

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

FOLIA ATHANASIANA

11

Augustyn BABIAK – Peter CABAN – František ČITBAJ

András FORGÓ – István IVANCSÓ – János NYIRÁN

Szilveszter TERDIK – Krisztián VINCZE

&

Byzantine Bibliography in Hungary 2008-2009

**Nyíregyháza
2009**

Folia Athanasiiana vol. 11 (2009)
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.: 0036-42-597-600

Fax.: 0036-42-597-600

E-mail: atanaz@atanaz.hu

Managing Editor:
Soltész János
Rector of Institute

Editor in Chief:

Ivancsó István

✉ H-4401 Nyíregyháza Pf. 60.

☎ Tel.: 0036-42-415-905

Fax.: 0036-42-420-313

E-mail: ivancsoi@atanaz.hu

Yearly subscription: 20 USD or 15 €

© 2009 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

SZENT ATANÁZ GÖRÖG KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

Folia Athanasiana

11



Nyíregyháza
2009

TABLE OF CONTENTS

AUGUSTYN BABIAK

Monachisme et œcuménisme selon André Cheptytskyj 7

ISTVÁN IVANCSÓ

Traduzioni liturgiche di lingua materna nella Chiesa greco-cattolica
ungherese dagli inizi fino ad oggi 19

SZILVESZTER TERDIK

Il culto di San Pantaleone nella Chiesa latina dell'Ungheria 43

JÁNOS NYIRÁN

Analisi della preghiera Πάτερ ἡγιε... dell'ufficiatura dell'unzione
degli infermi 51

PETER CABAN

The use of the common language in the liturgy 63

KRISZTIÁN VINCZE

Zu anthropologischen Parallelen zwischen Sören Kierkegaards
„Entweder/Oder“ und Friedrich Nietzsches „Geburt der Tragödie“ 77

FRANTIŠEK CITBAJ

Greek Catholic Metropolitan Church *Sui Iuris* in Slovakia and
Greek Catholic Church in the Czech Republic within the Current
Catholic Canon Law 99

ANDRÁS FORGÓ

Der Weg der Bischöfe des byzantinischen Ritus
zur politischen Gleichberechtigung im Königreich Ungarn 111

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2008-2009

123

CONTENTS OF THE ATHANASIANA 26

István Ivancsó: Gli ordinamenti liturgici di István Miklósy vescovo dell'Eparchia di Hajdúdorog	137
Ákos Makláry: La storia della Chiesa e il diritto particolare nelle opere di György Papp	138
Atanáz Orosz: L'image du prêtre chez saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome	139
György Janka: Documentation and memories about bishop Gojdic in Hungary	140
Nyirán János: Esame sull'autenticità dell'Anafora di San Giovanni Crisostomo	141

CONTENTS OF THE ATHANASIANA 27

István Ivancsó: Il <i>Liturgicon</i> ungherese nell'Eparchia di Hajdúdorog	142
Krisztián Vincze: Die Zeit als Konstitutionsmedium der menschlichen Persönlichkeit in Sören Kierkegaards Werk „ <i>Entweder-Oder</i> “	143
János Soltész: Aspetti spirituali e pastorali del sacramento della penitenza	145
Ágnes Szotyori-Nagy: La questione dell'uso interrituale dell'antimessione nello specchio dei documenti della Santa Sede dopo l'epoca delle unioni	146
István Seszták: Verso la comprensione del sacramento della riconciliazione	147
Ákos Makláry: Questioni attuali giuridiche dei matrimoni misti	147
RECENSIONES	149

AUGUSTYN BABIAK

MONACHISME ET ŒCUMENISME SELON ANDRE CHEPTYTSKYJ

C'est justement, l'année du soixante cinquième anniversaire du retour à Dieu du Métropolite André Cheptytskyj¹ que nous voulons raviver la mémoire de ce prélat dont l'action pastorale a été particulièrement édifiante et courageuse au cours d'un demi siècle, semé de tragiques événements.

Mais plus précisément aujourd'hui, je voudrais essayer de discerner dans les actions, les paroles, les écrits d'André Cheptytskyj, la conception qu'il avait du monachisme et au-delà, le tremplin que pouvait constituer cette forme de vie religieuse vers un œcuménisme qui, du temps du Métropolite, prenait forme à travers l'unionisme dont il fut un des pionniers.

Sans vouloir remonter aux origines du monachisme byzantin, rappelons que la théologie orientale s'inscrivait profondément dans le prolongement de l'héritage patristique.²

Si à l'origine, l'idéal monacal oriental dans la tradition égyptienne était purement contemplatif, érémitique ou semi-érémitique, c'est au cours du VIIIe siècle que Theodore prend la direction du fameux monastère du Stoudios de Constantinople réformant profondément le monachisme byzantin. Il en exclut toute forme de vie érémitique et prône un retour au strict cénotobitisme : il restaure ainsi un idéal communautaire. La règle du Stoudios est devenue la constitution préférée des fondations anciennes et nouvelles d'une part, en raison de sa modération dans l'ascétisme et, d'autre part, grâce à son accent traditionnel mis sur la prière en commun et le travail manuel.

¹ Né en 1865, devient métropolite en 1901, meurt le 1^{er} novembre 1944 ; son procès en béatification est en cours.

² Jean Meyendorff et Aristide Papadakis, dans *L'Orient chrétien et l'essor de la papauté* : « Le monachisme contemplatif byzantin partageait l'approche fondamentalement religieuse de la théologie. L'attitude officielle de l'Église envers la philosophie avait toujours le ferme soutien des moines. C'est principalement parce que la vérité théologique ne pouvait être ni conçue comme un système de concepts à enseigner à la manière d'une discipline scolaistique, ni réduite à des déclarations faisant autorité du magistère, que la théologie créative de la Byzance médiévale était largement pratiquée dans les cercles monastiques », éd. Cerf, Paris 2001, 221-222.

La première communauté du Mont Athos était de type studite et, il faut le souligner, également le célèbre monastère des Grottes de Kyïv.

Chaque monastère avait son autonomie, avec à sa tête un supérieur, à la fois père spirituel et administrateur, garant d'un équilibre entre ascèse personnelle, vie communautaire et vie liturgique.

Mais nous savons que dans toute organisation humaine, même dans un cadre ecclésial, des dérives peuvent surgir et saper les édifices qui semblent les plus solides. Les circonstances politiques, les conflits intérieurs ou entre nations en sont souvent la cause. Les ordres monastiques peuvent être eux aussi victimes de ces aléas.

Déjà au XVIIe siècle, le métropolite de Kyïv et de toute la Russie, Joseph Veliamin Rutskyj,³ avait dû procéder à une restauration de l'ordre des basiliens omniprésent dans le royaume de Pologne-Lituanie. C'est à une tâche parallèle que s'attela son lointain successeur, André Cheptytskyj trois siècles plus tard, en tentant un retour au monachisme traditionnel.

Si Rutskyj était issu du calvinisme, André Cheptytskyj, lui, était d'une famille de la noblesse ukrainienne, polonisée et latinisée.⁴

Il fait de solides études, et malgré les siens, il décide de revenir à ses origines c'est-à-dire à ses racines ukrainiennes et surtout à la religion de ses ancêtres. Il entre chez les moines gréco-catholiques basiliens. Moine, il le restera toute sa vie, montrant un penchant très prononcé pour la vie monacale. Il écrivait en 1923 : « Je suis moine et ne désire rien de plus que de pouvoir me retirer dans un monastère le reste de mes jours dans la paix et la pénitence ».⁵ C'est ainsi que, soucieux de combler un vide, André Cheptytskyj entreprit très tôt la création d'un ordre renouant plus fidèlement avec la tradition orientale.

L'ordre basilien, pratiquement seul chez les Ukrainiens s'était fort éloigné du monachisme byzantin des origines, et pour pallier ces carences, André Cheptytskyj créa l'ordre des studites⁶ dans la tradition du Stoudios de saint Theodore.⁷

³ Né en 1574 à Ruta dans le royaume polono-lituaniens. En 1613, il devient métropolite de Kyïv et meurt en 1637.

⁴ Cf. KOROLEVSKIJ, C., *Métropolite André Szeptyckyj, 1865-1944*. (Opera Theologicae Societatis Scientiae Ucrainorum), Rome 1964; BABIAK, A., *Le métropolite André Cheptytskyj et les synodes de 1940 à 1944. Couronnement d'une œuvre pastorale au service de Dieu et du peuple ukrainien*, Lyon-Lviv, 1999.

⁵ Rapport d'A. Cheptytskyj au père Genocchi, 12 février 1923, ERSS vol. I, 79-80.

⁶ Lettre dite « de louange » de la Congrégation Orientale au Métropolite à propos de la fondation des Studites, protocole n° 9921/23, Rome, mai 1923.

⁷ Ses débuts se firent sous la forme d'un modeste monastère érigé en 1903, Sknyliv près de Lviv. Sous la direction du propre frère du métropolite, Klymentyj, il était promis à un bel avenir. Les règles en furent approuvées par Rome en 1921.

MONACHISME ET ŒCUMENISME SELON ANDRE CHEPTYTSKYJ

Dans le *Typikon*, (qui est aussi l'œuvre du métropolite, est-il besoin de le rappeler) ; on lit notamment : « Notre typique, basé sur les règles ascétiques des anciens Pères du monachisme, règle en détail notre vie d'après la tradition monastique de l'Orient, tout en s'adaptant, là où c'est indispensable, aux exigences de notre temps et des lieux où nous habitons ».

Et plus loin : « Les genres de travaux extérieurs des frères dépendront des vocations respectives que la Providence leur aura octroyées [...] au temps de saint Theodore, les moines du Stoudion⁸ s'adonnaient au travail manuel comme agriculteurs et artisans ; ils élevaient la jeunesse, s'occupaient de science et d'art religieux, se livraient à des œuvres de charité et d'amour du prochain ; une partie des frères prenait part à la lutte générale pour la foi et les principes chrétiens dans le monde d'alors, une autre partie d'entre eux, par un jeûne plus sévère et par l'isolement de la prière, renforçaient spirituellement ceux qui devaient remplir le service de Marthe ».⁹

Pour Cheptytskyj, il faut fortifier la vie de l'Église et créer un bon équilibre. C'est le monachisme qui permet d'approfondir la théologie, la spiritualité, surtout la prière ; il est le gardien de la foi. Si la vie monastique signifie être séparé du monde, elle est synonyme de vie intérieur qui sanctifie les profanes.

Le métropolite André s'est rendu compte, dès le début de son ministère, de l'état de pauvreté de son archiéparchie que ce soit dans le rite, l'enseignement, et des hybridismes présents à tous niveaux, en raison des influences diverses dans la religion gréco-catholique.

Autre constat d'André Cheptytskyj : le Monachisme selon la tradition orientale manquait cruellement dans la religion de l'Église catholique de rite byzantin. Les basiliens s'étaient sécularisés. Certes, ils étaient célibataires et avait une certaine culture théologique, étaient des organisateurs. C'était pratiquement l'unique réserve pour les futurs évêques car c'était parmi les basiliens qu'ils étaient choisis. Aussi manquait-il vraiment à l'Église son deuxième volet : ses moines orientaux. L'ascétisme qui caractérise la vie monacale n'était pas imposé au clergé séculier, qui était marié et quelquefois n'avait pas un niveau suffisant.

⁸ Saint Theodore le Stoudite appelle le moine « citoyen de l'univers ». Pour A. Cheptytskyj : « L'universalisme catholique ou mondial doit être un des signes distinctifs du parfait chrétien et donc avant tout du moine ». *Typikon des stoudites*, « Introduction », imprimerie polyglotte du Vatican, Rome 1964.

⁹ Introduction du *Typikon des serviteurs de Dieu*, métropolite André et archimandrite Klymentyj, 8 novembre 1920.

Cette recherche d'une qualité spécifique tant au plan spirituel qu'intellectuel explique pour partie, les nombreux contacts d'André Cheptytskyj, surtout au début, pour planter des ordres monastiques orientaux. Il cherchait auprès des bénédictins,¹⁰ des carmes, des jésuites aussi car il lui semblait qu'ils étaient plus proches des Orientaux. Il avait essayé à plusieurs reprises en 1903, 1907, 1923, de prendre contact avec les jésuites, notamment avec le général de l'ordre, le cardinal Vladimir Ledochowski, mais sans résultat.

Les rédemptoristes¹¹ sont aussi pour le métropolite à imiter car leur spiritualité est profonde, et ils ont une particularité : ils sont sur le terrain parmi le peuple, et constituent donc un contrepoids mais aussi un complément à un monachisme strict. Comme ils s'étaient intéressés aux colonies ukrainiennes de la diaspora (Canada, Etats-Unis), ils étaient les plus adaptés pour comprendre l'âme slave. Ils apprenaient la langue et étaient disposés à aller en Ukraine ; ils étaient prêcheurs, évangélisateurs, et organisaient des retraites spirituelles pour les fidèles. Ce sont des moines d'origine Flamande, Belge, et grâce à eux, les Ukrainiens finissent par avoir leur propre province, leurs propres séminaristes, leurs prêtres et même des évêques tels que Nicolas Tcharnetskyj,¹² Vasyl Velytchkykovskyj,¹³ Volodymyr Sterniouk.¹⁴

Pour le métropolite, le monachisme est synonyme d'ouverture œcuménique pour permettre à l'Ukraine de respirer car l'Ukraine est au carrefour de l'Orient et de l'Occident. Les moines et moniales sont plus efficaces dans la société, plus convaincants par leur méthode et leur ouverture au monde. Il veut pour son peuple une foi commune avec le successeur de Pierre, mais un monachisme en communion avec la spiritualité orientale authentique des pères de l'Église. Nous notons que le

¹⁰ Dom Nicolas Egender, moine de Chevetogne, précise que Dom Lambert Beauduin (1873-1960), « était entré en contact avec le métropolite ukrainien de Lviv, Mgr André Szeptyckyj qui estimait que le monachisme bénédictin qui a conservé tant de traditions communes à l'Orient et à l'Occident, pourrait être un instrument privilégié de rapprochement entre les deux parties de la chrétienté. », Chevetogne, 20 décembre 2007 ; cf. QUISTSLUND, S. A., *Beauduin a prophet vindicated*, New York Pramus, N.J. Toronto, 1973, 85-89.

¹¹ Convention entre le métropolite André et le P. Patrice Murray, Supérieur général et Recteur de la Congrégation du Très Saint Rédempteur, relative à la formation d'un rameau oriental dans le sein de la même Congrégation, Lviv, 27 mai 1913 et Rome, 30 mai 1913 et visé conforme à l'original par la Sacrée Congrégation de la Propagande le 27 avril 1914.

¹² Martyr, béatifié par Jean-Paul II le 27 juin 2001, à Lviv.

¹³ Martyr, béatifié par Jean-Paul II le 27 juin 2001, à Lviv.

¹⁴ Né en 1907 près de Lviv. Après ses études de théologie en Belgique, il est ordonné prêtre par Mgr V. Ladyka. En 1964, il est ordonné, secrètement, évêque auxiliaire par Mgr Vasyl Velytchkykovskyj. En 1974, il lui succède comme archevêque de Lviv. Cependant, en 1947, son calvaire avait déjà commencé car il fut arrêté par le KGB et condamné à 5 ans d'emprisonnement à Moscou, puis fut condamné aux travaux forcés en Sibérie. Il revint à Lviv où il meurt le 29 septembre 1997.

MONACHISME ET ŒCUMENISME SELON ANDRE CHEPTYTSKYJ

métropolite n'avait pas peur de choisir des exemples à imiter au sein des ordres occidentaux, surtout s'ils sont authentiques. Il n'avait pas peur non plus d'être accusé de latiniser son Église. Il n'y avait en lui ni chauvinisme, ni étroitesse d'esprit afin que l'œcuménisme croise l'Orient et l'Occident. En ce sens, il était précurseur de l'idée selon laquelle il fallait que l'Église puisse respirer avec ses deux poumons comme le dira plus tard Jean-Paul II. En outre, il remarquait sur ce point, souvent, l'existence d'une barrière psychologique. Il fallait donc une « psychologie de l'Union ».

