

SZENT ATANÁZ Görög Katolikus Hittudományi Főiskola  
INSTITUTUM THEOLOGICUM A SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

# FOLIA ATHANASIANA

1

Emmanuel LANNE – Robert F. TAFT  
Sergiusz Jan GAJEK – Athanáz OROSZ

István IVANCSÓ – Michel BERGER

Nikolaus EGENDER

&

Byzantine Bibliography in Hungary 1995-1998

Nyíregyháza  
1999

**Folia Athanasiana vol. 1 (1999)**  
**Review of Byzantine Theology**

Published once a year by:

**St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute**  
**Nyíregyháza**

Address for manuscripts, correspondence and orders:

Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola  
✉ H-4401 Nyíregyháza Pf. 303.  
☎ Tel.: 0036-42-413-108  
Fax.: 0036-42-420-313  
E-mail: atanaz@gkhf.iif.szabinet.hu

Managing Editor:  
Fodor György  
Director of Institute

Editor in Chief:  
Ivancsó István  
✉ H-4401 Nyíregyháza Pf. 60.  
☎ Tel.: 0036-42-420-313  
Fax.: 0036-42-420-313  
E-mail: ivancsoi@gkhf.iif.szabinet.hu

Yearly subscription: 30 USD or 50 DEM

© 1999 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute  
Nyíregyháza

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

# **Folia Athanasiana**

**1**



**Nyíregyháza  
1999**

We are pleased to dedicate this anthology  
to the Most Reverend

**Szilárd Keresztes,**

bishop of the Greek Catholic Diocese of Hajdúdorog,  
upon the 25<sup>th</sup> anniversary of his ordination.

## TABLE OF CONTENTS

EMMANUEL LANNE OSB	
La Vie de saint Antoine par saint Athanase le Grand: lien entre la chrétienté d'Orient et celle d'Occident	9
ROBERT F. TAFT SJ	
Liturgy as Expression of Church Identity	29
JAN SERGIUSZ GAJEK MIC	
II Patrocinio della Theotokos nella liturgia della Chiesa bizantina slava	47
ATHANÁZ OROSZ	
The Ascetic Spirituality of St. Basil according to his Homilies on the Psalms	55
ISTVÁN IVANCSÓ	
Moisej Ugrin e il suo acatisto	77
MICHEL BERGER	
Un edificio nuovo su fondamenta antiche	99
NIKOLAUS EGENDER OSB	
Die Christen im Heiligen Land	109
ISTVÁN IVANCSÓ	
Die Publikationen der Griechisch-Katholischen Hochschule St. Athanasius	129
BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA DAL 1995	157
RECENSIONES	177
AUTHORS	185

EMMANUEL LANNE OSB

**LA VIE DE SAINT ANTOINE PAR SAINT ATHANASE LE GRAND:  
LIEN ENTRE LA CHRÉTIENÉ D'ORIENT ET CELLE D'OCCIDENT\***

SUMMAIRE – Entendre parler de la Vie d'Antoine par saint Athanase a décidé saint Augustin à se convertir, et pour Jean Cassien Antoine est la figure emblématique du moine. Parmi les vertus qu'Antoine recommande pour le moine, le discernement occupe la première place, et le critère du celui-ci est l'amour du Christ auquel on ne peut rien préférer. Telle sera aussi l'opinion de Benoît de Nursie et celle de son biographe, le pape saint Grégoire le Grand. Tout le monachisme occidental dépend donc de l'exemple et de la doctrine d'Antoine.

En dehors des écrits du Nouveau Testament, la Vie de saint Antoine par saint Athanase est un phénomène presque unique dans l'ensemble de la littérature chrétienne. Cela non seulement en raison de sa diffusion extrêmement rapide à travers l'ensemble du monde chrétien – moins de vingt ans après la mort d'Antoine circulent déjà deux traductions latines de sa Vie par saint Athanase –, mais surtout parce que la simple lecture de cette biographie du premier des moines a déterminé la soudaine conversion au christianisme de personnes qui étaient jusqu'alors incertaines à l'égard de la foi chrétienne. La lecture de la Vie d'Antoine a provoqué leur retour complet vers le Christ. Plus encore: le simple fait d'entendre le récit de telles conversions a amené la conversion finale de saint Augustin et de ses amis. Pour mieux saisir cet effet extraordinaire produit par l'œuvre de saint Athanase nous reviendrons plus loin sur ce passage décisif des Confessions de saint Augustin. Nous pouvons déjà remarquer, toutefois, que, d'une certaine manière, il est vrai de dire que toute la pensée du christianisme occidental marquée par les écrits et par l'exemple de saint Augustin doit en définitive ce sceau augustinien à la Vie de saint Antoine. En

\* Traduction française d'une conférence donnée en anglais au Centre du patriarcat copte orthodoxe de Jérusalem pour la fête de saint Antoine, le 17/30 janvier 1993. Le texte a été revu et augmenté pour la présente publication, mais nous n'avons pas cru devoir l'alourdir de notes. L'édition de la *Vie d'Antoine* par G. J. M. BARTELINK, dans la collection *Sources Chrétiniennes* (n° 400) n'a paru que l'année suivante (1994). Nous en avons fait usage pour cette traduction française. On y trouvera aussi une bibliographie raisonnée aux pages 11 à 24. Voir encore L. BROTTIER, "Antoine l'Ermite à travers les sources anciennes: des regards divers sur un modèle unique", in *Revue des Études Augustiniennes* 43/1 (1997) 15-39 et F. FRAIZER, "L'Antoine d'Athanase. À propos des chapitres 83-88 de la *Vita*", in *Vigiliae Christianae* LII,3 (August 1998) 227-256.

outre, à la même époque, pour saint Jean Cassien Antoine est la référence première et indiscutable du monachisme véritable. Or, «aucun écrivain n'a plus contribué à la formation des moines d'Occident» (A. De Vogüé) que Cassien. Par là il apparaît déjà clairement que la Vie d'Antoine par saint Athanase est un lien unique entre le christianisme de l'Orient et celui de l'Occident. Ceci est attesté aussi par saint Jérôme qui l'a souvent citée. Il mentionne, en particulier, cette Vie d'Antoine écrite par saint Athanase comme l'œuvre principale de l'évêque d'Alexandrie dans le *De viris illustribus* et il ajoute immédiatement après cela les sept lettres écrites par Antoine en copte et dont il nous dit qu'elles ont été traduites en grec (LXXXVIII). Du grec ces lettres sont passées en latin et en bien d'autres langues parmi lesquelles le géorgien, le syriaque et l'arabe. Les versions latines que nous en possédons ne remontent qu'au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, l'une par Valère de Sarasio traduite sur un manuscrit grec aujourd'hui perdu, l'autre sur l'arabe par Abraham Echellensis. Y en a-t-il de plus anciennes? C'est probable, mais nous n'en avons pas de témoin et Jérôme ne nous dit pas qu'il ait traduit lui-même les sept lettres dont il fait état.

Quoi qu'il en soit, le texte de la Vie d'Antoine garde sa signification pour le christianisme d'aujourd'hui. Par lui Antoine est toujours donné comme le modèle de la vie chrétienne selon l'Évangile, offert à tous ceux qui ont entendu l'appel du Christ et désirent y répondre de tout leur être. En rigueur de termes, la Vie d'Antoine n'est pas seulement un modèle pour les milieux monastiques d'Occident, mais aussi pour toute forme de vie apostolique qui entend répondre sans réserve à l'Évangile.

Au temps de saint Augustin la Vie d'Antoine apparaît dans l'ensemble du monde chrétien comme la réponse à l'appel du Christ. Ce fait n'est pas surprenant. Athanase avait écrit en grec (et peut-être d'abord en copte), mais dans les mêmes temps les traductions latines étaient connues de tous en Occident.

Assurément, l'influence personnelle d'Antoine s'est exercée d'abord dans la chrétienté orientale. En Égypte, Antoine a eu une multitude d'admirateurs et de disciples. L'historien Sozomène, à la fin de la première partie du V<sup>e</sup> siècle, nous dit qu'Antoine a eu de très nombreux et excellents disciples en Égypte et en Lybie, quelques uns en Palestine et en Syrie, et d'autres en Arabie (*H. E. I*, 11).

Aujourd'hui, cependant, les critiques sont unanimes à reconnaître que la Vie a été écrite à la demande de moines occidentaux. Antoine a eu très tôt aussi des admirateurs dans le monachisme occidental, comme nous le rapporte la Vie elle-même. Dès le début de son récit, dans le prologue, Athanase dit explicitement qu'il a reçu des lettres de quelques moines qui l'ont «interrogé sur le genre de vie du

bienheureux Antoine»<sup>1</sup>, et ont voulu savoir «si ce qu'on dit de lui est vrai, afin de pouvoir [eux aussi] imiter son zèle». Athanase fait savoir qu'il a écrit rapidement ce récit sous la forme d'une lettre. Il aurait voulu faire venir quelques moines qui auraient pu lui fournir plus de détails, mais, dit-il, «puisque la saison de naviguer allait finir» et «le porteur de la lettre était pressé», il s'est contenté de ce qu'il savait par lui-même et de ce qu'il a pu apprendre «de celui qui fut longtemps son compagnon» (*VA*, Prologue); et nous savons que, selon toute probabilité, ce compagnon était l'ami d'Athanase et le disciple d'Antoine, l'évêque Sérapion de Thmuis.

Ainsi le porteur du courrier avait-il à traverser la Méditerranée avant l'hiver. On pourrait aussi penser que les destinataires des écrits d'Athanase étaient, peut-être, des moines de la région de Constantinople ou de Grèce, mais, tout à la fin du récit de la Vie, Athanase laisse entendre clairement que c'étaient des Occidentaux. Il se montre surpris, en effet, qu'on ait «entendu parler jusqu'en Espagne et en Gaule, jusqu'à Rome et en Afrique, de cet homme caché et assis sur une montagne» (de Haute Égypte) (*VA*, 93). Les pays indiqués ici se trouvent en Occident, dans la partie latine de l'Empire. Ainsi Athanase finit-il son récit comme il l'a commencé, en mentionnant les destinataires comme des moines de ces régions, peut-être, de Rome ou de Trèves. Athanase, en effet, en 336, sous l'empereur Constance, a été en exil à Trèves en Gaule, qui était à l'époque la capitale la plus au nord de l'Empire. Cet exil avait lieu vingt ans avant la mort d'Antoine. Puis Athanase était à Rome de 339 à 346 et il eut la possibilité d'y parler du genre de vie des moines en Égypte.

### La conversion de saint Augustin

Jetons d'abord un coup d'œil sur ce qu'Augustin nous rapporte au VIII<sup>e</sup> livre des Confessions.<sup>2</sup> Il est important de prendre conscience de cette influence directe de l'exemple d'Antoine sur la chrétienté occidentale, influence que renforceront les écrits de Jean Cassien.

En 386 Augustin était à Milan où il enseignait la rhétorique. Il s'adonnait à l'étude de la philosophie en compagnie de quelques amis, parmi lesquels Nébridius et

<sup>1</sup> Nous nous servons de la traduction de G. J. M. BARTELINK, dans ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, SC 400, Paris, 1994, sauf quand nous avons cru devoir la modifier légèrement pour adhérer plus étroitement au grec.

<sup>2</sup> Pour les citations des Confessions nous prenons la traduction de P. DE LABRIOLLE, *Saint Augustin, Les Confessions*, (coll. Les Belles Lettres), Paris 1966, sauf à la modifier éventuellement pour rester plus près du texte.

Alypius, et il se sentait attiré par le christianisme véritable, mais il était encore très hésitant à se convertir complètement à l'Évangile.

Il reçut un jour la visite d'un certain Ponticien, un Africain comme lui et Alypius, «qui occupait à la cour un poste élevé». «Le hasard voulut que, sur une table de jeu, devant nous – raconte Augustin – il remarqua un livre, le prit, l'ouvrit et y trouva les Épîtres de l'apôtre Paul. À coup sûr, il ne s'y attendait guère. (...) Il me regarda en souriant et me félicita en m'exprimant sa surprise de rencontrer inopinément, sous mes yeux, ce livre là, et ce livre seul. C'est qu'il était lui-même un chrétien pratiquant (...). Quand je lui eus déclaré – continue Augustin – que les Ecritures faisaient l'objet de mon étude la plus attentive, la conversation s'engagea: il nous parla d'Antoine, le moine égyptien, dont le nom brillait du plus vif éclat parmi ses serviteurs [les chrétiens], mais nous était resté inconnu [à Augustin et à son ami Alypius] jusqu'à ce moment. Dès qu'il s'en fut rendu compte, il s'arrêta sur ce sujet et révéla peu à peu ce grand homme à notre ignorance, dont il s'étonna fort».

«Nous étions nous-mêmes stupéfaits d'apprendre que, si près de nous et jusqu'à notre époque [en fait, Antoine était mort trente ans auparavant, alors qu'Augustin n'avait encore que deux ans. – E. L.] s'accomplissaient “tes merveilles” parfaitement attestées, et opérées dans la vraie foi, dans l'Église catholique. Nous restions tous dans l'étonnement, nous [c'est-à-dire Augustin et ses amis, peut-être aussi sa mère Monique. – E. L.], devant des faits si extraordinaires, lui, devant les lacunes de notre information» (*Confessions*, VIII, 14 [6]).

Tel est le récit de saint Augustin sur ce que Ponticien lui avait rapporté d'Antoine: ce qui est dit du moine égyptien provoque une extrême surprise chez le rhéteur de Milan et chez ses compagnons.

Mais l'histoire se poursuit avec une page très célèbre: «De là, la conversation se porta sur la multitude des monastères, sur la bonne odeur que leur genre de vie exhale vers Toi, sur les solitudes fécondes du désert: de tout cela nous ne savions rien» (...).

Ponticien «en vint à nous conter qu'un jour – je ne sais à quelle époque: c'était à Trèves naturellement – il était allé se promener avec trois de ses camarades dans les jardins contigus aux murs de la ville, tandis que durant l'après-midi l'empereur était retenu par les jeux du cirque. Le hasard voulut que marchant deux par deux, l'un avec Ponticien, en un groupe, les deux autres ensemble, en un autre groupe, ils prissent des directions différentes. Ceux-ci, cheminant au hasard, entrèrent dans une cabane où habitaient quelques uns de tes serviteurs, des “pauvres en esprit”, de ceux à qui “le royaume des cieux appartient”. Ils y trouvèrent un manuscrit de la Vie d'Antoine.

»L'un d'eux se met à lire, admire, prend feu et, à mesure qu'il lit, le projet germe en lui d'embrasser une telle vie et d'abandonner le service du siècle pour ne servir que Toi. Ils appartenaient aux fonctionnaires qu'on appelle les "agents" de l'empereur. Rempli soudain d'un saint amour et d'une vertueuse honte, il s'irrite contre lui-même, jette un regard à son ami et s'écrie: "Dis-moi, je te prie, où prétendons-nous parvenir au prix de tant d'efforts? Qu'est-ce que nous cherchons? À quelle fin restons-nous dans l'administration? Notre espoir peut-il aller plus loin, au palais, que de devenir les amis de l'empereur? Et dans un tel poste que d'instabilité, que de périls! Oui, que de périls pour affronter des périls plus grands encore! D'ailleurs quand y parviendrons-nous? Tandis que, ami de Dieu, si je veux l'être, je le deviens sur le champ."

»Ainsi parla-t-il dans la crise de l'enfantement d'une vie nouvelle; puis ses yeux revinrent au livre [la Vie d'Antoine – E. L.], il se remit à lire, et une transformation s'opérait dans son cœur où Toi seul pouvait voir. Sa pensée se détachait du monde, comme on le vit bientôt. Tandis qu'il lisait et que roulaient les flots de son cœur, il frémisait par moments, il discerna le meilleur parti et s'y décida, et, déjà tien, il déclara à son ami: "C'en est fait; j'ai rompu avec nos communes ambitions; j'ai décidé de servir Dieu; je m'y mets dès cette heure même, depuis ce lieu où nous sommes. Si tu répugnes à m'imiter, du moins ne t'oppose pas à mon dessein". L'autre répondit qu'il s'attachait à lui pour avoir part à une telle récompense et à un tel service. L'un et l'autre étaient déjà tiens, ils édifiaient la tour en y mettant le prix (cf. Luc 14,28), abandonnant tous leurs biens et se mettant à ta suite (cf. Mt 19,27)». Ainsi restèrent-ils dans la cabane (VIII, 6 [15]).

Telle fut l'histoire que Ponticien raconta à Augustin et à ses amis. L'ayant écouté dans un intense silence, Augustin fut l'objet d'une profonde lutte intérieure. Vient alors le célèbre épisode du jardin. D'une maison voisine lui parvient la voix d'un jeune garçon ou d'une jeune fille – Augustin ne sait pas – qui chante «tolle, lege; tolle lege» «prends et lis, prends et lis». Augustin comprend que «la volonté divine» lui ordonne d'ouvrir au hasard le livre des épîtres de saint Paul qui se trouvait encore devant lui. Il écrit, en effet: «Je venais d'entendre dire qu'Antoine survenant, un jour, par hasard, pendant la lecture de l'Évangile, avait pris comme un avertissement qui lui était adressé ce qu'on était en train de lire: "Va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel; viens, suis-moi (Mt 19,21)", et que cet oracle avait décidé aussitôt de sa conversion». Augustin, lui, tombe sur un passage de l'Épître aux Romains qui le fait renoncer à sa vie sensuelle (13,13) et il se convertit (*Confessions*, VIII, 29 [12]).

Ainsi est-ce bien le récit de la conversion d'Antoine convoyé par la tradition orale transmise par Ponticien qui décide de celle d'Augustin. Toute la scène du jardin de Milan trouve en Antoine son attache. La Vie d'Antoine et son exemple ont été selon Augustin lui-même ce qui a fait de lui un autre homme. Cet épisode se trouve exactement au milieu du texte des Confessions. Augustin qui enseignait la rhétorique n'aura pas oublié le précepte d'Aristote. Au centre de son récit intervient l'épisode qui amène la *katastrophè*, le retournement. Le récit de Ponticien a été le moyen inattendu dont s'est servi la Providence pour que le rhéteur de Milan puisse devenir plus tard l'un des plus grands docteurs de l'Église.

Il était utile de rappeler un peu longuement ces pages des Confessions, car leur lecture a été durant des siècles et reste probablement encore aujourd'hui le premier contact d'un occidental avec la Vie d'Antoine. Au cours des siècles, l'effet que le récit de Ponticien a produit sur Augustin a été souvent décisif aussi, pour une multitude de chrétiens de nos contrées.

#### **Athanase, auteur de la Vie d'Antoine, avec l'aide de Sérapion**

Selon l'opinion commune, Athanase a écrit la Vie d'Antoine durant l'année qui suivit la mort du saint, en 357, au temps de la persécution arienne, alors que l'évêque d'Alexandrie avait cherché un refuge chez les moines pachômiens, ses amis de Haute Égypte. Lui-même était un ascète et ce fut l'une des raisons, selon Athanase lui-même (*Apologie contre les Ariens*, 6,5), pour laquelle il fut élu en 328 pour succéder à l'évêque Alexandre. Il nous paraît certain, comme nous l'avons dit, que l'informateur d'Athanase pour la Vie d'Antoine est l'évêque Sérapion de Thmuis qui avait probablement esquissé un premier projet de rédaction de la Vie d'Antoine. Certains spécialistes pensent que cette première esquisse était écrite en copte et répandue dans tout le pays. Comme pour les moines occidentaux auxquels s'adresse Athanase, nous avons pour confirmer cette hypothèse une sorte de signature à la fin du récit: Antoine lui-même a donné l'ordre que ses vêtements soient distribués après sa mort: «À l'évêque Athanase donnez l'une de mes mélotes (μηλοτή) et le manteau sur lequel je me couchais (...). À l'évêque Sérapion donnez l'autre mélote» (*VA*, 91,8-9). «Chacun de ceux qui ont reçu une mélote du bienheureux Antoine» la «garde comme un grand trésor» (*VA*, 92). Ainsi le récit est-il, en quelque sorte, signé par Athanase mais aussi par Sérapion, le compagnon d'Antoine durant longtemps.

### Antoine, "un illettré" et "un ignorant"?

Au début du récit de la Vie d'Antoine Athanase rapporte qu'il «ne voulut pas apprendre les lettres» (*VA*, 1, 2). Saint Augustin en a déduit qu'il était complètement illettré. Il écrit dans le prologue du *De doctrina christiana* (§ 4) qu'«Antoine n'avait aucune connaissance des lettres». En effet, à plusieurs reprises dans son rapport, Athanase dit qu'Antoine lui-même admettait son ignorance de la littérature (20, 4; 33), et il a répété explicitement par trois fois la même formule en parlant de la sagesse de son héros: «il était sans formation scolaire» (γράμματα μὴ μαθών, *VA*, 72,1; ὅτι μὴ μεμάθηκε γράμματα 73,1; μὴ μαθόντες γράμματα 78,1). Par ailleurs, nous apprenons par saint Jérôme qu'Antoine a écrit sept lettres. Dans la Vie d'Antoine même il nous est dit qu'il a reçu une lettre de l'empereur Constantin et de ses fils et lui a répondu (*VA*, 81). Il faut relever aussi qu'Antoine donne aussi le conseil d'écrire ses pensées pour en rougir si elles sont mauvaises, prenant ainsi l'écriture comme témoin de la conscience (*VA*, 56,11-12). Il est sûr qu'il pensait alors à une écriture dans la langue maternelle de l'intéressé. Pachôme à la même époque obligeait tous les novices de ses monastères à apprendre à lire pour connaître par cœur tout le Nouveau Testament et les Psaumes. Les moines pachômiens aussi apprenaient à lire en copte et non en grec, et donc ils étaient aussi ἀγράμματοι c'est-à-dire «illettrés» par rapport à la culture hellénique.

Il y a une explication très simple et satisfaisante de l'affirmation répétée d'Athanase qu'Antoine n'avait pas fréquenté l'école. Être ἀγράμματος καὶ ἰδιώτης (sans lettres et ignorant) était une des marques de la vie apostolique. Au sujet des apôtres Pierre et Jean le livre des Actes 4,13 rapporte au sujet des sanhérites de Jérusalem que «se rendant compte que c'étaient des gens sans instruction ni culture (ἀνθρώποι ἀγράμματοι εἰσιν καὶ ἰδιώται), ils étaient dans l'étonnement». Cela ne voulait pas dire que Pierre et Jean ne savaient ni lire ni écrire, ce qui serait tout à fait invraisemblable, mais que, du point de vue de Luc, le savant auteur des Actes qui rapporte ici la pensée des sanhérites, les apôtres n'avaient pas reçu l'éducation supérieure d'un rabbin ou d'un écrivain grec comme Luc. On peut dire la même chose d'Antoine. Antoine ne connaît pas le grec, il ne connaît que le copte, comme le signale Pallade dans l'*Histoire Lausiaque* (21,15). C'est la raison pour laquelle aux yeux d'Athanase il était ἀγράμματος, mais aussi ἰδιώτης (*VA*, 73, 3; 85,5). Ce trait indique seulement que sa vie était conforme à celle des apôtres.

La vie de saint Benoît de Nursie, au II<sup>nd</sup> livre des *Dialogues* écrits par le pape saint Grégoire le Grand, a eu une influence énorme en Occident. Or, on y

rencontre pour des raisons identiques la même affirmation: Benoît a refusé de poursuivre son instruction: «Lui, qui était né de parents nobles de la province de Nursie, fut envoyé à Rome pour y étudier les lettres (*liberalibus litterarum studiis*). Mais comme il avait vu que pour beaucoup c'était l'occasion de tomber dans les vices, lui qui était à peine entré dans le monde fit marche arrière (...). Méprisant l'étude des lettres, il quitta la maison et la fortune de son père. Voulant plaire à Dieu seul, il n'eut en vue que le vêtement d'une vie sainte. Ainsi se retira-t-il (du monde) sciemment ignorant et savamment inculte» (*Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus*).

Le récit de saint Grégoire est très semblable à celui de la Vie d'Antoine et il est certain que le pape l'a présent à l'esprit, même s'il nous rapporte qu'il a reçu ses informations de quatre moines qui ont été les disciples de Benoît.

Concernant Antoine et ceux qui l'ont imité en suivant son exemple de mépris d'une éducation supérieure, il faut se souvenir que le très célèbre Évagre le Pontique, qui était lui-même un lettré, nous a relaté un apophthegme d'Antoine qui correspond très bien à ce qu'il enseignait sur ce sujet: «L'un des sages d'alors vint trouver le juste Antoine et lui dit: "Comment peux-tu supporter ce genre de vie, Père, sans le réconfort des livres?" Il lui répondit: "Mon livre, ô philosophe, c'est la nature des êtres, et il est prêt quand je désire lire les paroles de Dieu"» (*Praktikos*, 92). Cette réponse, transmise par Évagre, est typique de l'enseignement de ce dernier, mais elle l'est aussi de la doctrine d'Antoine, telle qu'on la trouve dans sa Vie par saint Athanase (*VA*, 72-80) et dans les Lettres (*Lettre II*, 3, etc.).

Le propos premier d'Antoine en refusant d'aller à l'école était son désir d'imiter à la perfection la vie des apôtres telle que la rapportent l'Évangile et les Actes. On peut en dire autant de Benoît. D'Antoine on se souvient du passage de sa Vie où Athanase rapporte qu'en allant à l'église un dimanche, «il rassembla ses pensées et réfléchit

- »1° comment les apôtres ont tout abandonné pour suivre le Sauveur;
- »2° comment d'autres, d'après les Actes, vendaient leurs biens, en appor-  
taient le prix et le déposaient aux pieds des apôtres pour être distribué  
aux indigents;
- »3° enfin, quelle grande espérance leur était réservée dans les cieux».

Et le récit continue avec le célèbre passage sur l'appel évangélique: «Le cœur occupé de ces pensées, il entra dans l'église, et il se trouva qu'on lisait justement l'Évangile; il entendit le Seigneur dire au riche: "Si tu veux être parfait, va vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, et tu auras un trésor dans les cieux"» (Mt 19,21). Et Athanase ajoute: «Antoine, comme si le

## LA VIE DE SAINT ANTOINE PAR SAINT ATHANASE LE GRAND

souvenir des saints, qu'il venait d'avoir, lui était venu de Dieu et comme si la lecture avait été faite pour lui, sortit aussitôt de la maison du Seigneur (...). Les biens qu'il avait de ses ancêtres (...) il en fit cadeau aux gens de son village...» (*VA*, 2, 2-4). Par là Antoine imite parfaitement le genre de vie apostolique et c'est cela qui a si fort impressionné saint Augustin au moment de sa conversion.

### Les vertus du moine

Au commencement de sa vie monastique Antoine a pris modèle sur les exemples de différents ascètes qui vivaient dans le voisinage. En chacun d'eux il découvre une vertu particulière qu'il s'efforce immédiatement d'imiter (*VA*, 4, 1). Athanase nous donne ainsi une liste de ces vertus. «Il contemplait dans l'un l'amabilité (1. Τὸ χαρίεν), l'assiduité à la prière d'un autre (2. Τὸ πρὸς τὰς εὐχὰς σύντονον); chez celui-ci il observait la patience (3. Τὸ ἀόργητον), chez celui-là l'amour des hommes (4. τὸ φιλάνθρωπον); il était attentif aux veilles chez l'un (5. τῷ μὲν ἀγρυπνοῦντι) et à l'amour de l'étude chez l'autre (6. τῷ δὲ φιλολογοῦντι); il admirait l'un pour son endurance (7. τὸν μὲν ἐν καρτερίᾳ), l'autre pour ses jeûnes (8. τὸν δὲ ἐν νηστείᾳ) et son repos sur la terre nue (9. καὶ χαμεννίᾳ); il faisait attention à la douceur de l'un (10. πραότητα) et à la magnanimité de l'autre (11. μακροθυμίαν); chez tous il notait à la fois la piété envers le Christ (12. πάντων δὲ ὁμοῦ τὴν εἰς Χριστὸν εὐσέβειαν) et l'amour mutuel (13. τὴν πρὸς ἀλλήλους ἀγάπην)». On a ainsi, suivant la manière de compter, dix ou onze vertus distribuées entre les différents ascètes et deux vertus communes à tous: la piété envers le Christ et l'amour des uns pour les autres.

On a remarqué que la démarche d'Antoine auprès des divers ascètes pour imiter les vertus où ils se distinguent rappelle celles des philosophes depuis Socrate et les vies de certains pythagoriciens. En elles-mêmes plusieurs de ces vertus ne sont pas spécifiquement chrétiennes. Ce qui est chrétien, par contre, et donne le ton à tout l'ensemble, ce sont les deux dernières que l'on trouve chez tous ces ascètes. Dans les vertus fruit (ou fruits) de l'Esprit qu'énumère saint Paul dans l'épître aux Galates (5, 22-23), la clef se trouve en tête: c'est l'amour ou charité, l'ἀγάπη; chez Antoine la charité se trouve au terme et elle est le partage de tous: piété envers le Christ et amour mutuel.

Dans la Vie d'Antoine on rencontre deux autres listes de vertus, l'une au chapitre 17,7 et l'autre au chapitre 30,2, c'est-à-dire que l'une et l'autre se trouvent à l'intérieur du grand discours sur la vie monastique qu'il prononce à la demande des moines et sur lequel nous allons revenir. La liste du chapitre 17 apparaît peu après le

début du discours. Elle énumère dix vertus qui sont le trésor que le moine emportera avec lui après sa mort: «la prudence, la tempérance, la justice, la force, l'intelligence (des Écritures), la charité, l'amour des pauvres, la foi au Christ, la mansuétude, l'hospitalité». Les quatre premières sont celles qu'on a appelées par la suite les vertus cardinales. Leur liste est héritée de Platon et d'Aristote. Les six autres sont typiquement chrétiennes et se rapportent à la foi et à la charité. Au chapitre 30 Antoine donne la liste des vertus que redoutent les démons: ce sont les jeûnes, les veilles, les prières, la douceur, le calme, le mépris de l'argent, l'absence de vain gloire, l'humilité, l'amour des pauvres, les aumônes, la patience, et par-dessus tout la piété envers le Christ. Ici les vertus sont donc au nombre de douze. Elles sont à nouveau dominées par la piété envers le Christ ( $\tauὴν εἰς τὸν Χριστὸν εὐσέβειαν$ , comme en 4,2). Il s'agit donc bien de vertus chrétiennes.

Ces différentes listes de vertus sont intéressantes car elles sont passées dans la tradition monastique postérieure de l'Égypte. Paul de Tamma, moine égyptien du IV<sup>e</sup> siècle considéré comme un remarquable père spirituel, a laissé quelques écrits. Il disait: «(Avec l'humilité) le Saint-Esprit illuminera tous vos membres de sa lumière, et les douze vertus danseront dans votre âme, et les chérubins et les séraphins vous garderont sous leurs ailes». Dans une cellule du monastère de Jérémie à Saqqara (n. 709) on peut encore voir sur les murs ces douze vertus peintes comme des anges avec des ailes et un disque sur la poitrine. Des représentations similaires des douze vertus se trouvent aussi sur d'autres fresques monastiques. Elles sont appelées les vertus du Saint-Esprit, ce qui renvoie au fruit de l'Esprit de Galates 5 et elles sont aussi un héritage des listes de vertus de la Vie d'Antoine.

### Le discernement

S'il y avait pourtant une vertu qui distinguait Antoine, c'était celle du discernement, la *discretio* des Latins, la διάκρισις des Grecs. À la fin du très long discours d'Antoine sur le combat monastique contre les démons, les moines ses auditeurs, dit Athanase, «admirraient la grâce de discernement des esprits (cf. I Cor 12,10) que le Seigneur avait donnée à Antoine» (VA, 44,1). On retrouve la même affirmation vers la fin de la Vie: «Il y avait encore ceci de grand dans l'ascèse d'Antoine: il avait, comme je l'ai dit, le charisme du discernement des esprits» (VA, 88,1).

Quelques décennies plus tard, au Désert des Kellia, dans la partie occidentale du Delta, entre les Déserts de Nitrie et de Scété, le discernement des esprits devint une spécialité du célèbre théoricien de la vie ascétique, Évagre le Pontique,

## LA VIE DE SAINT ANTOINE PAR SAINT ATHANASE LE GRAND

déjà mentionné plus haut. Évagre eut parmi ses disciples Jean Cassien, le fondateur de deux monastères à Marseille après avoir été le défenseur de saint Jean Chrysostome.

Cassien a transmis au monde latin la doctrine spirituelle de son maître Évagre. Comme Augustin, Cassien qui lui est contemporain (il écrit vers 420), mais auquel il s'oppose sur la doctrine de la grâce, connaissait directement la Vie d'Antoine par saint Athanase. Sur le discernement (*discretio*) Cassien a écrit une Conférence entière, la II<sup>e</sup>. Cette conférence développe, en fait, l'enseignement du bref apophthegme d'Antoine que voici: «Antoine disait aussi: "Certains traitent leur corps avec ascèse, mais parce qu'ils n'ont pas le discernement ils s'écartent de Dieu"» (*Apoph.* 8).

Cassien attribue cette II<sup>e</sup> Conférence sur le discernement à l'Abbé Moïse qui entend rapporter l'enseignement d'Antoine: «Il m'en souvient: c'était jadis, dans les années de mon enfance, au pays de la Thébaïde, où le bienheureux Antoine demeurait. Des anciens vinrent de concert le visiter, à dessein de s'enquérir de la perfection. La conférence se prolongea depuis l'heure de vêpres jusqu'au lever du jour; et le point qui nous occupe prit la plus grande part de la nuit.

»Longuement on se demanda quelle vertu ou quelle observance peut garder le moine toujours à l'abri des pièges et illusions du diable et le faire monter et d'un pas assuré aux sommets de la perfection. Chacun émettait son avis selon sa capacité.

»Les uns voulaient que ce fût l'amour du jeûne et des veilles, par où l'âme spiritualisée et régnant sur un cœur et une chair purifiés s'unit plus aisément à Dieu; les autres, l'universel renoncement à toutes choses, car si l'âme se dépouille entièrement en sorte que désormais aucune attache ne la retient plus, elle parvient plus rapidement jusqu'à Dieu. D'autres estimaient que l'anachorèse est nécessaire, c'est-à-dire l'éloignement et le secret du désert, car celui qui y réside, y invoque Dieu plus familièrement et peut s'attacher plus étroitement à lui.

»Quelques uns tenaient pour la pratique de la charité, je veux dire les devoirs de l'hospitalité, parce qu'à ceux qui les pratiquent le Seigneur, dans l'Évangile, a promis plus spécialement de donner le royaume des cieux quand il a dit: "Venez les bénis de mon Père; entrez en possession du royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire", et le reste.

»Ainsi décrétaient-ils que différentes vertus pouvaient ménager un plus sûr accès auprès de Dieu, et la plus grande partie de la nuit se passa à cette enquête. À la fin le bienheureux Antoine prit la parole: "Toutes les pratiques que vous avez dites sont nécessaires et utiles à qui a soif de Dieu et désire parvenir jusqu'à lui. Mais pour

ce qui est de leur donner le prix, les expériences et les chutes sans nombre de beaucoup ne le permettent en aucune manière. Car bien des fois ceux qui se livraient avec le plus de rigueur aux jeûnes et aux veilles, qui se retiraient dans la solitude en provoquant l'admiration, qui s'adonnaient à la privation de tout leur avoir au point de ne pas souffrir d'avoir devant eux une journée de vivres ni même un denier, qui encore remplissaient avec un empressement total les devoirs de l'hospitalité, sont tombés soudain dans l'illusion au point de ne pouvoir mener à bien l'œuvre entreprise etachever la plus haute ferveur et une vie digne d'éloge par une fin abominable. Aussi pourrons-nous reconnaître évidemment ce qui en premier lieu conduit à Dieu si nous examinons avec grand soin la cause de leur ruine et de leur illusion." Chez eux, en effet, surabondaient les œuvres des vertus que vous avez mentionnées; il leur manquait seulement le discernement pour qu'elles puissent durer jusqu'au bout".<sup>3</sup>

Alors Antoine, selon Cassien, fait l'éloge de cette vertu du discernement comme de la «voie royale qui ne permet pas au moine de s'écartez» ni à droite ni à gauche. Et Antoine-Cassien poursuit: «C'est, en effet, le discernement qui est appelé dans l'Évangile l'œil et la lampe du corps selon la parole du Sauveur: "La lampe de ton corps c'est ton œil. Si ton œil est sain, ton corps tout entier sera illuminé; mais si ton œil est mauvais, ton corps tout entier sera enténébré" (Mt 6,22-23). Le discernement, en effet, s'exerce sur toutes les pensées de l'homme et ses actes, en examinant et éclairant tout ce que nous devons faire. Si à l'intérieur de l'homme cette lampe est mauvaise, c'est-à-dire si elle manque d'un jugement sûr et de science et se laisse abuser par l'erreur ou la présomption, tout notre corps sera enténébré, c'est-à-dire que la pénétration de notre intelligence et nos activités seront entièrement obscurcis, enveloppées qu'elles seront par l'aveuglement des vices et les ténèbres des passions. "Si la lumière qui est en toi est ténèbres, dit-il encore, combien grandes seront les ténèbres!" Il n'est douteux pour personne, en effet, que si nous avons un jugement faux et plongé dans la nuit de l'ignorance, nos pensées aussi et nos œuvres, qui procèdent d'une réflexion de discernement, seront enveloppées dans des ténèbres plus profondes de péché» (*Conl. II, 2*).

Cassien, certes, n'a fréquenté le monachisme égyptien qu'une génération après la mort d'Antoine. Rien n'empêche, toutefois, qu'il ait connu là-bas des anciens qui avaient profité des enseignements de celui-ci. Cassien connaît aussi la Vie d'Antoine par saint Athanase. Il fait citer sa vocation par l'abbé Paphnuce comme type de celle qui vient directement de Dieu d'après le récit de l'évêque

<sup>3</sup> Nous avons remanié la traduction de E. PICHERY, *Jean Cassien, Conférences I-VII, SC 42*, 112-113.

## LA VIE DE SAINT ANTOINE PAR SAINT ATHANASE LE GRAND

d'Alexandrie (*Conl.* III, 4; cf. *VA*, 2, 3). Dans la III<sup>e</sup> Conférence, en effet, on retrouve Antoine comme modèle du premier type de vocation, celle qui, comme pour Abraham, vient directement de Dieu. Ici Cassien s'inspire directement de la première Lettre d'Antoine, sans la nommer toutefois. Il change les critères donnés par Antoine, mais ce qui est remarquable, c'est qu'il place la vocation d'Antoine à la suite de celle d'Abraham que proposait Antoine. Le premier des moines est donc ici encore le fondement de tout l'édifice monastique, comme Abraham est celui de la réponse de foi à l'appel direct de Dieu. Il est la référence proposée à tous (*Conl.* III, IV). Dans ce passage des Conférences, Cassien fait donc usage tant de la Lettre I d'Antoine, que de la Vie d'Antoine par Athanase qui nous rapporte sa vocation. Nous nous souvenons, par ailleurs, que c'est le récit de cette vocation, en réponse au conseil évangélique, qui avait aussi décidé de la conversion d'Augustin

Au cœur de son ouvrage, Cassien reparle d'Antoine dans les Conférences VIII et IX. L'abbé Serenus rappelle dans l'une comment Antoine confondit les traquenards maléfiques de deux philosophes (VIII, 18-19), ce qui renvoie au récit d'Athanase (cf. *VA*, 72-80); dans l'autre, l'abbé Isaac rapporte un apophtegme d'Antoine sur la prière parfaite: «La prière n'est point parfaite, disait-il, où le moine a conscience de soi et connaît qu'il prie» (IX, 31).

Au terme de l'œuvre, dans la dernière de ses Conférences, Cassien évoque encore une fois la figure d'Antoine par l'entremise de l'abbé Abraham. Il rapporte une anecdote dans laquelle Antoine blâme un moine qui se faisait entretenir par sa famille et n'avait pas vraiment renoncé au monde. Ainsi les Conférences s'ouvrent-elles par un long rappel de l'enseignement d'Antoine sur la *discretio* et s'achèvent-elles, ou presque, par un nouveau rappel de l'enseignement d'Antoine sur le radicalisme que requiert la vocation monastique. Enfin, au centre des Conférences Antoine démasque les ruses diaboliques de deux philosophes, faisant preuve ainsi de son discernement, et il donne un enseignement sur la prière pure. L'exemple d'Antoine est donc la référence monastique ultime. À cet exemple renvoie toute cette doctrine des moines d'Égypte que Cassien veut transmettre à ceux de Provence.

On peut même mettre davantage en lumière la place unique et fondamentale que Cassien attribue à Antoine dans les Conférences en rappelant que les dix premières conférences ont le Désert de Scété pour cadre et qu'elles ont été écrites en dernier, donc après les Conférences XI à XXIV. Cela signifie que dans la pensée de Cassien les données fondamentales du monachisme que sont le discernement, la vocation par appel direct de Dieu, et la prière pure sont un héritage d'Antoine.

Ainsi par Cassien, les moines d'Occident ont su qu'Antoine restait le modèle inégalé de la théorie et de la pratique monastique. Dans les Institutions

Cassien ne faisait qu'une seule mention d'Antoine (V, 4), mais ce qu'il en rapportait provenait de la Vie par Athanase (*VA*, 3). Antoine y apparaissait déjà comme la référence indiscutée. Il n'en est que plus remarquable que sa personne se trouve au début, au milieu et au terme des Conférences. C'est par là surtout qu'il passera à la tradition monastique latine. Saint Benoît recommande la lecture des Conférences de Cassien le soir avant l'office des complies (*RB*, 42) et au terme de sa Règle il les mentionne de nouveau avec les Institutions parmi les textes fondamentaux de la tradition monastique qui doivent stimuler les moines dans la pratique des vertus (*RB*, 73).

Que la *discretio* soit présentée dès le début des Conférences comme la vertu par excellence, indispensable à la profession monastique, correspond à l'enseignement d'Antoine, tel que le transmet Athanase. Au cœur du grand discours qui va des chapitres 16 à 43 de la Vie d'Antoine, dont on reparlera encore plus bas, on trouve la doctrine du discernement des esprits, la διάκρισις. Le charisme du discernement des esprits, reçu de l'Esprit Saint «requiert beaucoup de prière et d'ascèse» (*VA*, 22, 3). Antoine le répète avec insistance un peu plus loin: «En tout cas il faut prier, comme je l'ai déjà dit, pour recevoir la grâce du discernement des esprits» (*VA*, 38, 5), après avoir mentionné de nouveau le rôle indispensable de l'ascèse.

Le pape saint Grégoire le Grand signale que la Règle de Benoît se distingue par sa *discretio*, par son discernement. On sait, par ailleurs, que la *discretio*, le discernement, occupe une place spéciale dans cette Règle de Benoît, comme aussi dans la tradition monastique qui se réclame de lui. Le discernement est requis particulièrement de l'abbé du monastère. Cette *discretio* y est qualifiée de «mère des vertus» (*RB* 64), ce qui, à travers Cassien, nous ramène à Antoine.

De Cassien à Benoît et de celui-ci à l'ensemble de la tradition monastique et religieuse occidentale, il y a un fil direct. Celui-ci nous permet de remonter à Antoine. Le rôle joué par Antoine auprès de Cassien est sans doute moins impressionnant que dans le récit de la conversion d'Augustin. Toutefois, auprès des moines d'Occident l'influence des Conférences de Cassien a elle aussi contribué à renvoyer le monachisme latin à l'exemple d'Antoine comme à sa source première.

### La suffisance des Écritures

La Vie d'Antoine est célèbre pour ce qu'elle rapporte de la lutte contre les démons. Le grand discours aux moines auquel nous avons déjà fait allusion court des chapitres 16 à 43 et il est centré sur cette lutte. Or, il est remarquable qu'il fasse suite à la visite qu'Antoine fit aux frères de la région d'Arsinoé (chapitre 15). En effet, la seule des sept lettres d'Antoine dont les destinataires sont indiqués est adressée «à

Cassien ne faisait qu'une seule mention d'Antoine (V, 4), mais ce qu'il en rapportait provenait de la Vie par Athanase (*VA*, 3). Antoine y apparaissait déjà comme la référence indiscutée. Il n'en est que plus remarquable que sa personne se trouve au début, au milieu et au terme des Conférences. C'est par là surtout qu'il passera à la tradition monastique latine. Saint Benoît recommande la lecture des Conférences de Cassien le soir avant l'office des complies (*RB*, 42) et au terme de sa Règle il les mentionne de nouveau avec les Institutions parmi les textes fondamentaux de la tradition monastique qui doivent stimuler les moines dans la pratique des vertus (*RB*, 73).

Que la *discretio* soit présentée dès le début des Conférences comme la vertu par excellence, indispensable à la profession monastique, correspond à l'enseignement d'Antoine, tel que le transmet Athanase. Au cœur du grand discours qui va des chapitres 16 à 43 de la Vie d'Antoine, dont on reparlera encore plus bas, on trouve la doctrine du discernement des esprits, la διάκρισις. Le charisme du discernement des esprits, reçu de l'Esprit Saint «requiert beaucoup de prière et d'ascèse» (*VA*, 22, 3). Antoine le répète avec insistance un peu plus loin: «En tout cas il faut prier, comme je l'ai déjà dit, pour recevoir la grâce du discernement des esprits» (*VA*, 38, 5), après avoir mentionné de nouveau le rôle indispensable de l'ascèse.

Le pape saint Grégoire le Grand signale que la Règle de Benoît se distingue par sa *discretio*, par son discernement. On sait, par ailleurs, que la *discretio*, le discernement, occupe une place spéciale dans cette Règle de Benoît, comme aussi dans la tradition monastique qui se réclame de lui. Le discernement est requis particulièrement de l'abbé du monastère. Cette *discretio* y est qualifiée de «mère des vertus» (*RB* 64), ce qui, à travers Cassien, nous ramène à Antoine.

De Cassien à Benoît et de celui-ci à l'ensemble de la tradition monastique et religieuse occidentale, il y a un fil direct. Celui-ci nous permet de remonter à Antoine. Le rôle joué par Antoine auprès de Cassien est sans doute moins impressionnant que dans le récit de la conversion d'Augustin. Toutefois, auprès des moines d'Occident l'influence des Conférences de Cassien a elle aussi contribué à renvoyer le monachisme latin à l'exemple d'Antoine comme à sa source première.

### La suffisance des Écritures

La Vie d'Antoine est célèbre pour ce qu'elle rapporte de la lutte contre les démons. Le grand discours aux moines auquel nous avons déjà fait allusion court des chapitres 16 à 43 et il est centré sur cette lutte. Or, il est remarquable qu'il fasse suite à la visite qu'Antoine fit aux frères de la région d'Arsinoé (chapitre 15). En effet, la seule des sept lettres d'Antoine dont les destinataires sont indiqués est adressée «à

tous ses frères bien-aimés de la région d'Arsinoé» (VI<sup>e</sup> lettre dans le corpus copte-arabe, IV<sup>e</sup> du géorgien, II<sup>e</sup> du gréco-latin). Cette rencontre est significative, car les moines de la région d'Arsinoé sont les seuls dans la Vie d'Antoine pour lesquels Athanase raconte que notre héros a fait un déplacement pour visiter une communauté monastique localisée. Si l'on pouvait se fier à l'ordre chronologique que suppose la visite aux frères d'Arsinoé du chapitre 15, on penserait que la lettre VI lui est antérieure puisqu'en la terminant Antoine paraît renoncer à faire une visite, apparemment la première, à ces moines. Il reste, toutefois, qu'il y avait une relation spéciale entre Antoine et ceux-ci. Il ne paraît pas témoire de penser qu'Athanase établit un lien entre le grand discours qui va s'ouvrir et les frères d'Arsinoé. Assurément, ce très long texte, où la lutte contre les démons occupe une place considérable, vaut pour tous les moines auxquels Antoine propose sa doctrine. Athanase dit d'ailleurs qu'Antoine sort pour s'adresser à tous les moines qui désirent entendre sa parole et de nombreux ermitages se sont formés proches de sa résidence.

Cette VI<sup>e</sup> lettre, dont saint Jérôme connaissait les destinataires arsinoïtes, donne aussi à la lutte contre les démons une place centrale et elle est la seule à le faire. Il y a même un parallélisme étroit entre le discours de la Vie d'Antoine et la Lettre VI sur un point capital: l'importance donnée au discernement. On remarque pourtant une différence significative entre cette lettre et l'enseignement de la Vie d'Antoine. Celui-ci débute par une courte phrase qui ne se trouve pas dans la Lettre VI: «Les Écritures suffisent à notre instruction».

Cette affirmation est typique de l'enseignement de saint Athanase et donne la clef pour interpréter correctement les chapitres qui suivent et traitent du combat spirituel. Athanase, en effet, ouvre son *Discours contre les païens* par la même assertion: «Les saintes Écritures inspirées par Dieu sont suffisantes pour manifester la vérité». Dans ses écrits contre les Ariens, cette conviction de la suffisance des Écritures est à la base de sa démonstration. C'est aussi, par ailleurs, la doctrine commune du monachisme primitif en Égypte.

On a déjà rappelé plus haut que saint Pachôme obligeait tout candidat à la vie monastique à apprendre par cœur les psaumes et le Nouveau Testament. Dans plusieurs descriptions de la vie quotidienne de ses disciples nous voyons que la récitation continue des Saintes Écritures est le principal devoir du moine pachômien. En commençant ainsi son discours aux moines par l'assertion: «Les Écritures suffisent pour notre instruction», Antoine répète ce qui était fondamental dans la vie d'ascèse pour le christianisme authentique de l'époque. Le fait même qu'il énonce cette conviction en tête d'un aussi long discours ne doit en aucun cas être négligé si nous voulons éviter de sérieux contresens. Il s'agit d'ailleurs de

l'enseignement constant d'Antoine, puisque nous le retrouvons dans le troisième de ses Apophtegmes de la collection alphabétique: «En tout ce que tu entreprends, aie le témoignage des Écritures».

Évagre le Pontique, s'inspirant sans doute du conseil d'Antoine, mais peut-être aussi bien de ses premiers maîtres Basile et Grégoire de Nazianze, a écrit un *Antirrheticus*, choix de sentences des saintes Écritures pour aider à combattre les différentes espèces d'esprits mauvais ou démons. Basile, en effet, a fondé tout son enseignement ascétique sur des citations de l'Écriture. Néanmoins, ce qui est typique d'Évagre et dans la ligne de l'héritage d'Antoine et d'Athanase est l'idée que dans le combat contre les démons nous trouvons suffisamment d'armes dans les saintes Écritures. Saint Jean Cassien, qui dépend d'Évagre, a eu à son tour une influence considérable en Occident, comme nous l'avons noté, spécialement dans la spiritualité bénédictine. Or, dans les Conférences de Cassien on rencontre un enseignement semblable sur la suffisance des Écritures pour combattre les démons. Cassien donne l'exemple du Sauveur qui au désert a combattu le Diable avec des citations des Écritures. Et Cassien ajoute: «Ces témoignages nous apprennent que nous devons pareillement résister aux trompeuses suggestions de l'ennemi par le témoignage des Écritures» (*Conl. XXII*, 10).

Si l'affirmation de la suffisance des Écritures pour mener le combat monastique ne se trouve pas explicite dans la Lettre VI d'Antoine, on y remarque néanmoins que le témoignage des Écritures est constamment invoqué par leur auteur pour fonder sa doctrine du combat contre les esprits mauvais.

### **Ne rien préférer à l'amour du Christ**

En relation avec la suffisance des Écritures pour combattre les démons suivant l'exemple de Notre Seigneur, nous avons un autre détail très simple, mais non moins important de l'enseignement d'Antoine. Après vingt années environ de vie solitaire, Antoine commence à exercer un ministère de guérison: «Le Seigneur guérit par son intermédiaire beaucoup de ceux qui étaient présents et souffraient dans leur corps et il en purifia d'autres des démons», écrit Athanase qui continue: «Il donnait à Antoine une grâce dans ses paroles, de sorte qu'il consolait beaucoup d'affligés et en réconciliait d'autres qui se disputaient». Ici vient une phrase décisive: «Il disait à tous de ne rien préférer de ce qui est dans le monde à l'amour du Christ» (*πᾶσιν ἐπιλέγων μηδὲν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προκρίνειν τὴς εἰς Χριστὸν ἀγάπης* [VA, 14,6]).

Pour un moine bénédictin cette phrase est très familière parce qu'elle correspond exactement à l'un des célèbres soixante-quatorze «instruments des

## LA VIE DE SAINT ANTOINE PAR SAINT ATHANASE LE GRAND

bonnes œuvres» qu'offre la Règle de saint Benoît. Le premier des ces *instrumenta* est le commandement fondamental du christianisme: «Avant tout, dit Benoît, aimer le Seigneur Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces, ensuite le prochain comme soi-même». Et après les commandements du Décalogue et de l'Évangile, vient «Ne rien préférer à l'amour du Christ». Cette phrase avec l'autre dans cette partie des «instruments des bonnes œuvres» est un groupe que l'on trouve déjà dans la *Règle du Maître*. La source qu'on indique habituellement pour «Ne rien préférer à l'amour du Christ» est l'écrit de saint Cyprien sur la Prière du Seigneur (XV). La phrase de saint Cyprien n'est pourtant pas exactement semblable. Elle dit, en effet: «Ne préférer absolument rien au Christ, car lui-même n'a rien préféré à nous; adhérer de manière inséparable à sa charité». Benoît cite la phrase de Cyprien au chapitre 72 de la Règle dont ce sont les derniers mots avant la conclusion du chapitre 73: Les frères «ne préféreront absolument rien au Christ, qui veuille nous conduire tous ensemble à la vie éternelle». L'idée tient à cœur à saint Benoît, mais c'est la formule des «instruments des bonnes œuvres» qui est la plus proche de celle d'Antoine. Elle explicite l'amour du Christ comme objet de l'absolue préférence. Plus haut on a vu que cette charité était le couronnement des vertus monastiques. Lorsque le moine d'Occident lit cette phrase dans les *instrumenta* du chapitre IV de la Règle de Benoît, il se souvient du précepte formulé par Antoine: Ne rien préférer au monde à l'amour du Christ.

La dévotion au Christ est présente partout dans la Vie d'Antoine comme dans la Règle de saint Benoît. Rappelons que dès le début Athanase a noté que chaque ascète que visitait Antoine se signalait par une piété spéciale envers le Christ (VA, 4). À la fin de la Vie nous avons le testament spirituel d'Antoine qui donne ses conseils aux deux moines qui sont avec lui au moment de son décès. Ils se nomment Macaire et Amatas, d'après saint Jérôme qui a inséré leurs noms dans la Vie de saint Paul (*Prol. 1; PL 23,17*), et selon l'Histoire Lausiaque de Pallade (chap. 21). Antoine leur dit: «Moi, comme il est écrit, je vais par la voie des pères, car je vois que le Seigneur m'appelle. Vous, soyez vigilants et ne laissez pas perdre votre si longue ascèse, mais ayez soin, comme si vous commeniez maintenant, de conserver votre ardeur. Vous connaissez les démons et leurs pièges, vous savez combien ils sont féroces, mais combien faible est leur puissance. Ne les craignez donc pas, respirez plutôt toujours le Christ et croyez en lui» (VA, 91). «Respirez toujours le Christ»: le *Patristic Greek Lexikon* de Lampe a compris: «Tirez toujours votre inspiration du Christ». Les auteurs plus récents ont traduit, par contre, comme l'ancienne version latine: *Christum semper respirate*, en d'autres mots: «Que le Christ soit toujours votre souffle vital». C'est une magnifique formule qui correspond parfaitement à «ne

préférez rien au monde à l'amour du Christ». Cela suggère aussi la prière continue adressée au Christ dans l'acte même de respirer. Il serait certainement exagéré de découvrir dans cette brève sentence une indication qui aille dans le sens des techniques hésichastes de la prière de Jésus, mais il est sûr que la Vie d'Antoine ayant été lue par des générations de moines en Orient et en Occident, la brève formule d'Antoine leur a donné un appui solide pour la pratique de la prière de Jésus.

### L'héritage d'Antoine

Dans la Vie de saint Benoît que rapportent les Dialogues du pape saint Grégoire le Grand bien d'autres détails sont parallèles à la Vie d'Antoine. Ce n'est pas surprenant, même si la Vie de saint Martin par Sulpice Sévère semble être une source plus directe du récit de Grégoire. Sous certains aspects Martin a tenu dans l'Occident chrétien le rôle d'Antoine. Martin, fondateur de Ligugé et évêque de Tours, était d'une génération plus jeune qu'Antoine. Tous savaient dans les milieux monastiques occidentaux qu'Antoine était considéré comme le premier des moines et sa Vie a servi de modèles à toutes les autres. Sulpice Sévère, quand il écrit la Vie de Martin et plus particulièrement les Dialogues a la conviction que Martin en Gaule est comme Antoine en Égypte.

Toutefois, parmi les similitudes que nous rencontrons entre la Vie d'Antoine et celle de saint Benoît il y a deux visions parallèles, l'une d'Antoine et l'autre de Benoît:

«(Antoine) assis sur la montagne, leva les yeux et vit dans les airs quelqu'un qui s'élevait, et la joie de ceux qui venaient au-devant de lui était grande. Admirant et déclarant bienheureux un tel chœur, il souhaitait apprendre ce que cela pouvait être. Aussitôt une voix lui parvint, qui lui dit que c'était l'âme d'Amoun, le moine de Nitrie. Celui-ci avait persévéré dans l'ascèse jusque dans la vieillesse. Or, la distance de Nitrie à la montagne où habitait Antoine est de treize jours de marche. Ceux qui étaient avec Antoine, lorsqu'ils virent le vieillard saisi d'admiration, demandèrent à en savoir la cause. Ils apprirent qu'Amoun venait de mourir» (*VA*, 60).

Le cadre de la vision de Benoît est quelque peu différent. Benoît est en train de prier durant la nuit. «Benoît (...) se tenait à la fenêtre, priant le Seigneur tout-puissant. Tout à coup, au cœur de la nuit, il vit une lumière répandue d'en-haut refouler les ténèbres de la nuit. Elle éclairait d'une telle splendeur qu'elle surpassait la lumière du jour, elle qui cependant rayonnait au milieu des ténèbres. Une chose très merveilleuse suivit dans cette contemplation, car, comme il l'a raconté par la suite, le monde entier, comme ramassé sous un seul rayon de soleil, fut amené devant

## LA VIE DE SAINT ANTOINE PAR SAINT ATHANASE LE GRAND

ses yeux. Le vénérable Père, tandis qu'il enfonçait la pointe de son regard dans cette splendeur de lumière étincelante, vit l'âme de Germain, l'évêque de Capoue, portée au ciel par les anges dans une sphère de feu» (*Dial.* II, 35,2-3)<sup>4</sup>. Envoyant un messager à Capoue la nuit même, il sut que l'évêque Germain était mort au moment même où il avait eu la vision.

Les deux récits sont fort semblables. L'élément réellement nouveau dans celle de Benoît est le rôle de la lumière. Celle-ci a une signification mystique en relation avec la prière de Benoît. Il est certain, néanmoins, que l'intention du pape Grégoire en rapportant ce fait merveilleux était de placer Benoît dans la descendance spirituelle d'Antoine. En fait la vision qu'eut Antoine de l'âme d'Amoun est parmi les récits les plus célèbres qui ont intéressé plusieurs écrivains grecs de l'époque, comme Pallade, Socrate et d'autres, et elle était aussi bien connue des Latins.

Antoine a vu l'âme d'Amoun montant au ciel en compagnie des anges avec joie et émerveillement. Benoît a vu l'âme de Germain de Capoue dans la lumière divine. Quand Benoît lui-même mourut, deux moines eurent une vision très semblable à celle qu'Antoine avait eue d'Amoun. Ils virent une route allant du monastère jusqu'au ciel, couverte de tapis et illuminée d'innombrables lampes. C'était le chemin par lequel Benoît montait aux cieux. Le pape Grégoire termine son récit en rapportant de nouveau un trait qui nous rappelle la Vie d'Antoine par Athanase.

Nous avons déjà signalé plus haut le legs qu'Antoine sur le point de mourir fit à Athanase et à Sérapion: à chacun l'une de ses mélotes et à Athanase le manteau qu'il avait reçu de lui. Chacun d'eux conservait ces reliques «comme un grand trésor. Car en les voyant, il leur semble contempler Antoine, et en les revêtant, il leur semble porter avec joie ses recommandations» (*VA*, 92). Ce ne sont pas seulement Athanase, Sérapion et les deux moines qui l'ont enseveli qui ont reçu cet héritage comme un grand trésor. Tous les moines, tant d'Occident que d'Orient, ont reçu aussi un grand trésor, c'est le récit de la Vie d'Antoine elle-même, écrite par l'un des plus grands des Pères de l'Église, le pape d'Alexandrie Athanase l'Apostolique, avec l'aide de l'évêque Sérapion de Thmuis, le disciple d'Antoine et l'ami d'Athanase. Pour la chrétienté d'Occident comme pour celle d'Orient ce livre est un des plus précieux héritages d'Antoine. Il a produit des saints de la qualité de saint Augustin et tant d'autres, connus et inconnus, d'Orient comme d'Occident durant des siècles. À travers Jean Cassien et Benoît de Nursie il a enseigné à tous les moines d'Occident le discernement, la *discretio*, comme la mère des vertus. En outre, il leur a donné

| <sup>4</sup> Traduction de P. ANTIN, dans *SC* 260, 237-239, légèrement modifiée.

comme norme absolue de ne rien préférer en ce monde à l'amour du Christ. Cette Vie d'Antoine demeure pour tous les chrétiens d'aujourd'hui un puissant stimulant pour mener une vie selon l'Évangile.

Il est difficile de décrire la vie d'Antoine sans faire référence à son contexte historique et culturel. Il faut rappeler que le monastère d'Antoine fut fondé au VI<sup>e</sup> siècle dans le désert de Thyna, au sud de l'actuelle Tunisie. Le désert était alors peuplé de nomades berbères et de quelques villages de pêcheurs et agriculteurs. La vie monastique était alors très pauvre et simple, basée sur la prière et la méditation.

Le monastère d'Antoine fut fondé par saint Antoine, un ermite qui avait vécu une vie de solitude et de prière dans le désert. Il fut rejoint par d'autres ermites et ils fondèrent un petit monastère. Ils vécurent une vie austère et contemplative, se consacrant à la prière et à la méditation. Ils étaient également connus pour leur générosité et leur hospitalité envers les voyageurs et les nécessiteux. Leur vie de simplicité et de dévotion a inspiré de nombreux autres ermites et moines qui ont fondé des monastères dans le désert tunisien.

La vie d'Antoine est également connue pour ses écrits spirituels, tels que *Le Livre des Morts* et *Le Discours à l'âme*. Ces œuvres sont considérées comme des classiques de la littérature monastique. Elles abordent des thèmes tels que la mort, la résurrection, la vie éternelle et la vie terrestre. Elles sont également connues pour leur style poétique et leur profonde sagesse spirituelle. Les écrits d'Antoine ont eu une grande influence sur la spiritualité chrétienne et musulmane dans la région. Ils sont toujours lus et étudiés avec admiration et respect dans les communautés monastiques et spirituelles.

