

“Io ho detto che avevo letto le Regule, quelle che egli (Paolo il Persiano) usò per introdurre le anime dei suoi studenti propedeuticamente alla divina Scrittura prima di esporle più profondamente affinché essi conoscessero o l'intenzione e l'ordine che si trovano nella Legge Divina”.¹⁵³

Bettiolo ritiene che lo scritto di Giunilio non presenti niente di nuovo ma sintetizzi il sapere del suo tempo riguardo agli studi biblici, all'epistemologia “classica” di impronta cristiana insieme alla letteratura isagogica tardo-antica.¹⁵⁴ Anche se Giunilio non copia semplicemente l'opera di Paolo il Persiano, è verificabile l'approccio alla Sacra Scrittura con il sapere sintetico costituito dagli elementi della tavolozza letteraria tardo-antica che si osserverà nel caso della scuola di Nisibi. La tradizione letteraria applicata nella scuola invece non si può ridurre a una semplice applicazione dei generi e delle forme greco-latine in ambito siriano. Essa, come vediamo nella *Causa*, è un fenomeno complesso che esaminiamo nel secondo nostro scritto.

¹⁴⁹ Cf. BETTILOLO, *Scuole e ambienti intellettuali*, 74-80; BECKER, *Fear of God*, 90; M. MAAS, *Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean*, Tübingen 2003, 13.

¹⁵⁰ Cf. VÖÖBUS, *School of Nisibis*, 179.

¹⁵¹ Egli non è Paolo di Nisibi chiamato anche Paolo di Bassora ma un altro personaggio di nome Paolo che è collegabile alla scuola di Nisibi. Cf. M. MAAS, *Exegesis and Empire*, 18.

¹⁵² Cf. MAAS, *Exegesis and Empire*, 21.

¹⁵³ JUNILLUS AFRICANUS, “*Instituta Regularia Divinae Legis*”, in MAAS, *Exegesis and Empire*, 120.

¹⁵⁴ Cf. BETTILOLO, *Scuole e ambienti intellettuali*, 78.

GYÖRGY FODOR

THE DEVELOPMENT OF ETHICS IN EARLY ISLAM

It is a well-known fact that the third greatest monotheistic religion could be formed and was able to spread in that historical environment when Sassanid Persia and Christian Byzantium were totally exhausted after their centuries-long fighting and were unable to resist the Arab conquerors united under the flag of Islam. With Yazdegird III. (†637) the ancient Persian empire had come to its end, Byzantium lost Egypt and North Africa and the province of Syria-Palestine. The conquerors invaded the area left in this power vacuum, and – as it is designated – the building process of “the house of Islam” (*dār al-islām*) was started.¹

The formation of early Islam in Arabia is not the topic of this paper. The following points will be discussed: a brief comparison with pre-Islamic ethics; presentation of the eclectic nature of Islam; the main moral principles of the Quran; the ethical position of the Sunna (the holy Tradition); the clash of religious-legal and Sufi tendencies; and finally: a look at the present situation.

Only few have been able to realize how great the extent was by which the revelations recited by Muhammad surpassed the age of paganism preceding Islam (or as it is called: *jāhiliya*- ignorance). Just for the sake of facts, the following needs to be kept in mind: in pre-Islamic Arabia it was customary to bury alive the unwanted female infants (*tu'ada*), which was immediately banned by Muhammad. Blood feud was an every-day habit based on which whole tribes became annihilated (eg. because of a lost camel). Muhammad commanded to solve this problem by paying compensation,

¹ CAHEN, CL., *Az iszlám – a kezdetektől az Oszmán Birodalom létrejöttéig*, Budapest 1989, 22-26. It has to be emphasized that „*dār al-islām*” is a political, legal and religious unit from its beginnings up to present day. The modern concept of separating Church and state can not come to mind - even in theory. The word „Church”, moreover the differentiation between Church and Christianity have no parallel in Islam.

indemnity. Mecca, situated in the crossroads of caravan routes, was famous for its pubs, oracle centers, not to mention its female triad of gods (Al-Lat, Manat, Uzza).² Proclaiming strict monotheism, banning the casting of lots, false prophets, fortune-tellers and sorcery and the demand for a moral way of life enraged Meccan aristocracy who made life for the Prophet and his followers difficult, causing them to leave the town. Pre-Islamic Arabia was the land of separate, militant tribes, continuously feuding with each other. Muhammad was able to unite for the first time those groups who shared the same language and race.

It cannot be disputed that the ethical standards of Islam were considerably higher, compared to the *Jāhiliya* period, and the transcendent origins will be highlighted later.

Where can we locate the origins of this higher standard ethical attitude on part of the Prophet from the aspect of history of religions? It is known that the Prophet after becoming an orphan at an early age in the service of a wealthy widow (Khadija) travelled along the caravan routes from Arabia to Southern Palestine. He came to contact with the teachings of Christianity and Judaism mainly, but also met the traditions of the Sabaeans and Persians. No matter how, but it may be stated that Islam is characterized from its very beginnings by a considerably higher amount of eclecticism compared to eg. the matrix preceding the birth of Judaism and Christianity. In the furnace of Islam, the alien, borrowed elements became organic parts of the new religious system – including ethics: Old and New Testament narratives, the sayings of rabbis, haggadas, and apocryphal gospels became integrated into the Quran and the Hadith. It needs to be observed here that one of the main reasons for the refutation of Muhammad by Judaism and Christianity was that he included those teachings that were not acknowledged by the Church and the Synagogue and were considered as apocryphal or heretical. During the later phase of the development of Islamic thought the influence of Greek philosophy and to a lesser extent Zoroastrianism and Hinduism are related to these bases formulated in the early period. During the or-

² GOLDZIER, I., *Az iszlám kulturája*, Budapest 1981, 788-790. Besides these Meccans believed in several other gods, jinns and other spiritual creatures. The beduins living in desert nomadic life were rather fetishists (religious adoration of holy trees, sources, stones and other natural formations).

THE DEVELOPMENT OF ETHICS IN EARLY ISLAM

ganization of social life, several elements from the Byzantine administrative and monetary, Coptic taxation system, Sassanid administration and clerkship and from Roman law were borrowed. All this has been enumerated in order to see: Islam managed to produce a unique, new synthesis from a great number of borrowed elements. The situation is not any different in the area of ethics.³

The statement may not be surprising for anyone: Muhammad did not put the dogmatic and moral teachings he proclaimed into any kind of system. When talking about the inner ethical values of the teachings of Muhammad, it is done on objective grounds, apologetic or polemic tendencies must remain in the distance.

It is undeniably true: Islam is first and foremost the religion of law (sharī'a) for the Muslim believer (the word itself – *islām* - means a dedication to God, an unconditional submission).⁴ Nevertheless, not only those, from ethical point of view more finely differentiated moral teachings of Islam mirrored in the Sunna,⁵ but also its fundamental Holy Book itself, the Quran, formulates the sentiment, intention (*nīya*), as the religious standard for ac-

³ In order to clarify the terminology we need a brief discussion here: in Arabic the word „*akhlāq*“ (a noun in plural form) is used in general for referring to ethics, which corresponds to the concept of Greek „*éthika*“ and to the Latin „*mores*“ (from the latter is derived our word – morals – morality). In all three instances it refers to the right conduct and behaviour on part of both the individual and the community. Ethics in philosophy means when the intellect and reason govern the formation of correct rules, religious ethics or morality is defined by a supreme guidance (divine, transcendent) for our behaviour. Cf. ERNST, C. W., *Following Muhammad: rethinking Islam in the Contemporary World*, Chapel Hill & London 2003, 109-110.

⁴ Thus, *sharī'a* is equal to Muslim law, which – like any other regulation governing the life of the community – is based on the Quran. As the Holy Book could not foresee the changes happening in the centuries to come after the first half of the 7th century, the fusion of the *Sunna* (Traditions) going back to the Prophet, then the four canonic schools of law created the all-embracing status of *sharī'a* as „applied law“ (*fiqh*). The professional jurist of Islamic law (*fiqh*), the *faqīh* is governed by the supreme guardians, scholars of the Law (*sharī'a*), the *‘ālim* (pl. *‘ulamā’*). Cf. CAHEN, CL., *op. cit.*, 80.

⁵ We do not wish to go into detail concerning the topic of Hadith-research, but it is an undisputable fact that the majority of the Sunna originates from the earliest generation of Islamic religious authorities. A Muslim theologian (*mutakallim*) formulates the significance of the Sunna: „If the traditions of the Prophet did not throw light on the obscurities of „The Book“, we would be stumbling in darkness like a blind camel“. (Al-Ghazzālī, *Ihyā ...*). Cited in GOLDZIEHER, I., *Az iszlám*, Budapest 1980, 123.

tions, and considers that kind of observation of law substandard which is not accompanied by the manifestations of mercy and fraternal love. Cf. 2:177:

“It is not righteousness that ye turn your faces to the East and West; but righteous is he who believeth in Allah and the Last Day and the angels and Scripture and the prophets; and giveth wealth, for love of Him, to kins-folk and to orphans and the needy and the wayfarer and to those who ask, and to set slaves free; and observeth proper worship and payeth the poor-due. And those who keep their treaty when they make one, and the patient in tribulation and adversity and time of stress. Such are they who are sincere. Such are the God-fearing”.

When Muhammad elaborates on the rituals of the pilgrimage he institutionalized (inherited from pagan Arab customs), he says (in the name of Allah) that several nations have been given rituals of sacrifice in order to remember the name of God because of what is given to them. The greatest emphasis is laid on humbleness that goes parallel with the cult (22:37): “Their flesh and their blood reach not Allah, but the devotion from you reacheth Him”. The most highly esteemed is “*ikhlas*”, the undisturbed purity of the heart, know from Psalm 50, and the “perfect heart”, the Biblical “*leb shalem*”: these are the true aspects for weighing the religious actions performed by Muslims. This conviction was further developed by the teachings of the Sunna (Traditions) spreading it out onto religious life as a whole. It is not an activity with merely external rituals, but a life that practices the acts of mercy that constitute “the path of the righteous” (cf. Fātiha, the first Sura), which is indicated in the 90th Sura: “(It is) to free a slave, And to feed in the day of hunger An orphan near of kin, Or some poor wretch in misery... Their place will be on the right hand” (90:13-18) – incidentally, the message closely resembles Isaiah 58, 6-9.

Several other Quran verses could be mentioned here, like the one that states the best of prayers is said in one’s home, where the person is alone and only Allah sees him, and the only aim is to approach Allah (cf. Matthew 6,6). Elsewhere the Prophet states that the greatest of all deeds is not prayer, fasting, distribution of alms, but helping the conciliation of two opposing

THE DEVELOPMENT OF ETHICS IN EARLY ISLAM

enemies. In a Hadith the best way for Islam is described as feeding the hungry, spreading peace among those you know and do not know – that is everywhere.⁶

The sayings cited, and several other parallel Hadiths could be referred to that reflect the universal ethical requirements of Islam - none define the acquisition of salvation through the practice of external laws, which Islam is often blamed for. "A good Muslim lives a lifestyle that corresponds to strict moral requirements" – this is the framework of a life preferred by God in Islam, according to Goldziher.⁷

It is also true – as we shall see below – that due to the effects of internal social developments and external influences, Islam provided space for casuistry and speculations based canon law, which caused huge losses in the field of personal piety from the aspect of religious devotion and sincere altruism.

Still, staying with the Quran (which as we have seen is to be considered the norm for *akhlāq*), we have to admit there are considerable differences between the Meccan Suras admonishing for conversion and gentleness and those of Medina that occasionally declare open violence:

"Then, when the sacred months have passed, slay the idolaters wherever ye find them, and take them (captive), and besiege them, and prepare for them each ambush. But if they repent and establish worship and pay the poor-due, then leave their way free. Lo! Allah is Forgiving, Merciful" (9:5).