On observe d'ailleurs, le même souci chez son prédécesseur, Joseph Veliamin Rutskyj, qui avait la même démarche vis-à-vis des carmes, au moment où il avait entrepris de réformer l'ordre des basiliens, qui restent de bons prêcheurs, populaires. Ce n'était pas la mode en Galicie, dans la vie monastique, d'être replié sur soi-même, mais plutôt de s'occuper des orphelinats, des infirmeries car il y avait constamment des troubles et des périodes de guerre. Ainsi, les sœurs servantes de l'ordre de Saint-Joseph dispensaient l'enseignement, instruisaient les femmes en particulier, dans le but d'obtenir des familles saines, c'est-à-dire en bonne santé mentale et spirituelle. Ces ordres féminins, des studites de la Sainte Famille, des basiliennes, s'occupaient également de jardins d'enfants ou de crèches, de même que les sœurs Servantes de Marie, Mère de Dieu. Conduits par les sœurs les enfants et les adultes étaient éduqués, catéchisés, évangélisés et non pas simplement réduits à l'état d'esclavage et de pauvreté.

Il s'agissait d'une véritable renaissance de la foi orientale par le monachisme. Les moines et les moniales avaient une véritable vocation œcuménique, un esprit d'ouverture pour permettre aux gens de se connaître, de se comprendre et de s'enrichir. Les monastères constituaient de véritables « laboratoires de la foi et de l'esprit humain ».

Les ordres monastiques sous l'impulsion du métropolite fondent de bonnes écoles, studites, basiliennes, et forment le peuple à un patriotisme orienté dans le bon sens du terme ; je cite le métropolite André : « Le vrai patriotisme n'est, dans son essence, qu'un véritable amour du prochain ».¹⁵

C'est donc les ordres monastiques qui ont une grande influence dans la société civile car le clergé séculier n'a ni les moyens ni le potentiel pour jouer pleinement ce rôle éducatif ; le prêtre marié ne trouvait ni un équilibre spirituel, ni intellectuel, ni matériel. Il était limité à la vie pastorale immédiate c'est-à-dire à la délivrance des sacrements essentiels et en premier lieu, la célébration les messes, ce qui n'est déjà pas si mal !

| ¹⁵ *Op. cit.*, A. Cheptytskyj au père GENOCCHI, 79-80.

Quant aux moines basiliens, ceux-ci avaient le monopole des activités, mais au fil des siècles, malgré la réforme opérée dans leur ordre, des dysfonctionnements s'étaient installés.

Aussi, pour le métropolite André, il fallait qu'une lampe reste allumée, celle de la prière, qui permette à la fois d'assurer une continuité dans la foi, la tradition orientale et d'aider le peuple, en ces temps de misère et de bouleversements, à trouver une certaine paix intérieure. C'est pourquoi le métropolite a pu avancer l'idée selon laquelle le triomphe de l'unité des Églises passait par le monachisme oriental garant de la foi et de la spiritualité grâce à un bon équilibre entre ascétisme et prière. C'est un monachisme qui a su allier une solide spiritualité ce qui est l'aspect oriental, à une spiritualité plus intellectuelle, ce qui est l'aspect occidental. C'est en ce sens que Cheptytskyj est considéré incontestablement comme un novateur.

Ajoutons que c'est le monachisme qui a aidé à surmonter toutes les épreuves durant 70 ans de communisme car la plupart des prêtres furent déportés au Goulag ou forcés à se convertir à l'orthodoxie de Moscou. C'est le monachisme, malgré l'absence de structures apparentes, qui a survécu, gardant dans l'obscurité la lumière toujours vivace de la spiritualité. Sa sortie des catacombes, a donné un nouvel élan et permis le retour des prêtres à l'Église Unie.

Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, l'ordre des studites, installé de manière stable à Ouniv en 1919, grâce à l'aide pécuniaire et foncière d'André Cheptytskyj, prospéra jusqu'à comprendre une vingtaine de monastères.¹⁶ L'occupation soviétique mit un terme à ces fondations.

Il importe de souligner au passage qu'avant leur suppression par les autorités russes, lors de la période d'occupation allemande au cours de laquelle les Juifs étaient pourchassés, nombre d'entre eux trouvèrent refuge dans les monastères d'après les ordres reçus du métropolite André Cheptytskyj. À ce sujet je voudrais reproduire ici le précieux témoignage de Kurt Lewin, fils de Fzekiel Lewin, Grand Rabbin de Lviv, pendant la seconde guerre mondiale et qui, enfant, bénéficia lui-même du refuge des monastères pour échapper à la mort. Il a longuement relaté ces événements dans un livre en anglais : *A journey through illusions*. Kurt Lewin accepta de venir des Etats-Unis, où il habite, apporter sa contribution à un colloque que j'ai organisé à Lyon, à l'Université Catholique en 1995. Les actes de ce colloque ont été imprimés et dans la déclaration de Kurt Lewin, on relève cette phrase :

¹⁶ Prières, offices, travail manuel, surtout agriculture constituaient l'emploi du temps des moines, qui fondèrent en outre, orphelinats, écoles d'apprentissage, atelier d'iconographie. Plusieurs communautés de moniales furent créées avec crèches, infirmeries et écoles.

MONACHISME ET ŒCUMENISME SELON ANDRE CHEPTYTSKYJ

« L'Église gréco-catholique recevait des instructions secrètes d'aider les Juifs. Des hommes, femmes et enfants juifs étaient recueillis dans des monastères, orphelinats et d'autres institutions studites ».¹⁷

Cet ordre des studites, parti de rien au début du XXe siècle, mais porté par la volonté inébranlable du métropolite André, fermement secondé par son frère Klementyj,¹⁸ ne pouvait sombrer dans le chaos provoqué par la guerre ni ne pas ressusciter à la longue période de soviétisation au cours de laquelle Ouniv sera tour à tour maison de retraite et hôpital psychiatrique. Au moment de l'indépendance de l'Ukraine, Ouniv fut rendu aux studites et redevint un haut lieu de pèlerinage notamment fréquenté lors de grandes fêtes de la Dormition de Marie en mai.

Peut-on mieux, enfin, définir le rôle prépondérant des ordres monastiques que dans cette phrase extraite de l'allocution prononcée par le pape Jean-Paul II aux évêques gréco-catholiques ukrainiens réunis en 2000 sous la présidence du cardinal Lubatchivskyj :

« Un devoir d'une importance particulière reviendra aux religieux : avant tout le monachisme qui confère à l'Église le goût toujours vivant et la force de ses racines et trouve dans la prière la certitude du "strict nécessaire". Je forme le vœu que celui-ci croisse et se structure selon les traditions glorieuses de l'Orient chrétien ».¹⁹

La pensée du pape polonais ne rejoints-elle pas celle du prélat ukrainien ?

En effet, aux yeux du métropolite André les enjeux sont de taille ! Il avait l'intime conviction que la source de toute spiritualité ne peut provenir que du monachisme. Ainsi, voyait-il dans le monachisme le moyen de constituer une élite, capable de transmettre au peuple les principes de la chrétienté et, parmi ces principes, l'amour du prochain ; il parlait d'ailleurs à ce sujet de « culture chrétienne ».

C'est si vrai que l'occupant soviétique ne se trompait pas, lui, qui fermait les monastères, comme nous venons de le dire, il y a un instant. Car, le rayonnement de ces monastères était tel, qu'il représentait un danger réel pour la politique soviétique : c'était bien là, que résidait, pour la société, la vraie source de vitalité.

¹⁷ Babiak, A., (dir.), *André Cheptytskyj (1865-1944). Métropolite ukrainien, novateur en œcuménisme*. Les actes du Colloque, 19 janvier 1995 à l'Université Catholique de Lyon, 97.

¹⁸ Martyr, béatifié par Jean-Paul II le 27 juin 2001, à Lviv.

¹⁹ Jean-Paul II aux évêques ruthènes, 1^{er} décembre 2000.

AUGUSTYN BABIAK

Monachisme et œcuménisme, seraient-ils donc deux thermes indissociables ?

Citons un extrait du discours du pape Jean-Paul II lors de sa visite à l'église des pères basiliens de Varsovie, le 11 juin 1999 :

« Je voudrais attirer l'attention sur l'important problème de l'unité de l'Église. L'ordre basilien possède de grands mérites en ce domaine. Vos prédécesseurs se sentaient pleinement responsables de cette unité pour laquelle le Christ pria avec tant de ferveur au cours de la dernière Cène [...]. L'effort en faveur de l'unité a besoin de la prière qui transforme notre vie à travers la lumière et la vérité nous transformant en icône du Christ. C'est pourquoi, l'une des tâches les plus importantes de toutes les communautés religieuses est la prière, sincère et permanente. Les chrétiens qui aspirent à l'unité doivent tout d'abord lever les yeux vers le ciel et implorer Dieu de susciter toujours à nouveau le désir de l'unité grâce à l'inspiration de l'Esprit Saint. L'unité ne peut être atteinte qu'avec l'aide de la grâce divine ».

Y aurait-il donc symbiose entre la vie monastique et l'œcuménisme ? ou plutôt, la vie monastique serait-elle une passerelle opportune pour atteindre l'œcuménisme ? André Cheptytskyj nous donne la réponse. Il affirme clairement que « l'œuvre de l'union des Églises sera en grande partie l'œuvre du monachisme ».²⁰

Nous nous garderons bien de faire un anachronisme, et de fondre totalement la pensée du métropolite dans le grand courant œcuménique de nos jours. Il est intéressant de constater que, pour certaines plumes autorisées,²¹ l'évidence du monachisme, vivier fructueux de l'œcuménisme, est manifeste.

²⁰ CHEPTYTSKYJ, A., *Les questions missionnaires*, in « La mission du monachisme de la question de l'Union des Églises », Stoudion I, 1923.

²¹ Nous lisons dans *l'Orient chrétien*, dans un article, de Nicodème Frolov, intitulé « Le monachisme des Églises d'Orient. Le rôle œcuménique de la vie consacrée » : « Dès le départ, la vie consacrée fut marquée par le désir de préserver l'unité, malgré toutes les vicissitudes du développement de l'Église : un monastère bénédictin sur le Mont Athos au IXe siècle, une fondation plus ancienne encore à Constantinople, des monastères basiliens et stoudites en Ligurie et en Calabre, l'interpénétration des traditions irlandaise et slave à Kyiv, l'envoi des moines byzantins à Venise et à Milan tout au long du Moyen Age [...] Tout cela nous sert, aujourd'hui, de démonstration [...] : les communautés de vie religieuse sont en premier lieu des communautés à vocation œcuménique ». Et l'auteur s'interroge : « La vie consacrée aurait-elle une signification et une portée œcuménique de par ce qu'elle est en son essence ? »

MONACHISME ET ŒCUMENISME SELON ANDRE CHEPTYTSKYJ

Il serait vain, de vouloir déterminer, avec précision, dans quelle mesure la vocation monacale d'André Cheptytskyj lui a inculqué cette soif d'unité qui l'a amené au plus haut point durant toute sa vie. Mais si on s'appuie sur les témoignages que nous avons évoqués, et sur l'intérêt constant que le métropolite a observé pour la vie monastique, on peut supposer que l'ensemble est étroitement lié.

En effet, dans la grande tradition de son prédécesseur, le métropolite Joseph Veliamin Rutskyj, André Cheptytskyj a placé le combat pour l'unité au centre de son action.

Certes, ce serait un faux sens d'employer le terme « œcuménisme » au sujet de l'œuvre d'André Cheptytskyj. En 1937, soit seulement sept ans avant la disparition du métropolite, le père Congar publiait son livre *Chrétiens désunis, principe d'un "œcuménisme" catholique*, le mot œcuménisme étant placé entre guillemets, comme n'étant pas admis, et même désavoué en général dans le monde catholique.

C'est à un unionisme précurseur auquel se voua André Cheptytskyj comme le rappelait le cardinal Lubatchivskyj dans une lettre pastorale de 1994 : « Le métropolite André qui a été, dans la première moitié de ce siècle, un collaborateur de premier plan du mouvement œcuménique, avait sur de nombreux points plusieurs longueurs d'avance sur son temps et l'Église a fini par accepter ses idées, ses principes et ses méthodes ».

Faut-il rappeler ses voyages clandestins ou officiels entre les deux guerres et ses rapports avec des personnalités à la recherche comme lui, de l'unité tels : le philosophe russe Vladimir Soloviev, lord Halifax, le cardinal Mercier, le prince Maximilien de Saxe ou dom Lambert Beauduin, le fondateur de Chevetogne, et Mgr d'Herbigny, même si ses relations avec ses deux derniers se sont distendues par la suite en raison de différences de tactique dans la recherche unioniste qu'il n'y a pas lieu d'approfondir ici.

Voyons encore, comment l'œcuménisme est mis en pratique par André Cheptytskyj.

Tout d'abord, les Congrès de Velehrad, manifestation exemplaire de la recherche de l'unité des Églises.

Dans cette quête d'éléments permettant le rapprochement des Églises, rien n'est plus significatif que l'organisation des Congrès unionistes de Velehrad²² en Moravie, il y a plus de cent ans, en 1907 à l'instigation justement du métropolite André qui les présida jusqu'à sa mort. Le centenaire de ces congrès a donné lieu, du

| ²² BABIAK, A., *Les Congrès de Velehrad (1907-1937)*, Paris 2007.

28 juin au 1^{er} juillet 2007, à d'importantes cérémonies à Velehrad même, rassemblant de hautes personnalités religieuses dont le card. Lubomyr Husar représentant l'Eglise gréco-catholique d'Ukraine. Le pape Jean-Paul II lui-même, quand il est allé au sanctuaire de Velehrad en 1990, a qualifié ces congrès de « véritables pas vers l'œcuménisme moderne ». ²³

Dans l'esprit des organisateurs, sous l'inspiration d'André Cheptytskyj, ces manifestations n'étaient pas seulement un simple lieu de rencontre entre spécialistes mais avant tout un endroit où il était possible d'atténuer les ignorances, d'éliminer les incompréhensions et les heurts, d'ouvrir les barrières psychologiques barrant la route entre chrétiens. Les Congrès de Velehrad ont ouvert la voie permettant le décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* publié par le Concile Vatican II, encourageant les catholiques « à une participation zélée à l'œuvre œcuménique ».

En somme, l'apport d'André Cheptytskyj à l'œuvre d'unité, qui sera qualifiée plus tard d'œcuménique, est indéniable. Ne déclarait-il pas lors de son discours inaugural du 2^e Congrès de Velehrad en 1909 :

« Notre but est celui que nous pensons devoir être obtenu par la prière, le labeur, les sacrifices pour qu'à la fin, la prophétie du Christ soit réalisée et qu'il n'y ait qu'un seul pasteur et une seule bergerie » ?

Le ton de l'encyclique *Ut unum sint* (1995) n'est-il pas là, annoncé ?

Autre illustration : André Cheptytskyj et la création d'un patriarcat ukrainien.

La pensée de l'unité était si forte, chez le métropolite André, qu'il souhaitait un patriarcat mixte, et il n'en revendiquait même pas la direction. L'amour du prochain, l'amour fraternel est si ancré en lui, qu'il ne craint pas d'unir les chrétiens d'Ukraine, catholiques et orthodoxes ajoutant que le siège métropolitain de Kyïv pourrait revenir à un prêtre orthodoxe ou autocéphale et les gréco-catholiques se soumettraient à lui sous réserve qu'il soit associé à l'Église universelle.²⁴

C'est dire combien à travers ce concept de patriarcat le métropolite André était en avance pour son temps au point de vouloir unir les deux sensibilités religieuses.

Citons encore un autre exemple « d'œcuménisme » : les prises de positions courageuses d'André Cheptytskyj en faveur des orthodoxes (1938). Dans la région de Chelm, des églises orthodoxes ont été détruites. Le gouvernement polonais avait

²³ D. C., n° 2007 du 3 juin 1990, 552.

²⁴ BABIAK, A., *De la légitimité d'un patriarcat ukrainien*, Lyon-Lviv 2004, pp. 90-96.

MONACHISME ET ŒCUMENISME SELON ANDRE CHEPTYTSKYJ

entrepris la latinisation des orthodoxes, et ceux-ci subissent violences et arbitraire. Dans une déclaration publique, le métropolite prend la défense des orthodoxes. Le gouvernement polonais confisque l'écrit du métropolite qui défend les populations opprimées et lui en tiendra rigueur même bien des années après sa mort.²⁵

En outre, André Cheptytskyj ne craint pas de dénoncer à Rome les conséquences de ces événements ; il affirme que : « le retour des orthodoxes à l'Union est tout à fait improbable en raison de ces événements ».²⁶

C'est ce que l'historien, Etienne Fouilloux, précise : « Dans la grande Pologne de l'entre-deux guerres, il a tendu la main à l'orthodoxie sans volonté d'annexion et l'a publiquement défendue quand elle était brimée par le gouvernement de Varsovie ».²⁷

Il reconnaît en outre le rôle « œcuménique » joué par le métropolite : il estime qu'il « a fait beaucoup pour convertir sa communauté à un unionisme assez proche de l'œcuménisme. Il y a restauré, contre une latinisation avancée, les us et coutumes orientaux ».²⁸

En fait, ce qu'on a qualifié, chez André Cheptytskyj, de « grande œuvre de l'avenir » a été pour lui, un souci constant d'union.