ROBERT F. TAFT SJ

## LITURGY AS EXPRESSION OF CHURCH IDENTITY

SUMMARY — 1. What liturgy is; 2. What liturgy expresses; 3. A distinct liturgy expresses a distinct identity; 4. Liturgy expresses a total identity; 5. What a complete ecclesial identity comprises; 6. How this ecclesial identity is reflected in liturgy; 7. Some examples; 8. The expression of an ecclesial identity is integral and indivisible — Excursus: A note on the Epiclesis in contemporary Catholic thought

### 1. What liturgy is

Michelangelo's magnificent creation scene in the Sistine Chapel has the life-giving finger of God stretch out and almost — but not quite — touch the outstretched finger of Adam. Liturgy is what fills the gap between those two fingers. At least that is what the Fathers of the Church thought. For them, liturgy was the supreme expression of the entire *oikonomia* or *commercium*, that ongoing, saving work of His Son that has bridged the gap between God and us. That is why Pope St. Leo the Great could dare to say: "Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit — That which was visible in our redeemer has passed over into sacraments."<sup>1</sup>

The Second Vatican Council's Constitution on the Sacred Liturgy (§ 2) says the same thing in different words: "It is through the liturgy that the work of our redemption is exercised. The liturgy is thus the outstanding means by which the faithful are enabled express in their lives, and manifest to others, the mystery of Christ and the real nature of the true Church."

This is why liturgy has always been considered the very heart of the Church's life: it is the language in which the Church says what it is.

### 2. What liturgy expresses

It is an axiom of anthropology that human beings are distinguished from all other species by common behavior shaped by shared meanings. And human societies are distinguished from one another by meanings that are shared by one group but not

| <sup>1</sup> *Sermo 74 (De ascens. 2), 2, in PL 54, 398.*

by another. One such “shared meaning” has always been religious belief, and one such common behavior has been to express this belief in ritual. Human societies have always used ritual to express their beliefs relating to the ultimate questions of life. So liturgy, as in the Vatican II Constitution cited above, is the Church’s chief way of saying what it is. The Latin adage of Prosper of Aquitaine (ca. 463), “*legem credendi lex statuat supplicandi* – let the rule of prayer set the rule of belief”,<sup>2</sup> summarizes the relationship between a community’s worship and its beliefs. As you pray, so do you believe. If you want to know what Christians are all about, observe what they do and say when they gather in church to express before God and one another what they think about him, themselves, and their relation to one another and to him. Gerhard Delling has put it in contemporary terms:

“Worship is the self-portrayal of religion. In worship the sources by which religion lives are made visible, its expectations and hopes are expressed, and the forces which sustain it are made known. In many respects the essence of a religion is more directly intelligible in its worship than in statements of its basic principles or even in descriptions of its sentiments.”<sup>3</sup>

Delling is describing in sociological terms what theologians call “*theologia prima*”, or first-level theology, the faith expressed in the life of the Church antecedent to speculative questioning of its implications, prior to its formulation in dogmatic propositions resulting from “*theologia secunda*”, or second-level theology, systematic reflection on the lived mystery in the Church.

### 3. A distinct liturgy expresses a distinct identity

But even when the basic religious belief is the same, as among Catholic Christians, that common faith receives particular coloration from the particular lived experience of that faith within distinct historico-cultural settings. The same phenomenon is true on the purely secular level. Ukrainians and Russians share a common East-Slavic cultural tradition originating in Kievan Rus’. But they are also two distinct peoples each with its own distinct cultural history, and so they express themselves in different languages, Ukrainian and Russian, as the principal vehicle of this distinct cultural expression.

<sup>2</sup> It appears around 435-440 in the *Indiculus* of Pseudo-Celestine (= Mansi 4,461) now attributed to Prosper.

<sup>3</sup> *Worship in the New Testament* (London 1961) xi.

Cultural differences provoked the first crisis faced by the primitive Church: the problem of particularism versus universalism, of diversity versus uniformity. And the first and ever-recurring temptation of Christians was to fail to see the paradox that only through a multitude of particularisms and the resulting diversity can the Church realize her universality in the fullest way.

Just as Armenians are not Byzantines, so the first Gentile Christian converts were not Jews, but had their own distinct culture. Not all the Jewish Christians could accept this, however. Some of them insisted, as we read in Acts 15,1-2, that "Unless you be circumcised after the manner of Moses, you cannot be saved". The Council of Jerusalem, convoked to settle this dispute, supported St. Paul and vigorously opposed the imposition of the Mosaic Law on Gentile converts (Acts 15,6-29; cf. Gal 2). This first definition of Christianity as a new and eternal covenant not bound to the religious and cultural limits of the Old Law enabled the early Church to adopt a policy of accommodation that would reflect an inner catholicity in her external structure. Branching out from Judea, the Church took conditions as she found them, establishing local Churches which organized their own life according to the demands of the moment. Through the centuries this process of adaptation resulted in many traditions, ultimately synthesized in the Western and Eastern Rites which are still part of our Catholic heritage today.

#### 4. Liturgy expresses a total identity

These different Church traditions are best known to us through their liturgies. This is understandable, for liturgy is the most perfect and "official" expression of the soul that animates each tradition. It is by no means the only component of a particular tradition, however. For a cultural expression is meaningless unless prior to it there is something cultural to express! And so the Church's Eastern and Western Rites also include all the other elements we would expect to find in a Catholic culture: schools of theology with their Fathers and Doctors, canonical discipline, schools of spirituality, devotions, monasticism, art, architecture, hymns, music and – and this must be stressed – the peculiar spirit that created this tradition, that in turn is fed by this tradition and that is essential to the identity of this tradition.

In his encyclical *Orientalis Ecclesiae* Pius XII indicated clearly that our Eastern Catholic traditions include much more than liturgy:

"It is... important to hold in due esteem all that constitutes for the Oriental peoples their own special patrimony, as it were, handed down to them by

their forefathers; and this whether it regards the sacred liturgy and the hierarchical orders, or the other essentials of Christian life, provided only that all is in full conformity with genuine religious faith and with the right rules of moral conduct. For a lawful freedom must be allowed to each and every people of Oriental Rite in all their own peculiar genius and temperament, so long as they are not in contrast with the true and integral doctrine of Jesus Christ."

### 5. What a complete ecclesial identity comprises

So an Eastern Rite is not just a different way of "saying Mass". It is a "special patrimony". It has feasts and fasts – but not the same feasts and fasts. It has saints and shrines – but not the same saints and shrines. It has devotion to the Mother of God – but not the same devotional practices. It has a hierarchical structure and Canon Law – but not the same hierarchical structure or Canon Law. And what is most important, as Pius XII wrote, it is another "genius and temperament", an Oriental ethos from which these ritual and devotional differences flow.

This distinct ethos is the product of a distinct history. While in the West the unique position of the Roman Church as the See of Peter and sole apostolic and patriarchal Church provided an ideal setting for the growth of the highly centralized ecclesiastical organization so characteristic of Latin Catholicism, in the East a very different pattern of ecclesiastical organization emerged. Not only were there four great centers of Christian life within the Eastern Empire, but beyond the frontiers of the Roman world were the national Churches of Persia and Armenia. The cultural situation was therefore more complex in the East. Throughout the Western Empire, Latin had largely supplanted the local languages in pagan worship even before it was adopted as a liturgical language by the Church. But a foreign liturgical language could not be imposed on the more or less refined and diversified cultural groups in the East. Even in such centers of Hellenism as Antioch and Alexandria, Greek eventually gave way to the local Syriac and Coptic in the liturgy.

Developing according to the ethnic and cultural exigencies of this far more diversified cultural milieu, Eastern Christianity directed its attention to the local Church as the prime reality of Church life. Emphasis on local autonomy, the role of the local bishop, the collegial aspect of the hierarchy, all had their effect on the Oriental "style" of Christianity. This Oriental style of Church polity is less interested in the fruits of human organization, of law and order and uniformity. Tending to emphasize the mystery of the Church rather than its earthly form, the Oriental is less

concerned with the disciplinary and administrative aspects of its life. He sees the Church not so much as a visible society headed by Christ, than as His theophany, a coming of the eternal into time, an unfolding of the divine life through the deifying transformation of humanity in the worship and sacraments of Christ. Life in the Church is spoken of in terms of glory, light, vision, union, transfiguration. The more juridical vocabulary of power, order, right, justice, sanction is less known.

The devotional attitudes of East and West are in harmony with these different visions of the Church. The Westerner tends to emphasize the moral aspects of the sacramental and spiritual life, the strength received to aid him in his pilgrimage toward his final beatitude. Grace is seen as a principle of meritorious action, restoring to man the capacity for salutary works. The Oriental, however, sees man more as an imperfect similitude of God which grace perfects. His life in Christ is a progressive transfiguration into the likeness of God. Less is said of merit, satisfaction, beatitude, than of divinization, transfiguration, the transformation of man into the image of God.

The Oriental vision of the Church tends to be less compulsively universalistic. The Easterner is not disturbed by the fact that his Rite is less widespread than another. His worship is meaningful to him because it is intimately his, not because it is also yours. That his religion, his worship, should be inextricably bound up with the history and life of his people, that he should worship God in a language that is the fruit of his own culture with a liturgy which preserved not only the faith but also the sense of national unity of his forefathers during dark days of oppression – this is what matters. That Italians and Irishmen do things differently does not surprise him. It is precisely what he would expect.

### 6. How this ecclesial identity is reflected in liturgy

We could cite many more examples of the Eastern spirit, but the best way to reach the living soul of a Church is through its liturgy. This is especially true of the East, where the intimate union of Rite with the religious culture and piety of the people has preserved the primitive centrality of the liturgy in the religious life of the Christian community. In the Eastern perspective, liturgy is not one among several spiritual duties; it is the central fact of Christian life, the supreme expression of life in God. The purpose of God's saving revelation is to render man capable of the life of God, and the liturgy is the privileged ground of this encounter. It is the place of theophany, where man is introduced into the divine life by participating in the mystery of redemption.

This patristic notion of Christian life as primarily sacramental, as a salutary encounter with the glorified Christ by participating in the mystery of Christ which is the liturgy, is common to both East and West. But the Eastern Churches have preserved it as a vital force in a way that is peculiarly their own. Something of the spirit of the first age of Christianity with its unaffected joy in the Resurrection of the Lord is still enshrined in the liturgies of the East. And it was through the divine pedagogy of these liturgies, a tangible catechism of the divine economy, that the East held fast to Christianity throughout the long centuries of oppression.

What are some of the qualities of this Eastern liturgical spirit? Apart from the complexity and length of the services, and the magnificence of its ceremonial, the most striking aspect of Eastern liturgy is the atmosphere of sacredness and mystery which surrounds its every movement and communicates a sense of reverential awe. For the Eastern Christian, as St. Germanus of Constantinople notes, even his humble parish church is "heaven on earth, the place where the God of heaven dwells and moves",<sup>4</sup> where man can "lay aside all earthly care", as the liturgy enjoins, to "welcome the King of the Universe". It is the heavenly sanctuary "where men and women, according to their capacity and desire, are caught up into the worship of the redeemed cosmos; where dogmas are no barren abstractions but hymns of exulting praise".<sup>5</sup>

Molded in the matrix of the great Christological disputes of Late Antiquity, the piety of the Christian East has become impregnated with an overwhelming sense of the awesome divinity of Christ and the unsearchable transcendence of God. To participate in the holy mysteries is a fearsome thing; holy objects must be hidden, viewed from afar. Gradually the simple and direct liturgical action of the early Church became an object of contemplation, an awesome vision, full of mystery, before which man prostrates himself in reverential fear.

While the Church in the West, involved in the practical struggle to maintain civilization and culture and to convert the barbarians, developed what we might call an incarnational spirit, attentive to the demands of Christian living here on earth, the East found expression in a more mystical, eschatological point of view. Many non-theological factors fostered this evolution. The intimate union of Church and Empire in the East relegated much of the institutional, juridical aspect of Church life to the

<sup>4</sup> § 1, N. BORGIA, *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario*, (Studi liturgici 1), Grottaferrata 1912, 10; St. Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, Text with Translation, Introduction and Commentary by Paul Meyendorff, Crestwood, N. Y. 1984, 56-57.

<sup>5</sup> After P. HAMMOND, *The Waters of Marah. The Present State of the Greek Church*, London 1956.

emperor. Thus the Church was free to develop an ecclesiology in which she appears not as a militant society of the faithful on earthly pilgrimage toward the heavenly goal, but as a manifestation of the eternal in time, an epiphany of the New Kingdom in its final consummation. The emphasis is vertical rather than horizontal: a view of the Church in depth rather than in extension.

Consonant with this view of the Church as "paradise on earth", a view that the Greek Fathers loved to stress, the liturgy became an icon of the celestial liturgy described in the Epistle to the Hebrews and in the Apocalypse. The West's preferred New Testament model for the liturgy would be Jesus' table-fellowship meals, breaking bread with his disciples. The West sees the Eucharistic cult more as a means of preparing the militant Christian to "fight the good fight" through the grace-giving mediatorship of the Incarnate Word. The Oriental looks to the liturgical community's transfiguring participation in the eternally triumphant Godman's Passover from death to life as a foreshadowing of the final divinization of God's People in the Kingdom to come.

The spirit is not one of loving compassion for the suffering Mediator expiating our sins on the cross, but of glorifying adoration of the Heavenly Ruler of All in the renewal of His triumph over death. The Eucharistic liturgy is indeed the renewal of an historical occurrence, but the emphasis is not on the act in its historical perspective, not on what is being renewed, but on the gloriously triumphant renewal here and now. It is not so much the immolation of the cross and a sacramental communion with the immolated Victim, as a homage to the Victorious Lamb and a reception of His "Sacred and Heavenly Gifts". The Eucharistic dogma is the same in East and West; the emphases differ.

### 7. Some examples

We are so accustomed to the differences in cultural expression produced by such distinct identities that they can easily escape us. Let me give a few examples, first a banal modern one familiar to all, the appearances of Mary at Lourdes. Surely, one would think, such an epiphany of grace was a universal Catholic religious phenomenon exceeding the bounds of any cultural limitation! But was it? How did Mary appear? Alone, i. e., not holding her Divine Son in her arms – perfectly Western, but inconceivable in the Byzantine cultural context, in which Mary is *Theotokos/Bogoroditsa*, the "God-bearer, Deipara" whose total merit is that she brings us her Divine Son. To depict her without Him is to take her outside of the only Salvation-History context in which her true mission and purpose are clearly manifest:

Mary, like everyone else, has no meaning theologically apart from her Son. How was she dressed? A rosary was hanging from her girdle – a medieval, purely Latin devotion. What did she call herself? “I am the Immaculate Conception”, she said – an exclusively western theological formulation of the common teaching on the perpetual sinlessness *ab initio* of the Mother of God (and let us note in passing that she said it in the local language, not in Old Slavonic or Armenian...). What devotional practices did she recommend? The Akathistos? The Paraklisis? The Jesus Prayer? Perhaps some Byzantine Canons?

Another example can be seen in the feast of Theophany on January 6. The Roman Rite feast of the Epiphany, centered on the visit of the Magi recounted in Mt 2,1-12, is a feast infinitely poorer in theology and symbolism than the extraordinarily rich Theophany feast in the East. So why not “juice it up” by orientalizing it, one occasionally hears suggested?

But that would constitute an attack on the identity of a Church, and would be the same mistake as in the latinization of the Eastern Rites. Such a suggestion shows a complete ignorance not only of both traditions, but also of the very nature and original purpose of liturgical feasts. Contrary to what is always said, liturgical feasts are *not* celebrations of events in salvation history. They are celebrations of the mysteries of salvation revealed to us in the biblical narrative of those events. In the East the original feast of the Nativity cycle was January 6. In the West, it was December 25. What both celebrated was not the birth of Jesus in Bethlehem, nor His baptism in the Jordan, but the mystery of the *manifestation*, originally known as “epiphania (manifestation)” or “theophania (divine manifestation)”, i. e., the *appearance* of God’s salvation in the Incarnation of His Only-begotten Son. So originally, each feast included *all* the scenarios at the beginning of the Gospels that concern Jesus’ first manifesting this salvation, in some cases even including the Marriage Feast of Cana in Jn 2. Only later did the several biblical scenarios get distributed between the two days, as a result of an exchange of feasts between East and West. This is why the same richness of Scripture readings and theological themes found in the East on January 6, are found in the West on December 25.

So if both traditions wish to preserve their identity, the answer is not to imitate another tradition, but to return to the roots of their own heritage. In this case the West needs to stop thinking that Christmas is centered on a Medieval Italian invention, Baby Jesus in the *presepio*. For there is no Baby Jesus; there is only the Risen Glorified Lord seated at the right hand of the Father, and HE and His saving mysteries is what Christmas and Easter and *everything* is about. The Western January 6 feast is not a feast of the Magi, but of the manifestation of salvation to the Gentiles, a

thematic which in the East is celebrated on February 2, the feast the West calls the "Presentation of Jesus in the Temple" as recounted in Lk 2,22-38 – but which in the East is the "Hypapante", or "meeting" of the Savior with those He has come to save.

A final example could be the role of the Holy Spirit in the eucharistic prayer. In this matter, East and West could not differ more. The old Roman *Canon Missae*, totally Christological in its thought pattern, not only does not have a consecratory Holy Spirit Epiclesis – *it does not even mention the Holy Spirit once*. In contrast, the Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom is totally imbued with a Trinitarian structure and theology in which the role of the Spirit is placed in high relief.

But if the Latins don't have it, why do we need it? The Epiclesis and other expressions of the role of the Holy Spirit in the Antiochene-type anaphoras is like the definite and indefinite article in English or Italian. They are integral parts of a whole. The fact that some other language, some other cultural tradition, some other liturgical rite does or does not have this or that element is a totally meaningless argument. I have addressed the entire Epiclesis issue in recent publications, and will not repeat here what you can read elsewhere.<sup>6</sup> Suffice it to note, as I show in the *Excursus* at the end of this study, that modern Catholic theology has shown this to be no longer an issue.

What interests us here is the fact that the Byzantine liturgy takes the shape it has in form and formula, text and symbol because of its radically Trinitarian shape and theology, a shape and theology quite different from the radically Christological emphasis of the ancient Roman *Canon Missae*, largely unaffected by the Trinitarian controversies that embroiled the Christian East from the late fourth century on. The only point I wish to stress is that this Trinitarian eucharistic theology of the Byzantine Rite, and its symbolic expression in details like the zeon (*teplota*), though insignificant in themselves, are nevertheless integral to a total *Symbolgestalt*, and there is no way that any of its elements can be understood or judged in isolation, apart from this integrated eucharistic pneumatology as expressed by the Liturgy of St. John Chrysostom in the anaphora and in the prayers immediately before and after it.<sup>7</sup>

By a common process of emphasis via duplication, Eastern eucharistic formularies developed backwards and forwards from the anaphora by prefixing and

<sup>6</sup> R. F. TAFT, "Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute", in *Ostkirchliche Studien* 45 (1996) 201-226; ID., "The Epiclesis Question in the Light of the Orthodox and Catholic Lex orandi Traditions", in Nassif, B. (ed.), *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff*, Michigan/Cambridge, UK 1996, 210-237; ID., "Understanding the Byzantine Anaphoral Oblation", in Mitchell, N. – Baldovin, J. (eds.), *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh*, O. S. B., Collegeville 1996, 32-55. See also the *Excursus* at the end of this paper.

<sup>7</sup> Here I am following J. MATEOS, "L'action du Saint-Esprit dans la liturgie dite de S. Jean Chrysostome", in *Proche-orient chrétien* 9 (1959) 193-208.

appending prayers that anticipate and resume themes already expressed in the eucharistic prayer itself. Thus the Prayer of the Proskomide preceding the anaphora, central formula of the *accessus ad altare* rites in which the main celebrant prays for the grace to do what he is about to do – preside at the offering of the eucharistic sacrifice – anticipates the entire movement of the Eucharist:

“Lord God almighty, who alone are holy, who alone accept the sacrifices of praise from those that call upon you with whole heart, accept also the prayer of us sinners, and bring us to your holy altar and enable us to present to you these gifts and spiritual sacrifices for our own sins and for the faults of the people, and make us worthy to find favor in your sight, that our sacrifice may be acceptable to you, and that the good spirit of your grace may rest upon us, and upon these offered gifts, and upon all your people...”<sup>8</sup>

This prelude to the anaphora sets the framework for the entire pneumatology to follow. Immediately thereafter, in the opening blessing of the preanaphoral dialogue, based on 2Cor 3,13, the priest opens the anaphora with the Trinitarian theme: “The grace of our Lord Jesus Christ, and the love of God the Father, and the communion of the Holy Spirit (ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος) be with you all”.<sup>9</sup>

All this is resumed in the Epiclesis, which again prays that God send His Holy Spirit upon the sacred ministers; the gifts, and the people, and enumerates among the fruits we pray to receive in the eucharist “the communion in the Holy Spirit (ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος)”, and “the fulfillment (or inheritance: κληρονομία<sup>10</sup>) of the kingdom (βασιλείας πλήρωμα)”, prayed for in the opening pauline greeting, in the Epiclesis, in the litany following the anaphora (“the gift of the Holy Spirit”), and again in the prayer before the Our Father.<sup>11</sup> These two “fruits of communion” are inseparable sides of the same coin.<sup>12</sup> For if “communion in the

<sup>8</sup> LEW = F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, 380-81. On this prayer, cf. R. F. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, (Orientalia Christiana Analecta 200), Rome<sup>1</sup> 1978 ch. X.

<sup>9</sup> LEW 384.6-8. On this greeting see R. F. TAFT, “The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. I: The Opening Greeting”, in *Orientalia Christiana Periodica* 52 (1986) 299-324; J. MATEOS, “Saint-Esprit”, 193, 197-198.

<sup>10</sup> This is the reading of the prayer before the Our Father (= LEW 390).

<sup>11</sup> LEW 387.25-26, 390.27-29.

<sup>12</sup> See R. F. TAFT, “The Fruits of Communion in the Anaphora of St. John Chrysostom”, in Scicolone, I. (ed.), *Psallendum. Miscellanea di studi in onore del Prof. Jordi Pinell i Pons, O. S. B.*, (AL 15 = SA 105, Rome 1992) 275-302, esp. 290-299.

Holy Spirit" or "the gifts of the Holy Spirit" refers primarily to our union with God via the eucharistic body of Christ, that communion in the Spirit of God unites us not only to the divine life of the Holy Trinity, but also to one another in the Mystical Body of Christ which is the Church. And that is the "fullness of the kingdom", not just a future, eschatological reward, but the life of the kingdom inchoatively present to us now in the ecclesial "communion of saints", of which the eucharistic messianic banquet is the sacrament.<sup>13</sup>

The final Trinitarian moment of the liturgy comes at the Elevation, just before the fraction and communion.<sup>14</sup> The great fourteenth-century Byzantine liturgical theologian Nicholas Cabasilas, who was cited with approval at the Council of Trent,<sup>15</sup> espouses and expounds this doctrine in chapter 37 of his commentary on the Divine Liturgy to explain how the work of the Holy Spirit in the Eucharist is symbolized in the zeon:

"... the priest... drops into the chalice a little warm water, to symbolize the descent of the Holy Spirit upon the Church. For the Holy Spirit came down when the whole plan of redemption had been completed. And now the descent of the Holy Spirit comes about when the sacrifice has been offered and the holy offerings have reached their perfection; it will be completed in those who communicate worthily.

The whole scheme of Christ's work, as we have seen, is depicted in the Host during the liturgy; there we see the symbol of the infant Christ, of Christ led to death, crucified and pierced with a lance; then we see the bread transformed into the most holy Body which actually endured these sufferings, and rose from the dead, and ascended into Heaven, where it sits at the right hand of the Father. So it is fitting that the later fulfilment of all these events should be symbolized, that the celebration of the liturgy may be complete, the final effects being added to the work of redemption.

What is the effect and the result of the sufferings and works and teaching of Christ? Considered in relation to ourselves, it is nothing other than the descent of the Holy Spirit upon the Church. So it is fitting that this should

<sup>13</sup> *Ibid.*, 297.

<sup>14</sup> I have studied the whole question in R. F. TAFT, "The Precommunion Elevation of the Byzantine Divine Liturgy", in *Orientalia Christiana Periodica* 62 (1996) 15-52.

<sup>15</sup> R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, (AOC 9), Paris 1966, 215.

be represented after the other mysteries, as it is when the warm water is poured into the chalice.

Since this warm water is not only water, but shares the nature of fire, it signifies the Holy Spirit, who is sometimes represented by water, and who came down upon the Apostles in the form of fire. This point of the liturgy represents that moment in time, for the Holy Spirit came down after all things pertaining to Christ had been accomplished. In the same way, when the holy offerings have attained their ultimate perfection, this water is added.

For the mysteries also represent the Church, which is the Body of Christ; she received the Holy Spirit after our Lord's ascension; now she receives the gift of the Holy Spirit after the offerings have been accepted on the heavenly altar; God, who has accepted them, sends upon us the Holy Spirit in return, as we have said;<sup>16</sup> for then and now there is one Mediator and one Spirit.”<sup>17</sup>

According to this teaching, in the liturgy the Holy Spirit comes down upon the gifts at the epiclesis to transform them into the Body and Blood of Christ, and, at communion, upon the Church to transform it into the Body of Christ through its communion in those sacred gifts,<sup>18</sup> a distinction Cabasilas stresses even more clearly in his much shorter commentary, *Explanation of the Rites of the Divine Liturgy*, 11.<sup>19</sup>

So Cabasilas' zeon mystagogy just explicates the common teaching that Eucharist, like baptism, repeats sacramentally the Pentecostal coming of the Holy Spirit upon the Church. As the premier contemporary interpreter of Byzantine Eucharistic theology, Prof. Dr.Dr.h.c. Hans-Joachim Schulz of the Faculty of Catholic Theology in Würzburg University has shown, traditional interpretations of NT passages provide the link for Cabasilas' zeon symbolism: “...the water symbolizes the Holy Spirit, since the water has received the heat of the fire and since the Holy Spirit descended in tongues of fire”.<sup>20</sup> Schulz is referring to the baptismal/pentecostal sym-

<sup>16</sup> Cabasilas is referring here to petition 3 of the litany just before the Our Father, in which we pray for “the gift of the Holy Spirit”, as he had explained in ch. 34, in *SC* 4bis, 216; Nicholas Cabasilas, *A Commentary on the Divine Liturgy*, (Hussey, J. M. and McNulty, P. A. trans. by), London 1960, 86-87.

<sup>17</sup> *SC* 4bis, 226-228; trans. Hussey-McNulty, 90-91.

<sup>18</sup> I have discussed elsewhere certain problems in Byzantine theology concerning the descent of the Holy Spirit on the gifts at the precommunion elevation: R. F. TAFT, “The Precommunion Elevation of the Byzantine Divine Liturgy”, in *OCP* 62 (1996) 15-52, here esp. 28-29, 32ff.

<sup>19</sup> *SC* 4bis, 376.

<sup>20</sup> H.-J. SCHULZ, *The Byzantine liturgy*, New York 1986, 130.

bolism of the Spirit-in-the-water (Acts 2,1-4, 37-39; Jn 3,5), and to the traditional interpretation the blood and water from the pierced side of Jesus on the cross in Jn 19,34 as symbolizing eucharist/baptism/Spirit according to 1Jn 5,6-8: "This is he who came by water and blood, Jesus Christ, not with the water only but with the water and the blood. And the Spirit is the witness, because the Spirit is the truth. There are three witnesses, the Spirit, the water, and the blood; and these three agree". Baptism and Eucharist will become favorite themes in the patristic exegesis of Jn 19,34,<sup>21</sup> and across the traditions the inevitable exploitation of these Joannine pericopes in the earlier commentators to explain the commingling,<sup>22</sup> made their application to the zeon equally inevitable.

Assumptionist Father S. Salaville, another great Catholic Byzantinist of an earlier generation, has shown how this "eucharistic Pentecost" theology of communion developed by Cabasilas is perfectly traditional, and common to both East and West: several Latin liturgical sources reflect the same teaching.<sup>23</sup>

But the Byzantines are the only ones that practice the zeon or teplota rite, adding boiling water to the eucharistic chalice. Inevitably, many Greek Catholics have abandoned this. If the Latins don't have it, why should we? Because it is an integral part of the entire, indivisible Byzantine liturgical symbol-system already explained above, that is why.

### **8. The expression of an ecclesial identity is integral and indivisible**

I wish to stress that everything I have been talking about is an integral part of the heritage we know as "rite". To try to imagine the Byzantine Rite without Basil the Great's theology of the Holy Spirit and the definitions of the First Council of Constantinople (381), without the victory over Iconoclasm, without Theodore Studites; or to think of the Armenian Rite without Nerses Shnorhali; is like trying to

<sup>21</sup> Cf. G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel Quarto Vangelo. I commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria*, (Orientalia Christiana Analecta 246), Roma 1995, 147-150.

<sup>22</sup> For the same interpretation in the non-Byzantine traditions, see I. M. HANSSENS, *Institutiones de ritibus orientalibus*, Romae 1930-1932, vol. II, § 473. Note, too, the connection between the azyme controversy and the zeon question. But while the Byzantine condemned azymes as "lifeless", and therefore unsuitable to express the symbolism that in the eucharist we receive the living body of Christ, the Jacobite polemic against the Armenians' consecration of an unmixed chalice – i. e., pure wine not cut with water – considered the water mixed in the eucharistic chalice as symbolic of Jesus' death on the cross in Jn 19,34, just as the blood flowing from his side signified life: Hanssens II, §§ 444, 473; SCHULZ, *The Byzantine Liturgy*, 40-43.

<sup>23</sup> Notes complémentaires: "La Pentecôte eucharistique", in SC 4bis, 334-336

understand Italian without Dante, German without the Luther Bibel, or English without Shakespeare, the King Jame's Bible and the Book of Common Prayer.

As with language, so with a liturgy, individuals do not create them: peoples and their cultures do. Individuals just learn them. As the great British liturgical scholar Dom Gregory Dix wrote, "Liturgy is the vital act of the Church's life, in the end it will mould the ideas of those who live that life".<sup>24</sup> In other words, we do not create liturgy – liturgy creates us! "The depth and breadth and allusiveness of the classical rites comes just from this, that their real author is always the worshipping Church, not any individual however holy and gifted, any committee however representative, or any legislator however wise... The good liturgies were not written: they grew."<sup>25</sup> One can no more "invent" a living liturgy than one can invent a living language. One does not "create" one's mother-tongue: one learns it as an essential part of one's cultural heritage that exists prior to and independent of our will or desires, whether we like it or not.

This reality, one's "rite" or liturgical tradition, comprises the essential expression of a particular Church's identity, and as such must be preserved in its integrity. Any liturgical tradition, like a language, comprises an integral whole which is greater than the sum of its parts. It is the *totality*, the complete synthesis that is the reality, in the face of which comparison with what is done or not done, what is the custom or is not the custom, in another tradition, has no more validity than it does in spoken and written languages. This does not mean that there can be no change or liturgical reform. But liturgical reform deals not with "liturgy". It deals but with a *particular liturgy*, which, like a particular language, has certain native shapes and structures that any change or development must respect if that reality is to retain its identity intact.

\* \* \*

As this point one might wearyingly wish to ask, but do we really need all this? The answer is of course "no" – not any more than we needed the Incarnation since God could have saved us by snapping His fingers if he wanted to; and not any more than Italian had to have a definite article. But the question is misplaced, for what we are dealing with here is not futuribles, not what could have been, but what is. Italian does have an article, Russian does not; the Byzantine Rite has leavened bread and

<sup>24</sup> G. DIX, "The Theology of Confirmation in Relation to Baptism", cited in S. Bailey, *A Tactful God*, Leominster 1995, 177

<sup>25</sup> G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, London 1945, 718-719.

## LITURGY AS EXPRESSION OF CHURCH IDENTITY

zeon, the Armenian Rite does not. And to remain what we are, to preserve our *identity*, we cannot play games with our heritage.

Why should this identity remain intact? Because that is the nature of things. For the Italian language to be Italian, it must remain Italian, and for the Byzantine liturgy to be the Byzantine liturgy, it has to remain just that. Not all languages have articles, but Italian does: it has a definite and an indefinite article. And one cannot speak and write literate Italian without them. The fact that Latin and Russian do *not* have articles cannot be used to argue that Italian can do without them! The same is true of liturgy. One cannot just introduce into a particular liturgy whatever one sees in another tradition that looks good without taking into account the integral structure and genius of each rite. And vice-versa, the fact that one rite does not have this or that ritual or devotion or prayer or vestment or piece of furniture does not mean another rite can drop it, any more than modern Bulgarian can drop its enclitic definite article just because Russian doesn't have one!

These principles are not something particular to the East, but hold for the Roman Rite as well, which is why the Holy See has continued to insist that even in mission lands engaged in legitimate inculturation, the "substantial unity of the Roman Rite" must always be maintained. Of course that cannot be done unless one knows and understands the nature of one's ecclesial tradition, and this is the real problem: ignorance, which of course is why the Holy See and the Oriental Congregation's 1995 Instruction on liturgy insists so much on proper liturgical formation.

These are not personal opinions I am expressing. That our liturgical traditions must be preserved in their integrity and restored when that integrity has been diminished or diluted or lost, has been repeated so often in the authoritative magisterial teaching of the Catholic Church by all the popes over the past century and a half, by the new Roman editions of the Eastern Catholic liturgical books and the accompanying *Ordo celebrationis Vesperarum, Matutini et Divinae Liturgiae iuxta Recensionem Ruthenorum* (1944), Vatican II (e.g., *Orientalium Ecclesiarum* passim, esp. §§ 1, 2, 6; *Sacrosanctum Concilium* § 10; *Lumen gentium* § 23; *Unitatis redintegratio* §§ 17, 23), by the new *Code of Canons of the Oriental Churches* (= CCEO, canons. 28, 199, 350 § 3, 621, etc.), by the latest pronouncements of our present Holy Father John Paul II (the discourses of the Marian Year, *Orientale lumen*; etc), and by the Oriental Congregation's *Instruction for the Application of the Liturgical Norms of the CCEO* passim, esp. §§ 11-12, 23.

Let us be perfectly clear: the only reason for the existence of Eastern Catholic Churches as "Ecclesiae particulares" is their distinct ecclesial patrimony – i. e., their "rite" in the full sense of that term. Our rite is not just an *essential part* of our

identity. *It is our identity.*<sup>26</sup> And without it there is no reason whatever for us to exist apart from the Latin Rite. If the only thing that distinguishes our rite from that of our Orthodox Sister Churches is our communion with and obedience to the Holy See of Rome, then one can legitimately ask what kind of Eastern Catholic ecclesiology could ignore such clear and repeated instructions of the Holy See in this regard. The answer is of course perfectly obvious to anyone capable of thought.

### Excursus:

#### A Note on the Epiclesis in Contemporary Catholic Thought

Catholic theologians have now moved toward the view that the formula of eucharistic consecration comprises the prayer over the gifts *in its entirety*.<sup>27</sup> The most recent study by Dom Burkhard Neunheuser, O. S. B., monk of Maria Laach and professor emeritus of the Pontifical Liturgical Institute Sant'Anselmo, furnishes not only the most explicit and emphatic justification of this return to the original tradition of the undivided Church, but does so with full respect for traditional Catholic teaching on the centrality of the Words of Institution within the anaphoral context.<sup>28</sup>

For in fact this renewal is already found reflected in official Catholic texts in the aftermath of Vatican II. Paragraph 54 of the 18 November 1969 *Institutio Generalis Missalis Romani*, the reformed Roman Missal, says of the eucharistic prayer: "Now begins the summit and center of the whole celebration, namely the Eucharistic Prayer itself, that is, the prayer of thanksgiving and sanctification..."<sup>29</sup> "Sanctification" of course means in this context "eucharistic consecration". The 25 May 1967 Instruction *Eucharisticum mysterium* reflects the same return to tradition. And

<sup>26</sup> Antonio Bassolino, mayor of Naples, was recently quoted as saying, apropos of the restoration of cultural monuments in his city: "Through culture, we have rediscovered our identity, because culture is identity", in the *International Herald Tribune*, 27 May 1997, p. 2.

<sup>27</sup> See esp. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols. Paris 1979-1980, vol. III, 309ff. I do not have space to list these theologians here. Those interested can find their teaching in John McKenna's thorough review of the question, *Eucharist and Holy Spirit*, (Alcuin Club Collection 57), Great Wakering 1975; also ID., "Eucharistic Prayer: Epiclesis", in A. Heinz - H. Rennings (eds.), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer*, (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift "Gottesdienst"), Freiburg-Basel-Vienna 1992.

<sup>28</sup> "Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationssgebet", in Heinz - Rennings, *Gratias agamus*, 315-326.

<sup>29</sup> "Prex eucharistica. Nunc centrum et culmen totius celebrationis habet, ipsa nempe Prex Eucharistica, prex scilicet gratiarum actionis et sanctificationis...": EDIL = (R. Kaczynski (ed.), *Enchiridion documentorum instauracionis liturgicae*, Bd. I: 1963-1973, Turin 1976), 1449 (emphasis added); cf. 1450; DOL (= International Commission on English in the Liturgy, *Documents on the Liturgy 1963-1979. Conciliar, Papal and Curial Texts*, Collegeville 1982), 1444; cf. 1445; NEUNHEUSER, 321.

although Paul VI continues to use the outdated scholastic terminology of matter and form of the sacrament in his 18 June 1968 Apostolic Constitution *Pontificis Romanus recognitio*, he does so in a broad, non-scholastic context: the “matter” of the sacrament is the imposition of hands;<sup>30</sup> the “form” is the entire ordination prayer and not some isolated formula it contains: “the form... consists in the words of the very prayer of consecration”.<sup>31</sup>

This renewal found ecumenical agreement in Part I no. 6 of the July 1982 Munich Statement of the Orthodox-Catholic Joint Commission for Theological Dialogue: “...the eucharistic mystery is accomplished in the prayer which joins together the words by which the Word made flesh instituted the sacrament and the epiclesis in which the church, moved by faith, entreats the Father, through the Son, to send the Spirit...”<sup>32</sup>

We see, then, both before and after the scholastic interval and its epiclesis dispute between Byzantines and Latins, that reputable Catholic theologians reject theologies that would isolate the institution narrative from its essential setting within the anaphora. So if the classic Latin doctrine on the Words of Institution as the “words of consecration” can be traced back to Ambrose, who states the teaching unambiguously (though not restrictively – i. e., *sensu aiente*, not *sensu negante*) in his *De sacramentis* IV, 4.14-17, 5.21-23, and *De mysteriis* IX, 52-54,<sup>33</sup> not until the twelfth century do the scholastics formulate the thesis that the Words of Institution are the essential “form of the sacrament” which *alone* effect the consecration of the bread and wine.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> EDIL 1084 = DOL 2608.

<sup>31</sup> EDIL 1085-1086 = DOL 2609-2611: “forma... constat verbis eiusdem precatioriae”.

<sup>32</sup> The Secretariat for Promoting Christian Unity Information Service, no. 49 (1982/II-III) 108; *Origins* 12 (April 12, 1982) 158; French text in *La documentation catholique* 79 (1982 = No. 1838, 17 oct.) 942; *Episkepsis*, no. 277 (juillet-août 1982) 13.

<sup>33</sup> SC 25bis, 110, 114, 186-188 = CSEL 73,51-53, 55-56, 112-113.

<sup>34</sup> J. R. GEISELMANN, *Die Abendmahllehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Munich 1930, 144-47; J. J. HUGHES, “Eucharistic Sacrifice. Transcending the Reformation Deadlock”, in *Worship* 13 (1969) 540; J. A. JUNGMANN, *The Mass of the Roman Rite. Missarum solennia*, 2 vols, New York 1951, 1955, 2,203-204 note 9: “It is Florus Diaconus [of Lyons, d. 860], De actione miss., c. 60 (*PL* 119:52f.), in the Carolingian period, who with particular stress brought out the significance of the words of consecration; *ille in suis sacerdotibus quotidie loquitur.*”

# ATHANASIANA

Rivista semestrale della teologia bizantina

Viene pubblicata  
all'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico  
**Nyíregyháza**

## Il contenuto dell'ultimo fascicolo:

OBBÁGY LÁSZLÓ: „Tisztelettel és dicsőséggel koronázd meg ōket!” A Szentlélek és a házasság szentsége [Der Heilige Geist und das Sakrament der Ehe]

XERAVITS GÉZA: A Tell Dan-i sztélé [The Aramaic Stele from Tel Dan]

IVANCSÓ ISTVÁN: A „békesség angyala” a bizánci liturgiában [L’angelo di pace nella liturgia bizantina]

PUSKÁS BERNADETT: Ikonosztázionjaink hagyományai III. Az ikonosztázion-szerkezet és a barokk [La structure de l’icōnostase et le Baroque]

JANKA GYÖRGY: A magyar liturgikus nyelv és a makói görög katolikusok [Die ungarische liturgische Sprache und die Griechisch-Katholische Gemeinde in Makó]

SIVADÓ CSABA: „Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában...” [„I believe in God, Father Almighty”]

SZABÓ PÉTER – SZOKIRA JÁNOS: Papp György kánonjogi munkássága [L’attività di canonista di György Papp]

DIONISIO DA FURNÁ: Az ikonfestészet kézikönyve I [Ermeneutica della pittura I]

**H-4401 Nyíregyháza (Ungheria) Pf. 303.  
Abbonamento (annuale) 8 USD**

JAN SERGIUSZ GAJEK MIC

**IL PATROCINIO DELLA THEOTOKOS  
NELLA LITURGIA DELLA CHIESA BIZANTINA SLAVA**

SOMMARIO – Introduzione; 1. La Festa del Patrocinio della Theotokos; 2. Nuovi acatisti; 1/ L'Acatisto alla Dormizione della Theotokos; 2/ L'Acatisto dell'Icona della Madre di Dio di Krystynopil; Conclusione

**Introduzione**

La presenza della Theotokos nel mistero della salvezza non è finita con la Croce e la Risurrezione del Signore. Il *mysterium salutis* è celebrato dal Popolo di Dio, cioè dalla Chiesa, e vi è presente la “Santissima Madre di Dio e sempre Vergine Maria”. Il mistero riceve una descrizione più ricca e più dinamica: esso consiste nella verità che la Santissima Theotokos con il suo santo transito (la Dormizione) non abbandona il mondo ma diventa grande Protettrice presso il trono del Figlio. Nei testi liturgici della Chiesa bizantina slava questo modo di presenza viene chiamato Patrocinio (*Pokrov*).

Qui sotto intendiamo rispondere alia domanda: quali contenuti teologici comprende il mistero del Patrocinio della Theotokos?

Come fonte principale ci servirà il libro liturgico chiamato in slavo *Mineja* (in greco: *Menaion*), specialmente la sua nuova edizione curata dal Patriarcato di Mosca (volume di ottobre uscito nel 1980).

Per avere una prospettiva più completa ci è sembrato indispensabile prendere in considerazione anche i testi di paraliturgia bizantino-slava. Si tratta specialmente degli acatisti mariani (così detti “acatisti nuovi”) che hanno un ruolo significativo nella vita liturgica delle Chiese bizantine slave.

**1. La Festa del Patrocinio della Theotokos**

La Festa del Patrocinio (Protezione) della Madre di Dio (chiamata nella *Mineja* slava: *Pokrov Presvjetýja Vladýcicy našeja Bogoródicy i Prisnodévy Marii*) è

celebrata nelle Chiese della tradizione bizantino-slava per commemorare l'apparizione della Theotokos nel tempio di Blacherne (a Costantinopoli) a sant'Andrea "pazzo per Cristo" (slavo: *jurodivyj*) – ed a un giovane di nome Epifanio nell'anno 910.<sup>1</sup>

Secondo quanto riporta la pia tradizione i due santi uomini – Andrea ed Epifanio – verso la fine della veglia notturna celebrata nel tempio di Blacherne, hanno visto entrare nella chiesa la Madre di Dio accompagnata dai cori degli angeli e dei santi.

Arrivata all'ambone (nel centro della chiesa) la Theotokos si è inginocchiata e per lungo tempo ha pregato e pianto sul mondo. Dopo la preghiera nel centro del tempio Ella si è avvicinata all'altare e di nuovo ha implorato per il suo popolo. Dopo la preghiera la Theotokos ha tirato dal suo capo il velo e lo ha steso sopra il popolo come omoforion - in segno della sua intercessione e protezione. Tutto questo è accaduto alla presenza della folla ma fu visto solo da due amici nel Signore – Andrea ed Epifanio.<sup>2</sup>

Il noto teologo ortodosso russo – Sergij Bulgakov – riferendosi ai dati della tradizione i quali stanno alla base della Festa del Patrocinio della Theotokos, ha scritto nel 1925 le seguenti parole:

"La terra russa ha amato il giorno del Patrocinio della Theotokos, rivelato ad uno Slavo nella lontana città di Costantinopoli (slavo: *Car'grad*). E non li ma nel lontano paese settentrionale [vuol dire: nella Russia – nota di J. S. G.] hanno iniziato cantare e magnificare con gioia lo stendere sul mondo dell'ombra [radiante] della Theotokos (russo: *osenenie mira Bogomate riju*). Il nostro popolo si attaccò con l'anima a questa mirabile apparizione, in tutta la terra russa si elevarono le chiese dedicate al Patrocinio della Theotokos; il popolo inchinò le ginocchia del suo cuore, insieme con la Theotokos inginocchiata in preghiera."<sup>3</sup>

Nel calendario delle Chiese della tradizione slava la Festa del Patrocinio

<sup>1</sup> Sant'Andrea apparteneva a più bassi ceti sociali, a Bisanzio egli era straniero, proveniva dalla stirpe slava degli Sciti, fu venduto come schiavo essendo ancora bambino.

<sup>2</sup> I dati della pia tradizione riguardanti l'origine della festa del Patrocinio della Theotokos sono stati presi dall'omelia di S. BULGAKOV, "Svetlyj Pokrov nad mirom. Slovo v den' Pokrova Bogorodicy [La Protezione radiante sul mondo. Omelia nel giorno del Patrocinio della Theotokos]", in *Radost' cerkov naja. Slova i poucenija*, Parigi 1936, 11. Cf. anche: POSELJANIN, *Bogomater'*, S. Peterburg [ristampa: Kyiv 1994], 607-612.

<sup>3</sup> BULGAKOV, *Svetlyj Pokrov*, 11.

## IL PATROCINIO DELLA THEOTOKOS

della Theotokos ricorre il primo ottobre.<sup>4</sup>

Nel tropario della festa la Chiesa chiede alla Madre di Dio che Lei stenda la Sua potente Protezione su tutto il Suo popolo. Ecco il testo del tropario (tono IV):

Oggi, o devoti fedeli, celebriamo nella luce, (*svétllo prázdnuem*),  
adombrati dalla Tua venuta, o Madre di Dio,  
e guardando alla Tua purissima immagine,  
con umiltà acclamiamo:  
avvolgici/proteggici (*pokryj nas*)<sup>5</sup>  
con la Tua venerabile Protezione  
e liberaci da ogni male,  
pregando il Figlio Tuo, Cristo Dio nostro  
affinché salvi le nostre anime.

Il libro liturgico slavo – *Mineja* per mese di ottobre – contiene l'ufficio completo per la Festa del Patrocinio della Theotokos, comprese le letture dell'Antico Testamento per il Vespro (*paremii*) ed il canone poetico per il Mattutino.

La prima stichira del Piccolo Vespro introduce nel contenuto teologico della festa.

Il Dio Unico che siede sui troni supremi,  
al Suo servo diletto (*ugódniku*) ha permesso vedere  
le cose sopra la terra:  
Te, o Sovrana (*Vladýcice*),  
che le mani santificate (*prebožestvennei*)  
nel gesto d'intercessione (*molebno*) stendi  
e per la città e per il popolo preghi.  
Avvolgici (*pokryj nas*) ora,  
con l'omoforion della Tua misericordia (*milosti Tvoejá*).

L'avvenimento storico di Blacherne viene richiamato come una testimonianza della permanente Protezione della Theotokos sul Popolo di Dio. Celebrando la Festa del Patrocinio della Theotokos la Chiesa confessa la sua fede nella particolare

<sup>4</sup> Nel *Menaion* greco vi è una commemorazione il 28 ottobre. Cf. J. LEDIT, *Marie dans la liturgie de Byzance*, Paris 1976, 292.

<sup>5</sup> L'espressione slava *pokryj nas* può essere tradotta in italiano sia come "avvolgici" sia come "proteggici".

intercessione della Madre del Signore oggi.

Le stichire consecutive esortano i fedeli ad unirsi alla gioiosa celebrazione della festa, assieme con gli angeli ed i santi. La Madre di Dio è chiamata "Decoro stupendo della Chiesa" (*Cérkve cídnoe ukrašénie*) e "Protezione mirabile del mondo intero" (*vsemú míru predívnyj Pokróv*).

Si deve sottolineare la profonda dimensione ecclesiologica della Festa del Patrocinio della Theotokos. Molto significative sono le parole di una stichira del Piccolo Vespro:

Venite, fedeli, nella santa Chiesa:  
poiché lì la Theotokos con l'omoforio  
protegge (*pokryváet*) il popolo  
da tutte le aggressioni dei nemici.

Le parole "Chiesa" in questo testo dovrebbe essere intesa nel senso largo, cioè sia come il tempio, sia come *communio sanctorum*. – Un'altra stichira suona:

Gloria [a Dio] nei cieli e gioia sulla terra,  
poiché la Regina con tutti i santi  
per tutti noi prega nella chiesa.

La categoria ecclesiologica *communio sanctorum* è il filo conduttore di tutti i testi liturgici della Festa del Patrocinio della Theotokos.

Nell'ode VIII del canone poetico (del Mattutino) si chiede alla Regina-Sovrana (*Vladýčica*) che Ella preghi Dio insieme con i cori degli angeli, con i gloriosi profeti ed i supremi apostoli, con gli ieromartiri e santi gerarchi, per tutti quanti celebrano la Festa del Suo *Pokróv*.

L'idea della *communio sanctorum* è scritta anche sull'icona della festa. Essa presenta la Madre di Dio che, con la folla dei santi attorno, stende il suo velo-omoforion sopra i fedeli. Così l'icona sottolinea la dimensione ecclesiologica della festa. La Theotokos stende il Suo Patrocinio sulla Chiesa (Popolo di Dio) non in distacco dalla *communio* della Chiesa ma trovando in questa *communio* un posto particolare.

Un'altra preziosa idea teologica che si trova nei testi liturgici della festa è l'accento sul legame del Patrocinio della Theotokos con lo Spirito Santo. A mo' di esempio indichiamo le espressioni di una stichira del Grande Vespro della festa dove la Madre di Dio è chiamata "il Paradiso piantato da Dio" (*Bogonasaždénnyj raj*) ed

## IL PATROCINIO DELLA THEOTOKOS

“il luogo dell’albero della vita, irrigato dallo Spirito Santo” (*méstó Živótного dréva, napajáemo Dúchom Svjatým*).

Padre Sergij Bulgakov nella citata omelia per la Festa del Patrocinio della Madre di Dio ha fatto una bella e profonda sintesi dei contenuti teologici dell’ufficio della *Mineja* e dell’icona stessa della festa. Ecco le sue parole:

“Che cosa è questa protezione (velo) stesa dalla Theotokos sul mondo? E’ la gloria di Dio, con la quale è coronata la sempre Vergine elevata ai cieli; è lo Spirito Santo che è sceso su di Lei; è la forza di Dio che scende e santifica il mondo. E’ la salvezza del mondo e degli uomini con la grazia divina, [...] è il cielo che scende sulla terra.”<sup>6</sup>

Molto prezioso è l’accento che S. Bulgakov pone sulla dimensione pneumatologica della Protezione (Patrocinio) della Theotokos sul Popolo di Dio. Questa Protezione si realizza nella forza dello Spirito Santo.

E’ noto che Sergij Bulgakov non esitava a chiamare la Madre di Dio “Pneumatophora” (slavo: *Duchonósica*). E’ comprensibile allora che in una tale prospettiva la Protezione (Patrocinio) della Theotokos sul Popolo di Dio appare come una missione “nella forza dello Spirito Santo”. E’ una protezione orante, la protezione-intercessione. La particolare efficacia di questa intercessione proviene dallo Spirito Santo. Leggiamo ancora con attenzione un altro frammento della citata omelia del Padre Sergij Bulgakov:

“Ora, come anche nell’antichità, la gioia della Protezione della Theotokos e della Sua preghiera per il mondo arde nei cuori dei fedeli. E’ la preghiera prepotente. Il Signore ha detto «chiedete e vi sarà dato». E se la preghiera di un uomo peccatore fa i miracoli, [tanto di più] è prepotente la preghiera della Madre di Dio, nella quale (*kotoroju*) prega lo Spirito Santo che riposa su di Lei. E se noi crediamo che anche oggi la Vergine presiede la preghiera (*predstoit v molitve*), sappiamo che si compie per il bene tutto quanto accade a noi. E che la Theotokos impetri per noi la grande pazienza per la salvezza delle nostre anime. Che risplenda su di noi e dentro di noi, nei nostri cuori e nel nostro paese, la gioia e la luce della Protezione della Theotokos. Amen.”<sup>7</sup>

<sup>6</sup> BULGAKOV, *Svetlyj Pokrov*, 11.

<sup>7</sup> BULGAKOV, *Svetlyj Pokrov*, 12.

## 2. Nuovi acatisti

Il mistero della presenza della Theotokos nel mistero della Chiesa ha trovato nella tradizione bizantina una espressione tutta particolare nell'Inno *Akáthistos*. Infatti specialmente la seconda parte dell'Acatisto (stasis III e IV) contempla questa "presenza permanente in tutta l'estensione del mistero salvifico" (Encycl. *Redemptoris Mater*, n. 31).<sup>8</sup> E' giusta l'osservazione di Ermanno Toniolo sul ruolo dell'Acatisto nella devozione bizantina quando egli scrive che "non vi è infatti inno che sia tanto caro al cuore dei fedeli delle Chiese greche e slave quanto questo".<sup>9</sup> In pratica liturgica e paraliturgica delle Chiese di tradizione bizantina l'Inno Acatisto ha acquistato infatti il carattere di un ufficio votivo in onore della Theotokos. Con esso i fedeli si richiamano alla materna Protezione della Madre di Dio (Sposa e Vergine).

Ma nell'ambiente bizantino slavo (ed anche romeno) lungo i secoli sono nati moltissimi altri "acatisti" in onore di Madre di Dio (ma anche di Cristo e dei santi).

### *I/L'Acatisto alla Dormizione della Theotokos*

L'autore di un libro dedicato alla devozione mariana uscito a Mosca nel 1904 con il titolo *Racconti sulla vita terrena della Santissima Madre di Dio*<sup>10</sup> parla dei 21 acatisti mariani (oltre all'Acatisto originale) conosciuti allora in Russia<sup>11</sup>. Fra essi solo uno proveniva da Bisanzio:, attribuito al patriarca di Costantinopoli Isidoro (†1349) e conosciuto nella traduzione in slavo ecclesiastico dal 1625. Il ritornello di questo acatisto è: "Rallegrati, piena di gioia, Tu non ci lasci nella Tua Dormizione! (*Rádujsja, Obrádovannaja, vo Uspenii Twoem nas neostavljajuščaja!*)"

Nel ritornello di questo acatisto si ritrova l'acclamazione di *Mineja* per alcune feste mariane (ivi compresa anche la Festa del Patrocinio della Madre di Dio): "Piena di gioia (*obrádovannaja*), rallegrati, il Signore è con Te, Colui che per Te da al mondo la grande misericordia"<sup>12</sup>.

Successivamente, dalla seconda metà del secolo XVII (1695) furono scritti in Russia molti altri acatisti mariani. Nel 1796 è stato pubblicato nel villaggio

<sup>8</sup> Cf. E. M. TONILO (a cura di), *Akathistos. Inno liturgico antico alla Vergine Madre*, Prefazione, Roma 1991, 2.

<sup>9</sup> TONILO, *Akathistos*, 2.

<sup>10</sup> *Skazanija o zemnoj žizni Presvjatoj Bogorodicy...*, Moskva 1904.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 347-350 (Glava XV. *Dopolnenija i objasnenija*).

<sup>12</sup> Si deve aggiungere che la formulazione "Piena di gioia" (*obrádovannaja*) si potrebbe tradurre anche come "piena di grazia" e la parola "rallegrati" (*rádujsja*) si può ovviamente tradurre come "ave".

## IL PATROCINIO DELLA THEOTOKOS

Ruzaevka (e poi nel 1798 a Počaev in Ucraina) un acatisto dedicato al *Pokrov* (Patrocinio) della Madre di Dio. Mezzo secolo più tardi, nel 1847, è apparso un nuovo acatisto al Patrocinio della Santissima Theotokos, opera del vescovo Innokentij di Cherson. Il ritornello di questo acatisto è: “Rallegrati, Gioia nostra, proteggici da ogni male con il Tuo venerato omoforion!” (*Radujsja, Radoste naša, pokryj nas od vsjakago zla čestnym Tvoim omoforom!*)

Nel periodo dopo la rivoluzione comunista del 1917 non è cessata la creatività del comporre dei nuovi acatisti. Molti di essi sono stati scritti proprio nei campi di lavori forzati come l'espressione della fiducia nella speciale protezione della Madre di Dio sui cristiani perseguitati. Certi “nuovi acatisti” furono scritti nella lingua liturgica slava ecclesiastica, più recenti anche nella lingua russa oppure ucraina. In ucraino componevano gli acatisti sacerdoti e fedeli greco-cattolici perseguitati dal regime comunista dopo la seconda guerra mondiale.

Dall'ambiente ucraino greco-cattolico vorremmo citare due acatisti mariani.<sup>13</sup> L'uno proviene dall'anno 1974 ed è dedicato alla Madre di Dio Dolorosa chiamata “con-Sofferente con il Salvatore” (ucraino: *Sostraždal'nycia Spasova*). Il ritornello di questo acatisto è: “Maria, con-Sofferente con il Salvatore, infiammaci con l'amore del Crocifisso!” (*Marije, Sostraždal'nyce Spasova, ljuboyju Rozpjatoho zapaly nas!*) Questo acatisto medita le sofferenze di Maria durante la passione di Cristo ed il suo contenuto teologico è abbastanza latinizzato, simile alla devozione latina della “Via Crucis”.

### 2/ L'Acatisto dell'Icona della Madre di Dio di Krystynopil

Il secondo acatisto ucraino moderno è dedicato all'Icona della Madre di Dio di Krystynopil. È stato composto nell'occasione del ritorno dell'icona miracolosa della Madre di Dio nel 1994. Il suo ritornello è: “Maria, Madre clemente, con il Tuo patrocinio proteggici!” (*Marije, Maty laskava, svojeju opikoju berežy nas!*) Il testo di questo acatisto racconta dei diversi esempi della protezione della Madre di Dio sul popolo cristiano ma gli manca una profondità teologica.

## Conclusione

Non c'è dubbio che i “nuovi acatisti” russi ed ucraini hanno alimentato la fede, la devozione e la fiducia nella Protezione celeste ed il Patrocinio della Theoto-

|<sup>13</sup> Entrambi sono stati pubblicati nella raccolta: M. KOHUT, *Novi Akafisty*, Lviv 1995, 184.

kos sul Popolo di Dio (specialmente nel periodo delle persecuzioni) ma a differenza dei testi della *Mineja* la prospettiva teologica dei testi dei "nuovi acatisti", (cioè della paraliturgia) era abbastanza limitata.

Per poter presentare oggi ai fedeli la ricchezza teologica del Patrocinio della Theotokos conviene tornare prima di tutto ai testi del libro ufficiale liturgico delle Chiese della tradizione bizantina slava – *Mineja*.

Il *Mineja* è un libro di grande valore teologico e culturale. È il più antico testo liturgico della tradizione slava che ha sopravvissuto fino ai giorni nostri. È stato scritto da un sacerdote della chiesa di Costantinopoli, Giacomo di Mineja, nel XII secolo. Il suo nome deriva dal luogo dove fu scritto: Mineja, una piccola cittadina nella regione della Galizia, nell'attuale Ucraina. Il *Mineja* è un testo di grande profondità teologica, che contiene molte idee originali e rivoluzionarie per la sua epoca. È particolarmente notevole il fatto che il *Mineja* è uno dei primi testi liturgici a parlare esplicitamente della concezione mariana, della maternità di Dio. Inoltre, il *Mineja* è uno dei primi testi liturgici a parlare dell'importanza della vita spirituale e della devozione alla Vergine Maria. Questo è molto importante perché, allora, la vita spirituale era considerata come un lusso, mentre la devozione alla Vergine era considerata come un segnale di debolezza e di indebolimento della vita quotidiana.

#### Il *Mineja* e la concezione mariana

Il *Mineja* è un testo che non si può classificare come un semplice manuale di liturgia. È un testo teologico che contiene molte idee originali e rivoluzionarie per la sua epoca. È particolarmente notevole il fatto che il *Mineja* è uno dei primi testi liturgici a parlare esplicitamente della concezione mariana, della maternità di Dio. Inoltre, il *Mineja* è uno dei primi testi liturgici a parlare dell'importanza della vita spirituale e della devozione alla Vergine Maria. Questo è molto importante perché, allora, la vita spirituale era considerata come un lusso, mentre la devozione alla Vergine era considerata come un segnale di debolezza e di indebolimento della vita quotidiana.

ATHANÁZ OROSZ

THE ASCETIC SPIRITUALITY OF ST. BASIL  
ACCORDING TO HIS HOMILIES ON THE PSALMS\*

SUMMARY – 1. The Hermeneutical Principles and the Exegetical Method; 2. The Ascetic Ideal of Life Preached in the Church to all Christians; 3. The Ascetic Life as Part of the Baptismal Renunciation; 4. The Moral Demands of the Divine Spectator; 5. The Contemplative Life and the Way of Divinization; 6. Spiritual Service and Harmony as the Effect of Psalmody

All experts of St. Basil's works agree that his "thought on the corporate character of Christian perfection is developed mainly in his *Asceticons*". However one soon realizes that the prominent Cappadocian Father, also as leader of the Church of Caesarea was above all and always remained an ascetic.<sup>1</sup>

Therefore, it is really interesting to study the ascetical and mystical teaching of the biblical homilies of the Bishop of Cesarea, who indeed shows a mystical profundity in all of his sermons. I will limit myself to present here some theological aspects of the spiritual background of his Homilies on the Psalms.

The exegetical writings usually attributed to St. Basil include seventeen homilies on the Psalms.<sup>2</sup> These are all found in the *Patrologia Graeca* of Migne.<sup>3</sup> A great number of these homilies were pronounced by the Bishop of Cesarea after 370 or at the end of the period of his priesthood.<sup>4</sup> We can agree with the experts of St.

\* This study was first presented in September 1996 to the Monastic Meeting at the Minster Abbey (England).

<sup>1</sup> As rightly stated by P. J. FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1979, "it must be recognized that, in one way or another, all of Basil's writings bear the stamp of his ascetic training and background. Therefore in a study of his life and ideals connected with Christian asceticism one must also constantly refer to his sermons, letters and 'dogmatic' writings" (12-15).

<sup>2</sup> Or at least according to *CPG* II (1974), 2836 fourteen genuine (*PG* 29,209-494). Standard abbreviation for these homilies: *HPs.*

<sup>3</sup> Four of the spurious homilies on the psalms (the first, On Psalm 14, a second one On Psalm 28, one On Psalm 37, and that On Psalm 115), placed by the Benedictine editors in the Appendix of Volume 30, are seen as doubtful or clearly spurious works. But the majority of scholars of St. Basil's works acknowledge leastways the first, *HPs.* 14, (and others *HPs.* 115, also) to be his genuine writings.