⁶ The ideas above concerning „intention” were based on GOLDZIHHER, I., *Előadások az iszlámról*, Budapest 1912, 20-23.

⁷ Marie-Thérèse Urvoy quotes this sentence from Goldziher (*La loi et le dogme de l’Islam*), unfortunately without cited reference (no date for publication or page number) and adds: „Il faudrait préciser, malgré tout: ‘à condition qu’il opère une rigoureuse sélection dans ses textes sacrés’.”

URVOY, M-TH., „Vertu éthique et morale islamique”, in *La morale au crible des religions* (Studia Arabica XXI), Paris 2013, 55. For the sake of a complete picture it is necessary to say: only rationalist *mu’tazila* thinkers alleged that man – with the support of his own intellect (*‘aql*) – has the ability to discover the ethical rules on his own.

The conditions in Medina, the victory of Islam in the city transformed the patient ascetic into head of state and a fighter, aspects of power and politics came into the foreground that support the stability of the individual and the *Umma*. No longer faith and solidarity are in the focus, but a call to arms to establish the land of Islam, and to gain recognition for his teaching better to say for the domination of his teaching.⁸ This fight on earth was bequeathed to the successors: "So do not falter and cry out for peace when ye (will be) the uppermost, and Allah is with you, and He will not grudge (the reward of) your actions" (47:35).

"Those of the believers who sit still, other than those who have a (disabling) hurt, are not on an equality with those who strive in the way of Allah with their wealth and lives. Allah hath conferred on those who strive with their wealth and lives a rank above the sedentary. Unto each Allah hath promised good, but He hath bestowed on those who strive a great reward above the sedentary" (4:95).⁹

We can observe that a dramatic turn occurred in the life of the Prophet from the dark, imminent destruction-promising, apocalyptic visions towards conquering ambitions, whose successes reinforced this latter sentiment. What Muhammad performed in his immediate neighborhood was bequeathed to the future generations but with a widened horizon: fight against the unbelievers everywhere, spread the power base of Islam which belongs to Allah at the same time. In this fight the soldiers of Islam do not primarily aim to convert the unbelievers but to subdue them.

In our general description of Islamic ethics, it would be a grave mistake to base our studies primarily on the Quran. The personal development of the Prophet and the changes occurring in his life induced him to surpass his own words, so changed and supplemented certain revelations. We can imagine what a radical new stage Islam had reached when it stepped out of

⁸ Goldziher rightly notes: "During the Medinese phase... together with the religious formation of Islam its military aspect also emerged, and from ecclesia oppressa it turned into ecclesia militans". GOLDZIHHER, *Az iszlám*, 7-84.

⁹ GOLDZIHHER, *Előadások...* 26-27.

THE DEVELOPMENT OF ETHICS IN EARLY ISLAM

Arabia and became an international power, ruling over ancient cultures. In summary: it is impossible to understand Islam without the Quran, and the Quran in itself is not sufficient enough to understand the ethics of Islam. By all means, Sunna is indispensable for this purpose, the study of the changes and development of Holy Tradition and the Islamic community, should continue at least up to the 12th century.

As we have mentioned, the Quran designates the people of Islam as *umma*. Its etymology goes back to *umm-* mother. It may occur that a Muslim is not highly educated, or nowadays, he is skeptical about certain Traditions or hardly ever goes to the mosque, but this does not destroy the feeling that he is closely related to every Muslim and the *umma*, the community of Muslims.

We have to mention again that *dār al-islām*, the house of Islam constitutes a political, legal and religious unit. We have to avoid the use of such Christian terminology, which have no parallels in Islam. Such are: church, clergy, sacraments, There is no Church and clergy, the imam in Sunni Islam is primarily the leader of prayer, in Shia Islam he is much more, but not a priest; Islamic religion and Muslim culture cannot be separated. The statement of Tertullian: "Christianus non nascitur, sed fit" – is not valid in Islam, rather: "Musulmanus nascitur..." that is: whoever is born into the Muslim community and lives according to its customs, culture – is a Muslim, independent of the fact whether religion is a personal belief or goes to the mosque regularly.

The fact that after the conversion of certain polytheist, Arab tribes the *umma* was formed, cannot be explained by economic and political reasons only. The religious experience and missionary zeal of Muhammad formed a religious unit, both from the viewpoint of belief-content and the daily behavior of the people. In the *umma*, the respect for the Quran and the Arabic text itself creates the basis for linguistic unity, not only among the speakers of Arabic, but among the Muslim believers around the whole world. We must never forget, during official religious occasions the Quran or the basic prayers could be recited only in Arabic.

Belonging to the *umma* is not just a feeling, but it is *ḥukm* = legal status as well, based on the will of God. It is one of the deepest experiences that pervades every member of the *umma*, it is not the evidence of the specialty of

the individual on his own right, but of the fact that as a Muslim he has a vocation and is subjugated to God in a unique way. This evidence safeguards for him in life “the benefits of the best people that was created among the people” and concerning future life – in case he remains loyal – the prize that the Lord promised.¹⁰

The Quran that was born in the environment of Mecca and Medina (Arabia) and its ethical teaching could not have foreseen the conditions that the conquests unexpectedly produced. In Syria, Egypt, Persia those customs and moral set of values had to be observed that were based on ancient cultures. As the standards served by the Quran were not sufficient to deal with them, for adaptation, and cultural harmonization the Companions of the Prophet were considered as the optimal source, those people, who lived in the company of the Prophet, seen his deeds and heard his judgements. As long as any of these Companions (close disciple) was available, based on his utterances it was possible to determine the acceptability of a concrete moral action or custom based on a religious authority. After the disappearance of this generation, those utterances sufficed that were gained by the oncoming generation through their contacts with them in periodically occurring issues, and this went on for generations. The validity of the action and judgement was acceptable only, if a firm Tradition through its chain of references had the last person referred to as a Companion, who witnessed hearing and seeing the Prophet as the primary source. This holy Tradition is the Sunna, the collection of the laws for religious morals and customs based on oral tradition. The literary form in which each statement of the Sunna is recorded is the Hadith. The terminology is not interchangeable, the Hadith constitutes the document for the Sunna that comprises two parts: the chain of authentic traditionalists and the statement itself that has to be consulted (the message). In early Islam – as we have observed – the significance of the role the Hadith played was indisputable in the area of ethical development.

We can see now that in Islam also besides the revelation in written form, the Quran, an oral holy tradition developed – later recorded in canonical collections – *mutatis mutandis* the same way as in Judaism the various types of the oral Torah, Halákha and Midrash. The significant difference is

| ¹⁰ LE BON, G., *La civilisation des Arabes*, Syracuse 1969, 338.

THE DEVELOPMENT OF ETHICS IN EARLY ISLAM

that in case of Torah commentary it is not required to follow a firm chain going back to Moses personally or to “his companions”, while in Islam it is a must. To illustrate the significance of the Sunna let us cite a saying claimed to come from Ali: “Do not fight against them with the Quran, because it stands up against several interpretations and bears many meanings (ḥammāl dzū wujūh), fight against them with the Sunna: there is no escape for them in it”.¹¹

The details of Hadith research will not be looked at, but what is considered important from the viewpoint of this paper is that the Sunna contained in the Hadith had given the framework for the most ancient development of religious and ethical thinking in Islam. The detailed moral directives based on the teachings of the Quran are expressed here. The Sunna provides space for those deeper expressions of ethical sense that the age of continuously fighting Islam in Arabia had not been sensitive to. The most delicate instructions viewing not only the externals are worded here, with its center on divine and human mercy: “God created one hundred kinds of mercy; he kept ninety-nine for himself and let the world have one; this one is the source of the piety that every creature pursues”. The following Hadith: “If you trust my mercy – says Allah – be merciful to my creatures”. “Who takes the side of a widow or an orphan, he stands as high as that person who dedicates his life to the path of God in jihad; or the one who spends his days with fasting and his nights with prayer”. “Who strokes the head of an orphan, for each hair the hand touches, a ray of sunlight will be given on the day of resurrection”. “Everything has its key: the key of Paradise is the love of the little ones and the poor”. It is discernable that Muhammad considers the practice of moral values as the true kernel of religion.¹²

The ethical goals of religious life become intensified, to a much higher extent than early Islam aimed at positioning them. There are certain notes in some Hadiths that run into mysticism later on. In a Hadith based on the highest authorities we can hear the words of Allah directed to Muhammad:

“My servant is gradually getting closer to me with unasked-for humble actions, until I get to love him; and once I have gotten to

¹¹ GOLDZIER, *Előadások...*, 41.

¹² GOLDZIER, *Előadások...*, 45-46.

love him, I am his eyes, ears, tongue, foot and hand; he can see through me, hear through me, talk through me, walk and feel through me".¹³

It is fair to ask: when did Islam acquire its form we have come acquainted with, the community that is directed by *faqīhs* (legal scholars), *qāḍīs* based on extensive formality and legalizing procedures? Naturally, with the formation of a stable, theocratic state system that itself is based on religious law (Persian influence). This meant that not only the external manifestations of belief, the rite has to correspond to divine law, but the administration of justice, moreover the most elementary civil measures as well. The time for developing law and instituting law had arrived, the systematization of Hadith and their codification, the formation of legal schools tolerating and incorporating various local customs, and their fights with each other.¹⁴

The scope of the paper does not allow for a more detailed look at the similarities and differences of the four legal schools (*madzhab*) considered as orthodox by the consensus (*ijmā'*) of the *umma*. As for their essence (the roots: *usūl*), they are the same, but the details (branches: *furū'*) and the method of legislation (eg. analogy: *qiyās*, personal opinion: *ra'y*) present some differences (the *Shāfi'i*, but even more the *Īnāfi* school is less strict concerning certain issues compared to the *Īnbalī* or *Malikī* schools).

There were two intellectual-religious trends that protested against this legal-religious rule in formation, trying to control all the areas of life. One of them was the *mu'tazila*. They are those rationalist theologians (*mutakallimūn*), who think predestination does not exist, man has free will, as God is infinitely good and just, therefore does not allow for predestination, and

¹³ The Hadith is quoted from Nawawī in: GOLDZIER, *Előadások...*, 48. The latest Hungarian translation: AL-NAWAWI, *Negyven hadisz. Fordítás és magyarázat*, Budapest 2008, 333.

¹⁴ Cf. GOLDZIER, *Előadások...*, 51-52. Of course the Abbasid caliphate is being discussed (750-1258), during whose first centuries „as not only the rules for rite, but the state administration was based on religious law, the administration of justice in all facets of life, what is more, the most elementary civil measures had to correspond to the demands of divine law, it consequently became indispensable to know this law with utmost certainty and detail. The time had come for developing law..., the age of the fiqh, the legal experts, the *fuqahā'*. The *qāḍī* will become the authority". GOLDZIER, *Előadások...*, 53.

THE DEVELOPMENT OF ETHICS IN EARLY ISLAM

specifically due to his fairness will compensate without bounds the suffering of the innocent in the afterworld (even animals included!).