En bref, pour conclure, si nous résumons, nous pouvons dire qu'elle s'est traduite sous de multiples formes : présidence des Congrès de Velehrad, purification du rite byzantin altéré par des latinisations dans l'Église gréco-catholique, fondation de l'ordre des studites, renaissance du monachisme oriental, essai de création de branches orientales à l'intérieur des ordres religieux d'Occident, et même, souhait de l'élaboration d'un manuel facilitant la tâche de ceux se vouant à l'œuvre de l'union, sans oublier ses écrits à propos de l'unité, ni les décrets des synodes sur l'unité.

Deux citations significatives illustrent parfaitement la vie et l'action du métropolite André, l'une d'André Cheptytskyj lui-même, et l'autre, de Jean-Paul II, si toutefois il en était encore besoin.

Il s'agit de la dernière phrase du *Testament* d'André Cheptytskyj adressé au pape Pie XI, alors qu'il se savait menacé de mort, le 4 juillet 1923, soit 21 ans avant sa mort effective survenue le 1^{er} novembre 1944. Il rappelle au pape ce qui constituait l'essentiel de son existence et lui demande indirectement d'y veiller :

²⁵ L'union des Églises et les persécutions en Ukraine, plaquette éditée par la Fédération des émigrés ukrainiens en Europe. Bruxelles 1948, 45.

²⁶ Lettre d'André Cheptytskyj au cardinal Pacelli, secrétaire d'État, 3 septembre 1938, in ERSS, vol. I, 335.

²⁷ FOUILLOUX, E., « De l'unionisme à l'œcuménisme », in *Catholiques et Orthodoxes : Les enjeux de l'unianisme. Dans le sillage de Balamand. Commission Mixte Catholique-Orthodoxe en France*, 207.

²⁸ *Ibidem*, 207.

« Prosterné humblement aux pieds de Votre Sainteté, j'ose lui recommander l'œuvre à laquelle j'ai tâché de travailler toute ma vie : l'Union des Églises et la reconstruction du monachisme oriental.»

Un personnage d'une telle stature ne mérite-t-il pas enfin d'accéder à l'hommage suprême comme l'affirmait le pape Jean-Paul II lui-même dans son homélie du 27 juin 2001 en Ukraine :

« Comment ne pas se souvenir de l'action pastorale clairvoyante et solide du serviteur de Dieu, l'archevêque métropolitain André Cheptytskyj dont la béatification est en cours et que nous espérons voir un jour dans la gloire des saints ».

Il n'est pas à exclure que le pape Jean-Paul II ait été informé par les autorités ukrainiennes de l'assassinat de l'archevêque André Cheptytskyj. L'assassinat de l'archevêque André Cheptytskyj a eu lieu le 12 juillet 1990 à Kiev, alors que l'archevêque était en visite au village de Kremenchuk. Il a été assassiné par deux hommes qui ont tiré plusieurs coups de feu à sa tête. L'assassinat a suscité une grande émotion dans l'Église orthodoxe ukrainienne et dans le pays entier. Le pape Jean-Paul II a exprimé ses condoléances au peuple ukrainien et à l'Église orthodoxe ukrainienne pour la perte de leur saint et serviteur André Cheptytskyj.

ISTVÁN IVANCSÓ

TRADUZIONI LITURGICHE DI LINGUA MATERNA NELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA UNGHERESE DAGLI INIZI FINO AD OGGI

SOMMARIO – 1. Introduzione; 2. Traduzioni antiche; 1/ La Predica funerale e l'Implorazione; 2/ Il Padre nostro di Mohács; 3. Traduzioni liturgiche intere rimaste in manoscritto; 1/ L'opera di Mihály Krucsay; 2/ La traduzione di György Kritsalusy; 3/ L'Anonimo di Hajdúdorog; 4. Traduzioni stampate; 1/ Il libro di preghiera di Ignác Roskovits; 2/ János Danilovits e la Commissione liturgica di traduzione di Hajdúdorog; 3/ Il libro di canti di Gábor Krajnyák; 4/ Il libro di canti odierno; 5. Le traduzioni recenti; 1/ L'attività di Ferenc Rohály; 2/ Le traduzioni di Atanáz Orosz; 6. Conclusione.

1. Introduzione

Per la nostra Chiesa greco-cattolica ungherese è un motivo di orgoglio non piccolo, perché può annoverare tra le sue antiche traduzioni liturgiche anche tale, che conta più di mille anni. Se non fossero state nella nostra patria l'invasione dei tartari nel secolo 13, poi l'occupazione da parte dei turchi negli anni 1500 e 1600 che durava per un secolo e mezzo, allora potrebbero rimaste tali traduzioni in bel numero. Gli evangelizzatori degli antenati degli ungheresi infatti furono di rito bizantino, ancora molto prima della grande scisma cosiddetta orientale di 1054. È ormai chiaro per tutti gli studiosi che gli ungheresi hanno accettato il cristianesimo secondo il rito bizantino, e dicendo con parole di oggi: furono greco-cattolici sin dagli inizi. Sono conosciuti i nomi di tre vescovi missionari arrivati nella nostra patria: Ieroteo – cui è stato canonizzato, nel 2000, anche da parte della Chiesa ortodossa greca, con il nostro primo re apostolico Santo Stefano¹ – Teofilatto e Antonio.² Li si può paragonare, a buon diritto, con gli apostoli dei popoli slavi: San Cirillo e Metodio, anzi, anche con il loro metodo evangelizzante. Infatti, come questi ultimi hanno elaborato l'alfabeto della lingua paleoslava, poi hanno tradotto

¹ Si veda la documentazione di questo: "Határozat Turkia (Magyarország) püspökének, Hierotheosznak az Ortodox Egyház szentjei sorába történő iktatásáról", in *Athanasiána* 13 (2001) 252-254

² Cf. PIRIGYI, I., *A magyarországi görögkatolikusok története*, Nyiregyháza 1990, vol. I, 20-21; 38-39.

la Sacra Scrittura e hanno eseguito delle traduzioni liturgiche, così anche i nostri evangelizzatori hanno dovuto preparare tali traduzioni affinché la loro attività apostolica sia efficace.

Poi una parte delle nazionalità che sono affluite nella nostra patria in seguito alla devastazione dei Tartari e all'occupazione turca divennero ungheresi, e così anche per loro erano importanti le traduzioni liturgiche ungheresi. Sono raggiunti sino a noi anche tale opere.

Sono apparse le prime traduzioni integrali liturgiche – verso il 1700 – sotto forma di manoscritto, come tracce di un movimento venuto dal di sotto, rimaste sino ad oggi. Questi testi sono molto simili ai testi liturgici di oggi: rispecchiano l'uso liturgico odierno e la lingua usata oggi.

Dopo un secolo, cioè nel secolo 19, i nostri libri liturgici più importanti furono stampati. Così potevano essere più divulgati delle varianti manoscritte. Allo stesso tempo aiutavano anche l'unificazione dell'uso liturgico.

A mezzo il secolo 20 si presentò una nuova tendenza di riforma: quella della traduzione di tutta la serie dei libri liturgici, dal greco originale,³ e cioè dalle edizioni del Vaticano, fatte uscire dalla Polyglotta, negli ultimi anni di 1880. – Nei nostri giorni si fa la revisione o rielaborazione, ri-traduzione di tutto questo materiale.

Nei seguenti vorrei accennare questo processo accavalcante la storia, presentando il processo delle traduzioni liturgiche di lingua materna della Chiesa greco-cattolica ungherese.

2. Traduzioni antiche

La nostra opera linguistica più antica è la *Lettera di fondazione dell'abbazia di Tihany* – in cui Andrea I, il nostro re, fondo l'abbazia e tracciò i suoi confini – ancora non è un testo continuo ungherese. Pero, nel testo latino si trovano dei riscontri linguistici con l'ungherese. Non si tratta di una opera liturgica, come i seguenti, ma è in connessione con la Chiesa, e non è un testo profano. La *Predica funerale* e l'*Implorazione* che se ne ricollega, tuttavia, è un lavoro esplicitamente liturgico, come lo vedremo. Proviene dal secolo 13. La *Lamentazione di Maria antica-ungherese*, dagli inizi del 1300, è la preghiera in forma di poesia che conosciamo in lingua ungherese. O più precisamente è una traduzione. Benché non sia un'opera di tipo bizantino, non la tratteremo più dettagliatamente. Il *Padre nostro* di Aranyos-

³ Tutta la serie – in forma dattilografica – esiste nella Biblioteca dell'Istituto Teologico Greco-cattolico di San Atanasio, Nyíregyháza.

mohács – come lo vedremo ancora – è del tutto il nostro speciale monumento linguistico.

I/ La Predica funerale e l'Implorazione

La *Predica funerale* – come il nostro monumento liturgico ungherese più antico – nacque nel secolo 13. È stata composta e predicata, con ogni certezza, da parte di un sacerdote di rito bizantino, perché l'*Implorazione* che ne segue, contiene i testi funerali della nostra Chiesa bizantina.

Alcuni studiosi hanno tenuto l'opinione che la *Predica funerale* e l'*Implorazione* sia una traduzione ungherese della parte corrispondente di un libro liturgico di lingua greca, proveniente dall'epoca del Santo Stefano. Poi si rivelò che questo è un errore. Infatti, nei libri liturgici greci non esiste un ufficio funerale che *precisamente corrisponda* al testo che possiamo leggere qui. Pero consuona con la *maggior parte* dell'ufficio funerale di sacerdoti e soprattutto di monaci.⁴

Tuttavia, possiamo ritenere come fatto sicuro, che l'opera è stata predicata all'occasione del seppellimento di un monaco di rito bizantino. Quest'affermazione è stata verificata proprio dal testo, infatti “è composta in maggior parte dalle preghiere prescritte per il funerale dei monaci”.⁵ Si può pensare che durante il nascere della *Predica funerale* e l'*Implorazione*, i testi rituali presi dai Eucologi e Tipika greci, senza dubbio, erano presenti sulla scrivania dell'autore. Può darsi che vi erano in originale lingua greca, ma si può pensare anche che erano in traduzione paleoslava. In alcuni casi le parti del testo funerale sono traduzioni fatte letteralmente, in altri casi invece sono soltanto reminiscenze del testo.

È chiaro che in quest'epoca la Chiesa ungherese di rito bizantino non ebbe sufficienti libri liturgici. Inoltre, è chiaro che l'animo del rito bizantino esige che il popolo capisca la lingua della celebrazione, e cioè per il carattere dialogico e per la partecipazione fruttuosa del popolo (fattori fortemente accentuati dal Concilio Vaticano II, nella Chiesa occidentale). Perciò, gli evangelizzatori greci hanno dovuto presto – all'inizio del loro lavoro apostolico – redigere la liturgia, i libri liturgici (e altri libri di preghiera e catechesi) in iscritto nella lingua della nazione, perché senza di essi fosse stato invano tutto il loro lavoro e tutte le loro intenzioni.

⁴ Cf. SZTIRPSZKY, H., “A Halotti Beszéd és Könyörgés mint a görög szertartás emléke”, in Szabó, J., *A görög-katholikus magyarság utolsó Kalvária-útja 1896-1912*, Budapest 1913, 407-408.

⁵ SZTIRPSZKY, “A Halotti Beszéd” (nt. 4), 409.

Dobbiamo dar ragione a Hiador Sztripszky: “La *Predica funerale* come una predica ungherese composta dalle preghiere funebri greche, fa una testimonianza del fatto che come adesso, anche allora si predicava al popolo ungherese in lingua ungherese. L’*Implorazione* inoltre verifica ancora più, anzi, chiarissimamente, che non soltanto si predicava, ma anche si celebrava i sacri uffici stessi in lingua ungherese. Cioè: il popolo ungherese di rito bizantino usava la propria lingua come lingua liturgica.”⁶ – Così, la lingua ungherese come lingua liturgica ha un passato di mille anni nella Chiesa greco-cattolica ungherese.

2/ *Il Padre nostro di Mohács*

Il Padre nostro di Aranyosmohács è un nostro speciale monumento linguistico, del territorio della Transilvania: contiene il testo ungherese del Padre nostro trascritto con lettere paleoslave. Tra 1580 e 1620 il sacerdote del paese Aranyosmohács fu un certo Gregorio (Grigor) assai letterario.⁷ Benché non conobbe la lingua ungherese, tra 1590 e 1619 descrisse a orecchio il testo del Padre nostro. La causa e la spiegazione del caso evidentemente fu che i suoi fedeli furono ungheresi, o che sono tali in numero più o meno grande. Il sacerdote rumeno ha tenuto importante, in riguardo ai suoi fedeli ungheresi, di imparare il Padre nostro in lingua ungherese, e per facilitare il suo sforzo, l’ha scritto.⁸

Si può prendere come fatto sicuro che il sacerdote Grigor non ha preparato il testo per devozione privata. Infatti, durante le sue devozioni private poteva recitare il testo del Padre nostro in lingua paleoslava o rumena, perché conosceva molto bene ambedue le lingue. Ma, in nessun caso poteva recitare in lingua ungherese, perché – come appare chiaramente dal modo della descrizione – egli assolutamente non conosceva la lingua ungherese. Per i sacri uffici celebrati con il popolo però, aveva bisogno del testo e così ha risolto il problema con la trascrizione fonetica. Ha chiesto aiuto da qualcuno (o da uno dei suoi fedeli, o da uno dei colleghi sacerdoti) chi gli ha dettato il testo ungherese del Padre nostro. Egli l’ha scritto come meglio ha potuto – con scritto assai rustico, con lettere paleoslave – e poi l’ha usato pubblicamente, durante le celebrazioni.⁹

⁶ SZTIRPSZKY, “A Halotti Beszéd” (nt. 4), 418.

⁷ Il manoscritto di lingua rumena conosciuto con il nome di “Codex Sturdzarus”, che è il monumento linguistico rumeno più antico, si riallaccia alla sua persona.

⁸ Cf. PAPP, GY., *A mohácsi Miatyánk*, (Görög katolikus Szemle Kis Könyvtára 2), Nyíregyháza [s. a.], 13-14.

⁹ Cf. PAPP, *A mohácsi Miatyánk* (nt. 8), 21.

3. Traduzioni liturgiche intere rimaste in manoscritto

Dal secolo 18 sono rimaste tre nostre preziose traduzioni liturgiche, che contengono il testo della Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo, in tutta la sua estensione. Queste traduzioni sono nate come risultati delle iniziative venute dal di sotto. Da una parte, infatti, i sacerdoti volevano andare incontro alla richiesta giusta dei propri fedeli, che non conoscevano né il paleoslavo, né il greco. D'altra parte invece, ne giocava un ruolo importante anche la rinascita nazionale appena risorta, cioè la questione di nazionalità: non volevano né i sacerdoti, né i fedeli che a causa della loro liturgia di lingua “straniera” venissero ritenuti come “stranieri”.

I/L'opera di Mihály Krucsay

La prima conosciuta traduzione ungherese dell'intera Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo proviene dal 1793.¹⁰ Questa traduzione è stata fatta da Mihály Krucsay parroco di Gálszécs, più tardi canonico di Munkács. L'esemplare originale non è conosciuto. Ma una copia sì, che ha preparato István Lupess parroco di Tímár, nel 1814.¹¹ Tutto questo lo si può leggere sul frontespizio dell'opera. Nel testo ancora non si trova accenno sul traduttore stesso:

¹⁰ Gli scritti più conosciuti sull'opera: A Gör. Szert. Katholikus magyarok Országos Bizottsága (red.), *Emlékkönyv a görög szert. katholikus magyarok római zarándoklatáról*, Budapest 1901, 79; GRIGAS-SY, GY., *A magyar görög katholikusok legújabb története*, Ungvár, 1913, 41; “150 éves a magyar liturgia”, in Kozma, J. (red.), *Máriapócsi Naptár a magyar görögkatolikus hívek részére az 1944. szökö évre*, Nyíregyháza 1943. È stato presentato pure da parte nostra: “Egy fontos tanúság Krucsay Mihály 1793-ban készített liturgia-fordításáról”, in *Athanasiiana* 23 (2006) 49-62. TIMKO, I., *Keleti keresztenység, keleti egyházak*, Budapest 1971, 467; PIRIGYI, I., *A görögkatolikus magyarság története*. Nyíregyháza 1982, 102; PIRIGYI, I., *A magyarországi görög katolikusok története* (nt. 2), vol. II, 83. Si veda ancora i nostri scritti: “Legelső magyar nyelvű liturgiafordításunk. 200 éves Krucsay Mihály munkája”, in *Athanasiiana* 1 (1995) 53-76; „Az áldozár tevékenysége a szent áldozványi szolgálatban a Krucsay-fordítás alapján”, in Ivancsó, I. (red.), *Liturgikus örökségünk X. A papságról a papság évében 2009. november 26-án rendezett szímpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 22.), Nyíregyháza 2009, 31-56. Si veda ancora: NYIRÁN, J., “A diákónus szerepe a Szent Liturgián, különös tekintettel a Krucsay Mihálynak tulajdonított fordítás alapján”, in *Athanasiiana* 30 (2009) 151-167.