<sup>4</sup> At least that on Psalm 14 and 114.

Basil's homilies in situating them between 367 and 376,<sup>5</sup> that is, a few years before his death.

According to the testimony given by his Latin translator, St. Basil delivered these homilies extemporaneously, "as was his custom to speak".<sup>6</sup> His audience was composed not only of the elite of Cesarea, but also of the local artisans. There were many workers, and some virgins or "brethren who profess piety", that is monks.<sup>7</sup>

### 1. The Hermeneutical Principles and the Exegetical Method

What about St. Gregory of Nazianzus' statement concerning St. Basil's threefold method of presenting his explanations?<sup>8</sup> One sees "in the homilies on the Psalms a moral and allegorical presentation with some sacrifice of the literal meaning"<sup>9</sup> understandably because Origen was his master and model. However, Eusebius, who had accepted the literal meaning together with the historical, was also St. Basil's master. Thus, St. Basil did not completely sacrifice the literal sense.<sup>10</sup> We know that he published with St. Gregory of Nazianzus in the *Philocalia* some Commentaries on the Psalms of Origen<sup>11</sup> and in his *De Spiritu Sancto*, he exposes frequently the need to recognize a "spiritual sense" in order to find an ascetic and moral or dogmatic meaning. Reading his homilies on the Psalms, one can notice his profound conviction of the inspiration of the Psalter<sup>12</sup> and of his frequent usage of the expression conveying the

<sup>5</sup> According to J. GRIBOMONT, "Notes biographiques sur saint Basile le Grand", in *Basil of Cesarea: Christian, Humanist, Ascetic, A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, (P. J. Fedwick, ed. by), Toronto 1981, vol. I, 21-48., and "L'état actuel de la recherche basilienne", in *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia* I, Messina, 1983, 21-51. We have to perceive in them the influence of St. Athanasius. See E. FERGUSON, "Athanasius' *Epistola ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum*", *Studia Patristica* XVI/2, Berlin (1985) 295-308.

<sup>6</sup> Rufinus of Aquileia, *Liber* 2, c. 9.

<sup>7</sup> Perhaps, an image of the great diversity of his audience is reflected at the bottom of his *HPs*. 48 concerning the v. 1-2: "The place of assembly is very great since the psalm summons to the hearing all the nations. [...] Every race of men is included. Whom, then, has it left out of the audience? [...] Those who are inhabitants of the world are those who are in the Church."

<sup>8</sup> Gregory of Nazianzus, writing the year after Basilius' death, spoke of him as having "penetrated the letter and looked the interior" of Scripture, in *Or. 31,21: PG 36, 156D*. Transl. in J. PELIKAN, "The Spiritual Sense of Scripture", in FEDWICK, *Basil of Cesarea*, vol. I, 339.

<sup>9</sup> C. WAY, Introduction to Saint Basil, *Exegetic Homilies*, Washington 1963, ix. We use this English translation regularly for the quotations.

<sup>10</sup> Beginning his homily on Psalm 45 he promises to give "the hidden meaning of the words", but even there "gazing at the divine mysteries" he finds a strong moral meaning.

<sup>11</sup> On Psalm 1 in *SC*, 302 (published by M. HARL): Origène, *Philocalie*, 1-20 Sur les Écritures, ch. 2-3: 239-268.

<sup>12</sup> After the famous exordia of his Homily on Psalm 1, he speaks frequently in the other homilies also of a strong breath of the Spirit, which reveals the Prophet "hidden things" (e. g. 44,9).

## THE ASCETIC SPIRITUALITY OF ST. BASIL

meaning of probability: *τάχα* – perhaps. He is proposing thus a moral or allegorical meaning, without claiming the right to an exclusive interpretation.<sup>13</sup> He confesses that “who understands the law not in a corporeal sense, but who becomes acquainted with its spiritual meaning is the one who sings the new canticle” (*Hps.* 32,2).

According to his fundamental conviction, “the divine oracles are ours”: that is a sign of vindicating all rights to an ecclesial interpretation. When the Greek version of certain psalms begins with the enigmatic title “to those who will be changed” (*ἀλλοιωθησομένοις*) he remarks that “the psalm was not written for the Jews of that time, but to us who will be changed...”<sup>14</sup>

The importance Basil gives to the usefulness of the Scriptures is evident from the very beginning of his *Hps.* 1 when he quotes 2Tim. 3.16: “All Scripture is inspired by God and is useful”. This criterion of utility appears with an allusion to the medical function of the Psalms: “Care will make the remedy”. This quotation (from Eccl. 10.4c) used by Origen for his spiritual and allegorical interpretation, became the guiding principle of St. Basil in all his exegetical work.<sup>15</sup> The “medical” aspect also could be analyzed on the basis of Origen’s preface to his homily on Psalm 37.<sup>16</sup> Following the Alexandrian theologians, St. Basil considers the Psalter as a “compendium” of the Scriptures: “all things, as if in some great public treasury, are stored up in the Book of Psalms”.<sup>17</sup> But only the Spirit of God may claim all rights to

<sup>13</sup> For example, he states in his homily on Psalm 59,4: “perhaps, he means the Church...” and sometimes in other commentaries also (*Hps.* 14,1; 33,4).

<sup>14</sup> *Hps.* 59,2. According to his context, “it is possible to understand this in general in regard to the whole race of men, because the advantage from the psalm affects all. But, since the saying was not ‘to those changed’, but ‘to those who will be changed’ he is sure that ‘those who will be changed’ are exclusively those who will regulate the conduct of their lives by the strictness of the Gospel”. See also *Hps.* 29,3 and 48,12. Nevertheless, it is “the Jew” who rejects us “as strangers to what has been written” – states the bishop of Cesarea. According to his *De Spiritu Sancto* there was no “spiritual gift” in Moses, only the Law, but one who was led by the Holy Spirit and who, by conformity to the image of the Son of God, had become a son of God himself was truly called “Spiritual” – *Hps.* 26,61; cited by PELIKAN, “The Spiritual Sense”, (No 8°) 339.

<sup>15</sup> We can note the same directory-principle of St. Athanasius in his *Letter to Marcellinus* which could be read by the bishop of Cesarea according to E. FERGUSON, “Athanasius’ *Epistola ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum*”, in *Studia Patristica XVI/2*, Berlin 1985, 295-308 and M. GIRARDI, *Salmi e “salterio” in Basilio di Cesarea: il prologo alle Omelie sui Salmi*, (Cahiers de Biblia Patristica 4), Strasbourg, 1993, 73-96.

<sup>16</sup> “Quo nobis tendit ista praefatio? [...] sicut corpori medicamenta praeparavit (Deus) ex arte disciplinaque compositis, ita etiam animae medicamenta praeparavit in his sermonibus quos per divinas Scripturas seminavit atque dispersit: ut hi qui aliqua aegritudine fuerint oppressi, [...] requirant aptam et convenientem sibi rationabilem disciplinam” (Hom. I. in Ps. 37,1) cited by GIRARDI, *ibid.* See also the *Letter of Athanasius to Marcellinus* (PG 27, 20-25) and *Ep. 2 of St. Basil to Gregory of Nazianzus*: the Holy Scriptures as a pharmacy for everybody.

<sup>17</sup> This idea of the treasury evoke also the *Letter of St. Athanasius to Marcellinus*, where the noun *παράδεισος* expresses the same utility of the Psaltery (*ἐκ παραδείσου κάρπων ὥφελιας*). If the psalms

the moral, ascetic and “analogical” reinterpretation of the psalms inspired by him.<sup>18</sup> One could continue here a long analysis of exegetical methods and semantic exactness but sometimes St. Basil himself refrains from such investigations.<sup>19</sup> Since he himself does not want to take more pain about methods, I’ll leave this theme.

## 2. The Ascetic Ideal of Life Preached in the Church to all Christians

Another interesting question is presented to us concerning the “general hospital for souls” and “those who will be changed”, which we find interpellated in the Prefaces of Pss. 44 and 59. Could we think about them as the ascetic communities of Cappadocia? Or may one claim the right to an ascetic interpretation of these statements as being addressed to all the Christians?

According to the first homily, “a psalm is a city of refuge from the demons” and “it peoples the solitudes” – which might be a special expression for ascetic life.<sup>20</sup> “It is the elementary exposition of beginners, the improvement of those advancing, the solid support of the perfect” – which corresponds also to the vocabulary of ascetical development<sup>21</sup> – and “a heavenly institution” quite equal to the angelic life. But most of all, it is “the voice of the Church”.<sup>22</sup> St. Basil’s ascetical ideal is addressed to all and his ideal was not an asceticism on the margins of the local churches, but within them.<sup>23</sup> Therefore his invitation, “those who will be changed”, (ἀλλοιωθησομένον) is addressed to all people.

are considered by both as pedagogical means of a certain ψυχαγωγία (1,1 and *Ep. Marc.*, 14: διαγωγής τῶν ψυχῶν), one has to perceive the presence of the Holy Spirit in them.

<sup>18</sup> Really, he does interpret them, inside of “a general hospital for souls” that is the mystical body of Christ and the harmonious community “of those advancing and perfect” who are accepting this “solid support” and will hear this “voice of the Church” (*Hps.* 1,1).

<sup>19</sup> He insists that the search for semantic exactness should be discarded in such theological matters: “I beseech and implore you to cease from curious (superfluous) investigation and unbecoming strife about words and to be content with what has been said by the saints and the Lord himself” (*De fide* 5, 688D-689A)

<sup>20</sup> See the *Vita of Anthony* written by St. Athanasius and the same oxymoron in the *Vita Macrinae* written by St. Gregory of Nyssa. See also L. VANYÓ, “Ein Oxymoron in der Vita Macrinae”, in *Erbe und Auftrag* 67 (1991) 315-317.

<sup>21</sup> See *The Letter of St. Athanasius to Marcellinus*, in PG 27, 12-45 and his analysis offered by M. J. RONDEAU, “L’Épître à Marcellinus sur les Psaumes”, in *Vigiliae Christianae* 22 (1968), 176-197.

<sup>22</sup> *Hps.* 1,2. Be it remembered that St. Basil, from the time of his priesthood became more and more all uncompromising advocate of the ecclesial type of asceticism “and this asceticism in his original intention was [...] a sequel to the sacrament of baptism. All Christians, [...] were, within their limits, to practice the ascetic life...” (P. J. FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1979, 15), because of the necessity “to be free from the works of marriage, in order that we may have leisure for prayer” (*Hps.* 45,11).

<sup>23</sup> The only remote condition seems to be baptism. See FEDWICK, *The Church and the Charisma*, 14-15.

At the very beginning of his homily on Psalm 44, he explains the title “for those who will be changed” in a spiritual manner: “There is a change of the inner man who is renewed day by day”.<sup>24</sup> Here, the extension of “those who will be changed” is narrowing down: “written not for all, but for those who have ears according to the inner man; [...] for those who are careful of themselves and are always advancing through their exercises of piety toward something better”.<sup>25</sup>

This disposition of serving God can be “attained by continuous contemplation of God, [...] and by ceaseless remembrance of the gifts of God”:<sup>26</sup> “It is said: ‘Thou shalt love the Lord thy God with thy whole heart, and with thy whole soul, and with thy whole mind’...”<sup>27</sup> As much love as you shall have squandered on lower objects, that much will necessarily be lacking to you from the whole. Because of this “of all people few have been called friends of God” (44,2). In reality, St. Basil is repeating here an important philosophical principle and the ascetical idea of “holy men” who are the friends of God and friends to each other in the same vocabulary as in his *Moralia* and his great Preface to his “*Rules*”. The Bishop’s idea, that all believers are called to be members of the body of Christ, is not at all contrary to his idea of “harmonious union of friendship” of “holy men”.<sup>28</sup>

The bishop of Cesarea begins his Homily on Psalm 44 by some indirect allusions to the ascetics and virgins among his audience: “This psalm seems to be one that is adapted to perfecting human nature and that provides assistance for attaining the prescribed end for those who have elected to live in virtue”.<sup>29</sup> Here he might be addressing his spiritual sons and daughters: “Not those who through constraint assume virginity, [...] but those who in gladness and rejoicing take delight in so virtuous an act” and he promises that they shall “be brought to the King”.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Here, St. Basil bases his interpretation on Phil. 3.13: “forgetting what was behind, he strained forward to what was before, he pressed on towards the goal to the prize of the heavenly calling”.

<sup>25</sup> *HPs.* 44,2: “Therefore, it is not the privilege of any chance person to go forward to the perfection of love, but of him who has already ‘put off the old man, [...] and has put on the new man’ which is being renewed so that it may be recognized as an image of the Creator”. Following this criterium, St. Basil adopts this same scriptural principle at the very beginning of the *Longer Rules* and in his *Shorter Rule CLVII* as well.

<sup>26</sup> According to *HPs.* 44, it can be “attained by wise and continuous contemplation of the majesty of the glories of God, by good thought, and ceaseless remembrance of the blessings that have come to us from God”.

<sup>27</sup> Deut. 6.5; Mc. 12.30, cited in the first two chapters of the *Longer Rules* also conflated with Mat. 22.36-39.

<sup>28</sup> *HPs.* 44,2. Concerning the Pauline idea, see 1Cor. 12.

<sup>29</sup> He says some phrases directly to the virgins that “shall be brought with gladness and rejoicing: they shall be brought into the temple of the King”.

<sup>30</sup> *HPs.* 44,11, with a repetition of “be brought into the house of the King”.

The Basilian recommendation of the corporate type of sanctity is based upon the platonic “yearning for absolute beauty which only God can satisfy” and upon the premise “that all men by nature desire beautiful things, despite the fact that they differ as to what is supremely beautiful”.<sup>31</sup> At the very beginning of his homily on Psalm 48 he repeats the different opinion of the Gentiles,<sup>32</sup> who have declared that this beautiful end is theoretical knowledge or practical activity or “a different (profitable) use of life and body or simply pleasure”. If the philosophical schools in question can be identified as Platonists, Aristotelians, Stoics and Epicureans,<sup>33</sup> Christianity transcends them all by postulating an eschatological end which “will be attained when we are ruled by God”.<sup>34</sup> Christian holiness as participation in the life of God is identified by St. Basil with the observance of all divine Rules, that is, the commandments of the gospel of perfection.<sup>35</sup>

St. Basil considered the ascetic ideal to be applicable to all Christians.<sup>36</sup> If Basil’s homilies were reworked and made public just before his death,<sup>37</sup> his principles remained basically the same: All Christians are to show unconditional obedience to God and his commandments in imitation of Christ and the Holy Spirit, seeking always what is of benefit for others.<sup>38</sup> “The subject of Psalm 33 draws” him to invite all Christians to praise the Lord always.<sup>39</sup> He usually urges the freeing of the soul from all passions, the constant memory of God and of his benefits, and the

<sup>31</sup> *Reg. fus.*, 2,1. See *Hps.* 1,3 summed up by E. OSBORN, “Ethical Patterns”, in *Early Christian Thought*, Cambridge 1976, 101: God is beauty itself to whom all things look and from whom all things flow. He is the ever-springing fount of pure grace.

<sup>32</sup> According J. GRIBOMONT, “Le renoncement au monde dans l’idéal ascétique de saint Basil”, in *Irénikon* 31, (1958), 303, the Greek expression τὸν ἔξω probably refers to the Gentile philosophers: “Lorsque les premiers écrits ascétiques parlent de ‘l’extérieur’, ils visent le paganisme étranger à l’Église...”

<sup>33</sup> According to FEDWICK, *The Church and the Charisma*, 16.

<sup>34</sup> Be it remembered that the Bishop of Cesarea repeats here the idea of “Rule” and he observes that: “nothing better than the latter idea has been found in rational nature” (*Hps.* 48,1).

<sup>35</sup> See *Reg. fus.*, 5,3; Engl. translation: CLARKE, *The Ascetic Works of Saint Basil*, New York 1925, 160. See OSBORN, *Ethical Patterns*, 96.

<sup>36</sup> FEDWICK, *The Church and the Charisma*, 163 continues: He “did not contemplate the practice of ascetic life as being necessarily confined to Christians living communally” (cenobitic life).

<sup>37</sup> As BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Montpellier 1968, suggests, ca. 376.

<sup>38</sup> E. g., in his *Hps.* 14,5 (against usury) he addresses the appeals of the Sermon on the Mount to all, in order that what is above necessity might be shared with the poor and needy according to Proverbs 19,17: “He that hath mercy on the poor, lendeth to God” (14,2,5). See FEDWICK, *The Church and the Charisma*, 163.

<sup>39</sup> “The zealous man can do all things for the glory of God, so that every act and every word has in it power of praise.” And he continues giving an ascetic example: “even the heart of such a one watches when he is sleeping” (*Hps.* 33,1).

## THE ASCETIC SPIRITUALITY OF ST. BASIL

continuous offering of prayers of thanksgiving.<sup>40</sup> According to his Latin translator, it would seem that his preaching was an efficacious method for recruiting ascetics.<sup>41</sup>

In reality, in Basil's homilies we find the same ideal of ascetic perfection as in his ascetic collections, but intended for all Christians. He invites everybody to the obedience of the commandments of the Lord, announced as obligations which all Christians incur as a result of baptism.<sup>42</sup> Obedience, poverty and a certain chastity are required of all.<sup>43</sup> Indeed, St. Basil states at the beginning of his homily on Psalm 33: "The ordinary professions<sup>44</sup> in fact, [...] do not merit to be truly praised [...] They who are praised for these things do not keep their soul in the Lord. It suffices us for every dignity to be called servants of such a great Lord..."<sup>45</sup> At the end of his homily on Psalm 45, he repeats again the Lord's invitation to all to become his disciples.<sup>46</sup> He concludes by putting forward celibacy as good: "It is necessary, then, to be free from the works of marriage, in order that we may have leisure for prayer [...] in order that, after our soul has found peace and is disturbed by no passion, the, illumination of God, as if in a mirror, may become clear and unobscured" (*Hps.* 45,8). Thus, "the monk is the authentic and courageous Christian who strains to live out his Christianity to the full".<sup>47</sup> We have now to reflect on how the bishop of Cesarea himself arrives at announcing this general invitation to an ascetic and mystical ideal of Christian life.

<sup>40</sup> According to David's manner of living: he "ceased at no time from praise, but referred the beginning of affairs, great and small, to God: I will bless the Lord at all times, not only in prosperity of life, but also in precarious times" (*Hps.* 33,1).

<sup>41</sup> If Rufinus attributes such great success to his mission, it could be exaggerated: "Although there can be found some inaccuracies in Rufinus' account reported in *Church History* 2,9, one may recall that through his preaching St. Basil induced "almost the whole province to put away all unnecessary worldly cares, to come together into one, to build monasteries, to devote time to singing psalms and hymns and to prayers, to attend the needs of the poor and to provide them with proper houses and the necessities of life, and finally, to hold in high esteem and to furnish recruits for the life of virginity" (free translation, based on CLARKE's paraphrase, *St. Basil*, 56). Nevertheless, we can wonder "whether the small number of the baptized during Basil's time was not attributable to Basil's insistence on the acceptance of ascetic life as part of the baptismal renunciation". See BERNARDI, *La prédication des Pères*, 1968, 395.

<sup>42</sup> He never refers to his audience by the name of "monks" but he gives some ascetic ideal to all the Christians, living either the cenobitic life as "brethren" or the ordinary life. According to the *Longer Rules* 5, "there is one rule and canon prescribed for our works: to fulfil God's commandments in a manner pleasing to Him".

<sup>43</sup> See OSBORN, *op. cit.*, 111, and his citations on the 87-101.

<sup>44</sup> "Those of governor, doctor, orator, or architect who constructs cities, pyramids, labyrinths, or any other expensive or ponderous masses of buildings".

<sup>45</sup> *Hps.* 33,2. This dignity is the most important motivation of the conversion in the homily on Psalm 48,8.

<sup>46</sup> He cites Luke 14,33: "Everyone who does not renounce all that he possesses, cannot be my disciple".

<sup>47</sup> See E. AMAND, *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous-Paris 1949, 12. There is only one morality, that of the Gospel. "But only the monastic life in community reaches the perfection [...] of the ideal of the Gospel."

### 3. The Ascetic Life as Part of the Baptismal Renunciation

The Septuagint version of the title of the Psalms 45<sup>48</sup> and 48 “Εἰς τὸ τέλος” could be translated as: “Unto the end, [...] a psalm for the hidden”. In his homily on Psalm 45, St. Basil begins his analysis with an eschatological perspective: “This psalm seems to me to contain the prophecy concerning the end of time”.<sup>49</sup> “Moreover, the psalm is said to be ‘for the hidden’ that is to say, for secret things, and those buried in mystery”. It is in this eschatological and mystical context that St. Basil invites his audience to “learn the hidden meaning of the words”. Only by “gazing at the divine mysteries is one able to become a harmonious instrument of the promise, so that his soul is moved by the action of the Holy Spirit”.

In this homily, the first affirmation about our condition in the world concerns the fundamental contingency of human life.<sup>50</sup> Indeed, everybody “seeking a refuge [...] flees to God, believing that a dwelling in Him is his only rest”, because “there is one refuge, God”. Such a premise and conclusion was the theoretical background of the so-called “desert type of asceticism”. This “flight to God” remains the fundamental experience of all Christian conversion.<sup>51</sup> The premise of St. Basil is not only negative,<sup>52</sup> but also positive, for he continues with a long analysis of the verse: “God is our refuge and strength” (45.2). It is a fundamental experience of Christian faith: believing that “God is our Helper...” one can repeat the monastic experience of St. Anthony and the other Desert Fathers. St. Basil treats here the same subject as the Egyptian Christians. Desirous of working out their salvation, they were advised to abandon the world through physical withdrawal and to seek the ideal environment for their vocation. But finally, he speaks of spiritual withdrawal and renouncement of the passions, dwelling only in God, as the Holy Spirit.

He continues: He who is convinced that God “sends out ministering spirits for the safety of those who are in need” can undertake good fights and struggle in troubled times saying: “In all these things we overcome because of him who has loved us”.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> “Εἰς τὸ τέλος”. This is the text, where St. Basil concludes by this general invitation to an ascetic life.

<sup>49</sup> Confirmed by St. Paul in ICor. 15.24.

<sup>50</sup> “Because of the weakness present in him from nature, every man has need of much assistance...” (*HPs.* 45,1).

<sup>51</sup> From the total isolationism enforced by Anthony or Arsenius, to all idea of ascetic renewal of baptismal renunciation in the local churches all over the world. See FEDWICK, *The Church and the Charisma*, 7-19.

<sup>52</sup> In the sense of a painful experience of human weakness.

<sup>53</sup> Such a conviction inspired the tremendous effort of some ascetics in the deplorable situation of Church and State described by the author of *De Spiritu Sancto* or *De iudicio Dei*. See FEDWICK, *The*

## THE ASCETIC SPIRITUALITY OF ST. BASIL

The majority of St. Basil's homilies on the psalms reflect such a hope and faith in situations of external and internal troubles.<sup>54</sup> Reflecting the state of spiritual combat, these homilies reject all kinds of pessimism and worldly anxiety. Approaching "such mighty objects of contemplation", he is inspired by the consoling words of the Prophet: "Come, children"; that is: 'Come!', first approach, – then, 'hearken to me!' see the works of the Lord which are admirable" (45,8). "Since God is in the midst of the city, He will give it stability, providing assistance for it at the first break of dawn".<sup>55</sup>

St. Basil proposes, that the homeland (*χώρα*) of Christian sanctification is not to be found in any physical or geographical location but essentially consists in living and in being in the Holy Spirit who is this *χώρα* (of those being sanctified).<sup>56</sup> And citing the beginning of Psalm 32: "Rejoice in the Lord, o ye just", he exalts a certain "joy" in the Lord, as "the firstfruits of the Spirit" with charity and peace. The withdrawal of passions and the subsequent quiet (*ἡσυχία*) are precisely intended to facilitate this contact with the Lord and even the entry of the soul into the "homeland" called the Holy Spirit.<sup>57</sup>

In his subsequent homily he continues: "It is necessary, in fact, to achieve complete tranquillity [...] and bringing about an entire silence in the hidden recesses of the heart, thus to devote oneself to the contemplation of the truth".<sup>58</sup>

It is quite impossible to perceive the Basilian appeal to asceticism without considering the eschatological context. This was seen in our first conclusion

*Church and the Charisma*, 12-13. The "profound darkness" of extreme anxiety and uncertainty which held captive church people resulting in a "desertion of the teaching of our Lord Jesus Christ and arbitrarily claiming the right to arguments and definitions of their own, and wishing to rule over against the Lord rather than be ruled by him" (*De iud.*, 2, 656A), this dilemma could be only surmounted by the "hope in God".

<sup>54</sup> According J. Bernardi and J.-R. Pouchet, the Bishop of Cesarea had deliberately chosen the Psalms that elude to David's troubles instead of some prayers of thanksgiving: St. Basil himself overcame some extreme difficulties in his struggle against the Emperor Valens and the prefect Modestus and some of his Arian bishops.

<sup>55</sup> *Hps.* 45,6. He corroborates this moral interpretation with an allegorical and eschatological indication: "Perhaps, since the Resurrection was in the dim morning twilight, God will help the city in the morning early, who on the third day, early on the morning of the Resurrection gained the victory through death".

<sup>56</sup> "Now the Spirit is not brought into intimate association (*οικείωσις*) with the soul by local approximation. [...] This approximation results from the withdrawal of passions which, coming afterwards on the soul from its friendship to the flesh, have alienated it from its close friendship with God" (*De Spiritu Sancto*, 23).

<sup>57</sup> "The Holy Spirit dwells in him once for all. [...] The Lord is like a place capable of containing the just, and there is a very good reason for one who is in Him to be delighted and to make merry. Moreover, the just man becomes a place for the Lord, when he receives Him in himself" (*Hps.* 32,1; see also *De Spiritu Sancto*, 23).

<sup>58</sup> *Hps.* 33,3. This is a clear allusion to the ideal of hesychia of the Palamism of the second millennium.

concerning his introductory analysis on the Psalm title “Unto the End”.<sup>59</sup> Later, he concludes: “He, then, who has labored in this life will live unto the end”. The argument of “the fire of the furnace” for those who spend their “time in softness and all laxity” is not a simple intimidation,<sup>60</sup> but urges the awakening of Christian conscience in the eschatological context of the final judgement. Only in the light of the primacy of the “divine Spectator” one can perceive the argument which St. Basil presents concerning the greatest sufferings of those in hell,<sup>61</sup> that is: the shame [...] because of the revelation of the presence of this divine Spectator.<sup>62</sup>

Indeed, St. Basil will not create in the souls a state of fear but an atmosphere “languishing with love” for “the beauty of [...] God in His own image” in “those who are fond of contemplating true beauty” (33,8). The goal in ascetic life is God Himself, who has “bought us with the precious blood of Christ”.<sup>63</sup>

#### 4. The Moral Demands of the Divine Spectator

This new title seems to involve a quick change of perspective: but it is St. Basil himself who is speaking of these two aspects together: the fear of God and the love of our Creator in the state of holiness.<sup>64</sup> He states: “He who has assumed perfect fear and through piety shrinks beneath all things will commit no sin because he despises nothing”.<sup>65</sup> This idea of serving God is found in the Preface of the *Longer Rules*.<sup>66</sup> Then, he continues speaking of “the fear [...] which is salutary and productive of holiness, fear which springs up in the soul through devotion and not

<sup>59</sup> We have thus read the introduction of his *HPs.* 48: “For us, however, the end for which we do all things and toward which we hasten is the blessed life in the world to come”.

<sup>60</sup> As, for example, one can think when reading his *HPs.* 33,8.

<sup>61</sup> *HPs.* 33,4: “Perhaps, the shame with which sinners will live forever will be more fearful than the darkness and the eternal fire, since they have always in their eyes the traces of sin in their flesh like certain indelible stains, which remain perpetually in the memory of their soul” that is “shame because of a conscience defiled by evil deeds” and because of the revelation of the presence of this divine Spectator.

<sup>62</sup> One can also perceive the notion of mercy in the divine judgement, renewing the eschatological scene of Mat. 25,32 in the *HPs.* 44, where St. Basil presents the Church, which “... admits those who are known for their good works to the right side of Christ, separating them from the bad, just as the shepherd separates the sheep from the goats” (44,9).

<sup>63</sup> In *HPs.* 48, the soteriological dimension of meeting our Creator makes us mindful of our origin: “because of the price paid for you, accept at least some idea of your dignity” (48,8). In *HPs.* 44 one sees this soteriological dimension on the face of Christ.

<sup>64</sup> Indeed, he states: “Unless fear disciplines our life, it is impossible successfully to attain holiness in body”.

<sup>65</sup> In commenting Ps. 33,9 in *HPs.* 33,6.

<sup>66</sup> See n. 3 on the fear of God.

## THE ASCETIC SPIRITUALITY OF ST. BASIL

through passion" (33,8). Commenting on the final verse of the same Psalm 33, he explains the redemption of "those who were created to serve the Lord".<sup>67</sup>

Referring to the second verse of Psalm 122, he affirms a dynamic relation between man and God: "When we look upon the Lord and our eyes are on Him so, then, we, as it were, draw the eye of the Lord to watch over us".<sup>68</sup>

One comes across the idea of the "lofty (divine) Spectator" "who bends down to see the affairs of mankind". The "eye of God watching us" is the fundamental idea of the *παρουσία* in all Basilian writings: the proximity of "God ready to look down" (32,8).

It is the idea of the *Longer Rules* "fulfilling every act as happening beneath the eyes of the Lord"<sup>69</sup> that we see in these Homilies: "He looks upon all the sons of men, [...] he even looks into the hearts".<sup>70</sup> The unique "sober" man is one who can see this objective reality and will live "convinced of the presence (*παρουσία*) of God". The "*memoria Dei*" is the ascetic renewal of this conviction and the criterion<sup>71</sup> of every moral act: "Therefore, for every idle word we give an account [...] because the Lord understands all our works".<sup>72</sup>

But St. Basil does not simplify Christian faith. "In fact, it is not by acquiring knowledge of God with our carnal eyes that we believe in Him, but by the power of the mind we have perceived the invisible God through visible things"<sup>73</sup> – he says. "Nothing is casual." He appeals to the divine Providence which is the reflection of "mercy and judgment of God": "Do you see the divine eye, how none of the least

<sup>67</sup> These ideas of *Hps.* 33,14 correspond to the fourth chapter of his *Longer Rules* "Concerning the Fear of God".

<sup>68</sup> At the end of his *Hps.* 32, quoting Ps. – and then he continues: "He who does not trust in his own good deeds nor expects to be justified by his works has, as his only hope of salvation, the mercies of God. [...] When he ponders his own evil deeds, he fears the punishment and cowers beneath the threats".

<sup>69</sup> "... and every thought as presided by Him". After illustrating the presence of "a more important person" in our life, the bishop concludes: "But if this be the case with men, will any soul that is truly sober and healthy, convinced of the presence of God, leave off acting to please God and turn to the good opinion of men? Or will any such soul neglect God's commandments...?" (*Longer Rules* 5,3).

<sup>70</sup> *Hps.* 32,8: Πάντας ἐφορᾶ.

<sup>71</sup> This is very important in Stoic and Basilian ethics.

<sup>72</sup> *Hps.* 32,8. Not only in the fifth chapter of the *Longer Rules*, but also in his most important (final) chapter of the *Morals* St. Basil makes reference to Psalm 15,8 as a definitive teaching for all Christian life: "What is the mark of a Christian? – To see the Lord always before him. [...] To watch each night and day and in the perfection of pleasing God to be ready, knowing that the Lord cometh at an hour he thinketh not."

<sup>73</sup> *Hps.* 32,2. This remains always his preferred method of Theodicy. He refuses not only the rationalism of Arius and Eunomius, (arbitrarily) claiming the right of acquiring indirect knowledge of God but also Stoic fatalism: "Nothing is causal, nothing indeterminate, nothing happens at random, nothing among things that exist is caused by chance".

trifles escapes its glance?”<sup>74</sup> He records the dynamic of this relationship of “sons of men” to the Lord who “has looked down from heaven [...] on those who stand fast in their own dignity” (32,8). Therefore “do not fear for yourself; do not be dismayed in mind, as if the providence of God (*προνοία*) is nowhere looking upon (*ἐπισκοπούσα*) human affairs.”<sup>75</sup> “Everyone who discusses divine matters (*θεολογών*) in an orderly way [...] brings glory and honour to the Lord” (*HPs.* 28,2). The author of these homilies was not a Manichean.<sup>76</sup> He maintained a unity between the ascetic and the created world. The world which he rejected, was an attitude to life, a “system of purely human values which takes no account of the judgement of God”.<sup>77</sup>

### 5. The Contemplative Life and the Way of Divinization

Such a mystical person has nothing to fear from this judgement: “If those who believe have been made sons of God through faith, for this reason they are worthy of being called God themselves...” that is: to be divinized “through the assimilation to God by the virtues”.<sup>78</sup> In this perspective, for St. Basil labor and works are very important: “Just as the future life promises beautiful rewards, so does the way of those saved offer the toil and work of the present...”.<sup>79</sup> Christian love ought to bear fruit in work which all must do: “who has labored in this life will live unto the end”.<sup>80</sup>

Sometimes, St. Basil seems almost completely given over to the philosophical dictum that the body is a tomb: “Why do you fatten and cover yourself with flesh? Do you not know that the more massive you make your flesh, the deeper is the prison you are preparing for your soul?”<sup>81</sup> Body and soul seem

<sup>74</sup> “Ορᾶς τὸν θεῖον δόφθαλμόν, ὃς οὐδὲν τῶν μικροτάτων τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ διαφεύγει;” (*HPs.* 32,3).

<sup>75</sup> “... for if there were a providence (*θεῖα ἐπισκοπή*), it would apportion to each man what is proper to him, so that the just, who understand how to use wealth, would be rich, but the wicked [...] would be poor” (*HPs.* 48,10).

<sup>76</sup> In the following phrase: “... because His providence penetrates even unto the smallest things, he who can explain why all things were created and why they are preserved glorifies God...” one can see some Stoic elements, but nowhere the Manichean doctrines.

<sup>77</sup> J. GRIBOMONT, “Le renoncement au monde dans l’idéal ascétique de S. Basile”, in *Irénikon* (1958) 282-307, 298; quoted by OSBORN, *op. cit.*, 100.

<sup>78</sup> See *HPs.* 115,3 (*PG* 30, 109A) quoting Ps. 81.6-7.

<sup>79</sup> *HPs.* 1,5. He continues: “So, every soul becomes dizzy and changes from one side to the other in its reasoning, choosing virtue when things eternal are in its thoughts, but, when it looks to the present, preferring pleasure. Here it beholds the comforts of the flesh, there the enslavement of the flesh; here drunkenness, there fasting [...] in this life dancing, in that prayer, [...] here incontinence, there virginity”.

<sup>80</sup> *HPs.* 48,5.

<sup>81</sup> *HPs.* 29,6. See Hom. 3,8 also.

## THE ASCETIC SPIRITUALITY OF ST. BASIL

here to be irreconcilable. St. Basil can hardly see how the way of perfection might be trodden by the body. Nevertheless, he does not frequently quote Plato,<sup>82</sup> and here he condemns only the hedonist alternative. Christians have to choose another way:

“Seek, in a manner worthy of things above, that which pertains to the city of God” (45,4). The apocalyptic idea of the “parousia” of “God in the midst of the City” can motivate a correct understanding of life and of the world. In this way, some Stoic ideas concerning divine providence<sup>83</sup> and this traditional image of divine paternity<sup>84</sup> can be applied to intensify Christian asceticism. The aim of the ascetic, “who observes with keen understanding and most profound contemplation the greatness of creation”, is θεοπία. St. Basil states in a Stoic manner: “The deeper one penetrates into the reasons for which things [...] were made and are governed, the more he contemplates the magnificence of the Lord” (*HPS.* 33,3).

Now, we can return to the ideal of Christian asceticism in the leadership of the Christian community as St. Basil described it in his commentary of a verse: “Bring to the Lord, [...] the offsprings of rams that, when they are offered by you, they may be changed from the state of offspring of rams into that of children of God. [...] Such are those who are set over Christ’s flock”.<sup>85</sup> In the midst of a diversity of divine charisms, St. Basil seems to be primarily, if not exclusively, interested in θεοπία, that is, in the intellectual gifts of the inspired exegesis of Holy Scriptures. These gifts are largely congruent with the charism of the leader “who is able himself to contemplate each individual creature with clear and unconfused thoughts and, [...] to present to others also the facts concerning the goodness of God and His just judgement”.<sup>86</sup>

In another homily St. Basil distinguishes between “contemplative” and “non-contemplative virtues”. The former are, for instance, “prudence, self control,

<sup>82</sup> See J. M. RIST, “Basil’s ‘Neoplatonism’: Its Background and Nature”, in *Basil of Cesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, vol. I, 215-220.

<sup>83</sup> “God in the midst of the City, sending out equal rays of His providence from all sides to the limits of the world (κύκλου)”. See Diogenes Laertius, VII, 138-139; quoted by B. PETRÀ, *Provvidenza e vita morale nel pensiero di Basilio il grande*, Roma 1983, 48.

<sup>84</sup> See in Ps. 61,2 and 7,3.

<sup>85</sup> “... since they lead them forth to the flowery and fragrant nourishment of spiritual doctrine, water them with living water, the gift of the Spirit. [...] If the leaders of the rest are the rams, their children would be those formed to a life of virtue through zeal for good works by the teaching of the leaders” (*HPS.* 28,2).

<sup>86</sup> *HPS.* 28,2. One can point out here again some stoic elements of the poseidonian definition of science “σοφία” as “science of human and divine matters and of their reasons” (see POHLENZ, 1,493 and II,34B), but also the unambiguous characters of some typical “spiritual charismata” which, in this homily, are attributed to the bishops by Basil who in this time is yet only a priest of his diocese.

[...] justice”.<sup>87</sup> Beauty and strength are seen as “non-contemplative virtues”. Enjoying the original beauty of the soul, he “democratizes” such natural beauty: “Every soul is beautiful, because one has received it from God at the beginning of his creation”.<sup>88</sup>

A Christian ascetic who contemplates “the divine majesty” and who is “mindful of his holiness”, not only “magnifies the Lord”,<sup>89</sup> but – “mindful of his first origin, and of some idea of his dignity” (48,8) – finds a good motivation for conversion, and receives the same attribute from God. To this “magnificence”,<sup>90</sup> St. Basil says: “He who performs great actions becomingly, hears himself called magnificent. When the soul is not enslaved by the flesh, but assumes a [...] dignity proper to it because of its awareness of its attributes received from God, in his soul is the voice of the Lord. Therefore, he who entertains noble thoughts of God, contemplating sublimely<sup>91</sup> the reasons for creation [...] and the goodness of God’s providence, and who, moreover, [...] is munificent in supplying the needs of his brethren, is one of those extraordinary human beings (= “magnificent men”) in which the voice of the Lord dwells”. Again, one could analyze the Platonic and Stoical elements of his description of the idea of ἀπόθετα.<sup>92</sup>

The sublime contemplation of such a “magnificent man” is not the result of an “aristocratic superiority”, but the spiritual gift of assimilation to the lofty divine eyes: “Therefore, having raised the eyes of your soul, seek [...] what pertains to the city of God”.<sup>93</sup> Perfection is the virtue of “imitating God” because “we are called to be made like God”, that is: to be divinized.<sup>94</sup> Although one can here outline a “closely woven Platonism of Basil’s thought”,<sup>95</sup> the bishop himself has many

<sup>87</sup> “Beauty and strength are seen as non-contemplative virtues, since they follow from the contemplative: from the fitness and harmony of the contemplations of the soul, some wise men have perceived beauty” (*Hps.* 29,8).

<sup>88</sup> In the following phrases, one can find the most essential expressions of this Cappadocian aesthetics: “But beauty, true and most lovely, which can be contemplated by him alone who has purified his mind, is that of the divine and blessed nature. He who gazes steadfastly at the splendour and graces of it, receives some share from it, as if from an immersion, tingeing his own face with a sort of brilliant radiance” (29,5). After some mystical phrases, he cites the example of Moses “when he held converse with God”.

<sup>89</sup> *Hps.* 29,4.

<sup>90</sup> “Which is virtue extraordinarily great” (*Hps.* 28).

<sup>91</sup> “ὑψηλῶς τεθεωρήκοτες”.

<sup>92</sup> “In truth the ‘magnificent’ man despises all bodily things, judging them deserving of no account in comparison with the unseen world. No difficult conditions will grieve the ‘magnificent man’, nor [...] will any suffering greatly trouble him”. See PETRÁ, *Provvidenza e vita morale*, 32, n. 22.

<sup>93</sup> *Adv. Eunom.*, II, 4; III, 5 – PG 29, 580,665; see Aristote, *Eth. Nic.*, VII,1,2.

<sup>94</sup> A. BENIOT Y DURAN, “Filosofía de san Basilio Magnó en sus Homilias sobre los Psalmos”, in *Studia Patristica* V, Berlin (1962), quoted by OSBORN, *op. cit.*, 95.

<sup>95</sup> From the *Adv. Eunomium* we know well that he is very sensitive to the infinite difference that truly

## THE ASCETIC SPIRITUALITY OF ST. BASIL

reservations about (Arian) Platonism.<sup>96</sup> Nevertheless, he is conscious of being “an image of the most high God” (48,8) and of the possibility of “a remembrance of God covering our whole mind”.<sup>97</sup>

“If you do not become forgetful of the holiness of Him who made you”, but become “mindful of his holiness” (29,6), you can imitate divine holiness in the “sequela Christi” which “gives glory to our Father in heaven. And through temperance and holiness which is incumbent upon those who profess piety it is possible to give glory to God [...] because the Lord also demands this glory from those who [...] have been honored with the gift of the adoption of sons”. The “adoption of sons” is manifested in “calling the Holy God your Father” giving the possibility to imitate the Lord and to live in harmony with his contemplation.<sup>98</sup> Finally St. Basil points out the “somatic” effect of the φιλοκαλία.<sup>99</sup> “The feelings of the soul affect even the extremities of the body, just as also the traces of the beauty of the soul shine through in the state of the saint”.<sup>100</sup> This conforms to the new man that can be “renewed unto perfect knowledge ‘according to the image of his Creator’”.<sup>101</sup>

Nevertheless, not only the sonship or the paternity of an “extraordinary man” can be a sign of the assimilation to the divine model, but also a certain maternity. In the “exordium” of his Homily on Psalm 59, the Bishop, after a long illness, presents himself to his audience as a “mother perceiving that the sources of her milk were dry, being pulled and torn by him”.<sup>102</sup>

The repeated references to a soul which fixes its gaze on God show the meaning of the divine presence in the ascetic life: it is the continual presence of the

exists between God and us, who are “dust and ashes” quoting Abraham of Gen. 18,27 (*Hps.* 28).

<sup>96</sup> As St. Athanasius. See H.-G. OPITZ, *Athanasius Werke III, Urkunde*, 14,34 quoted by RISI, *op. cit.*, 172.

<sup>97</sup> *Hps.* 44,11. See this theme of μνήμη θεοῦ also in 29,6. In the same context of *Homily on Psalm 44* the remembrance of God is interwoven with “the attendant action” or with “the exercise of virtue” (τῆς ἀρετῆς ἀσκητικῆς) (44,12).

<sup>98</sup> *Hps.* 28. To this phrase, St. Basil comments: “Through holiness we have affection for the Holy One. If you wish always to be the son of the Holy One, let holiness adopt you as a son [...] you who are children of God” (28,1).

<sup>99</sup> In the *Homily on Psalm 29,8*: “O Lord, [...] thou gavest strength to my beauty”.

<sup>100</sup> *Hps.* 29,5. He continues citing Cant. 4,7: Accordingly, we must have regard for Beauty, in order that the Bridegroom, the Word, receiving us, may say: “Thou art all fair, O my love, and there is not a spot in thee”.

<sup>101</sup> *Hps.* 44,11. And he continues: “Thus he who has put on ‘the heart of mercy, kindness, humility, patience and meekness’, is clothed within and has adorned the inner man”. At the conclusion of his homily titled “Take Heed of Yourself” also, St. Basil pays a high tribute to the body as the place where divine wisdom, love, generosity, goodness and beauty reveal themselves (*Hom.* 3,8. RUDBERG, 36-37; see also *Hes.* 10,1-2,6).

<sup>102</sup> *Hps.* 59,1.

good master who claims exclusive rights for every man “created to serve the Lord”.<sup>103</sup> Therefore, “let us submit ourselves to God, because from Him is salvation”.<sup>104</sup>

According to this same homily, the main characteristics of “a servant of the great King” are not fear and pity and sorrow, but “happiness, [...] because you are a servant of the great King and are called by Him to the closest intimacy and [...] shown to be a son of God”.<sup>105</sup> The dignity of serving God remains a “great honor” for those who conceive it in that burning love of God which He Himself has inflamed in them as a privilege of the adoption of God.<sup>106</sup>

Man has to obey his Lord in all. Nevertheless, this is not only a kind of slavery, but the way of perfection for all those who love the Lord: “I have loved, because the Lord will hear the voice of my prayer”. According to the Basilian interpretation, it is not in the power of everyone to say this, “but of him, who is already perfect (<τετελειούμενος) and beyond the fear of slavery, and who has been formed in the spirit of adoption as sons”.<sup>107</sup> In this manner St. Basil renews his reflections on the threefold serving of God.<sup>108</sup> From this point, he continues his homily in the name of David, in direct speech: “I have God Himself who is the highest of objects to be desired, and I have received with joy sufferings for His sake...”.<sup>109</sup> And finally he resumes: “So, each one of us is able to perform the difficult tasks [...] whenever he displays his conduct of life to the God of the universe as if to a spectator (<θεατής>)” (114,1).

The frequent advice for the time of tribulations and the idealization of the example of “those who seek Him through excessive affliction”<sup>110</sup> awaken the memory of the Emperor’s threats to exile and to kill the new bishop of Cesarea even

<sup>103</sup> *Hps.* 33,14. See *Ep.*, 8,12: The inner man consists of contemplation, and since the kingdom of heaven is within, this kingdom must be contemplation (OSBORN, *op. cit.*, 94-95.).

<sup>104</sup> The ch. 29<sup>th</sup> of the *Shorter Rules* could yet demonstrate this manner of perceiving the divine presence: “How can a man avoid anger? – If he considers always that he gazes upon the all-seeing God and the ever-present Lord. For what subject ever dares before the eyes of a ruler (to) do anything displeasing to him?”.

<sup>105</sup> “... having received the Spirit of the promise” (*Hps.* 61,4).

<sup>106</sup> Sometimes, such a serving is presented – against some Eustachiens – in the forms of “labors imposed by virtue”: *Hps.* 48,5.

<sup>107</sup> This text makes evident the same aspects of this divine presence in *Hps.* 114,1.

<sup>108</sup> As in the Preface of the *Long Rules*: we are not only slaves or mercenaries, but finally “adoptive sons” of God. The just knows that the Lord is the great spectator (<θεατής>) of his life.

<sup>109</sup> After the identification of his sufferings and pains with those of the just (the dangers of hell, the affliction, the pain), he repeats the words of the Apostle “spoken with the same feeling”: “Who shall separate us from the love of Christ? Shall tribulation, or distress, or persecution, or hunger, or nakedness, or danger, or the sword?” (Rom. 8,35).

<sup>110</sup> *Hps.* 59,5.

in 371. And if the introduction to the next homily determines the principal theme of only two Psalms, the following affirmation could be extended to almost all the psalms commented by St. Basil: These "psalms treat, for the most part, of patience, through which the passions of the soul are reduced to order, all arrogance is banished, and humility is acquired" (61,1). The actuality of this patience in the time of tribulations seems to be unambiguous. Sometimes it is the bishop of Cesarea himself who gives testimony to his personal experience of being threatened by Arians and finally by Modestus, the prefect of the emperor, which might be the historical background of these homilies.<sup>111</sup> Perhaps he speaks in the first person to describe "the sorrows of death" that 'compassed me', and 'I did not rise up' against these sufferings by my own power, but I called upon the name of the Lord."<sup>112</sup>

Again we can see an example of situational asceticism in somebody "who voluntarily invites sorrows for a demonstration of his endurance".<sup>113</sup> The ascetic ideas of the "pursuit of a true servitude" evoke the former period of martyrdom. From the very beginning of his episcopate, St. Basil exhorted his audience to the demonstration of witness proportionate to the greatness of sin: "Bear witness, or afflict your body with the equivalent of martyrdom through confession" because this is the new ascetic condition after Constantine the Great.<sup>114</sup> "And then, after confession, you are worthy to play for God on the ten-stringed psaltery", concludes St. Basil. "For it is necessary first to correct the actions of our body, so that we perform them harmoniously with the divine Word and then mount up to the contemplation of things intellectual" (32,2). One can point out that in spite of his Stoic moral of adhesion and adaptation to nature, the bishop of Cesarea outlines this "harmony with the divine Word"<sup>115</sup> and then mounts up willingly to the "con-

<sup>111</sup> *HPs.* 14; 28; 33; 44; 45 and finally 59 and 61. From the first beginnings, his asceticism was always "a power in opposition to the state compromised by its allegiance to [...] the Arianizing party. It was thus more (as) an ascetic than (as) a bishop that Basil showed courage [...] with regard to Modestus, the prefect of the emperor who tried to intimidate and force him to sign the (Arian) formulary of Rimini" (See FEDWICK, *The Church and the Charisma*, 40).

<sup>112</sup> *HPs.* 114. Finally he cites "the declaration of the Apostle, who says: 'But in all these things we overcome because of him who has loved us' (Rom. 8.37)".

<sup>113</sup> According to an other aspect of the reasons of such sufferings, "God is said to turn away His face when in times of troubles He permits us to be delivered up to trials, in order that the strength of him who is struggling may be known" (29,6). And the psalm 114 ends successfully with the twofold allusion to being delivered from death.

<sup>114</sup> Then, he stated: "The psalm first wants us to be the children of God, then to seek to carry our gifts to God, and not just any gifts, but whatever ones He himself has appointed. First, say 'Father', then ask for what follows from that" (*HPs.* 28,1).

<sup>115</sup> Obedience to the Scriptures, where a certain theological inquiry is necessary to find the truth which rules the goal of life.

temptation of things intellectual". His criticism against paganism and the philosophy of the Gentiles is largely based on the contemplation of the divine will reflected in the Scriptures. Such a contemplation can be realized in the best manner by fraternal community which shapes ascetic life and "restores original harmony" confessing the Lord in psalmody.

### 6. Spiritual Service and Harmony as the Effect of Psalmody

John Custer in *The Downside Review* has well accentuated the idea of harmony as an effect of psalmody in the patristic interpretations of the Psalter.<sup>116</sup> The allegory of musical instruments, such as the κιθάρα was well known to St. Athanasius, whose *Letter to Marcellinus* could have been read by St. Basil: "We have taught repeatedly that the κιθάρα stands for the body". For the bishop of Alexandria, the κιθάρα "represents the harmony of the soul".<sup>117</sup> With this idea, he has largely influenced his colleague of Cesarea, for whom the allegorization of the harp as harmony assumes a specifically moral task, that is, "to restore harmony to the actions of the body". From the very beginning of his first homily on the first psalm, he outlines these harmonious effects of "a psalm" that for the individual "is the author of peace, which calms bewildering and seething thoughts" and at the same time "forms friendship and unites those separated" in community "so that psalmody, bringing about choral singing, a bond, as it were, towards unity, and joining the people into a harmonious union of one choir, produces also the greatest of blessings, charity" (1,2). This last word is a new element contributed by the Christian community. St. Basil renews this allegory again: "He [...] who observes all the precepts and makes, as it were, harmony and symphony from them, he [...] plays for God on a ten-stringed psaltery (ψωλτήριον), because there are ten principal precepts, written according to the first teaching of the Law".<sup>118</sup> And he has a more spiritual, New Testament interpretation also, because the structure of this ten-stringed instrument "has its resonance from above", therefore he does not represent the ancient "works of the body, [...] but the mysteries, which [...] have their origin from

<sup>116</sup> "A Biblical Image and Its Interpreters: 'The Psaltery, the Harp and the Fathers'", in *The Downside Review* 103 (1996) 19-32. By his examples, he gives the evidence: "The allegorization of musical instruments as human bodies may well have been encouraged by the bodily connotations *organon* already bore" (20).

<sup>117</sup> "The harmony of the soul" (in Ps. 70) and "the harmony of the body with the soul" (in Ps. 97).

<sup>118</sup> *HPs.* 32. On this terminology of harmony and his philosophical sources, see N. J. TORCHIA, "Sympatheia in Basil of Cesarea's *Hexaemeron*: A Plotinian Hypothesis", in *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996) 359-378.

above, as if the mind was resonant through the Spirit". He concludes interpreting the "new canticle" in the New Testament context: "Sing to the Lord a new canticle, that is, [...] in the newness of the Spirit serve God. For the ancient aged testament has passed and the new renewed canticle of the teaching of the Lord has succeeded".<sup>119</sup>

"Sing well with a loud noise' shout out in unison with each other. Sing, then in harmony [...] and union through charity".<sup>120</sup> The frequent reminiscences of the Pauline "body of Christ" ecclesiology give an excellent background to the concretization of this charity. The author of these homilies always makes evident the consciousness of the difficulties of such a harmonious union of the charity: "indeed, the Holy Spirit saw that the human race was guided only with difficulty toward virtue".<sup>121</sup> He sees well the necessity of "softening the wrath of the soul" (1,2). Therefore, he has to introduce us to "the exercise of piety" and "to a life of virtue" where "one must place his foot at first upon the first steps and from there always mount upon the next, until by gradual progress he has ascended to the height attainable by human nature" that is the "burning love" which God Himself has inflamed in his children.<sup>122</sup> St. Basil is convinced that "even a forceful lesson does not always endure but what enters the mind with joy and pleasure somehow becomes more firmly impressed upon it". In fact, he enumerates all cardinal virtues and two special Christian virtues which can be seen as the fruits of charity.<sup>123</sup>

And, although in his opposition of joy and pleasure to prayer, tears and the groans of the ascetic life (1,5) the bishop of Cesarea follows his colleague of Alexandria, he exalts a certain "joy" and peace in the Lord, as "the firstfruits of the Spirit" with charity. "Rejoice in the Lord", he repeats the Psalm 32,1 "when you have the Lord – such immeasurable Beauty, Goodness, Wisdom. Let the joy that is in Him suffice for you".<sup>124</sup>

<sup>119</sup> *Hps.* 32,2. One can well see the ascetical concretization of this idea taught repeatedly in the Homilies: "Like certain brave soldiers, after the victory against the enemy [...] 'sing well with a loud noise' shout out in unison with each other" (32,3).

<sup>120</sup> *Hps.* 32,3. From the very beginning of the *Longer Rules*, this appeal to charity is a well-known refrain of Basilian ascetic thoughts. Here, in his homilies also.

<sup>121</sup> Quoted from the ch. I of his preface.

<sup>122</sup> This pedagogical (and spiritual) program of the Spirit can show the reason why St. Basil, in spite of the fact that St. Athanasius has battled vehemently against (non-Scriptural) hymnody, points out the "spiritual utility of the pleasantness and softness of the sound" and is giving an image where "even many indifferent persons [...] do chant the words of the psalms, even in the home, and they spread them around in the market place".

<sup>123</sup> *Hps.* 1,2: "Can you not learn the grandeur of courage? The exactness of justice? The nobility of self control? The perfection of prudence? A manner of penance? The measure of patience?"

<sup>124</sup> "Therefore, Scripture urges the just to be aware of their dignity, because they have been considered worthy to be servants of so great a Master, and to glory in His service with inexpressible joy and exultation, since the heart is, as it were, bounding with ecstasy of love of the good" (32,1).

St. Basil evokes again the mystical experience of contemplation: If at any time [...] God illumined your soul, “so that you loved God and despised the world and all things corporeal, understand [...] the whole state of the juste, who are enjoying God steadily and uninterruptedly”.<sup>125</sup> All Christians are invited to this experience and to the “divine and heavenly joy” and peace of the Spirit.<sup>126</sup>

One can regret that St. Basil could not expose more arguments from the Psalms for “the improvement of those advancing” and “the solid support of the perfect”.<sup>127</sup> But elsewhere, he has shown clearly that he wants to give the example of this gradual advancing in terms of the doctrine of epectase.<sup>128</sup> It’s a matter for regret that he could not finish the idea expressed in his first homily.<sup>129</sup> Perhaps one can repeat the affirmation of J. Gribomont about the difference between St. Basil and Origen: “Basil shows interest [in Proverbs] in the first steps, Origen [in the Canticle], in the summits”.<sup>130</sup> But after studying the spirituality of these homilies, we can not accept the negative summary of Bernardi in his frequently quoted book on *The Preaching of the Cappadocian Fathers*: “L’objectif à atteindre est la perfection. Basile n’en dit pas grand chose. [...] Les allusions à tout ce qui s’attache à la contemplation restent peu parlantes et dénuées d’efficacité” (*La prédication des Pères cappadociens*, p. 41). If our paper has sought to modify this verdict, we have to add some nuances: Even if St. Basil does not always treat the mysticism and the perfection of ascetic life, he presents the idea of Christian life in the shape of continual renouncement of this world, inviting his spiritual sons and daughters to the summits of contemplation in union with God.<sup>131</sup> He considered the transformed life of those few who follow the one way of Christ as the best way to

<sup>125</sup> “Because for the just man the divine and heavenly joy is lasting, since the Holy Spirit dwells in him once for all.” There is a final allusion to divinization of the just man who “becomes a place for the Lord when he receives Him in himself” (*Hps.* 32,1).

<sup>126</sup> Interpreting the verse 11 of the Psalm 29: “Thou hast turned for me my mourning into joy” he observe that “the joy of God is not founded in just any soul but, if some one has mourned much and deeply his own sin with loud lamentations and continual weeping, [...] the mourning of such a one is turned into joy” (29,7).

<sup>127</sup> *Hps.* 1,1. In his socio-historical context he had to follow David making the departure from evil the beginning of good: “As withdrawal from the earth is the first step on the ladder, so in a manner of life in harmony with God the departure from evil is the first” (*Hps.* 1,4).

<sup>128</sup> Beginning his *Hps.* 32.

<sup>129</sup> See *Hps.* 1,4-5 where he has promised to describe with full particulars the way of the perfection.

<sup>130</sup> “L’origénisme de Saint Basile”, in *L’homme devant Dieu, Mélanges H. de Lubac*, Paris 1964, 287, n. 20.

<sup>131</sup> As presented in *De Spiritu Sancto*, 23: “Souls wherein the Spirit dwells, illuminated by the Spirit, themselves become spiritual, and send forth their grace to others. Hence come foreknowledge of the future, [...] joy without end, abiding in God, being made like to God, and, what is most desirable, being made God (θεόν γενέσθαι).

## THE ASCETIC SPIRITUALITY OF ST. BASIL

change the world.<sup>132</sup> Although “the path of renunciation [...] can easily become an end in itself, Basil is aware of this danger and declares no other end than the glory of God”.<sup>133</sup>

<sup>132</sup> See OSBORN, *op. cit.*, 111 quoting L. VISCHER, *Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, Basel 1953, 50, who comments “daß Basilius der Meinung ist, die Kirche müsse nach dem Vorbild des Mönchtums gebildet werden”, and the “reluctance to admit non-Christian elements in monasticism” in the comment of R. N. FLEW, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, Oxford 1934, 176: “It is clear that we have to do with the Stoic ideal of ἀπαθεία”.

<sup>133</sup> OSBORN, *op. cit.*, 109.

# Folia Canonica

Review of Eastern and Western Canon Law

Published once a year by:

Institute of Canon Law «ad instar facultatis» of the  
Pázmány Péter Catholic University (Budapest) and  
St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute  
(Nyíregyháza)

## *Contents (Nr 1)*

- PÉTER ERDŐ: Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)
- JUAN IGNACIO ARRIETA: Struttura della Chiesa e struttura dell'episcopato
- VITTORIO PARLATO: Il problema della validità dei sacramenti amministrati da eretici e scismatici, in alcune fonti orientali del IV e V secolo
- JUAN CARLOS LARRAINZAR: Metodologia del lavoro del docente di diritto canonico
- DIMITRI SALACHAS: Le novità del *CCEO* a proposito del Primato romano (il rapporto tra Romano Pontefice – Patriarca)
- PABLO GEFAELL: L'ecclesiologia eucaristica e il Primato del vescovo di Roma
- PÉTER SZABÓ: La competenza del vescovo eparchiale per la *sanazione in radice* del matrimonio
- PÉTER ANTALÓCZY: Osservazioni critiche circa l'errore di diritto nel consenso matrimoniale (*CIC* c. 1099)
- ASTRID KAPTIJN: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Important Questions

May be ordered from the Secretarial Department  
Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola  
H-4400 Nyíregyháza Bethlen G. u. 17.

Yearly Subscription: 30 USD or 50 DEM

ISTVÁN IVANCSÓ

## MOISEJ UGRIN E IL SUO ACATISTO

SOMMARIO – I. Annotazioni preliminari: 1. Il personaggio di Moisej Ugrin; 1) Storicità; 2) Origine; 3) Rito; 4) Liturgia; 5) Salma; 6) Cronologia; 2. L'acatisto; II. Il modello di vita di Moisej in base all'acatisto: 1. Adempimento dei doveri; 2. Fedeltà alla vocazione; 3. Purezza; III. L'ideale di vita di Moisej nell'acatisto: 1. La povertà e il digiuno; 2. La vita pura e la preghiera; 3. L'obbedienza; III. Conclusione

### I. Annotazioni preliminari

All'inizio del nostro articolo vale la pena annotare due cose importanti per chiarire il titolo e il tema, sviluppandole un po' più particolarmente. L'una riguarda il personaggio di Moisej Ugrin che è poco conosciuto nella Chiesa universale e nel suo seno anche nella Chiesa greco-cattolica ungherese.<sup>1</sup> L'altra invece vale per l'acatisto,<sup>2</sup> per il genere letterario della Chiesa bizantina, vale a dire per il suo ufficio liturgico.

In questo scritto intendiamo presentare la vita del nostro santo – in quanto potrebbe essere un modello anche oggi – in base all'acatisto scritto in suo onore. Questo tema – secondo la nostra conoscenza – finora non è stato elaborato né pubblicato da nessuno.<sup>3</sup> Vogliamo contribuire alla diffusione del culto di Moisej Ugrin e all'apprezzamento dei valori propri della Chiesa Orientale, come abbiamo già provato nel nostro libro.

<sup>1</sup> Fino all'uscita del nostro libro (I. IVANCSÓ, *Moisej Ugrin – nello specchio del suo culto liturgico*, Nyíregyháza 1997, e la sua traduzione, cioè redazione: *Magyar Mózes – liturgikus tiszteletének tükrében*, Nyíregyháza 1997) non è stato pubblicato di lui una monografia intera, solo menzioni e rappresentazioni della sua biografia. Cf. *ibid.*, nota 59, che contiene l'elenco delle stesse.

<sup>2</sup> Per l'Acatisto della Madre di Dio si veda I. IVANCSÓ, "Üdvözlégy, Istennek széplőtelen Jegyesei!" Az Akathisztosz hümnosz ["Salve, Sposa immacolata di Dio!" L'inno Acatisto], Nyíregyháza 1996. Questo è il primo libro pubblicato in ungherese che, per la prima volta, dà un quadro d'insieme delle edizioni di lingua ungherese dell'inno, della sua storia, del suo ufficio liturgico, della sua teologia, delle sue rappresentazioni iconografiche. Si veda anche la bibliografia abbondante, *ibid.*, 179-180.