The familiarity with Greek philosophy had a great influence on the process that ethical thinking was able to reach such heights (Baghdad 780-850). Unfortunately, in the end, the trap of theocracy did not miss the *mu'tazila* relying on intellect (*'aql*), their teachings were officially institutionalized by the caliphs favoring them, and those in opposition were persecuted. The *mu'tazila* school - after being in power for a few decades - fell during the reign of caliph al-Mutawakkil (847-861). Although it was officially banned, its influence stayed on for several hundreds of years in Central Asia and the East.¹⁵

The other trend that was against the ritualism of orthodoxy - later termed as Sunni - was Sufism. This quasi-monastic line considerably surpassing canon law (*fiqh*) taught that it is possible to live a life favored by God, what is more, it is possible to unite with God "via mystica", through contemplation and mystical ecstasy (*ittiḥād*). They stand for the theology of love and personal devotion: this is the lifestyle God favors - and not what is prescribed by the legal schools and the commandment-ethics lacking any personal touch. Meeting in person and experiencing God is the foremost priority for the Muslim believer - the Sufis proclaimed, about whose origins, movement and famed mysticism ample literature is available, mainly written by the later orthodox authors (and of course in publications of the latest research).

During the century following the *hijra*, the Sufi tendencies did not bother the official circles. But during the second century of the Abbasid rule (approx. from 850), Sufism became opposed to official Islam: can the existence of a principle that considers personal experience, ethics of love as the leading principle above the stable order of the community led by jurists be acceptable? Naturally, the state system based on *sharī'a* protecting the establishment would not tolerate it. The persecution of Sufis be-

¹⁵ With al-Ash'arī (+935) the moderates won, theology (*kalām*) basically rejected philosophy and philosophical ethics, thus practically the traditionalists won, the jurists, the opposers of systematic theology. Cf. CORBIN, H., *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964, 162-169. It needs to be remarked that in order to be able to debate with different religions and sects the *Ash'arites* needed a certain amount of philosophical logic.

gan, the emblematic stage of which was the execution of al-Ḥallāj (+922).¹⁶

We have had a brief review of the development of ethical thinking in early Islam. We could see that in comparison to the (semi)nomad Arabian tribal conditions how great the advancement was Islam made, or rather the “Constitution of Medina”, and later the social stabilization of the *umma*, based on religion. Meeting the great cultures of the Ancient Middle East during the conquests had positive results on the development of early Islam (cf. the Hadiths). During the first three centuries of Abbasid rule the all-encompassing priority of theocratic law and order had a crushing victory (even in the field of dogmatics, cf. al-Ash‘arī). ‘*Aql* – intellect – (philosophical ethics – *mu’tazila*) and *maḥabba* (theology of love, Sufism) were both refuted by Islamic orthodoxy.¹⁷ Certain theologians felt the discrepancy in religious life, so tried to emphasize again the significance of intention and feelings lying behind ritual actions (meals, prayer etc.). The greatest person searching for compromise was al-Ghazzālī (+1111), who fought simultaneously against ultra-rationalism and the spreading rule of the jurists. “If the heart is not governed by the intellect, man might go astray, but it is even more dangerous if intellect is not enlivened by the heart, because in this case we have the dried out skeleton of religion”.¹⁸

¹⁶ G. C. Anawati and L. Gardet critically remarks that official Islam up until modern times owes explanation concerning the execution al-Ḥallāj – he was accused of destroying Islamic religious structure, while his aim was to enrich faith by personal devotion: focusing on the infinite love of God and a union of love is possible between Allah and his creation. ANAWATI, G. C. and GARDET, L. *Mystique Musulmane*, Paris 1986, 80.

¹⁷ KHOURY, A-TH., *Der Glaube des Islams*, Leipzig 1981, 112. and 200.

¹⁸ CAHEN, C., *Az iszlám a kezdetektől az Oszmán Birodalom létrejöttéig*, Budapest 1989, 238.

CONTENTS OF ATHANASIANA

Athanasiana 46 (2018)

János Soltész: The Theological Virtue of Love

Love is the greatest gift granted by God. Humankind recognises its value again and again and strives to adapt it to the prevailing circumstances as it would be impossible to live without it. A sense of readiness, this virtue enables our conscience and freedom to function properly and leads us to God. The depths and essential aspects of love may only be explored adequately through theological analysis. The present paper serves this purpose. Theoretical theology is complemented by important moral and ethical considerations relevant to praxis. An overview of these will point to some guidelines representing the foundations of adaptation to contemporary settings. In the context of love, viewing Man as body-soul composite is paramount. The integration of aspects pertinent to being created in the image of God, dignity of men and women, biblical anthropology and value systems is indispensable, combined with an extensive treatment of these, defined by focus on revelation and the evangelical norm. It is hoped that a discussion of the essentials will prompt the reader to formulate genuine adaptations and continue to elaborate on the subject in a critical manner.

Bernadett Puskás: Gateway to the Sanctuary: The Royal Doors – On the Connections between the History of Liturgy and Art

The Royal Doors – central double doors – fitted into the open structure of early Byzantine *templa* from the mid-Byzantine period did not become mandatory at once but, alternatively, it could be substituted with a curtain

CONTENTS OF ATHANASIANA

for a long time. The ornate four-pillar structure of the *templon* was not merely a partition element. Thus, its gate was also endowed with complex symbolism, representing, on the one hand, the entrance that led to the Holy of Holies of the Old Testament Tabernacle and, on the other hand, the gate to the Heavenly Jerusalem, closed to the created world yet opened by the New Testament Church during the Divine Liturgy. Every component of the Royal Doors is in line with this symbolism. Both its material (decorated metal or painted wooden boards) and the leaves closing in an arch in a fashion reminiscent of a cupboard are references to the Ark of the Covenant and the Tabernacle respectively. Its iconography containing allusions to the Annunciation, the Gospel and the Eucharistic presence of the Incarnate Saviour would directly highlight the significance of this central liturgical entrance to the sanctuary.

In the 16th century, in the North-Eastern Carpathian region, as a result of the expansion of the sovereign tier, the architectonic order of two-tier iconostases became directly linked to the openings of the Royal Doors and the deacon's doors. The Royal Doors would be accentuated by door leaves painted as icons from the first half of the 16th century. The Royal Doors were featured as an emphasis with the icons arranged on the two sides of the gate adopting a pattern in harmony with it. In contrast with the size of the heritage material, the small number of Royal-Door leaves could suggest that *katapesmata* were used instead of them prior to their spread in the second half of the 16th century. Until the late 16th century, the form of Royal Doors displayed rather little variation, the two leaves generally closing at the top in an arched shape. The practice of the Carpathian region presents fewer versions of the Royal Doors than other areas. In their arched upper section, the Annunciation is depicted, with writing Evangelists below. Constituting a single unit with the gate, the *supraport* panel showed a Eucharistic theme, the Communion of the Apostles, though it could also feature the Mandylion, the famous touch-relic of Christ. From the end of the century, ornamental carvings began to appear on the Royal Doors, including budding tendrils, evocative of Aaron's rod and also representing the Eucharistic vine-tendrill. These would also contribute to the symbology of the Royal Doors evolving from early Byzantine times.

István Ivancsó: Eucharistic Adoration in the Greek Catholic Church of Hungary: An Instance of Liturgical History

The present study aims to highlight those peculiar forms of the veneration of the Eucharist, i.e. the Blessed Sacrament, that – notwithstanding their western inspiration – are incontrovertibly pertinent to the liturgical history of Hungary's Greek Catholic Church. However, it must be stressed that, in doing so, the goal is by no means to encourage the restoration of such ceremonies in the liturgy. Nor is any propaganda in favour of these intended to be spread. Having researched the history of the Hungarian Greek Catholic liturgy, as well as having collected and analysed the related documents for forty years, the author merely seeks to substantiate the claim that these forms of Eucharistic adoration are part of the history and liturgy of this Church, and were and, in some places, even continue to be present in her liturgical life and praxis. Two parallel paths have been chosen for the present inquiry. On the one hand, an attempt is made to supply factual evidence of the presence of this service and its prayerful forms in the Hungarian Greek Catholic Church. On the other hand, a phenomenological presentation of the subject is offered as well. It is hoped that, by adding yet another nuance to the kaleidoscopic diversity of Hungary's Greek Catholics, these efforts will contribute to the enrichment of knowledge on this Church, as well as will help to demonstrate that the Greek Catholic liturgy and liturgical practice are a dynamically developing reality, and that this process of development is not simply black and white – not even grey – but colourful and varied. Finally, the present discussion is also meant to be an expression of respect for the upcoming 2020 International Eucharistic Congress in Budapest and the preceding preparations.

Antal Hámori: The Proscription of Abortion and Contraception: Handling Difficult Cases in Conjunction with the 50th Anniversary of *Humanae Vitae*, the 30th Anniversary of *Donum Vitae* and the 10th Anniversary of *Dignitas Personae* (Life 'Rivalry', the Threat of Divorce and Perceptions of IVF Existence)

Within the subject of abortion and contraception proscription, the paper discusses three challenging areas in a complex manner – from ethical, legal and theological angles – presenting the relevant teaching of the Church. The first one of these represent a case of 'rivalry' between two innocent human lives – that of the embryo and of the mother respectively –, or the so-called dilemma of 'ectopic pregnancy', the problem of 'direct or indirect' and the question of the 'wrong instrument'. In relation to the proscription of contraception, the second area – in the context of marital act open to the transmission of life – raises the issue of the threat of divorce and the struggle to save the marriage, along with a criticism of the Hungarian state regulation of divorce suits with reference to moral questions, besides the acknowledgement of its relative marriage- and family-friendly character. Also connected to the proscription of abortion and counting on the cooperation of practitioners from the discipline of psychology, the third area addresses the grave and ethically relevant problem inherent in the contradiction that, even though according to authentic declarations by the Magisterium of the Church, every child must be regarded as a gift of divine goodness and must be raised in love, the teaching of the Church on in-vitro fertilisation is or may be perceived by individuals conceived via such a procedure, as well as their parents, grandparents, spouses, children and others as if they were questioned in their very existence and coming into being since this method – in terms of the teaching of the Church (as well) – is inappropriate and unacceptable (i.e. if this option was not available, these individuals would not even exist). Therefore, it is indeed extremely hard to speak about the unacceptability of in-vitro fertilisation as terrible grievances may be inflicted even inadvertently.

Athanasiana 47
(2018)

**László Perendy: The Homily of Ambrosius Autpertus for the Feast of
*Hypapante***

This 8th-century sermon – or at least a major part of it – is also available in a Hungarian translation by László Vanyó in Volume 3 of the series *Ókeresztény Örökségünk*. The Latin text the translation is based upon was published in *Patrologia Latina*, Vol. 65. The author is little known even in ecclesiastical circles as previously a number of his works were attributed to other church fathers. Ambrosius was a Benedictine monk at the Monastery of Saint Vincent in Italy. In 777 he was elected abbot but, the following year, he renounced this post. All of his surviving works are included in three volumes of the series *Corpus Christianorum*. The complete homily discussed in the present study is divided into 18 chapters, mostly prefaced with quotations from the *Gospel of Luke*, all the way to Chapter 2, Verse 40 of the Gospel, concluding the account of events in Jerusalem with the return to Nazareth. The author subjects individual details of this sequence of events primarily to typological exegesis. In the closing chapter, he exhorts his brethren to celebrate this feast, so rich in content, amid great solemnity, for it encompasses the story of redemption in its entirety, the whole of the Old and New Testaments: It provides Christological, Mariological and ecclesiological teaching to the Church, whose members are – similarly to Simeon – through the inspiration of the Holy Spirit, summoned by the Son of the Virgin to the Temple, where they may glorify the Holy Trinity in full.