¹¹ Ho fatto uscire quest'opera in forma facsimile nell'edizione dell'Istituto Teologico Greco-cattolico di San Atanasio, Nyíregyháza, sotto il titolo, nel 2003: *Krucṣay Mihály munkács megyei kanonok 1793-ban készült munkája*. – La conclusione è stata scritta da parte mia: “Utószó az első kéziratos liturgiafordításunkhoz”, I-XI. Nello stesso anno ho organizzato un simposio sull'opera, e ne ho pubblicato il materiale: *Liturgikus örökségünk II. A Krucsay-féle liturgiafordítás fakszimileje kiadásának alkalmából 2003. október 30-án rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2003. – Si trova qui: PREGUN, I., “A Krucsay-kézirat fakszimiléjének bemutatása”, 7-13.

Liturgia, cioè Sacro Ufficio Divino, o Messa che è stata tradotta in lingua ungherese dall'opera di San Giovanni Crisostomo, ed è stato descritto in questo piccolo libro dal Rev.mo signore, István Lupess parroco di Tímár nel 1814.

Dell'opera, però, possiamo sapere molto di più, infatti, contiene non soltanto le date appena citate. Iniziando sul frontespizio, poi continuando sul tergo del foglio si può leggere il testo seguente con manoscritto diverso del precedente:

Ha tradotto: Mihály Krucsay canonico di Munkács, nel 1793, scomparso nel 1814. Parochus antea Gálszéccensis, tum parochus et archidiaconus S. A. Ujhelyiensis, denominatus in Canonicum 1804. Obiit 1814.

Comparando questa traduzione con la traduzione di György Kritsfalusy, insegnante nel liceo della lingua ungherese, preparata nel 1795 e presentata al vescovo András Bacsinszky – si vede che solo minimamente è diversa dalla prima, perché invece del “Signore, abbi pietà di noi” in essa sta “Signore, sii misericordioso verso di noi”.

Questa affermazione l'ha fatta, in Ungvár, il 24 aprile 1880
Ignác Roskovits canonico.

Questo testo ci dà una testimonianza chiarissima sia della traduzione sia della sua copia rimasta per noi.

In ogni caso, la traduzione di Krucsay potrebbe essere fatta da un testo di lingua paleoslava. Un'affermazione nata per la traduzione di Kritsfalusy riguarda sicuramente anche questa: “Il testo di questa [traduzione] verosimilmente è stato fatto dal testo paleoslavo, come tutti i libri liturgici precedenti sono stati tradotti dal testo paleoslavo”.¹² Anche una altra opinione è definitiva: “In base alla analisi filologica è senza dubbio che Mihály Krucsay ha potuto usare soltanto l'originale paleoslavo per la sua traduzione, e con il testo greco originale non l'ha comparato”.¹³ Anche una terza opinione è nata per le due prime nostre traduzioni, da un professore linguistico nostro: “Dal punto di vista della lingua liturgica ungherese forse merita attenzione l'affermazione che la lingua ungherese della traduzione rispecchia lo stile popolare

¹² SZTIRPSZKY, H., “A görög liturgia legrégebb magyar fordítása 1795”, in Szabó, *A görög-katholikus magyarság* (nt. 4), 461.

¹³ TIMKÓ, *Keleti kereszténység, keleti egyházak* (nt. 10), 467.

del comitato Szatmár, e cioè è stata fatta dal dialetto parlato dagli uomini delle regioni di Tibisco inferiore e dell'Ungheria di nord-est".¹⁴

Quest'opera manoscritta contiene insomma ben 99 pagine. Originalmente né le pagine, né le foglie non contengono numerazione. Il testo di lingua ungherese della Divinia Liturgia ne comprende ben 76 pagine, anche se non porta la preparazione per la Liturgia, la pothesi o proskomidi.¹⁵ Le ultime ventidue pagine contengono diverse preghiere. La maggior parte di esse è in connessione con i sacramenti dell'estrema unzione, della penitenza e dell'Eucaristia.

2/ *La traduzione di György Kritsfalusy*

La nostra seconda intera traduzione della liturgia proviene dal 1795,¹⁶ ed è stata fatta da un laico, György Kritsfalusy, insegnante nel liceo della lingua ungherese in Ungvár. La provenienza della traduzione è molto chiara, la si può datare: il lavoro bisognava essere pronto il giorno di Sant'Andrea (nel calendario gregoriano il 30 novembre) nel 1795, infatti il traduttore l'ha destinato all'onomastico del Vescovo diocesano, come regalo.

Come la nostra traduzione precedente, anche questa voleva corrispondere all'esigenza venuta dal di sotto. Questo fatto è verificabile: l'autore non l'ha fatto per un ordinamento del vescovo, ma l'ha eseguito il suo lavoro per un regalo al vescovo.

Oggi, purtroppo, si può leggere questa traduzione di manoscritto soltanto in modo stampato. Per Hiador Sztripszky è stata ancora accessibile l'esemplare originale nell'Archivio eparchiale di Ungvár. Questo testo l'ha trascritto "in copia letteraria fedele", e l'ha pubblicato nel libro composto dalle opere di Jenő Szabó, intitolato *A görög-katholikus magyarság utolsó kálvária-útja 1896-1912* [Ultima via crucis degli ungheresi greco-cattolici 1896-1912],¹⁷ in aggiunta.¹⁸ – Il frontespizio è il seguente, come l'ha pubblicato Sztripszky nella versione stampata:

¹⁴ MOLNÁR, N., "Perevodii cerkovnoszlavjanskikh liturgicseskikh tekstov na vengerskij jazik", in *Studia Slavica* 12/1-2 (1966) 273-278.

¹⁵ "Avviso! Qui vengono omessi tutte le preparazioni che di solito fa il sacerdote chi celebra la Messa, prima dell'iniziare la S. Liturgia" – sta sul tergo del foglio di frontespizio.

¹⁶ Il nostro scritto lo presenta: "A Kritsfalusi-fordítás és a mai Liturgikon egybevetése – Különös tekintettel a rubrikális részekre", in *Athanasiiana* 2 (1996) 61-82.

¹⁷ Si veda nella nt. 4.

¹⁸ Nel libro menzionato, sulle pagine 463-501.

La Liturgia cioè il Sacro-ufficio della Santa-Chiesa secondo San Giovanni Crisostomo. È stata tradotta in Ungvár, nell'anno 1795.¹⁹

Alla traduzione è stata aggiunta una dedica scritta dall'autore al Vescovo eparchiale:

A Sua Eccellenza Reverendissima András Bacsinszky vescovo di Munkács, abate di Tapolca nominato dall'apostolo San Pietro, interno consigliere segreto del nostro imperatore, come mio signore protettore.²⁰

Il manoscritto originale della traduzione – come abbiamo già visto – non è conosciuto. Hiador Sztripszky ancora lo poteva vedere nell'Archivio eparchiale di Ungvár. Questo è molto chiaro, perché, quando egli l'ha elencato nella sua opera, ha scritto: "Manoscritto in foglio, 6 pagine non numerati e 39 numerati, nell'Archivio eparchiale, in Ungvár".²¹ Poi alla fine del libro egli ha corretto questo dato: "Il manoscritto della traduzione di Kritsfalusy descritto sulla pagina 437, poi stampato nella sua ampiezza dalla pagina 463, contiene non 39, ma 42 pagine; su carta densa, su cosiddette foglie cancellerie".²² – Tutto questo verifica sufficientemente che Sztripszky ha avuto ancora la fortuna di incontrarsi con l'opera.

Per la lingua della traduzione è valido lo stesso che abbiamo già visto alla traduzione di Krucsay.²³ Hiador Sztripszky poi – cui è stato ancora in opinione che la traduzione di Kritsfalusy è la prima – fa l'affermazione seguente: "L'area ungherese del comitato Szatmár è percettibile sul forte stile antico ungherese dell'insegnante del liceo di Ungvár".²⁴

3/ L'Anonimo di Hajdúdorog

L'origine della nostra terza traduzione dell'intera liturgia rimasta in manoscritto, è incerto. È dovuto nascere nell'epoca delle due altre traduzioni (di Krucsay e

¹⁹ Nell'opera, sulla pagina 463.

²⁰ Nell'opera, sulla pagina 465.

²¹ SZTRIPSZKY, H. "Bibliographiai jegyzetek az ó-hitű magyarság irodalmából", in Szabó, *A görög-katholikus magyarság* (nt. 4), 437.

²² "Correzione", in *ibid.*, 520. – È un fatto che merita l'attenzione che finora nessun specialista ha preso in considerazione questo dato nella sua descrizione. Anzi, ha sfuggito alla nostra attenzione, e non ne abbiamo richiamato.

²³ Si veda nelle nt. 12 e 13.

²⁴ SZTRIPSZKY, "A görög liturgia" (nt. 12), in Szabó, *A görög-katholikus magyarság* (nt. 4), 460.

TRADUZIONI LITURGICHE NELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA UNGHERESE

di Kritsfalusy). Infatti, l'esemplare che rimasto fino ai nostri giorni, presuppone due versioni precedenti. Antal Papp l'ha copiato nel 1854 da una versione che è connessa al nome di István Gombos. Egli però ha eseguito il suo lavoro da un'opera di un "anonimo".

In ogni caso, questa versione – di Antal Papp – non è stata finora pubblicata; però la sua presentazione è in corso.²⁵

Il piccolo libro manoscritto sul suo frontespizio ci dice le informazioni più importanti dell'opera:

Liturgia di San Giovanni Crisostomo – Dal manoscritto antico di István Gombos curatore della comunità ecclesiale ha copiato Antal Papp nel 1854.

Quindi, i due personaggi nominati non sono "autori" o "traduttori", ma "semplicemente" sono copiatori. Infatti, il frontespizio interno del libro presenta ancora ulteriori informazioni sull'opera. Anzi, colloca più lontano l'era della sua nascita: "Liturgia di San Giovanni Crisostomo secondo l'anonimo di Hajdu-dorog. 1854." – Però che chi sarebbe stato quel "anonimo", finora non è riuscito scoprire.

Alla fine del piccolo libro si ritrova ancora un'annotazione che merita attenzione; proviene dal decano-parroco padre dell'Arcivescovo di Kyzike, Amministratore apostolico di Miskolc:

Ho copiato in Hajdúdorog, dal manoscritto antico di István Gombos curatore della comunità ecclesiale, durante le grandi vacanze dell'anno 1854, quando ero studente. Antal Papp decano-parroco di Fábiánháza.²⁶

In questo fatto consiste l'unico certo punto sull'opera: non abbiamo finora informazioni ulteriori né sulla versione originale, né sulla copia di Gombos. Pero, il manoscritto anche così è un testimone importante per le traduzioni liturgiche della Chiesa greco-cattolica ungherese che sono state fatte per adempiere le esigenze venute dal di sotto. Ed almeno tre di esse sono rimaste fino ai nostri giorni. La traduzione del "Anonimo" di Hajdúdorog nel suo linguaggio è totalmente simile alle due traduzioni precedenti.

²⁵ Prepariamo noi stessi: A "Hajdúdorogi névetlen" liturgia-sordítása Papp Antal 1854-es kéziratában. (Athanasiana Füzetek 14), Nyíregyháza 2008. (in stampa).

²⁶ Sulla pagina 63. – Altrimenti, le pagine dell'opera non hanno numerazione; cosa che se ne vede, proviene da una mano ulteriore.

4. Traduzioni stampate

Le traduzioni liturgiche stampate della Chiesa greco-cattolica ungherese abbracciano un molto più ampio campo e molto più largo intervallo cronologico delle opere manoscritte.²⁷ Qui e adesso esaminiamo da esse soltanto le quattro più importanti. Poi indirizziamo l'attenzione su altre quattro opere nate dall'attività della Commissione liturgica di traduzione di Hajdúdorog di 1879.

I/ Il libro di preghiera di Ignác Roskovits

La prima opera stampata (1), di lingua ungherese (2), greco-cattolica (3), di tipo liturgico (4)²⁸ è l'*Ó hitű imádságos és énekes könyv [Libro di canto e preghiera di fede antica]* pubblicata nel 1862 da Ignác Roskovics.²⁹

Il libro che contiene ben 111 pagine è stato ormai fatto non soltanto per uso dei sacerdoti, come i precedenti libri manoscritti della liturgia, ma anche per i fedeli con le preghiere e con i testi dei sacri uffici. In ogni caso, questo è la nostra prima opera che è stata adatta e conveniente anche per uso liturgico dei fedeli. Questo significa che contiene non soltanto delle preghiere private, ma anche dei testi liturgici. Anzi, nella maggior parte del libro si trovano appena quest'ultimi.

Anche il contenuto del libro dettagliato in venti parti verifica i sopradetti. Vi si trovano non soltanto una parte di catechesi (conoscenze di fede) e preghiere private, ma anche i canti del Mattutino, della Divina Liturgia, dell'Ufficio di mezzogiorno (Tipikà), dei Vespri. Dopo le preghiere private, di nuovo si trovano le celebrazioni pubbliche: il Paraklisis, le Funerali. Poi, non mancano i canti dell'Oktoéco (otto toni, per otto settimane), del Triodion (testi della Quaresima),

²⁷ Sulla descrizione delle nostre edizioni liturgiche di lingua ungherese, si veda il nostro libro: *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. Nyomtatásban megjelent művek*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 14.), Nyíregyháza 2006. (Nei seguenti: *Dokumentáció*.) Poi il secondo volume: *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja II. További művek. Kiegészítések. Kiadatlan művek*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 19.), Nyíregyháza 2008.

²⁸ I numeri messi in parentesi significano i quattro punti di vista applicati da noi, conseguentemente, nel raccogliere i documenti liturgici della Chiesa greco-cattolica ungherese – che durava per trenta anni – poi nella loro descrizione.

²⁹ *O hitű imádságos és énekes könyv. az egy szent közönséges apostoli anyaszentegyház napkeleti vagyis görög rendje szerént görög-katholikus keresztyények lelke épületére. Fordítá és kiadta Roskovics Ignácz hajdu-böszörményi görög-kath. lelkész. Debreczen Nyomatott a város könyvnyomdájában. 1862. – Si veda la sua intera presentazione: *Dokumentáció* (nt. 27), 11-32.*

del Pentekostarion (testi del tempo pasquale) e della Ménea (testi dei Santi e delle feste).

Questo nostro libro ha avuto ancora una forma assai grande (quasi in misura A/4). In conseguenza, riporta i testi in due colonne, che è specifico perché non troviamo in nessun altro nostro libro di tipo liturgico una simile sistemazione. Nonostante la sua forma abbastanza grande, è rimasto in uso per un lungo periodo. Tra gli altri lo verifica anche che è stato stampato ancora nel 1898.³⁰ Dunque, era presente continuamente nella nostra vita liturgica per tre e mezzo decennio, con le sue otto edizioni.

La letteratura speciale ribadisce che Ignác Roskovics ha tradotto le preghiere ed i testi liturgici esclusivamente dalle versioni di lingua paleoslava. Ma lo si deve rivedere in luce del fatto che nel libro potevo scoprire una riga scritta (e stampata) in greco: Τοῦ Κυρίου δεηθώμεν! Κύριε, ἐλέησον.³¹ – Questo fatto ci verifica che l'autore ha usato anche il testo greco.

2/ János Danilovits e la Commissione liturgica di traduzione di Hajdúdorog

János Danilovits, il primo vicario del Vicariato foraneo di Hajdúdorog,³² anche lui stesso ha pubblicato un libro di canto. Ma precedentemente giocava un ruolo decisivo, come Presidente della Commissione liturgica di traduzione, nella pubblicazione di tre opere liturgiche importanti. In nessun caso è una esagerazione l'affermazione che la *Commissione liturgica di traduzione di nove membri*³³ – che è stato formato nel 1879 e funzionava per tredici anni – eseguiva un lavoro enorme, quando ha tradotto, poi ha fatto anche uscire i nostri libri liturgici più importanti nella nostra lingua materna. Infatti, fu la prima commissione di traduzione, nella storia della nostra Chiesa, che è già stata composta per ordinamento dell'autorità ecclesiastica superiore – dopo le traduzioni manoscritte nate dalle iniziative private –,

³⁰ Cf. Vörös KOZMA, J., "Szertartási könyveink magyar fordításai III", in *Görögkatolikus Szemle* 16 (1943) 3.