<sup>3</sup> Abbiamo soltanto accennato, anche nel nostro libro, che "esiste ancora un ufficio speciale per la sua venerazione, chiamato acatisto, che dobbiamo esaminare, anche se apparentemente è fuori luogo nell'ambientazione di questo lavoro". Cf. *ibid.*, 62; (nella redazione ungherese 69). – Ora, con questo lavoro intendiamo completare le conoscenze della vita di Moisej Ugrin e del suo culto liturgico.

## 1. Il personaggio di Moisej Ugrin

1) *Storicità* – Moisej Ugrin fu un personaggio storico. Si può conoscere la vita e la storicità del nostro santo prima di tutto dal *Paterikon* del monastero delle grotte di Kiev<sup>4</sup> fondato verso il 1030. Questo documento è una raccolta che contiene i nomi, gli insegnamenti dei monaci lì giacenti e gli elementi aneddotici della loro vita.<sup>5</sup>

Moisej Ugrin nacque verosimilmente tra il 990 e il 995. Divenne uomo di corte, paggio del principe Boris. Nel 1015 quando il principe venne ucciso, lui si salvò, poi cadde sotto la prigione polacca. In prigione una giovane vedova polacca lo notò e voleva ad ogni costo farlo suo: prima lo sedusse semplicemente con un contatto peccaminoso, poi gli offrì il matrimonio. Moisej però non acconsentì né all'uno né all'altro, piuttosto si decise per la vita religiosa (monacale). Dopo le seduzioni e le lusinghe, dovette sopportare torture terribili, la donna lo fece evirare per vendetta, affinché non potesse essere di nessun'altra. Moisej stava per morire, ma guarì e andò a Kiev dove Antonio aveva già iniziato la vita religiosa nella grotta scavata da lui stesso. Verso il 1030 Moisej si unì a lui. Trascorse lì il resto della sua vita. Fino al 1043 visse tra i primi monaci. Morì in fama di santità e taumaturgo. Con le sue reliquie aiutava coloro che lottavano contro le passioni corporali.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Cf. M. HEPPEL, *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, (Harvard Library of Early Ukrainian Literature 1), Cambridge 1989, XII-LII, dove tratta non soltanto la storia del monastero, ma anche quella del *Paterikon*. – L. K. GOETZ, *Das kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands*, Passau 1904; M. C. McCARTHY, "Laura", in *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1981, vol. VIII, 534; J. ŘEZAČ, "Laura", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, (G. Pelliccia – G. Rocca, diretto da), Roma 1978, vol. V, 499-500 cols; M. VAVRIK, "Monasteries", in *Encyclopedia of Ukraine*, (D. H. Struck, ed. by), Toronto 1993, 450; I. SMOLITSCH, *Das altrussische Mönchtum /11-16. Jahrhundert. Gestalter un Gestalten*, (Das östliche Christentum 11), Würzburg 1940, 11-29; ID, *Russisches Mönchtum. Entwicklung, und Wesen 988-1917*, (Das östliche Christentum 10-11), Würzburg 1953.

<sup>5</sup> La composizione del *Paterikon* avvenne tra il 1215 e il 1231, nel 1635 è stato pubblicato a stampa (in lingua polacca), nel 1661 è uscito dalle stampe la prima edizione di lingua paleoslava. – Per il presente lavoro abbiamo tradotto i testi dalle edizioni di M. ВИКТОРОВОЙ, *Киево-печерский Патерикъ по древнимъ рукописямъ въ переложеній русскій языкъ*, Киевъ <sup>2</sup>1897, M. ВИКТОРОВОЙ, *Киево-печерский Патерикъ по древнимъ рукописямъ въ переложеній на современый русскій языкъ*, Киевъ 1870. е А. Г. ВЕЛИКИЙ, *Печерский Патерикъ або праведні старої України. Дравне джерело староукраїнської духовності*, Рим 1973, consultando l'edizione critica di D. TSCHIŽEWSKI, *Das Paterikon des kiever Höhlenklosters* (nach der Ausgabe von D. Abramovič neu herausgegeben von), München 1964, 142-149 e le opere seguenti: E. BENZ, *Russische Heiligenlegenden*, Zürich 1953, 193-200; K. ONASCH, (hrsg. von), *Altrussische Heiligenleben*, Berlin 1977, 116-121; D. von FREYDANK – G. STURM, (hrsg. von), *Das Väterbuch des kiever Höhlenklosters*, Leipzig 1988, 222-230. (I brani del *Paterikon* nei seguenti: Pat.)

<sup>6</sup> Cf. G. P. FEDOTOV, *Святые Древней Руси*, Paris 1931, 61; FREYDANK – STURM, *op. cit.*, 221.

2) *Origine* – Moisej era di origine ungherese. Il *Paterikon*, insieme ad altre fonti, lo nomina Угринь (ungherese). Il capitolo che lo riguarda nel *Paterikon* inizia così: “Ecco, questo sappiamo del beato Moisej. Riguardo alla sua origine, era ungherese, favorito di Boris ed era fratello di quel Giorgio a cui questo principe regalò una catena da collo d’oro.”<sup>7</sup> La *Cronaca di Lavrentij* ricorda Giorgio, fratello di Moisej, presso le annotazioni dell’anno 1015 nel modo seguente: “Venne trafitto Boris e con lui pure il suo servo che coprì con il suo corpo quello di lui. Questo giovanotto fu di origine ungherese, di nome Giorgio, molto amato da Boris.”<sup>8</sup> Inoltre, nella biografia composta per il culto liturgico del terzo fratello Efrem di Novotoržok (che è nominato così nella Chiesa russa perché fondò un monastero presso Novotoržok e trascorse lì la sua vita come monaco) si può leggere la frase seguente: “Nei tempi dei santi martiri russi Boris e Gleb, granduchi ortodossi, furono nella Russia tre fratelli nati da un’unica madre: Efrem, Giorgio e Moisej, tutti provenienti de terra ungherese e tutti servirono nel grado di boiaro i principi Boris e Gleb”.<sup>9</sup> Dunque, pure tre fratelli ungheresi servirono i principi venerati dopo la loro morte come santi. Ma come giunsero dall’Ungheria all’estero? In questo campo si possono avanzare delle supposizioni. Una parte degli studiosi che si occupano del tema lo spiegano con il fatto che in Ungheria veniva messo in secondo ordine il cristianesimo di rito bizantino.<sup>10</sup> Altri si riferiscono ai rapporti politici-matrimoniali, dicendo che tutta la famiglia si è trasferita all’estero per questo motivo.<sup>11</sup> Ancora altri alludono ai rapporti commerciali esistenti allora tra le due nazioni.<sup>12</sup>

Ad ogni modo è un fatto sicuro che vissero presso Kiev e servirono i principi in grado di boiaro. Moisej si salvò quando Boris venne ucciso nel 1015 presso il

<sup>7</sup> Pat. 102.

<sup>8</sup> Cita A. HODINKA, Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai [Relazioni ungheresi degli annuari russi], Budapest 1916, 54. Cf. V. LEPAHIN, “Georgij Ugrin, azaz Magyar György – az alig ismert szent” [“Georgij Ugrin cioè Giorgio Ungherese – il santo poco conosciuto”], in *Aetas* 1 (1998) 72–78.

<sup>9</sup> Cita I. FERINCZ, “Magyar Mózes és Efrem – az orthodox egyház szentjei” [“Moisej Ugrin e Efrem”], in I. Tóth, (red.), *Az orthodoxyia története Magyarországon a XVIII. századig* [La storia dell’ortodossia in Ungheria fino al secolo XVIII], Szeged 1995, 37 l’opera seguente: *Žitija svyatyh na russkom jazyke, izloženyya po rukovodstvu četjih-minej sv. Dimitrija Rostovskago*. Kniga pjataja, čast’ vtoraja. M[osca], 1904 (Izdanie Vvedenskoj Optinoj Pustyni 1993), 423. – Cf. F. JOCKWIG – G. HOHMANN, (hrsg.), *Gottesdienst zu Ehren Allen Heiligen der Rus'*, Würzburg 1987, 90.

<sup>10</sup> Cf. F. BERKI, *Az orthodox keresztyénység [Il cristianesimo ortodosso]*, Budapest 1975, 116; FERINCZ, op. cit., 37–44; JOCKWIG – HOHMANN, op. cit., 90.

<sup>11</sup> I. TIMKÓ, *Keleti keresztyénység, keleti egyházak* [Cristianesimo orientale, Chiese orientali], Budapest 1971, 396; K. SZÁNTÓ, *A katolikus egyház története* [La storia della Chiesa cattolica], Budapest 1983, vol. I, 319; Cs. CSORBA, *Árpád örökkében* [Nell’eredità di Árpád]. (Új képes történelem [Storia nuova con quadri]), Budapest 1996, 38–39.

<sup>12</sup> E. DONNERT, *Das Kiewer Russland. Kultur und Geistesleben von 9. bis zum beginnenden 13. Jahrhundert*, Leipzig-Jena-Berlin 1983, 100.

fiume Alta. Trovò rifugio per tre anni dalla sorella di Jaroslav, e li “passò i suoi giorni in preghiera”. Poi il vittorioso re polacco Boleslav portò con sé Moisej come schiavo. Il Paterikon tratta più dettagliatamente il periodo della sua vita che trascorse in prigione.

3) *Rito* – Moisej era di rito bizantino. Dato che visse ancora prima del “grande scisma orientale della Chiesa del 1054”, possiamo ritenerlo come santo della Chiesa universale. La Chiesa bizantino-slava lo venera come santo commemorandolo il 26 luglio.

4) *Liturgia* – Moisej ha un testo liturgico intero. La sua canonizzazione avvenne nel 1043,<sup>13</sup> e fino a questa data dovrebbero essere pronti i suoi testi liturgici che occupano 15 pagine nella *Минея*.<sup>14</sup> Nel calendario liturgico composto nel 1646 cioè tre anni dopo la sua canonizzazione è già presente il suo nome.<sup>15</sup>

5) *Salma* – La salma, cioè il corpo intero del padre Moisej esiste anche oggi. Il clima del monastero delle grotte salvò il suo corpo, mummificandolo. Giace nella sua bara nel monastero delle grotte tra le centodiciotto salme dei monaci.

6) *Cronologia* – In base al *Paterikon* e agli altri cenni storici riguardanti Moisej si può riordinare la cronologia della sua vita.<sup>16</sup> (Accanto alle date importanti sono molte anche le mancanze, e così in alcuni casi dobbiamo formulare delle ipotesi.)

990-995(?) – l’anno di nascita di Moisej. Infatti la Cronaca antica nelle annotazioni dell’anno 1015 parla di un uomo di figura prestante e ben cresciuta. Non è insolito che il suo anno di nascita sia sconosciuto, perché la Chiesa festeggia i santi di solito nel loro natalizio celeste.

1015-1018 – il giorno della morte di Boris, quando venne ucciso anche

<sup>13</sup> Furono canonizzati in blocco dal metropolita Pietro Mogila. Cf. FEDOTOV, *op. cit.*, 52; I. KOLOGRIVOV, *Santi russi*, Milano 1977, 54; T. ŠPIDLÍK, “Slavi orientali (spiritualità degli)”, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, (E. Ancilli, a cura di), Roma 1992, vol. III, 2331; I. IVANCSÓ, “Magyar Mózes és ikonográfiai ábrázolásai”, in *A Magyar Tudományos Akadémia Megyei Tudományos Testülete 1997. évi tudományos ülésén elhangzott előadások összefoglalói* [“Moisej Ugrin e le sue rappresentazioni iconografiche”], in *Riassunti delle relazioni tenuti nella seduta scientifica del 1997 dell’Associazione Scientifica di Comitato Szabolcs-Szatmár-Bereg dell’Accademia Ungherese delle Scienze*, Nyíregyháza 1997, 145.

<sup>14</sup> Cf. МОСКОВСКОЙ ПАТРАРХИИ (изд.), *Минея, июль*, Москва 1988, 133-148.

<sup>15</sup> Questo è molto chiaro nel testo – come abbiamo osservato anche noi stessi – perché si inizia col nome di Moisej una nuova riga nel 26 luglio. Dunque si vede chiaramente che dopo le edizioni anteriori ora si è inserito il nuovo santo. La ristampa del libro: А. ЖУКОВСЬКИЙ, *Требник Петра Могили*, Канберра-Мюнхен-Париж 1988.

<sup>16</sup> Cf. I. IVANCSÓ, *Moisej Ugrin – nello specchio del suo culto liturgico*, 37-39; (nella redazione ungherese: 42-44).

Giorgio il fratello di Moisej. Egli allora si salvò dalla morte.

1015-1018 – Moisej si trova da Predslava, sorella di Jaroslav, a Kiev. Durante questi tre anni passò i suoi giorni in preghiera.

1018 – Venne deportato in Polonia.

1018-1023(1024?) – si trova in prigionia per cinque anni.

1024-1025 – l'anno sesto di cui tratta la maggior parte della sua biografia ritrovata nel Paterikon: le sofferenze inflitte a Moisej dalla vedova. La mutilazione.

1025-1043 – Questo periodo della sua vita è sconosciuto. Allora avviene la ribellione in Polonia, dopodiché Boleslav morì.

1043 (26 luglio) – il giorno della morte, che nello stesso tempo è anche il giorno della sua commemorazione, in cui si svolge la sua celebrazione liturgica.

L'esempio di vita di Moisej è eloquente. Nel nostro mondo che sta perdendo i suoi valori si può considerare Moisej Ugrin da più punti di vista un esempio. È un modello nell'adempimento dei doveri quotidiani, per come serviva il suo padrone. È un modello nella fedeltà alla vocazione, come accettò la vocazione alla vita religiosa e come rimase in essa nonostante tutte le difficoltà. È un modello nel custodire la purezza, la virtù cristiana, poiché non acconsentì al peccato nonostante le tentazioni, le lusinghe e i supplizi terribili; la sua vita mostra che se non fosse stato monaco, avrebbe vissuto ugualmente in purezza morale, avrebbe custodito il suo puro cuore.

## 2. L'acatisto

L'acatisto è un genere poetico speciale della Chiesa bizantina. Appartiene alla poesia del *kontakkion* che raggiunse la sua età d'oro nei secoli VI-VII.<sup>17</sup> L'*Acatisto* originale – a cui si può attribuire un nome proprio<sup>18</sup> – è composto in onore della Madre di Dio. L'autore è anonimo, ma molti studiosi lo attribuiscono a Romano il Melode. Però è meglio che rimanga sconosciuto perché così l'inno può essere di tutta la Chiesa.<sup>19</sup> La sua forma, il suo ritmo, l'arte letteraria ritrovatisi in esso, ma

<sup>17</sup> Cf. K. A. TRY PANIS, *La poesia bizantina dalla fondazione di Costantinopoli alla fine della turchocrazia*, (Saggi 23), Milano 1990, 59-60; J. B. PITRA, *Hymnographie de l'Église gréco*, Roma 1867.

<sup>18</sup> In realtà l'inno non ha nessun nome; è così denominato perché viene cantato dinanzi all'assemblea dei fedeli in piedi.

<sup>19</sup> Cf. E. TONIOLI, "L'inno acatisto, monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina", in *De culto mariano saeculis VI-XI*, Roma 1972, vol. IV, 10-14; ID, (a cura di), *Akathistos. Inno liturgico antico alla Vergine Madre*, Roma <sup>3</sup>1976, 11.

soprattutto la sua teologia ne fanno la perla della Chiesa bizantina.<sup>20</sup> L'inno contiene 24 strofe costruite molto precisamente,<sup>21</sup> che iniziano con le lettere dell'alfabeto. Le strofe dispari sono più lunghe e contengono 12 righe iniziate con Χαῖρε, poi si chiudono con il ritornello: Χαῖρε, Νύμφη ἀνύμφευτε Le strofe pari invece sono più brevi e si chiudono con Ἀλληλούϊα. Nell'inno si può osservare una parte storica e una parte teologica.

Sul modello dell'Acatisto della Madre di Dio più tardi si composero – soprattutto nella Chiesa bizantino-slava – anche altri acatisti in onore di diversi santi e per diverse feste. Questi attingono dal loro prototipo, scritto in onore della Madre di Dio. È riconoscibile in essi il tentativo della costruzione esatta; anche nella loro costruzione si dividono in due parti (più lunghe e più brevi), ma non in tutti ci sono dodici Χαῖρε nelle strofe dispari. Spesso si trovano anche sei, otto, diciotto o ancora più righe nelle strofe. L'acatisto scritto in onore di Moisej Ugrin contiene otto righe con Χαῖρε nelle strofe dispari.

Anche l'autore di quest'inno rimane sconosciuto e così anonimo. Si può definire la data della sua composizione soltanto approssimativamente. In base al libro di Логвин<sup>22</sup> si conosce una raccolta degli acatisti più belli del monastero delle grotte, il quale è stato pubblicato nel 1674. Sul frontespizio del libro di raccolta tra le trentasei immagini si trova anche il ritratto a mezzo busto di Moisej.<sup>23</sup> Sul frontespizio dell'edizione del 1709 tra le dieci immagini invece non si trova quella del nostro santo.<sup>24</sup>

Anche la pubblicazione più recente in lingua originale paleoslava dell'acatisto di Moisej Ugrin è senza autore.<sup>25</sup> Per il nostro lavoro abbiamo preso questa edizione recente la cui traduzione in ungherese è già stata effettuata.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Cf. I. IVANCSÓ, «Freue dich, unvermählte Braut!» Der Hymnos Akathistos in *Folia Theologica* 9 (1998) 201-211; ID, «Az Akathisztosz himnusz – a bizánci költészet gyöngyszeme», in *Posztbizánci Közlemények* [«L'inno Acatisto – la perla della poesia bizantina»], in *Comunicazioni Postbizantine*, 1 (1994) 73-81.

<sup>21</sup> G. G. MEERSSEMAN, *Hymnos Akathistos. Die älteste Andacht zur Gottesmutter*, Freiburg 1958, 11-12.

<sup>22</sup> Cf. Г. Н. ЛОГВИН, *Гравюри українських стародруків XVI-XVIII. ст.*, Київ, 1990.

<sup>23</sup> Nr. 209. Porta ancora sei rappresentazioni dal libro degli acatisti: nr. 54, 196-200, ma questi ulteriori non riguardano Moisej.

<sup>24</sup> Nr. Il libro porta ancora dei quadri e illustrazioni da altre edizioni (dagli anni 1663, 1677, 1754 e 1883), ma non si può decidere che questi libri contengano l'acatisto di Moisej o no).

<sup>25</sup> АКАФІСТ Преподобному отцу нашему Моисею Угрину (пам'ять его 26 июля), in *Християнська Родина*, Nr 3 (12) 1997, come aggiunta in otto pagine.

<sup>26</sup> I. IVANCSÓ, (red.), «Akathisztosz Magyar Szent Mózeshez» [«Acatisto al santo Moisej Ugrin»], in *Athanasiiana* 7 (1998) 133-142.

## II. Il modello di vita di Moisej in base all'acatisto

Moisej Ugrin nel mondo secolarizzato mette in rilievo i valori fondamentali. Anzitutto l'adempimento del dovere compiuto nella vita quotidiana, cioè la carità con la quale egli ha servito il suo padrone, il principe Boris. Inoltre il nostro santo è un esempio nell'accogliere il dono della vocazione, nella lotta per questa e nella sua fedele realizzazione. Infine richiama l'attenzione anche sulla virtù cristiana della purezza, infatti Moisej anche tra le straordinarie fatiche e supplizi persisteva nella sua idea.

Le biografie basandosi sul testo del *Paterikon* iniziano nel modo seguente: "Lo spirito del male il più delle volte tenta l'uomo sotto forma di passioni lascive, cosicché l'uomo, accecato da esse, non segua più la volontà di Dio. Ma vedranno Dio soltanto coloro che sono di cuore puro."<sup>27</sup> In questo campo di battaglia il nostro pio padre, Moisej Ugrin, andò ancora più avanti poiché alla fine aveva vinto la forza del nemico impuro, lasciando a noi un esempio di tale battaglia.<sup>28</sup> Si presenta dunque davanti a noi come il grande lottatore della verginità ed eroe della purezza. Questo è importante, perché proprio con lui – o poco prima di lui, con Boris e Gleb – appare nella letteratura agiografica russa un concetto nuovo: il подвигъ, cioè il concetto della lotta eroica.<sup>29</sup> Quello che è conosciuto dalla vita di Moisej, lo fa veramente – per il suo подвигъ – страстотерпецъ, cioè "che soffre la sofferenza", che "patisce la sofferenza" nel nome di Cristo. È importante ancora che le sue biografie e i suoi testi liturgici – in base a tutto questo – lo nominano преподобенъ, cioè veneratissimo.<sup>30</sup>

È vero che Moisej si fece monaco ed è così divenuto conosciuto e famoso. Ma non si deve cadere nell'errore di guardare al suo esempio di vita come se ci si riferisse ai monaci. Bisogna fare attenzione anche al fatto che anche se poco conosciuta, nelle fonti ritrovata riguardo a parte della sua vita, ci dà un esempio in tutti i

<sup>27</sup> Cf. Mt 5,8

<sup>28</sup> Si veda (senza autore): ЖИТИЕ Преподобного отца нашего Моисея Угрина, Одесса 1907, 1; J. Попович, Жития Святых, Белград 1975, vol. VII, 643; V. LEPAHIN, "Szentéletű Magyar Mozes – a második József" ["Il pio Moisej Ugrin – il secondo Giuseppe"], in Tóth, *op. cit.*, 50.

<sup>29</sup> KOLOGRIVOV, *op. cit.*, 25-33.

<sup>30</sup> Dà una spiegazione interessante T. ŠPIDLÍK, *Il cammino dello Spirito*, Roma 1995, 140; (traduzione ungherese: *A Szentlélek útján*, Nyíregyháza 1996, 138.). Nella lingua slava il подобенъ significa "simile". Chi è пре-подобенъ, è "più simile". è chiaro di che cosa si tratta qui: L'uomo porta in sé stesso "l'immagine" di Dio come un'impronta. Nello stesso tempo – secondo la teologia orientale – ha ricevuto da Dio il compito di elaborare nella sua anima "la rassomiglianza", affinché le due si avvicinino sempre più. I santi sapevano farlo molto di più degli altri uomini, e per ciò sono "più simili" al loro "prototipo", a Dio. – Anche il nostro santo, Moisej sapeva farlo.

campi della vita cristiana. Dunque il suo esempio è valido per l'adempimento dei doveri quotidiani e per qualsiasi vocazione. Proprio questo è ciò che intendiamo esaminare in base alla sua biografia e ai suoi acatisti: oltre all'esempio grandioso della permanenza nella castità quale esempio ha tramandato per l'adempimento dei doveri e per la fedeltà alla vocazione e per il compimento di essa.

In genere, gli acatisti composti in onore dei santi non mirano a descrivere la loro intera vita, così neanche l'acatisto di Moisej lo fa. Però molte volte fa menzioni alla sua vita; si può dire che a grandi linee segue la biografia ritrovata nel *Paterikon* e nelle altre fonti.

### 1. Adempimento dei doveri

Il pio Moisej Ugrin divenne famoso, in fondo conosciuto per il mondo, perché lottava lungamente e quasi sovumanamente per mantenersi puro, nonostante le tentazioni e le seduzioni della donna che voleva farlo suo. La maggior parte della sua biografia tratta questa lotta. La biografia ci parla poco della parte precedente della sua vita, e ci dà un laconico racconto anche della vita trascorsa nel monastero. Così, esaminandola con superficialità, si potrebbe dire che non ci siano notizie della sua vita anteriore e posteriore. Invece, leggendo attentamente la sua biografia, possiamo trovare alcuni cenni molto importanti dal nostro punto di vista, interpretati anche dall'acatista: Moisej adempì bene e fedelmente i suoi doveri quotidiani.

Naturalmente anche l'acatista dà maggior rilievo al momento importante che è già l'incoronazione della vita di Moisej: "divenne guaritore delle malattie corporali e d'animo".<sup>31</sup> Questo è già in se stesso un servizio verso gli altri. Ma subito dopo questo appare il fatto per noi molto importante, cioè che Moisej serviva *fedelmente* i principi: "servisti fedelmente i principi Boris e Gleb patiti la sofferenza".<sup>32</sup> Non si tratta qui di un servizio semplice. Infatti, la biografia menziona Moisej tra i боляри (boiari). Svatopolk, dopo l'assassinio del principe Boris, deportò in Polonia "i boiari e tra loro anche Moisej".<sup>33</sup> Così il *Paterikon* testimonia che Moisej sarebbe stato un servo semplice, a basso livello, ma un nobile che godeva della pubblica stima. Lo stesso appare nella *Cronaca di Lavrentij* riguardo a Giorgio fratello di

<sup>31</sup> "Недуговъ душевныхъ и тэлесныхъ цэлебниче" – *kontakkion I*.

<sup>32</sup> "Святымъ страстотерпцемъ Борису и Глбу усердно поработать еси" – *kontakkion II*. Non contraddice questo all'*ikos X* che narra: "Eri un servo fedele Cristo, il re celeste", "Царя Небесного Христа вэрниний служитель быль еси", e il *kontakkion IV* dice: videro che "sei servo fedele di Cristo", "вэрнаго быти раба Христова".

<sup>33</sup> *Pat.* 102-103.

Moisej.<sup>34</sup> Il testo usa il termine отрокъ per “servo”. Anche questa parola non indica un servo semplice, ma un certo livello sociale, un grado di corte. Per questo si può dedurre ancora una terza testimonianza dalla biografia del terzo fratello Efrem.<sup>35</sup> Più fonti riferiscono che i due fratelli lavorarono come maestri di stalla. Nella Russia antica anche questo fu un titolo nobile che venne segnalato con termine тиунъ, e che indicava un servo privilegiato, principesco, di bioaro, che partecipava anche nel governo dell’azienda.<sup>36</sup> È sicuro che non avrebbero goduto di un tale privilegio se non avessero servito fedelmente i loro principi, se non avessero adempiuto ai loro doveri.

Il *Paterikon* ci dice ancora che Moisej “fu favorito da Boris”.<sup>37</sup> Questa frase, anche nella sua laconicità, verifica la nostra affermazione. Infatti, se Moisej non fosse stato un servo fedele, se non avesse compiuto i suoi doveri integralmente, allora non sarebbe certamente stato amato e stimato dal principe. Ci dà un’affermazione ulteriore su questo anche l’acatisto: “Venerabile, acquisisti il soffrire per lungo grazie alla forza ricevuta in regalo dall’Altissimo”.<sup>38</sup> La grazia agiva in Moisej non soltanto nella sopportazione dei supplizi, ma anche già qui nel compimento dei doveri. Questo poté avvenire perché l’età giovanile gli ha dato il sottofondo. L’acatisto menziona: “Eri zelante nella preghiera per quanto hai potuto farlo, negli anni di età giovanile hai seguito i santi”.<sup>39</sup>

L’acatisto di Moisej Ugrin è inondato dal pensiero che il santo prestava e presta aiuto abbondantemente non soltanto con il suo esempio, ma anche concretamente. Si trova questo anche generalmente: Dio lo mostrò “il protettore dei fedeli”,<sup>40</sup> di cui può dire il testo: “porgesti il tuo aiuto ai vicini e ai lontani”.<sup>41</sup> Così egli può essere “eccellente guaritore delle nostre debolezze”,<sup>42</sup> così può essere un “aiuto pronto nei guai”<sup>43</sup> e così può essere “il rafforzamento degli infermi”.<sup>44</sup> E tutto questo

<sup>34</sup> “Venerabile padre Moisej, portatore nella mente Dio, quando tuo fratello Giorgio presso il fiume Alta fu assassinato dai soldati di Svatopolk insieme a Boris e Gleb che patirono le sofferenze, solo tu ti sei salvato dall’assassinio tramite la miracolosa provvidenza divina” – *ikos* II. Fu Giorgio che copriva con il proprio corpo quello del principe per provarlo salvare. Ma tutti i due morirono.

<sup>35</sup> Cita HODINKA, *Az orosz évkönyvek* [Relazioni ungheresi], 54; cf. nota 8; I. IVANCSÓ, „Моисей Угринъ és ikonográfiai ábrázolásai”, in *Posztbizánci Közlemények* [“Моисей Угринъ e le sue rappresentazioni iconografiche”, in *Comunicazioni Postbizantine*] 3 (1997) 181-197.

<sup>36</sup> Cf. FERINCZ, *op. cit.*, 38.

<sup>37</sup> “Любимець святого Бориса” – *Pat.* 102.

<sup>38</sup> “Силою Вышнего, дарованную тебе, велие долготерпение стяжалъ еси, преподобне” – *kontakkion* III.

<sup>39</sup> “Въ молитвахъ потщался еси, елико бѣ моцно въ юнѣхъ лепахъ святымъ подражати” – *kontakkion* II.

<sup>40</sup> “Вѣрныхъ представеля” – *ikos* I.

<sup>41</sup> “Близкимъ и дальнимъ помочь свою подавай” – *ikos* X.

<sup>42</sup> “Немоющей нашихъ низрядный целебниче” – *ikos* II.

<sup>43</sup> “Въ бедахъ скорый помощниче” – *ikos* VI.

viene incoronato dal fatto che egli è “l'esempio brillante della mitezza e dell'umiltà”.<sup>45</sup> L'inno, in base alla biografia, molte volte ci dice anche che Moisej aiutava i sofferenti nelle tentazioni carnali. Una volta si recò da lui un monaco per chiedergli aiuto. E quando Moisej lo toccò con il suo bastone le tentazioni sparirono per sempre. Per questo motivo possiamo cantare del nostro santo: “hai guarito la passione del tuo compagno con il tuo bastone”.<sup>46</sup> L'acatisto ricorda un altro caso quando Moisej già dopo la sua morte aiutò con le sue reliquie: purificò anche il “molto sofferente Giovanni”<sup>47</sup> dalle tentazioni. Troviamo alla fine dell'acatisto il pensiero più significativo: cioè che Moisej poté fare tutto questo perché ricevette la grazia da Dio. Il testo dice infatti: “Hai ricevuto la grazia da Dio per... salvare dalle passioni impure”.<sup>48</sup> E ancora: “vieni in soccorso presto a coloro che sono carichi di tentazioni”,<sup>49</sup> anzi: “esaudisci le suppliche di coloro che ti invocano nelle tentazioni”.<sup>50</sup>

L'acatisto come pure la biografia tratta della vita di Moisej nel monastero. Guarito dalle ferite, si recò da Antonio e “visse nel monastero per dieci anni”,<sup>51</sup> fino alla sua morte. Uno dei biografi aggiunge: per dieci anni osservò i dieci comandamenti del Signore e “per dieci anni consacrò la sua vita agli altri”.<sup>52</sup> Dunque visse non soltanto per sé, anche se fosse vissuto “in taciturnità”.<sup>53</sup> Questo significa già il compimento dei doveri nel monastero. Il nostro inno riassume nel modo seguente: “Riempiendoi totalmente dei doni di grazia, hai brillato con luce celeste tramite il tuo silenzio per dieci anni, come un angelo abitante nelle grotte”.<sup>54</sup>

Riassumendo si può dire<sup>55</sup> che Moisej compì i suoi doveri quotidiani dando un esempio anche agli altri: come servo servì fedelmente il suo padrone; durante i dieci anni passati in monastero, osservando il silenzio servì fedelmente i suoi confratelli; anche nelle cose spirituali fu loro d'aiuto, pregando molto; osservò i dieci

<sup>44</sup> “Немощныхъ укрэпление” – *ikos IX.*

<sup>45</sup> “Свэтлый образе кропости и смиренія” – *ikos I.*

<sup>46</sup> “Жезломъ стасть братною ислэльи есн” – *kontakkion VIII* – Vale la pena riferirsi al parallelo che appare anche negli altri testi liturgici: nominano il nostro santo come “secondo Mosè” perché aiutava con il suo bastone.

<sup>47</sup> “Иоанна Многострадального чудесно уврачевавый” – *ikos XI.*

<sup>48</sup> “Благодать дана ти отъ Бога соблюдать отъ нечестыя страстн” – *kontakkion XII.*

<sup>49</sup> “Искушенныи отягченныи скоро пособствуяй” – *ikos V.*

<sup>50</sup> “Предваряющі прощенія призывающихъ” – *ikos X.*

<sup>51</sup> “Пробывши въ монастыре 10 леть” – *Pat. 110.*

<sup>52</sup> Cf. ЖИТИЕ Преподобного отца нашего Моисея Угринова, 8.

<sup>53</sup> Cf. ПОПОВИЧ, *op. cit.*, 648.

<sup>54</sup> “Весь благодатныхъ дарованій исполненый десятолетнимъ безмолвземъ пещернимъ разноангельскимъ просияль еси святымъ небеснімъ” – *ikos VIII.*

<sup>55</sup> Cf. IVANCSÓ, *Moisej Ugrin*, 80, (nella redazione ungherese: 88).

comandamenti; il suo soccorso si manifestò nell'aiuto contro le tentazioni, anche dopo la sua morte, e questo è la corona della sua vita spesa nell'adempimento del dovere. Come santo di Dio, anche adesso intercede per tutti coloro che chiedono il suo soccorso.

## 2. Fedeltà alla vocazione

L'acatisto – in confronto alla sua biografia – si occupa relativamente poco della formazione, dello sviluppo della vocazione di Moisej, anzi della fedeltà stessa ad essa. È naturale perché inneggia alla sua purezza e alla sua conservazione. Proprio per questo, le menzioni nell'inno che riguardano la sua vocazione saranno importantissime dal nostro punto di vista.

Forse la frase più importante potrebbe essere: "Illumini la via che conduce al cielo ai monaci e ai laici".<sup>56</sup> Dunque, non si tratta solo dei religiosi! L'inno esprime chiaramente che Moisej sarebbe stato un cristiano vero, se non fosse diventato religioso. Tutta la sua vita lo testimonia.

Moisej, quel giovanotto del secolo XI, riconobbe che aveva ricevuto la vocazione per la vita cristiana da Dio. Però non solo la riconobbe, ma la accettò, e anzi la visse. L'acatisto infatti canta di lui: "ti eri dato al servizio di Dio dalla tua età giovanile".<sup>57</sup> Fu dunque questa la sua vocazione primaria, sicuramente derivata dalla sua famiglia. Infatti, la sua famiglia, ungherese, trasferitasi dall'Ungheria in Russia, ha probabilmente vissuto nella fede cristiana,<sup>58</sup> e cioè nel rito bizantino.

Moisej ha conservato la fede anche lontano dalla sua patria. Anzi, dentro di lui maturava già un'altra vocazione ancora più profonda. Dice molto bene l'acatisto: "sei stato pronto a dare la tua anima per il dolce Gesù".<sup>59</sup> Possiamo dire che la sua vita tendeva alla vocazione monastica. L'acatisto sottolinea – come anche le biografie – quanto Moisej pregava. Era così anche nella parte della sua vita, in cui ancora non erano iniziate le sue sofferenze, quando visse rifugiato a Kiev dopo l'assassinio

<sup>56</sup> "Не точію ииокомъ, ио и миряномъ путь къ небу озаряй" – ikos XII.

<sup>57</sup> "Отъ млада возраста вдавай себѣ на служеніе Господу" – ikos III.

<sup>58</sup> Cf. I. IVANCSÓ, "A bizánci szertartású magyar szent, Magyar Mózes történetisége", in *Tudomány és Társadalom. A „Magyar Tudomány Napja 1997” alkalmából rendezett Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Konferencia anyagának bemutatása*, (Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Közalapítvány Füzetei 10) [“La storicità di Moisej Ugrin, del santo ungherese di rito bizantino”, in *Scienza e Società. Presentazione della materia della Conferenza Scientifica di comitato Szabolcs-Szatmár-Bereg tenuta in occasione del “Giorno della Scienza Ungherese 1997”*, (Quaderni del Fondo Pubblico Scientifico di comitato Szabolcs-Szatmár-Bereg 10)], Nyíregyháza 1998, 146-147.

<sup>59</sup> "За сладчайшаго Иисуса душу твою положити готовый" – ikos IV.

dei principi, “fervidamente pregando il Signore”.<sup>60</sup>

Dal punto di vista del nostro tema pare importante il testo dell’acatisto: “hai imparato la moralità dei padri che portano in sè Dio”,<sup>61</sup> perché appartiene alla vita del nostro santo molto strettamente anche la moralità. Quando la donna seduttrice lo incita al peccato – ancor prima di offrirgli il matrimonio – Moisej chiaramente confessa: “Non ho conosciuto donna dalla mia nascita”.<sup>62</sup> Questo significa che visse puro e volle anche rimanere tale. Un uomo bellissimo, come lui, avrebbe potuto anche fare scelte diverse. Avrebbe potuto approfittare delle occasioni della vita. Anzi, qui la donna si è esibita per lui, e non in modo qualunque. Ma Moisej non la volle, piuttosto scelse la vita pura. Avrebbe potuto sposarla dopo i tentativi successivi perché la donna era vedova. Ma lui non volle sposarla, perché nella sua anima già stava maturando la vocazione monastica.

È interessante notare che gli amici parlarono per la prima volta a Moisej del monachesimo, e non lui. Gli amici lo fecero forse perché intuirono in lui già questa vocazione. “Tu non sei monaco”<sup>63</sup> ancora, ma libero, dunque puoi sposarti. Ma Moisej non acconsentì alla loro proposta e infine dichiarò: “se uscirò vivo dalle mani di questa donna, allora entrerò in monastero”.<sup>64</sup> Intanto la vocazione monastica cresceva in lui, e anche se la donna lo allettava con il potere, la proprietà di tutti i suoi beni, lui perseverava nella vocazione, e le diceva: “Da questo tempo sarò monaco”.<sup>65</sup> Dunque, Moisej decise definitivamente. Così avvenne nella sua vita la svolta decisiva: il monaco arrivato dal Monte Athos – come anche l’acatisto lo menziona – gli “fece indossare l’abito santo, angelico, monacale”.<sup>66</sup> Maturo così in Moisej la vocazione monastica. Raggiunse il suo scopo.

La sua vita ci dimostra però che non basta raggiungere uno scopo, ma bisogna anche perseverare. E Moisej ci dà un esempio anche di questo. Dopo le tante tentazioni, lusinghe, torture, ora deve soffrire di nuovo le terribili bastonate ordinate dalla donna. Ma egli è incrollabile e le dice: “Io non posso in nessun modo rinunciare alla vita monastica”.<sup>67</sup>

Divenne così forte la vocazione di Moisej per la vita monastica, anche se in prigione, che la donna si lamentò col re Boleslav, ma invano: “Ora un monaco qual-

<sup>60</sup> “Моляся ко Господу прилежно” – *ikos* II.

<sup>61</sup> “Древнихъ святыхъ богоносныхъ отецъ нравы себѣ усвоныи” – *ikos* VIII.

<sup>62</sup> “Я не позналъ ся отъ рожденія” – *Pat.* 103.

<sup>63</sup> “Ты не ииокъ и свободентъ” – *Pat.* 105.

<sup>64</sup> “Если я живой избавлюсь от рукн этой женщины, то пойду въ монастырь” – *Pat.* 106.

<sup>65</sup> “Съ етихъ поръ я буду ииокомъ” – *Pat.* 107.

<sup>66</sup> “Облечень во святыи, англесий, ииочекий образъ” – *kontakion* VII.

<sup>67</sup> “А мне никакъ нельзя отречься отъ ииочекой жизнн” – *Pat.* 108.

siasi l'ha tonsurato".<sup>68</sup> Ma Moisej sopportò anche la mutilazione, per rimanere fedele alla vocazione e alle proprie scelte.

Infine l'acatisto ricorda anche la fine della vita di Moisej. Qui sta al centro esplicitamente la vita trascorsa da monaco che mette in prima linea le cura dell'anima: "Non hai curato il tuo corpo e hai finito il pellegrinaggio terrestre nel monastero delle grotte di Sant'Antonio, riposando nel Signore con giusta e santa morte come vincitore".<sup>69</sup> Qui si ritrova il pensiero già menzionato del подвигъ.

Guardando alla vocazione di Moisej e alla sua fedeltà ad essa, possiamo dire che lui è un eccellente modello anche per questo aspetto della vita.<sup>70</sup> Prima di tutto fu fedele alla sua vocazione cristiana. Fu un cristiano impegnato sin dalla prima gioventù, e non un fannullone o uno che va in chiesa soltanto nei giorni festivi. Anche moralmente fu puro. Dal suo animo di preghiera – fatto fortemente accentuato nella biografia – cresceva la vocazione più elevata, cioè quella del monachesimo. Non soltanto la accettò, ma, nonostante gli ostacoli di ogni genere, la fece maturare in sé stesso e rimase fedele ad essa. Non riusciranno ad allontanarlo dalla vocazione né con la seduzione, né con le offerte di potere e di beni materiali, voleva obbedire solamente al Signore, voleva essere il fedele servo di Cristo.<sup>71</sup>

### 3. Purezza

Come abbiamo già menzionato, la parte maggiormente conosciuta della vita di Moisej Ugrin riguarda la sua eroica lotta per la purezza. Anche nell'acatisto composto per la sua venerazione si può osservare la stessa cosa. L'intero inno ha due linee capitali parallele. L'una illustra uno dopo l'altro gli avvenimenti della sua vita, anche se non così dettagliatamente come si possono leggere nel *Paterikon*. L'altra invece è l'esaltazione della purezza di Moisej.

Moisej è un modello brillante non soltanto per l'adempimento dei doveri quotidiani e per la fedeltà alla vocazione, ma anche per la purezza. Vorremmo sottolineare in modo particolare il fatto che si tratta proprio di purezza e non soltanto della castità o della verginità. Infatti, il primo è un concetto più ampio. La purezza del corpo è il più importante, poiché presuppone la purezza dell'anima, della mente, dello spirito. Fu così anche per Moisej. Se non si fosse

<sup>68</sup> "А теперъ какој то чернецъ пострігъ его" – *Pat.* 109.

<sup>69</sup> "Нерадиль еси о твоей плоти и въ Лаврі Печерскї святого Антонія конецъ странствія земного совершилъ еси" – *kontakion X*.

<sup>70</sup> Cf. IVANCSÓ, *Moisej Ugrin*, 82, (nella redazione ungherese: 90-91).

<sup>71</sup> Cf. nota 32.

mantenuto puro interiormente, non avrebbe potuto esserlo neanche nel corpo. Nella prima fase della sua vita non si preparava a diventare monaco, o almeno non lo sappiamo. Se Boris, il suo padrone, non fosse stato ucciso forse lui sarebbe rimasto un nobile di corte. Ad ogni modo, possiamo dire, in base alla sua vita, che: anche così sarebbe stato un uomo dal cuore puro. E se si fosse sposato, avrebbe custodito – anche se non la verginità, ma – la purezza, e così avrebbe vissuto in purezza matrimoniale. Vale la pena da questo punto di vista annotare che forse non è a caso che durante la celebrazione delle nozze la Chiesa bizantina implora per la nuova coppia: Signore, “regala a loro purezza matrimoniale”,<sup>72</sup> e non verginità o castità!

Seguendo l’idea portante della poesia vale la pena – in base al *Paterikon* – per primo dare uno sguardo agli avvenimenti della vita di Moisej che ne hanno fatto l’eroe della lotta per la purezza non soltanto nella sua vita, ma anche nella morte, infatti Dio gli regala una forza taumaturgica; poi – nella parte seguente – riassumeremo i bei pensieri con cui l’inno esalta il nostro santo.

L’acatisto parla abbastanza poco della prima parte della vita di Moisej. Dice soltanto che insieme ai due fratelli si trasferì a Kiev,<sup>73</sup> dove servì i principi con anima di preghiera e fedelmente. Tratta ancora gli avvenimenti tragici avvenuti presso il fiume Alta nel 1015: l’assassinio dei principi, quando Moisej miracolosamente si salvò. “Tramite la miracolosa provvidenza divina soltanto tu solo ti sei salvato dall’assassinio”.<sup>74</sup> Dice ancora che trovò un rifugio a Kiev da Predslava, sorella di Jaroslav, dove trascorreva i suoi giorni “fervidamente pregando il Signore”.<sup>75</sup> Infine dimostra che “con pesanti ceppi di ferro”<sup>76</sup> ammanettato fu trasportato verso la prigione in Polonia.

Qui si chiude la presentazione di questa parte della vita e dall’*ikos* I fino all’*ikos* VIII anche l’acatisto si occupa degli avvenimenti in cui Moisej si dimostrò un vero eroe. Naturalmente un inno liturgico non ha l’intenzione di trattare tutti i particolari della storia. Lo fa il *Paterikon*, in cui la storia della sofferenza si può dividere in 12 parti.<sup>77</sup> L’acatisto soltanto ne seleziona alcune da queste.

<sup>72</sup> A görög katolikus egyház szerkönyve (*Euchologion*) [Libro degli uffici della Chiesa greco-cattolica (*Eucologio*)], Budapest 1964, 41.

<sup>73</sup> Cf. *kontákion* II.

<sup>74</sup> “Дивнымъ смотрѣніемъ Божімъ... ты же единъ, избавився убѣнія” – *ikos* II.

<sup>75</sup> “Моляся ко Господу прилежно” – *ikos* II.

<sup>76</sup> “Желэзы тяжкими окованна” – *kontákion* III.

<sup>77</sup> Abbiamo elaborato la divisione in modo seguente: 1. Lusinga; 2. promessa di riscatto; 3. seduzione con patrimonio; 4. suggerimento diabolico; 5. compra; 6. condanna a morte per fame; 7. inganno; 8. minaccia con morte; 9. bastonatura; 10. invocazione d’aiuto; 11. mettere nel letto; 12. mutilazione. Cf. IVANCSÓ, *Moisej Ugrin*, 33-36, (nell’edizione ungherese 38-41).

L'acatisto, riassumendo le prime quattro parti della vita, ci comunica soltanto: "Hai sofferto tentazioni da una donna ricchissima",<sup>78</sup> e già qui menziona che la donna era vedova perché suo marito non era tornato dalla guerra. L'anima della donna era inondata delle passioni, invece l'anima di Moisej si era immersa nella preghiera e così "allontanò vigilmente le seduzioni della donna".<sup>79</sup> Non specifica dunque, l'inno, che la vedova la prima volta semplicemente con parole lusinghiere vuol avere per sé Moisej, poi promette di riscattarlo dalla prigione e farne un uomo potente. Non parla neanche della seduzione col patrimonio e del fatto che tutte queste tentazioni avvennero durante i cinque anni trascorsi nella prigione. Appare invece nell'acatisto il pensiero del suggerimento diabolico: "Venerabile, la vedova empia attaccò il tempio della tua anima",<sup>80</sup> però non precisa che questo si manifesta nella compra di Moisej affinché possa impadronirsi di lui. L'acatisto cita il pensiero del *Paterikon*: Moisej si innamorò della purezza corporale e dell'anima più di tutto, "sperando che attraverso i supplizi temporali si liberasse dai supplizi eterni".<sup>81</sup> L'inno descrive anche le vicende avvenute dopo la compra. La vedova vuole vezzeggiarlo: "ti ha fatto indossare abiti costosissimi e ti ha dato da mangiare leccornie, poi ti ha trascinato nella cosa vergognosa".<sup>82</sup> Ma Moisej prega ancora più intensamente e digiuna ancora più severamente. Quando la donna vede che Moisej sceglie la vita consacrata a Dio piuttosto che lei stessa, allora vuol metterlo a morte. In base alla biografia racconta così l'acatisto: "la donna inventò di farti morire per fame e ti gettò in prigione".<sup>83</sup> Anche gli amici di Moisej entrano in scena nell'inno, infatti vogliono persuaderlo ad obbedire alla donna. L'acatisto ommette le due parti seguenti della biografia. Nella prima parte la donna commette una frode. Presenta Moisej al popolo come loro padrone e proprio marito al quale egli risponde solamente con una risata. Nella seconda invece c'è la minaccia di morte. La donna pensa di esser già padrona di Moisej, dato che l'ha comprato. Così lo minaccia di morte. Invece l'inno ricorda un fatto di decisiva importanza: "il monaco del sacro monte Athos ti fece indossare l'abito santo, angelico, monacale".<sup>84</sup> Con questo l'acatisto finisce la rappresentazione degli avvenimenti, parlando ancora solamente della mutilazione di Moisej.

<sup>78</sup> "Быть еси искушаемъ отъ иэкія жены младїй" – *ikos* III.

<sup>79</sup> "Пельщенія вдовы добо отразнвый" – *ikos* III.

<sup>80</sup> "Воспумѣ нечестивая вдова на храмъ дупн твося" – *kontakkion* IV.

<sup>81</sup> "Ради мукъ временныхъ, уповая избавленин быти вѣчныхъ мукъ" – *kontakkion* V.

<sup>82</sup> "Облеке тя въ ризы многоцрннаи и сладкими брашинъ пнташе безстудно влачаше на дэло непреподобне" – *ikos* V.

<sup>83</sup> "Гладомъ умыслн злая жена уморити мя, вверженного въ темнницу" – *kontakkion* VI.

<sup>84</sup> "Быль еси отъ чернорица святая Афонскія Горы облечень во святый, ангельсій, иноческій образъ" – *kontakkion* VII.

Dunque intanto è assente la parte della biografia in cui la vedova vuole spezzare la resistenza di Moisej a bastonate. Ma né la tortura né altre persuasioni di qualsiasi genere lo allontanano dalla sua decisione. A nulla vale che la vedova chieda aiuto al re Boleslav. L'inno non menziona neanche il dettaglio che la donna vedendo di non poter in nessun modo sedurre Moisej nel peccato, ordina di farlo mettere con la forza nel letto con lei stessa. Egli però nemmeno allora si lascia indurre in tentazione. Anzi le dice in faccia che non potrebbe sopportare nessuna donna: "Non credere che non potrei fare con te ciò che vuoi, ma per timore di Dio ti disdegno come donna impura".<sup>85</sup>

Poi segue la narrazione della mutilazione di Moisej. Lo picchiano sempre di più e ogni giorno gli infliggono cento colpi. Alla fine la vedova fa recidere "il membro intimo"<sup>86</sup> e lo lascia tutto bagnato di sangue. "La donna malvagia... ordinò nella sua insania a troncarti. E tu stavi nel letto quasi come morto bagnato da sangue, poco soffio c'era in te".<sup>87</sup> La donna fece tutto questo perché non riuscì a farlo suo, "allora che non sia di nessun'altra". Così finisce la descrizione della lotta e dei supplizi per rimanere puro.

L'acatisto successivamente ci parla già di Moisej Ugrin che ha raggiunto il suo scopo e che vive per la sua vocazione religiosa. Così pare sorprendente che guarda la vita posteriore di Moisej che svolge già nel monastero e non dice niente di come lui arrivò dal monastero primitivo scavato da Antonio con le proprie mani. Due volte si possono osservare nell'inno i fatti che trattano del modo come Moisej trascorse la vita nel monastero; poi l'inno ricorda anche della morte del santo; e infine racconta due storie di come poté Moisej aiutare anche dopo la sua morte.

La prima storia ci racconta: "hai guarito la passione del tuo compagno".<sup>88</sup> Cioè tratta di Moisej che aiutò, con il tocco del suo bastone, il monaco sofferente dalle tentazioni. Il secondo racconto è la menzione della vita trascorsa in silenzio: "hai brillato con luce celeste grazie al tuo silenzio per dieci anni, come un angelo abitante nelle grotte".<sup>89</sup> L'acatisto ci dà una chiara testimonianza della morte del nostro santo, affermando che ciò avvenne "nel monastero delle grotte di Sant'Antonio".<sup>90</sup>

<sup>85</sup> "Не думай... не могу этого сделать: я страха Божия гнушаюсь тебя, какъ нечистой" – *Pat.* 110.

<sup>86</sup> "Тайные члены" – *Pat.* 110.

<sup>87</sup> "Дукавая жена... въ безумии своеиъ оскопити тя повелѣла. Ты же яко мертвъ лежаль еси отъ теченія крове едва мало въ себѣ дыханія имія" – *ikos VII.*

<sup>88</sup> "Жезломъ страсть братнюю исцѣлилъ еси" – *kontakkion VIII.*

<sup>89</sup> "Десятолѣтнымъ безмолвземъ пещернімъ равноангельскнмъ просияль еси свѣтомъ небеснымъ" – *ikos VIII.* – Cf. note 51 e 54.

<sup>90</sup> "Въ Лаврѣ Печерскїй святого Аントонія" – *kontakkion X.*

Infine, l'*ikos* XI dell'inno – seguendo l'ordine della redazione dell'acatisto – inizia con il tema della luce brillante. Paragona le reliquie del santo a “reliquie portatrici di guarigione”.<sup>91</sup> Nella stessa strofa appare la guarigione del monaco Giovanni: “hai guarito miracolosamente Giovanni il molto sofferente”.<sup>92</sup>

Riassumendo le notizie della lotta eroica di Moisej compiuta per il mantenimento della sua purezza vale la pena di porre la domanda: perché faceva tutto questo? Perché dovette subire l'amore appassionato della ricca vedova, che a tutti a costi voleva farlo suo, poi voleva averlo come marito; lo adulò, lo tentò, lo torturò in tutti i modi immaginabili; infine fece una cosa terribile quando lo fece mutilare e neppure così riuscì a farlo desistere? Perché non acconsentì al matrimonio quando non era ancora monaco, e la donna già era vedova? Non potrebbe essere stato altrimenti che per custodire la sua purezza.

Per questo non basta la spiegazione di Kologrivov che lo considera come un eroe della virtù di purezza piuttosto che della castità.<sup>93</sup> Pare insufficiente anche il parere di Iglòi che vede nella vita di Moisej un eroismo nazionale e dice: “La sua prodezza non è tanto di carattere sessuale, piuttosto, in senso più largo, di etica-cristiana”.<sup>94</sup> Piuttosto dobbiamo dare ragione a Lepahin che parla di santità di vita a proposito di Moisej.<sup>95</sup> Infatti un pensiero del Nuovo Testamento domina tutta la storia di Moisej: se l'uomo vivesse in modo da piacere a Dio, allora non si aspetterebbe la ricompensa in questa vita terrestre. Gesù insegnava infatti ai suoi discepoli: “Quando avrete fatto quello che vi è stato ordinato, dite: «siamo servi inutili. Abbiamo fatto quello che dovevamo fare.»”<sup>96</sup> Gesù afferma che nessuno, neppure il servo più fedele, il discepolo più attento, può vantare alcun diritto di fronte a Dio. Questo però non significa che l'uomo non possa ricevere ricompense in vita. Bensì che non deve agire nella speranza di ricompense, ma solo nel nome di Dio. Gesù infatti ammonisce: chi pratica l'elemosina, la preghiera e il digiuno al cospetto degli uomini, ostentatamente, ha già ricevuto la sua ricompensa.<sup>97</sup> Gesù non mette in questione il valore di tali pratiche, ma stigmatizza il modo in cui vengono compiute, che le priva del merito soprannaturale. Per l'uomo, che vive osservando l'insegnamento del Signore, non la speranza della ricompensa terrestre, dà forza per servire Dio, ma l'amore verso Dio,

<sup>91</sup> “Цэльбоносные мощи” – *ikos* XI.

<sup>92</sup> “Иоанна Многострадальческо чудесно уврачечавый” – *ikos* XI.

<sup>93</sup> Cf. KOLOGRIVOV, *op. cit.*, 63.

<sup>94</sup> E. IGLÓI, „Magyar Mózes legendája”, in *Filológiai Közlöny* [“La legenda di Moisej Ugrin”, in *Bulletino Filologico*] 1-2 (1962) 8.

<sup>95</sup> Cf. LEPAHIN, “Szentéletű Magyar Mózes” [“Il pio Moisej Ugrin”], in Tóth, *op. cit.*, 53.

<sup>96</sup> Lc 17,10

<sup>97</sup> Cf. Mt 6,5,6,16

la fede nella vittoria definitiva del bene e nel giusto giudizio di Dio. Collocando in questo contesto Moisej, vediamo in lui un buon esempio perché visse in tale prospettiva la sua purezza.

### III. L'ideale di vita di Moisej nell'acatisto

Pare che non sia difficile scoprire nella storia della vita di Moisej i tre consigli evangelici, cioè i tre voti monastici – anche se in senso più largo – che costituiscono il fondamento della vita religiosa.<sup>98</sup> Forse non è un'affermazione esagerata dire che Moisej tendeva a questi nella sua vita e li visse. Però questo è importante non soltanto per la sua tendenza verso il monachesimo, ma anche perché lui volle vivere una vita cristiana autentica e perciò dà un buon esempio a tutti gli uomini. Considerando tutto questo in base all'acatisto, naturalmente, nemmeno qui ci si può distaccare in una tale riflessione dalla sua intera biografia.

#### 1. La povertà e il digiuno

Come potè Moisej vivere in rinuncia e privazioni, ciò viene in piena luce dalla sua biografia; lo testimoniano i brani che riguardano le tentazioni da parte della donna seduttrice.

Abbiamo già visto che scelse la povertà. Presso la corte dei principi visse in grande stima e agiatamente, e nella prigione avrebbe potuto cambiare. Visse per cinque anni in prigione senza mormorare, sopportando la carcerazione amara dalla volontà di Dio. Poi nel sesto anno, tra le vessazioni della donna, provò che avrebbe potuto vivere indipendentemente dai beni materiali. Per ciò lo esalta l'acatisto subito all'inizio come “zelante osservatore del digiuno e dell'astinenza”<sup>99</sup>.

La donna appassionata volle anche tre volte sedurre Moisej col patrimonio. Per primo gli offrì tutti i suoi beni: “sarò tua me stessa e tutti i miei beni”<sup>100</sup>. Ma invano perché l'uomo non acconsentì. Poi la vedova sedusse Moisej con la promessa del riscatto dalla prigione offrendogli un patrimonio: “Sarai padrone della mia ricchezza e l'erede del mio patrimonio e sarai il primo tra i boiari”<sup>101</sup>. Moisej però le

<sup>98</sup> L'acatisto anche lo esprime: “Salve, che camminavi sulla stretta via evangelical!” “Радуйся, тэсиымъ путемъ евангельскимъ шествовавшии” – *ikos* III, poi: “La tua vita percorreva lo stretto sentiero”, “Житѣ твоє тѣсною стезею прошелъ еси” – *ikos* X.

<sup>99</sup> “Усердный исполнителю поста и воздержания” – *ikos* I.

<sup>100</sup> “Будешь владѣть мной самой и всею областью моей” – *Pat.* 103.

<sup>101</sup> “Будешь господиномъ всему имѣию моему, наследникомъ моей власти, ствршимъ между боярами” – *Pat.* 104.

rispose che per lui era più importante la purezza dell'anima e del corpo. Infine, la vedova con un inganno lo presentò ai suoi sudditi come proprio marito e loro padrone. Ma Moisej anche allora disprezzò il patrimonio e la ricchezza, dicendo: "Tu ti affatichi inutilmente. Non mi puoi sedurre con le cose effimeri di questo mondo, nemmeno rubarmi la mia ricchezza d'anima. Intendilo e non sforzarti inutilmente!"<sup>102</sup>

In base a tutto questo può dire del nostro santo l'acatisto che "astenendosi da tutto pregò"<sup>103</sup> e che si diede "al digiuno e alla preghiera".<sup>104</sup> L'acatisto però interpreta dalla biografia non tanto gli avvenimenti, ma mette in risalto l'aspetto più elevato, cioè quello della vita spirituale, collegandolo con il pensiero dell'abnegazione – che è presente nell'inno anche tre volte<sup>105</sup> –, anzi con quello dell'impossibilità.<sup>106</sup> Tutto questo avvenne perché – come l'acatisto stesso canta – "hai acquistato il grande soffrire per lungo".<sup>107</sup> Ma aggiunge, con un equilibrio sereno, che il nostro santo ricevette per ciò la forza da Dio. Ed infine dà la motivazione più bella e più importante: "hai sottomesso il corpo all'anima".<sup>108</sup>

## 2. La vita pura e la preghiera

L'intero testo dell'acatisto mette l'accento sulla rappresentazione di questo. Si capisce perché fu grande proprio in esse, perciò divenne noto in tutto il mondo, perciò non scomparve nel buio dell'oblio.

L'autore dell'inno liturgico può guardare indietro nella conoscenza dell'intera vita di Moisej sulle vicende e considera il suo personaggio alla luce del compimento. Così appare in ciascun ritornello: "Salve... il propugnatore della purezza!"<sup>109</sup> Il compimento della vita di Moisej avvenne nello stato religioso, cui la letteratura spirituale nomina lo "stato angelico". Questo pensiero appare quattro volte nell'acatisto. Subito all'inizio incontriamo il primo che chiama il nostro santo l'"angelo

<sup>102</sup> "Не можешь ты прельстить меня тленными вещами этого мира, и не украдь у меня духовного" – *Pat. 106*.

<sup>103</sup> "Онь же вся теряя молящеся" – *ikos III*.

<sup>104</sup> "Прилежаще паче посту и молитвэ" – *ikos V*.

<sup>105</sup> Cf. "Hai fatto perfetto tramite le abnegazioni la vita terrestre", "Въ подвигахъ земное теченье совершивший" – *ikos V*, "Tutto il mondo annunzia la fortezza della tua abnegazione", "Проповедуясь во всемъ мири доблесь подвига твоего" – *kontakion VI*; "Illuminato dallo splendore delle tue abnegazioni", "Сияиемъ твоемъ подвиговъ твоихъ просвѣшении" – *kontakion VII*.

<sup>106</sup> "Hai raggiunto la cima dell'impossibilità", "На высоту безстрастія возшедшій" – *ikos IV*.

<sup>107</sup> "Веніе долготерпніе стяжалъ еси" – *kontakion III*.

<sup>108</sup> "Плоть духу покоривший" – *ikos III*.

<sup>109</sup> "Радуйся... чистоти поборииче!"

vivente nel corpo”,<sup>110</sup> poi come lo “zelante della purezza angelica”.<sup>111</sup> Il seguente dice: “Salve, tu che fai vedere la vita angelica!”<sup>112</sup> Infine, alla fine dell’inno appare di nuovo questo pensiero, quando dà la motivazione dell’esaltazione di Moisej: la merita perché la sua vita “assomigliava a quella dell’angelo”.<sup>113</sup> Oltre a questi si trova ancora un’altra menzione di questo genere, dove – a conforme dei prescritti della redazione dell’acatisto – si dice che anche gli angeli si meravigliano “della maestà della tua purezza”.<sup>114</sup> Questo pensiero conduce più avanti, verso la direzione del vivere la purezza in terra. Moisej fu magnifico non soltanto per gli angeli, ma anche per gli uomini che – di nuovo conformemente ai prescritti della redazione dell’acatisto – nemmeno i moltoparlanti saggi possono in modo adatto esprimere.<sup>115</sup> Anzi, egli fu magnifico anche per Dio: “il Signore vedendo la purezza del tuo cuore”<sup>116</sup> – Dio scelse così il nostro santo. Questa scelta però – come il testo accentua – è stata sorpassata dalla grandezza umana di Moisej. Egli cooperava con la grazia operante in lui. Così poté divenire “il giglio di buon odore della verginità e incorruttibilità”,<sup>117</sup> “lo splendore meraviglioso della verginità”,<sup>118</sup> infatti amò “la purezza del corpo e dell’anima più di tutto”.<sup>119</sup> Riceve un accento grande, nell’inno, anche la lotta contro il diavolo che incitava sempre di più la vedova a sedurre Moisej: “vedendo la tua pura e santa vita”.<sup>120</sup> La grazia del Signore però, con la cooperazione dell’uomo, è più potente: regalò una forza “per combattere le passioni”.<sup>121</sup> Finalmente la vita di Moisej andava verso il compimento: il Signore l’ha incoronato “per la purezza virgionale”.<sup>122</sup> Però per questo ci voleva anche la purezza del cuore, come l’acatisto sottolinea due volte: “sei stato trovato degno della beatitudine di coloro che sono di cuore puro”,<sup>123</sup> “hai compiuto la legge che bisogna essere di cuore puro”.<sup>124</sup>

Alla vita di cuore puro e allo stato puro si lega strettamente la preghiera. Così non dovrebbe essere un fatto occasionale che l’acatisto ha una grande cura

<sup>110</sup> “Апгела во плоти” – *ikos* I.