**Imre Kocsis: The Encounter of Simeon and Jesus Based
on the Gospel of Luke**

The account of the encounter of Simeon and Jesus (2:22-35) is part of the infancy narrative of the Gospel of Luke. This infancy narrative is characterised by parallel structuring. It is centred around Jesus' birth and the events associated with it. However, parallel to this strand, Luke relates the birth of John the Baptist as well. The passage under analysis mirrors the second part

CONTENTS OF ATHANASIANA

of the account on the birth and circumcision of John the Baptist (1:57-80), with a formulation of his role in the History of Salvation, mainly as expressed in the Canticle of Zechariah (*Benedictus*). Conversely, the narrative of the encounter in the focus of this paper reveals Jesus' role in the History of Salvation, this time giving special prominence to the Song of Simeon (*Nunc dimittis*). The meeting of Simeon and Jesus takes place at the time when the 40-day old Jesus is presented in the Temple. The occasion for the ascent to the Temple of Jerusalem was provided by two regulations of Old Testament law (the purification of women after childbirth and the redemption of the first-born son). However, the narrative shifts the focus from these regulations to the presentation of Jesus and His surrender to God. Regarding the encounter of Simeon and Jesus, Simeon's song and prophecy are highlighted. In his song, Simeon gives thanks for the fulfilment of the promises and, at the same time, greets Jesus as the Saviour of all nations. In his prophecy, he anticipates the division that will be induced by Jesus' activity among the Israelites. Additionally, the chief themes of the passage – Jesus' ministry in the Temple, the fulfilment of the prophecies and the universality of Salvation – are of outstanding importance throughout the Gospel of Luke.

István Pákozdi: The *Nunc dimittis* in the Liturgy of the Latin Church

The six-line canticle preserved for posterity by the Gospel of Luke (2:29–32), simply called *Nunc dimittis* in reference to its initial letters in the Latin text (Vulgata), is a true gem of the prayerful tradition of the Church. These are the opening words of Simeon's psalm-like song, in which the old God-fearing and true man gives thanks to God for the fulfilment of the greatest hope of his life. The second half of the canticle foregrounds the notion of universal Salvation articulated previously in Old Testament prophecies as well. This hitherto insignificant person who would choose to withdraw into the background now emerges as a seer in the Temple of Jerusalem so that, at the hour of Jesus' presentation, he will be the one to embrace the Child in his arms, praising God. It is through his words and vision that the narrow temple of the first covenant is extended to universal dimensions encompassing all the world ('before the face of all people', 'light for the Gentiles ...') to ensure that the Saviour, who has been born, will be the joy not only of Mary,

CONTENTS OF ATHANASIANA

Joseph and the shepherds but of the whole world as well, and this constitutes the glory of Israel.

Bernadett Puskás: Feasts of Christ from Christmas to Transfiguration in the Medieval Icon Painting of the Carpathian Region

The present study represents a continuation of a series of prior publications by the author reviewing the iconography of individual icons of iconostases from the Carpathian Region, along with the variants of specific types. The investigation seeks to pinpoint the medieval roots of local icon painting tradition pre-dating the ecclesiastical unions. The paper presents a group of Christological feasts: The iconographic peculiarities of the feasts of the Nativity of Christ, the Adoration of the Magi, the Encounter of Jesus and Simeon, the Twelve-Year Old Jesus in the Temple, the Epiphany and the Transfiguration are discussed, with considerations of the unique evolution of the feast tier in the mid-16th century.

János Soltész: Approaches to Old Age from Biblical, Spiritual and Moral Angles

A well-balanced personality is characterised by the realistic assessment, acceptance and harmonious treatment of the joys and hardships associated with any particular age – a starting point for every happy human and Christian life. Upon closer scrutiny, it appears that hardships and joys not only exist side by side but also interact and intertwine with each other. In this earthly life, everything is fragmentary and transient, never reaching a state of completeness. This is especially true about old age, closest to the final realities. As ageing progresses, far from becoming less, one is gaining in a number of things day by day. One is in a position to ensure that one will fall into God's hands like a fruit that is as ripe as possible. If we view the present thus and look into the future, which has already started, with the same attitude, we will not be preoccupied with despondency and complaining but goal orientation and task completion instead, until we reach the festive banquet awaiting us ready at God's table, which by far exceeds even our most ambitious expectations.

László Obbágy: The Responsibility of the 'Resource of Wisdom'

According to an expressive phrase used by Pope Francis, 'the elderly are a resource of wisdom for society'. Not only does this telling collocation contain the praise of old age but, implicitly, it also captures the responsibility an elderly person owes to future generations. The present paper aims to offer guidelines for the praxis of the catechism of seniors in the context of the duty and opportunity of the transmission of faith. The main guidelines include: 1. Connections between life stories and faith histories (personality-specific testimonies); 2. Working for one's own salvation while promoting the salvation of others; 3. 'The goods of Jerusalem' – passing on a marriage model; 4. 'Those who had seen the first temple wept loudly ...' – The example of love for the Church; 5. 'Another shall gird thee ...' – The sickbed as the scene of catechism; 6. Preparation for death: the catechism of Easter.

István Baán: Eucharistic Theologies in East and West – Their Influences on Our Greek Catholic Praxis in Hungary

In the twin-concepts *theologia prima-theologia secunda*, common in liturgical history, the first one denotes an act of speaking addressed to God, i.e. prayer itself, whereas the second one describes an act of speaking of God, i.e. reflection. The two are inseparable. The western Eucharistic *theologia secunda* slowly moved away from its own source, the Latin *theologia prima*, and would develop in a clearly individualistic direction. Meanwhile, the controversy vis-à-vis the West, practically still persisting today, has resulted in certain alterations in the eastern *theologia secunda*, without causing fundamental distortions in it or triggering repercussions for liturgical service forming the basis of reflection, though. Until the Second Vatican Council, Hungarian Greek Catholic Eucharistic praxis evolved against the backdrop of the western *theologia secunda*, in tension with the Byzantine *theologia prima* or, in other words, in combination with the liturgy as genuinely experienced by the community. This *theologia secunda* was radically revised in part by the Council, in part by the research efforts preceding and following the Council, with findings endorsed by the Magisterium of the Catholic Church as well and reinforced in its subsequent documents. Once theoretical clarification has been attained, practical reception gains immediacy with a view to fostering an appropriate sense of identity.

Zoltán Veres: Jubilees in the Greek Catholic Church of Slovakia

In 2018 the Greek Catholic Church of Slovakia celebrates several jubilees. The first special anniversary relates to an event 200 years ago whereby Pope Pius VII established the Eparchy of Prešov (*Eperjes*) with his bull 'Relata Semper' in 1818. The second, 50-year anniversary commemorates the liberation of the Slovakian Greek Catholic Church from the 18-year-long political oppression in 1968, while the third one concerns the elevation of the Slovakian Greek Catholic Church to the status of metropolia.

It is in conjunction with these prominent anniversaries that the author of the present paper wishes to give an overview of the development of the Greek Catholic Church of Slovakia from its 1818 foundation to the present day. Among other reasons, it is also important to obtain a comprehensive view of the history of this Church as, after all, the Eparchy of Prešov is a 'sister church' to the Eparchy of Hajdúdorog since they have shared ancestry: Both originated in the Eparchy of Mukacheve (*Munkács*). In addition, a further point of comparison could come from the fact our Hungarian Greek Catholic Church tends to follow the Slovakian Greek Catholic Church close behind, for whereas the establishment dates of the two dioceses (that of Prešov and of Hajdúdorog) were nearly a hundred years apart, their respective dates of elevation to the status of metropolia were separated by a mere seven years. All this goes to show the vitality of the Greek Catholic Church in the Carpathian Basin.

István Ivancsó: Some Liturgical Implications of the Episcopal Activity of Antal Papp – Commemorating the 150th Anniversary of the Birth of Antal Papp, Titular Archbishop of Cyzicus, Bishop of Mukacheve (*Munkács*) and Apostolic Administrator of Miskolc

Fifty years ago, due to the ideological oppression, commemorating the centenary of Antal Papp's birth was not possible. His 150th anniversary could, however, be duly observed. In addition to the liturgical and prayerful commemorations held in churches, two major events paying tribute to this outstanding senior clergyman may be noted: An exhibition was organised in his native Nagykálló, and an academic conference was hosted in the 'city of his see', Miskolc. The present article is meant to be a supplement to the latter,

CONTENTS OF ATHANASIANA

for not a single one of the eleven talks delivered there dealt with the liturgical aspects of the episcopal activity of Archbishop Antal Papp, Apostolic Exarch of Miskolc. Now an effort is made to compensate for this omission – at least in retrospect. To this end, five prayer- and chant-books published during his tenure as Exarch have been considered. Three of these five even feature his name: The imprimatur for printing was granted by him; two of them contain a general approval without mentioning the name of the Exarch but with an explicit reference to the Administration. In reviewing the liturgical implications of Antal Papp's activity as bishop, two additional areas may be worth further investigation. On the one hand, the booklet prepared for his episcopal ordination could be explored. However, this would not include his service in Miskolc yet because he was ordained Bishop of Mukacheve in 1912. The other area, on the other hand, is in fact associated with Miskolc: From his circulars issued there, liturgical ordinances – not restricted to the publication of works of a liturgical character but covering every aspect of liturgical life – could be gleaned. Both themes appear promising, and their exploration would certainly be helpful in attaining a more nuanced picture of Antal Papp, Archbishop of Cyzicus and Apostolic Administrator of Miskolc, as reconstructed on the basis of all the ordinances he issued relative to liturgical questions.

Athanasiana 48 (2019)

Attila Puskás: Considerations of Priestly Identity in Light of Post-Vatican II Magisterial Pronouncements

The paper offers an overview of the magisterial reception of the conciliar teaching on the priesthood, focusing on the theme of priestly identity. The vantage point adopted in the first part is sacramentality and functionality, with the relationship between authority and ministry defining the second part. The effects of the retreat of sacramental-ontology-based thinking and the exclusive foregrounding of a functional view, along with the efforts made by the Magisterium to redress the balance, are presented in the following areas: the question of the ordination of women, interpretations of priestly

CONTENTS OF ATHANASIANA

celibacy and ensuring the unity of priestly life. In conjunction with the relationship between authority and ministry, temptations resulting from a misunderstanding of the two concepts are discussed. The actual meanings of the concepts are elucidated in the light of magisterial texts and biblical testimony, followed by an examination of the relationship of priestly ministry with charismata. It is concluded that the relationship both between sacramentality and functionality, as well as between authority and ministry, is reciprocal and asymmetrical.

Lajos Dolhai: The Priest and the Sacraments

Even the Gospels contain indications of the fact that the dispensation of the sacraments was part of the mission of the Apostles. The Acts of the Apostles and the letters of Saint Paul testify that the disciples performed this ministry faithfully. It also becomes evident that they regarded themselves 'as servants of Christ and stewards of the mysteries of God' (1Cor. 4:1). They were aware that the efficacy of the sacraments was guaranteed by the glorified Christ. As Augustine puts it 'if Peter should baptise, it is Christ who baptises; if Paul should baptise, it is He who baptises; if Judas should baptise, it is He who baptises'. The ordained priest is essentially but an instrument of Christ in the sacramental order of salvation. There is a sacrament (baptism) that could, should the need arise, be administered by anyone, while the Mass may only be celebrated by an ordained priest. The applicable ecclesiastical law is based on the Holy Scripture and the Sacred Tradition. Concerning the minister of the sacrament, three dogmas were established as early as the first centuries (cf. the Donatist controversy), teaching that the efficacy of the sacrament was independent of the person of the priest. The sacraments also play a major role in the ministry of priests and in the attainment of saintliness in their lives. This understanding is emphasised by the decree of the Second Vatican Council on priestly life and ministry (PO 13).

Péter Somos: High Priest, Priest and Levite

The terms in the title above are so intimately and intricately intertwined that it seemed futile to attempt to segment the paper into three distinct divisions, each with its own subheading. It is hoped that the reader will come to fully appreciate this underlying idea.