³¹ Alla fine del funerale dei bambini, all'inizio della preghiera da recitare presso la tomba, sulla pagina 48 del libro.

³² Sulla sua vita e attività si veda il nostro scritto: "Danilovics János életének és munkásságának főbb adatai", in Ivancsó, I. (red.), *Liturgikus örökségünk III. A 125 éve alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve, a Danilovics-énekkönyv megjelenésére 2004. április 29-én rendezett szimpozion anyaga*. (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 11), Nyíregyháza 2004, 7-17.

³³ Si veda il primo e finora unico lavoro dettagliato preparato da noi: *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége*. (Athanasiana Füzetek 1), Nyíregyháza 1999.

e che si occupò in forma organizzata con la traduzione dei libri liturgici in lingua ungherese.

[1] Per primo, la Commissione tradusse in lingua ungherese il *Liturgikon* [*Libro della Divina Liturgia*]³⁴ che poi è stato pubblicato nel 1882. È stato in uso esclusivo per un lungo periodo nella nostra Chiesa greco-cattolica, finché nel 1920 è venuto in luce la sua *versione allargata*, che l'ha cambiato, e da allora è in uso quest'ultimo.³⁵ Ma si può valutare l'importanza della pubblicazione del *Liturgikon* una volta nuovo – oggi più anziano di centoventicinque anni –, nello specchio dell'attività della Commissione liturgica di traduzione di nove membri, secondo i cinque punti seguenti. Per primo: Il *Liturgikon* stampato poteva cambiare le traduzioni liturgiche estese e usate finora soltanto in forma manoscritta. Per secondo: poteva ampliare i testi dei manoscritti in modo significativo perché tra le quattro opere stampate più importanti è stato pronto anche il testo ungherese della Divina Liturgia. Anzi, gradualmente sono venute in luce anche i testi ungheresi degli altri sacri uffici. Per terzo: i nostri testi liturgici, e tra essi anche quelli della Divina Liturgia, erano ormai in forma più facilmente raggiungibile e propagabile. Per quarto: così poteva essere più unificato la forma della celebrazione della Liturgia e dei sacri uffici. Infine, ma non in ultimo luogo, per quinto: la pubblicazione del *Liturgikon* è stata importante anche dal punto di vista organizzativo, perché l'opera come tutta l'attività della Commissione stessa, è stato organizzato dall'autorità suprema eparchiale e non dalle semplici iniziative private. – Oltre di tutto questo non va trascurabile il fatto che la Commissione liturgica di traduzione ha creato il linguaggio liturgico della Chiesa greco-cattolica ungherese,³⁶ e ha dato inizio al processo, cui risultato è il bel numero

³⁴ Aranysáju Szent János atya szent és isteni liturgiája vagyis az ujszövetségi vérontás nélküli szent áldozat bemutatásának rendje kiegészítve több oltári imával és egyházi énekkal a magyarajku görög szertartású katholikusok lelki épülésére. A munkácsi és eperjesi egyházmegyei szentsékek kebeléből kiküldött kilencszín tagu bizottság fordítása Hajdu-Dorogon 1879. Debreczen, nyomatott a város könyvnyomdájában 1882. Áp. – Si veda la sua intera descrizione e dettagliata presentazione nel nostro scritto: „Az 1882-es Liturgikon”, in Ivancsó (red.), *Liturgikus örökségünk I. Az első magyar nyomatott Liturgikon megjelenésének 120. évfordulójára 2002. április 18-án rendezett szímpozion anyaga*. (Szent Atanáz Görög Katolikus Hitudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 8.), Nyiregyháza 2002, 27–46. Inoltre: *Dokumentáció* (nt. 27), 39–43.

³⁵ A görög szertartású katholikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve. A hajdúdorogegyházmegyei főhajóság 1235/1920. sz. intézkedéssel magánhasználatra engedélyezve. Átjárta s kibővítte saját alá rendezte a hajdúdorogi püspöki iroda. Nyiregyházán Nyomatott Jóba Elek könyvnyomdájában 1723–1920. – Si veda la sua intera descrizione e dettagliata presentazione nel nostro libro: *Dokumentáció* (nt. 27), 44–52.

³⁶ Tuttavia è vero che questo ha ricevuto sanzione e ultima approvazione soltanto durante il Concilio Vaticano II, quando Miklós Dudás vescovo eparchiale di Hajdúdorog celebrò una Divina Liturgia pontificale nella Basilica San Pietro nel Vaticano, il 19 novembre 1965, in cospetto ai Padri conciliari. Si veda la pubblicazione del simposio che l'ha trattato, nella nostra redazione: *A vatikáni magyar nyelvű*

TRADUZIONI LITURGICHE NELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA UNGHERESE

(più di trecento) delle nostre edizioni stampate, di lingua ungherese, liturgiche, greco-cattoliche finora conosciute.³⁷

[2] Il secondo risultato dell'attività della Commissione liturgica fu la traduzione dell'*Eucologhion* [quasi *Sacramentario*] e la sua pubblicazione nel 1883.³⁸ Per la seconda volta è stato pubblicato nel 1907,³⁹ poi nel 1927 in due versioni: in variante intera⁴⁰ e in forma ridotta.⁴¹ Infine, è stato pubblicato nella versione ancora oggi usata, nel 1964.⁴² – Si può vedere dal contenuto del libro che l'*Eucologhion* ha preso in mira il contentamento del bisogno pratico. Questo fatto motiva che non è stato tradotto l'intero testo dell'*Eucologhion* greco. Oltre i testi dell'amministrazione dei Sacramenti, sono presenti quei testi più importanti delle benedizioni e delle sacramentalie. Non tutti però, ma di cui traduzione e pubblicazione sono state motivate dalla necessità dell'uso frequente. La pubblicazione di questo libro fu veramente di grande importanza, perché precedentemente i sacerdoti greco-cattolici ungheresi potevano amministrare i Sacramenti e celebrare le sacramentalie solo dalle traduzioni manoscritte. Da allora invece, potevano prendere in mano i testi sacri in forma stampata, e così in base al testo comune potevano celebrare. E tutto questo è valido per tutte le quattro varianti dell'*Eucologhion*.

[3] Il terzo libro liturgico preparato e pubblicato dalla Commissione liturgica di traduzione di nove membri, ormai nel 1890, fu l'opera che contiene il testo

Szent Liturgia 40. évfordulója alkalmából 2005. november 17-én rendezett szímpozion anyaga. (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittradicionális Főiskola Liturgikus Tanszék 13.), Nyíregyháza 2005. – Si veda poi i resoconti contemporanei: il 15 novembre 1965 *Magyar Kurír* anno 55, nr. 342/A, p. 1; il 20 novembre 1965 *L'Osservatore Romano* nr. 268. (32.043), p. 3. Si veda ancora il resoconto di Miklós Dúdás vescovo eparchiale: *Hajdúdorog Egyházmegyei Körlevelek VII* (1965) 1.

³⁷ Se ne veda il nostro scritto: „A magyar Liturgikon a hajdúdorogi egyházmegyében”, in Boháč, V. (zostavil), *Liturgikon v Gréckokatolickej metropolii na Slovensku. Vedecká konferencia 29. apríla 2008 na GTF PU v Presove*, Prešov 2008, 53-71.

³⁸ *Görög katholikus egyházi szerkönyv (Euchologion)* Magyarra fordítottatott Hajdu-Dorogon 1879. Debreczen, nyomatott a város könyvnyomdájában. 1883. – 395. Si veda la sua intera descrizione e dettagliata presentazione nella nostra opera: *A magyar görög katolikus egyház szerkönyvei*, (Athanasiana Füzetek 3), Nyíregyháza 1999. Inoltre: *Dokumentáció* (nt. 27), 99-105.

³⁹ *Görög katholikus egyházi szerkönyv (Euchologion)*. Magyar fordítása készült 1879. évben Hajdúdorogon. Ungváron, nyomatott Földesi Gyula könyvnyomdájában 1907. Si veda: *Dokumentáció* (nt. 27), 106-110.

⁴⁰ *Görögkatholikus egyházi szerkönyv (Euchologion)*. Az 1879. évben Hajdúdorogon készült magyar fordítás második, bővített kiadása. Nyíregyháza Jóba Elek könyvnyomdája 1821-1927. Si veda: *Dokumentáció* (nt. 27), 111-116.

⁴¹ *Görögkatholikus egyházi szerkönyv (Euchologion)* – Az 1879. évben Hajdúdorogon készült magyar fordítás második, bővített kiadása. (Kivonat.) Nyíregyháza Jóba Elek könyvnyomdája 1821 – 1927. Si veda: *Dokumentáció* (nt. 27), 117-118.

⁴² *Görög katholikus egyházi szerkönyv (Euchologion)*. Szent István Társulat az Apostoli Szentszék Könyvkiadója 1964. Si veda: *Dokumentáció* (nt. 27), 119-129.

della *Divina Liturgia del San Basilio il Grande e degli altri sacri uffici*.⁴³ La sua importanza fu straordinariamente importante, perché i testi liturgici che si trovano nel libro, per la prima volta sono venuti in luce nella nostra lingua ungherese. Nemmeno in manoscritto si conosce traduzione ungherese di questi testi. – Così, l'importanza dell'opera non consiste nel solo fatto che essa per la prima volta contiene la versione della Liturgia di San Basilio e quella dei Presantificati stampate in ungherese. Perché contiene anche *tutti* i sacri uffici del giorno liturgico. Il libro poteva facilitare la lettura del breviario dei nostri sacerdoti, infatti prima della pubblicazione di questo libro, non esisteva il cosiddetto breviario nostro di lingua ungherese. – Infine, il libro contiene ancora il testo ungherese del Grande canone di pentimento di Andrea di Creta che ne è pure la prima versione ungherese.

[4] Così arriviamo – o piuttosto ritorniamo – a János Danilovics⁴⁴ e al *Libro di canti*⁴⁵ redatto e pubblicato da lui nel 1892. Il contenuto dell'opera rispecchia fedelmente la sua meta: porta tutti i testi liturgici che sono importanti per la celebrazione pubblica dei sacri uffici. Intanto, però sono presenti anche delle preghiere private nel libro. In ogni caso, l'importanza inalienabile dell'opera sta nel fatto che porta i testi liturgici per tutto l'anno liturgico, e cioè in modo più ricco del *Libro di canto di Roskovics*.⁴⁶ I fedeli greco-cattolici ungheresi dunque potevano ricevere nelle loro mani un libro tramite il quale potevano cantare insieme, in comunità, i Vespri di sabato e domenica sera ed il Mattutino di domenica. Vale lo stesso anche per le Feste. Inoltre si poteva celebrare insieme anche i sacri uffici speciali, celebrati raramente. Questo libro dunque è nato soprattutto come un libro di canti. E cioè, un libro che si poteva usare più facilmente del suo predecessore. Inoltre, conteneva un materiale liturgico più ricco. Infine: serviva di modello il Libro di canti usato anche

⁴³ Szent Nagy Bazil atya szent és isteni liturgiája továbbá az előszenteltek isteni liturgiája s egyéb egyházi szolgálatok papi imádságai. A görög szert. katholikusok lelkí hasznára. Hajdú-Dorogi kiadás 1890. Debreczen, nyomatott Kutasi Imrénél 1890. Si veda la sua intera descrizione e dettagliata presentazione nel nostro libro: *Dokumentáció* (nt. 27), 135-138.

⁴⁴ Si veda il nostro scritto: "Danilovics János életének és munkásságának fobb adatai", in Ivancsó, I. (red.), *Liturgikus örökségünk III. A 125 éve alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve. a Danilovics-énekkönyv megjelenésére* 2004. április 29-én rendezett szimpozion anyaga, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 11.), Nyíregyháza 2004, 7-17.

⁴⁵ Görögserztartásu általános egyházi énekkönyv a hozzávaló imákkal. A görög-katholikus hívek lelkí hasznára. Fordította és kiadta Danilovics János Hajdú-dorogi püspöki vikárius. 1892. Debreczen, Nyomatott a város könyvnyomdájában 1892. 49. – Ho presentato interamente il libro dei canti nella mia opera speciale: *Danilovics János Altalános egyházi énekkönyve*, (Athanasiana Füzetek 7), Nyíregyháza 2003. Poi durante il simposio tenutosi all'Istituto Teologico Greco-cattolico di San Atanasio: "Danilovics János Altalános Egyházi énekkönyve mint a fordító bizottság utolsó műve", in *Liturgikus örökségünk III.* (nt. 44), 45-63.

⁴⁶ Si veda la nt. 29.

attualmente. – La sua importanza viene ancora approfondita dal fatto che è stata pubblicata insomma 14 volte. È apparso nel 1913 la sua tredicesima edizione, ma l'ultima edizione non contiene il numero dell'anno di pubblicazione, così non è databile, ma nonostante ciò esiste. Si deve notare come curiosità – ma tuttavia come fatto – che nel 1920 Gábor Krajnyák ha pubblicato l'edizione decima del libro, in versione rielaborata, ma in forma tutta invariabile,⁴⁷ cui non si inserisce nella serie, perché Danilovics ha la edizione decima originale.

3/ Il libro di canti di Gábor Krajnyák

Il Dott. Gábor Krajnyák, parroco greco-cattolico di Budapest lavorava più di cinque anni sul suo *Grande libro di canti antologico*⁴⁸ che fu un'opera definitiva per un lungo periodo nella Chiesa greco-cattolica ungherese, e nella sua prassi liturgica. I lavori duravano dal 1924 fino al 1929. L'autore o traduttore aveva preso in considerazione i testi non soltanto paleoslavi, ma anche quelli greci originali, quando lavorava sul suo libro. Introduceva due grandi novità molto importanti. L'uno è che applicò cenni di pause nei testi dei canti, e questo atto – come quasi tutte le descrizioni e presentazioni ci dicono – ha aiutato, e fino una certa misura ha anche creato, il cantare uniformemente nella greco-cattolicità ungherese. L'altra novità invece è il fatto che l'autore pubblicò anche note dei canti di modello, in aggiunta del suo libro.

Il Vescovo eparchiale István Miklósy ha scritto un bell'apprezzamento del libro di canti, nella sua lettera circolare: "Dr. Gábor Krajnyák assessore di S. S., cappellano di Budapest ha redatto il »Grande libro di canti antologico« per uso dei fedeli che presenta un libro di contenuto abbondante, con l'utilizzazione dei testi già esistenti e con la traduzione accurata dei testi finora mancanti, in cui i nostri fedeli, che amano cantare, possono ritrovare tutti i nostri testi dei sacri uffici. Una delle novità preziose del libro composto con lodevole diligenza è che nei canti utilizza i

⁴⁷ Görögszertartásu általános egyházi énekkönyv a hozzávaló imákkal. A görög-katholikus hívek lelkei hasznára. Fordította Danilovics János, hajdudorogi püspöki vikárius. Atdolgozta és saját alá rendeze Dr. Krajnyák Gábor budapesti s.-lelkész. Tizedik, bővített kiadás. Budapest A Szent-István-Társulat kiadása. – Si veda più dettagliatamente: Danilovics János Általános egyházi énekkönyve (nt. 45), 28-35. Inoltre: Dokumentáció (nt. 27), 163-172.

⁴⁸ Gyűjteményes nagy énekeskönyv a görögszertartású katholikus hívek használatára – Fordította és szerkeszte: dr. Krajnyák Gábor – Kiadja Rózsa Kálmán és neje könyvkiadóhivatal Budapest Stephanum Nyomda és Könyvkiadó R. T. Budapest. VIII., Szentkirályi-utca 28. – Nyomdaigazgató: Kohl Ferenc Méltóságos és főtitkelnök Miklósy István hajdudorogi püspök Úr 1755/1924., 1054/1926. 1570/1927., 1319/1928., 45/1929. és 1595/1929. számú kegyes jóváhagyásával és engedélyével. – Si veda più dettagliatamente: KÁNTOR, E., A Krajnyák-féle énekes könyv bemutatása, Nyíregyháza 2002. (Lavoro di diploma per il grado di baccalaureato). Inoltre: Dokumentáció (nt. 27), 467-518.

cenni di pausa, che assicurano il cantare uniforme. Mosso dal concetto dell'unificazione del canto ecclesiale, ordino obbligatoriamente l'uso del libro di canti pubblicato recentemente, per la mia eparchia.”⁴⁹

Oltre tutto questo, è un gran merito del libro di canti che contiene il materiale liturgico più ampio esistente fino a quell'epoca. Poi, la sua estensione era così grande che rimase in uso per decenni. Anzi, si usava parallelamente anche con quel libro di canto che l'ha seguito, che è in uso attualmente, finché gli ultimi esemplari sono trasferiti dalle nostre comunità parrocchiali ai greco-cattolici di Subcarpazia, quando si è aperta la possibilità aiutare la Chiesa greco-cattolica di là.