<sup>111</sup> “Ангельская чистоты ревнителю” – *ikos* I.

<sup>112</sup> “Радуйся, ангельское жиуie являй!” – *ikos* VI.

<sup>113</sup> “Разноангельское житие” – *ikos* XII.

<sup>114</sup> “Высоте чистоты твоего” – *kontakkion* IX.

<sup>115</sup> Cf. *ikos* IX.

<sup>116</sup> “Видя Господь чистоты сердца твоего” – *kontakkion* II.

<sup>117</sup> “Благоуханий кріє дэвства и иетлзія” – *ikos* II.

<sup>118</sup> “Цэлумудрія дивное світило” – *ikos* I.

<sup>119</sup> “Всего паче возлюбиль еси чистоту душевиую” – *kontakkion* V.

<sup>120</sup> “Видя... чистое і святое житіе твое” – *ikos* V.

<sup>121</sup> “Позждати страсти” – *kontakkion* VIII.

<sup>122</sup> “За дэвственную чистоту” – *ikos* IX.

<sup>123</sup> “Еси достоинъ блаженства чистыхъ сердцемъ” – *ikos* VIII.

<sup>124</sup> “Заповѣдь чистымъ сердцемъ быти... исполивый” – *ikos* VIII.

nell'accentuazione di essa nell'esaltazione liturgica di Moisej. Anche quattro volte appare il tema nel testo, testimoniando che Moisej pregava in tutti i momenti della sua vita. Egli ha già fatto così quando servi i principi, come l'acatisto menziona: "eri zelante nella preghiera".<sup>125</sup> Poi l'inno descrive che dopo l'assassinio del suo padrone fuggì a Kiev e visse lì "pregando fervidamente il Signore".<sup>126</sup> Visse allo stesso modo anche quando la vedova lo voleva incitare al peccato. Attinse forza dalla preghiera per combattere la seduzione, perciò "pregò".<sup>127</sup> Contro le lusinghe, accanto al digiuno, era la sua principale difesa che l'acatisto canta: "ti sei dato alla preghiera".<sup>128</sup> La sua preghiera ebbe una tale potenza efficacia che Moisej poté combattere con essa le tentazioni, anzi, questa gli dava forza anche nelle sofferenze. L'inno accentua ancora come fatto importante che Moisej pregava non soltanto per sé stesso, ma prega e per tutti gli uomini. Ce lo dice cinque volte l'acatisto: "tu preghi per noi instancabilmente",<sup>129</sup> "tu preghi per coloro che venerano la tua santa memoria",<sup>130</sup> "tu preghi incessantemente per le nostre anime",<sup>131</sup> "tu preghi per noi davanti al Signore",<sup>132</sup> "tu preghi efficacemente per il mondo".<sup>133</sup> Per chiudere il sacro testo appare la supplica verso Moisej, infatti la voce diretta a Dio di un tale uomo d'animo di preghiera è sicuramente cara per ottenere la salvezza dell'anima e la salute corporale di tutti gli uomini: "prega il Creatore dell'universo!"<sup>134</sup>

### 3. L'obbedienza

L'obbedienza di Moisej Ugrin possiamo osservarla da due punti di vista. Prima: negativo: La storia della sua vita conosciuta racconta come lui *non obbedì* alla donna seduttrice che lo voleva trascinare nel peccato. L'uomo poté sopportare le torture più grandi, infine anche l'evirazione, la mutilazione. L'altro punto di vista lato invece è positivo. Moisej, come soldato di Cristo, *obbedì* solo a Dio con il mantenimento eroico dei suoi comandamenti. L'acatisto lo dice con bellissime parole: "hai sottomesso la tua volontà alla volontà del Padre celeste".<sup>135</sup>

<sup>125</sup> "Въ молитвахъ потицался еси" – *kontakion II*.

<sup>126</sup> "Моляся ко Господу" – *ikos II*.

<sup>127</sup> "Моляшеся" – *ikos III*.

<sup>128</sup> "Прилежаше... молитвэ" – *ikos V*.

<sup>129</sup> "Молитвениче иашь иеусыпній" – *ikos II*.

<sup>130</sup> "Молитвениче о чтушихъ святую память твою" – *ikos VI*.

<sup>131</sup> "О душахъ нашихъ иепрестаиний молитвениче" – *ikos VIII*.

<sup>132</sup> "Молитвениника о нась предъ Господомъ" – *ikos XII*.

<sup>133</sup> "О мірэ молитвениніче преизрядный" – *ikos XII*.

<sup>134</sup> "Умоли всіхъ Творца" – *kontakion XIII*.

<sup>135</sup> "Покоривый волю свою волз Отца Небесного" – *ikos VII*.

### III. Conclusione

Si può osservare Moisej Ugrin come esempio non soltanto in base alla sua biografia, ma anche a quella dell'acatisto. Il mondo ha sempre più bisogno di valori puri. Il nostro santo può rappresentare questi valori come è dimostrato dalla sua milenaria storia. Per chiudere il nostro lavoro sarà degno citare la frase caratteristica del suo acatisto: "Salve, tu che ci insegni non soltanto con parole, ma ancor più con fatti!"<sup>136</sup>

| <sup>136</sup> "Не словамъ точію но множае паче дэломъ нась поучай" – *ikos V.*

MICHEL BERGER

## UN EDIFICIO NUOVO SU FONDAMENTA ANTICHE

SOMMARIO – 1. La cattedrale di Blaj; 2. Spazio liturgico; 3. Icona e spazio liturgico; 4. La chiesa come icona del regno; 5. Lo spazio sacro come centro dell'universo; 6. L'iconostasi come porta di accesso al mistero; 7. Il luogo sacro come luogo di comunione; 8. Identità liturgica e autenticità teologica; 9. Conclusioni pratiche

La fausta circostanza dei festeggiamenti organizzati in questi giorni nella Metropolia di Blaj per la conclusione dei lavori di restauro della chiesa cattedrale, ci dà l'occasione non solo di ammirare il riuscito recupero al primitivo splendore del tempio in cui, da circa 250 anni, dai tempi del Vescovo Petru Pavel Aron, generazioni di fedeli greco-cattolici, unitamente ai loro successivi Pastori, i Vescovi, poi Arcivescovi di Alba-Julia e di Fagaras, hanno pregato e celebrato la Divina Liturgia, ma soprattutto di rendere grazie e gloria a Dio per questo avvenimento e riflettere insieme sul messaggio svelato a noi da questo venerando edificio sacro, la "chiesa madre" dell'intera comunità romena unita, facendone una rilettura paradigmatica alla luce delle Direttive del Santo Padre agli Ecc.mi Vescovi della Chiesa greco-cattolica romena, del 24 marzo dell'anno scorso, nonché della Lettera Apostolica *Orientale Lumen* e dell'*Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*.<sup>1</sup>

### 1. La cattedrale di Blaj

Iniziata dal Vescovo Inocentiu Micu (Klein) in uno stile barocco di pure grande sobrietà, verosimilmente su progetto di Anton Erhard Martinelli, architetto austriaco noto per le sue realizzazioni di palazzi e ville signorili, la Cattedrale dedicata alla Santissima Trinità si innalza ancora oggi nel cielo della città di Blaj – la "piccola Roma", come si usava dire – con l'imponente mole delle sue due torri campanarie, in mezzo al complesso edilizio circostante, concepito inizialmente come monastico e divenuto in seguito vescovile, insieme al Seminario e ai vari fabbricati curiali annessi.

| <sup>1</sup> XIV, n. 100-111

È ormai risaputo che le forme e gli elementi artistici di gusto barocco per vennero in Transilvania nei secoli XVII e XVIII, soprattutto all'epoca della dominazione asburgica e in conseguenza dei contatti della Chiesa greco-cattolica con la Corte imperiale di Vienna, contemporaneamente ad un massiccio influsso occidentale nella cultura in genere, ma soprattutto nell'architettura, nell'iconografia e nella musica sacra, come pure nella teologia e nella vita religiosa e spirituale di molte comunità ecclesiali di tradizione bizantina nell'Europa centro-orientale.

D'altronde, l'arte barocca è nata dalla Controriforma che è stata in realtà una riforma interna della Chiesa d'Occidente e che, con un dinamismo straordinario, ha generato e ha diffuso da Napoli a San Pietroburgo, forse l'ultima forma d'arte cristiana d'origine mediterranea, veramente europea, se non universale, e alla quale la stessa Controriforma deve gran parte della sua riuscita ed efficacia.

Nel contesto della crisi spirituale e culturale avvenuta nel secolo XVIII, in seguito alle precedenti avanzate dei Luterani e Riformati nelle Terre Romene, la Transilvania ha subito i suddetti influssi occidentali con un processo di sviluppo – nel campo specifico dell'architettura – diverso dagli altri paesi romeni, e di esso la Cattedrale di Blaj rappresenta a suo modo il capostipite. Tuttavia se le forme architettoniche e prettamente decorative della Cattedrale sono squisitamente barocche, la disposizione dello spazio sacro al suo interno e il relativo arredamento liturgico non solo risentono delle esigenze propriamente rituali, ma sono anche caratterizzate dalla permanenza di una matrice architettonica bizantina che, in un certo senso, si presenta come più genuinamente autoctona o, se vogliamo, romena, anche perché più anticamente radicata.

Di ampie proporzioni, l'edificio consta di una grande aula con volte a calotta, sospese su campate trasversali in luogo dell'antico *pronaos* delle chiese tradizionali, mentre il centro del *naos* (o navata) più propriamente detto è coperto da una grande cupola senza tamburo con gli inattesi affreschi di impianto iconografico e di linguaggio prettamente bizantini, che illustrano magistralmente l'intera "storia della Salvezza" con scene dell'Antico e Nuovo Testamento. Particolarmente notevole e ammirabile la sontuosa e stupenda iconostasi – la più estesa dell'intera Romania – in legno mirabilmente intagliato e dorato, pregevole opera di un maestro artigiano di Tirgu-Mures della seconda metà del XVIII secolo, con icone dipinte dallo *zografo* serbo Stefan Teniszki di Arad.

## 2. Spazio liturgico

L'impressione ricavata da chi penetra in questo pur maestoso monumento è di una intima e aerea semplicità di volumi che rispettano in qualche modo la millenaria

ria planimetria delle chiese bizantine – *pronaos*, *naos*, e *presbiterio* che l'*iconostasi* divide dal *naos* o navata dei fedeli – in un tentativo di elaborare, secondo lo spirito innovatore del momento, anche se finora estraneo, i tradizionali spazi liturgici bizantini. Il risultato così è ottenuto senz'altro dovuto allo sforzo, da parte dell'architetto o meglio dei committenti ecclesiastici greco-cattolici (si sa che il contratto stipulato a Vienna con l'architetto, nel 1738, escludeva, tra l'altro l'arredamento e la decorazione dell'interno), di riprodurre in qualche modo il carattere dell'antica architettura sacra tradizionale e non una sua stretta imitazione. Tutti gli elementi artistici e stilistici d'impronta occidentale riscontrati nell'architettura barocca della Cattedrale, s'incontrano con la tradizione popolare autoctona, di modo che il modulo esterno viene qui reinterpretato, integrato e quasi riscritto in maniera convincente. Questo è particolarmente evidente, per la decorazione pittorica – anche se circoscritta a zone ristrette o a superfici più adatte – essendo allora la pittura ecclesiastica in Transilvania ancora essenzialmente “romena” e perciò di impianto iconografico e di linguaggio bizantino.

### 3. Icona e spazio liturgico

Tuttavia, nel caso della nostra Cattedrale questo adattamento dello spazio alle esigenze liturgiche bizantine – impostosi ormai da tempo nelle chiese dei vari Paesi romeni ortodossi –, riesce solo in parte ad evocare l'atmosfera dei templi o santuari orientali dove, presso i cristiani di rito bizantino, liturgia architettura e iconografia si fondono in un insieme armonioso. E neppure una più o meno sontuosa decorazione di impronta barocca, riesce a sostituire pienamente quella sintesi grandiosa quanto efficace costituita dalla stesura dei programmi iconografici bizantini, quali sono stati definiti nei primissimi secoli successivi alla crisi iconoclasta, alla luce dei Decreti promulgati dal II Concilio di Nicea del 787. La venerazione delle icone, oltre il loro più ovvio uso catechetico, fu in realtà un dogma di fede, essendo l'icona considerata come un corollario dell'Incarnazione. Poiché la vittoria degli iconoduli sull'iconoclastia fu giudicata dalla Chiesa d'Oriente come il Trionfo definitivo dell'Ortodossia su tutte le eresie cristologiche, così riassunte nell'iconoclastia, in seguito alla restaurazione del culto delle immagini, queste espressioni illustrate della verità rivelata divennero allora parte integrante della liturgia. La chiesa intera con le sua architettura, i suoi mosaici, i suoi affreschi, costituisce una vasta icona che sta allo spazio come lo svolgimento liturgico al tempo – *il cielo in terra* –, la simbolizzazione della divino-umanità, il luogo dello Spirito Santo dove la “carne-per-la-morte”, come

dice San Paolo ai Romani (Rm 8,5-13; cfr. 2Cor 15,44), si trasforma in “soma pneumatikon”, in corporeità spirituale.

#### 4. La chiesa come icona del regno

Per i Bizantini il tempio offre l'immagine plastica del Regno di Dio e indirizza a tutti gli uomini l'appello pressante a divenire *pietre viventi del tempio cosmico in cui tutto ciò che respira canta le lodi di Dio*. Ogni tempio costituisce una icona del Regno. Ma si disconoscerebbe il pieno significato dell'icona – che d'altronde proclama la stessa verità annunciata dal Vangelo – se la si separasse dal movimento di generazione alla nuova vita che caratterizza tutta la vita sacramentale, e pertanto liturgica, della Chiesa, in cui trova il suo senso profondo, nel collegamento con l'Eucarestia perché ciò che l'icona evoca il sacramento lo realizza.

La volta della chiesa e la cupola simboleggiano il cielo appoggiato sul quadrato del tempio o il cubo del *naos*, i cui quattro angoli prefigurano i quattro estremi della terra: il tempio diviene così la figura del cielo che discende sulla terra. La chiesa diventa quindi una rappresentazione della Gerusalemme celeste che si unisce alla terra, “la dimora di Dio con gli uomini” (Apoc 21). L'unione del cerchio della cupola e del volume del *naos* della nostra Cattedrale vuole tradurre precisamente una tale unione del cielo e della terra.

Nella celebrazione liturgica, particolarmente nella Divina Liturgia eucaristica, l'assemblea dei fedeli, costituita in corpo del Cristo animato dallo Spirito, entra nell'ordine della grazia in un movimento ascensionale, trasformandosi totalmente in corpo di Cristo.

Analogamente, una dinamica ascensionale e verticale organizza una parte dello spazio architettonico offrendoci la possibilità di salire al Padre e contemplarlo, mentre un altro vettore ascensionale e orizzontale, dalla soglia al presbiterio o santuario si articola al primo per comporre la struttura simbolica del tempio. La distribuzione iconografica dovrebbe poi venire a scandire e a rafforzare questo doppio movimento.

#### 5. Lo spazio sacro come centro dell'universo

Il tempio è dunque concepito per un popolo non già statico e centrato su se stesso ma in movimento, non informe ma diversificato, non disarticolato ma organizzato secondo la diversità delle funzioni e dei carismi, insieme destinati all'edificazione spirituale del corpo di Cristo dalle molteplici articolazioni e giunture, come dice ancora San Paolo (cfr. Ef 4,11-16).

## UN EDIFICIO NUOVO SU FONDAMENTA ANTICHE

I *Commentari Mistagogici*, come, per esempio, quello di San Massimo il Confessore, presentano l'assemblea eucaristica come la prefigurazione delle due Parusie del Signore: la sua Incarnazione rappresentata dall'*Ingresso del Vescovo* nella chiesa, a capo al popolo fedele chiamato alla conversione e alla configurazione a Cristo; la seconda Parusia, raffigurata dal *Grande Ingresso* dei doni eucaristici portati in processione all'altare, mediante il quale il popolo viene introdotto, nella luce del mistero intratrinitario, a una totale configurazione a Cristo.

Il tempio, la chiesa è allora un frammento d'eternità: oltrepassarne la soglia presuppone una volontà di cambiamento. Il luogo sacro diventa il centro dell'universo: nello spazio sacro, l'ascesa graduale, fino alla luce di gloria, si traduce nel superamento di soglie che sono altrettanti "passi" di conversione e di purificazione. Uno di essi separa l'esterno profano dall'interno santificato dalla presenza divina. L'accesso non è diretto: la porta che bisogna oltrepassare, i gradini che vi conducono, necessitano di un arresto, di un ritorno al luogo del cuore.

### 6. L'iconostasi come porta di accesso al mistero

Sempre in questo piano verticale, ma in cammino, si incontra la cosiddetta separazione dell'iconostasi, che definisce la transizione fra la navata – il *naos* – e il santuario o presbiterio, rappresentando il luogo per eccellenza della presenza divina. La Lettera agli Ebrei (Ebr 9,24) descrive il Sacrificio di Cristo come il suo ingresso, con l'umanità intera, nel *Sancta Sanctorum* che è il Regno di Dio, mentre la celebrazione liturgica attualizza questa entrata.

L'iconostasi è indubbiamente un concentrato di tutta la teologia del sacro. Anche se segna il polo della trascendenza e dell'inaccessibile, senza il quale non è possibile alcun avvicinamento a Dio, l'iconostasi non è una barriera, come nel Tempio di Gerusalemme, ma è la porta: al centro della iconostasi, precisamente, le *Porte Sante* favoriscono una costante comunicazione fra il clero e il popolo, realizzando così l'unità nella diversità delle funzioni, essendo veramente il luogo della comunione eucaristica. L'unicità del popolo credente non è necessariamente rotta da questa separazione dell'iconostasi, per nulla ermetica, ma invece di nascondere l'azione liturgica, l'iconostasi rende manifesto ciò che non si vede, cioè il Mistero eucaristico che, per parte sua, non è visibile. In tale ottica, l'iconostasi non è una barriera ma la massima espressione di ciò che può essere manifestato visivamente poiché dietro di essa non c'è "niente da vedere", nel senso che il mistero celebrato non si situa più a livello della visione sensibile ma di quello della comunione. In realtà, c'è molto da vedere, ma essendo rispettato il mistero, ciò che è manifesto è destinato a far accede-

re a un'altra dimensione, quella del Regno di Dio, che non è percettibile se non allo sguardo interiore.

### **7. Il luogo sacro come luogo di comunione**

Lungi dall'essere un ostacolo insuperabile, dunque, l'iconostasi è un "trampolino" verso l'altro mondo, uno stadio essenziale di questo dispositivo di ascesa graduale verso la luce che deve caratterizzare tutta l'organizzazione architettonica e iconografica della chiesa. Il luogo sacro appare allora veramente come il centro dell'universo. Da questo centro sacro il Figlio fa incessantemente salire verso il Padre celeste l'oblazione e l'incenso della preghiera. L'altare diventa il "posto alto", la "montagna di Sion", diventa Cristo stesso; e la croce dell'altare è la "scala santa" di cui Dio si serve per discendere sulla terra, e su cui la Chiesa sale per ascendere al Padre. Sull'altare, l'Eucarestia consuma l'unità della Chiesa terrestre e della Trinità celeste; i fedeli che ricevono la comunione eucaristica sono trasformati in questo Corpo di gloria "transustanziato" che essi accolgono. Il luogo sacro è veramente il centro dell'universo perché luogo della comunione fra gli uomini e con Dio. Questo è lo spazio del passaggio dal mondo terreno al mistero di Dio, il luogo dell'offerta di Dio nel suo mistero altrimenti inaccessibile, rivelato al mondo, e questa diversità ontologica fra cielo e terra è evidenziata dall'iconostasi che ne abolisce la separazione poiché ne permette la compenetrazione.

In una tale prospettiva, si capisce perché l'iconostasi delle chiese bizantine presenta allo sguardo, con una più o meno rigorosa precisazione iconografica e lasciando relativamente poco spazio alla fantasia, una specie di svolgimento organico di tutta la storia della salvezza, illustrando il senso del disegno di Dio. Durante i due o tre secoli che seguirono il conflitto iconoclasta le icone di Cristo e della Madre di Dio, espressioni visive di quella mirabile sinergia del divino e dell'umano nell'Incarnazione, furono gradatamente disposte sulla struttura architettonica di base – conosciuta già dal secolo IV – il che diede poi origine a ciò che si è convenuto chiamare "iconostasi". Esposte da principio sui pilastri che inquadrano l'ingresso al presbiterio, queste icone occuparono in seguito e progressivamente gli spazi lasciati vuoti dagli intercolumni del *templon*, (equivalente bizantino della *pergula* occidentale ed esso stesso evoluzione degli antichi cancelli delle basiliche paleocristiane). La rappresentazione iconografica della *Deisis* o Intercessione e l'ordine delle Dodici Grandi Festività si svilupparono invece sull'architrave. In verità, successivamente, l'iconostasi bizantina conoscerà un'ulteriore evoluzione, cristallizzando nei suoi diversi ordini un programma iconografico ben definito che riassumerà quello dei vari

cicli di immagini dipinte che ricoprivano già le pareti della chiesa. L'iconostasi diventa allora il luogo privilegiato della manifestazione visiva dell'Intercessione (*Deisis*) della Madre di Dio e dei Santi in favore dell'umanità presso il Cristo, tornato nella gloria del Padre – dopo aver superato le diverse tappe della sua missione redentrice illustrate dalle Dodici Grandi Festività – e da dove verrà di nuovo alla fine dei tempi per giudicare i vivi e i morti. Visione, questa, attualizzata dalla Divina Liturgia celebrata sull'altare e di cui l'iconostasi, più che parete divisoria, è come il portico di gloria, che ne esalta e rafforza la perennità e la dimensione universale.

#### 8. Identità liturgica e autenticità teologica

Al termine del nostro percorso ideale – diciamo – quasi diacronico all'interno della nostra rinata Cattedrale, come non sentire risuonare alle nostre orecchie e nella nostra mente l'eco delle parole del Concilio Vaticano II nel Decreto *Unitatis redintegratio*: “È noto a tutti con quanto amore i cristiani orientali compiano le sacre azioni liturgiche, soprattutto la celebrazione eucaristica, fonte della vita della Chiesa e pegno della gloria futura, con la quale i fedeli uniti col Vescovo hanno accesso a Dio Padre per mezzo del Figlio Verbo incarnato, morto e glorificato, nell'effusione dello Spirito Santo, ed entrano in comunione con la Santissima Trinità, fatti «partecipi della natura divina» (2Pt 1,4).” Infatti, secondo la visione orientale, il fine del cristiano è proprio “la partecipazione alla natura divina mediante la comunione al mistero della Santa Trinità” come rammenta il Santo Padre nella sua Lettera Apostolica *Orientale Lumen*, precisando pure che “questa partecipazione alla vita trinitaria si realizza attraverso la liturgia e in modo particolare l'Eucarestia, mistero di comunione con il corpo glorificato di Cristo, seme di immortalità”.<sup>2</sup>

In *Orientale Lumen*,<sup>3</sup> viene ancora ricordato che la liturgia è *per tutto l'uomo e per tutto il cosmo*: nell'esperienza liturgica, il cammino graduale dell'uomo è illuminato da Cristo, Signore e “luce”, che svela la trasparenza del cosmo, come dice la Scrittura. Nell'azione sacra, la bellezza – espressione della divina armonia – si mostra ovunque ma in particolare nelle forme del tempio, modello dell'umanità in cammino verso la trasfigurazione, in un progressivo immedesimarsi nel mistero ivi celebrato. – Senza dubbio è in una simile visione e prospettiva che il Santo Padre esortava gli Ecc.mi Presuli greco-cattolici romeni, riuniti a Roma il 22 gennaio 1995, di rimanere fedeli alla loro tradizione orientale, perla preziosa di cui va fiera la Chie-

<sup>2</sup> N. 6

<sup>3</sup> N. 11

sa universale. Il Papa raccomandava di "porre la massima attenzione alla Santa Liturgia, curando in particolare la sua migliore conoscenza ed esemplare celebrazione," assicurando perciò una adeguata formazione patristica e "orientale" del clero. Per questo l'*Istruzione* sulle Liturgie orientali vuole essere una guida ed una concreta applicazione di quanto la nuova Codificazione Orientale prescrive riguardo alla vita liturgica delle singole Chiese *sui iuris*, tra le quali la Chiesa greco-cattolica di Romania gode di un posto privilegiato con la sua "ricca eredità di fede e di sacrifici". Si tratta di attuare un rinnovamento organico e un ritorno "alle avite tradizioni", così come viene formulato nel Decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche.<sup>4</sup> L'istruzione vuole anche rendere consapevoli che la perdita o l'affievolimento della propria identità liturgica non è soltanto l'effetto di una acquisizione indiscriminata di forme proprie alla tradizione occidentale, quanto piuttosto il risultato della perdita di una vera e propria teologia.

Infine, ricordiamo il Messaggio del Concilio Vaticano II agli Artisti dell'8 dicembre 1965 che invita a fare in modo che il *patrimonio artistico e culturale di cui gli artisti sono portatori* continui a celebrare i dogmi della fede, ad *arricchire il mistero liturgico*, a dare – organicamente – forma e figura al messaggio cristiano, *rendendo sensibile il mondo invisibile*. Oggi, un tale invito è rivolto ai Pastori della Chiesa greco-cattolica di Romania, tutori di un ricco patrimonio artistico che deve continuare, nella celebrazione della Santa e Divina Liturgia, a illustrare la sacramentalità del creato e, pertanto, a rendere visibile il mistero invisibile.

#### 9. Conclusioni pratiche

Alla luce di tutto questo, in spirito di *fedeltà alla propria tradizione*, quale si è, malgrado tutto, mirabilmente manifestata nella bellezza dell'amata e ritrovata Cattedrale della Santissima Trinità di Blaj, sorge per il doloroso problema della mancanza attuale di luoghi di culto e, conseguentemente, il problema delle nuove costruzioni di chiese, come, ad esempio, la erigenda nuova Cattedrale di Cluj. A tale proposito, sarebbe vivamente auspicabile che i progetti contemplati, anche se eseguiti in Occidente, non siano del tutto estranei alla genuina tradizione della Chiesa orientale di Romania e neppure oltremodo costosi, ma concepiti in funzione di una architettura bensì contemporanea, in consonanza però con la tradizione autentica che, nel passato come oggi, deve essere in grado di assimilare organicamente il meglio di ciò che trova intorno a sé. La sorprendente vitalità di un artigianato locale di notevole quali-

| <sup>4</sup>N. 6

tà, come, per esempio, nel Maramures, può senz'altro essere considerato di buon augurio!

L'esempio molto istruttivo di Blaj ci dà l'occasione, tra l'altro, di evidenziare alcuni aspetti fondamentali che dovrebbero essere alla base di ogni prassi costruttiva in materia di edificio sacro:

a) *Avviare una preferenza per dei volumi semplici con valore di archetipi*, prossimi all'architettura "bizantina" autoctona, come sintesi fra la laconicità di una espressione cosiddetta "moderna", spesso vaga e indefinita – vera religione dell'amnesia – quale ultimo prodotto di una "modernità" esausta, e il carico simbolo della ricca tradizione orientale.

b) *Il rapporto della pianta con i volumi va condizionato dal simbolismo del tempio* o della chiesa concepita come microcosmo e spazio per tutta la comunità dei fedeli che celebra con gioia l'Eucarestia. L'architettura della Chiesa deve essere proprio condizionata da questo essere la Liturgia centro e culmine della vita cristiana, che caratterizza l'Oriente in maggiore misura di quanto accade in Occidente. Perciò la ricchezza espressiva e compositiva dello spazio sacro dovrebbe evolversi sempre intorno allo stesso sistema architettonico-costruttivo ideale.

c) *Creare una atmosfera di gravità e di solenne raccoglimento*: oltre a rispondere alle esigenze funzionali e simboliche, gli architetti dovrebbero, attraverso un rigoroso controllo geometrico della volumetria, creare una vera "icona" architettonica semplice e chiara per la sua purezza formale, ma innestata nella tradizione autentica e, pertanto, "contemporanea".

d) *Il rapporto fra la chiesa e la natura circostante*, così felicemente sentito in tutta la sua esplicita dimensione nella costruzione delle antiche piccole chiese rurali di cui è ricca la Transilvania (Maramures): osservandoli *in situ* ci si rende conto dell'importanza di tale rapporto!

In conclusione, si tratterebbe di ridare vita ad una esperienza architettonica esemplare di continua rifondazione del *tipo originario bizantino* molto diffuso nell'Oriente cristiano ma con particolare espressione figurativa e fantasia in Romania e, in modo specialmente originale, in Transilvania.

Ci sia, infine, permesso di concludere queste nostre riflessioni con le parole rivolte recentemente dal Santo Padre ai membri della prima Assemblea Plenaria della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, applicabili anche a questa luminosa primavera della rinascita della Chiesa greco-cattolica di Romania: "Non risparmiate energie nel promuovere l'arte sacra. Noto come la peculiarità dell'arte sacra non consista nell'essere una decorazione semplicemente sovrapposta a delle realtà che, diversamente, risulterebbero insignificanti. In tale caso l'arte si ridurrebbe

ad un abbellimento estetico di un soggiacente essere informe. In Dio, lo sappiamo bene, la bellezza non è un attributo derivato, ma coincide con la sua stessa realtà che è "gloria", come afferma la Scrittura: «Tua Signore, è la grandezza, la potenza, la gloria, la maestà e lo splendore» (1Cr 29,11). Quando la Chiesa chiama l'arte ad affiancare la propria missione, non è soltanto per ragioni di estetica, ma per obbedire alla «logica» stessa della Rivelazione e dell'Incarnazione. Non si tratta di addolcire con immagini tonificanti il cammino aspro dell'uomo, ma di offrirgli la possibilità di fare fin d'ora una qualche esperienza di Dio, il quale raccoglie in sé tutto ciò che è buono, bello, vero.<sup>5</sup>

E così saremmo in grado di appropriarci le parole di Giovanni XXIII, citate e messe in evidenza all'inizio di questo nostro colloquio, parole con le quali il Papa intendeva definire ad un gruppo di studenti in architettura e urbanistica, convenuti a Roma il 2 settembre 1962, quali erano l'intento e le modalità di attuazione del Concilio Vaticano II, *costruendo un edificio nuovo su delle fondamenta antiche*.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Cfr. *L'Osservatore Romano*, 12 ottobre 1995, 5.

<sup>6</sup> Cfr. *L'Osservatore Romano*, 5 settembre 1962, 1.

NIKOLAUS EGENDER OSB

## DIE CHRISTEN IM HEILIGEN LAND

INHALT – I. Eine differenzierte Sicht; II. Eine kleine Herde; III. Eine bunte Vielheit; A. Die Mutterkirche Jerusalems ; 1. Die griechisch-orthodoxe und die griechisch-katholische Kirche; 2. Die lateinisch-katholische Kirche; 3. Die Anglikanische und die Lutherische Kirche; B. Die orientalischen Kirchen; 1. Die syrischen Kirchen; 2. Das armenische Patriarchat; 3. Die Koptische und Äthiopische Kirche; IV. Auf dem Weg zur Einheit; V. Einheit durch Glaubenserneuerung und Friedensbestreben

Die Christen im Heiligen Land bilden eine kleine bunte Herde. Bis 1948 waren sie vorwiegend in einer islamischen Umwelt. Seitdem ist das Land geteilt, heute in drei Teile: der Staat Israel, der sein fünfzigjähriges Bestehen gefeiert hat, die besetzten Gebieten (West Bank) und seit 1995 die Palästinensische Autorität. Dies gibt dem Land ein ganz neues Gesicht und hat die politischen und religiösen Probleme mit sich gebracht, die bis heute keine befriedigende Lösung gefunden haben, zumal das Land und besonders Jerusalem unterschiedlich *heilig* für Juden, Christen und Muslime sind. Will man die Christen im Heiligen Land und im ganzen Vorderen Orient verstehen, müssen sie nicht nur unter dem religiösen Aspekt betrachtet werden, sondern auch in ihrer ethnischen, politischen und sozialen Lage.

### I. Eine differenzierte Sicht

Die Juden stellen aus religiöser und/oder geschichtlicher Sicht einen klaren Anspruch auf das Land und auf Jerusalem: Das Land ist unser; Jerusalem ist für immer ungeteilte Hauptstadt Israels. Für die Muslime gilt zwar auch ein religiöser Grund, aber es ist eher die Überzeugung: „wir Palästinenser sind hier zu hause“, das das Hauptmotiv ist, wobei Juden und Muslime, von ihrem Gottesbild her, näher beieinander stehen, als jeweils zu den Christen. Die Perspektive der Christen im Heiligen Land ist viel komplexer. Sie bilden die Minderheit und gehören zu 90% zur palästinensisch-arabischen Welt. Einerseits sind sie solidarisch mit ihren muslimischen Mitbürgern, andererseits von ihrer Glaubenstradition her haben sie ihre Wurzeln im Judentum. Was für uns in Europa selbstverständlich erscheint, ist vor Ort nicht

ohne Probleme, die das konkrete Leben betreffen. Die Christen sitzen sozusagen zwischen zwei Stühlen, von beiden Seiten, Juden und Muslimen, mit Mißtrauen und Verdächtigung angeschaut und öfters dem entsprechend behandelt. Die Lage ist heute für die Christen viel komplizierter als vor 1948. Und doch ist zur Zeit eher ein Aufschwung als ein Niedergang zu beobachten, eine Erneuerung, ein Fortschritt in pastoraler, sozialer und ökumenischer Hinsicht, unterstützt vom Erwachen des Identitätsbewußtsein, vom nationalen und religiösen Bewußtsein, sowohl bei den Muslimen als bei den Christen. Ich erinnere mich an ein Wort einer engagierten palästinensischen Christin, Frau Dr. Sumaya Nasser, Professor an der Universität Bīr Zeit: „Wir Palästinenser sind seit fünf hundert Jahren von Fremdmächten besetzt. Was die Juden erreicht haben, einen eigenen Staat, wollen wir auch. Sie sind für uns ein Modell!“ Nicht seit fünfzig Jahren, sondern fünf hundert! Sie hätte noch weiter hinauf gehen können, denn seit dem Ursprung des Christentums ist Jerusalem unter Fremdmächten: Römer, Byzantiner, Sassaniden, Araber, Omayyaden, Abbassiden, Fatimiden, Kreuzfahrer, Seldschuken, Mamluken, Mongolen, Osmanen (1516-1918), Engländern, jordanische Beduinen, Israelis.

## II. Eine kleine Herde

Wir müssen versuchen, diese Mentalität zu begreifen, um zu verstehen, wo die Christen im Heiligen Land stehen und wie sie dem kommenden Jahrtausend entgegengehen.

Die offizielle Statistiken des Staates Israel von 1998 geben folgende Zahlen an: auf eine Bevölkerung von 6.037.000 Einwohnern sind 4.430.000 Juden, einschließlich die Siedlungen (81,1%), 777.000 Einwohner sind Muslime (14,2%), 161.000 Christen, einschließlich Jerusalem (3%) und 92.000 sind Druzen (1,7%). Dazu kommen Westbank und Palästinensische Autorität mit einer Bevölkerung von 1,9 Millionen, wovon sollen 40.000 Christen sein (2%). Mit den Zahlen muß man im Orient vorsichtig sein. Wenn ich vergleiche mit den Statistiken der Kirchen, soweit vorliegen, ist die Zahl der Christen in Israel samt Jerusalem eher bei 120.000-130.000. Die starke Präsenz der Christen befindet sich im Norden, also im Staat Israel selbst.

Seitdem die Christen im VII. Jahrhundert unter islamische Herrschaft gerieten, wurden sie langsam aufgerieben. Das Intermezzo der Kreuzfahrerzeit hat ihnen neue Schwierigkeiten bereitet. Die Ereignisse seit 1948 haben zwar ihre Auswanderung befördert haben, doch kann man nicht sagen, daß die Christen im Heiligen Land aussterben. P. Ignacio Peña, ein Franziskaner, der in den letzten zehn Jahren das Land durchreist hat und mit vielen Pfarrern und anderen Christen gesprochen

hat, um die Lage zu erforschen und Statistiken aufzustellen, schreibt in einem zusammenfassenden Artikel: „Der Slogan: ‘In einigen Jahrzehnten, angesichts der jetzigen Entwicklung, gibt es keine Christen mehr in Palästina’ entspricht nicht der Wirklichkeit... Es gibt keine objektive Grundlage, um das Verschwinden der arabischen Christen zu prognostizieren”. Es bleibt aber, daß die jüdische Einwanderung und die hohen Geburtenraten der Muslime, welche 1918 in Palästina 575.000 waren und heute 2,7 Millionen sind, den Prozentsatz der Christen weiter vermindert hat.

Die Zahlen in Jerusalem sind folgende: 1840 hatte die Stadt 12.900 Einwohner: 5.000 Juden, 4.600 Muslime, 3.300 Christen (25,5%). 1917: 60.000 Einwohner: 32.000 Juden (53,3%), 15.000 Christen (25%), 13.000 Muslime. 1948: 149.000 Einwohner: 84.000 Juden (56,3%), 40.000 Muslime (28,8%), 25.000 Christen (16,7%). 1994: 561.000 Einwohner: 400.000 Juden (71,3%), 149.000 Muslime (26,5%), 12.000 Christen (2,1%). Betlehem hat nur noch 40% Christen, Ramallah 32%, Nazareth 29%. Nur noch in vier Dörfern haben Christen die absolute Mehrheit: in Norden: Fassuta, Ma’lia und Jish, im Süden: Taybeh, während acht Ortschaften dem 50% nahe sind.

Die Christen bleiben eine kleine Herde, dazu in vielen Denominationen aufgespaltet, eine Folge der Kirchenspaltungen und auch des Pilgerwesens. Mit Vorliebe spricht der lateinische Patriarch Michel Sabbah von der Kirche Jerusalems als einer Orts- und Weltkirche zugleich, Jerusalem: ein Mikrokosmos der christlichen Traditionen. Was jeder Christ empfindet, wenn er an Jerusalem denkt als Wiege des Christentums, als seine Heimat, *denn jeder ist dort geboren* (Ps 87,5), hat seinen konkreten historischen Niederschlag in der Vielheit der Kirchen, so wie sie heute sind.

Zu dieser traditionellen Vielheit der Kirchen, die wir im ganzen Vorderen Orient vorfinden, bietet Israel eine Neuheit: die Christen hebräischer Sprache und die messianischen Juden. Juden, die Christen geworden sind, hat es immer gegeben, manchmal durch Zwangsbekehrung. Aber eine strukturierte Gruppe innerhalb einer Kirche, das ist eine Neuheit. 1955 wurde innerhalb des lateinischen Patriarchats das *Werk des Heiligen Jakobus*, (des Herrenbruders) gegründet mit vier Pfarreien unter einem Patriarchalvikar: Jerusalem, Haifa, Tel Aviv-Yaffo und Beerscheva für katholische Christen hebräischer Sprache, 200 bis 300 an der Zahl, nicht nur Juden, sondern auch solche, die sich mit dem Judentum befassen und Ausländer, die in Israel arbeiten und nur das Hebräische als Fremdsprache beherrschen. Sehr unklar bleibt die Lage der Christen, die mit den russischen Juden eingewandert sind; man spricht von 20% der Eingewanderten. Jedenfalls klopfen manche an katholische und orthodoxe Türen an, besonders in Galiläa und Jerusalem. Beide Kirchen bemühen sich diesem neuen Problem eine pastorale Lösung zu finden.

Die messianischen Juden oder Juden für Jesus, an die 3.000-4.000 in Israel, die israelische Bürger sind und verschiedene Gruppierungen bilden, haben gemeinsam, daß sie an Jesus von Nazareth als den Messias glauben. Es ist eine Bewegung, die aus Amerika kommt, wo sie an die 100.000 Mitglieder hat. In Israel hat sie einen starken Impakt: sie missioniert unter den Juden und ist deshalb ein Dorn im Auge und im Fleische der israelischen Gesellschaft. Die Israeli sprechen nicht gern davon. Diese messianische Juden gehören zu keiner traditionellen Kirche. Sie erscheinen mir als ein Erwecken des Judenchristentums, wie es in den ersten Jahrhunderten war und damals durch die byzantinisch-kaiserlichen Ideologie erstickt wurde. Sie gehören nicht zum *Werk des Heiligen Jakobus*, aber sind wohl Werk des Heiligen Geistes!

### III. Eine bunte Vielheit

In dieser Vielheit steht an erster Stelle die *Ortskirche*: die Christen des Landes, die heute zum palästinensischen Volk gehören und im Staat Israel, in der Westbank und in der Palästinensischen Autorität leben. Sie sind sich als Erben der Urkirche bewußt. Sie haben den wahren Glauben bewahrt. Ist es nicht auffallend, daß Palästina in der chalcedonensischen Tradition geblieben ist, während der größte Teil der umgebenden Länder zur monophysitischen Tradition gehört? Dieses Bewußtsein war schon während der christologischen Streitigkeiten im V. und VI. Jahrhundert da. Hat sich die Kirche nicht gegen den Druck der monophysitisch ausgerichteten Kaiser gewehrt? Schrieben doch die zwei Mönchsväter Sabas und Theodosius an Kaiser Anastasius: „Wir, Hierosolymitaner, wir berühren seit 500 Jahren mit unseren Händen die Mysterien der Erlösung“ (Cyrill von Skythopolis, Vita des Hl. Sabas, 57). Das heißt: wir wissen, wo der rechte Glaube ist. Nach Jahrhunderten islamischer Herrschaft ist dieses Bewußtsein nicht verblaßt und wurde durch die Pilgerfahrten, die immer wieder auf die biblischen Quellen hinweisen, unterstützt. Allerdings haben die Pilgerfahrten und das Aufkommen im Heiligen Land von abendländischen Niederlassungen dazu beigetragen, daß die Ortskirche sich durch die Bildung neuer Kirchengemeinschaften aufgesplittert hat.

#### A. Die Mutterkirche Jerusalems

Die Mutterkirche Jerusalems ist die orthodoxe Kirche, das fünfte Patriarchat der alten Kirchenordnung: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochen, Jerusalem. Auch heute wird dem orthodoxen Patriarchen den ersten Rang unter den Hierarchen Jerusalems anerkannt. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts waren 95% der

Ortschristen orthodox. Als 1841 ein anglo-preußisches Bistum in Jerusalem und 1847 ein lateinisches Patriarchat errichtet wurden, gab es, neben der orthodoxen Kirche, ein kleines griechisch-katholisches, melkitisches Bistum in Akko (1752) und ein lateinisch-katholischer Sprengel von 4141 Gläubigen unter der Obhut des Kustos der Franziskaner, der nicht Bischof war. Heute sind die Ortschristen auf fünf bischöflich strukturierte Kirchen aufgesplittet: die orthodoxe, die melkitische, die lateinische, die anglikanische und die lutherische. Die zwei katholischen Kirchen haben zusammen die absolute Mehrheit (80.000).

### ***1. Die griechisch-orthodoxe und die griechisch-katholische Kirche***

Diese beiden Kirchen gehören zu den *Melkiten*, d. h. zu den Christen im Vorderen Orient, die das Konzil von Chalkedon (451) angenommen haben und dem Glauben der großen byzantinischen Kaiserkirche (*melek=König, Kaiser*) treu geblieben sind, auch nach der arabischen Eroberung. Durch eine Doppelwahl eines Patriarchen von Antiochien 1724 kam es zur Spaltung. Der eine, Cyril VI. Tanas wurde von Rom 1729 bestätigt, der andere, Sylvester, wurde von der Synode von Konstantinopel eingesetzt. So besteht bis heute eine Doppelhierarchie, wobei der katholische Patriarch Jurisdiktion über seine Gläubigen im antiochenischen, alexandrinischen und jerusalemer Patriarchat hat. Heute wird die Bezeichnung *Melkiten* fast nur noch für den katholischen Teil gebraucht.

Das orthodoxe Patriarchat von Jerusalem umfaßt heute Palästina, Israel und Jordanien. Die Bischöfe waren bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts meist Juden-Christen, dann unter Einfluß des Mönchtums aus verschiedenen Ländern. Erst im XVI. Jahrhundert kam es, unter Patriarch Germanos (1534-1579), der die *Bruderschaft des Heiligen Grabs* (*Hagiotaphitiké Adelphotés*), gegründet hat, zu einer Hellenisierung, die bis heute andauert, während die katholischen Melkiten eine arabische Hierarchie haben. Die Bruderschaft zählt über hundert Mönche, darunter zwanzig Bischöfe. Der Patriarch, seit 1981 Diodoros I., ist der Obere. Das Patriarchat zählt an die vierzig kleine Klöster (davon zwanzig in Jerusalem) und rund fünfzig Pfarreien im Hl. Land mit 60.000 Gläubigen von verheirateten Priestern betreut. Jordanien beträgt an die 40.000 Orthodoxe. Das Patriarchat hat, wie alle Kirchen des Vorderen Orients, eine Diaspora, die 200.000 Gläubige zählt. Das Patriarchat betreut zwanzig Schulen; viele Kinder aber besuchen die katholischen und evangelischen Schulen.

*Die russische geistliche Mission:* Als 1841 das anglo-preußische Bistum in Jerusalem gebildet wurde, schuf Rußland, gegen den Willen des griechischen Patri-

archen, diese bedeutende Institution und ernannte 1847, dem Gründungsjahr des lateinischen Patriarchats, als Oberer den Archimandriten Porfirij Uspenskij (1804-1885), der die Bestrebungen der arabischen Bevölkerung, mehr Rechte im Patriarchat zu erhalten, unterstützte. Unter seinem Nachfolger, Antonin Kapustin wurden viele Bauarbeiten unternommen, Schulen, Spitäler und Pilgerhospizien gegründet: der große Komplex in der Neustadt, *Neues Jerusalem* genannt, mit der Dreifaltigkeitskathedrale, 1872 eingeweiht, Kirche und Hospiz Alexander Newskij bei der Grabeskirche, Himmelfahrts- und Magdalenenkirche und das Kloster in Ain Karim. Vor der russischen Revolution kamen 12.000 russische Pilger jährlich ins Hl. Land. Rußland hat im syro-palästinischen Raum damals 93 Schulen errichtet. Mit der Revolution gingen die Gebäude in der Verwaltungsbereich der *Russischen Auslandskirche*. Infolge der Gründung der Staaten Israel kamen diejenige, die in Israel sind, unter das Moskauer Patriarchat, während die in der Altstadt und Westbank in der Obhut der Auslandskirche blieben.

Das *Rumänische Patriarchat* verfügt seit 1938 über ein Zentrum mit einer schönen Kirche und einem Pilgerhospiz unter der Leitung eines Archimandriten. Somit ist die Orthodoxie in Jerusalem viersprachig: griechisch, arabisch, slawisch und rumänisch, was an Festtagen sichtbar ist, wenn das Evangelium in diesen vier Sprachen verkündet wird. Das Osterevangelium wird in der Anastasis in der Ostervesper in zwölf Sprachen verkündet, Zeichen der Universalität der Orthodoxie und Jerusalems als Weltkirchenzentrum.

Bis ins XIX. Jahrhundert und seit dem IV. waren *Georgier* im Land. Sie hatten Klöster und Heilige Stätten. Das größte und schönste Kloster ist das Kreuzkloster, heute in griechischen Händen.

Die *griechisch-katholische melkitische Kirche* hat sich hauptsächlich in Galiläa verbreitet, nachdem der Bischof von Akko ab 1904 im Hl. Land weilen konnte, heute mit Sitz in Haifa. Sie ist die relativ stärkste Ortskirche in Galiläa mit 47000 Gläubigen und dreißig meist verheirateten Priestern. Ihr neuer (seit 1998) Erzbischof ist Msgr Butros Mouallem. Die Diözese ist mit 37 Schulen stark im Erziehungswesen engagiert. Von ihr wurde 1932 der jordanische Teil (erste Pfarrei 1907 in Salt) abgetrennt zu einer neuen Diözese mit Bischofsitz in Amman, die sich stark entwickelt hat und 25.000 Gläubige zählt mit 31 Pfarreien. In Jerusalem residiert ein Patriarchalvikar, Mgr Lutfi Laham, der sowohl sehr sich für die Ortschristen, als für das ökumenische Anliegen engagiert. Die melkitische Kirche erhielt 1848 vom Sultan von Istanbul juridische Anerkennung in Jerusalem, wo im selben Jahr eine Kathedrale eröffnet wurde.

## **2. Die lateinisch-katholische Kirche**

In der Kreuzfahrerzeit war von 1099 bis 1187 der Patriarch von Jerusalem ein Lateiner. 1847 als Reaktion gegen die Gründung des anglo-preußischen Bistums wurde ein eigenes lateinisches Patriarchat eingesetzt. Eine lateinische Präsenz gab es aber immer im Hl. Land, besonders seit der Kreuzfahrerzeit und der Gründung 1217 durch den Hl. Franz von Assisi der *Kustodie des Hl. Landes*, die seit 1333 viele (heute dreißig) Heiligen Stätten betreut. Auch hatten die Franziskaner Pfarreien gegründet in Jerusalem (1550), Nazaret (1630), Bethlehem (1631), Jaffa (1717). Zusammen mit dem griechischen und dem armenischen Patriarchen ist die Kustodie Eigentümer des Heiligen Grabes und der Geburtskirche in Bethlehem. Andere Ordensgemeinschaften sind ins Hl. Land gekommen: die Karmeliten 1631, aber hauptsächlich seit dem XIX. Jahrhundert. Heute sind 26 Männer- und 31 Frauenkongregationen im Dienst des Patriarchats tätig. Ihr Ziel war missionarisch, dem Judentum und dem Islam zugewandt, aber auch den orthodoxen Ortschristen. Das Patriarchat wurde vom Sultan von Istanbul und von *Status quo* von 1852 anerkannt. Es bildet eine Diözese und umfasst Israel, Palästina, Jordanien und Zypern. Von den 86 Pfarreien und Nebenstellen mit 70.000 Gläubigen und 85 Weltpriestern sind über die Hälfte im Hl. Land, zu 90% arabischer Kultur. Das Patriarchat hat sich rasch entwickelt. Zum mächtigen Organismus der römischen Kirche gehörend und ohne die Last von Heiligen Stätten und des Pilgerwesens konnte es sich der pastoralen Arbeit und dem Erziehungswesen widmen, schon 1852 ein Seminar errichten, aus dem bis 1994 244 Priester, darunter elf Bischöfe und zwei Patriarchen hervorkamen. Der jetzige Patriarch, Michel Sabbah, ist der erste einheimische; seine sieben Vorgänger waren Italiener. Eine einheimische Schwesternkongregation, die Rosenkranzschwestern, wurde 1880 vom Patriarchen Valerga gegründet, hauptsächlich für das Schulwesen (vierzig Schulen von Patriarchat, 53 von Ordensleuten geführt). Jerusalem als privilegierter Ort für das Bibelstudium und der Theologie hat ein bedeutendes Hochschulwesen im Bereich des lateinischen Patriarchats entwickelt: *École biblique et archéologique* (vom P. Lagrange O. P. 1890 gegründet), *Studium Franciscanum*, Studium der Salesianer, *Theologisches Studienjahr* der Dormitio, *Zentrum für das Studium des Judentums* im Haus Ratisbonne, *Pontifical Biblical Institute*. Die meisten Ordensgemeinschaften verfügen über Pilgerhospizien. Das *Notre Dame of Jerusalem Centre* mit dem *Vatican Pilgrims Liaison Office* gehört dem Hl. Stuhl und ist vom Apostolischen Delegaten verwaltet. Das Patriarchat ist Mitglied sowohl der *Katholischen Bischofskonferenz vom Hl. Land* (1992 gegründet) als der *Lateinischen Bischofskonferenz der arabischen Region* (CELRA 1967 gegründet). Diese Region

besitzt seit 1990 einen *Rat der katholischen Patriarchen des Orients*, dessen sieben Mitglieder jährlich zusammenkommen.

### ***3. Die Anglikanische und die Lutherische Kirche***

König Friedrich IV. von Preußen und Königin Victoria von England gründeten 1841 ein Bistum in Jerusalem, das hauptsächlich für Judenmission gedacht war. Auch war der erste Bischof, Salomo Alexander, ein konvertiertes Rabbiner. Unter seinem Nachfolger, Samuel Gobat, von der Basler Mission, erweiterte sich das Ziel zur „Reformation der orientalischen Kirchen“ und es wurden orthodoxe Christen aufgenommen, trotz heftigem Protest in England. Dazu hat beigetragen die wertvolle Tätigkeit des Bistums im Sozial- und im Schulwesen (dreißig Schulen, mehrere Waisen- und Krankenhäuser). Bischof Gobat war 25 Jahre im Amt und war von der Bevölkerung sehr beliebt. Nach seinem Tod (1879) wurde 1886 das Bistum in eine anglikanische Kirche (*Episcopal Church in Jerusalem and the Middle East*) und in eine deutschsprachige Gemeinde unter der Leitung eines Propstes aufgeteilt, aus der die *Evangelical-Lutheran Church in Jordan* hervorging und 1979 ihren ersten Bischof erhielt. Beide Bischöfe gehören zur einheimischen arabischen Bevölkerung. Diese evangelischen Kirchen haben an die 5.000 Gläubigen und genießen im Land hohe Achtung.

Dies ist die konkrete Lage der aufgesplittenen Ortskirche, Folge der missionarischen Tätigkeit seit dem XIX. Jahrhundert, die das ökumenische Hauptanliegen unserer Zeit zu bewältigen hat. Ich kann bezeugen, daß in den letzten zwanzig Jahren sich eine Entwicklung anbahnt: von der Rivalität und dem Mißtrauen zur Zuwendung und zum Vertrauen. In allen diesen fünf Ortskirchen spielen europäische Christen eine Rolle, die aber geringer wird in dem Maße, in den die einheimischen Christen immer mehr Verantwortung übernehmen. So ist von den fünf Oberhäuptern nur noch der griechische Patriarch ein „Ausländer“, die vier anderen gehören der arabischen Kultur an.

### ***B. Die orientalischen Kirchen***

#### ***1. Die syrischen Kirchen***

Palästina gehörte zum Westsyrischen Raum. Lange war in diesem Raum viel gemeinsam in Gottesdienst und Sprache. Da das Hl. Land chalzedonisch geblieben ist, wurde es byzantinisiert, eine Entwicklung, die erst im XII.-XIII. Jahrhun-

dert abgeschlossen war. Die Westsyrer gingen nach und nach zur monophysitischen Tradition über, und es bildete sich im Bereich des Patriarchats von Antiochien eine *orthodoxe syrische Kirche*, die eine prestigiöse Tradition hat, weltweit verbreitet ist und dessen Patriarchatsitz heute in Damaskus ist (Patriarch Ignatius XL. Zakka I. Ivas, seit 1980). Von diesem Patriarchat bestehen in Jerusalem und Betlehem Gemeinden (200 Mitglieder) mit Bischofsitz im Markushaus, das von den Syrern als den Abendmahlsaal betrachtet wird. Von ihnen 1810 getrennt und von Sultan 1854 anerkannt, existiert ein *katholisches Patriarchalvikariat*, seit 1997 von einem Bischof geleitet, mit Gemeinden in Jerusalem, Betlehem und Amman (600 Mitglieder) mit Schule und Waisenhaus.

Vom *Maronitischen Patriarchat*, der wichtigsten Kirche des Libanon, seit 1215 in voller Kommunion mit Rom, sind 5000 Gläubigen im Hl. Land. Ein Patriarchalvikar (seit 1997 ein Bischof) ist in Jerusalem gegenwärtig.

Von den Ostsyrrern, nämlich den *Chaldäern*, die in voller Kommunion mit Rom sind, und den *Assyrern*, nestorianischer Tradition, besteht jeweils nur noch eine Vertretung in Jerusalem, da fast alle ihre Gläubigen 1948 und 1967 das Land verlassen haben.

### 2. Das armenische Patriarchat

Schon im IV. Jahrhundert war Armenien im Kontakt mit Jerusalem, und zu den ersten Mönchen Palästinas gehört der Hl. Euthymius, dessen der Hl. Sabas ein Jünger war. Die armenischen Mönche besaßen eigene Kirchen in den griechischen Klöstern des Hl. Landes, und aus ihren Schreibstuben sind mehr als 100.000 armenische Manuskripten hervorgekommen, von denen noch 4000 im Jerusalemer Patriarchat aufbewahrt werden. Vor den Persereinfällen 614 gab es im Hl. Land siebzehn armenische Niederlassungen. Die Kreuzfahrer hatten im armenischen Königreich Kilikien eine Stütze, sie nahmen sich Armenierinnen zu Frauen, so Melisande, Gattin von Fulko von Anjou, welche Bauten errichten ließ: St. Anna (1140), Kirche und Kloster beim Lazarusgrab und beim Mariengrab (wo sie begraben ist) oder auch der Bau des Bazars (*Sug*). Die Armenier kamen in den Besitz von vielen Heiligen Stätten. 1311 wurde ein Patriarch eingesetzt. Durch Bestätigung des *Status quo* 1852 der Situation von 1757 wurde das Armenische Patriarchat zusammen mit dem Orthodoxen und der Kustodie einer der drei Besitzer der Anastasis, der Geburtsbasilika in Betlehem und des Mariengrabes (wo die Franziskaner ihre Rechte verloren haben). Das armenische Viertel bildet eine kleine Stadt in Jerusalem mit der Jakobuskathedrale und ihrer herrlichen Liturgie, dem Kloster, dem Seminar, der Druckerei (die

älteste im Hl. Land) und den vielen Wohnungen. Heute leben nur noch an die 3000 Armenier im Hl. Land, in Jerusalem, Bethlehem, Jaffa und Haifa. Nach dem armenischen Genozid hatten 50.000 Armenier Zuflucht gefunden, von denen, wie bei anderen Kirchen, der größte Teil ausgewandert ist. In Jerusalem sind auch katholische Armenier mit einem Patriarchalvikar und evangelische Armenier.

### ***3. Die Koptische und Äthiopische Kirche***

Palästina und Ägypten sind nahe, so daß immer Kontakte bestanden. Man denke an den Mönchsvater Hilarion, dessen *Vita* der Hl. Hieronymus geschrieben hat und ihn als den „Antonius Palästinas“ bezeichnete oder an die Büßerin Maria, die aus Alexandrien mit einem Pilgerschiff kam und sich in der Anastasis bekehrte. Seit dem IX. Jahrhundert gibt es koptische Niederlassungen in Jerusalem und seit dem XIII. Jahrhundert einen Bischof. Seit dem XV. Jahrhundert haben sie das Recht, in der Anastasis, in der Geburtskirche, am Mariengrab und auf dem Ölberg Gottesdienst zu halten. Die Antoniuskathedrale neben der Grabeskirche mit Kloster und Bischofsitz und Schule wurde im XIX. Jahrhundert erbaut. Die Mönche und Schwestern sind arm, aber sehr gastfreudlich allen Besuchern gegenüber.

Die *Äthiopische Kirche*, die mit der koptischen vereint war und erst 1959 ihre volle Unabhängigkeit erlangt hat, ist seit ihrem Ursprung mit dem Hl. Land verbunden. Wurde doch der Kämmerer der Königin von Äthiopien (oder Nubien) von Philippus getauft (Apg 8,26-39). Nach der äthiopischen Tradition soll der Sohn von Salomo und der Königin von Saba, Memelik, in Äthiopien regiert und die Bundeslade ins Land gebracht haben, wo sie bis heute in der Sionskirche von Aksum verehrt wird. Schon im IV. Jahrhundert kamen Pilger aus Äthiopien ins Hl. Land. Eine äthiopische Gemeinde mit mehreren Klöstern in Jerusalem ist seit dem XIII. Jahrhundert nachweisbar. Auch für sie hat das XIX. Jahrhundert einen Aufschwung gebracht. Neben dem Russischen *Compound* existiert ein äthiopisches Viertel mit der Kathedrale, einem Rundbau 1893 unter dem Namen „Barmherzigkeitsbund“ eingeweiht. Die Zugehörigkeit der zwei Kapellen an der Anastasis, die von den Äthiopiern benutzt werden, wird von den Kopten ihnen abgesprochen. Aber wie herrlich ist dort auf dem Dach der Grabeskirche die Feier der äthiopischen Osternacht! Der äthiopischen Gemeinde steht ein Erzbischof mit einem Assistentbischof vor; sie hat fünfzig Mönche und Nonnen und 300 Gläubige.

Dieser rasche Überblick der verschiedenen christlichen Traditionen ist nicht exhaustiv, aber er zeigt die bunte Vielheit der Christenheit, die in Jerusalem sichtbar wird und erlebt werden kann. Alle Kirchen versuchen dort Fuß zu fassen, und diese

Entwicklung ist nicht abgeschlossen, denn jeder Christ hat Jerusalem als Heimat. Mag auch das Land keinen echten Frieden haben, der Pilgerstrom, auch wenn er manchmal nachlässt, hört nicht auf.