Zoltán Szegvári: A Western Emperor through Byzantine Eyes: How Isidore, Metropolitan of Kiev, saw Sigismund of Luxembourg

The paper considers the 1434 Ulm Salutatory Address composed by Isidore of Kiev (ca. 1380 – 1463), Metropolitan of Kiev, later cardinal-archbishop and titular Patriarch of Constantinople, for Emperor and King Sigismund of Luxembourg. The main research questions targets the manner in which an educated Byzantine Orthodox hierarch described the most renowned monarch of the Roman Catholic world at the time. The findings show that Isidore depicts the image of the Emperor Sigismund, drawing on the long tradition of salutary addresses to Byzantine emperors, adopting their terminology and using their characteristic thematic composition with creativity. Even though he frequently employs devices of poetic exaggeration in touching upon the sovereign's political accomplishments and personal qualities, it is remarkable that he avoids making unfounded claims just to extol the addressee. Sigismund of Luxembourg appears as the western counterpart of Byzantine emperors, a worthy leading figure of Christendom amid the predicament of the Eastern Empire.

István Ivancsó: The Great War in the Light of the Circulars of István Miklósy, Eparch of Hajdúdorog

The present study was aimed at collecting the liturgical ordinances of István Miklósy, Greek Catholic Eparch of Hajdúdorog, that he issued by way of his eparchial circulars in the course of the World War. An effort was made to conduct the work by reviewing the entire stock of circulars, endeavouring to appreciate the material in its full extent. In this enterprise, an earlier book precisising the liturgical instructions from the circulars issued in the Eparchy of Hajdúdorog proved to be particularly helpful. The current undertaking, however, scrutinised the circulars for aspects that were not included in the aforementioned publication. Thus, it is indeed fair to describe the project as full and complete.

The ordinances demonstrate how much Bishop Miklósy, regarding the war as 'a just war', cared not only for the soldiers fighting on the battlefields but also for those staying at home. He sought to help everybody via his priests and the parishes.

CONTENTS OF ATHANASIANA

Bishop Miklós recommended a prayer book to the soldiers. He provided for the dispensation of sacraments among the combatant soldiers, as well as subsequent prisoners of war and the returning wounded alike. He also issued several instructions concerning prayers, especially for peace, thereby joining the Pope and uniting in the intentions of the worldwide Church. Besides, he ensured that his faithful under war circumstances would be granted exemption from doing work on Sundays and feast-days. In addition, he also gave ordinances for handling church equipment sparingly and took steps to provide for the resting places of fallen soldiers, too. The king's abdication could be seen as a sombre consequence of the war: In the arising situation, the bishop mandated that the respective liturgical texts be amended.

Géza Kuminetz: Considerations about Our Seminaries, Catechist Training and Ecclesiastical Faculty –or a Peculiarity of Ecclesiastical-Governance-Driven Thinking: the Principle of Organicity

For efficient governance and the prosperity of religious life, the creation and maximal consolidation of the diocesan office, as an intellectual and strategic centre on the one hand, as well as of a seminary and catechist training institution, as the spiritual centre of the diocese or the archbishopric, or even possibly of a particular ecclesiastical region, on the other hand, are essential. Efficient governance and genuine ecclesiastical life are contingent upon effective administration, as well as educated clergymen and catechists. Evangelisation bearing lasting fruits is therefore impossible in case these prerequisites are not met.

Diocesan bishops and archbishops, however, are 'conductors' of the rights and obligations inherent in their office not only within their own dioceses and ecclesiastical provinces but well beyond those as well. This is not only required by the principle of collegiality and cooperation but also by the demand for the efficacious resolution of issues transcending diocesan boundaries. Such a task is the nationwide development of an institutional framework for religious-ecclesiastical higher education, calling for a concerted effort. The present paper is intended to delineate a possible strategy for such a coordinated initiative.

The principle of organicity is applicable both to the exercising of obligations and rights entailed by the given church office, as well as to the es-

tablishment and operation of ecclesiastical institutions. According to this principle, rights and duties, along with church institutions, exist in universality, constituting an organic whole within the body of the Church and those of the particular churches. This also implies that neither rights nor duties are to be realised in isolation, just as institutions are not to be founded or operated in response to limited particular interests, either. In both cases, a course of action that is in line with the common good ought to be taken. The principle must be realised by bishops or archbishops wisely inside their dioceses and in their cooperation alike. This brief study represents an attempt at the application of this principle. More specifically, a proposal is made with a view to retaining all of our existing institutions of religious higher education while significantly improving the efficiency of their operation by altering their functional and institutional structure.

**Veronika Mincsik: First-Mass and Jubilee Holy Cards of the Priests Ordained in the Eparchy of Hajdúdorog (1914–2007),
Based on a Book Devoted to the Subject**

In the 1970s, István Ivancsó, a diocesan priest of the Eparchy of Hajdúdorog, began collecting the first-Mass holy cards of Greek Catholic priests and, as a result of 'forty years of systematic work' (translated from the Hungarian original), the collection gave rise to the book 'A magyar görög katolikus papság szentelési emlékképeinek gyűjteménye (1914-2007)' [A Collection of the Ordination Prayer Cards of Hungarian Greek Catholic Priests (1914-2007)] in 2016. The present paper was inspired by this source. What is known about these holy cards in general? What types of prayer cards exist? What data may be acquired with the help of the compilation? What information do the text sides of the first-Mass and jubilee prayer cards of Hungarian Greek Catholic priests afford, and what general conclusions could be made? Which were the most common months for the ordination of priests? How many days passed between the ordination and the celebration of the first Divine Liturgy? What symbols are displayed on these cards? How do these cards reach the faithful? The study addresses questions of these kinds, along with some related aspects.

Zsolt Marton: The Priest as *Alter Christus* – or *Repraesentatio Christi*, in the Context of Priest Training

The present study, on the one hand, aims to describe how the Council of Trent interprets priesthood, and what the definition of the priest as *alter Christus* means in the light of particular works by a few prominent figures of 20th-century Hungarian priest training. On the other hand, in presenting the Second Vatican Council's theology of priesthood, it seeks to emphasise the *repraesentatio Christi* model advocated by the Council. Subsequently, the paper offers thought-provoking points on the meaning of *alter Christus* and *repraesentatio Christi* from the point of view of contemporary priest training.

In the history of religions, the priest appears as a mediator between the divine and humans. The priest of the Old Testament also acts as a mediator and as the one who offers sacrifice to the only God. The New Testament employs the term *presbyteros* to denote one type of minister in the Church. In ecclesiastical tradition, however, the expression *hiereus/sacerdos* is used with reference to ministers, giving increasing prominence to the notion of the priest as the one who offers sacrifice.

The Council of Trent clearly places the sacrifice-offering and sanctifying role of the priest to the fore, deriving its definition from it. The Second Vatican Council adopts a different approach to the essence of priesthood: It relies on the ministry of the bishop as its starting point and traces the kerygmatic, pastoral and sanctifying mission of the priest to it.

Informed by the values of the past, in contemporary priest training, seminarians must be educated in the spirit of the Second Vatican Council, with special attention to three aspects: prayer- and spiritual life, the development of a mature personality and pastoral love, and the role of the priest as a builder of connections and community.

András Szemán: 'If Thou Shouldst Mark Iniquities, O Lord, O Lord, Who Shall Stand?'

The *Euchologion* of Hungary's Greek Catholics features the service of penance with a rather short rubric, among others bearing witness to the fact that the corresponding geographical context represents a crossroads between the Eastern and the Western Church. The region in question is seen as periph-

CONTENTS OF ATHANASIANA

eral from both sides. The resultant interaction has triggered a unique process of blending, the history of which would take a time-consuming assignment to discuss. The present paper presents the forgotten prayers said by the priest during the service of penance, describing the role played by the priest hearing the confession. It is hoped that the study may serve as the object of some beneficial joint thinking, even despite some of its weaknesses that will inevitably become evident with time. The paper was motivated by one of the relevant points of the Liturgical Instruction, encouraging the Eastern Churches 'to attentively examine their liturgical books, even those of the past, to find the formulas which best express the richness of their own traditions in this specific field'.

János Soltész: Some Topical Critical Aspects of the Beginning and Protection of Human Life

The beginning and protection of human life represent an issue of particular and constant relevance these days. Compared to the endpoint, the starting point may raise even more acute questions nowadays, thanks not only to the new possibilities but also to the change in ethical attitude characteristic of the present age, the attitude that spurs one to try everything that is technically possible to implement. This view built on unfettered freedom is capable of transgressing and demolishing every moral limit, endangering the life of the individual, whose presence ought to delimit the scope of action under all circumstances because he or she is entitled to protection of the highest level. The present paper explores the most important questions concerning the beginning of human life from this angle. The thematic coverage includes the beginning and protection of human life, questions impacting on family planning and birth control, the medical examination of the foetus, artificial insemination and stem-cell research.

Ágnes Inántszy Pap: The History of the School System Maintained by the Greek Catholic Church until 1948

Being a multi-ethnic denomination, in the Greek Catholic Church of Hungary, the development of an education system began in a period not free from external or internal fights. The establishment of the Eparchy of Hajdúdorog in 1912 was an important step in the life of Hungary's Greek Catholics. At the same time, the everyday existence of the Greek Catholic

Church came to be dominated by a search for identity and directions. This search became evident not only through the press but via special Greek Catholic educational materials, school books and cultural programmes as well. By 1943, the majority of the parishes had elementary schools operating in their territories, where, in addition to studying the state-regulated curriculum, an endeavour to foster a sense of Greek Catholic identity in the pupils also emerged, with not only books but the personality of school masters also playing a decisive part in the process. All this was conducive to the integration of a social group (Greek Catholics) where the proportion of the illiterate was very high. This process was interrupted by the nationalisation of 1948, the outcome of which was that not a single Greek Catholic school was allowed to operate officially until 1989.

Péter Szabó: Clarifying Concepts in Hungarian Greek Catholic Terminology

During its history, the term 'exarchate' has been used to denote a rather wide range of different imperial and ecclesiastical offices from Antiquity. The present paper pursues two goals: On the one hand, it proposes to offer a review of the usage of the term in Hungary with reference to the Greek Catholic jurisdictional unit of Miskolc. On the other hand, it also seeks to pinpoint the date of the appearance of this legal institution in the course of the modern codification of Oriental Law. The small organisational unit named after the town of Miskolc was founded as an 'Apostolic Administration' (1924), initially with an Apostolic Administrator at its head. The *Annuario Pontificio* begins to apply the title 'Apostolic Exarch' to the same hierarch from 1941. However, the jurisdictional unit is labelled 'Apostolic Exarchate' only from 1957, while this appellation emerges as a chapter heading in the yearbook only as late as 1964. In this vein, the exact name of the unit in question was initially 'Apostolic Administration', presided over by an Apostolic Administrator. Thereafter, the Administration was briefly headed by a hierarch with the title 'exarch'. Interestingly enough, subsequently, the previous situation happened to be inverted: The unit meanwhile renamed into 'Apostolic Exarchate' in the official terminology would be governed by Apostolic Administrators for over 60 years (1946–2011). (This could be attributed to the fact that the Apostolic Exarchate of Miskolc was entrusted to

CONTENTS OF ATHANASIANA

the incumbent Eparch of Hajdúdorog during that period.) Finally, the paper also attempts to identify the emergence of the term 'exarchate' in modern codification. Based on previous research in the field, it seems that the expression was incorporated in the draft of the first Oriental Code thanks to Cyril Korolevsky's proposal in the mid-30s (see: Footnote 45).