4/ *Il libro di canti odierno*

La prima edizione del libro di canti usato anche nei nostri giorni – il *Lodate il Signore!* – è nato nel 1954 tra le circostanze molto difficili.⁵⁰ Infatti, l'Ufficio Statale per gli Affari Ecclesiastici controllava tutte le edizioni religiose, soprattutto i libri di preghiera e canti (oltre i libri di catechesi).

In questa versione ancora non vi sta che l'ha redatta la commissione segnata dall'eparchia, come nella prossima versione edita nel 1960. In ogni caso, si può sapere che non si tratta di una nuova traduzione, ma dell'utilizzazione delle varianti precedenti. Il Vescovo eparchiale, Miklós Dudás scrive nella sua lettera circolare che “il testo dei canti liturgici è identico con la traduzione di János Danilovics ed è uguale anche all'edizione di János Kozma,⁵¹ così lo si può usare anche con quelli, parallelamente”⁵²

Il libro di canti è apparso per la terza volta nel 1974, poi per la quarta volta nel 1984, e dopo dieci anni, per la quinta volta nel 1994, ed infine recentemente nel 2009. Le edizioni l'una dopo l'altra significano ristampe immutabili. Soltanto nella versione recente si trovano alcune correzioni grammaticali del testo.

⁴⁹ “2280. Dr. Krajnák: Nagy énekeskönyvének kötelező használata”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek I-II* (1929) 2. – Nel mio libro: *A magyar görögkatolikusság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinak forrásgyűjteménye*, Nyiregyháza 1998, 73. (Nei seguenti: *Forrásgyűjtemény*.)

⁵⁰ *Dicsérjétek az Urat* görögcsertartású katolikus énekes- és imakönyv kivonata – Vasár- és ünnepnapi szent szolgálatok és főbb énekei – A hajdúdorogi egyházmegye kiadása Nyiregyháza, 1954. A hajdúdorogi püspöktől. 619/1954. szám. Jóváhagyom. Nyiregyháza, 1954. március 25. Miklós hajdúdorogi megyéspüspök, miskolci apostoli adminisztrátor. Felelős kiadó: dr. Dudás Miklós hajdúdorogi megyéspüspök – 14884 – Egyetemi Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Janka Gyula igazgató.

⁵¹ Questo ha significato il cosiddetto “breviario” nostro e la sua versione estrattiva.

⁵² “1778. A »Dicsérjétek az Urat« énekeskönyv megjelenése”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek XVI* (1954) 1. – Inoltre, nel mio libro: *Forrásgyűjtemény* (nt. 49), 207.

5. Le traduzioni recenti

Nel mezzo del secolo 20 il caso delle nostre traduzioni liturgiche ha ricevuto un nuovo slancio. È vero tuttavia che nei decenni del governo comunista non si poteva nemmeno pensare sull'edizione dei nostri libri liturgici. Nonostante ciò è stata preparata la traduzione ungherese di *tutti* i libri liturgici. Nella seconda ondata, ormai dopo il cambiamento del sistema, questo lavoro è stato ripreso, e la versione dei testi riveduti e ritradotti poteva apparire ormai in forma stampata. Il lavoro continua anche nei nostri giorni, finché tutti i libri liturgici saranno pubblicati.

1/ L'attività di Ferenc Rohály

Dott. Ferenc Rohály è nato da una famiglia romano cattolica e divenne un esperto della liturgia bizantina. Dopo la sua ordinazione sacerdotale faceva cappellano in Nyíracsád, poi sacerdote a Nyírparaszna e nel 1937 ha ricevuto la nomina in Makó come parroco. Durante il servizio svolto qui – che durava fino al 1958 – iniziò le traduzioni liturgiche. Poi divenne docente teologico e direttore spirituale nel Seminario diocesano di Nyíregyháza (1958-1962).⁵³ Intanto continuava anche il lavoro di traduzione. Il risultato della sua attività: ha tradotto in lingua ungherese tutti i libri della Chiesa bizantina dall'originale greco pubblicati dalla Polyglotta Vaticana come *textus receptus*.

Tutte le sue traduzioni sono rimaste in versione dattilografica, in due esemplari: l'una in originale, l'altra in copia di indaco. Rohály ha eseguito il suo lavoro con una straordinaria puntualità. In ciascun libro ha segnato sul margine se il testo appena tradotto si trovava già un altro luogo: ha scritto il numero della pagina dell'origine greco, poi il numero della pagina della sua traduzione. Ogni tanto ha corretto il testo preparato con macchina anche con proprio manoscritto affinché la traduzione sia ancora più precisa.

Appartiene alla puntualità del lavoro ancora che Ferenc Rohály ha segnato alla fine di ciascun libro, quando ha iniziato la traduzione, quando l'ha scritto in modo dattografico, quando l'ha corretto e quando l'ha mandato all'Ufficio vescovile. Anzi, l'ha fatto con tanta puntualità che molte volte scrisse anche l'ora ed il minuto delle tappe di lavoro.

⁵³ Cf. Hajdúdorogi Egyházmegyei Hivatal (red.), *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányzóság schematizmusa*, Nyíregyháza 1982, 127.

Possiamo riassumere il suo lavoro nella tabella seguente:

Pentecostarion		
		2 giugno 1949
Horologhion		
		14 novembre 1949
Ménea I		
Traduzione	1 febbraio 1950	29 giugno 1950
Descrizione	25 luglio 1950	21 1950
Ménea II		
Traduzione	31 gennaio 1951	10 agosto 1951
Dattilografare	8 settembre 1951	3 dicembre 1951
Psalterion		
	4 dicembre 1951	16 dicembre 1951
Ménea III		
Traduzione	9 gennaio 1952	30 maggio 1952
Dattilografare	16 giugno 1952	7 agosto 1952
Ménea VI		
Traduzione	7 ottobre 1952	15 febbraio 1953 (ore 20,37)
Controllo dell'indice	19 febbraio 1953	15 aprile 1953 (ore 12,05)
Correzione	17 aprile 1953	22 aprile 1953 (ore 12,30)
Spedizione	1953. aprile 22.	
Ménea IV		
Traduzione	27 magg. 1953, ore 10	19 agosto 1953, ore 18
Controllo dell'indice	21 agosto 1953	25 agosto 1953
Dattilografare	1 settembre 1953	14 ottobre 1953, ore 10
Correzione	14 ottobre 1953	19 ottobre 1953, ore 19,05
Spedizione	20 ottobre 1953	
Euchologhion		
Traduzione	2 luglio 1955	4 dicembre 1955
Dattilografare	6 dicembre 1955	6 febbraio 1956
Controllo dell'indice	5 dicembre 1955	
Correzione del testo	7 febbraio 1956	20 febbraio 1956
Spedizione	29 febbraio 1956	

TRADUZIONI LITURGICHE NELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA UNGHERESE

Apostolario		
Dattilografare	10 dicembre 1956	7 aprile 1957
Correzione	7 aprile 1957	12 aprile 1957
Spedito	12 aprile 1957	
Evangelistario		
Inizio della preparazione in Makó		nel 1957
termine in Nyíregyháza		29 aprile 1959
Psalterion		
	senza cenni	
Triodion		
	senza cenni	

In ogni caso, questo lavoro è la prima traduzione liturgica nella nostra Chiesa greco-cattolica ungherese che da una parte contiene tutti i libri liturgici della Chiesa bizantina, d'altra parte invece prende in considerazione esclusivamente e usa soltanto i testi originali greci.

2/ *Le traduzioni di Atanáz Orosz*

Padre László Atanáz Orosz continuava il lavoro di Ferenc Rohály, o piuttosto l'ha ripreso: ha iniziato la traduzione di tutti i libri liturgici. Si è messo al lavoro nel monastero benedettino di Chevetogne (Belgio). Anche lui traduceva in base al testo di lingua greca pubblicata a Roma (nel Vaticano), ma ne usava anche le traduzioni di Ferenc Rohály.

[1] Per primo ha tradotto il *Triodion* nel 1998, a cui Szilárd Keresztes, vescovo eparchiale ha dato l'imprimatur, per potesse far uscire per uso privato.

Raccolta dei canti della Quaresima, o libro dei canti di pentimento di tre odi, che contiene tutte le sacre ufficiature da celebrare nella santa Quaresima. Nyíregyháza 1998. – Edizione rifatta della traduzione preparata da Ferenc Rohály, dall'intero testo del Triodion greco, allargata con il Sinassario. – È stato fatto nel Monastero della Santa Croce come manoscritto, 1998.

Con permesso ecclesiale: nr. 176/1998 Dr. Szilárd Keresztes, vescovo.⁵⁴

⁵⁴ Si veda la sua intera descrizione nel nostro libro: *Dokumentáció* (nt. 27), 949-950. Si veda ancora la sua presentazione nei nostri scritti: "Nagybőjtű énektár...", in *Athanasiana* 7 (1998) 156; in lingua italiana: "Triódion...", in *ibid.*, 160-161.

[2] Come secondo libro della serie, è uscito il volume secondo del *Ménea*, con il materiale dei mesi novembre e dicembre, nel 1998.

Ménea II per i mesi novembre e dicembre. Edizione rielaborata della traduzione di manoscritto di Ferenc Rohály, Nyíregyháza 1998 – Con permesso ecclesiale: nr. 177/1998 Dr. Szilárd Keresztes, vescovo.⁵⁵

[3] Il terzo volume che è uscito come risultato del lavoro di Atanáz Orosz, è stato il *Pentecostarion*, nel 2002.

Pentecostarion o raccolta dei canti di Pasqua-Pentecoste che contiene le sacre ufficiature del periodo dalla Pasqua fino la Domenica di tutti i Santi.

Con permesso ecclesiale: nr. 582/2002 – La traduzione di manoscritto di †Dr. Ferenc Rohály l'ha riscontrato con i volumi pubblicati a Roma nel 1883 e 1980 del Pentecostarion greco e dell'Anthologion III, e l'ha rielaborato Athanáz Orosz ieromonco, Nyíregyháza 2002.⁵⁶

[4] Ne ha seguito nella serie il volume primo del *Ménea* che è stato pubblicato pure nel 2002.

Ménea I. Per i mesi settembre e ottobre, Nyíregyháza 2002.

Con permesso ecclesiale: nr. 582/2002 Dr. Szilárd Keresztes, vescovo di Hajdúdorog – Editore: Istituto Teologico Greco-cattolico di San Atanasio Nyíregyháza, Bethlen G. u. 7. Editore responsabile: dr. István Pregun caporedattore – La traduzione l'ha rielaborato Athanáz Orosz ieromonco in base al volume I del Ménea pubblicato in greco a Roma nel 1888, in base al manoscritto di †Dr. Ferenc Rohály.⁵⁷

⁵⁵ Si veda la sua intera descrizione nel nostro libro: *Dokumentáció* (nt. 27), 953-955. Si veda ancora la sua presentazione nei nostri scritti: "Ménea II.", in *Athanasiiana* 11 (2000) 191-192; in lingua italiana: "Ménea II.", in *ibid.* 197-198.

⁵⁶ Si veda la sua presentazione nel nostro scritto: "Húsvéti imádságos könyv", (*Könyv-jelző* 8), in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2002) 12. Si veda poi la sua intera descrizione nel nostro libro: *Dokumentáció* (nt. 27), 973-977. Si veda ancora la presentazione ulteriore nei nostri scritti: "Pentekosztáron...", in *Athanasiiana* 16 (2003) 250; in lingua italiana: *ibid.*, 260.

⁵⁷ Si veda la sua intera descrizione nel nostro libro: *Dokumentáció* (nt. 27), 979-982. Si veda ancora la sua presentazione nel nostro scritto: "Év eleji imakönyv", in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2003) 12.

TRADUZIONI LITURGICHE NELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA UNGHERESE

[5] Come risultato del lavoro di Atanáz Orosz è uscito anche il terzo volume del *Ménea*, nel 2005, ormai come quinto libro della serie.

Ménea III. Per i mesi gennaio e febbraio – Nyíregyháza 2005.

Con permesso ecclesiale: nr. 2153/2004 Dr. Szilárd Keresztes, vescovo di Hajdúdorog – Editore: Istituto Teologico Greco-cattolico di San Atanasio Nyíregyháza, Bethlen G. u. 19. Editore responsabile: dr. István Pregun capo-direttore – La traduzione l'ha rielaborato Athanáz Orosz ieromonco in base al volume III del Ménea pubblicato in greco a Roma nel 1896, in base al manoscritto di †Dr. Ferenc Rohály – L'hanno controllato: Dr. István Ivancsó e Dr. Szabolcs Papp.⁵⁸

[6] Nell'anno seguente, cioè nel 2006, è stato pubblicato il volume seguente, il quarto del *Ménea*.

Ménea IV. Per i mesi marzo e aprile, Nyíregyháza 2006.

Con permesso ecclesiale: nr. 592/2006 Dr. Szilárd Keresztes, vescovo di Hajdúdorog – Editore: Istituto Teologico Greco-cattolico di San Atanasio Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13-19. – Editore responsabile: dr. István Pregun rettore – La traduzione l'ha rielaborato Athanáz Orosz ieromonco in base al volume IV del Ménea pubblicato in greco a Roma nel 1898, in base al manoscritto di †Dr. Ferenc Rohály – L'ha controllato: Dr. István Ivancsó – Il lavoro è stato appoggiato dalla MTA, nei limiti del lavoro eseguiti nel Gruppo di Ricerca Liturgico dell'Università Cattolica di Péter Pázmány.⁵⁹

[7] La seguente opera della versione ungherese dei nostri libri liturgici – in seguito dei lavori di Atanáz Orosz – è stata il volume quinto del *Ménea*, nel 2008.

Ménea V. Per i mesi maggio e giugno, Nyíregyháza 2008.

Con permesso ecclesiale: nr. 615/2007 Dr. Szilárd Keresztes, vescovo di Hajdúdorog – Edizione privata della Comunità Monacale Greco-cattolica

⁵⁸ Si veda la sua intera descrizione nel nostro libro: *Dokumentáció* (nt. 27), 991-998. Si veda ancora la presentazione nei nostri scritti: "Ménea III.", in *Athanasiana* 21 (2005) 208-209; in lingua italiana: *ibid.*, 216-217; inoltre: "Ménea III.", in *Katekhón* 2 (2005) 270-272.

⁵⁹ Si veda la sua intera descrizione nel nostro libro: *Görög katolikus liturgikus kiadványainak dokumentációja II. További művek. Kiegészítések. Kiadálan művek*, Nyíregyháza 2008, 123-125. (Nei seguenti: *Dokumentáció II.*)

nominata dalla Risurrezione di Cristo, Dámóc, Fő u. 142. – La traduzione l'ha rielaborato Athanáz Orosz ieromonco in base al volume V del Ménea pubblicato in greco a Roma nel 1899, in base al manoscritto di †Dr. Ferenc Rohály – L'ha controllato: Dr. István Ivancsó – Il lavoro è stato appoggiato dalla MTA, nei limiti del lavoro eseguiti nel Gruppo di Ricerca Liturgico dell'Università Cattolica di Péter Pázmány.⁶⁰

Quando il vescovo ha dato il suo permesso per la pubblicazione dei volumi tradotti in lingua ungherese, sempre è stato importante il punto di vista che il nuovo testo non disturbi l'uso liturgico già esistente nella Chiesa greco-cattolica ungherese e non si crei confusione tra i fedeli, quando entrano nella vita liturgica. – Altrimenti, la versione ungherese della serie dei libri liturgici significa un valore inapprezzabile nella nostra Chiesa che – speriamo bene – diverrà al più presto completa. Il volume sesto del Ménea sarà a presto stampato, e così si avranno i testi liturgici per tutti i mesi.

La tabella seguente ci presenta l'attività di traduzione di Athanáz Orosz, che abbraccia più di dieci anni.