#### IV. Auf dem Weg zur Einheit

Alle aufgeführten Kirchen sind Mitglieder des *Middle East Concil of Churches* (MECC) mit Sitz in Nicosia, auch die sieben katholischen Patriarchate, die eine der vier Familien des Rates sind und selbst auch einen „Rat der katholischen Patriarchen“ bilden. Das MECC hat in Jerusalem, wie in allen Ländern der Region, eine Kontaktstelle, die die ökumenische Arbeit vor Ort fördern soll. Auch ist zur Zeit der lateinische Patriarch einer der Präsidenten des MECC. Das bedeutet, dass alle Kirchen des Landes strukturell in der Ökumene engagiert sind. Der Vordere Orient hat einen Vorsprung auf den *Ökumenischen Rat der Kirchen* von Genf (ÖRK), zu dem die Katholische Kirche noch nicht Vollmitglied ist. Auch wenn es an der Basis langsamer vorgeht als in den Weltgremien, so besteht im Hl. Land ein gemeinsames Streben, Wege zur Einheit zu finden. Dies betrifft in erster Linie die Wiederherstellung der Einheit der Ortskirchen. Dazu verhelfen drei Faktoren:

1. Die Gegenwart der orientalisch-orthodoxen Kirchen und ihrer katholischen Zweige: Armenier, Syrer, Kopten, Äthiopier, Maroniten. Sie haben eine dreifache Aufgabe: pastorale Tätigkeit wie die Ortskirchen, Aufnahmen und Betreuung der Pilger ihres Landes und Gottesdienstfeier an den heiligen Stätten. Letzteres stellt die Frage des Besitztums der heiligen Stätten, die bis auf weiteres durch das *Status quo* von 1852 geregelt ist. Die heiligen Stätten haben im Laufe der Geschichte öfters den Besitzer gewechselt. Leider wird bei den Pilgern dieser Punkt meist durch die *guides* übertrieben. Denn es gibt nur drei Simultankirchen: die Anastasis-Grabeskirche, die Geburtsbasilika in Betlehem und das Mariengrab. Wer die Grabeskirche erleben will, gehe hin zur Sonntagsvigil oder lasse sich unter der Woche nachts einschließen: hintereinander feiern die Griechen, die Armenier und die Franziskaner ihren Gottesdienst, jede Nacht, Jahr um Jahr. Man könnte meinen, daß die Liturgie von Jerusalem, die alle Liturgien befruchtet hat, sich in die Nacht verkrochen hat. Oder man erlebe am Karsamstag das Osterfeuer, das in Laufe des ersten Teils der byzantinischen Ostervigil nach dem *Phōs hilaron* vom griechischen Patriarchen und von einem armenischen Prälaten aus dem Heiligen Grab gebracht wird und zuerst den Syrern und den Kopten gereicht wird, ein wahres ökumenisches Zeichen! Welch ein Jubel in der Anastasis! In einem Augenblick brennen über 100.000 Kerzen in den Händen der Anwesenden, ein Augenblick gelebter Einheit! Die betende An-

wesenheit der orientalisch-orthodoxen Kirchen, die nicht im Verdacht des Proselytismus stehen, weil sie Volkskirchen und Nationalkirchen sind, bilden ein wohltuendes Element in der Jerusalemer Ökumene.

2. Das Pilgerwesen ist ein wichtiger Faktor im Leben der Kirchen Jerusalems und daher bedeutend für die Zukunft der Kirchen. Leider sind viele Pilgerfahrten so gestaltet, daß die Pilger nie mit Ortschristen in Kontakt kommen, denn an den heiligen Stätten sind keine Ortschristen. Somit geht den Pilgern etwas Wichtiges verloren. Ein Besuch bei Ortschristen, z. B. in einem Dorf oder ein Gespräch mit Einheimischen würde sich lohnen. Auch heute, wie die Apostelgeschichte und Paulus berichten (2Kor 8-9), haben alle Christen die Pflicht, die Mutterkirche zu unterstützen, und die Pilger können eine materielle und moralische Unterstützung der Ortschristen sein. Sie können durch ihre Pilgerfahrt eine echte Glaubensunterstützung für sie geben. Unter diesem Gesichtspunkt verspricht man sich viel vom Papstbesuch in Jahr 2000 und von der Zusammenkunft aller Kirchenhäupter der Orthodoxie im Januar 2000.

3. Für die Wiederherstellung der Einheit bleibt von Bedeutung die aktive dauernde Gegenwart von Abendländern, die im Dienst der Kirchen sind. Im letzten Jahrhundert haben sie nicht nur Spaltungen gebracht, sondern auch Positives im Schulwesen, durch Sozialeinrichtungen und in der pastoralen Arbeit. Sie haben den Ortschristen viel gebracht, viel geholfen, wohl nicht ohne Gefahr des Paternalismus und der Bevormundung. Aber sie haben auch ihnen geholfen, ihr Selbstbewußtsein, ihre Identität zu fördern. Heute wollen diese nicht mehr „eine Diaspora auf eigenem Boden und Fremdlinge in eigener Heimat“ sein. In der Tat haben die Ortschristen in den meisten Kirchen ihre Sache in die Hände genommen. Das Hauptanliegen der Christen ist, wie im ganzen Vorderen Orient, das „Christsein in einer muslimischen Welt“. Auch sind die Christen aller Denominationen im Gespräch mit dem Islam. In Jerusalem existiert der sehr aktive *Al-Liga'-Center* (Treffpunkt) für den interreligiösen Dialog. Während einer Tagung über die Zukunft Jerusalems (1995) sagte Bischof Lutfi Laham: „Das wahre Problem ist nicht zu wissen, ob Jerusalem vereint oder geteilt wird (...), sondern ob die Harmonie aller hier lebenden Völker ermöglicht und verwirklicht wird, gemäß dem Ps 121,3: *Jerusalem, du starke Stadt, dicht gebaut und fest gefügt*“. Ähnlich wünscht der Patriarch Sabbah, der dies so ausdrückt: „Die Zukunft von Jerusalem muß den fünf Komponenten (zwei Völker, drei Religionen) gerecht werden“. Daß es aber auch Gespräche zwischen Christen und Juden gibt in Israel, ist zu erwarten. Dies geschieht hauptsächlich auf akademischer Ebene und mit abendländischen Christen, so im *Jerusalem Rainbow Group* und in der *Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel*. Zu letzteren gehören immer mehr orientalische Christen. Ihre Zeitschrift *Immanuel* hat die Akten der Kommission „Ortho-

doxie-Judentum" (Athen 1993) veröffentlicht und dem ökumenischen Patriarchen Bartholomäos I. feierlich bei seinem Jerusalembesuch 1995 überreicht. Es bleibt, daß bei der Bevölkerung des Südens des Heiligen Landes die Sorge um den Alltag vorherrscht: das tägliche Brot, Arbeit, Wohnung, Zukunftsperspektiven. Da ist das ökumenische Anliegen nicht in dauerndem Bewußtsein. Nach und nach aber berührt es das Land, wo ja Spaltungen täglich erlebt werden und wo es einleuchtet, daß die Bemühungen um die Einheit ihren Impakt auf das ökonomische und soziale Gebiet, sowie auf die Politik haben. Auch hier sind es die ansässigen Ausländer, die Impulse geben und einen beachtlichen Dienst leisten.

Der Weg der Einheit ist ein geduldiges Verfahren, das nur im organischen Wachstum gedeihen kann. Ein Test dieses Wachstums ist die Feier der Gebetswoche im Januar nach den armenischen Weihnacht (18./19. Januar). Vor fast dreißig Jahren von Europäern begonnen, umfaßt sie nahezu alle Kirchen. Einmalig ist es, jeden Tag in einer anderen Kirche versammelt zu sein, wo meistens der Kirchenvorsteher in seiner Predigt ein Zeugnis der Einheit gibt: anglikanische Georgs-Kathedrale, lutherische Erlöserkirche, armenische Jakobuskathedrale, koptische Antoniuskirche, syrische Markuskirche, lateinische Kathedrale, äthiopische Rundkirche, vielleicht griechische Komplet auf dem Golgotha, melkitische Verkündigungskathedrale. Die Woche reicht nicht mehr für die vielen Angebote. Immer mehr nehmen die Einheimischen daran teil in einer Atmosphäre der Brüderlichkeit, die im darauf folgenden Empfang andauert. Am Donnerstag dieser Gebetswoche pilgert man gemeinsam in den Abendmahlssaal, wo, das einzige Mal im Jahr, die Heilig-Geist-Kapelle zugänglich ist. Welch ein Erlebnis! Ein prophetisches Zeichen von Jesaja angekündigt: *Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest als höchster Berg (...) Viele Nationen machen sich auf den Weg; sie sagen: Kommt wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn. (...) Denn von Sion kommt die Weisung des Herrn, aus Jerusalem sein Wort* (2,2-3). Im Anschlußgottesdienst von 1998 in der melkitischen Kathedrale, die auch ihr hundertfünfzigjähriges Bestehen feierte, rief Erzbischof Lutfi Laham zu folgenden Initiativen auf:

- a) Erklärung gegenseitiger Anerkennung als Kirchen und Verbannung jeglicher Form von Proselytismus.
- b) Erklärung der Zusammenarbeit auf pastoraler Ebene, besonders betreffs der Jugend.
- c) Erweiterung der charitativen Institutionen auf alle christlichen Gemeinschaften.
- d) Gründung eines gemeinsamen Fonds für Entwicklungsprojekte für alle Christen.

Während derselben Woche fand in Nicosia die Vollversammlung der zwanzig Kirchenvorsteher des MECC statt. In ihrem Hirtenbrief heißt es: „Zusammen wollen wir den Geist der *Communio* zwischen unseren Kirchen festigen, die Zusammenarbeit unter den Gläubigen intensivieren, den Geist der Liebe unter ihnen und mit allen Brüdern und Mitbürgern verbreiten und die Zukunft, die mit dem Jahr 2000 aufleuchtet, vorbereiten. (...) Deshalb wendet sich unser Blick zum Heiligen Land und zu seinem Volk, um ihm unsere Solidarität zu bekunden und die Heiligkeit und den speziellen Charakter der Stadt Jerusalem hervorzuheben“. Die konkrete Lage des Landes drängt zur Einheit: ein gespaltenes Land, in dem seit fünfzig Jahren kein Friede herrscht, in dem es israelische und nicht-israelische Palästinenser gibt, ein Land mit krassen sozialen Unterschieden.

Der Friedensprozeß, der große Hoffnung ausgelöst hat, ist heute festgefahren. Patriarch Michel Sabbah erklärte in einem Interview: „Friede und Krieg liegen in den Händen der Israeli. Gibt es Frieden, haben wir es ihnen zu danken. Gibt es Krieg, tragen sie die Schuld. Sie tragen die Verantwortung der Zukunft. Die Palästinenser, auch Arafat, sind zum Frieden bereit, sie sind aber schwach. Die Autonomie hat ihnen nur Schwierigkeiten gebracht. Sie hat ihre Territorien, ihre Städte und Dörfer in immense Gefängnisse verwandelt, die die Israeli nach Belieben öffnen oder schließen.“ Der Patriarch hat aber auch gesagt: „Die Begegnung mit Christus soll für einen Jugendlichen im Osten der Lebensweg sein... Es ist der Glaube, der dem jungen Christen im Orient einen Lebenssinn verleiht. Um sein Leben annehmen zu können, braucht er die Hilfe sämtlicher geistlichen Reichtümer. Denn er muß im anderen, sei er Feind, Freund, Jude, Muslime oder Christ, immer das Bild Gottes erkennen lernen.“

#### **V. Einheit durch Glaubenserneuerung und Friedensbestreben**

Ohne Glaubenserneuerung erreichen die Bemühungen um Frieden und Gerechtigkeit, die von christlicher Seite existieren, nicht ihr Ziel. Zu dieser Glaubenserneuerung bemühen sich die Oberhirten und Seelsorger des Heiligen Landes, jeder nach seinen Möglichkeiten. Patriarch Michel Sabbah tut es unter anderem durch seine Hirtenbriefe: *Glaubenserneuerung* (1988), *Erbittet Frieden für Jerusalem* (1990), *Im Land der Bibel heute die Bibel lesen und leben* (1993), *Suchet den Frieden* (1998). 1992 hat die „Katholische Bischofskonferenz für das Heilige Land“, die die sechs katholischen Kirchen Israels, Palästinas, Jordaniens und von Zypern umfaßt (lateinische, melkitische, maronitische, syrische, armenische und chaldäische) eine *Lokalsynode* begonnen mit dem dreifachen Ziel: Erneuerung des

## DIE CHRISTEN IM HEILIGEN LAND

kirchlichen Lebens unter Berücksichtigung der Laien und der Jugend; die innen-christliche Ökumene; die Kontakte mit dem Islam und dem Judentum. Sie wurde feierlich am Vorabend von Pfingsten 1995 eröffnet in Gegenwart von 5000 Menschen und mit der Teilnahme aller Kirchen Jerusalems. Sie steht im Zentrum des christlichen Lebens an der Basis mit aktiver Zusammenarbeit des Klerus und der Laien, besonders der Jugend.

Es ist heute so, daß ein Ereignis in einer Kirche alle anderen berührt, und eine Persönlichkeit wie Michel Sabbah oder Lutfi Laham hat im Reigen der Oberhirten Jerusalems seinen Einfluß. Das war nicht so vor zwanzig Jahren. Die rasche Entwicklung im Lande hat dazu beigetragen: Intifada, Golfkrieg, Friedensprozeß und auch die Perspektive von 2000. Heute heißt es: heraus aus dem Konfessionalismus, heraus aus dem Ghetto! Innerhalb dieser Entwicklung steht das *Memorandum über die Bedeutung Jerusalems für die Christen* vom 14. November 1994. Es ist eine gemeinsame Stimme der zwölf Oberhirten Jerusalems, geradezu ein Bild der zwölf Apostel und der Urgemeinde: „Die Erfahrung der Geschichte lehrt uns, daß Jerusalem, um eine Stadt des Friedens zu sein und nicht eine von außen begehrte Stadt und so eine Stadt des Krieges, kann nicht einem einzigen Volke oder einer einzigen Religion gehören. Sie muß allen offen sein, von allen geteilt. Wer über sie regiert, muß aus ihr die ‘Hauptstadt der Menschheit’ machen. Diese universelle Vision Jerusalems sollte denen helfen, die die Macht über sie haben, die Verbundenheit der anderen mit ihr zu verstehen und sie mit ihnen teilen“ (Nº5). Und die Bischöfe umschreiben die christliche Vision Jerusalems als „den Ort, den der einzige Gott erwählt hat, um seinen Namen in ihm wohnen zu lassen inmitten seines Volkes, damit dieses ihm den gebührenden Gottesdienst darbringe, (...) Ort des Heiles in und durch Jesus Christus, (...) Ort der Gabe des Heiligen Geistes und der Gemeinschaft der Jünger Jesu“ (Nº6). „Das irdische Jerusalem versinnbildet das himmlische Jerusalem als ‘Vision des Friedens’“ (Nº7). „Für das Christentum ist Jerusalem der Ort seiner Wurzel, immer lebendig und nährend. Jeder Christ ist in ihr geboren. Für den Christen, in Jerusalem sein, bedeutet, zu Hause sein. Seit 2000 Jahren bis heute, inmitten vieler Schwierigkeiten und unter wechselnden Machthabern, hat immer eine Lokalkirche bestanden. (...) Diese ununterbrochene Gegenwart einer lebendigen christlichen Gemeinde ist von den heiligen Stätten untrennbar. Durch diese ‘lebendige Steine’ erhalten die heiligen archäologischen Stätte ‘Leben’“ (Nº9). Deshalb verlangen die Christen ihre Rechte, und die selben Rechte sollen die jüdischen und die islamischen Gemeinschaften haben in gegenseitiger Anerkennung und „harmonischer Koexistenz in der Perspektive der universellen spirituellen Berufung Jerusalems“ (Nº13). „Daher soll die lokale politische Macht zusammen mit Vertretern der drei monotheistischen Re-

ligionen" ein Eigenstatus für Jerusalem erarbeiten und durch die internationale Gemeinschaft garantieren lassen (N°14).

Die konkrete Folge des *Memorandum* ist der Beschuß der Amtsträger, sich womöglich monatlich zu treffen. Sie haben es auch eingehalten. Ich sagte: wir stehen im Übergang vom Mißtrauen zur Zuwendung und zum Vertrauen. Auch das *Fundamentalabkommen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel* (1995) und dessen *Bestimmungen* (1996) dienen indirekt allen Kirchen des Landes. Ende Oktober 1998 fand in Jerusalem ein *Symposium* der Vertreter der Bischofskonferenzen weltweit statt mit der Teilnahme der Ortskirchen und Vertretern Israels und Palästinas über das Thema: „Jerusalem, Heilige Stadt“. Im Abschlußkommuniqué heißt es: „Während 2000 Jahren hat eine christliche Gemeinde das Gedächtnis und die Verheißung der Heiligen Stadt getragen. Heute durch viele Änderungen und Schwierigkeiten hindurch lebt und feiert Gottesdienst diese christliche Gemeinde in Jerusalem und gibt ein tiefes Zeugnis des Lebens, des Todes und der Auferstehung Christi. (...) Die Gläubigen dieser Gemeinde können mit der Solidarität der Weltkirche rechnen“. Und Msgr Tauran, Sekretär im römischen Staatsekretariat, hat bei diesem *Symposium* aufgerufen: „Es ist mein innigster Wunsch, daß die Episkopate der Welt 'Botschafter' Jerusalems werden von ihren Ländern und Gesellschaften, von ihren Institutionen und Behörden bei den Lokalkirchen: *Die Zunge soll mir am Gaumen kleben, wenn ich an dich nicht mehr denke, wenn ich Jerusalem nicht mehr zu meiner höchsten Freude erhebe!* (Ps 137, 6)“.

Immer häufiger werden zu Weihnachten, Ostern und zu besonderen Anlässen gemeinsame Botschaften und Erklärungen veröffentlicht. Für das Jubiläum 2000 wurde 1995 ein *Jerusalem Inter-Church Committee* ins Leben gerufen. In seiner Weihnachtsbotschaft von 1995 heißt es: „Wir arbeiten zusammen, damit diese Gedächtnisfeier zur Erneuerung des geistlichen Lebens und der Liebe unseres Volkes werde. Einwohner dieses Landes, laßt euch eins sein und betet für den Frieden. Möge das Jahr 2000 die Gabe des Friedens für das Heilige Land bringen“. Diese Entwicklung und diese Haltung der Amtsträger würde aber keine Früchte tragen, wenn nicht parallel die Erneuerung und Vertiefung des Glaubens und des christlichen Lebens laufen würde.

An Ende dieser fragmentarischen Darstellung möchte ich zusammenfassen: ich beobachte deutliche Ansätze zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche von Jerusalem. Es geschieht etwas, im Stillen, bescheiden, trotz der schwierigsten Lage

oder gerade wegen ihr. Es wächst etwas, ein Zueinander. Ich beobachte, daß weniger von Katholiken, Orthodoxen, Protestanten gesprochen wird, sondern einfach von Christen, weniger von katholischer oder orthodoxer Kirche, sondern einfach von „Kirche von Jerusalem“. Zu ihr gehören nicht nur die Ortschristen, sondern auch die Ausländer, auch die Armenier, Syrer, Kopten, Maroniten, Äthiopier. Sie alle gehören zur Kirche von Jerusalem. Es zeichnet sich etwas Neues an. Wird uns das dritte Jahrtausend zeigen, wie die Kirche von Jerusalem aussehen wird?

Und noch etwas: ich beobachte ein wachsendes Bewußtsein bei diesen Christen, auch bei den Amtsträgern, daß die Kirche von Jerusalem etwas an die Weltkirche zu sagen hat. Wird das dritte Jahrtausend in Jerusalem ein Modell der Kirche der Zukunft zeigen?

Patriarch Michel Sabbah, in seiner Predigt bei der Neueinweihung von S. Peter in Gallicantu am 13. Mai 1997, sprach von „der Kirche Jerusalems, in der die Kirche von Osten und Westen gegenwärtig ist. Die Geschichte hat gewollt, daß die Kirche von Jerusalem in ihrem Glauben und in ihrem Gebet die politischen und kulturellen Spaltungen der verschiedenen Epochen erlebt hat, die zu den Schismen und Kreuzfahrten geführt haben. Sie kann sich nicht auf sich selbst abschließen. Mehr als zu einer anderen Einzelkirche gehört zu ihrer Eigenart, allen anderen Kirchen von Ost und West offen zu sein...Jerusalem, in der jeder Christ geboren ist, kann kein Exklusivismus leiden, sei er politisch oder religiös: als offene Stadt, als willkommenheißende Kirche, die in Communio mit allen anderen Kirchen der Welt ist, hat sie die Aufgabe, ein Zeichen und ein Ausgangspunkt der Communio zwischen den Kirchen von Orient und Occident zu bleiben“. Und als er in Chicago 1995 den *Distinguished Service Award* erhielt, sagte er: „Die Kirche von Jerusalem ist und war immer eine Kirche des Kreuzes und des Golgotha. Andere Kirchen, alle in Jerusalem geboren, sind groß und bedeutend geworden. Die Kirche von Jerusalem bleibt klein, in ihrem Leib und in ihrer Seele das Kreuz erlebend. Alle, die die Kirche von Jerusalem erbauen wolle, müssen dies von Augen haben. Wir versuchen nicht, uns des Kreuzes zu befreien, das sich in uns in vielen menschlichen schweren Lagen offenbart. Unser Beruf ist es, das Kreuz zu leben und in ihm unseren Heilsweg zu erkennen. (...) Die Lokalkirche von Jerusalem, wie jede andere Kirche, aber noch besonders weil sie die Mutterkirche ist, muß ökumenisch sein“.

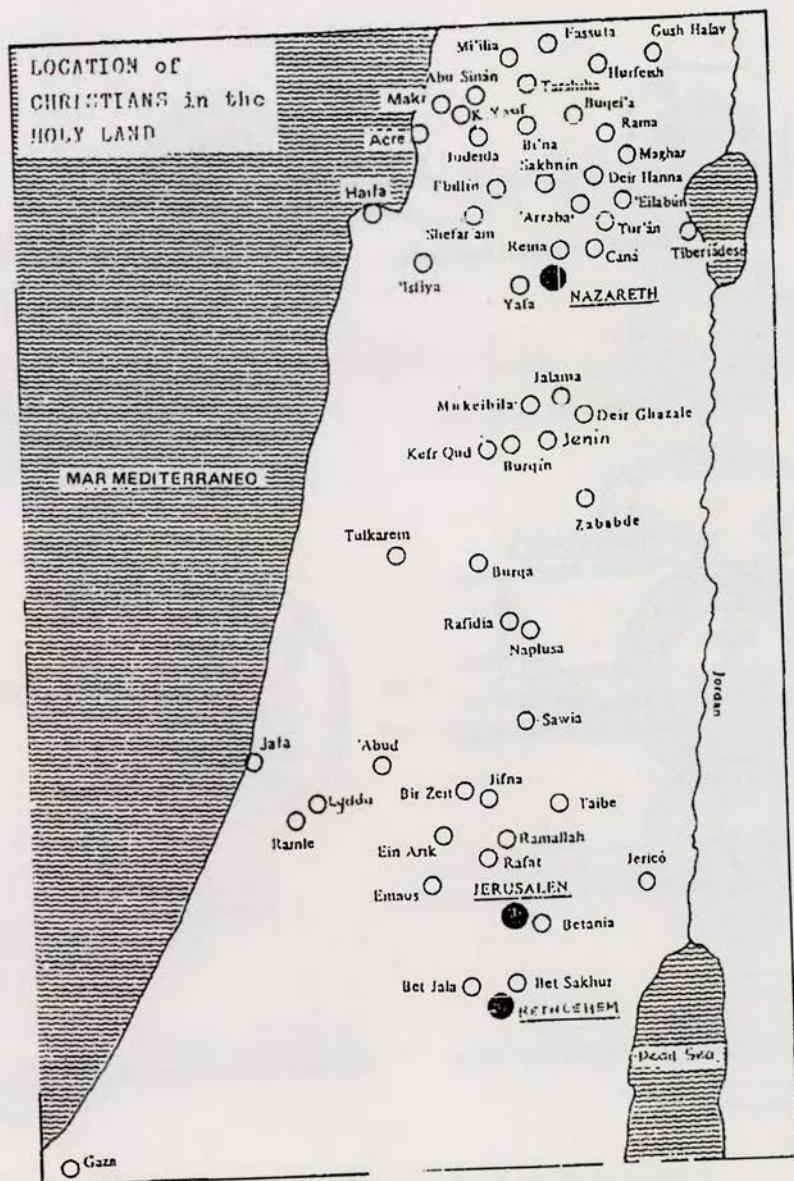
Das ist die Kirche von Jerusalem: zu ihrem Geheimnis gehört, mehr und länger als alle andere Kirchen, das Kreuz Jesu tragen zu müssen. Sie ist aber auch heute und für die Zukunft der Ort der Auferstehung und der Geistsendung, ein Sauerzeug im Heiligen Land, das existentielle Zeichen der Kirche Jesu Christi überhaupt.

**Literaturhinweis**

- Bathish, Bisshop Kamal-Hanna, *A Week!... But not just any Week!* Jerusalem 1998  
Butzmann, Aloys (Hg.), *Wer glaubt was? Religionsgemeinschaften im Heiligen Land*, Paderborn, 1998  
Durst, Stefan, *Jerusalem als ökumenisches Problem im 20. Jahrhundert*, Pfaffenweiler, 1993  
*Courrier œcuménique du Moyen-Orient*, Jérusalem, 25-26-27 (1995) 93-112.  
Issa, Antoine, *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles*, Jérusalem 1976  
O'Mahony, Anthony (Hg.), *The Christian Heritage in the Holy Land*, London 1995  
Pacini, Andrea, *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires autonomes palestiniens* in *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, Proche Orient Chrétien 57 (1997) 283-313  
Peña, Ignacio, *Esquisse du christianisme de Terre Sainte*, in *La Terre Sainte* 1996, Mai-Juin, 137-152  
Prior, Michael, Taylot William (Hg.), *Christians in the Holy Land*, London 1994

**Beilage**

## DIE CHRISTEN IM HEILIGEN LAND



1. Orte der Christen im Heiligen Land

NIKOLAUS EGENDER OSB



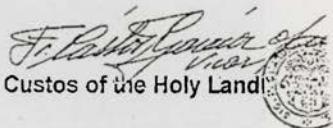
Greek Orthodox Patriarch



Latin Patriarch



Armenian Patriarch



Custos of the Holy Land



Coptic Archbishop



Ethiopian Archbishop



Greek-Catholic Patriarchal Vicar



Maronite Patriarchal Vicar



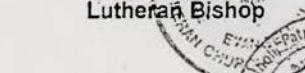
Syrian Archbishop



Anglican Bishop



Lutheran Bishop



Catholic Syriac Patriarchal Vicar

2. Unterschrift der Kirchenvorsteher des Memorandum  
vom 14. November 1994

ISTVÁN IVANCSÓ

**DIE PUBLIKATIONEN  
DER GRIECHISCH-KATHOLISCHEN HOCHSCHULE ST. ATHANASIUS**

INHALT – Einführung; 1. Lehrbücher, Skripten; 2. Zeitschriften, Studienbände; 3. Die Themen der Konferenzen; 4. Diplomarbeiten und Dissertationen; 5. Reihen; a) Lebensregeln; b) Kleine Athanasianische Bibliothek; 6. Religionsbücher; a) Reihe; b) Hilfsbücher; 7. Gebet- und Gesangbücher; 8. Geistliche Literatur; 9. Alben; 10. Romane; 11. Sonstige; Schluß

**Einführung**

Die Publikationstätigkeit unserer Hochschule ist nach dem politischen Systemwechsel<sup>1</sup> erfreulich angewachsen. Während der vorhergehenden Epoche stieß das Erscheinen jedes religiösen Literatur auf außerordentliche Schwierigkeiten, denn das Staatssekretariat für kirchliche Angelegenheiten kontrollierte scharf,<sup>2</sup> und nur mit seiner Genehmigung und nach strenger Zensur konnte man Schriften dieser Gattungen herausgeben. Nach der Wende hörte die staatliche Kontrolle auf und zu den Schwierigkeiten des Neubeginnes bilden nur mehr die knappen finanziellen Möglichkeiten ein Hindernis für die Publikationen.

In der neuen Ära hat sich das Professorenkollegium beträchtlich verjüngt. Der wissenschaftliche Rang seiner Mitglieder, ihr durch Auslandsstudien erworberner Horizont trugen sehr zur Erkenntnis der Wichtigkeit der Publikationstätigkeit für eine höhere theologische Institution bei. Natürlich identifizierten sich auch die jungen Kollegen mit jenen, denen die Möglichkeit eines Studiums im Ausland nicht vergönnt war. So kann man sagen, daß sich – was im folgenden auch ersichtlich sein wird – alle in unterschiedlichem Ausmaß, aber ohne Ausnahme, am Schreiben und der Publikation von wissenschaftlichen Fachartikeln, Skripten und Büchern beteiligten.

Natürlich denken wir mit großem Respekt an jene älteren Kollegen – seien sie noch unter den Lebenden oder schon verstorben –, welche aus den erwähnten

<sup>1</sup> Wie bekannt, erfolgten der Systemwechsel und die Bekanntmachung der neuen Verfassung am 23. Oktober 1989, an dem auch die neue Staatsform verkündet wurde, die Republik Ungarn.

<sup>2</sup> Vgl. SZÁNTÓ, K., *Az egyházyűi hivatal titkai [Die Geheimnisse des staatlichen Kirchenamtes]*, [Abaliget] 1990.

Gründen nicht publizieren konnten. Es ist bekannt, unter welchen Schwierigkeiten sie ihre Unterrichts- und Erziehungstätigkeit ausübten. Trotz des Mangels an echter Fachliteratur bemühten sie sich, sich selbst und ihre Zöglinge zu bilden. Ihre Skripten konnten sie nur maschinenschriftlich machen, aber auch damit leisteten sie unschätzbare Arbeit.

Es ist eine erfreuliche Ausnahme, daß auch zur Zeit der Unterdrückung der Kirchen die eine oder andere Schrift unserer Theologieprofessoren erscheinen konnte. Eine davon ist das im Jahresprogramm der *Katholischen Theologischen Schriften*<sup>3</sup> herausgegebene pathologische Skriptum, welches Hollós János erstellte.<sup>4</sup> Eine andere erschien als Veröffentlichung unserer Hochschule, nämlich die später zu besprechende griechisch-katholische Geschichte von Pirigyi István.

Im folgenden versuchen wir – in thematischer Anordnung – mit dem Anspruch auf Vollständigkeit alle im Druck erschienenen Publikationen unser Hochschule zusammenzustellen. Natürlich ist es nicht möglich, die maschinenschriftlichen Skripten der theologischen Lehrer zusammenzutragen und die unter den jetzigen segensreichen Möglichkeiten der Photokopie hergestellten, aber noch nicht im Druck erschienenen Skripten und Unterrichtsbehelfe aufzuzählen.

### 1. Lehrbücher, Skripten

01. PIRIGYI, I., *A görögkatolikus magyarság története [Die Geschichte des griechisch-katholischen Ungarntums]*, Nyíregyháza 1982, 194 S.
02. PIRIGYI, I., *A magyarországi görögkatolikusok története [Die Geschichte der griechisch-katholischen Gläubigen in Ungarn]*, Nyíregyháza 1990, I. Bd. 192 S., II. Bd. 248 S.
03. IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgikus kislexikon [Kleines griechisch-katholisches Litugielexikon]*, Nyíregyháza 1997, 59 S. ISBN 963 04 7501 4
04. IVANCSÓ, I., *Görög katolikus szertartástan*, (Liturgikus Tanszék I.) [*Griechisch-katholische Rituslehre*, (Liturgischer Lehrstuhl I.)], Nyíregyháza 1997, 216 S.
05. TÓTH, E., *Egyházi Közigazgatástan [Kirchliche Verwaltungslehre]*, Nyíregyháza 1996, 108 S. und 32 S. Beilage in einem eigenen Heft.

<sup>3</sup> Der Redakteur und verantwortliche Herausgeber war der Theologieprofessor und spätere Bischof Keresztes Szilárd.

<sup>4</sup> HOLLÓS, J., *Patrológia [Patrologie]*, Debrecen 1984, 194 S.

## DIE PUBLIKATIONEN DER HOCHSCHULE ST. ATHANASIUS

An unserer Theologischen Hochschule war der Unterricht in der Geschichte der griechisch-katholischen Zeit in Ungarn von Anbeginn an gegeben.<sup>5</sup> Das ergibt sich ganz selbstverständlich aus dem Charakter dieser Einrichtung. 1982 konnte Professor Pirigyi<sup>6</sup> die maschinenschriftlichen Skripten endlich in sein Buch verwandeln, welches das Thema von den Anfängen der byzantinischen Kontakte des sich entfaltenden Ungarntums bis zur allerletzten Epoche der Diözese Hajdúdorog und der Apostolischen Administratur von Miskolc behandelt. Dieses in Buchform erschienene Skriptum ergänzte und vervollständigte das zweibändige Werk, welches – schon unter erweitertem Gesichtspunkt – die Geschichte der gesamten auf historischem ungarischen Gebiet lebenden griechisch-katholischen Kirche behandelt, wobei es natürlich auch die Geschichte der Diözese und der Administratur aufarbeitet.

Ähnlich der griechisch-katholischen Geschichte erhielt auch die Rituslehre bzw. der Unterricht in den liturgischen Gegenständen von den Anfängen an einen wichtigen Akzent in der Unterrichtsordnung der Hochschule.<sup>7</sup> Nach den alten Rituslehrbüchern<sup>8</sup> und den maschinenschriftlichen Skripten erschien 1997 das unter neuem Gesichtspunkt zusammengestellte Rituale, das das reiche Thema der liturgisch-gottesdienstlichen Eigenheiten der byzantinischen Kirche unter Berücksichtigung der Tradition der griechisch-katholischen Kirche bearbeitet: Dieses Rituale wird ergänzt durch das in seiner Art bisher einzig dastehende Kleine griechisch-katholische Liturgielexikon,<sup>9</sup> vom dem das gleiche behauptet werden kann wie vom vorgenannten Buch: es behandelt die spezifisch griechisch-katholischen Stichworte.

Die Lehre von der kirchlichen Administration ist in der neuen Ära besonders wichtig geworden. Diese Aufgabe versieht der Diözesanökonom, der 1996 sein diesbezügliches Skriptum im Druck herausgab. In einem eigenen Heft fügte er Muster für

<sup>5</sup> In der Anfangszeit lehrte sie Kovács Gyula, dann Palatitz Jenő. Vgl. IVANCSÓ, I., „A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet” [„Die Griechischkatholische Theologische Hochschule und das Priesterseminar”], in Timkó, I. (Ed.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987. [Das Jubiläums-Gedenkbuch der byzantinisch-katholischen Diözese von Hajdúdorog 1912-1987]*, Nyíregyháza 1987, 120 S.

<sup>6</sup> Pirigyi István lehrte an unserer Hochschule von 1958 bis 1995.

<sup>7</sup> Zuerst unterrichtete Orosz Sándor die Rituslehre, dann Palatitz Jenő. Derselbe lehrte dann auch Liturgik, das Typikon jedoch Zengő Mihály, Timkó Mihály und Nagy Béla jedoch unterrichteten den liturgischen Gesang. Vgl. IVANCSÓ, a.a.O., 120

<sup>8</sup> Unter diesen war besonders wichtig: MELLES, E. – SZÁNTY-SZÉMÁN, I. – KOZMA, J., *Görögkatolikus szertartástan elemei [Grundzüge der griechischkatholischen Rituslehre]*, Budapest 1938, 120 S., im Nachdruck erschienen in der Reihe der *Skripten der Katholisch Theologischen Hochschule [Katolikus Teológiai Főiskolai Jegyzetek]*, (Budapest 1984).

<sup>9</sup> Zur Zusammenstellung gab das Manuskript des ehemaligen Theologieprofessors Lakatos László große Hilfen. Es ist jedoch umfangreicher und bringt nicht nur die griechisch-katholischen Themen.

für die Korrespondenz der Diözesanbehörde, die verschiedenen Vorlage für Akten, Zeugnisse, Urkunden, Eheformulare und Stammbücher hinzu.

## 2. Zeitschriften, Studienbände

06. *Athanasianna*, Nyíregyháza 1995-, ISSN 1219-9915
07. *Studia Biblica Athanasianna*, Nyíregyháza 1998-, ISSN 1419-5224
08. *Folia Canonica*, Nyíregyháza – Budapest 1998-, ISSN 1419-0060
09. *Munkálatok Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásainak [Arbeiten. Aus den Schriften der Hörer der St. Atanáz Griechisch Katholischen Hochschule]* 1, Nyíregyháza 1997, 206 S. ISSN 1417-0671
10. CSELENYI, I. G., *A hozzánk lehajló Isten*, (Teológiai Tanulmányok III.) [*Der sich uns zuneigende Gott*, (Theologische Studien III.)], Nyíregyháza 1998, 252 S. ISBN 963 03 5757 7

Wie bekannt, erfolgte am 26. Mai 1995 der Anschluß unserer Theologischen Hochschule an das römische Päpstliche Ostinstitut.<sup>10</sup> Schon vorher – zu Pfingsten desselben Jahres – wurde die erste Nummer der *Athanasianna*, der wissenschaftlichen Zeitschrift unserer Hochschule, fertig. Das bischöfliche Vorwort faßt ihre Zielsetzung wie folgt zusammen: „Sie betrachtet es als ihre Aufgabe, neben der Unterweisung der aus vier Ländern hierher kommender Seminaristen und weltlichen Hörer die Ergebnisse ihrer Lehrtätigkeit auch für andere zugänglich zu machen“.<sup>11</sup> Die jährlich einmal am Semesterende erscheinende wissenschaftliche Zeitschrift bemüht sich seither, auch diese Aufgabe zu erfüllen, aber „die Nummern der *Athanasianna* wollen im allgemeinen nicht themenzentriert sein, sie lassen den Autoren innerhalb ihres Fachgebietes Freiheit bei ihrer Themenwahl“.<sup>12</sup> Am Ende jeder Nummer findet man auch fremdsprachliche Zusammenfassungen der Abhandlungen, um auch die Ausländer (in erster Linie an unserem Mutterinstitut) über unsere wissenschaftliche Arbeit zu informieren. Beginnend mit der dritten Nummer erhalten auch Buchbespre-

<sup>10</sup> Den Text des diesbezüglichen Dokumentes (der ursprüngliche lateinische Text und seine ungarische Übersetzung) bringt: A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Exarchátus Körlevelei [Die Rundbriefe der Diözese Hajdúdorog und des Exarchates Miskolc] (des weiteren: RDH) III (1955) 5: „774/1995. Hittudományi Főiskolánk egyetemi affiliációja“ [„Der Universitätsanschluß unserer Theologischen Hochschule“]; und *Athanasianna* 2 (1997) 9-10; ebenso KERESZTES, Sz., „Hittudományi Főiskolánk egyetemi affiliációja“ [„Der Universitätsanschluß unserer Theologischen Hochschule“], in Griechisch-katholische Rundschau (des weiteren: GKR) 9 (1995) 1.

<sup>11</sup> KERESZTES, Sz., „Athanasianna: örökség és küldetés“ [„Athanasianna: Erbe und Auftrag“], in *Athanasianna* 1 (1995) 8.

<sup>12</sup> IVANCSÓ, I., „Bevezetés“ [„Einführung“], in *Athanasianna* 2 (1996) 7.

chungen in der Zeitschrift Platz, ebenfalls in zwei Sprachen. Die Zeitschrift ist in erster Linie ein Publikationsforum der Theologieprofessoren, jedoch im Interesse eines noch höheren Niveaus finden von der sechsten Ausgabe an auch ins Ungarische übersetzte Studien ausländischer Professoren darin Platz, die einen Bezug zu östlichen Fragen haben.

Auch auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft begann an der Hochschule eine neue Reihe unter der Obsorge des Biblikers Xeravits Géza. Das Spektrum des ersten Bandes<sup>13</sup> kann ein allgemeines genannt werden, es enthält nichts für die griechisch-katholische Kirche charakteristisches, sondern die Studien namhafter Theologen und Bibelfachleute. Der Redakteur gibt der Hoffnung Ausdruck, daß die Studien „sich geeignet erweisen mögen, Menschen, die ein stärkeres Bedürfnis haben nach dem Verständnis der Heiligen Schrift, geistig zu unterstützen..., daß der Band kein einmaliiger, vereinzelter Versuch bleiben möge in der Palette der heimatlichen Bibelwissenschaft.“ Die Empfehlung des Rektors aber würdigt den Band folgendermaßen: „Ich halte ihn für geeignet zu zeigen, daß unser ungarisches theologisches Leben nicht nur im Rahmen isolierter Institutionen, sondern auch auf umfassenderem Niveau zu fruchtbare Zusammenarbeit fähig ist“.<sup>14</sup>

Im Verein mit dem Institut für Postgraduierte Studien der Pázmány Péter Katholischen Universität begann unsere folgende Reihe, die von internationaler Bedeutung ist. Einsteils enthält sie fremdsprachliche kirchenrechtliche Studien, andernteils besteht auch die Garde der Verfasser aus ausländischen und heimischen Kirchenrechtlern. In erster Linie bringt sie vom östlichen Kirchenrecht handelnde Artikeln. Sie enthält aber auch eine internationale Bibliographie über dieses Gebiet. Der Moderator der Reihe ist Szabó Péter.

Es gibt auch eine seitens der Hörer unserer Hochschule begonnene wissenschaftliche Publikationsreihe mit dem Titel *Munkálatok (Arbeiten)*. Sie begann 1997 und soll jährlich erscheinen.<sup>15</sup> Der Rektor begrüßte diese Initiative voll Freude: „Das Wichtigste – und zur größten Freude Anlaß Gebende – ist schließlich, daß auch seitens der Hörer unserer Hochschule die selbständige Forschung begann, die selbständige wissenschaftliche Arbeit, ohne die die Entwicklung der Institution unvorstellbar ist“.<sup>16</sup> In den Bänden der Reihe schreiben nicht nur Seminaristen, sondern es be-

<sup>13</sup> Rezension: Von Ivancsó István in ungarischer Sprache: *Athanasiiana* 9 (1999) 137-138; italienisch: *ebd.*, 143-144.

<sup>14</sup> FODOR, Gy., „Ajánlás“ [„Empfehlung“], in *Studia Biblica Athanasiiana* [1] (1998) [5].

<sup>15</sup> Die Rezension des ersten Bandes von Ivancsó István in ungarischer Sprache siehe: *Athanasiiana* 5 (1997) 161-162; italienisch: *ebd.*, 165-166.

<sup>16</sup> FODOR, Gy., „Előszó“ [„Vorwort“], in *Munkálatok* 1 (1997) 7.

kommen auch die besten Schriften der Hörer des Fernkurses Raum. *Munkálatok* enthält in erster Linie Seminar- und Diplomarbeiten.

Das fünfte Buch des Theologieprofessors Cselényi Gábor mit theologischer Thematik und auch sein Studienband erschienen im Verlag unserer Hochschule.<sup>17</sup> In diesem Band bemüht sich der Verfasser, wie er es selbst formuliert, um die Ausformung einer „spezifisch griechisch-katholischen Theologie“, und bemüht sich das vornehmlich auf dem Gebiet der Liturgie und der Sakramente sowie der kirchlichen Gesänge zu zeigen.

### 3. Die Themen der Konferenzen

11. *Orientalium dignitas – A XIII. Leó pápa által kiadott „Keletiek mél-tósága“ kezdetű apostoli levél centenáruma alkalmából tartott szimpozion anyaga, 1994. november 2-4. [Orientalium dignitas – Der Stoff der Konferenz, die aus Anlaß der Hundertjahrfeier des mit den Worten „Orientalium dignitas“ beginnenden Apostolischen Rundschreibens Papst Leo XIII. vom 2.-4. November 1994 abgehalten wurde], Nyíregyháza 1995, 235 S. ISBN 963 04 5871 3*
12. *Orientalium dignitas – Atti del simposio commemorativo della ricorrenza centenaria della lettera apostolica di Papa Leone XIII, 2-4 novembre 1994, Nyíregyháza 1995, p. 259, ISBN 963 04 5870 5*
13. *Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996. Történelmi konferencia a máriapócsi Istenszülő-ikon első könnnyezésének 300. évfordulójára, 1996. november 4-6. [Máriapócs 1996 – Nyíregyháza 1996. Historische Konferenz vom 4.-6. November 1996 anlässlich der 300-Jahrfeier des erstens Weinens der Ikone der Hl. Jungfrau von Máriapócs], Nyíregyháza 1996, 195 S. ISBN 963 04 7631 2*
14. *Hodinka Antal Emlékkönyv. Tanulmányok Hodinka Antal tiszteletére [Hodinka Antal Gedächtnisbuch. Studien zu Ehren von Hodinka Antal], Nyíregyháza 1993, 458 S. ISBN 963 7170 30 8*

Die erste großangelegte Konferenz unserer Theologischen Hochschule,<sup>18</sup> de-

<sup>17</sup> Die Rezension des Buches von Ivancsó István in ungarischer Sprache siehe: *Athanasiiana* 9 (1999) 139-140; italienisch: *ebd.*, 145-146.

<sup>18</sup> Vorankündigung: „1611/1994. Teológiai szimpozion az «Orientalium Dignitas» apostoli levél megjelenésének századik évfordulójára emlékére“ [„Theologisches Symposium zur Hundertjahrfeier des Erscheinens des Apostolischen Schreibens «Orientalium dignitas»“], in *RDH* IV (1994) 5; OROSZ, L. „Nemzetközi kongresszus a Görög Katolikus Hittudományi Főiskolán“ [„Internationaler Kongreß an der Griechisch-Katholischen Theologischen Hochschule“], in *GKR* 11 (1994) 2; bzw. Besprechung: „2051/1994. Szimpozion az «Orientalium Dignitas» centenáriumán“ [„Symposium zur Jahrhundertfeier

## DIE PUBLIKATIONEN DER HOCHSCHULE ST. ATHANASIUS

ren ganzer Stoff auch in einem Zwillingsband erschien,<sup>19</sup> wurde vom 2. bis 5. November 1994 abgehalten. Der ungarischsprachige Band enthält in der Übersetzung von Orosz László die elf Vorträge der teilnehmenden Professoren (aus Washington, Moskau, Freiburg, Rom, Thessaloniki, Chevetogne, Budapest, Wien und Toronto), der fremdsprachige Band aber den Originaltext (italienisch, russisch, englisch, deutsch und französisch) der Vorträge und die ungarischen Vorträge, ebenfalls in der Übersetzung von Orosz László.<sup>20</sup> (Dieser letztgenannte Band enthält drei Studien mehr.) Beide Bände bringen an erster Stelle das mit den Worten „Orientalium dignitas“ beginnende Apostolische Schreiben Papst Leo XIII.,<sup>21</sup> als Abschluß das mit den Worten „Orientale lumen“ beginnende Apostolische Schreiben Papst Johannes Paul II.<sup>22</sup>

Zur Organisation der zweiten großangelegten Konferenz<sup>23</sup> an unserer Hochschule kam es anlässlich der 300-Jahrfeier des ersten Weinens des Gandenbildes von Máriapócs.<sup>24</sup> Referenten dieser Konferenz waren die hervorragendsten ungarischen Historiker. Vorträge geschichtlichen, urkundlich-archivarischen und volkskundlichen Charakters wurden zur Darbietung gebracht. Ein beträchtlicher Teil der Vortragenden waren verschiedenste Persönlichkeiten, unter den kirchlichen waren auch Protestanten vertreten. Den Text der 16 Vorträge brachte die Hochschule in einem eigenen Band heraus.<sup>25</sup> Die Zusammenfassung der Konferenz<sup>26</sup> in deutscher Sprache findet sich am Ende des Buches.

Zusammen mit der Bessenyei György Pädagogischen Hochschule organisierte die Griechisch-katholische Theologische Hochschule am 16. und 17. Juni 1993

von „Orientalium Dignitas“], in *RDH* V (1994) 1-2; OROSZ, L., „Nemzetközi szimpózium Hittudományi Főiskolánkon“ [„Internationales Symposium an unserer Theologischen Hochschule“], in *GKR* 12 (1994) 1-2.

<sup>19</sup> Rezension von Cselényi István Gábor in *Athanasiiana* 3 (1996) 127-131. (ungarisch) und *ebd.*, 134-138 (englisch).

<sup>20</sup> Orosz László, der Hauptorganisator des Symposions und Redakteur der Bände war damals Rektor der Hochschule und des Seminaires.

<sup>21</sup> Im ungarischsprachigen Band in der Übersetzung von Hollós János, was zum ersten Mal erschien in ungarischer Sprache.

<sup>22</sup> Ins Ungarische übersetzte es Bischof Keresztes Szilárd, und diese Übersetzung fand Platz im ungarischen Band.

<sup>23</sup> Darüber, außerdem über die Ankündigung des Erscheinens des Konferenzstoffes in Buchform siehe (ohne Namensangabe) *GKR* 10 (1996) 7.

<sup>24</sup> Vgl. JANKA, Gy., „Kongresszus az első máriapócsi könnyezésről“ [„Kongreß über das erste Weinen in Máriapócs“], in *GKR* 12 (1996) 4.

<sup>25</sup> Die Rezension des Buches von Ivancsó István in ungarischer Sprache: *Athanasiiana* 4 (1997) 141-142; italienisch: *ebd.*, 148-149. – Es verdient hier erwähnt zu werden, daß sich die dritte Nummer von *Athanasiiana* – ausnahmsweise einem bestimmten Thema gewidmet – auch mit dem Jubiläum beschäftigt.

<sup>26</sup> Diese stellte Török József zusammen, der den Lehrstuhl für Geschichte an der Pázmány Péter Katholischen Universität leitet.

eine Konferenz unter dem Titel „Hodinka Antals Leben und Werk“. Die Ergebnisse sind unter der Redaktion von Udvary István in einem Studienband erschienen, der 37 Publikationen enthält.<sup>27</sup> Der Band zeigt Hodinkas vielseitiges Werk. „Diese vielschichtige, jedoch durchaus nicht bunte Thematik ist zwischen engem Rahmen eingeschränkt vom Humanum.“<sup>28</sup> Die Konferenz widmete man dem Jubiläum des ungeheure Weise verschwiegenen und vergessenen Historikers und Slawisten Hodinka Antal anlässlich seines 130. Geburtstages und 50. Todestages.

#### 4. Diplomarbeiten und Dissertationen

15. IVANCSÓ, I., *Moisej Ugrin – nello specchio del suo culto liturgico*, (Bibliotheca Athanasiana 1), Nyíregyháza 1997, p. 110, ISBN 963 04 8729 2
16. IVANCSÓ, I., *Magyar Mózes – liturgikus tiszteletének tükrében [Moses Ungar – im Spiegel seiner liturgischen Verehrung]*, Nyíregyháza 1997, 138 S. ISBN 963 04 8728 4
17. KRUPPA, T., *Ecsettel a Szentháromságról? Szentháromság Andrej Rubljov „Troica” című ikonjának tükrében [Mit Pinsel von der Dreifaltigkeit? Die Dreifaltigkeit im Spiegel der Ikone „Troica“ von Andrej Rublev]*, Nyíregyháza 1998, 79 S. ISBN 963 03 45 91 9
18. SIVADÓ, CS., *Dogmatörténeti és patrisztikus vonatkozások John Meyendorff teológiájában*, (Dogmatörténeti Tanszék Kiadványai 1.) [*Dogmengeschichtliche und patristische Beziehungen in der Theologie von John Meyendorff*, (Publikationen des Dogmengeschichtlichen Lehrstuhls 1.)], Nyíregyháza 1997, 119 S. ISBN 963 04 9553 8

Eine Bereicherung auf dem Gebiet der Publikationen unserer Hochschule bildet das gedruckte Erscheinen der Diplomarbeiten der Professoren.

Die erste unter diesen, die Ivancsó István zur Erwerbung des Lizentiaten am Ostinstutut in italienischer Sprache schrieb, gilt Magyar Mózes,<sup>29</sup> dem ungarischen Heiligen der byzantinischen Kirche. Es erschien auch eine ungarische Ausgabe des Buches, erweitert um die zur liturgischen Verehrung von Mózes hergestellte Über-

<sup>27</sup> Bringt die Titelseite des Buches und kündigt sowohl die Konferenz, als auch das Buch an: GKR 7 (1993) 1-2; PIRIGYI, I., „Hodinka Antal“, in GKR 8 (1993) 7. ebenso Verweis an die Konferenz und an das Buches.

<sup>28</sup> FODOR, GY. – SZÉKELY, G., „Utószo“ [„Nachwort“], in Udvary, I. (Ed.), *Hodinka Antal Emlékkönyv. Tanulmányok Hodinka Antal tiszteletére [Hodinka Antal Gedenkbuch. Studien zu Ehren von Hodinka Antal]*, Nyíregyháza 1993, 454.

<sup>29</sup> Die Rezension des Buches von Sivadó Csaba in ungarischer Sprache siehe: *Athanasiana* 6 (1998) 143-144; englisch: *ebd.*, 149-150.

setzung des vollständigen Textes. Das Werk zeigt auf der Grundlage der historischen Quellen und der liturgischen Texte das Werk unseres ungarischen griechisch-katholischen Heiligen – wir können ihn so nennen, denn er starb 1043 –, bringt seine ikonographischen Abbildungen und stellt die Person des Heiligen, der trotz vieler Leiden seine Pflicht erfüllte, die Reinheit bewahrte und seiner Berufung treu blieb, auch dem heutigen Menschen als Vorbild hin. Die italienische Ausgabe eröffnet die geplante Reihe fremdsprachlicher Publikationen der Hochschule.

Das Buch von Kruppa Tamás enthält die überarbeitete Variante seiner in Budapest eingereichten und angenommenen Lizentiatsarbeit.<sup>30</sup> Er behandelt das Thema der Trinität in der griechisch-katholischen Kirche beliebten Ikonographie. Sein Annäherungsversuch bringt auch neue Gesichtspunkte: Die Rubljov-Ikone als Christusikone, als Pfingstikone und als Dreifaltigkeitsikone.

Ebenfalls in Budapest reichte Sivadó Csaba seine Dissertation ein, die unsere Hochschule danach in Buchform herausgab.<sup>31</sup> Das Werk zeigt die Theologie des großen orthodoxen, in seiner Betrachtungsweise aber (im altchristlichen Sinne) „katholischen“ Theologen Meyendorff, seine Christologie und Sophiologie sowie seine Interpretation des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis. Dieses Buch ist zugleich der erste Band der Publikationen des Dogmengeschichtlichen Lehrstuhls.

## 5. Reihen

### a) Lebensregeln

19. BASILIUS DER GROSSE, *Bővebb kifejtett szabályok*, (Életszabályok I.) [Ausführlich erläuterte Lebensregeln, (Lebensregeln I.)], Nyíregyháza 1991, 168 S.
20. BASILIUS DER GROSSE, *A rövidebben kifejtett szabályok*, (Életszabályok II.) [Die kurz erläuterten Lebensregeln, (Lebensregeln II.)], Nyíregyháza 1994, 224 S.
21. BASILIUS DER GROSSE, *Evangéliumi etika*, (Életszabályok III.) [Die Ethik des Evangeliums, (Lebensregeln III.)], Nyíregyháza 1995, 183 S.

An unserer Theologischen Hochschule begann Orosz László die erste Reihe, die mit dem Mönchtum im Zusammenhang steht. Er übersetzt die Schriften Basilius

<sup>30</sup> Die Rezension des Buches von Ivancsó István in ungarischer Sprache siehe: *Athanasiiana* 9 (1999) 138; deutsch: *ebd.*, 144-145.

<sup>31</sup> Die Rezension des Buches von Ivancsó István in ungarischer Sprache siehe: *Athanasiiana* 7 (1998) 153-154; italienisch: *ebd.*, 157-158.

des Großen aus dem griechischen Originaltext ins Ungarische. Die Einführung des ersten Bandes<sup>32</sup> stellt das ganze Lebenswerk des Heiligen<sup>33</sup> vor und bringt auch die dazugehörige Bibliographie. Zum zweiten Band schrieb der Übersetzer selbst ein umfassendes Vorwort, das die Regel in den zeit- und formgeschichtlichen Zusammenhang stellt. Den Inhalt des dritten Bandes<sup>34</sup> bildet eine Sammlung von Schriftzitaten, wie sie der Heilige jeweils um ein Thema gruppierte. Daran fügt sich das durch den Übersetzer zusammengestellte Verzeichnis der Schriftzitate, welches sich auf alle drei Bände bezieht.

*b) Kleine Athanasianische Bibliothek*

- 22. IVANCSÓ, I., *Eteria útinaplója*, (Athanasiana Kiskönyvtár 1) [Das Reisetagebuch der Ätheria, (Kleine Athanasianische Bibliothek 1)], Nyíregyháza 1996, 134 S. ISBN 963 04 6935 9
- 23. OROSZ, L., *Nikolaosz Kabaszilasz liturgia-magyarázata*, (Athanasiana Kiskönyvtár 2), [Die Liturgieerklärung des Nikolaus Kabasilas, (Kleine Athanasianische Bibliothek 2)], Nyíregyháza 1996, 142 S.

Ähnlich der ersten Reihe begann auch eine zweite Reihe der Publikationen der Hochschule, welche patristische und sonstige aus dem Gebiet der östlichen Theologie stammende Übersetzungen und Schriften enthält. (Die beiden ersten Bände tragen noch nicht den Reihentitel „Kleine Athanasianische Bibliothek“, sie geben nur die Reihennummer an.) Der erste Band dieser Reihe veröffentlicht die Beschreibung der Reise einer spanisch-gallischen Wallfahrerin (Ordensschwester) ins Heilige Land und die Beschreibung des Jerusalemer liturgischen Lebens.<sup>35</sup> In der zu diesem Werk geschriebenen bischöflichen Empfehlung ist folgendes zu lesen: „Wir nehmen es heute zur Hand als wichtiges Dokument aus dem Leben der frühen Kirche und lesen es als lebendiges Zeugnis über das kirchliche Leben, das Gebet und das Mönchtum“.<sup>36</sup> Der Übersetzer hat seine Arbeit mit einer fast ebenso umfangreichen Einführung versehen wie das Werk selbst, in der er eine ausführliche Analyse und Darstellung entfaltet. Auch eine umfassende Bibliographie schließt sich an das Buch an.

<sup>32</sup> Eine mit einem Photo versehene Ankündigung seines Erscheinens bringt GKR 5 (1991) 12.

<sup>33</sup> Aufgrund der Dissertation von Ivancsó István (Budapest 1979).

<sup>34</sup> Eine Rezension darüber schrieb Vanyó László: *Teológia* 1-2 (1997) 79.

<sup>35</sup> Eine Rezension darüber schrieb Vanyó László: *Teológia* 3-4 (1996) 76-77; bzw. Obbágy László: *Athanasiana* 4 (1997) 141 (ungarisch) und *ebd.* 147 (deutsch).

<sup>36</sup> KERESZTES, Sz., „Ajánlás“ [„Empfehlung“], in *Eteria útinaplója* [Das Reisetagebuch der Ätheria], Nyíregyháza 1996, 5.

Das die Heilige Liturgie erklärende Werk des Laientheologen Nikolaus Kambas aus dem 14. Jahrhundert war in den Sechziger- und Siebzigerjahren in maschinenschriftlicher Form unter den Seminaristen in allgemeinem Gebrauch. Der zweite Band der Reihe macht in neuer Übersetzung mit dieser wichtigen Schrift bekannt.<sup>37</sup> Der Übersetzer übermittelt nicht nur den Text, sondern hat sein Werk auch mit einer gründlichen Einführung versehen, in der er sich auch bemüht, die Entwicklung der einzelnen Teile der Liturgie vorzustellen. Am Ende des Buches bringt er eine wichtige Erklärung der Epiklese.

## 6. Religionsbücher

1990 begann in unserer Diözese eine bisher einzig dastehende Initiative.<sup>38</sup> Man plante die Herausgabe einer griechisch-katholischen Religionsbuchreihe und begann sie mit acht Bänden für die Schüler der Grundschule und vier Bänden für die der mittleren Schulstufe.<sup>39</sup> Unter den Mitgliedern des Redaktionskomitees waren nicht nur aktive Religionslehrer vertreten, sondern auch Theologieprofessoren.<sup>40</sup>

In der ersten Folge erschienen vier Bände gleichzeitig: der dritte, vierte und fünfte Band und der erste Teil des neunten Bandes. Der für die Reihe verantwortliche Redakteur Bacsóka Pál begrüßte diese mit den Worten: „Es ist nicht mein Ziel, die bisher erschienenen und die noch erscheinenden Bücher zu würdigen, doch möchte ich etwas hervorheben, das für mich eine besonders große Freude bedeutete: die

<sup>37</sup> Eine Rezension darüber schrieb Vanyó László: *Teológia* 1-2 (1997) 79-80.

<sup>38</sup> Diözesanbischof Keresztes Szilárd kündigte sie so an: „2275/1989. Arbeitsgruppe für die Abfassung des Religionsbuches. Es ist uns seit langem eine Sorge, daß wir den Kindern kein Religionsbuch in die Hand geben können, daß die Lehre der Katholischen Kirche zusammen mit der historischen, geistlichen und liturgischen Tradition der griechischen Kirche nicht unterrichtet werden kann. – Deshalb bat ich eine Arbeitsgruppe, eine ganze Religionsbuchreihe vorzubereiten. Die Leitung der Arbeitsgruppe übernahm der Generalvikar Bacsóka Pál. Die Mitarbeiter der Arbeitsgruppe: Dr. Kaulics László, Dr. Mosolygó Marcell, Fekete András, Dr. Ivancsó István, Kondás Sándor, Dr. Obbágy László und Dr. Orosz László. Die Arbeitsgruppe rechnet auch mit der Hilfe anderer Priester. Ich bitte sie, eine in dieser Richtung gestellte Bitte nach Möglichkeit nicht zurückzuweisen. Ich möchte hoffen, daß der Entwurf durch gemeinsame Arbeit rasch fertig wird und wir ihn zur Erprobung im Unterricht und zu weiterer Ausarbeitung an die Religionslehrer weitergeben können.“ In *RDH* III (1989) 3-4.

<sup>39</sup> Im ursprünglichen Plan kommen nur die 8 Bände für die Grundschüler vor, später erweiterte sich die Konzeption: „Die Redakteure der Reihe trachteten danach, den Religionslehrern einheitlich aufgebaut und nach ähnlichen Gesichtspunkten verfaßte Bücher in die Hand zu geben, die für die Klassen der Grundschule eine fortlaufende und systematische Ausbildung sicherstellen. jedes Buch enthält 60 Lektionen, bringt also, wie zu hoffen ist, Stoff für einen zweistündigen Religionsunterricht. Die Titel der Religionsbücher sind hier noch provisorisch. Vgl. „1003/1990, Görög katolikus hittankönyvek kiadása“ [„Die Herausgabe griechisch-katholischer Religionsbücher“], in *RDH* II (1990) 4.

<sup>40</sup> In der vorhergehenden Fußnote bezeichnen die mit *kursiven* Buchstaben geschriebenen Namen die Theologieprofessoren.

ständige Gegenwart der Bibel; der Liturgie und der Ikonen an den Seiten, zwischen den Zeilen, in der Spiritualität des Buches".<sup>41</sup> Ebenfalls in dieser Zeit wurde auch der siebte Band<sup>42</sup> fertig, dann auch der erste.

Die Religionsbücher wurden und werden den Bedürfnissen entsprechend laufend neu herausgegeben. Mittlerweile erschien eine Ankündigung, daß die Reihe ergänzt wird und daß in den schon vorhandenen Bänden die notwendigen Verbesserungen durchgeführt werden.<sup>43</sup>

Nach einigen Jahren jedoch erblickten nacheinander auch die weiteren Bände das Licht der Welt, bis schließlich die für die Grundschule hergestellte Reihe 1998 vollständig war und alle acht Bände erschienen. Die weiteren Bände für die Schüler der mittleren Schulstufe lassen noch auf sich warten.