Péter Szabó: The Creation of the Codification Commission of Hajdúdorog (1929) in the Light of Archival Data

At the beginning of 1929, Cardinal Luigi Sincero, Secretary of the Congregation for the Oriental Churches, dispatched a circular to the Eastern Catholic bishops, among whom was István Miklósy. Therein, he requested them to participate in the preparation of the common Oriental Code. The response to the circular from Rome was drafted by the Chapter of Canons of Hajdúdorog, as documented by its records dated 2 May 1929. In accordance with the request, the document, on the one hand, makes personal recommendations and, on the other hand, addresses content-related and methodological aspects of the codification process. Four individuals were nominated as members of the local codification team: Jenő Bányay, Géza Melles, László Sereghy and István Bihon. According to the proposal, their subsequent assignment would involve identifying the canons that required modifications from the point of view of the 'Greek Rite', with reference to the text of the *Codex iuris canonici* as a starting point, as well as making suggestions for additional Greek disciplinary and liturgical rules. Prefaced by a brief historical introduction and formulating four fundamental codification principles, the 23-page text of the Hajdúdorog 'Relatio' is also retrievable from the archival material. The documentation is concluded by Cardinal Sincero's letter (20 July 1929), saying thanks for the proposals.

ISTVÁN IVANCSÓ

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2017–2018

1. STORIA

- BAÁN ISTVÁN: „Szent István: rex apostolicus – isapostolos”, in *Athanasiana* 45 (2017) 62–71.
- BACSO RÓBERT: „A bazilita szerzetesrend reformja Kárpátalján és annak szerepe a társadalmi és missziós tevékenység megerősödésében 1920-1939 között”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból 15.*, Nyíregyháza 2017, 73-87.
- BERTÓK LÁSZLÓ – SZARKA SÁNDOR: *A hit parazsa. Egy görögkatolikus pap küzdelme a KGB-vel a Gulagtól a rendszerváltásig*, Telki 2017, 206 p. ISBN 978-963-89604-2-9
- BODOR MÁRIA: „A Máriapócsi Kergyhely bemutatása a Zempléni Múzeum képeslevezőlap-gyűjteményének tükrében”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A „Homo liturgicus” ünnepi szimpozion előadásainak anyaga, 2017. szeptember 29–30.*, (Liturgikus Örökségünk XXI.), Nyíregyháza 2017, 379–406.
- FORGÓ ANDRÁS: *Egyház – Rendiség – Politikai kultúra Papok és szerzetesek a 18. század országgyűlésein*, Budapest 2017, 384 p. ISBN 978 963 277 654 5
- GÁBORJÁNI SZABÓ BOTOND (szerk.): *Egyházak és egyházpolitika Magyarországon és Erdélyben a 18–19. században A Carolina Resolútiótól az 1848. évi XX. törvénycikkig*, (Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények), Budapest 2016, 239 p. ISBN 978-615-80158-4-4 ISSN 2064-6909
- GÁNICZ ENDRE: „Az »Emeljük föl szívünket« című imakönyvünk címének bibliai háttere”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Az »Emeljük föl szívünket!“ imakönyvünk kiadásának 60. évfordulója alkalmából 2018. április 26-án rendezett szimpozion anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XXII.), Nyíregyháza 2018, 9-17.

- GODZSÁK ATTILA: „Papp Antal és a Miskolci Apostoli Exarchátus az egyházi unionizmus egy XX. századi fejezetében”, in PAPP ANDRÁS (szerk.): *„Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) 150 éve született Papp Antal c. küzikei érsek Nagykálló, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai*, Miskolc 2017, 113–117.
- GOLUB XÉNIA: „Adalékok a pomázi szerbek 17–18. századi történetéhez”, in NACSINÁK GERGELY ANDRÁS (szerk.): *Bizánc vonzásában*, Debrecen 2018, 49–71.
- GÓLYA GYÖRGYNÉ: „Az egyházi iskolák szerepe napjainkban a köznevelésben. A Szent Mihály Görögkatolikus Általános Iskola szerepe Nyíradony köznevelésében”, in KOCSIS FÜLÖP (kiadó): *Krisztus szeretete sürget minket Szikrák a görögkatolikus nevelés tapasztalataiból*, Debrecen 2015, 17–44.
- HÜLVELY ZOLTÁN: „Szemelvények Dr. Timkó Mihály tiszavasvári parókus (1974–1991) lelképásztori munkásságából”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Timkó Mihály (1918–1997). A Timkó Mihály tiszteletére 2018. május 11-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Pädagógosz tész leiturgiasz IV.), Nyíregyháza 2018, 61–72.
- INÁNTSY-PAP ÁGNES: „A görögkatolikus egyház által fenntartott iskolákat választó szülők döntését meghatározó elméletek komparatív elemzése”, in NAGY EDIT (szerk.): *„Emberközpontú tudomány” A Magyar Tudomány Napja alkalmából 2017. november 13-án rendezett tudományos konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2018, 97–103.
- IVANCSÓ BAZIL: „Az »Emeljük föl szívünket« imakönyvünk bemutatása”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Az »Emeljük föl szívünket!« imakönyvünk kiadásának 60. évfordulója alkalmából 2018. április 26-án rendezett szimpózium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XXII.), Nyíregyháza 2018, 19–28.
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Az »Emeljük föl szívünket!« imakönyvünk kiadásának 60. évfordulója alkalmából 2018. április 26-án rendezett szimpózium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XXII.), Nyíregyháza 2018, 69 p. ISBN 978-615-5073-67-0 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Orosz Sándor Ágoston (1915–1979) Az Orosz Sándor Ágoston tiszteletére 2017. november 24-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga* (Pädagógosz tész leiturgiasz III.), Nyíregyháza 2017, 67 p. ISBN 978–615–5073–60–1 ISSN 2559–978X

- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Timkó Mihály (1918–1997). A Timkó Mihály tiszteletére 2018. május 11-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Paidagógosz tész leituriasz IV.), Nyíregyháza 2018, 97 p. ISBN 978-615-5073-66-3 ISSN 2559-978X
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Az »Emeljük föl szívünket« című imakönyvünk megjelenésének körülményei és folyamata”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Az »Emeljük föl szívünket!« imakönyvünk kiadásának 60. évfordulója alkalmából 2018. április 26-án rendezett szimpózium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XXII.), Nyíregyháza 2018, 29–42.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Dr. Timkó Mihály tanári működése a hittudományi főiskolánkon”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Timkó Mihály (1918–1997). A Timkó Mihály tiszteletére 2018. május 11-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Paidagógosz tész leituriasz IV.), Nyíregyháza 2018, 79–94.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Orosz Sándor Ágoston bazilita atya élete forrásaink tükrében”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Orosz Sándor Ágoston (1915–1979) Az Orosz Sándor Ágoston tiszteletére 2017. november 24-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Paidagógosz tész leituriasz III.), Nyíregyháza 2017, 33–64.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Orosz Sándor Ágoston tanári és spirituális működése”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Orosz Sándor Ágoston (1915–1979) Az Orosz Sándor Ágoston tiszteletére 2017. november 24-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Paidagógosz tész leituriasz III.), Nyíregyháza 2017, 7–18.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Timkó Mihály élete a levéltári források és egyéb dokumentumok alapján”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Timkó Mihály (1918–1997). A Timkó Mihály tiszteletére 2018. május 11-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Paidagógosz tész leituriasz IV.), Nyíregyháza 2018, 7–50.
- KICSÁK GYÖRGY: „Orosz Sándor Ágoston atya szolgálata Fábíánházán”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Orosz Sándor Ágoston (1915–1979) Az Orosz Sándor Ágoston tiszteletére 2017. november 24-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Paidagógosz tész leituriasz III.), Nyíregyháza 2017, 23–24.
- KISS OTTÓNÉ SZOTÁK NÓRA – LESKU JÁNOS – KACZUR ZSOLT (szerk.): *A Nyírkarácsi Görögkatolikus Egyházközség történetének emlékkönyve*

- a kőtemplom felszentelésének 200. évfordulójára*, Nyírkarász 2018, ISBN 978-615-5788-10-9
- KISSNÉ TIMKÓ MÁRIA: „Drága édesapámról”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Timkó Mihály (1918–1997). A Timkó Mihály tiszteletére 2018. május 11-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Paidagógosz tész leiturgiasz IV.), Nyíregyháza 2018, 73–75.
- MAROSI ISTVÁN: „A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye Papp Antal püspöki kinevezésének idejében”, in PAPP ANDRÁS (szerk.): *„Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) 150 éve született Papp Antal c. küzikei érsek Nagy-kálló, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai*, Miskolc 2017, 22–37.
- MÁTÉ CSABA: „Szántay-Szémán István élete és munkássága (Abaújszántó, 1880. július 5. – Miskolc, 1960. december 22.)”, in PAPP ANDRÁS (szerk.): *„Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) 150 éve született Papp Antal c. küzikei érsek Nagy-kálló, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai*, Miskolc 2017, 91–100.
- MOLNÁR ZOLTÁN: „Dr. Timkó Mihály nyíregyházi lelkipásztori szolgálata (1952–1960)”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Timkó Mihály (1918–1997). A Timkó Mihály tiszteletére 2018. május 11-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Paidagógosz tész leiturgiasz IV.), Nyíregyháza 2018, 53–57.
- NAGY GYÖRGYNÉ: „Orosz Sándor atya szolgálata Zemlénagárdon”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Orosz Sándor Ágoston (1915–1979) Az Orosz Sándor Ágoston tiszteletére 2017. november 24-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Paidagógosz tész leiturgiasz III.), Nyíregyháza 2017, 27–30.
- NYIRÁN JÁNOS – MAJCHRICSNÉ UJTELEKI ZSUZSANNA: *Görögkatolikus kánoni látogatások Szabolcs vármegyében 1816–1824 – Forráskiadvány: latin nyelvű jegyzetek és magyar nyelvű fordításai*, (Görögkatolikus Püspöki Levéltár kiadványai VII.), Debrecen 2017, 515 p. ISBN 978-615-5548-05-5 ISSN 1588-9718
- ÖBBÁGY MIKLÓS: „Emlék Orosz Sándor atyáról”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Orosz Sándor Ágoston (1915–1979) Az Orosz Sándor Ágoston tiszteletére 2017. november 24-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Paidagógosz tész leiturgiasz III.), Nyíregyháza 2017, 19–21.