	Libro	Anno dell'edizione
1.	Triodion, canti della Quaresima	1998
2.	Ménea II per i mesi novembre e dicembre	1998
3.	Pentecostarion, canti di Pasqua-Pentecoste	2002
4.	Ménea I, per i mesi settembre e ottobre	2002
5.	Ménea III, per i mesi gennaio e febbraio	2005
6.	Ménea IV, per i mesi marzo e aprile	2006
7.	Ménea V, per i mesi maggio e giugno	2008

6. Conclusione

Il quadro d'insieme delle traduzioni liturgiche della Chiesa greco-cattolica ungherese abbraccia quasi un millennio. Naturalmente non si può pensare che i documenti, dai secoli seguenti l'uno dopo l'altro, sono rimasti in quantità eguale.

⁶⁰ Si veda la sua intera descrizione nel nostro libro: *Dokumentáció II.* (nt. 59), 129-131. Si veda ancora la presentazione nei nostri scritti: "Ménea V.", in *Athanasiaca* 27 (2008) 213-214; in lingua italiana: "Minèa V", *ibid.*, 233.

TRADUZIONI LITURGICHE NELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA UNGHERESE

Tuttavia, un fattore da prendere in considerazione è che dovrebbero essere state traduzioni liturgiche di lingua ungherese dagli inizi, cioè dalla conversione dei nostri antenati ungheresi. Infatti, senza di esse i vescovi missionari non potessero raggiungere risultati. Purtroppo, questi documenti – nel corso delle vicende storiche – divennero preda della distruzione. Ma dovrebbero esistere, come tra i popoli slavi esistono in conseguenza dell'attività di San Cirillo e Metodio.

Dalle epoche tardive, sono rimaste traduzioni liturgiche in numero sempre più grande. I fedeli ungheresi di rito bizantino sempre si preoccupavano di lodare Dio nella propria lingua materna, e di non essere considerati stranieri dagli altri per la loro lingua liturgica. Perciò prima sono state preparate traduzioni liturgiche in lingua ungherese dall'iniziativa provenuta dal di sotto, e cioè in forma manoscritta, e poi anche in quella stampata. Più tardi si presentava l'attività guidata dal di sopra, quando le traduzioni sono state eseguite con il permesso vescovile e nei lavori eparchiali delle commissioni liturgiche di traduzione.

Nel primo periodo si facevano le traduzioni dei testi liturgici dalla lingua paleoslava, più tardi però – e anche nei tempi recenti – si faceva questo lavoro dai libri di lingua originale greca. Possiamo constatare con gioia che la traduzione dei testi liturgici sta per finire, quindi si potranno avere – presto – tutti i libri liturgici della Chiesa greco-cattolica ungherese, in lingua ungherese odierna, in base al testo originale greco.

SZILVESZTER TERDIK

IL CULTO DI SAN PANTALEONE NELLA CHIESA LATINA DELL'UNGHERIA

Si pensa che San Pantaleone sia un santo venerato soprattutto nelle Chiese orientali, dimenticando il fatto storico, che egli è conosciuto e venerato anche nella Chiesa occidentale a causa della presenza delle sue reliquie in diverse parti dell'Europa occidentale. Certo, questo culto oggi è più intenso in Oriente che in Occidente.

L'Ungheria si trova geograficamente sul confine del cristianesimo orientale e di quello occidentale. È noto, che Santo Stefano, verso il Mille, soprattutto per ragioni politiche, scelse di far convertire il suo popolo al cristianesimo latino, ma è poco noto che dopo quest'atto anche i rappresentanti della Chiesa bizantina sono rimasti, influenzando in tanti aspetti la cultura cristiana del paese appena convertito.¹ Per questo se guardiamo i risultati dei ricercatori precedenti sull'origine del culto di San Pantaleone in Ungheria, si vede che non potevano definitivamente chiarire l'origine di questo culto nella Chiesa latina del paese: la maggior parte di loro suppone l'origine occidentale, ma non esclude neanche del tutto l'influenza orientale.

Innanzitutto vediamo, che cosa mostrano i libri liturgici medievali. Purtroppo dai primi secoli dell'Ungheria cristiana pochissimi libri sono giunti fino ai nostri giorni.² Uno dei primi, è il Sacramentario di Santa Margherita (*Sacramentarium de Hahót*) redatto in Ungheria per un monastero benedettino, poi portato alla diocesi di Zagabria, appena fondata dal re San Ladislao verso il 1090, anche se in questo codice non si menziona la festa di San Pantaleone.³ Probabilmente in questi anni è stato copiato un Evangelario, che attualmente si trova a Nyitra (Nitra, SK), in cui sono già

Questo testo è stato letto alla conferenza „Il culto di San Pantaleone martire”, il 21-22. luglio 2005 a Ravello. San Pantaleone (+305) (Panteleimon) medico e martire di Nicomedia, protettore della città di Ravello, dove si conserva il suo sangue prezioso nella cattedrale dal medioevo.

¹ MORAVCSIK, GY., „Görögnyelvű monostorok Szent István korában”, in Serédi, J. (szerk.), *Emlékkönyv Szent István király halálának 900. évfordulójára*, Budapest 1938, I. köt., 387-421. MORAVCSIK, GY., *Bizánc és a magyarság*, Budapest 1953.

² Catalogo dei libri: RADÓ, P. – MEZEY, L., *Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae et limitropharum regionum*, Budapest 1973.

³ Zagabria, Metropolitanska Knižnica, MR 126. (Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Kézirattár, mikrofilm) La storia e descrizione recente del libro: SZENDREI, J., *A „mos patriae” kialakulása 1341 előtti hangegyes forrásaink tükrében*, Budapest 2005, 55-58.

copiati i testi evangelici, ordinati per la festa di San Pantaleone (il 27 luglio).⁴ Secondo il famoso liturgista ungherese Polikárp Radó, la presenza della festa del Santo insieme con la commemorazione di San Gereon e delle Undicimila vergini, può essere considerato un'influenza delle tradizioni liturgiche di Colonia, dove questi santi sono venerati intensamente.⁵ In realtà lo studioso pensava di confermare così un'ipotesi, poco prima pubblicata da uno storico, secondo cui il culto di San Pantaleone fu trasferito in Ungheria dai pellegrini tedeschi, nell'undicesimo secolo, che viaggiavano in gran numero verso la Terra Santa, i quali vennero accolti volentieri da Santo Stefano, secondo le cronache contemporanee.⁶

Una fonte importantissima per la storia della liturgia in Ungheria è il Codice Pray, redatto tra la seconda metà dell'undicesimo e l'inizio del dodicesimo secolo, nel quale sono riportati tra l'altro due sacramentarii e un calendario liturgico, in cui è menzionato anche San Pantaleone.⁷ Nel calendario si commemora la festa del santo il 28 luglio, insieme con i martiri San Nazaro e Celso (f. 12^r). Le orazioni ordinate per il santo nei due sacramentarii sono del tutto diverse. Nel primo sacramentario San Pantaleone ha le sue proprie orazioni (f. 81^r), invece in quell'altro, più breve del precedente, i tre santi del 28 luglio sono menzionati insieme, e per terzo il Panteleone (f. 138^v). Ciò può significare, che il suo nome ha stato inserito nei testi, originalmente composti per i due santi milanesi, più tardi. Questo fatto può essere confermato dalla presenza di varianti di queste orazioni nei diversi libri liturgici occidentali, sempre menzionando solo Nazaro e Celso.⁸ Le preghiere del Codice Pray non si trovano più nei libri liturgici dei secoli successivi, salvo la prima orazione del sacramentario più lungo, della quale una variante appare in un breviario fatto per la diocesi di Kalocsa nel Trecento,⁹ mentre le orazioni

⁴ Nitra, Archiv Nitriansky Kapituly No. 118. (Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Kézirattár, mikrofilm). Bibliografia del Codice: Takács, I. (szerk.), *Paradisum plantavit – Bencés monostorok a középkori Magyarországon*, Pannonhalma 2001, 194-195.

⁵ RADÓ, P., „Hazánk legrégebbi liturgikus könyve: a Szelepcényi-kódex”, in *Magyar Könyvszemle* LXIII (1939) 392-96. La tesi di Radó è accettato ancora: VESZPRÉMY, L., „Szentkultusz korai liturgikus kódexeinkben”, in *Ars Hungarica* 17 (1989) 19.

⁶ BALOGH, A., „Szent István kapcsolatai Csehországgal, Németországgal, Franciaországgal, Belgiummal”, in Serédi, *Emlékkönyv* (nt. 1), 464. RADÓ, „Hazánk legrégebbi liturgikus könyve” (nt. 5.), 403-404.

⁷ Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, MNy 1. La storia e descrizione del libro: SZENDREI, *op. cit.* (nt. 3.), 144-159.

⁸ MOELLER, E. – CLÉMENT, I. M. – COPPIETER'S WALLANT, B. (ed.), *Corpus orationum*. 1992. Nri. 691., 1022.a., 5417.

⁹ Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Clmae 33, f. 299^v. MEZEY, L., „Problémák és megoldások a kódexkutatásban”, in *Az Országos Széchényi Könyvtár Évkönyve* 1960, Budapest 1962, 162-165.

IL CULTO DI SAN PANTALEONE NELLA CHIESA LATINA DELL'UNGHERIA

dei libri liturgici dell'arcidiocesi di Esztergom sono del tutto diverse.¹⁰ Queste ultime del rito di Esztergom sembrano essere varianti lontane delle orazioni composite in onore di diversi martiri, oppure per la festa di Ogni Santi in alcuni libri liturgici della parte occidentale d'Europa.¹¹

Riguardo alle lezioni liturgiche previste per la festa del santo, è un po' difficile trovare una fonte comune. Per esempio, in uno dei primi breviari conosciuti nel paese, usato a Zagabria (14. sec.), c'è una orazione uguale a quella del rito di Esztergom, ma non c'è una *lectio*.¹² Nel Breviario di Kalocsa,¹³ nel Lezionario di Gyulafehérvár (Alba Julia, RO),¹⁴ e nei primi breviari stampati di Esztergom¹⁵ e degli ordini religiosi monastici (paolini e benedettini),¹⁶ si trovano *lectiones* diverse. Nonostante la differenza forte dei testi, si può supporre una fonte comune, abbreviata e trasformata in modo diverso dai redattori dei libri liturgici. Anche gli *incipit* dei testi sono diversi, e non somigliano alle versioni pubblicate nel BHL. È difficile trovare la versione originale, anche perché le versioni latine non sono ancora pubblicate.¹⁷ Ma possiamo affermare che queste brevissime versioni delle lezioni sembrano dipendere dalla versione pubblicata da Mombritius nel 1480 a Milano, cioè hanno una fonte comune.¹⁸ Ma con la diffusione dei libri liturgici post-tridentini, anche questi sono caduti in oblio.¹⁹

La data del giorno commemorativo del santo, il 28 luglio, ci indica anche la provenienza del culto. Nella tradizione bizantina ed in parte anche in quella latina, si festeggia il 27 luglio, invece durante il medioevo in gran parte dell'Europa occidentale si commemorava il 28 luglio,²⁰ come si usava anche in Ungheria prima della

¹⁰ Bratislava, Archiv Mesta EC Lad 3. f. 259^r. SZENDREI, J. – RYBARIC, R.. *Missale notatum Strigoniense ante 1341 in Posonio*, Budapest 1982.

¹¹ *Secreta e postcommunio* sono simili a queste: *Corpus orationum* (nt. 8.) 3496.a., 5167.

¹² *Brev. Zagabiense*, sec. 13., Zagreb, KM MR 67, f. 222^r (Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Kézirattár, mikrofilm).

¹³ Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Clmae 33, f. 300^r.

¹⁴ Gyulafehérvár (Alba Julia), sec. 14-15., Batthyaneum R I. 19., f. 66^r-67^v, (Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, Kézirattár, mikrofilm).

¹⁵ *Brev. Strigoniense* [Nürnberg: Georg Stidi] pro Theabdalo Fuger, 1484. 292^v.

¹⁶ *Breviarium Ordinis fratrum heremitarum Sancti Pauli primi heremitarum*. [Basel Nicolaus Kessler, 1486-1491] 335v. Edizione seconda: (Régik Magyar Könyvtár /RMK/ III. 84.) Venezia, circa 1536-40. f. 523^v. Edizione terza: Venetiis 1540. (RMK III/ 329.) f. 355^r. *Brev. O. S. B. de novo in Monte Pannoniae etc.* 1519. (RMK III. 75/c) f. 378^v.

¹⁷ *Bibliotheca Hagiographica Latina*, 6429-6442.

¹⁸ *Bibliotheca Hagiographica Latina*, 6429. MOMBRIUS, B., *Sanctuarim seu vitae Sanctorum II.* Novam hanc editionem curaverunt duo monachi Solesmenses, Parisiis 1910, 191-194.

¹⁹ Ma esistono edizioni in cui sono sopravvissute le variazioni medievali: *Brev. ad usum Cathedralis Ecclesiae Zagabiensis*, 1687. (RMK III. 530.) 232.

²⁰ *Acta Sancta Sanctorum Julii*, Tomus VI., Antverpen 1729, 399-400.

diffusione del calendario romano-tridentino. È da notare, che in Croazia si festeggia-va anche il 18 febbraio, ma senza ufficio liturgico.²¹

I risultati della nostra analisi delle tradizioni liturgiche ci confermano che, questo culto fu assunto dalla tradizione occidentale nella pratica liturgica della Chiesa latina dell'Ungheria. Per contro, vale la pena menzionare il culto locale di un altro santo bizantino, cioè San Demetrio, che fu *patronus regni* in Ungheria. Infatti, nel suo culto, dopo l'analisi delle tradizioni liturgiche latine si può dimostrare chiaramente l'influenza forte e diretta della tradizione bizantina: si festeggia il 26 ottobre, come nella Chiesa bizantina. Poi c'è un fatto più significativo, che le lezioni liturgiche fanno parte di una leggenda tradotta dal greco in Ungheria, e sconosciuta in Occidente. Nel caso di Pantaleone tutti questi elementi invece hanno radici occidentali, e non c'è nessuna traccia d'una influenza bizantina.²²

Nel medioevo il nome di Pantaleone aveva una variante propria nella lingua ungherese, cioè *Pentele*, che per la maggior parte dei linguisti deriva dalla forma *Pantaleon*, oppure da altre varianti occidentali, invece secondo altri può derivare anche dal greco *Panteleimon*. La forma *Pentele* appare soprattutto nei nomi di diverse località del paese, riferendosi probabilmente al "signore" del luogo. Tuttavia uno di essi sicuramente indica il patrono della chiesa del posto (Dunapentele).²³

Secondo alcune fonti medievali, su un'isola del Danubio (la cosiddetta isola di Szalk), si trovava un monastero dedicato a San Pantaleone. Di fronte a quell'isola, sulla riva destra del fiume, è situato il paese, che ha preso il nome *Pentele* dal patrono del monastero (probabilmente anche la sua chiesetta era dedicata a lui). Dai documenti giunti fino ai nostri giorni non si sa da chi e quando sia stato fondato questo monastero. Si menziona per la prima volta nel 1238, quando l'abate del monastero inizia un processo contro diversi nobili vicini per difendere la proprietà del monastero. Dal documento risulta chiaro, che l'abate era membro della *gens* Andornak in quel tempo proprietario del territorio. Probabilmente gli antenati di questa famiglia erano i fondatori del monastero, perché secondo gli storici questa *gens* era d'origine greca, con il nome originale di *Andronikos*, e probabilmente si trasferì nell'undicesimo secolo.²⁴ Per questo, e anche per il patrono, si pensa che il monastero fosse di rito greco, il che non è da escludere, perché in quel tempo in Ungheria ci sono stati

²¹ KANUZ, N., *Kortan, Hazai történelmünkhoz alkalmazva*, Budapest 1876, 233.

²² TOTH P., „Egy bizánci szent Magyarországon, egy magyar szent Bizáncban. Szent Demeter magyarországi kultuszáról”, in *Magyar Könyvszemle* 1 (2001) 3-19.

²³ MEZŐ, A., *A templomcím a magyar helységnevekben (11-15. század)*, Budapest 1998, 182-183; MEZO, A., *Patrociniumok a középkori Magyarországon*, Budapest 2003, 362-364.