Inzwischen berichtete die *Griechischkatholische Rundschau*, daß damit begonnen wurde, die Reihe in die slowakische Sprache zu übersetzen.<sup>44</sup>

#### a) Reihe

24. KONDÁS, S., *Isten családjában élünk. Bevezetés az Egyház liturgikus életébe. Kereszteny környezetismeret gyermekek és szülők részére*, (Görögkatolikus hittankönyvek I.) [Wir leben in der Familie Gottes. Einführung in das Leben der Kirche. Christliche Umweltkunde für Kinder und Eltern, (Griechischkatholische Religionsbücher I.)], Nyíregyháza 1990, 152 S. ISBN 963040615-2
25. OBBÁGY, L., *Az emberszerető Isten*, (Görögkatolikus Hittankönyvek II.) [Der menschenliebende Gott, (Griechischkatholische Religionsbücher II.)], Nyíregyháza 1998, 100 S.
26. KAULICS, L., *Jézus Krisztus Isten ígérete*, (Görögkatolikus Hittankönyvek III.) [Jesus Christus, die Verheißung Gottes, (Griechischkatholische Religionsbücher III.)], Nyíregyháza 1990, 183 S. ISBN 963040617-9
27. IVANCSÓ, I., „*Szentség a szenteknek*”, (Görögkatolikus Hittankönyvek IV.) [„Das Heilige den Heiligen”, (Griechischkatholische Religionsbücher IV.)], Nyíregyháza 1990, 182 S. ISBN 963040618-7
28. OBBÁGY, L., „...az Írások szerint”, (Görögkatolikus Hittankönyvek

<sup>41</sup> BACSÓKA, P., „Hittankönyveink” [„Unsere Religionsbücher”], in *GKR* 4 (1990) 1.

<sup>42</sup> Die *GKR* 5 (1990) 16. stellt ihn sowie auch die vorhergehenden mit einem Photo vor.

<sup>43</sup> Vgl. „984/1994. Hittankönyvek új kiadása” [„Neuausgabe von Religionsbüchern”], in *RDH* III (1994)

6. Unter anderem ist dort zu lesen: „Die neu gebildete Religionsunterrichtskommission will jetzt diese Arbeit beschleunigen. Man verspricht nicht nur das Fertigwerden der noch fehlenden Bücher, sondern auch, daß die jetzt vergriffenen Religionsbücher in umgearbeiteter Form neu erscheinen werden.”

<sup>44</sup> Namenloser Bericht in *GKR* 6 (1990) 10.

- V.) [.... wie geschrieben steht", (Griechischkatholische Religionsbücher V.)], Nyíregyháza 1990, 168 S. ISBN 963040619-5
29. OBBÁGY, L., *Velünk az Isten!*, (Görögkatolikus Hittankönyvek VI.) [Gott mit uns!, (Griechischkatholische Religionsbücher VI.)], Nyíregyháza 1997, 165 S. ISBN 963048731 4
30. MOSOLYGÓ, M., *Krisztus tovább él Egyházában*, (Görögkatolikus Hittankönyvek VII.) [Christus lebt weiter in der Kirche, (Griechischkatholische Religionsbücher VII.)], Nyíregyháza 1990, 144 S. ISBN 963 04 0621-7
31. KIRÁLY, E., *Jézussal a boldogság útján*, (Görögkatolikus Hittankönyvek VIII.) [Mit Jesus auf dem Weg der Seligkeit, (Griechischkatholische Religionsbücher VIII.)], Nyíregyháza 1997, 230 S. ISBN 963 0487306
32. OROSZ, L., *A boldogság útja I.*, (Görögkatolikus Hittankönyvek IX/1.) [Der Weg der Seligkeit I., (Griechischkatholische Religionsbücher IX/I.)], Nyíregyháza 1990, 127 S. ISBN 963040623-3

Der *erste Band* der Reihe will nichts anderes sein als eine „Einführung in das liturgische Leben der Kirche und die christliche Umweltkunde“ wie es der Untertitel formuliert, und zwar für die Kleinsten, für die Kindergartenkinder und die Schüler der ersten Klassen der Grundschule. Gleichzeitig wendet er sich auch an die Eltern. Von dem auf 30 Lektionen verteilten Lehrstoff betreffen 10 „Aufgaben“ auch die Eltern: Sie fordern zur Mitarbeit auf, damit die Kinder zusammen mit dem Religionslehrer und den Eltern die große Arbeit der Katechese vollbringen. Dieses Buch ist in farbiger Form hergestellt. Es stützt sich jedoch nicht nur auf das Schauen, sondern will, daß das Kind alle fünf Sinne gebraucht, eine sehr wichtige Grundkonzeption, denn das Buch kann, auf die Altersklasse ausgerichtet, nur wenig Text enthalten. Der erste Teil zeigt sie liturgische Umgebung, gibt dann den Kindern ein anschauliches Bild von der Heiligen Liturgie selbst und bringt ihnen schließlich im Zusammenhang mit den Festen die Person Jesu nahe. Die Festtagsikonen machen das Buch besonders schön. Auch viele Aufgaben sind darin zu finden. Diesen Band ergänzt eine Beilage, welche bestimmte Aufgaben enthält, damit das Kind wirklich arbeiten kann, seine Sinne gebrauchen, wenn es sich mit der christlichen Umgebung bekanntmacht.

Verhältnismäßig lange Zeit seit dem Beginn der Reihe ließ das Erscheinen des *zweiten Bandes* auf sich warten.<sup>45</sup> Unter Berücksichtigung der Zielsetzung ver-

<sup>45</sup> Die Rezension des Buches von Ivancsó István in ungarischer Sprache: *Athanasiiana* 9 (1999) 137; italienisch: *ebd.*, 143.

mittelt auch dieses Buch christliche Grundkenntnisse für die kleinen Schüler. Der Verfasser gibt in der Einführung sein Ziel an: Aufgrund des Glaubensbekenntnisses möchte er mit dem Glauben der Kirche bekanntmachen. Diese große und schwere Aufgabe kann der Autor – unter Berücksichtigung der intellektuellen Fähigkeiten und des Entwicklungsniveaus der angepeilten Altersklasse – mit fast spielerischer Leichtigkeit lösen. Durch den mit nicht zu viel Text, jedoch um so mehr mit Bildern, spielerischen Aufgaben und Denkaufgaben unvermischteten Band kann das Kind erfahren, daß der christliche Glaube vom barmherzigen und menschenliebenden Gott handelt, das Glaubensbekenntnis aber die Zusammenfassung dieses Glaubens bildet. Im Schlußwort bezieht sich der Verfasser zwar nur auf die Ferien, daß man auf christliche Weise, als Freund Jesu Christi leben müsse, aber aufgrund des Inhaltes läßt sich das erweitern: Durch den erkannten und geliebten Glauben sind wir immer die Kinder des menschenliebenden Gottes. Neben dem klaren und schönen Aufbau besteht – abgesehen vom Inhalt – der besondere Wert des Buches darin, daß es in seinem Anhang auch die wichtigsten Gebete und Wissenswertes aus Religion und Glauben vermittelt.

Der *dritte Band* arbeitet auf abwechslungsreiche und einfallsreiche Weise das gesamte Christusereignis auf, indem er auch die Kinder viel arbeiten läßt. Vielleicht sind gerade in diesem Buch die meisten Aufgaben zu finden, und vielleicht wird daraus am besten sichtbar, daß das Lehrbuch gleichzeitig ein Arbeitsbuch sein will. Die ersten beiden Seiten des Buches geben Grundstimmung und Hauptgesichtspunkt an, welche das gesamte Werk durchziehen. Es fordert die Kinder zum Gespräch und zur Mitarbeit auf. Die vielen leergelassenen Zeilen signalisieren schon vom weitem, daß man das Buch nicht nur lesen, sondern auch darin arbeiten muß. Für das Neue Testament zeigt das Buch, das sich auch sonst auf das Evangelium stützt, die Person Christi und sein Erlösungswerk, natürlich ohne den Kontakt zur liturgischen Feier zu verlieren. Es will mit der Person Christi bekanntmachen. So findet sich z. B. auf der dritten Seite die auszumalende Ikone Jesu, auf der vierten Seite muß das Kind sein eigenes Photo einkleben. Am Ende des Buches aber bekräftigt das Kind mit seiner eigenen Unterschrift, daß es ein guter Christ sein möchte. – In diesem Band erscheinen zum erstenmal die Fragen und Antworten des Katechismus. Auch in den übrigen Bänden finden sich die zum vorliegenden Thema gehörigen Katechismusabschnitte, jeweils dem Thema entsprechend verteilt. Das Buch möchte den Kindern auch bei der Vorbereitung auf den ersten Empfang der Eucharistie helfen, deshalb kommen zur dreißigsten Lektion zwei ergänzende Lektionen hinzu.

Nach der christlichen Umweltkunde und der Begegnung mit Christus handelt der *vierte Band* der Reihe von der Liturgie und den Sakramenten. Grundkonzept-

tion ist das österliche Christusmysterium, das natürlich in für Kinder verständlicher Weise dargelegt wird. Das Buch versucht den Kindern nahezubringen, wie sie sich in das Leben des auferstandenen Christus einfügen können. Es widmet deshalb der Behandlung der Initiationssakramente breiteren Raum wie den übrigen. Am ausführlichsten wird natürlich die Eucharistie behandelt. Das Buch versucht, die Heilige Liturgie in den Mittelpunkt des christlichen Lebens zu stellen. Auch dieses Buch ist zugleich ein Arbeitsheft, aber es enthält auch viele Aufgaben, die mit der konkreten Teilnahmen an der Liturgie zusammenhängen. Man muß in der Kirche anwesend sein, sich in die Liturgie einschließen, damit die gelernten Dinge verständlich werden. Gleichzeitig hilft das Buch auch, ein großes Problem zu lösen: Es gibt viele Kinder – besonders in der Städten –, die nicht zur Kirche gehen, die die Liturgie und das liturgische Leben der Kirche bisher nicht kannten, aber durch das Buch damit bekannt werden und auf dem Weg zu gehen beginnen können, der sie zu einem aktiven Leben in der Kirche führt. Deshalb beschäftigt sich dieses Religionsbuch nicht nur mit den Sakramenten, sondern auch mit den übrigen Riten und Sakramentalien.

Der *fünfte Band* der Reihe verlangt bereits eine Verpflichtung von jenen, die aus der Hl. Schrift des Alten Bundes lernen wollen. Der Verfasser des Buches löst seine schwere Aufgabe, den Kindern die Welt des Alten Testamentes nahezubringen, mit vielen Einfällen und Ideen. Auf fast spielerische Weise vermittelt er den schwierigen Wissensstoff, aber schon das Inhaltsverzeichnis weist aus, daß es sich hier tatsächlich um systematische Wissensvermittlung handelt. – Das Buch ist voll von neutestamentlichen Hinweisen (davon zeugt auch schon der interessant formulierte Titel), liturgischen Bezügen, Gedanken zur Lebensgestaltung und lenkt die Aufmerksamkeit auf Besonderheiten in der Bibel und anderswo; schließlich enthält es außerordentlich viele Aufgaben. Ein wertvoller Zug des Buches ist, daß auch auf die Künste nicht vergessen wird: An den entsprechenden Stellen gibt es reichlich Hinweise, welche die Themen zum Leben in Bezug bringen. Der Verfasser lädt die aus dem Buch Lernenden in der Einführung auf ein großes Abenteuer ein und am Ende zeigt er, daß dieses große Abenteuer die Begegnung mit Gott war.

Der *sechste Band* macht die Schüler mit der Heiligen Schrift des Neuen Bundes bekannt.<sup>46</sup> Er ähnelt sehr dem fünften Band, denn er hat ebenso Obbágy László zum Verfasser. Seine Thematik, seine Einteilung, seine Aufarbeitung des Stoffes sind auch in diesem Band so einfallsreich wie im vorhergehenden. Viele in

<sup>46</sup> Die Rezension des Buches von Ivancsó István in ungarischer Sprache siehe: *Athanasiiana* 6 (1998) 146-147; italienisch: *ebd.*, 153-154.

Literatur, Kunst und Musik vorhandene Bezüge zum Neuen Testament sind darin zu finden. Ein Hauptgesichtspunkt des Buches ist folgender: Das Neue Testament ist das der Kirche, ist in der Kirche geboren, lebt in der Kirche weiter, niemand kann es beschlagnahmen und auf sektiererische Weise mißdeuten. Der andere: Den vom Neuen Testament handelnden Band durchziehen die Hinweise auf die Liturgie. – Das Buch will erreichen, daß die Schüler die Lektionen nicht nur als Lernstoff betrachten, sondern daß sich die Liebe zur Schrift wirklich in ihr Herz und ihren Geist einprägt, wie es in der Liturgie das Gebet vor der Lesung der Hl. Schrift sagt. Der Verfasser formuliert nicht gekünstelt, auf herkömmliche Weise und trocken; dennoch verliert der Text nicht seinen tiefen Sinn. Er bringt das Spielerische, die Heiterkeit und die Leichtigkeit in den Text ein. Das Buch will letzten Endes den Kindern zu Bewußtsein bringen, daß ihr Lernen dann fruchtbringend ist, wenn mit dem Wissen in ähnlicher Weise auch die Liebe in ihnen wächst. Der Verfasser versteht es auch in diesem Band, das Bekanntwerden mit der Hl. Schrift anziehend zu machen. Besondere Aufmerksamkeit verdient, daß er in einem eigenen Heft für die Religionslehrer auch die Lösungen der Aufgaben beigefügt hat.<sup>47</sup>

In der Reihe der Religionsbücher fehlt auch die Kirchengeschichte nicht. Der Verfasser des *siebenten Bandes* mußte dafür sorgen, daß die griechisch-katholischen Schüler auch mit der allgemeinen Kirchengeschichte vertraut werden, nicht nur mit der Geschichte der byzantinischen und der Griechisch-katholischen Kirche. So können also die größeren Kinder aus einem Band lernen, in dem zwar die allgemeine Kirchengeschichte zu finden ist, auf die Geschichte der Griechisch-katholischen Kirche aber größeres Gewicht gelegt wird. Das Buch zerfällt in fünf große Teile, den großen Zeitabschnitten entsprechend. Der Titel eines jeden Teiles ist ein Schriftzitat, welches das Wesentliche gut zum Ausdruck bringt. Auch die einzelnen Lektionen beginnen mit einem Schriftzitat und seiner Erklärung. Auf der Titelseite des Bandes ist der Pantokrator abgebildet. Das soll den Schülern zeigen, daß Christus in der Kirche weiter lebt und wirkt. Die Lektionen entfalten dieses Thema dahingehend, daß die Christen Zeugnis geben müssen von ihrem Glauben, die griechisch-katholischen Menschen aber auf griechisch-katholische Weise.

Der *achte Band* der Reihe, der für die Grundschüler zugleich den Abschlußband bildet,<sup>48</sup> ist mit dem Namen Király Ernő verbunden, der einst an unserer Hochschule auch Moraltheologie lehrte.<sup>49</sup> Dieses Buch enthält den mei-

<sup>47</sup> Die Ankündigung des Buches siehe: „Könyvszemle“ [„Bücherrundschau“], in *GKR* 9 (1997) 12.

<sup>48</sup> Die Vorankündigung des Erscheinens des Buches siehe: „Könyvszemle“ [„Bücherrundschau“], in *GKR* 9 (1997) 12.

<sup>49</sup> An unserer Hochschule lehrte er zwischen 1968 und 1976.

sten Text der Reihe. Es möchte die christliche Sittenlehre für die Schüler darstellen. Aus seiner Anlage geht hervor, daß es das gesamte Gebiet der Moral behandelt für die an die Grenze des Pubertätsalters kommenden Jugendlichen, die schon beginnen, nach den großen Fragen des Lebens zu suchen. Er weist klar darauf hin, daß das im Dialog mit Jesus geschehen muß. Die Lektionen des ein gewaltiges Thema vorstellenden und einen beachtlichen Stoff darbietenden Religionsbuches wurden im Geiste des Dialogs formuliert. Das zeigen die im Text oft zu findenden Fragen sowie der Text am Ende der Lektionen unter dem Titel: „Reden wir darüber!“. Wie es der Verfasser formuliert, will das Buch den Schülern helfen, sich durch die Liebe zu Gott und die Ausrichtung nach seiner Weisheit richtig auf das Leben vorzubereiten. Er will zeigen, was man tun muß, damit das Leben auf dem Weg zur ewigen Seligkeit wertvoll und schön wird. Der Verfasser benutzt gleichsam als Leitfaden – den Katechismus der Kirche und zitiert oftmals den Heiligen Vater.

Der in der Reihe bisher erschienene letzte – *neunte – Band*, welcher jedoch in der „ersten Welle“ das Licht der Welt erblickte, richtet sich an die Schüler der mittleren Schulstufe. Er bringt eine vortreffliche Zusammenfassung der christlichen Moral, wobei er der Methode der Reihe folgt, was bedeutet, daß Ritus und Liturgie auch diesen Band durchdringen. Gleichzeitig basiert er auch auf der Hl. Schrift. Dieses Buch ist besonders für jene von Nutzen, die aus den vorhergehenden Bänden schon Grundkenntnisse des Glaubens erworben haben. Der Verfasser demonstriert den Weg der Seligkeit so, daß jeder der vier großen Teile des Buches je eine Seligkeit als Motto trägt. Den Weg des christlichen Lebens aber legt er so dar, daß dieser der Weg der Seligkeit ist. – Sicherlich ist das Buch selbst eine schwierige Lektüre, und noch schwieriger ist es, daraus zu lernen, wenn jemandem die Grundkenntnisse des Glaubens fehlen. Für jene jedoch, die über diese verfügen, eröffnet sich eine wunderbare Welt, wenn sie den Weg der Seligkeit gehen. In diesem Band gibt es keine spielerischen Aufgaben mehr, denn er richtet sich nicht mehr an die Kinder, sondern an die Jugend. Es finden sich in ihm jedoch viele zum weltanschaulichen und religiösen Thema passende Bilder und Illustrationen.

**b) Hilfsbücher**

Die an der Reihe der Religionsbücher Arbeitenden planten von Anbeginn an auch die Herstellung von Hilfsbüchern für die Lehrer zu jedem Band. Von diesen ist aber bisher nur eines fertig geworden, das Obbágy László schrieb. Für die anderen

wurden Versuche angestellt.<sup>50</sup>

33. OBBÁGY, L., „Aki az Írást ismeri, Isten szívét ismeri” Tanári segédanyag „...az Írások szerint” című, ószövetségi hittankönyvhöz [Wer die Schrift kennt, kennt Gottes Herz. Hilfsmaterial für Lehrer zum „... wie geschrieben steht“ betitelten alttestamentlichen Religionsbuch], Nyíregyháza 1996, 223 S. ISBN 963046967 - 7
34. OBBÁGY, L., „Játszani is engedd...” Rejtvények, játékok, feladatok a katekézishez [„Laß auch spielen...” Rätsel, Spiele, Aufgaben zur Katechese], Nyíregyháza 1997, 235 S.

Das zum fünften Band der Reihe geschriebene Hilfsbuch erschien 1996 im Verlag unserer Hochschule.<sup>51</sup> Sein Verfasser betont im Vorwort, daß er mit seinem Religionsbuch nicht nur trockenen Wissensstoff vermitteln, sondern in erster Linie die Liebe zur Bibel, die Ehrfurcht vor dem Wort Gottes vertiefen wollte und die Aufmerksamkeit auf die persönliche Botschaft des Wortes Gottes lehren. Daran schließt sich mit den gleichen Zielen auch das für den Lehrer bestimmte Hilfsbuch an. Als Schemata liefert er eine übergroße Stoffmenge aus dem Gebiet der Sehenswürdigkeiten, der Bildenden Kunst und der Literatur. Am wertvollsten sind jene Teile, die Gedanken zur Lebensgestaltung bringen. Es sind zumeist Zitate, aber der Autor knüpft daran gelegentlich ganz konkrete Hinweise und Anwendungsmöglichkeiten. Auch der Humor fehlt nicht am Ende der einzelnen Kapitel: Das Hilfsbuch hat gewiß auch ökumenischen Charakter, denn das Alte Testament lehrt nicht nur die griechisch-katholische Kirche. Selbst anspruchsvolle Pädagogen können es gewinnbringend aufschlagen und verwenden. So – das kann mit Gewißheit gesagt werden – kann das von unserer Hochschule herausgegebene Buch auch einem allgemeinen Ziel dienen.

<sup>50</sup> Diese erschienen nicht in gedruckter Form, daher können wir sie nicht behandeln. Jedoch erwähnen sollte man: VADÁSZ, Cs., Hitoktatási óravázlatok dr. Kaulics László: Jézus Krisztus Isten igérete c. hittankönyvéhez [Schemata für den Religionsunterricht. Dr Kaulics László: Zu seinem „Jesus Christus, Gottes Verheißung“ betitelten Religionsbuch], Nyíregyháza 1998; TASI, T., Hitoktatási óravázlatok dr. Mosolygó Marcell: Krisztus tovább él egyházában c. egyháztörténeti hittankönyvéhez [Schemata für den Religionsunterricht. Dr. Mosolygó Marcell: Zu seinem „Christus lebt weiter in der Kirche“ betitelten Religionsbuch], Nyíregyháza 1998. Zu erwähnen ist noch ein Heft mit Studenbildern für den Unterricht der Kindergartenkinder: MOSOLYGÓ, T.-né, Hitoktatási óravázlatok. Lelki percek az óvodában [Schemata für den Religionsunterricht. Augenblitze der Besinnung im Kindergarten], Nyíregyháza 1998; ebenso eine ohne Autorangabe und sonstige Information erschienene Broschüre, welche im Format den oben angeführten gleicht: Szentírási teszt. Újszövetség [Lehrkontrolle zu der Heiligen Schrift. Neues Testament].

<sup>51</sup> Die Besprechung des Buches von Ivancsó István in ungarischer Sprache siehe: *Athanasiaca* 4 (1997) 141-142; englisch *ibid.*, 145-146.

Das andere Hilfsbuch für den Religionsunterricht<sup>52</sup> steht mit keinem Band der Reihe im Zusammenhang, denn es bringt ohne Rücksicht auf die Altersklassen nur Rätsel und Spiele zur Katechese. Dieser Band sagt es auch in seiner Überschrift, daß es sich um eine Publikation des Lehrstuhles für Katechetik handelt. Der Verfasser hat eine beachtliche Menge an Material gesammelt und fügte in das Buch Kenntnisse seiner eigenen Tätigkeit als Religionslehrer ein sowie auch Erfahrungen anderer, heute nicht mehr überprüfbare Verfasser. Die verschiedensten Aufgaben bieten aufgrund des Bandes Hilfe dazu, daß der Religionsunterricht neben der sehr ernsten und verantwortungsvollen Arbeit „auch“ spielerisch sein kann.

### 7. Gebet- und Gesangbücher

35. *Emeljük föl szívünket! Görögkatolikus imakönyv [Erheben wir die Herzen! Griechisch-katholisches Gebetbuch]*, Nyíregyháza 1992, 375 S. ISBN 963001579 X
36. *Dicsérjétek az Urat! Göröszertartású katolikus énekeskönyv. Vasár- és ünnepnapi szent szolgálatok és énekei [Lobet den Herrn! Griechisch-katholisches Gesangsbuch. Die Gesänge der Gottesdienste der Sonn- und Feiertage]*, Nyíregyháza 1994, 958 S. ISBN 963044805 X
37. *Dicsérjétek az Úr nevet! Görög katolikus ima- és énekeskönyv [Lobet den Namen des Herrn! Griechisch-katholisches Gebet- und Gesangsbuch]*, Nyíregyháza 1993, 1199 S.
38. *Görög katolikus Szent Liturgia [Die griechisch-katholische Heilige Liturgie]*, Nyíregyháza 19993, 16 S.
39. *Feltámadási szertartás, (Görög Katolikus Liturgikus Füzetek) [Auferstehungsgottesdienst, (Griechisch-katholische Liturgiehefte)]*, [Nyíregyháza 1998], 24 S.

Nach der Wende konnte unsere Theologische Hochschule von der *Szent István Gesellschaft* die Herausgabe der Gebet- und Gesangbücher übernehmen. Unter dem Regime konnte nämlich nur diese bzw. der *Ecclesia Verlag* Bücher religiösen und gottesdienstlichen Charakters veröffentlichen. Für die Zusammenstellung des Gebetbuches rief der Diözesanbischof ein diözesanes Redaktionskomitee ins Dasein, zu dessen Mitgliedern auch Theologieprofessoren gehörten.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Die Besprechung des Buches von Ivancsó István in ungarischer Sprache siehe: *Athanasiiana* 8 (1999) 142-143; italienisch: *ebd.*, 149.

<sup>53</sup> Der Leiter des Redaktionskomites war Bacsóka Pál, seine Mitglieder: Baán István, Ivancsó István, Kaulics László, Mosolygó Marcell, Obbág László. An den Veröffentlichungen beteiligten sich in beträchtlichem Ausmaße auch Fedor Péter und Orosz Árpád.

Das Gebetbuch wurde die in mehreren Punkten veränderte und überarbeitete Variante des gleichnamigen und mehrfach aufgelegten Vorgängers.<sup>54</sup> Die Abweichung von den vorhergehenden Ausgaben zeigt sich vor allem in der genaueren Treue zur byzantinischen Überlieferung und der Praxis der Griechisch-katholischen Kirche. Dieses Gebetbuch erschien in zwei Formaten. Der Unterschied besteht jedoch nur in der Größe der Buchstaben. Man bemühte sich, auf die Bedürfnisse der älteren und schlechter sehenden Menschen Rücksicht zu nehmen. Für die in ständigem Gebrauch befindlichen Gesangsbücher erfolgte die Ausgabe in unveränderter Form.<sup>55</sup> Die Hochschule übernahm nur die Rolle des Herausgebers, Verantwortlicher wurde der damalige Rektor. In der neuen Epoche sorgte unsere Hochschule auch für die Herausgabe des Breviers, denn dieses wichtige Buch ist 1934 und seit 1938 insgesamt einmal (im Rahmen der Skripten der *Katholischen Theologischen Hochschule* im Jahre 1984) erschienen.<sup>56</sup> Die neue Priestergeneration hat bis dahin im allgemeinen die Breviere der verstorbenen Priestern verwendet. Die Neubearbeitung war deshalb eine Sache von großer Tragweite. Von den vorhergehenden Ausgaben weicht sie insofern ab, als man den die Heilige Liturgie enthaltenden Teil und die Anrufungen der Ektenien, die ihre Aktualität verloren hatten,<sup>57</sup> wegließ und das Inhaltsverzeichnis verkürzte. Ansonsten blieb sie mehrheitlich unverändert.

Ihr Vorgänger war schon ein die Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus enthaltendes Heft, das unsere Hochschule im Jahre 1993 in 10.000 Exemplaren herausgab.<sup>58</sup> Auf die Wünsche reagierend und den Bedürfnissen entsprechend sorgte man laufend für Nachdrucke. Diese Ausgabe erfüllt für den täglichen Gebrauch eine außerordentlich wichtige Auftrag. Für die Regelung der liturgischen Gesangskultur der ungarischen Griechisch-katholischen Kirche bedeutete es nach den anfänglichen Versuchen einen wichtigen Schritt, daß im Verlag unserer Theologischen Hochschule der mit Noten versehene Text des österlichen Auferstehungsgottesdienstes erschien. Die Broschüre redigierte Simon Attila; Bubó Tamás und Gebri József wa-

<sup>54</sup> Vgl. IVANCSÓ, I., „A magyar görögkatolikusság liturgikus könyveinek anyanyelvi fordításai és kiadványai“ [„Die muttersprachlichen Übersetzungen und Ausgaben der griechisch-katholischen liturgischen Bücher“], in Timkó, *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye [Jubiläumsfestschrift der Byzantinisch-katholischen Diözese von Hajdúdorog]*, 158-181; bzw. IVANCSÓ, I., „Újabb liturgikus kiadványaink“ [„Neuere liturgische Ausgaben“], in *Athanasiata* 4 (1997) 19-36.

<sup>55</sup> *Ebd.*

<sup>56</sup> *Ebd.*

<sup>57</sup> Die sich auf den Herrscher und sein Heer beziehenden Teile wurden weggelassen.

<sup>58</sup> Vgl. IVANCSÓ, I., „A magyar görögkatolikusság“ [„Die muttersprachlichen Übersetzungen“], in Timkó, *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye [Jubiläumsfestschrift der Byzantinisch-katholischen Diözese von Hajdúdorog]*, 158-181.

ren die Lektoren.<sup>59</sup> Obwohl der Titel der Reihe nicht anzeigen, daß es die erste Nummer ist, geht die Arbeit weiter, und es ist zu hoffen, daß auch mit Noten versehene Ausgaben anderer Gottesdienste erscheinen werden.

### 8. Geistliche Literatur

40. *A zarándok [Der Pilger]*, Nyíregyháza 1989, 128 S. (Übers. Korzenszky R.) ISBN 9630400987
41. BLOOM, A., *Elmélkedések. Lelki utazás [Meditationen. Geistliche Reise]*, Nyíregyháza 1989, 164 S. ISBN 9630013002
42. ŠPIDLÍK, T., *A Szentlélek útján [Auf dem Weg des Heiligen Geistes]*, Nyíregyháza 1996, 158 S. (Übers. Kocsis P.) ISBN 9630466023
43. PAPST JOHANNES PAUL II., „Kelet világossága“ II. János Pál pápa levele a püspökökhöz, papokhoz és a hívekhez XIII. Leó pápa apostoli levele, „A keletiek méltósága“ centenáriumára [„Orientalis lumen“. *Der Brief Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Jahrhundertfeier des Apostolischen Schreibens „Orientalium dignitas“ Papst Leo XIII.*], Nyíregyháza 1995, 39 S. (Übers. Keresztes Sz.)
44. VÉGHSEŐ, D., *Egy szívvel és egy szájjal. Homilia vázlatok [Mit einem Herzen und einem Munde. Entwürfe für Homilien]*, Nyíradony 1996, 247 S.
45. VÉGHSEŐ, D., *Vigasztalások. Gyászbeszédek [Tröstungen. Traueransprachen]*, Nyíradony 1997, 78 S.

In der Epoche nach dem Ende der Kontrolle der kirchlichen Veröffentlichungen konnte unsere Theologische Hochschule mutiger an die Publikationen denken, was sich auch auf dem Gebiet der geistlichen Literatur bemerkbar machte. Weegen der Schwierigkeit der thematischen Zuordnung kommen unter den schon vorgestellten Büchern auch Werke dieses Charakters vor, woraus sich die geringe Anzahl der in die Kategorie „Geistliches Schrifttum“ eingeordneten Bücher ergibt.

Die „Gespräche eines russischen Pilgers mit seinem geistlichen Vater“ benannte Schrift wurde unter den Seminaristen immer bekannter, aber zur Veröffentlichung kam es erst 1989. Besonderes Gewicht gibt dem Erscheinen des Buches die Tatsache, daß es die erste in ungarischer Sprache erschienene Schrift ist, die vom Jesus-Gebet handelt. Der Pilger möge auf seinem langen Wanderweg lernen, das Jesus-Gebet in sein Herz zu schließen. Während seiner Wanderung hat er nur trocke-

|<sup>59</sup> Die bischöfliche Genehmigung bekam es mit dem Aktenzeichen 352/1998, 23. Februar.

nes Brot, die Bibel und die Philokalie. Sein Weggefährte ist das immerwährende Gebet, die Wiederholung des Namens Jesu mit seinem Munde, seinem Atem und seinem ganzen Sein. So kann er dahin kommen, daß schon Gott in ihm wohnt. Dann verändert sich alles um ihn herum, er kann die Umgebung mit neuen Augen und neuem Geist betrachten.

Bald kam es an unserer Hochschule auch zur Ausgabe der nachstehend genannten Bücher geistlichen Schrifttums.

Im Werk des Metropoliten Anthony Bloom gibt die Fasten- und Osterliturgie der byzantinischen Kirche den Leitfaden für die geistliche Reise.<sup>60</sup> Das bischöfliche Vorwort faßt das Wichtigste zusammen: „Das Ziel der Reise ist das Reich des auferstandenen Christus, das Gebet aber führt uns dahin, wie wir uns mit der Hilfe des Vaters in Buße und Kreuztragen reinigen können und uns zur Freude am Reich Gottes heranbilden“.<sup>61</sup> Das Buch führt den Leser von dem der Fastenzeit vorangehenden Sonntag bis zum Ostersonntag mit Hilfe von Meditationen, die dem Text des Evangeliums entspringen, aber auf der Tradition der byzantinischen Kirche aufbauen.

Es ist dem raschen Reagieren unserer Hochschule zu verdanken, daß sie Anfang 1996 jenes Buch<sup>62</sup> in ungarischer Übersetzung erscheinen ließ, das den Stoff der Vatikanischen Exerzitien von 1995 enthält. Die Exerzitien leitete P. Špidlik, der 45 Jahre mit dem Studium der östlichen und auch der byzantinischen Spiritualität verbrachte und diese nachher am Päpstlichen Ostinstitut lehrte, für den Papst und die Vatikanische Kurie. Das Buch ist eine Synthese der östlichen christlichen Spiritualität, jedoch nicht in trockenen Thesen zusammengefaßt, sondern in der Lebensnähe der Exerzitien. Er benützt nicht nur die Hl. Schrift, sondern auch die Lehre der Väter und die Liturgie. Wir können uns freuen, daß wir ein solches Buch östlicher Spiritualität zu unserer geistlichen Bereicherung besitzen und wir, indem wir es kennenlernen, aus einer echten Quelle schöpfen können.

Unserer Theologischen Hochschule wurde die Ehre zuteil, daß sie das mit den Worten „Orientale lumen“ beginnende Apostolische Schreiben Papst Johannes Paul II. gleichzeitig mit der vatikanischen Ausgabe herausbringen konnte. Die Übersetzung besorgte Bischof Keresztes Szilárd mit unvergleichlicher Schnelligkeit. Mit dem Druck konnten wir nicht nur dem geistlichen Wachstum unserer Griechisch-katholischen Kirche dienen, sondern ebenso der gesamten ungarischen Kirche. Die Worte des Papstes sprechen für sich: „Mein Geist wendet sich dem christlichen

<sup>60</sup> Vgl. „22/1989. Könyvajánlás“ [„Buchvorschlag“], in *RDH III* (1989) 6.

<sup>61</sup> Bischof Keresztes Szilárd's Vorwort auf Seite 3 des Buches.

<sup>62</sup> Eine kurze Besprechung davon bringt: FEDOR, P., „Könyvismertető, könyvajánló“ [„Buchankündigung, Buchvorschlag“], in *GKR 6* (1996) 12.

Erbgut des Ostens zu. Ich habe nicht die Absicht, dieses Erbe zu beschreiben oder zu interpretieren: Ich höre auf die orientalischen Kirchen, von denen ich weiß, daß sie lebendige Interpreten des von ihnen gehüteten Überlieferungsschatzes sind. Bei näherer Betrachtung tauchen vor meinen Augen Elemente auf, die für ein vollständigeres und umfassenderes Verständnis der christlichen Erfahrung und daher auch für eine vollständigere christliche Antwort auf die Erwartungen der Menschen von heute von großer Bedeutung sind.”<sup>63</sup> – Nicht viel später erschien die Übersetzung auch in der Reihe der amtlichen päpstlichen Verlautbarungen im Verlag der *Szent István Gesellschaft*.

Von den ehemaligen Hörern unserer Hochschule und den einstigen Seminaristen sind zwei Bücher im Verlag der Theologischen Hochschule erschienen.<sup>64</sup> Das erste Buch enthält eine Erklärung der Sonntagsperikopen. Der Verfasser hatte die Absicht, nicht nur der griechisch-katholischen Priesterschaft Hilfe zu geben, sondern auch den römischen Katholiken, denn er gibt auch an, wann die angeführten und analysierten Abschnitte in der liturgischer Ordnung vorkommen.

Das andere Buch enthält Predigten für Beerdigungen. Ihr Verfasser will aus dem Schatz der Hl. Schrift jenen Trost spenden, die in ihrem Kummer daraus schöpfen möchten. Gleichzeitig will er auch den Priestern helfen, die es mit ihrem Amt auf sich genommen haben, den trauernden Mitmenschen Trost zu spenden.

## 9. Alben

46. *Házad ékessége. Görögkatolikus templomok, ikonok, ikonosztázok Magyarországon* [Die Zierde deines Hauses. Griechischkatholische Kirchen, Ikonen und Ikonostasen in Ungarn], Nyíregyháza 1991, (unnumeriert) ISBN 963-00-1465-3
47. *II. János Pál pápa máriapócsi zarándoklata 1991. augusztus 18.* [Die Wallfahrt Papst Johannes Paul II. nach Máriapócs am 18. August 1991], Nyíregyháza 1991, (unnumeriert) ISBN 963041571 2

Ein bisher einzig dastehendes Kunstbuch gab unsere Hochschule unter der Redaktion von Puskás László und mit einem Text von Bacsóka Pál heraus, eine Präsentation der Schätze unserer griechisch-katholischen Kirchenkunst.<sup>65</sup> Das 114 nu-

<sup>63</sup> Deutsche Übersetzung zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121, Hrsg. Sekr. d. Deutschen Bischofskonferenz, S 88.

<sup>64</sup> Die Ankündigung des Buches siehe: „Könyvszemle” [„Büchernews“], in GKR 9 (1997) 12.

<sup>65</sup> Eine Ankündigung des Albums bringt RDH III (1991) 8: „1887/1991. Pápalátogatási album megjelenése” [„Erscheinen eines Albums über den Papstbesuch“], GKR 9 (1991) 12.

merierte Bilder enthaltende Album läßt auch in unserer Armut unsere unschätzbareren Kostbarkeiten aufleuchten. Es lohnt sich, das Ende der Einführung zu zitieren: „Unsere Kirche kann sich nicht mächtiger Kathedralen und wertvoller Sammlungen rühmen, bildete doch unser griechisch-katholisches Volk immer die ärmste Schicht des Landes. Dennoch wollte es in seiner Armut dem Herrn, von dem es sein Leben und sein Heil empfing, das Schönste geben. Mit diesem Reichtum aus Armut treten wir nun vor die Öffentlichkeit, um anlässlich des Besuches unseres Heiligen Vaters Johannes Paul II. mit unserem Buch all das zu zeigen, was der Glaube und die Gottesliebe einiger Jahrhunderte geschaffen haben.“ Der Text des Buches ist als Einlageblatt auch in italienischer und deutscher Sprache zu finden.

Das über den Besuch Johannes Paul II. in Máriapócs zusammengestellte Photoalbum konnte ebenfalls die Theologische Hochschule herausbringen.<sup>66</sup> Wie das vorhergenannte wurde auch dieses Buch unter der Redaktion von Puskás László hergestellt. Den Text, der auch die Begrüßungsansprachen und die Homilie des Hl. Vaters enthält, verfaßte Bacsóka Pál. Das schön ausgestattete Album enthält jene Aufnahmen, welche den Besuch des Papstes von seiner Ankunft in Máriapócs bis zu seiner Abreise von Nyíregyháza auf Schritt und Tritt begleiten. Seinen größten Teil nehmen natürlich die Aufnahmen von der in ungarischer Sprache gefeierten päpstlichen Hl. Liturgie ein. Es ist keine Übertreibung zu behaupten, daß das den Besuch vergegenwärtigende, seine Ereignisse wieder wachrufende Album ein immerwährendes Denkmal bleibt.<sup>67</sup>

## 10. Romane

48. TARTALLY, I., *Ékes virágzál. A máriapócsi kegykép első könnyezésének története* [Prächtige Blume. Die Geschichte der ersten Tränen des Gnadenbildes von Máriapócs], Nyíregyháza <sup>3</sup>1991, 343 S. ISBN 963 04 1122 9
49. TARTALLY, I., *Dicsőségbe öltözött... Az Ékes virágzál folytatása. A máriapócsi kegykép második könnyezésének története* [In Herrlichkeit gekleidet... Die Fortsetzung von „Prächtige Blume“. Die Geschichte der zweiten Tränen des Gnadenbildes von Máriapócs], Nyíregyháza <sup>2</sup>1991, 462 S. ISBN 963 04 1122 9

Den „Prächtige Blume“ betitelten Roman brachte die Theologische Hoch-

<sup>66</sup> Vom Erscheinen des Buches informiert GKR 1 (1992) 16.

<sup>67</sup> Vgl. „III/1992. A Szentatya köszönöte a máriapócsi emlékkönyvét“ [„Der Dank des Hl. Vaters für das Gedenkbuch von Máriapócs“], in RDH 1 (1992) 4.

schule 1991 heraus. Das war bereits die dritte Ausgabe des Buches. Die Erstausgabe,<sup>68</sup> zu der Diözesanbischof Dudás Miklós das Vorwort schrieb,<sup>69</sup> erfolgte seitens der Wallfahrtskirche zur 250-Jahrfeier der erstmaligen Tränen des Gnadenbildes von Máriapócs. Zum zweitenmal, schon mit der Geschichte der zweiten Tränen des Gnadenbildes in einem Band, erschien das Buch im *Ecclesia-Verlag*.<sup>70</sup> Die dritte Ausgabe schließlich erfolgte, wie bereits erwähnt, im Rahmen der Theologischen Hochschule. Die Autorin, Frau eines griechisch-katholischen Priesters, bearbeitete, sich auf historische Quellen und archivalische Materialien stützend, die Geschichte der erstmaligen Tränen in Romanform. Da sich die Autorin bemühte, zeitgetreu zu schreiben, erscheint das Buch auch in altertümlicher Sprache. Es ist nicht nur eine genußreiche, sondern auch eine erbauliche Lektüre für all jene, die das Gnadenbild von Máriapócs lieben und auch für jene, die vielleicht durch das Lesen des Buches dazu gebracht werden. Die Fortsetzung des Buches – der zweite Band –, welches die Geschichte der zweiten Tränen beschreibt, erschien als selbständiges Buch anlässlich des Besuches von Papst Johannes Paul II. in Máriapócs im Verlag unserer Hochschule. Wie wir gesehen haben, war das schon seine zweite Ausgabe (nach der Publikation mit dem ersten Teil zusammen in einem Band). Solange eine Veröffentlichung nicht möglich war, verbreitete sich das Werk in maschinenschriftlicher Form im Kreise der Priesterschaft und sicherlich auch unter unserem griechisch-katholischen Volk. (Als Seminarist beteiligte auch ich mich am Tippen eines Exemplares.) Dieser Band beschreibt – als Fortsetzung des vorhergehenden – ebenso lebendig und anschaulich die Geschichte der zweiten Tränen, wie jene des ersten.

## 11. Sonstige

50. HODINKA, A., *Ruszin-Magyar Igetár [Russinisch-ungarisches Wörterbuch]*, Nyíregyháza 1991. 436 S. ISBN 96304 1181 4, HU ISSN 08652767
51. BENDÁSZ, I. – KOI, I., *A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lel-*

<sup>68</sup> Der damalige Titel: *Prächtige Blume... Die weinende Hl. Jungfrau von Máriapócs*, Máriapócs 1946.

<sup>69</sup> Es ist erwähnenswert, daß sich in der ersten Ausgabe auch wichtige zeitgeschichtliche Dokumente finden im „Das große Fest der ungarischen Herzen“ betitelten Anhang. Die Verfasserin beschreibt die Ereignisse der Wallfahrt nach Máriapócs zu Maria Geburt am 7. und 8. September 1946. – Enthalten sind auch die Festrede des Fürstprimas und Erzbischofs von Esztergom Mindszenty József, die Rede des Erzbischofs von Eger Czapik Gyula (7. September) und von Diözesanbischof Dudás Miklós. Auf zwei ganzen Seiten aber dokumentieren Photos das große Fest.

<sup>70</sup> Offenbar war es so leichter, die damals noch notwendige Erlaubnis zu bekommen für den zweiten bis dahin noch nicht herausgegebenen Teil. Dies der dicke Band: TARTALLY, I., *Prächtige Blume...*, Budapest 1983, 917 S.

*kézségeinek 1792. évi katalógusa [Jahrbuch der Seelsorge der griechisch-katholischen Diözese Munkács aus dem Jahre 1792]*, Nyíregyháza 1994, ISBN 9630438763, HU ISSN 08652767

Unsere Theologische Hochschule unternahm eine Sache von großer Tragweite, als sie unter der Redaktion von Udvary István, der an unserem Institut die slawischen Sprachen unterrichtet, Hodinka Antals russinisch-ungarisches Wörterbuch herausbrachte. Auch im Kontakt mit den griechisch-katholischen Gläubigen der Karpatho-Ukraine spielt dieses Buch eine wichtige Rolle.<sup>71</sup> Der ungerechterweise nicht genügend beachtete große Gelehrte kann mit der Ausgabe dieses Werkes vielleicht die Publikation seines grandiosen Lebenswerkes initiieren.

Nicht nur ein Kuriosum, sondern auch ein zeitgeschichtliches Dokument ist der erste bekannte Schematismus der Griechisch-katholischen Kirche von Munkács, den unsere Hochschule – versehen mit Erklärungen – 1994 wieder herausgab. Die Übersetzung des lateinischen Titels lautet: „Die Priester, Pfarren und Filialen der sorgetragenden Diözese Munkács, die Anzahl der Gläubigen und auch die pfarrlichen Einkünfte nach Bezirken und Dekanaten gemäß dem am 1. September 1792 erstellten Katalog“. Dieses Werk ist auch deshalb wichtig, weil bekanntlich der größte Teil unserer Diözese Hajdúdorog aus der Diözese Munkács stammt.

### Schluß

Wenn wir die im Laufe von 50 Jahren erschienenen Publikationen unserer Hochschule überblicken, können wir uns nicht einer überragend großen Zahl rühmen. In Anbetracht der in der Einführung erwähnten Gründe brauchen wir uns aber dennoch nicht zu schämen. Das Spektrum der Werke ist ziemlich breit. Es gibt unter ihnen Werke, die der wissenschaftlichen Pflege der zeitgemäßen Theologie dienen, solche, die die Spiritualität und das geistliche Leben fördern, volkstümliche Werke und solche mit nur informativem Charakter. Die Verfasser sind größtenteils Theologieprofessoren.

Aus dieser Zusammenstellung können wir ein Bild bekommen von unserer Vergangenheit, unserer Gegenwart und vielleicht auch ein wenig von unserer Zu-

<sup>71</sup> HRABÁR, T., „A Hodinka Igetár“ [„Das Wörterbuch Hodinkas“], in GKR 4 (1992) 11. Aus der Karpathoukraine würdigte er es so: „Für uns ist diese Werk deshalb wertvoll, weil die russischen Slawisten beteuern, daß nicht nur die russinische, sondern auch die ukrainische Sprache nur ein Zweig der russischen Sprache ist... Niemals polemisiert er... Sein einziges Ziel ist die Erforschung der reinen, ursprünglichen russinischen Sprache.“

## DIE PUBLIKATIONEN DER HOCHSCHULE ST. ATHANASIUS

kunft. Hoffnungsvoll in die Zukunft blickend können wir sagen, daß wir uns, wie die Zeitspanne nach der Wende beweist, auch auf dem Gebiet unserer Publikationen immer besser entwickeln können.

# **Studia Biblica Athanasiana**

Rivista biblica

Istituto Teologico Superiore Greco-Cattolico  
Nyíregyháza

## **Contenuto dell'ultimo fascicolo:**

- FODOR GYÖRGY: Az eszkatológia fogalma az Ószövetségben [The Concept of the Eschatology in the OT.]
- TAKÁTS ELŐD: Abdiás könyve és Edom szerepe Jóda elpusztításában [The book of Obadiah and the role of Edom in Judah's destruction]
- KOVÁCS CSONGOR: Jónás könyve – kakukktojás a prófétai könyvek között [The book of Jonah]
- XERAVITS GÉZA: Az Ámosz-Számok midráš a Damaszkuszi Iraton [La midrash Amos-Nombres dans le Document de Damas]
- ZSENGELLÉR JÓZSEF: Jézus és követői szamaritánus szemmel [Jesus and his Followers seen by the Samaritans]
- MARTIN MEISER: Az újabb Jézus-kutatás irányzatai [Tendenzen der neueren Jesusforschung]
- CZACHESZ ISTVÁN: Szálka és gerenda [Exegetische Fragmenten zur Bergpredigt]
- KÓKAI NAGY VIKTOR: Hová vezet Máté két útja? [Wohin führen dis „Zwei Wege“ Matthäus?]
- MUZSNAY LÁSZLÓ: Igetanulmány – 2Tessz 3 [Bible Study – 2Thessalonians 3]

H-4401 Nyíregyháza (Ungheria) Pf. 303.  
Biblioteca  
[xeravits@gkhf.iif.szabinet.hu](mailto:xeravits@gkhf.iif.szabinet.hu)

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA DAL 1995

1. STORIA

- BAÁN, I., „Görögkatolikusok Miskolcon és környékén a XVIII. században”, in Dobrossy, I. (szerk.), *Miskolci Évszázadok I*, Miskolc 1997, 146-155.
- BAÁN, I., „Görömböly vallási élete a XVIII-XIX. században”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3-4 (1996) 51-60.
- BAÁN, I., „Turkia metropóliája. Kísérlet a bizánci egyházi szervezet rekonstrukciójára a Szent István-kori Magyarországon”, in H. Tóth, I. (szerk.), *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*, Szeged 1995, 26-34.
- BAÁN, I., „Turkia metropolitája. Újabb adalék a bizánci egyház történetéhez a középkori Magyarországon”, in *Századok* 5 (1995) 1167-1170.
- BARNA, G., „Búcsújárás a XVII. század végi Magyarországon”, in ⇒ *Máriapócs*, 49-59.
- BÁRSZONY, I., „Szabolcs és Szatmár megye a XVII. század második felében”, in ⇒ *Máriapócs*, 9-14.
- BARTHA, E., *Görög katolikus ünnepeink szokásvilága*, (Studia Folkloristica et Etnographica 41), Debrecen 1999, 174 p. ISBN 963 472 318 7
- BELME, L., „Corbelli császári tábornok jelentéstétele”, in ⇒ *Máriapócs*, 123-129.
- BELME, L., *Az Istenszülő póczi kegyképének csodatevő könnyezése 1696. november 4. – december 8. A 300 éves máriapócsi kegykép története a levéltári források tükrében. Történelmi és teológiai áttekintés*, (A Hajdúdorogi Görög Katolikus Püspöki Levéltár kiadványai I), Budapest 1997, 211 p. ISBN 963 85667 1 X (Lásd: ⇒ *Levéltár*)
- BENDÁSZ, D., „Adalékok Bendász István munkácsi egyházmegyei kanonok hagyatékáról” [Ammerkungen anhand des Nachlasses vom István Bendász Kanoniker der Diözese Mukacevo”], in ⇒ *Levéltár*, 119-124.
- BENDÁSZ, I., *Az 1848-1849-es szabadságharc és a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye*, Ungvár 1997, 191 p.

## BIBLIOGRAFIA

- BERKI, F., „A magyarországi görög nemzeti kisebbség a török hódoltság után (XVIII-XX. század)”, in *Theologica Szemle* 38 (1995), 275-278.
- BOGDANOVIC, L., *A Szent Miklósról elnevezett nagykanizsai görögkeleti szerb egyház. Adalék a magyarországi görögkeleti szerb egyház történetéhez*, (Nagykanizsai Honismereti Füzetek 14), Nagykanizsa 1997, 84 p. ISBN 963 03 4209 X
- BOHÁCS, B., „Dr. Rusznák Miklós, az eperjesi egyházmegye nagy egyénisége” [„Dr. Mikulás Rusznák, an important Personality of the Prešov Bishopry”], in *Athanasiána* 8 (1999) 117-127; 137.
- BOTLIK, J., *Hármas kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig*, Budapest 1997, 335 p. ISBN 963 8294 28 0 963 7476 71 7
- BRÉHIER, L.: Bizánc tündöklése és hanyatlása, (Varia byzantina – Bizánc világa 1), (ford.: Baán I.), Budapest 1997, vol. I-II, 651.
- BUDA, P., „Az Egri Egyházmegye és a póczi csoda”, in ⇒ *Máriapócs*, 117-122.
- CSELÉNYI, I. G., „1848/49 és a görög katolikus egyház” [„1848-49 and the Greek Catholic Church”], in *Athanasiána* 7 (1998) 105-114; 148-149.
- CSELÉNYI, I. G., „Vasvári Pál öröksége” [„Vasvári Paul’ Heritage”], in *Athanasiána* 7 (1998) 47-58; 144-145.
- D. MOLNÁR, I., „Görög katolikusok Lengyelországban és Magyarországon” [„Greek Catholics in Poland and Hungary Attempt at a comparative study”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 20-28; 176-177.
- D. MOLNÁR, I., „Miota magyarok a magyarországi görög katolikusok?” [„Since when Hungarian Greek-Catholics have been living in Hungary?”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 46-51.
- D. MOLNÁR, I., *Vallási kisebbség és kisebbségi vallás. Görögkatolikusok a régi és mai Lengyelországban*, (Res Publica Nostra. Közép- és kelet-európai összehasonlító irodalomtudomány 6), Budapest 1995, 270 p. ISBN 963 506 038 6
- DUDÁS, B., „I. Lipót császár 1701. január 9-én kelt megbízó levele (Egy eredeti okmány a Nagy Szent Bazil Rend levéltárában)”, in ⇒ *Máriapócs*, 79-84.
- FERINCZ, I., „Magyar Mózes és Efrém – Az Orthodox Egyház szentjei” [„Moisej Ugrin and Ephrem – saints of Orthodox Church”], in *Aetas* 1 (1998) 67-71.
- FILIPPOV, SZ., „Az orosz egyházzakadás és helye a 17. századi orosz történelemben” [„The place of the schism in Russia in 17<sup>th</sup>-century Russian history”], in *Aetas* 1 (1998) 5-34.
- GLÜCK, J., „Adatok a pest-budai, budapesti román egyházi élet történetéhez (1686-1919)” [„Some Facts about the History of Roumnaian Ecclesiastical Life in

## BIBLIOGRAFIA

- Pest-Buda and Budapest, 1886-1919"], in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3-4 (1997) 5-17.
- HAUSEL, S., „Adatok a balassagyarmati görögkeleti közösség történetéhez” [„History of the Greek Orthodox Congregation of Balassagyarmat in the Eighteenth Century”], in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 1-2 (1998) 85-108.
- HAUPT, E., „Görög kávéházak Pest Budán” [„Greek coffee-rooms in Pest-Buda”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 70-76; 180-180.
- HAUPT, E., „Görög nyelvű Kálvin-életrajz a XVIII. Századból” [„A Greek Calvin biography from the 18<sup>th</sup> century”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 98-105.
- HÓDOS, M., „A prágai Kondakov Intézet története, jelentősége és gyűjteménye” [„The history, significance and collections of the Kondakov Institute in Prague”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 165-173; 189-190.
- IVANCSÓ, I., „A bizánci szertartású magyar szent, Magyar Mózes történetisége”, in *Tudomány és Társadalom. A „Magyar Tudomány Napja 1997” alkalmából rendezett Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Konferencia anyagának bemutatása*, (Vass, L.-né, szerk.), (Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Közalapítvány Füzetei 10), Nyíregyháza 1998, 146-147.
- IVANCSÓ, I., „A Görög Katolikus Hittudományi Főiskola”, in *Tudomány és Társadalom. A „Magyar Tudomány Napja 1997” alkalmából rendezett Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Konferencia anyagának bemutatása* (Vass, L.-né, szerk.), (Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Közalapítvány Füzetei 10), Nyíregyháza 1998, 26-32.
- IVANCSÓ, I., „Bijeenkomst van de oosters-katholieke bisschoppen Nyíregyháza, 30 juni – 6 juli 1997”, in *Het Christelijk Oosten* 1-2 (1998) 119-120.
- IVANCSÓ, I., „Das Jubiläum von Máriapócs”, in „*Die Wallfahrtsorte, wo Gott den Menschen sucht.* Akten des 1<sup>o</sup> Europäischen Kongress der Pilgerseelsorge und der Seelsorge an den Wallfahrtsorten Máriapócs, Ungarn, 2.-4. Sept. 1996
- Vatikanstadt 1996, 197-206.
- IVANCSÓ, I., „De wenende Moeder Gods van Máriapócs 330 jaar na het eerste tranenwonder”, in *Het Christelijk Oosten* 3-4 (1997) 354-363.
- IVANCSÓ, I., „Harminc éves bizánci liturgia” [„Thirty year old Byzantine liturgy”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 89-99; 183-184.
- IVANCSÓ, I., „Il centenario di Máriapócs”, in *I santuari dove Dio cerca l'uomo. Atti del 1<sup>o</sup> Congresso Europeo sui Santuari e Pellegrinaggi Máriapócs, Ungheria, 2-4 settembre 1996*, Città del Vaticano 1996, 179-188.
- IVANCSÓ, I., „Le sanctuaire de Máriapócs”, in „*Les sanctuaires où Dieu cherche l'homme* Actes du 1<sup>o</sup> Congrès Européen des Sanctuaires et Pèlerinages

## BIBLIOGRAFIA

- Máriapócs, Hongrie, 2-4 septembre 1996, Citté du Vatican 1996, 179-188.
- IVANCSÓ, I., „Újabb liturgikus kiadványaink” [„Edizioni liturgiche raccolte più recentemente”], in *Athanasiana* 4 (1997) 19-36; 125-127.
- IVANCSÓ, I., *A magyar görögkatolikusság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, Nyíregyháza 1998, 429 p. ISBN 963 03 7420 X
- JANKA, GY. (szerk.), *Magyarországi Egyházi Levéltárosok Egyesülete Konferenciája Nyíregyháza 1997. augusztus 27.* (A Hajdúdorogi Görög Katolikus Püspöki Levéltár kiadványai II), Nyíregyháza 1998, 160 p. ISBN 963 035133 1 (Lásd: ⇒ *Levéltár*)
- JANKA, GY., „A teréziánus jozefinizmus”. Mária Terézia és a bécsi udvar egyházpolitikájának kialakulása és változásai” [„Le josephisme théresien”. La formation et les changements de la politique ecclésiastique de Marie Thérèse et la Cour de Vienne”], in *Athanasiana* 5 (1997) 87-113; 154-156.
- JANKA, GY., „A bánvidéki (makói) alesperesség 1848-49-ben” [„The Bánát archdeaconry (Makó) in 1848-1849”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 26-32.
- JANKA, GY., „A bécsi udvar lépései a nagyváradi és a körösi görög katolikus egyházmegyék felállításában (1775-1777)” [„Les pas de la cour de la vienne concernants l'établissement des diocèses gréco-catholiques de Nagyvárad (Oradea mare) et de Körös (Krizevc) (1775-1777)”], in *Athanasiana* 2 (1996) 107-115; 148-149.
- JANKA, GY., „A katolikus barokk szellemisége a magyarországi görög katolikusoknál” [„L'esprit catholique baroque chez les gréco-catholiques en Hongrie”], in *Athanasiana* 1 (1995) 105-111; 118-119.
- JANKA, GY., „A Katolikus Egyház szervezete és igazgatása Magyarországon”, in *Szabolcs-Szatmár-Beregi Levéltári Füzetek* I (1998) 91-98.
- JANKA, GY., „A Magyar Görög Katolikus Egyház levéltári anyagai” [„Greek Catholic Episcopal Archives”], in ⇒ *Levéltár*, 1135-139.
- JANKA, GY., „A máriapócsi könnyezés jegyzőkönyve a Hevenesi Gyűjteményben”, in ⇒ *Máriapócs*, 131-147.
- JANKA, GY., „A munkácsi egyházmegye felállítása”, in *Szabolcs-Szatmár-Beregi Szemle* 4 (1996) 57-81.
- JANKA, GY., „A Munkácsi egyházmegye felállítása” [„L'établissement du diocèse gréco-catholique de Munkács”], in *Athanasiana* 4 (1997) 57-81; 128-129.
- JANKA, GY., „Az első póczi kegykép története és irodalma” [„L'histoire et la littérature de la première image vénérée de Pócs”], in *Athanasiana* 3 (1996) 25-41; 120.