- PAPP ANDRÁS (szerk.): „Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) 150 éve született Papp Antal c. küzikei érsek Nagykovács, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai, Miskolc 2017, 117 p. ISBN 978-615-00-1022-9
- PAPP ANDRÁS: „Az 1938-as budapesti XXXIV. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus görögkatolikus eseményei”, in *Athanasiana* 45 (2017) 7–31.
- PAPP ANDRÁS: „Papp Antal c. küzikei érsek”, in PAPP ANDRÁS (szerk.): „Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) 150 éve született Papp Antal c. küzikei érsek Nagykovács, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai, Miskolc 2017, 7–21.
- POLYÁK REBEKA: „A baziliták szerepe a magyar görögkatolikus egyház történetében”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból* 15., Nyíregyháza 2017, 89-123.
- ROKAY ZOLTÁN: „Mária Terézia és a szerb ortodox egyház”, in *Athanasiana* 46 (2018) 140-153.
- SUSLIK ÁDÁM: „A görögkatolikus egyház tábori lelkészetének feladatai, nehézségei és papnevelő intézetének diákjai az első világháború 1914–1915 közötti időszakában”, in MAROSI ISTVÁN (szerk.): *Hit és Tudomány A II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskolán megrendezett I. és II. Keresztény Tudományos Diákköri Konferencia tanulmányainak gyűjteménye*, Beregszász 2018, 42–51.
- SUSLIK ÁDÁM: „A Munkácsi Egyházmegye és Papp Antal az első világháború időszakában”, in PAPP ANDRÁS (szerk.): „Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) 150 éve született Papp Antal c. küzikei érsek Nagykovács, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai, Miskolc 2017, 38–45.
- SZAKÁL IMRE: „Papp Antal és a viszontagságos 1918-as esztendő”, in PAPP ANDRÁS (szerk.): „Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) 150 éve született Papp Antal c. küzikei érsek Nagykovács, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai, Miskolc 2017, 46–52.
- SZARKA JÁNOS: „Görög rítusú egri püspökség az Árpád-korban”, in PAPP ANDRÁS (szerk.): „Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) 150 éve született

- Papp Antal c. küzikei érsek Nagyálló, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai*, Miskolc 2017, 64–83.
- SZEMERSZKI MIHÁLY: „A »Keleti Egyház« folyóirat”, in PAPP ANDRÁS (szerk.): „Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) – 150 éve született Papp Antal c. küzikei érsek Nagyálló, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. *A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai*, Miskolc 2017, 84–90.
- SZISZKOSZNÉ DR. HALÁSZ DOROTTYA: „Felekezeti viszonyok a két világháború közötti Miskolcon, különös tekintettel a görög katolikus közösgre”, in PAPP ANDRÁS (szerk.): „Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) 150 éve született Papp Antal c. küzikei érsek Nagyálló, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. *A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai*, Miskolc 2017, 59–63.
- SZOJKA PETRONELLA: *Kicsiny ékszerdoboz – Békés szívében a békési ortodox (görögkeleti) egyházközsg története*, (Békési Téka 55. sz.) Békés 2017, 99 p. ISBN 978–615–565004–8 ISSN 0238–0005
- TERDIK SZILVESZTER – VADAS KRISZTIÁN: *A nagykárolyi görögkatolikus egyházközsg története*, Nagykároly 2016, 68 p. ISBN 978-973-0-25445-7
- TERDIK SZILVESZTER: „Adatok az esztergomi rác templom történetéhez”, in Nacsinák Gergely András (szerk.): *Bizánc vonzásában*, Debrecen 2018, 189–254.
- TIMKÓ GÁBOR: „Édesapámról”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Timkó Mihály (1918–1997). A Timkó Mihály tiszteletére 2018. május 11-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Pédagógosz tész leiturgiasz IV.), Nyíregyháza 2018, 59–60.
- TIMKÓ TAMÁS: „Személyes emlékek édesapámról”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Timkó Mihály (1918–1997). A Timkó Mihály tiszteletére 2018. május 11-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Pédagógosz tész leiturgiasz IV.), Nyíregyháza 2018, 51–52.
- VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – MAJCHRICS TIBORNÉ – FÖLDVÁRI KATALIN – VARGA ANETT – LÁGLER ÉVA – RÁCZ BALÁZS VIKTOR – KIS IVÁN – BORBÁS BENJÁMIN (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez – A munkácsi egyházmegye parókiarendezési iratai 1782–1787 6/A. Zemplén vármegye – Első alkötet*,

- (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes vol. 9/6/A.), Nyíregyháza 2017, 1–593 p. ISBN 978–615–5073–55–7 ISSN 2063–0433
- VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – MAJCHRICS TIBORNÉ – FÖLDVÁRI KATALIN – VARGA ANETT – LÁGLER ÉVA – RÁCZ BALÁZS VIKTOR – KIS IVÁN – BORBÁS BENJÁMIN (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez A munkácsi egyházmegye parókiarendezési iratai 1782–1787 6/B. Zemplén vármegye – Második alkötet*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes vol. 9/6/B.), Nyíregyháza 2017, 594–952 p. ISBN 978–615–5073–56–4 ISSN 2063–0433
- VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – MAJCHRICS TIBORNÉ – FÖLDVÁRI KATALIN – TERNOVÁ CZ ADÉL – FARAGÓ DÁVID – BACHUSZ DÓRA (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez – A munkácsi egyházmegye parókiarendezési iratai 1782–1787 5. Bereg és Szabolcs vármegyék*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes vol. 9/5.), Nyíregyháza 2017, 671 p. ISBN 978–615–5073–52–6 ISSN 2063–0433
- VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – MAJCHRICS TIBORNÉ – FÖLDVÁRI KATALIN – CSORBA NOÉMI (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez – A munkácsi egyházmegye parókiarendezési iratai 1782–1787 4. Ung vármegye*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes vol. 9/4.) Nyíregyháza 2017, 624 p. ISBN 978–615–5073–51–9 ISSN 2063–0433
- VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – MAJCHRICS TIBORNÉ – FÖLDVÁRI KATALIN – VARGA ANETT – LÁGLER ÉVA (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez – A munkácsi egyházmegye parókiarendezési iratai 1782–1787 3. Sáros és Ugocsa vármegyék*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes vol. 9/3.), Nyíregyháza 2017, 743 p. ISBN 978–615–5073–53–3 ISSN 2063–0433
- VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – MAJCHRICS TIBORNÉ – FÖLDVÁRI KATALIN – VARGA ANETT – LÁGLER ÉVA (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez – A munkácsi egyházmegye parókiarendezési iratai 1782–1787 2. Abaúj, Torna, Borsod és Gömör vármegyék*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes vol. 9/2.) Nyíregyháza 2017, 615 p. ISBN 978–615–5073–49–6 ISSN 2063–0433

- VÉGHSEŐ TAMÁS – TERDIK SZILVESZTER – MAJCHRICS TIBORNÉ – FÖLDVÁRI KATALIN – VARGA ANETT (közreadók): *Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez – A munkácsi egyházmegye parókiarendezési iratai 1782–1787 1. A hajdúvárosok és Szatmár vármegye*, (Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes vol. 9/1.), Nyíregyháza 2017, 568 p. ISBN 978–615–5073–50–2 ISSN 2063–0433
- VÉGHSEŐ TAMÁS: „Trianon, Miskolci Apostoli Exarchátus”, in PAPP ANDRÁS (szerk.): „Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) 150 éve született Papp Antal c. küzikei érsek Nagykálló, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai, Miskolc 2017, 53–58.
- VIRÁNYI GYÖRGY: „Emlékezés Orosz atyára”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Orosz Sándor Ágoston (1915–1979) Az Orosz Sándor Ágoston tiszteletére 2017. november 24-én rendezett emlékdélután előadásainak anyaga*, (Paidagógosz tesz leituriasz III.), Nyíregyháza 2017, 25–26.

2. TEOLOGIA

- ANDRÁS SZABOLCS: „A Filioque-kérdés liturgikus, teológiai és politikai összefüggései a 20. században”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A „Homo liturgicus” ünnepi szimpozion előadásainak anyaga*, 2017. szeptember 29–30., (Liturgikus Örökségünk XXI.), Nyíregyháza 2017, 41–51.
- BAÁN ISTVÁN: „Eucharisztikus teológiák Keleten és Nyugaton. Hatásaik hazai görögkatolikus gyakorlatunkra”, in *Athanasiana* 47 (2018) 86–97.
- BAÁN ISTVÁN: „Papi eszmény és papképzés az ortodox egyházban”, in *Vigilia* 11 (2018) 857–859.
- BAÁN ISTVÁN: *Bizáncan innen és túl. Tanulmányok*, Nyíregyháza 2018, 632 p. ISBN 978-615-5073-65-6
- BAÁN IZSÁK – GÖRFÖL TIBOR – NACSINÁK GERGELY ANDRÁS – ÖTVÖS CSABA (szerk.): *A Jézus–ima és a keleti szerzetesség Imaélet a monostorban és azon kívül*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 9.), Nyíregyháza 2018, 185 p. ISBN 978–615–5073–63–2
- BUGÁR ISTVÁN: „Szír Szt. Efrém testről és lélekről”, in Nacsinák Gergely András (szerk.): *Bizánc vonzásában*, Debrecen 2018, 9–30.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2017–2018

- IVANCSÓ ISTVÁN: *Az atyák tanítása az imádságról* (Bizánci Lelkiségi Örökségünk 1.) Nyíregyháza 2019, 122 p. ISBN 978-615-5788-23-9
- JEGES VALÉRIA MIRJAM: „»Neved, mint kiöntött olaj« A Jézus-imáról”, in *Vigilia* 6 (2018) 458–463.
- NACSINÁK GERGELY ANDRÁS (szerk.): *Bizánc vonzásában*, Debrecen 2018, 257 p. ISBN 978-615-00-2163-8
- NACSINÁK GERGELY ANDRÁS: „Bizáncba menni W. B. Yetas Bizánc-élménye”, in NACSINÁK GERGELY ANDRÁS (szerk.): *Bizánc vonzásában*, Debrecen 2018, 157–172.
- POLYÁK IMRE: „A név, melyben üdvözülhetünk – Gondolatok a Jézus-imáról”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A „Homo liturgicus” ünnepi szimpozion előadásainak anyaga, 2017. szeptember 29–30.*, (Liturgikus Örökségünk XXI.), Nyíregyháza 2017, 451–458.
- SCHMEMANN, ALEXANDER – CLÉMENT, OLIVIER: *A nagyböjt és a húsvéti titok – Aszkézis és liturgia az ortodox egyházban*, Nyíregyháza 2017, 394 p. ISBN 978-615-5073-59-5
- SCHMEMANN, ALEXANDER: *Az Eucharisztia Isten Országának szentsége*, Nyíregyháza 2017, 328 p. ISBN 978-615-5073-62-5
- VASSÁNYI MIKLÓS: *Hitvalló Szent Maximos teológiája. Értelmezési kísérlet történeti összefüggésben*, (Catena sorozat Monográfiák 17.), Budapest 2017, 271 p. ISBN: 978-963-662-879-6-3
- VINCZE KRISZTIÁN: „A nem teremtett fény fogalma és szerepe a keleti kereszténységben”, in *Teológia* 1–2 (2016) 100–108.
- ZIZIOULAS, JOHN D. – JEVICZKI FERENC (ford.): „Krisztus, a Szentlélek és az Egyház”, in NACSINÁK GERGELY ANDRÁS (szerk.): *Bizánc vonzásában*, Debrecen 2018, 103–120.

3. LITURGIA

- BORSÁNYI ZSOLT: „Addai és Mari anaforája”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból 15.*, Nyíregyháza 2017, 49-71.
- DOBOS ANDRÁS: „A boldogmondások helye, szerepe és értelmezése a bizánci egyházak liturgikus életében”, in PAPP MIKLÓS – VIDA MÁRTA

- (szerk.): „Új bort új tömlőbe!” *A hegyi beszéd és a morálteológia*, Budapest 2018, 57–92.
- FÖLDVÁRI KATALIN: „»Emeljük föl szívünket!« – A szakrális kommunikáció formái a pócsi ikon példáján”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Az „Emeljük föl szívünket!” imakönyvünk kiadásának 60. évfordulója alkalmából 2018. április 26-án rendezett szimpózium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XXII.), Nyíregyháza 2018, 43–57.
- FÖLDVÁRI KATALIN: „Az eredeti pócsi ikon liturgikus tisztelete Bécsben, a 18. században”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A „Homo liturgicus” ünnepi szimpózium előadásainak anyaga, 2017. szeptember 29–30.*, (Liturgikus Örökségünk XXI.), Nyíregyháza 2017, 407–423.
- IGNÁCZ GYULA: „A Halotti Beszéd és Könyörgés besorolása a bizánci rítusba”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásából 15.*, Nyíregyháza 2017, 139–145.
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *„Homo liturgicus”. XX. liturgikus szimpózium 2017. szeptember 29–30. Summaria* (Liturgikus Örökségünk XX.), Nyíregyháza 2017, 42 p. ISBN 978-615-5073-48-9 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A „Homo liturgicus” ünnepi szimpózium előadásainak anyaga, 2017. szeptember 29–30.*, (Liturgikus Örökségünk XXI.), Nyíregyháza 2017, 500 p. ISBN 978-615-5073-58-8 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722
- IVANCSÓ ISTVÁN: „»Feleséged mint a termékeny szőlőtő házad falai között« (Zsolt 127,3) – A nő a görögkatolikus egyház házasságkötési szertartásában”, in *Athanasiana* 45 (2017) 32–44.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „A »Krisztus-eseménynek« mint emberi szemmel a legnagyobb csodának megjelenítése a görög katolikus egyház liturgikus szövegeiben”, in TÓTH ORSOLYA (szerk.): *Miraculum A csodák szerepe és jelentősége az európai kultúrtörténetben*, (Hereditas Graeco-latinitatis VII.), Debrecen 2018, 298–314.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „A szentségimádás a magyar görögkatolikus egyházban – Liturgiátörténeti emlék”, in *Athanasiana* 46 (2018) 96–119.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Görög katolikus egyházunk négy legfontosabb imádságos- és énekeskönyve”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A „Homo liturgicus” ünnepi szimpózium előadásainak anyaga, 2017. szeptember 29–30.*, (Liturgikus Örökségünk XXI.), Nyíregyháza 2017, 459–486.