## BIBLIOGRAFIA

- JANKA, GY., „A Szentszék és a bécsi udvar szempontjai a nagyváradi és a körösi görög katolikus egyházmegyék felállításában” [„Considerations by the Holy See and the Imperial Court of Vienna Leading to the Establishment of Eastern-rite Catholic Dioceses in Nagyvárad and Körös”], in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 1-2 (1998) 109-114.
- JANKA, GY., „Görög katolikusok a váradi ritushelynökségben Kovács Melét püspöksége idején (1748-1775)” [„The Greek Catholics in the Várad rite vicarage during the bishopric of Melét Kovács (1748-1775)’], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 10-19; 175-176.
- JANKA, GY., „Iskolaügy a nagyváradi görög katolikus egyházmegyében 1848-49-ben”, in *Tudomány és Társadalom. A „Magyar Tudomány Napja 1997” alkalmából rendezett Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Konferencia anyagának bemutatása*, (Vass, L.-né, szerk.), (Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Közalapítvány Füzetei 10), Nyíregyháza 1998, 148.
- KNAPP, É., „Abgetrocknete Thränen». A póczi Mária-ikon bécsi kultuszának elemei 1698-ban”, in ⇒ *Máriapócs*, 61-77.
- LEPAHIN, V., „Georgij Ugrin, azaz Magyar György – az alig ismert szent” [„Georgij Ugrin, or Hungarian George – a saint hardly known”], in *Aetas* 1 (1998) 72-78.
- MAGYAR ORSZÁGOS LEVÉLTÁR MUNKAKÖZÖSSÉGE, „Jegyzék a Máriapócs (Pócs) község, a Munkácsi Görög Katolikus Püspökség és a Nagy Szent Bazil Rend történetére vonatkozóan a Magyar Országos Levéltár különféle irategyüttesei-ben található iratokról”, in ⇒ *Máriapócs*, 149-153.
- MAGYAR, A., „Az eredeti könnyező máriapócsi ikon története”, in ⇒ *Máriapócs*, 85-96.
- Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996. Történelmi konferencia a máriapócsi Isten-szülő-ikon első könnyezésének 300. évfordulójára, 1996. november 4-6.*, Nyíregyháza 1996, 195 p. ISBN 963 04 7631 2
- MYZ, R., *Keleti egyházak [Istocne crkve]*. Rövid történelmi áttekintés, (Scientia Christiana 7), Szeged 1999, 207 p. ISBN 963 458 148 x
- Orientalium dignitas – A XIII. Leó pápa által kiadott „Keletiek méltósága” kezdetű apostoli levél centenáruma alkalmából tartott szimpozion anyaga*, 1994. november 2-4., Nyíregyháza 1995, 235 p. ISBN 963 04 5871 3
- Orientalium dignitas – Atti del simposio commemorativo della ricorrenza centenaria della lettera apostolica di Papa Leone XIII, 2-4 novembre 1994*, Nyíregyháza 1995, p. 259, ISBN 963 04 5870 5

## BIBLIOGRAFIA

- PAPP, I., „Egy diószegi görög kereskedő fia a magyarszabadságharcban. Kiss Pál honvédtábornok 1809-1867” [„The Son of a Greek Merchant in Diószeg in the Hungarian War of Independence”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 48-62; 178-179.
- PAPP, I., „Görögök a jászkunsági haszonbérletekben a XVIII. század végén”, in *Múzeumi Levelek* 75, Szolnok 1996, 117-129.
- PAPP, I., „Kereskedőjelképek a XVIII-XIX. századi görög pecséteken” [„Merchant emblems on Greek seals from the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 166-180.
- PAPP, I., „The Son of a Greek Merchant in Diószeg in the Hungarian war of Independence. Pál Kiss, honvéd-general 1809-1867”, in *Balkan Studies*, Thessaloniki, 38/1 (1997) 101-122.
- PAPP, J., *Hajdúdorog küzdelme a magyar görög katolikus egyházmegye felállításáért*, Hajdúdorog 1996, 159 p. ISBN 963 03 3973 0
- PERCZEL, I., „Pár bevezető szó Új Teológus Szent Simeon himnuszaihoz”, in *Pannonhalmi Szemle* 2 (1997) 118-120.
- PETRASEVITS, D., „Petrassievics Nikefor József, egy európai léptékű magyar és szláv-bizantin egyházzenész”, in *A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Testülete 1997. évi tudományos ülésén elhangzott előadások összefoglalói*, Nyíregyháza 1997, 148.
- PILIPKÓ, E., „Görög katolikus-ortodox ellentét egy kárpátaljai magyar görög katolikus egyházközösségen belül” [„Greek-Catholic and Orthodox conflict within a Hungarian Greek-atholic parish in Sub-Carpathia. «you are hated because you have a beard...»”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 52-62.
- PIRIGYI, I., „A magyarországi bazilita kolostorok egyházjogi helyzetének alakulása a XX. században” [„The canonical state of the Hungarian Basilian monasteries”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 1-9; 174-175.
- PIRIGYI, I., „A munkácsi püspökség története Parthén Pétertől De Camillis János József püspökig”, in ⇒ *Máriapócs*, 15-28.
- PIRIGYI, I., „Az ungvári unió”, in *Vigilia* 5 (1996) 402-406.
- PIRIGYI, I., „Mészáros Károly” [„Károly Mészáros”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 16-25.
- PIRIGYI, I., *Görögkatolikus életrsorsok*, Debrecen 1998, 176 p. ISBN 963 00 2221 4
- PIRIGYI, I., *Parthén Péter püspök emlékére. Az ungvári unió 350. évfordulójára*, Szakoly 1996, 48 p.
- PUSKÁS, L., „Adalékok Romzsa Tódor 1911-1947 görög katolikus püspök életútja forrásainak kutatásához” [„Additions to a research into the life of the Mun-

## BIBLIOGRAFIA

- kács Greek-Catholic bishop, Tódor Romzsa (1911-1947)"], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 33-45.
- PUSKÁS, L., *Romzsa Tódor püspök élete és halála*, [Nyíregyháza] [1998], 292, 44 p. ISBN 963 8456 15 9
- RISKÓ, M., *Az eskü mindvégig kötelez. A Kárpátaljai Görög Katolikus Egyház kálváriája: 1944-1991*, (Kárpátaljai Magyar Könyvek 75), Ungvár-Budapest [1996], 39 p.
- RUZSA, GY., „Az ikongyűjtés kezdetei Magyarországon” [„The beginning of icon collections in Hungary”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 141-153; 186-187.
- SASVÁRI, L., „Egyháztörténet a hazai román ortodoxiáról” [„Church history about the Hungarian Roman Orthodoxy”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 63-69; 179-180.
- SASVÁRI, L., *Ruszin hagyományok görög katolikusságunk néprajzában*, Budapest 1996, 102 p. ISBN 963 90 1033 2
- SASVÁRI, L., „Román ortodoxok (görögkeletiek) a mai Magyarországon”, [„Roumanian Eastern Rite (Orthodox) Christians in Present-Day Hungary”], in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3-4 (1997) 41-56.
- SZABADI, I., „A református egyház Máriapócon a XVII. század második felében”, in ⇒ *Máriapócs*, 43-48.
- TÓTH, I. (szerk.), *Az ortodoxia története Magyarországon a 18. századig*, [Konferencia, Szeged, 1994. szept. 22.], Szeged 1995, 120 p. ISBN 963 482 086 7
- TÖRÖK, J., „A Magyar Katolikus Egyház története a hódoltság után”, in ⇒ *Máriapócs*, 5-8.
- TÖRÖK, J., „A máriapócsi kegykép első könnyezésének 300. évfordulójára rendezett kongresszus összegzése”, in ⇒ *Máriapócs*, 189-191.
- TÖRÖK, J., „Schlußwort des auf Ehre des 300 jähriges Jubiläum des tränenden Gnadenbildes von Máriapócs gehaltenen Kongresses“, in ⇒ *Máriapócs*, 193-195.
- UDVARI, I., „A munkácsi görög katolikus egyházmegye lelkészségeinek 1741. évi összefírása (Ungvári esperesi kerület) [„The listing of pastors of the Greek Catholic diocese of Munkács in 1741. (Decanal district of Ungvár)”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 1-15.
- UDVARI, I., „Adatok Sztripszky Hiador munkásságáról”, in *Könyv és Könyvtár* XX (1998) 67-97.
- UDVARI, I., „Archistratéga Szent Mihály Arkangyal címűszerű máriapócsi templom anyakönyve ('749-1795)” in *Névtani Értesítő* 18 (1996) 44-53.

## BIBLIOGRAFIA

- UDVARI, I., „Archistratéga Szent Mihály címünneplő máriapócsi templom anyakönyve (‘749-1795)” in ⇒ *Máriapócs*, 175-188.
- UDVARI, I., „Bacsinszky András munkácsi és Tarkovics Gergely eperjesi megyés-püspökök kapcsolata Szabolcs vármegyével és a Hajdúsággal”, in Nagy, F. (szerk.), *Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltár Kiadványai I. Évkönyvek 12*, Nyíregyháza 1997, 137-160; 483-484.
- UDVARI, I., „Kutka János katekizmusa (Buda 1801). Egy XIX. század eleji ruszin kulcsmű”, in Banczerowski, J. (szerk.), *Hungaro-Slavica 1997. Studia in honorem Stephani Nyomárkay*, Budapest 1997, 329-333.
- UDVARI, I., „Olsavszky Manuel Mihály munkácsi püspök (1700 körül – 1743-1767) kéziratainak alaktani elemzése”, in Gárdonyi, K. (szerk.), *Nemzetközi szlávistikai napok V*, Szombathely 1995, 695-704.
- UDVARI, I., „Sáros vármegyei ruszin férfi keresztnévek Mária Terézia korában. Adatok a névdivat kérdéséhez” [„Male Cristian names in Sáros country in the times of Maria Theresa”], in *Posztbizánci Közlemények II* (1995) 29-47; 177-178.
- XERAVITS, G., „Biblikus tárgyú könyvek a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának antiqua anyagában” [„Biblical Works in the Library of our Seminary. A Preliminary Description”], in *Athanasiiana 8* (1999) 33-39; 131.
- ZACHAR, J., „Császári csapatok Magyarországon 1696-ban”, in ⇒ *Máriapócs*, 29-41.

## 2. THEOLOGIA

- BAÁN, I., „L’aspect pneumatologique de la vie morale du chrétien selon Jean Chrysostome”, in *Augustinianum XXXVII*, fasc. II (1997) 327-331.
- BAÁN, I., „L’Esprit-Saint dans la vie du chrétien chez Chrysostome”, in *Folia Theologica 8* (1997), 137-141.
- BAÁN, I., „L’évêque Chrysostome: exigeances et réalisations”, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, (Studia Ephemeridis „Augustinianum” 58) II (1997) 423-428.
- BAÁN, I., *Justinianus császár teológiája*, (Varia byzantina – Bizánc világa 2), Budapest 1997, 200 p.
- BERKI, F., „A magyarországi ortodox egyházak Bibliái”, in *Theologial Szemle 40* (1997), 233-236.

## BIBLIOGRAFIA

- CSELÉNYI, I. G., „Szempontok a keleti egyháztanhoz” [„Standpoints to the oriental ecclesiology”], in *Athanasiana* 6 (1998) 23-30; 133-134.
- CSELÉNYI, I. G., *A hozzáink lehajló Isten*, (Teológiai Tanulmányok III), Nyíregyháza 1998, 252 p. ISBN 963 03 5757 7
- CSELÉNYI, I., „Teológia és ökonómia” [„Theology and oikonomia”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 100-109; 184-185.
- EVDOKIMOV, P., „Rubljov Szentláromság-ikonja”, in *Pannonhalmi Szemle* 4 (1996) 89-96.
- FÜRST, C. G., „Ostkirche(n) – Ritus (Riten) – Ostkirchenrecht”, in *Folia Theologica* 6 (1995), 33-52.
- IMRÉNYI, T., „A «Moszkva-harmadik Róma» elmélet az ortodox ekkleziológia és kánonjog tükrében” [The theory of «Moscow-third Rome» in the mirror of Orthodox ecclesiology and canon law”], in *Aetas* 1 (1998) 35-46.
- IMRÉNYI, T., „Az új evangéliumi mozgalmak és a történelmi kereszteny Egyházak kapcsolatáról”, in *Theológiai Szemle* 4 (1996) 258-261.
- IMRÉNYI, T., „Ikonok és ikonosztázionok Magyarországon: az ikontisztelet teológiája” [„Veneration of icons in the Holy Scriptures and in the Tradition”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 110-119; 185.
- IMRÉNYI, T., „Vladimir Lossky: Panagia” [„Vladimir Lossky: Panagia”], in Benyik, Gy. (szerk.), *Gyermekszégtörténet és mariológia*, (Szegedi Biblikus Konferencia anyaga, Szeged 1996), Szeged, 1997, 187-194.
- IVANCSÓ, I., „A liturgia mint az identitás kifejezője” [„La liturgia come espressione dell’identità”], in *Athanasiana* 6 (1998) 31-40; 134-136.
- IVANCSÓ, I., *Asszonyok az üres sírnál*, (Ikon és liturgia 11), Nyíregyháza 1998, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Húsvét*, (Ikon és liturgia 10), Nyíregyháza 1998, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Karácsony*, (Ikon és liturgia 2), Nyíregyháza 1997, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Mennybemenetel*, (Ikon és liturgia 12), Nyíregyháza 1998, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *ÖrömHIRVÉTEL*, (Ikon és liturgia 1), Nyíregyháza 1998, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Pünkösdi*, (Ikon és liturgia 13), Nyíregyháza 1998, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Találkozás*, (Ikon és liturgia 3), Nyíregyháza 1998, 64 p. ISSN 1418-5121

## BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ, I., *Úrszínváltozás*, (Ikon és liturgia 5), Nyíregyháza 1997, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Vízkereszt*, (Ikon és liturgia 4), Nyíregyháza 1997, 64 p. ISSN 1418-5121
- KRUPPA, T., „Andrej Rubljov «Troica»-ja mint Krisztus ikon” [„Andrej Rublev's «Troica» as a Christ's icon”], in *Athanasiata* 6 (1998) 87-96; 138-139.
- KRUPPA, T., *Ecsettel a Szentháromságról? Szentháromság Andrej Rubljov „Toica” című ikonjának tükrében*, Nyíregyháza 1998, 79 p. ISBN 963 03 45 91 9
- MEDGYESSY, L., *Tanulmányok az orosz orthodoxia történetéből*, Budapest 1997, 92 p. ISBN 963 8360 22 4
- PERCZEL, I., „Új Teológus Szent Simeon és az isteni lényeg filozófiája”, in *Pannonhalmi Szemle* 3 (1998) 49-64.
- SCHÖNBORN, C., *Krisztus ikonja*, Budapest 1997, 213 p. (+ képek) ISBN 963 346 229 0
- SIVADÓ, Cs., *Dogmatörténeti És Patrisztikus Vonatkozások John Meyendorff Teológiájában*, (Dogmatörténeti Tanszék Kiadványai 1.), Nyíregyháza 1997, 119 p. ISBN 963 04 9553 8

### 3. LITURGIA

- Akathisztosz az elhunytak nyugodalmáért*, in *Pannonhalmi Szemle* 3 (1997) 110-119.
- BERGER, M., „Új épület régi alapokon” [„Un edificio nuovo su fondamenta antiche”], in *Athanasiata* 7 (1998) 9-19.
- CSELÉNYI, I. G., „A karácsonyi kánon a magyar görög katolikus liturgiából”, in *Magyar Egyházzene* 1 (1996/97) 69-72.
- CSELÉNYI, I. G., „Alászállás és feltámadás – a nagyböjt és a húsvéti kánon” [„Descending and Resurrection. The Canon of Lent and Easter”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 86-97.
- CSELÉNYI, I. G., „Az eukharisztikus liturgia” [„The Eucharistic Liturgy”], in *Athanasiata* 5 (1997) 31-47; 150-151.
- CSELÉNYI, I. G., „Környezetvédelem a görög liturgia fényében” [„Environment Protection in Spotlight of the Greek Catholic Liturgy”], in *Athanasiata* 1 (1995) 41-51; 115-116.
- CSELÉNYI, I. G., „Vízkereszt – az öskarácsony a keleti egyházban”, in *Magyar Egyházzene* 1, (1997/98) 19-32.

## BIBLIOGRAFIA

- Feltámadási szertartás, (Görög Katolikus Liturgikus Füzetek), [Nyíregyháza 1998], 24 p.
- IMRÉNYI, T., „A kis szerzetesi fogadalom (szhíma) azaz a palást (mandíasz) felötté-sének szertartása” (Forrásközlés), in *Óorosz irodalom és ikonfestészet*, Szeged 1999, 184-207.
- IVANCSÓ, I. (kiad.), „Akathisztosz Magyar Szent Mózeshez”, in *Athanasiiana* 7 (1998) 133-142.
- IVANCSÓ, I., „Az általános feltámadást...” – Lázár feltámasztása az evangéliumban és a liturgikus szövegekben” [„Die Auferstehung aller...” – Die Auferweckung des Lazarus im Evangelium und in unseren liturgischen Texten”], in *Athanasiiana* 8 (1999) 9-31; 129-131.
- IVANCSÓ, I., „Üdvözlégy, eljegyzetlen Jegyes!” – Az Akathisztosz hümnosz” [„Salve, o Vergine e Sposa!” L’inno Acatisto”], in *Athanasiiana* 3 (1996) 107-118; 125-126.
- IVANCSÓ, I., „A «pócsi Mária» szertartásai” [„Gli uffici della «Madonna di Mariapócs»”], in *Athanasiiana* 3 (1996) 43-60; 121-122.
- IVANCSÓ, I., „A húsvéti időszak közepe” [„La mezza Pentecoste”], in *Athanasiiana* 7 (1998) 59-78; 145-147.
- IVANCSÓ, I., „A Kritsfalusi-fordítás és a mai Liturgikon egybevetése” [„Comparazione della traduzione di Kritsfalusi e del Liturgico attuale”], in *Athanasiiana* 2 (1996) 61-82; 146-147
- IVANCSÓ, I., „A megpecsételt kö” [„La pietra sigillata”], in *Athanasiiana* 4 (1997) 107-112; 133-134.
- IVANCSÓ, I., „Damaszkuszi Szent János húsvéti kánonjának és Nazianzi Szent Ger-gely húsvéti beszédének egybevetése” [„Comparazione del Canone pasquale di Giovanni Damasceno e dell’Orazione 45 per la Santa Pasqua di Gregorio Nazianzeno”], in *Athanasiiana* 5 (1997) 9-30; 149.
- IVANCSÓ, I., „Freue dich, unvermählte Braut!” – Der Hymnos Akathistos, in *Folia Theologica* 9 (1998) 201-211.
- IVANCSÓ, I., „Legelső magyar nyelvű liturgiafordításunk” [„La prima traduzione ungherese della liturgia bizantina”], in *Athanasiiana* 1 (1995) 53-76; 116-117.
- IVANCSÓ, I., „Magyar Mózes – liturgikus tiszteletének tükrében”, in *Az 1991-1997. évi megyei pályázat díjnyertes munkáinak bemutatása*, (Vass, L.-né, szerk.), (Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Közalapítvány Füzetei 10), Nyíregyháza 1998, 33.
- IVANCSÓ, I., „Üdvözlégy, Istennek szeplőtelen Jegyese!” – Az Akathisztosz hümnosz, Nyíregyháza 1996, 190 p. ISBN 963 85 177 6 X

## BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, Nyíregyháza 1997, 59 p. ISBN 963 04 7501 4
- IVANCSÓ, I., *Görög katolikus szertartástan*, (Liturgikus Tanszék I.), Nyíregyháza 1997, 216 p.
- IVANCSÓ, I., *Magyar Mózes – liturgikus tiszteletének tükrében*, Nyíregyháza 1997, 138 p. ISBN 963 04 8728 4
- IVANCSÓ, I., *Moisej Ugrin – nello specchio del suo culto liturgico*, (Bibliotheca Athanasiana 1), Nyíregyháza 1997, p. 110, ISBN 963 04 8729 2
- KISFALUSI, J., *Ismerd meg Aranyszájú Szent János liturgiáját*, Viszló 1995, 86 p. ISBN 963 650 119 X
- LAKATOS, L., *Ünnepi könyv a bizánci egyház liturgikus évéhez*, (A Nagy Szent Bazil Rendi Növérek Kiadványai 2), Máriapócs 1997, 882 p. ISBN 963-00-2048-3
- MAGYARI, M., „A nagypénteki szertartás sajátos elemei” [„The special elements of folk liturgy connected to Good-Friday rites in Greek Catholic communities”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 77-83; 181.
- MEDVIGY, M., „Permi Szent István és zürjén rokonainak kereszteny liturgiája” [„Saint Stephen of Perm and the liturgy in Zyrian language”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 84-88; 182-183.
- Nagybőjtő énektár, vagyis a három ódás bűnbánati énekek könyve, amely a szent nagybőjtben végzendő összes szent szolgálatot tartalmazza*, Nyíregyháza 1998, 835 p.
- NAGYMIHÁLYI, G., „Az eikón Nagy Szt. Bazil liturgiájának anaforájában”, in *Ars Hungarica* 1-2 (1997) 15-25.
- OLÁH, M., „Szűz Mária tisztelete a keleti egyházban” [„The cult of the Virgin Mary in the Eastern Church”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 72-85.
- OROSZ, L., „Jónás jele” [„Le signe de Jonas”], in *Athanasiana* 1 (1995) 9-25; 113.
- OROSZ, L., *Nikolaosz Kabaszilasz liturgia-magyarázata*, (Athanasiana Kiskönyvtár 2), Nyíregyháza 1996, 142 p.
- PERCZEL, I., „Egy könyörgés a Gulagról”, in *Pannonhalmi Szemle* 3 (1997) 106-109.
- QUATIT, A., „Szüntelenül...” Az imádság gyakorlatáról a bizánci kereszteny hagyomány tükrében, Budapest 1995, 93 p. ISBN 963 04 5894 2
- SCHMEMANN, A., *Liturgia és élet [Liturgy and life]*, A liturgikus élmény és a kereszteny kiteljesedés. Ezzék és előadások a görögkeleti liturgiáról, (A Hét Szabad Művészeti Könyvtára. A Zsámbéki Katolikus Tanítóképző Főiskola sorozata), Zsámbék 1997, 88 p. ISBN 963 9062 13 8

## BIBLIOGRAFIA

UDVARI, I., „Kuncevics Szt. Jozafátnak szentelt liturgia”, in Aljahnovics, M. – Zoltán, A. (szerk.), *Hungaro-Alboruthenica*, 1996, 11.

### 4. STORIA DELL'ARTE

IMRÉNYI, T., „Ikonosztáz”, in Pál, J. – Újvári, E. (szerk.), *Szimbólumtár*, Budapest 1997, 217.

IVANCSÓ, I., „Magyar Mózes és ikonográfiai ábrázolásai”, in *A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Testülete 1997. évi tudományos ülésén elhangzott előadások összefoglalói*, Nyíregyháza 1997, 145.

IVANCSÓ, I., „Моисей Угринь и его иконографические изображения” [„The Hungarian Moses and his iconographical representation”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 181-197.

KÁDÁR, Z., „Megjegyzések a gyöngyösi Anasztazisz-ikon képtípusának előzményeiről” [„Notes on the precedents of the iconographic type of the Gyöngyös Anastasis-icon”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 147-154.

KOVÁCS, I., „Az 'Anjou ikon' ikonográfiájához. Egy ritka ábrázolási típus útja Kelet és Nyugat között” [„To the iconography of the 'Anjou icon', the way of a rare iconographical type between East and West”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 106-121.

KOVÁCS, I., „Az eycki Szent Arc ábrázolások ikonográfiai eredete”, in *Ars Hungarica* 1-2 (1997) 101-116.

NAGY Márta: Μνημεια της εκκλησιαστικης τεχνης των Ελληνων στην Ουγγαρια Görög egyházművészeti emlékek Magyarországon), Budapest 1996. 80 p. és 30 fotó

NAGY, M., „A ráckevei festőműhely görög feliratos ikonjai” [„The inscribed icons of the Ráckeve workshop of painters”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 133-146.

NAGY, M., *A magyarországi görög diaszpóra egyházművészeti emlékei*, Debrecen 1998-

NAGYMIHÁLYI, G., „Nagypéntek, keresztfelmagasztalás, kereszthódolás. A kereszti ikonológiája” [„Good-Friday, glorification of the cross, homage to the cross. The iconology of the cross”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 155-165.

NAGYMIHÁLYI, G., *Eszkatológia és misztika a keleti keresztenységben. Művészettörténeti tanulmányok*, Hajdúbüszkörmeny 1999, 127 p. ISBN 963 03 7610 5

## BIBLIOGRAFIA

- NAGYMIHÁLYI, G., *Képmás és világkép. Művészettörténeti tanulmányok*, Nyíregyháza 1995, 66 p. ISSN 1217-1883
- PUSKÁS, B., „A görög katolikus egyház művészete”, in Kőszeghy, P. (szerk.), *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon*, Budapest.
- PUSKÁS, B., „A magyarországi barokk ortodox és görög katolikus művészet 1630-1780 között (Ruszinok)”, in Galavics, G., (szerk.), *Munkatanulmány a barokk kézikönyv számára*, Budapest
- PUSKÁS, B., „A máriapócsi kegykép művészettörténeti vonatkozásai” [The relation to the art history of the icon of Pócs], in *Athanasiiana* 3 (1996) 19-24; 119.
- PUSKÁS, B., „A máriapócsi kegytemplom és bazilita kolostor”, in *Művészettörténeti Értesítő* XLIV/3-4 (1995) 169-190.
- PUSKÁS, B., „A Passio ábrázolása a Kárpát-vidék ikon-festészetében” [„Passion pictures in the icon painting of the Carpathian region”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 122-132.
- PUSKÁS, B., „A Pócsi Mária és a Kárpát-vidéki Istenszülő-kegyképek”, in ⇒ *Máriapócs*, 99-115.
- PUSKÁS, B., „Dwaj bracia malarze, pochodzacy z Polski, w sluzbie bpa mukaczewskiego (XVIII w.)”, in *Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej. Muzeum Zamek w Lancutie*, Lancut 1997.
- PUSKÁS, B., „Ikonosztázionjaink hagyományai I. A középkori ikonosztázion a Kárpátok vidékén (XV-XVI. század)” [„L’icôностасе médiéval dans la région des Carpates (15-16-ème siècle)”), in *Athanasiiana* 5 (1997) 115-126; 156.
- PUSKÁS, B., *Ikon és liturgia. A görög katolikus egyház művészeti emlékei, XVII-XIX. század. A Görög Katolikus Egyházművészeti Gyűjtemény kiállítása a Jósa András Múzeumban, Kiállítási katalógus*, Nyíregyháza 1996, 32 p.
- PUSKÁS, B., „Икоопись 18 века в исторической Мукачевской епархии: иовые данные о творчестве мастеров-профессионалов”, in Grešík, V. (szerk.), *Kresťanský chrám byzantského obradu včera a dnes*, Prešov 1998.
- PUSKÁS, B., „Ikonosztázionjaink hagyományai II. A «klasszikus» ikonosztázion a Kárpátok vidékén (XVII. század)” [„L’icôностасе «classique» dans la région des Carpathes (17ème siècle)”), in *Athanasiiana* 7 (1998) 91-104; 147-148.
- PUSKÁS, B., „Két Lengyelországból származó festő a munkácsi püspök szolgálatában – Spalinszky Tádé és Mihály, XVIII. század második fele” [„Two painters of Polish origin in the service of the Greek Catholic bishopric of Munkács Tádé and Mihály Spalinszky, second half of the 18<sup>th</sup> century”], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 120-133; 187.

## BIBLIOGRAFIA

- PUSKÁS, B., „Mons Sacer 996-1996. Pannonhalma 1000 éve III”, in (Takács, I. szerk.), *A Főapátság gyűjteményei*, Pannonhalma 1996, 82-85.
- PUSKÁS, B., „Чудотворна ікона Богородиці в Маріяпівці (1673). Її барокові копії та графічні зображення”, in Спдор, О. (szerk.), *Богородиця і українська культура. Тези доповідей і повідомлень Міжнародної наукової конференції 14-15 грудня 1995 р. Науково-мистецька фундація митрополита Андрея Шептицького – Національний музей у Львові*, Львів 1995, 49-51.
- PUSKÁS, L. – PUSKÁS, B., *A hely, ahol állsz, Szent föld*, Lvov 1998.
- PUSKÁS, L., „Az egyház és a művészet ma” [„Church and art today”], in *Posztbizánci Közlemények II* (1995) 154-164; 188-189.
- PUSKÁS, L., „Perspektiven der Kirchenkunst in der Kirche des östlichen Ritus”, in *Der Christliche Osten* 6 (1996) 320-327.
- RUZSA, Gy., A régi orosz festészet kapcsolatai a kezdetektől a XVI. szad végéig, Budapest 1998, 186 p. ISBN 963 506 151 X
- SZILÁRDFY, Z., „Adatok a máriapócsi kegykép kultuszához és ikonográfiájához”, in ⇒ *Máriapócs*, 155-175.
- TERDIK, Sz., „A Legszentebb Istenszülő Elszenderülésének ikonja”, in *Pannonhalmi Szemle* 2 (1995) 104-118.

## 5. DIRITTO CANONICO

- HOLLÓS, J., „A keleti katolikus egyházak új törvénykönyvének jelentősége” [„Die Bedeutung des neuen Gesetzbuchs der orientalischen katholischne Kirchen”], in *Athanasiiana* 1 (1995) 27-39; 114-115.
- HOLLÓS, J., „Az új keleti katolikus házasságjog rövid ismertetése” [„Kurze Darstellung des neuen orientalischen katholischen Ehrechtes”], in *Athanasiiana* 2 (1996) 27-45; 144-145
- SZABÓ, P., „Sajátjogú egyházak” a *CCEO* 174-176. kánonjának szabályozása szerint [„Ecclesiae sui iuris” according to the Regulation of *CCEO* cc. 174-176], in *Athanasiiana* 2 (1996) 117-142; 149-151.
- SZABÓ, P., „A püspökválasztás rendjét érintő szabályozás módsulásai a keleti katolikus egyházjogban” [„Modifiche al regolamento del sistema di elezione dei vescovi nel diritto canonico orientale cattolico”], in *Athanasiiana* 4 (1997) 83-94; 134-136.

## BIBLIOGRAFIA

SZABÓ, P., „A sajátjogú metropolitai egyházak kormányzati szervei” [„Gli organi governativi della Chiesa metropolitana *sui iuris*”], in *Athanasiiana* 6 (1998) 61-85; 137-138.

SZABÓ, P., „Az Apostoli Szentszék közreműködésének értelmezése a hierarchák tanácsának felsőbb kormányzati hatalma vonatkozásában (*CCEO* 167. kán. 2. §)” [„Analisi della partecipazione della Sede Apostolica in riferimento alla potestà governativa superiore del Consiglio dei gerarchi (*CCEO* can. 167 § 2)”], in *Athanasiiana* 4 (1997) 113-123; 129-130.

SZABÓ, P., „Keleti egyházjog és a magyar görög katolikus egyház fegyelmi rendje” [„Il diritto canonico orientale e l’ordinamento giuri-dico della Chiesa greco-cattolica d’Ungheria”], in *Athanasiiana* 7 (1998) 21-45; 143-144.

SZABÓ, P., „Keleti megyéspüspök illetékessége a házasság gyökeres orvoslására (*CCEO* 852. kán.)” [„Competenza del vescovo eparchiale nella *sanazione in radice* del matrimonio (Interpretazione del *CCEO* c. 852 alla luce del c. 835)”], in *Athanasiiana* 7 (1998) 115-131; 149-151.

## 6. ECUMENISMO

BAÁN, I., „Andrella Mihály antiunionista írásai”, in Katona, J. – Viga, Gy. (szerk.), *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei (Az 1995-ben megrendezett konferencia anyaga)*, Miskolc 1996...

BAÁN, I., „Egyesült egyházak vagy testvéregházak”, in *Teológia* 3-4 (1999), 5-14.

BERKI, F., „Az ökumené Magyarországon – ortodox szempontból”, in *Theologai Szemle* 41 (1998), 168-169.

BERKI, F., „Jegyzetek a római unióról”, in *Theologai Szemle* 39 (1996), 294-305.

BERKI, F., „Ortoxia és az Egyházak Világtagácsa”, in *Theologai Szemle* 41 (1998), 332-336.

CSELENYI, I. G., „Mária és az ökumené” [„Mary and ecumenism”], in *Athanasiiana* 3 (1996) 73-92; 123-124.

HOLLÓS, J., „Az Istenszülő tisztelete a keleti kereszténységben – Patrisztikus és ökumenikus összegzés” [„Oriental Christianity honors the Mother of God”], in *Athanasiiana* 3 (1996) 61-71; 122-123.

IMRÉNYI, T., „Az elfelejtett Kelet” [„The forgotten East”], in *Aetas* 1 (1998) 104-107.

*Kereszténység - katolicizmus - ortodoxia*, [II. János Pál pápa és az Ökumenikus Püspöki Találkozó tiszteletére a Millescentérium évében], Budapest 1996, 174 p. ISBN 963 9042 07 2

## BIBLIOGRAFIA

- PUSKÁS, L., „To be or not to be”, in *Theológiai Szemle* 1-2 (1998) 25-42.
- SCHEELE, P.-W., „A Krisztusban való teljes egység útján” [„Auf dem Weg zur vollen Einheit in Christus”], in *Athanasiiana* 6 (1998) 9-22; 131-133.

## 7. VARIE

- „A belső ortodox konferencia kommunikája”, in *Theologiai Szemle* 41 (1998), 320-321.
- „Kelet világossága”. II. János Pál apostoli levele a püspökökhöz, a papokhoz és a hívekhez. XIII. Leó pápa apostoli levele, „A keletiek méltósága” centenáriumára, Nyíregyháza 1995, 39 p.
- BAÁN, I., „A «szent örültek» és társadalomkritikai funkcióik a középkorban”, in Fazekas, Cs. (szerk.), *Társadalomtörténeti tanulmányok*, (Studia Miskolcinensis 2), Miskolc 1996, 16-19.
- CASSIANUS, JOHANNES, *A keleti szerzetesek szabályai*, Pannonhalma-Tihany 1999, 232 p. ISBN 963 9053 25 2-3
- CASSIANUS, JOHANNES, *Az egyiptomi szerzetesek tanítása*, Pannonhalma-Tihany vol. I, 1998, 328 p. ISBN 963 9053 25 2-1
- CASSIANUS, JOHANNES, *Az egyiptomi szerzetesek tanítása*, Pannonhalma-Tihany vol. II 1999, 400 p. ISBN 963 9053 25 2-2
- GRUNDA, J. (szerk.), *Görög Katolikus Gimnázium és Szakközépiskola*, Hajdúdorog 1998, 135 p.
- HAVASI, Á., „Miskin herceg alakjának archetipusai”, in *Pannonhalmi Szemle* 2 (1998) 89-102.
- HIDÁSZ, F., *Szárovi Szent Szerafim élete és tanítása*, Homokkomárom 1996, 112 p. ISBN 963 00 2017 3
- IMRÉNYI, T., „Az öröm” [„The gladness”; „Die Freude”], in *Theológiai Szemle* 4 (1996) 197.
- IMRÉNYI, T., „Az új evangéliumi mozgalmak és a történelmi keresztény Egyházak kapcsolatáról” [„On the connection between the new evangelical movements and the historical christian churches”; „Über die Verbindung zwischen den neuen Evangelikalbewegungen und den geschichtlichen christlichen Kirchen”], in *Theológiai Szemle* 4 (1996) 258-261.
- IMRÉNYI T., „Mai orosz vallásos irodalom fordításának problémái” [„Translation problems of the contemporary Russian religious literature”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 198-210.

## BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ, I., „Liturgikus idézetek papjaink primíciás képeiről” [„Citazioni liturgiche dei santini dei nostri novelli sacerdoti”], in *Athanasiiana* 8 (1999) 101-115; 136.
- IVANCSÓ, I., „Літургія як вняв ідентичності”, in *В пошуках ідентичності. Студійні дні в Ніредьгазі*, Львів 1998, 97-105.
- IVANCSÓ, I., „Презентація катехизмів Угорської Церкви”, in *В пошуках ідентичності. Студійні дні в Ніредьгазі*, Львів 1998, 174-180.
- IVANCSÓ, I., *Eteria útinaplója*, (Athanasiiana Kiskönyvtár 1), Nyíregyháza 1996, 134 p. ISBN 963 04 6935 9
- IVANCSÓ, I., *Néhány téma Bazil atya reguláiból*, (Életszabályok IV), Nyíregyháza 1996, 104 p. ISBN 963 85 177-4-3
- KERESZTES, S. B., *Szerzetességünkrol*, (A Nagy Szent Bazil Rendi Nővérek Kiadványai 1), Máriapócs 1996, 204 p. (+ képek) ISBN 963 00 1958 2
- KIRÁLY, E., *Jézussal a boldogság útján*, (Görögkatolikus Hittankönyvek VIII.), Nyíregyháza 1997, 230 p. ISBN 963 04 8730 6
- KIRÁLY, E., *Mi, görög katolikusok. A görög katolikusok élete a katolikus Egyházban – ahogyan ezt egy görög katolikus pap látja*, Szeged 1995, 132 p. ISBN 963 8272 64 X
- KISFALUSI, J., *Ünnepi népszokások a Keleti Egyházban*, S 1995, 224 p. ISBN 963 450 965 7
- KRÍZA, Á., „Földi gazdagság és lelki szegénység. A Szoloveckij kolostor az oroszországi kolostori vagyonról szóló viták idején” [„Worldly riches, spiritual poverty. The Solovetskiy monastery during the disputes over the nonastic property in Russia”], in *Aetas* 1 (1998) 79-95.
- MAGYARI, M., „A bört, a bőjtölés hagyományai a görög katolikusok körében” [„Fasting and its traditions among the Greek Catholics”], in *Posztbizánci Közlemények* III (1999) 63-71.
- MAGYARI, M., „Nagybötji táplálkozási rend Hajdú-Bihar megye görög katolikus falvában”, in *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve* 1994, Debrecen 1996, 259-268.
- Munkálatok. Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásai* 1, Nyíregyháza 1997, 206 p. ISSN 1417-0671
- NAGY SZENT BAZIL, *Evangéliumi etika*, (Életszabályok III.), Nyíregyháza 1995, 183 p.
- NAGY, E., „Az érett orosz középkor emberideálja” [„The human ideal in Russia in the High Middle Ages”], in *Aetas* 1 (1998) 96-103.

## BIBLIOGRAFIA

- OBBÁGY, L., „*Aki az Írást ismeri, Isten szívét ismeri*” Tanári segédanyag „...az Írások szerint” című, ószövetségi hittankönyvhöz, Nyíregyháza 1996, 223 p. ISBN 963 04 6967-7
- OBBÁGY, L., „Az Istenszülő Szűz egyházunk katekézisében” [„Die Gottesmutter in der Katechese unserer Kirche”], in *Athanasiiana* 3 (1996) 93-106; 124-125.
- OBBÁGY, L., „*Játszani is engedd...*” Rejtvények, játékok, feladatok a katekézishez, Nyíregyháza 1997, 235 p.
- OBBÁGY, L., *Az emberszerető Isten*, (Görögkatolikus Hittankönyvek II.), Nyíregyháza 1998, 100 p.
- OBBÁGY, L., *Velünk az Isten!*, (Görögkatolikus Hittankönyvek VI.), Nyíregyháza 1997, 165 p. ISBN 963 04 8731 4
- PACSENKO, A. M., „A nevetés mint színjáték (Szent félkegyelmüség /jurodszto/ a középkori Oroszországban I)”, in *Pannonhalmi Szemle* 1 (1997) 26-44.
- PACSENKO, A. M., „A nevetés mint színjáték (Szent félkegyelmüség /jurodszto/ a középkori Oroszországban II)”, in *Pannonhalmi Szemle* 2 (1997) 47-65.
- PERCZEL, I. (ford.), *Dániel abbá történeteiből*, in *Pannonhalmi Szemle* 2 (1998) 29-49.
- PESTHY, M., „A jó fogás”, in *Theologiai Szemle* 38 (1995), 129-139.
- PUSKÁS, L., „*Communio Sanctorum – főszkerkeszeti jegyzet*”, in *Сопричастя-Communio-Koinonia* (1996) 3-5.
- SASHALMI, E., „Autokrácia, abszolutizmus, isteni jogalap: a 16-17. századi moszkvai hatalmai ideológia fő jellemzői és tipológiája” [„Autocracy, absolutism, divine right: chief characteristic and typology of the 16-17<sup>th</sup>-century power ideology in Moscow”], in *Aetas* 1 (1998) 48-66.
- SAUTER, H., *Krisztus Testének tagjai – Az embertárs szolgálata Nagy Szent Bazilnál*, (Életszabályok V), (ford.: Ivancsó I.), Nyíregyháza 1996, 128 p. ISBN 963 85 177-5-1
- SOLTÉSZ, M.-né, *Máriapócs. Válogatott bibliográfia*, Nyíregyháza 1996, 75 p. ISBN 963 7281 40 1
- SOMORJAI, Á., *A Makariosz/Szimeoni iratok*, (Pannonhalmi füzetek 36), Pannonhalma 1995, 56 p. ISBN 963 85471 11
- ŠPIDLÍK, T., *A Szentlélek útján*, Nyíregyháza 1996, 158 p. (ford.: Kocsis P.) ISBN 963 04 6602 3
- SZÁROVI SZENT SZERAFIM, *A Szentlélek megszerzése*, Terebint (kiadó) 1996, 63 p.
- TÓTH, B. D., „Egy misztikus irányzat törekvései: a messzaliánusok”, in *Teológia* 31/3-4 (1999), 50-59.

## BIBLIOGRAFIA

- TÓTH, E., *Egyházi Közigazgatástan*, Nyíregyháza 1996, 108 p. + 32 p. melléklet külön füzetben
- UDVARI, I., *Tallózások ukrán, ruszin és szlovák könyvek körében*, (Studia Ukrainianica et Tisinica 2), Nyíregyháza 1995, 255 p.
- ÚJ TEOLÓGUS SZENT SIMEON, *Az isteni szerelmek himnuszai* (válogatás), in *Pannonhalmi Szemle* 2 (1997) 121-130.
- VÉGHSEŐ, D., *A szív bőségéből*, Nyíregyháza 1996, 303 p. ISBN 963-85177-3-5
- VÉGHSEŐ, D., *Egy szívvel és egy szájjal. Homilia vázlatok*, Nyíradony 1996, 247 p.
- VÉGHSEŐ, D., *Vigasztalások. Gyászbeszédek*, Nyíradony 1997, 78 p.
- VLACHOS, H., *Bevezetés a keleti keresztery lelkiségbe. Orthodox lelkiség [Mikra Isodos stin Othodoxi Pnevmatikotia]*, Budapest 1998, 102 p. ISBN 963 03 6308 9
- VLACHOS, H., *Egy éjszaka a Szent Hegy sivatagában. Beszélgetés egy áthoszi remetével a Jézus-imáról*, Budapest, 1997, 235 p. ISBN 963 04 7684 3

## RECENSIONES

BELME, L., *Az Istenszülő póczi kegyképének csodatevő könnyezése 1696. november 4. – december 8. [Das wundertätige Tränenvergiessen des Gnadenbildes der Muttergottes von Pócs 4 November – 8 Dezember 1696]*, Budapest 1997, 211 pp. Gebunden. ISBN 963 85667 1 X

Die ungarisch griechisch-katholische Kirche hat die 300-Jahr Feier des Tränenvergiessens des Gnadenbildes von Máriapócs in verschiedener Weisen begangen. Das erste Tränenvergiessen war ein grossartiges Ereignis, weil die Gottesmutter dadurch ihre Liebe zu den Glaubigen zum Ersten Mal (1696) zum Ausdruck gebracht hat. Und so ist es nur würdig und recht, sich dieses Geschehen erneut ins Gedächtnis zu rufen. Neben einer Konferenz, deren Material bereits veröffentlicht wurde, erschienen nun auch mehrere Publikationen (so auch Nr. 3 der *Athanasiaca*) und Bücher, die speziell der Verehrung der Gottesmutter von Pócs gewidmet wurden.

László Belme – der geistliche Direktor der Griechisch-Katholischen Grundschule von Hajdúdorog – hat sich mit Herausgabe seines Buches auch in die Reihe, der die Gottesmutter verehrenden Personen gestellt. Wie im Untertitel zum Ausdruck gebracht, beleuchtet er das Material im Spiegel archivarischer Quellen und leistet somit auch einen geschichtlich und theologischen Überblick.

Neben bereits bekannter alter und neuer Literatur, vermag der Author durch diese archivarische Forschung auch eine Reihe neuer Erkenntnisse zu Tage fördern. So beschäftigt er sich beispielweise als Erster mit dem in Levoca 1697 gedruckten *Pentas quastionum curiosarum*.

Die theologische Überblick wird durch eine Vielzahl von Zitaten für die Gottesmutter aus der Liturgie fundiert. Zur weiteren Reflexionen werden auch biblische Zitate in das Werk aufgenommen.

Aufgrund der Tatsache, dass der Priester-Author ein Diplom der Universität als Historiker besitzt, darf er in dieser Sache zurecht als ein kompetenter Sachverständiger angesehen werden. Die Vorgänge werden von ihm durch Heranziehung der damaligen kaiserlichen und militärischen Briefe, sowie der Dokumenten des Vatikans und der Nunziatur vorgestellt. Des weiteren behandelt er auch die das Tränenvergiessen selbst betreffenden Protokolle.

Die Einbeziehung des Werkes des Werkes Heylsamer Gnaden-Brunn in der *wunderthätigen Bild der weinenden Mutter Gottes von Pötsch in St. Stephan Dom-Kirchen zu Wienn* (1703), eröffnet zudem neue Erkenntnisse über die Verehrung der Gottesmutter zu Wien. Dieses Buch wird dabei zum Ersten Mal in der ungarischen

Literatur, die im Zusammenhang mit dem Tränenvergiessen steht, erwähnt. So vermag er nachzuweisen, dass – wenn auch kein Tränenvergiessen an sich stattgefunden hat – so doch sehr viele Gebetserhörungen verzeichnet werden können. In einem weiteren Schritt beschreibt er die Chronik der Verehrung des Gnadenbildes in Wien.

Jedes Kapitel des Buches greift einen Satz des *Magnificat* der Gottesmutter als Titel bzw. Motto auf. Ferner werden die Symbole des Buches *Abgetrocknete Thränen* mit einbezogen. Solche Symbole „waren an dem triumphalischen Tor des Burghospitals sichtbar, als einst das schöne, wundertätige Gnadenbild von Pócs mit Geleit der unbeschreiblichen Menge überall in die Kirchen gedrängt war“. Jedes Symbol bezieht sich auf die wundertätige Macht der Gottesmutter.

Die ausgewählte Bibliographie stellt die Literatur der Verehrung der weinen den Muttergottes von Máriapócs in geeigneter Weise vor. Lediglich in den Anmerkungen lassen sich einige Mängel in methodologischer Hinsicht finden.

In das Buch wurden mehrere Illustrationen und farbige Bilder aufgenommen. Aus dem Werk geht sehr deutlich hervor, dass der Author ein glühender Marienverehrer ist.

Schliesslich darf noch mit besonderer Freude bemerkt werden, dass die erste Publikation des Bischoflichen Archives der Diozese Hajdúdorog der Gottesmutter gewidmet wurde.

(István Ivancsó)

**IVANCSÓ, I., *Moisej Ugrin nello specchio del suo culto liturgico*, Nyíregyháza 1997, 138 pp. Bound. ISBN 963 04 8728 4**

This new book of Ivancsó István – which is the Hungarian version of his Licentiate essay, which was handed in at the Roman Pontifical Oriental Institute – fills in a big gap regarding both liturgical and hagiographical aspect. The author presents Mojsej Ugrin, that is Hungarian Moses, the eleventh-century saint through his liturgical devotion. This is a pioneer undertaking, since up to now no researchers and scientists have dealt with the liturgical texts and liturgical respect of the saint died in 1043. This is rather interesting because Moses died before the great split of the Church in 1054, so he could be considered to be a saint of the whole Catholic (Universal) Church.

Hungarian Moses, who is respected as a saint by the Byzantine Slavonic Church – as his name reflects – was Hungarian but spent most of his life abroad. First he served to Boris, the prince of the ancient Rus, then – after Boris's murder Moses escaped and a young polish widow bought him as a slave. The widow at all cost wanted to seduce him, but Moses chose the monastic life dedicated to God. After a lot of torments he finally got to Kiev crippledly where he lived left of his life as a monk.

The book consists of five organically fitted chapters and they are completed with an appendix which includes Hungarian Moses's liturgical texts. The first part

analyses the historic source of Moses's life, then after the thorough analyses the saint's life is described mainly through the Paterik of the Caves Monastery of Kiev. The Paterik includes the teaching of the monks who rest in the Monastery and the events of their life in the usual style of Apostegmas as normal in the monastic literature. The work's core is created by the saint's liturgical devotion which is worked out with thoroughness and the explanation of its iconographic representation. The last chapter shows Moses as an example of serving love, cleanness, virginity and perseverance in everyday life in the face of our secularised, ideallosng world.

Together with the author of the book I hope that this work which was written with scientific thoroughness will promote a deeper knowledge of Hungarian Moses and a wider spread of his devotion.

(Csaba Sivadó)

*I Santuari dove Dio cerca l'uomo. Atti del 1º Congresso Europeo sui Santuari e Pellegrinaggi Máriapócs, Ungheria, 2-4 settembre 1996, Città del Vaticano 1996, 208 p. rilegato.*

Quattro anni fa è stato tenuto il Congresso Mondiale dei Rettori dei Santuari, a cui ha partecipato anche il nostro vescovo diocesano Mons. Szilárd Keresztes. Nel congresso di allora, egli invitò i partecipanti a organizzare il prossimo congresso del 1996 a Máriapócs, perché in quell'anno celebreremo il tricentenario della lacrimazione della prima icona miracolosa di Máriapócs. Così è stato realizzato il 1º Congresso Europeo nel Santuario greco-cattolico, a noi tanto caro, della Madonna di Máriapócs. A questo 1º Congresso Europeo furono presenti Rettori dei Santuari e Direttori dei Pellegrinaggi di Europa, e anche ospiti dal Medio Oriente e dall'Argentina.

Il Congresso è stato caratterizzato anche dalla preparazione al Grande Giubileo dell'anno 2000, proclamata dal Santo Padre. Il papa scrive nella sua lettera apostolica *Tertio Millenio Adveniente* che i santuari sono testimoni privilegiati dell'azione salvifica di Dio attraverso la storia, e la loro missione è di essere gli avamposti di questo sforzo ecclesiale. Il pellegrinaggio, invece, fa rivivere l'itinerario che guida tutti i credenti all'incontro con il Signore che li cerca.

È dunque giusto che il nostro Congresso e anche il libro contenente la sua materia abbiano ricevuto questo titolo.

Mons. Giovanni Cheli scrive nella sua presentazione: "Il Congresso Europeo di Máriapócs ha trovato così stabiliti i suoi punti programmatici. La riflessione teologica e pastorale, da una parte, e lo scambio delle esperienze dall'altra, hanno occupato le giornate nelle quali la realtà Europea si è presentata in maniera nuova. Infatti, gli avvenimenti sociali e politici vissuti dal nostro Continente nelle ultime decadi sono punti di partenza di nuove sfide e nuove speranze. La vita della fede e l'espressione della pietà popolare si arricchiscono nell'incontro di tradizioni diverse; incontro che aveva incontrato difficoltà fino ad oggi e che invece durante i giorni del

Congresso è stato vissuto in modo particolarmente intenso nelle celebrazioni liturgiche in rito latino e orientale.”

Il contenuto del libro insiste sulle riflessioni e le attività ulteriori, al cui esercizio sono invitati tutti i partecipanti e anche tutti i Rettori dei Santuari come ammonisce la dichiarazione finale nelle sue raccomandazioni: “Promuovere e intensificare la riflessione pastorale comune fra quanti sono impegnati nei Santuari e nei Pellegrinaggi in ciascun paese”.

Sarebbe però sbagliato pensare soltanto ai Rettori dei Santuari: la materia del Congresso e quella del libro – che mette in iscritto quanto è stato detto – offrono aspetti utili anche ai semplici pellegrini che Dio cerca e che cercano l'incontro con Dio.

Dopo l'edizione originale in lingua italiana sono già uscite nel Vaticano le traduzioni inglese, francese e tedesca. Speriamo che il libro del Congresso venga pubblicato anche in lingua ungherese al più presto. *(István Ivancsó)*

*Máriapócs 1696 – Nyíregyháza 1996. Conferenza di storia in occasione del 300º anniversario della prima lacrimazione dell'icona di Máriapócs, 4-6 nov. 1996, Nyíregyháza 1996, 195 p., rilegato.*

La Madre di Dio dimostrò il suo amore verso il suo popolo greco-cattolico tramite il fatto che scelse la chiesa di Pócs, un piccolo villaggio privo d'importanza, come il suo santuario dove trecento anni fa lacrimò la sua icona e dove si ripeté ancora due volte il miracolo della lacrimazione.

La diocesi ha celebrato il tricentenario con una serie dei festeggiamenti. L'hanno commemorato nella festa del 350º anniversario dell'unione di Ungvár. La festa principale se è tenuta in occasione del grande pellegrinaggio per l'assunzione della Madre di Dio. Anche l'Incontro Mondiale dei greco-cattolici ungheresi è stato convocato in questa occasione. L'Incontro Internazionale dei cori greco-cattolici ha conferito ulteriore lustro all'anniversario. Si è tenuto a Máriapócs il 1º Congresso Europeo sui Santuari e Pellegrinaggi. Il giorno prima del 300º anniversario della lacrimazione siamo andati in pellegrinaggio a Vienna a salutare con una Santa Liturgia pontificale l'icona originale di Máriapócs.

Come una degna chiusura della serie dei festeggiamenti si è svolta una Conferenza di storia, tenuta a Nyíregyháza, la quale è stata organizzata dalla diocesi insieme con l'Istituto Teologico Superiore. La Conferenza diede a livello scientifico un quadro complessivo totale sullo stato storico, politico, ecclesiastico dell'epoca della prima lacrimazione, sulla lacrimazione stessa, sulle indagini, sui verbali, inquadrando il tema anche nella belle arti e nella storia dell'arte. Il nostro libro contiene tutti i testi delle relazioni pronunciate durante la Conferenza.

Grazie agli autori noti – che si sono seriamente immersi nei singoli problemi relativi ai loro rami scientifici – possiamo ricevere un quadro complesso della prima lacrimazione, cioè del suo sfondo, che finora non era raggiungibile in una forma

complessiva. La Conferenza si è occupata soltanto della prima lacrimazione e così non si deve cercare nel libro gli avvenimenti ulteriori della storia del santuario di Máriapócs.

È sicuro che la lettura delle relazioni susciterà gioia in chi ha partecipato alla Conferenza; in chi invece non poteva essere presente la lettura del libro arricchirà le nozioni preliminari relative alla prima lacrimazione dell'icona miracolosa di Máriapócs.

L'epilogo del libro riassume in un modo eccellente le relazioni e si può leggerlo anche in lingua tedesca.

Il libro è di pregevole fattura, con una veste simile a quella del volume contenente le relazioni tenute in occasione del centenario dell'enciclica papale *Orientalium Dignitas*, e così si può vederlo quasi come la sua continuazione.

(István Ivancsó)

**IVANCSÓ, I., Görög katolikus liturgikus kislexikon [Kleines Lexikon für Liturgie], Nyíregyháza 1997, 59 p, gebunden.**

In den letzten Jahren ist das Interesse am liturgischen Leben der Ostkirche erfreulicherweise gewachsen. Langsam kommen die erscheinenden Bücher diesem Interesse nach.

István Ivancsó ist Professor an der Griechisch Katholischen Theologischen Hochschule der Diözese von Hajdúdorog in Nyíregyháza. Sein für den Religionsunterricht geschriebenes Buch „Das Heilige den Heiligen“ wird von den Kindern und Religionslehrern, seine Dispensen für Liturgie von den Studenten der Hochschule mit Interesse gelesen. Jetzt hat er ein für alle zugängliches Werk präsentiert. Sein Kleines Lexikon für Liturgie erklärt auf eine einfache, allgemeinverständliche, kurze und klare, aber gleichzeitig sachliche Weise die mit unseren Kirchen, Zeremonien, liturgischen Büchern und Geräten verbundenen Ausdrücke, die jene, die sich für die Liturgie eingehender interessieren, kennen müssten.

Diejenigen, die die Geschichte des Heils innerhalb der liturgischen Gemeinschaft der griechisch-katholischen Kirche erleben oder „blosse“ Sympathisanten der östlichen Liturgie sind, empfangen mit Dank dieses in schöner Gestalt, mit 60 Seiten erschienene Büchlein, unsere Liturgie von A bis Z.

(László Obbágy)

**Dr. B. PAPP, J., Hajdúdorog küzdelme a magyar görög katolikus egyház-megye felállításáért [Hajdúdorog's struggle to establish the Hungarian Greek Catholic Diocese]. Hajdúdorog 1996, 159 p. Bound.**

The author – a Retired College Professor, the first director of the newly established Greek Catholic High School in 1991 – in compliance with the title places Hajdúdorog at the centre since he is from Hajdúdorog. In his more recent books

about Hungarian Greek Catholics he points out in more detail the heroic struggles of the people of Hajdúdorog achieved in getting an independent episcopacy, the sad effect of which is that to this day Hajdúdorog is not the diocesan centre. After a detailed historical representation, the author proves with conviction that the retardation of the development of Hajdúdorog (institutionally, educationally and culturally) is mainly due to the latter. In spite of this, their struggles are invaluable in what they have accomplished: Without which – the study of this book brings to light – we would not have an independent diocese.

The book consists of eight sections and bridges the history from its most ancient past (2300 B.C.) to the most recent time (1996). The first part tries to present the historical preliminaries in the unfolding struggle for the Hungarian vernacular in the liturgy as well as the societal circumstances. He proves that the Haidus settled by Prince Bocskai to Dorog were not Hungarianized Slavs or Rác, but original Hungarians. Thus they had a just claim to demand a Hungarian liturgy. The road that led to this development was through union with the Munkács Diocese. Bishop Bacsinszky helped in the development of the liturgy in the Hungarian language.

The second section points out the attempt to make the liturgy Latin and Slovanic, which became the legal antithesis in strengthening the struggle for the Dorogians. Farkas Lajos, the leader of the movement, recognized that a liturgy in the Hungarian vernacular was impossible to fight for until we can establish a Hungarian Greek Catholic episcopate." However, even after this, the entire line of proposals was for permission for a Hungarian vernacular liturgy.

In part three, the main theme is about the national congress held in Hajdúdorog in 1868, on April 16 and its consequences. They had a complete Hungarian liturgy at this time. They adopted a resolution to claim the liturgy in the Hungarian vernacular and also have an independent Hungarian Diocese. They sent a series of presentations to the bishop and also to the King and to the president, to parliament, etc. After the Canonical visitation (canonica visitatio) of 1871 of Hajdúdorog a vicariate, was set up which was only a half solution of the problem. In the meantime the liturgy was celebrated in the vernacular. Part four speaks about this.

In part five, the author discusses the further development of the liturgical movement. In the year of the millennium (1896 June 27) in Budapest they celebrated the liturgy in the Hungarian vernacular. Now the entire country paid more attention to the Dorogians, but the consequences were to be regretted: The

Holy See forbade the Hungarian vernacular services. The people of Dorog were not satisfied with this. They were not willing to destroy the liturgy books translated into Hungarian. They formed a pilgrimage for the holy year jubilee of 1900 with the hope of attaining their goal. However, they were to be disappointed inspire of the support of Bishops Firczák and Vályi.

In part seven, the author gives an account of the 1910 presentations in Parliament. Szabó Jenő, a member of Parliament gave a speech that finally led King

Francis Joseph to establish and Pope Pius X to canonically raise the diocese of Hajdúdorog in the bull "Christifideles graeci" in 1912, June 8. However, this was given with the orders that the new diocese must forever use the Greek language in the Liturgy. It was only in 1965 on November 19, that the Hungarian Greek Catholic Church reached the goal for which the people of Hajdúdorog struggled. At the Vatican II Council Bishop Dudás celebrated the entire liturgy in Hungarian.

It is not surprising that part eight is the longest section in the book. Here the author speaks of the seat of residence of the episcopate. He points out step by step Hajdúdorog's fight for the bishop to take up residence there, without ignoring the positive and negative social consequences. Based on reliable sources, he shows objectively and sincerely the competition between Debrecen and Nyíregyháza against Hajdúdorog as the seat of the episcopate, as well as the disappointment of the people of Hajdúdorog.

Now the author can verify his goal "built on authentic sources" with positive attitude "sine ira et studio" his impartial presentation of the struggles for the liturgical services in the mother tongue and for the episcopate.

The book has special merit in that it has 43 appendix pages that contain reports of documents (presentation and deeds) which were given in former books only as references: Here they can be read in their entirety. (István Ivancsó)

**PUSKÁS, L., Romzsa Tódor püspök élete és halála [Das Leben und der Tod von Teodor Romžaj], Nyíregyháza [1998], 292 + 24 p. Geheftet. ISBN 963 8456 15 9**

Bis zum Wechsel des politischen Systems war Jahrzehnte lang nicht einmal die Aussprache des Namens von Teodor Romža gestattet. Dies bedeutet aber nicht, daß die Menschen ihn vergessen hatten; das Gegenteil war der Fall! Die persönlichen Erinnerungen sind unter den Gläubigen des frommen Bischofs geblieben, wie es auch in dem Buch von László Puskás zum Ausdruck kommt. Der Pater ist in einer solch glücklichen Lage, daß er – wenn er auch nicht Augenzeuge war – als ein kleines Kind, ein Betroffener der tragischen Ereignisse war: Puskás erlebte wie der atheistische, sowjetische Staat den Bischof der griechisch-katholischen Gläubigen, der in seinem Glauben und in der Treue zu Rom unerschütterlich war, zur Aufgabe zwingen wollte und als es nicht gelungen war, ihn ermordet hatte. Der Autor war wahrhaft Augenzeuge und Teilnehmer des Begräbnisses, weil sein Vater Priester und Katechet in Užgorod war.

Jetzt schreibt er „sine ira et studio“ nicht nur seine persönlichen Erinnerungen, sondern auch die historischen Tatsachen nieder. Das Buch verarbeitet eine gewaltige Menge an Material. Es verbinden sich in dem Buch die persönlichen Erlebnisse (besonders erschütternd sind die Umstände des Begräbnisses, aber noch mehr das Auffinden der Leiche des Märtyerbischofs und seine Identifikation), die Be-

richte, die kirchlichen und staatlichen Dokumente, die historische Tatsachen, die archivarischen Quellen, usw. Der Autor ist mit lobenswerten Fleiß den Tatsachen nachgegangen und sammelte sein Material so zusammen.

„In der 24. Stunde“, als die Informationen der Zeitgenossen noch auffindbar waren, gelang es ihm, das Buch zu schreiben, was bereits eine Generation später nicht mehr möglich gewesen wäre.

Im Buch ist es gelungen eine gewisse nüchterne Gewichtung zu beizubehalten: es geht nicht nur um die Märtyrerschaft des Bischofs, sondern auch um sein ganzes Leben. So kann ein Gesamtbild von Teodor Romža gegeben werden: angefangen mit seiner Kinder- und Jugendzeit, seinen Studien, besonders über die in Rom (*Germanicum et Hungaricum und Russicum*) verbrachten Jahre, über das jugendliche, priesterliche Leben, über seine Tätigkeit als Theologieprofessor und schließlich über sein bischöfliches und hochpriesterliches Leben.

Unser Eindruck wird somit vervollständigt, da nämlich bisher in der griechisch-katholischen Kirche über den Bischof oder über seinen Märtyrertod nur wenige Schriften publiziert wurden: *Görögkatolikus Szemle [Griechisch-katholische Revue]* 6 (1990), 8-10; 6 (1992) 4-5; 7 (1992) 4, 8 (1992) 4. In diesem Buch besteht eine Kuriosität, denn der Autor benutzt verschiedene Schriftarten, um die Gattung der Kapitel zu unterscheiden. (Ja, aber es ist wahr, nach einer gewissen Zeit beginnt es störend zu wirken.)

Für ein vereinfachtes Arbeiten mit dem Text, wäre es besser gewesen, wenn die Menge an Material durch Verzeichnisse und bibliographische Angaben gegliedert worden wäre.

Es bleibt zu hoffen, daß dieses Buch dazu beiträgt, die Person des frommen Märtyerbischofs immer bekannter zu machen, daß sein Leben nicht in das Dunkel der Vergessenheit gerät und das der sich im Gange befindliche Prozeß zur Seligsprechung verwirklicht wird und es schließlich auch zu einer Heiligsprechung kommt.

(István Ivancsó)

**AUTHORS**

**MICHEL BERGER**

Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa  
Via dei Greci 3  
I-00187 Roma  
tel.: (0039-06) 32-25-093  
fax: (0039-06) 69-88-75-67  
e-mail: pcbcc@pcchac.va

**NIKOLAUS EGENDER OSB**

Abt der Domitio-Abtei, Jerusalem  
Monastère Bénédictin  
B-5590 Chevetogne  
tel.: (0032-83) 21-17-63  
fax: (0032-83) 21-60-45  
e-mail: monasterechevetogne@skynet.be

**JAN SERGIUSZ GAJEK MIC**

Istituto Ecumenico dell'Università Cattolica di Lublin  
Lublin-Minsk  
ul. Bazylianówka 54/B  
PL-20 144 Lublin  
tel.: (0048-81) 743-37-74  
fax: (0048-81) 743-37-70  
e-mail: mds@mariane.pol.pl

**AUTORI**

**ISTVÁN IVANCSÓ**

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum

Bethlen G. u. 17.

H-4401 Nyíregyháza

tel.: (0036-42) 413-108

fax: (0036-42) 420-313

e-mail: ivancsoi@gkhf.iif.szabinet.hu

**EMMANUEL LANNE OSB**

Monastère Bénédictin

B-5590 Chevetogne

tel.: (0032-83) 21-17-63

fax: (0032-83) 21-60-45

e-mail: monasterechevetogne@skynet.be

**ATHANÁZ OROSZ**

(actual:) Monastère Bénédictin

B-5590 Chevetogne

tel.: (0032-83) 21-17-63

fax: (0032-83) 21-60-45

e-mail: monasterechevetogne@skynet.be

**ROBERT F. TAFT SJ**

Pontificio Istituto Orientale

Piazza S. Maria Maggiore 7

I-00185 Roma

tel.: (0039-06) 446-55-89

fax: (0039-06) 446-55-76

e-mail: 113056.516@compuserve.com



*Orientalium dignitas – Atti del simposio commemorativo  
della ricorrenza centenaria della lettera apostolica di Papa  
Leone XIII, 2-4 novembre 1994, (Orosz, L., a cura di),  
Nyíregyháza 1995, p. 259, ISBN 963 04 5870 5*



IVANCSÓ, I., *Moisej Ugrin – nello specchio del suo culto liturgico*, (Bibliotheca Athanasiana 1), Nyíregyháza 1997,  
p. 110, ISBN 963 04 8729 2