- IVANCSÓ ISTVÁN: „Hittudományi főiskolánk liturgikus oktatásának fő tendenciái és azok megvalósítói az 1950-es indulástól az 1997-es akkreditációig”, in NAGY EDIT (szerk.): *„Emberközpontú tudomány” A Magyar Tudomány Napja alkalmából 2017. november 13-án rendezett tudományos konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2018, 105–118.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Papp Antal püspöki tevékenységének néhány liturgikus vonatkozása. 150 éve született Papp Antal címzetes küzikei érsek, munkácsi püspök, miskolci apostoli adminisztrátor”, in *Athanasiana* 47 (2018) 110-131.
- PÁKOZDI ISTVÁN: „»Hiszem, Uram, és vallom...« – Nyugaton”, in *Athanasiana* 45 (2017) 133–138.
- PALLAI BÉLA: „Temetési búcsúztatók görögkatolikus egyházunkban”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A „Homo liturgicus” ünnepi szimpozion előadásainak anyaga, 2017. szeptember 29–30.*, (Liturgikus Örökségünk XXI.), Nyíregyháza 2017, 321–334.
- SZAPLONCZAY MÁTÉ: „Szent Kovász – A keleti szír egyház eucharisztikus sajátossága”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból 15.*, Nyíregyháza 2017, 5-21.
- SZEMÁN ANDRÁS: „Egy szentségi elem a temetési szertartásunkban? – Az olajjal történő leöntés rövid történeti bemutatása és elemzése”, in *Athanasiana* 45 (2017) 115-136.
- SZOLÁNSZKY ÁGOSTON: „A liturgikus előírások és a népi liturgikus szokások szimbiózisa a Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegyében. Pro és kontra meglátás”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A „Homo liturgicus” ünnepi szimpozion előadásainak anyaga, 2017. szeptember 29–30.*, (Liturgikus Örökségünk XXI.), Nyíregyháza 2017, 95–110.
- VERES ZOLTÁN: „A magyar görögkatolikusok igénye a magyar nyelvű liturgiára 1646-tól 1965-ig”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból 15.*, Nyíregyháza 2017, 169-185.

4. STORIA DELL'ARTE

- PUSKÁS BERNADETT: „A szentély kapuja: a Királyi ajtó. Adalékok a liturgia és művészet történetének kapcsolatához”, in *Athanasiana* 46 (2018) 7–29.
- PUSKÁS BERNADETT: „Istenszülő-ünnepek ikonográfiája a Kárpát-vidéki középkori ikonfestészetben”, in *Athanasiana* 45 (2017) 45–61.
- PUSKÁS BERNADETT: „Istenszülő-ünnepek ikonográfiája a Kárpát-vidéki középkori ikonfestészetben”, in *Athanasiana* 45 (2017) 47–63.
- PUSKÁS BERNADETT: „Krisztus ünnepek a Karácsonytól az Úrszineváltóságig a Kárpát-vidék középkori ikonfestészetében”, in *Athanasiana* 47 (2018) 72–85.
- PUTNA, MARTIN C.: *Képek az orosz vallásosság kultúrtörténetéből*, Pozsony 2017, 439 p. ISBN 978–80–8101–958–6

5. DIRITTO CANONICO

- GALAMBVÁRI PÉTER: „Az „Akropolisz” épület jogi háttere”, in PAPP ANDRÁS (szerk.): „Az Úr az én erősségem” (Zsolt 18,3) 150 éve született Papp Antal c. küzikei érsek Nagykálló, 1867. november 17. – Miskolc, 1945. december 24. A Miskolcon 2017. november 16-án megtartott egyháztörténeti konferencia előadásai, Miskolc 2017, 101–112.
- IVANCSÓ ISTVÁN: „Egyházfegyelmi írások és szerzőik a „Keleti Egyház” című teológiai folyóiratban”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból* 14., Nyíregyháza 2016, 171–191.

6. PATROLOGIA

- GYÖRÖK TIBOR: „A *reconciliatio ecclesiastica* Nüsszai Szent Gergely írásában”, in *Teológia* 1–2 (2014) 1–5.
- GYURKOVICS MIKLÓS: „Az istenkeresés módjai Alexandriai Kelemen teológiájában. Első rész: A bölcsélet és az emberi lélek útján”, in *Athanasiana* 45 (2017) 72–94.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2017–2018

- GYURKOVICS MIKLÓS: „Kerekasztal-beszélgetés a csend, a zene és jel teológiai jelentéseiről a patrisztikus irodalomban – Első rész”, in *Athanasiana* 45 (2017) 175–184.
- HEGEDŰS KATALIN: „A hangzó Logosz misztériuma – Az inkulturáció kérdésköre Alexandriai Kelemen Protreptikoszában –”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból* 14., Nyíregyháza 2016, 17-43.
- HOVÁNYI MÁRTON: „A vágy teológiája Nüsszai Szent Gergelynél”, in MAROSI ISTVÁN (szerk.): *Hit és Tudomány A II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Főiskolán megrendezett I. és II. Keresztény Tudományos Diákköri Konferencia tanulmányainak gyűjteménye*, Beregszász 2018, 156-165.
- PERENDY LÁSZLÓ (szerk.): *Apostoli atyák*, Budapest 2018, 455 p. ISBN 978-963-277-706-1 ISSN 2560-0648
- PERENDY LÁSZLÓ: „A kozmosz szépsége és a teremtett létezők hasznossága Nagy Szent Vazul és Szent Ambrus Hexaémeron-homíliáiban”, in *Teológia* 1–2 (2017) 63–73.
- PERENDY LÁSZLÓ: „A testi lét értéke Tatianosz antropológiájában”, in *Teológia* 3–4 (2014) 162–176.
- THAUMATURGOSZ SZENT GERGELY – KAULICS LÁSZLÓ (ford.): „Órigenészhez intézett köszönőbeszéde, melyet a palesztinai Cezáreában mondott el, miután sok időt töltött nála tanulással és visszatérni készült hazájába”, in NACSINÁK GERGELY ANDRÁS (szerk.): *Bizánc vonzásában*, Debrecen 2018, 121–155.

7. VARIE

- BALOGH GYŐZŐ: „A keresztelés és az Eucharisztia fontossága a cigánypasztorációban”, in *Athanasiana* 45 (2017) 95–110.
- BÉKÉS GÉZA – TÖRÖK ZSOLT GYŐZŐ (szerk.): *Jobb jövőnkért! Emlékirataim*, Nagykáta 2018, 224 p. ISBN 978-615-00-1773-0
- DARABÁN JUDIT (szerk.): *Görögkatolikus Szemle Kalendáriuma* 2018, Nyíregyháza 2017, 196 p. ISSN 1416-793X
- DARABÁN JUDIT (szerk.): *Görögkatolikus Szemle Kalendárium* 2019, Nyíregyháza 2018, 203 p. ISSN 1416-793X

- FÖLDVÁRI KATALIN: „A fogadalom, mint problémamegoldás – Az eredeti pócsi ikon imameghallgatásai”, in VERDES MIKLÓS (szerk.): *A IX. Nyíregyházi Doktorandusz Konferencia kiadványa Nyíregyháza, 2015. november 27.*, Nyíregyháza 2018, 115–126.
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Kiállítási katalógus a magyar görög katolikus egyház eucharisztikus ábrázolásairól Nyíregyháza, 2018. szeptember 14.*, Nyíregyháza 2018, 95 p.
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból 14.*, Nyíregyháza 2016, 193 p. ISSN 1417-0671
- IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból 15.*, Nyíregyháza 2017, 187 p. ISSN 1417-0671
- KOCSIS FÜLÖP (kiadó): *Görögkatolikus név- és címtár*, n.a. [2017].
- KOCSIS FÜLÖP (kiadó): *Krisztus szeretete sürget minket. Szikrák a görögkatolikus nevelés tapasztalataiból*, Debrecen 2015, 208 p.
- KÜHRNER ÉVA: „A »nyomdászok királyának« kötetei könyvtárunk gyűjteményében”, in *Athanasiana* 45 (2017) 165–174.
- KÜHRNER ÉVA: „A görögkatolikus kiadványok repertorizálása”, in *Athanasiana* 46 (2018) 96–119.
- OBBÁGY LÁSZLÓ: „Liturgia és katekézis: ajándék, esély, feladat”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.): *A „Homo liturgicus” ünnepi szimpozion előadásainak anyaga, 2017. szeptember 29–30.*, (Liturgikus Örökségünk XXI.), Nyíregyháza 2017, 163–173.
- OBBÁGY LÁSZLÓ: *Ó- és Újszövetségi üzenetek. Hittankönyv 5. osztályosok részére*, (Görögkatolikus hittankönyvek 5.), Nyíregyháza 2018, 250 p. ISBN 978-615-5073-73-1
- PAPP ANNAMÁRIA – PAPP ZOLTÁN: *Isten családjában élünk. Hittankönyv 2. osztályosok részére*, (Görögkatolikus hittankönyvek 2.), Nyíregyháza 2018, 167 p. ISBN 978-615-5073-70-0
- PAPP MIKLÓS: *Krisztus erkölcsi követése. Hittankönyv 7. osztályosok részére*, (Görögkatolikus hittankönyvek 7.), Nyíregyháza 2018, 367 p. ISBN 978-615-5073-74-8
- SZABÓ ROLAND: *Isten házában. Hittankönyv 4. osztályosok részére*, (Görögkatolikus hittankönyvek 4.), Nyíregyháza 2018, 275 p. ISBN 978-615-5073-71-7

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2017–2018

- SZIKORA JÓZSEF: *Isten szeretetében élünk. Hittankönyv 3. osztályosok részére*, (Görögkatolikus hittankönyvek 3.), Nyíregyháza 2018, 319 p. ISBN 978-615-5073-72-4
- TARTALLY ILONA: *Dicsőségbe öltözött... – Az Ékes virágszál folytatása – A máriapócsi kegykép második könnyezésének története 3. kiadás*, Nyíregyháza 2018, 445 p. ISBN 978-615-5073-76-2
- TARTALLY ILONA: *Ékes virágszál folytatása – A máriapócsi kegykép története 3. kiadás*, Nyíregyháza 2018, 350 p. ISBN 978-615-5073-77-9
- URBÁNNÉ GUSZTAFIK ÁGNES: *Isten barátságában. Hittankönyv 1. osztályosok részére*, (Görögkatolikus hittankönyvek 1.), Nyíregyháza 2018, 191 p. ISBN 978-615-5073-69-4