²⁴ ÉRSZEGI, G., „Dunapentele a középkorban”, in *Fejér Megyei Történeti Évkönyv* 9 (1975) 9-15.

monasteri bizantini, in parte fondati dai re, anche dopo il grande scisma.²⁵ Durante la grande invasione dei tartari nel 1241 la famiglia sparì e il monastero venne distrutto. Successivamente i re l'hanno regalato a diverse famiglie nobili, ed alle suore del convento di Santa Caterina di Veszprém, chiedendo loro di rifondarlo, ma senza risultato. Nei primi decenni del Quattrocento è stato iniziato un nuovo processo tra i proprietari del monastero devastato ed i loro vicini. Nel 1329, si scrive in un documento che il monastero fu abitato da suore greche ("ubi beginae sive moniales grecales condam commorabantur"). Questa affermazione non può essere vera, perché come abbiamo visto, nel Duecento il monastero fu abitato dai monaci. Probabilmente i primi abitanti furono di rito greco e la loro memoria è mescolata nel ricordo della gente del Quattrocento con quella delle suore di Veszprém (che non erano nemmeno beghine), proprietarie per alcuni anni nella seconda metà del Duecento.²⁶ In ogni caso, il monastero non fu più rifondato, sebbene la sua memoria fosse presente nel Medio Evo. Esso è rappresentato sulla prima pianta dell'Ungheria pubblicata nel 1528, con il nome di "Monostor Butibulas". Che cosa si nasconde in questo nome strano, ce lo spiega un viaggiatore nel suo memoriale alla metà del Cinquecento, raccogliendo la favola sentita dalla gente locale secondo cui Butibulas deriva dal nome di un padrone del monastero, in realtà chiamato Blasio Buti, che in un anno rese madri la gran parte delle suore.²⁷ È chiaro, che questo non è un fatto storico, ma una favola, un aneddoto. È infatti una variante della storia di Masetto Lamprocchio, raccontata per la prima volta da Boccaccio nel *Decameron* e diffusa in tutta la Europa medievale.²⁸

La letteratura della storia dell'arte ungherese ha notato anche una rappresentazione di San Pantaleone, cioè una *clipea*, posta tra diversi martiri sul bordo del mantello reale dell'incoronazione, pubblicato e descritto così per la prima volta nella metà del Settecento.²⁹ Questo mantello, originalmente una casula regalata da Santo Stefano e da sua moglie Gisella alla basilica di Székesfehérvár (Alba Regia), fu trasformata più tardi per la cerimonia dell'incoronazione. Nei secoli fu abbastanza danneggiata e praticamente nascosta agli occhi degli studiosi. Dall'ultima analisi appro-

²⁵ MORAVCSIK, „Görögnyelvű monostorok” (nt. 1.), 389-422.

²⁶ ÉRSZEGI, *op. cit.* (nt. 24.), 16-34. ÉRSZEGI, G., „Okmánytár Dunapentele középkori történetéhez”, in *Fejér Megyei Történeti Évkönyv* 12 (1979) 285-299.

²⁷ ÉRSZEGI, „Dunapentele a középkorban” (n. 24.), 34. BABINGER, F., *Hans Derschwam s Tagebuch einer Reise nach Konstantinople und Kleinasiien*, 1923, 269. Citato da ÉRSZEGI, „Dunapentele a középkorban” (n. 24.), 42.

²⁸ KESZI T., *Pentele a közép- és kora újkorban*, Dunajiváros története, Dunajiváros 2000, 95-96.

²⁹ BALASSA F., *Casulae Sancti Stephani Regis Hungariae vera imago et expositio*, Viennae 1754. Incisione ripubblicata: LOVAG, ZS., „A magyar koronázási palást kutatástörténete”, in Bardoly, I. (szerk.), *A magyar királyok koronázó palástja*, Budapest 2002, 9-20. 2. kép.

fondita del mantello è emerso che, accanto a San Cosma, non è rappresentato San Pantaleone, ma suo fratello San Damiano, se si legge correttamente l'iscrizione danneggiata e frammentata durante i secoli.³⁰

Il culto del Santo alla fine del medioevo faceva parte della venerazione dei cosiddetti Quattordici Santi Ausiliari (*Vierzehnheiligen*). Questa forma di devozione era praticata soprattutto in Germania durante il Quattro- e Cinquecento, e successivamente si diffusa in tutta Europa. In Ungheria fu portata soprattutto dai borghesi tedeschi.³¹ Si conoscono ancor' oggi diversi altari dedicati a loro, con diverse rappresentazioni artistiche dei Santi, tra i quali San Pantaleone è riconoscibile dalle mani inchiodate sulla testa (per esempio Lőcse – Levoča SK, Bártfa – Bardejov SK, Selmecbánya – Banska Bistrica SK).³² Questa forma iconografica del Santo è presente ed è conosciuta soltanto nell'arte tedesca e nei territori influenzati da questa cultura artistica.³³

In alcune città il culto di questi Santi è rimasto continuo anche nel tempo barocco, ma dopo la liberazione dall'occupazione turca del paese, i nuovi colonizzatori delle terre deserte, soprattutto tedeschi cattolici, l'hanno rinnovato e rinforzato, fondando altari e cappelle a loro dedicate.³⁴ Sulle rappresentazioni barocche dei Santi ausiliari si trova anche Pantaleone, molte volte con le mani inchiodate, oppure con l'attributo più comune dei santi infermieri, cioè con un vasetto tenuto nelle mani. Troviamo le loro rappresentazioni non solo sulle pale d'altari, ma anche nelle grafiche popolari.³⁵

La festa di San Pantaleone è stata fissata nel Settecento il 27 luglio, ma nei calendari popolari e in quelli protestanti si nota anche la festa del 28 luglio.³⁶ I gesuiti di Nagyszombat (Trnava, SK) hanno pubblicato una serie d'incisione dei Santi di

³⁰ TÓTH, E., „István és Gizella miseruhája”, in *Századok* CXXXI (1997) 18-20.

³¹ Schreiber, G. (Hrsg.), *Die Vierzehn Nothelfer in Völkfrömmigkeit und Sakralkultur. Symbolkraft und Herrschaftsbereich der Wallfahrtskapelle, vorab in Franken und Tirol*, Innsbruck 1959, 15-25; BRAUN, J., *Tracht und Attribute der Heiligen in der Deutschen Kunst*, Berlin 1992, 562-566; BÁLINT, S., *Ünnepi kalendárium*, Budapest 1998 (ed. 2.), II. köt., 145-146.

³² RADOCSAY, D., *A középkori Magyarország tablaképei*, Budapest 1955, 271-272, 359, 383; KÖLNNEI, L. – BALÁZS, E., *In omni hora. minden órában. A Tizenegy Segítőszent kultusza Magyarországon*, Budapest [2002], 69-84.

³³ Kirschbaum, E. (Begr. von), *Lexikon der christlichen Ikonographie* 8., Freiburg im Breisgau u.a. 1976, col. 114; *Biblioteca Sanctorum X*, Roma 1968, col. 117; BRAUN, op. cit. (nt. 31), 585; LAHR-KAMP, H., „Die Vierzehn Nothelfer in deutschen Sakralraum”, in Schreiber, op. cit. (nt. 31), 124.

³⁴ LANTOSINÉ IMREH, M., „Ihr Vierzehn Heiligen Gross bei Gott, o helfet uns in Not und Tod“ Adatok a Tizenegy Segítőszent ikonográfiájához”, in *Ars Hungarica* 27 (1997) 222-232.

³⁵ KÖLNNEI – BALÁZS, op. cit. (nt. 32), 118, 148-149.

³⁶ Per esempio *Szent-István-Társulat naptára 1862-ik évre*, Eger 1861; *Vaterländischer Pilger – Kalender für das Jahr 1869*, Pest 1868.

tutti i giorni. Queste stampe, dopo esser raccolte si potevano rilegare in forma di un libretto. Un esempio in cui queste sono rilegate si trova alla Biblioteca di Arcidiocesi a Esztergom. In questo volume c'è una incisione di San Pantaleone anche (unica rappresentazione grafica conosciuta del Settecento) al giorno di 27 luglio. Sotto l'incisione si legge un'orazione breve, poi sul verso si trova una vita breve del Santo.³⁷ La sua leggenda brevissima si trova nella *Vita dei santi*, pubblicata in lingua ungherese a Pécs dal vescovo locale nel 1843, libro molto popolare durante tutto il secolo. Di San Pantaleone si scrive che egli sia il patrono dei medici più venerato dopo San Luca.³⁸ In realtà, il culto dei due fratelli San Cosma e San Damiano era più conosciuto, commemorato allora anche dalla facoltà di medicina dell'Università di Buda.³⁹

Contiene la sua leggenda il grande libro della *Vita dei santi* pubblicato in 1933, redatto dai padri scolopi ungheresi, i quali non perdono l'occasione di menzionare e descrivere il culto romano di Pantaleone, patrono della madre chiesa del loro ordine (con l'uso di benedire l'acqua nel chiostro del convento).⁴⁰

Le rovine del monastero di San Pantaleone di Dunapentele vennero distrutte del tutto nel 1903, a causa del regolare il fiume Danubio.⁴¹ Così sono sparite le ultime tracce dell'unica chiesa conosciuta dedicata al Santo in Ungheria nel Medio Evo, ma la sua memoria vive ancora nella diocesi di Székesfehérvár (Alba Regia), fondata dalla regina Maria Teresa nel 1777, dove può essere onorato un prete con il titolo di abate del monastero di San Pantaleone.⁴² Poi abbiamo un ricordo artistico anche nella chiesa parrocchiale ottocentesca di Dunapentele (paese negli anni cinquanta trasformato in centro industriale, nominato Sztálinváros /città di Satlin/, attualmente chiamato Dunaújváros), dove sulla parete laterale del santuario un dipinto a secco rappresenta Santo Pantaleone, il primo patrono del paese.⁴³ Il povero livello artistico di

³⁷ Questa incisione fu fatta nel 1759. *Calendarium Eucharisticum sive Collectio SS. Patronorum Mensuorum*, I-II, Esztergom, Biblioteca Dioecesana (Simor Könyvtár).

³⁸ SCZITOVSZKY, J., *Szentek élete*, Pécs 1843, 217.

³⁹ VIDA, M., *Művészet és orvostudomány a történeti Magyarországon*, Budapest 1994, 19.

⁴⁰ Schütz, A. (szerk.), *Szentek élete az év minden napjára*, Budapest 1933, III. köt., 113-117. Della Chiesa romana: MALESECCHI, O., *San Pantaleo, Roma Sacra*, (Guida alle chiese della città eterna 10. itinerario), Roma 1997, 33.

⁴¹ ÉRSZEGI, „Dunapentele a középkorban” (n. 24.), 18-19.

⁴² KAROLY, J. – NYIRAK, S., *Emlékkönyv a székesfehérvári püspöki megye százados ünnepére*, Székesfehérvár 1877, 217; PAUER, J., *Historia Diocesis Alba-Regalensis ab erecta sede episcopali 1777-1877*, Albae-Regiae 1877, 378-379. Alcuni vescovi greco-cattolici di Nagyvárad (Oradea) erano onorati con questo titolo, per esempio Papp-Szilágyi József (1853-73), fu „Abbas S. Pantaleonis de Ráczkeve”. *Schematismus venerabilis cleri dioecesis Magno-Varadiensis graeci ritus catholicorum*, Nagyvárad 1890, 7.

⁴³ http://www.dunaujvaros.com/katolikus/zoom.php?kep=Szt_panthaleon.jpg. Il secco è l'opera di Ferenc Lohr, fatto nel 1928. PREINER, I., „Dunapentele és filialis községe templomainak története”, in Kuthy, I. (szerk.), *A Székesfehérvári Egyházmegye plébániáinak története. Dunapentele*. 30., 1939

JÁNOS NYIRÁN

ANALISI DELLA PREGHIERA ΠΑΤΕΡ ΆΓΙΕ... DELL'UFFICIATURA DELL'UNZIONE DEGLI INFERMI

SOMMARIO – 1. Introduzione; 2. Alcune note sull'ufficiatura dell'unzione degli infermi; 3. Analisi della preghiera Πατερ ἄγιε...; 3.1. Introduzione; 3.2. Il testo intero con commento; 3.2.1. Il testo in italiano; 3.2.2. La suddivisione con commento; 3.3. Alcune osservazioni sulla formazione storica della preghiera; 3.3.1. La forma più antica; 3.3.2. La forma completa; 4. Conclusione; Bibliografia.

Σωμάτων μαλακίας, καὶ ψυχῶν ἀρρεστίας,
Θεογεννήτρια, τῶν πόθῳ προσιδόντων
τῇ σκέπῃ σου τῇ θειᾳ θεραπεύειν ἀξίωσον,
ἢ τὸν Σωτῆρα Χριστὸν ἡμῖν ἀποτεκοῦσα.¹

1. Introduzione

Noi sappiamo bene che esistono malattie di origine somatica e malattie di origine psichica. E che esiste, altresì, una forte correlazione fra loro. Possiamo osservare una malattia di origine psichica dare dei sintomi organici e una malattia somatica dare dei sintomi psichici. Oggi, in medicina, si studia tale correlazione, e le moderne diagnostiche e terapie devono necessariamente tenerne conto.

Come per la medicina, anche per la Chiesa la malattia, sia somatica che psichica, è di fondamentale importanza. Lo scopo della medicina, come lo scopo della Chiesa, è infatti quello di offrire una terapia all'uomo malato, a chi soffre, o a chi addirittura rischia di morire. La Chiesa deve essere concreta, come la medicina. E che tutti i malati hanno bisogno di medicina, anzi una medicina adatta, non si può negare. Similmente non si può dubitare che i cristiani hanno bisogno della Chiesa, che veramente offre una terapia adatta per la malattia dell'uomo. Riferendosi a questo concetto così scrive Simeone il Nuovo Teologo: “Cerca, se vuoi, un mediatore, un buon medico e consigliere, affinché come buon consigliere ti proponga con il suo

¹ L'ultimo tropario della settima ode del Paraklisis.

buon consiglio della forma di penitenza adatta, come medico ti dia rimedi convenienti a ogni ferita, e come mediatore, tenendosi ritto faccia a faccia davanti a Dio, plachi la divinità”.²

Finora abbiamo visto la malattia umana con una certa dualità (somatica e psichica) medica, ma i “Sacramenti della Guarigione” nella Tradizione Bizantina possono essere trattati secondo un tipo d’antropologia più specificamente bizantina (neoplatonica), in cui l’uomo è composto di tre elementi (corpo, anima e spirito). Questo schema è stato usato anche da P. Arranz nei suoi articoli nella rivista *OCP*.³ La divisione antropologica dell’uomo nei Sacramenti della Guarigione si fa il modo seguente:

corpo (<i>σῶμα</i>)	terapia del corpo	malati, infirmi,
anima (<i>ψυχή</i>)	terapia dell’anima	oppressi, depressi, ossessi,
spirito (<i>πνεῦμα</i>)	terapia dello spirito	penitenti.

2. Alcune note sull’ufficiatura dell’unzione degli infermi

La Chiesa sempre aveva a che fare con tutti i tipi degli ammalati, così si formarono le numerose preghiere per gli infermi. Il lento processo di formazione del rituale bizantino dell’unzione degli infermi infatti, registra una gran varietà di testi, gesti e prassi liturgiche. Letture, preghiere, tropari, unzioni assieme a delle costanti che differiscono da un manoscritto all’altro. Il titolo stesso già indica alcuni requisiti per la celebrazione sacramentale: “Akoluthia dell’olio santo, da sette sacerdoti in chiesa o in casa”.

L’evoluzione della comunità cristiana con i suoi problemi, in particolare, crescita della comunità e inadeguatezza del numero dei sacerdoti, ma anche una certa incomprensione di questa tradizione, ha portato una prassi in cui generalmente è un solo sacerdote che celebra l’unzione; ma ciò non esclude che quando è possibile si usi l’akoluthia nella forma integrale, e anche quella breve con la partecipazione di più sacerdoti.

Tutti i sacerdoti portano il felonion come nelle celebrazioni sacerdotali. Si tratta, infatti, dell’amministrazione di un sacramento. È prescritto che la celebrazione possa avvenire in chiesa, oppure, se la condizione del malato è più grave, a casa. Ciò

² SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO, *Sulla confessione dei peccati*, (Testi dei Padri della Chiesa 56), Bose 2002, 17.

³ ARRANZ, M., “La preghiera degli infermi nella tradizione bizantina”, in *OCP* 62 (1996) 296.

significa che nella concezione liturgica, essa è orientata più alla malattia che ad un'immediata preparazione alla morte. In alcune Chiese (in Grecia il Mercoledì Santo, in Russia il Giovedì Santo) si fa una celebrazione comunitaria per tutti i malati.

La tradizione bizantina mostra che la celebrazione di questo sacramento ha due momenti strettamente connessi: la benedizione dell'olio e l'unzione dell'infermo. L'attuale prassi mantiene connessi questi due elementi nel corso di un'unica celebrazione, anche nel rito breve, in caso di pericolo di morte. Sempre la benedizione dell'olio viene fatta nel corso della stessa celebrazione. Ciò ha un valore catechetico del tutto speciale, anche se spesso la situazione non permette una adeguata catechesi. Il rito ben celebrato della benedizione dell'olio per se stesso spiega quanto si sta celebrando.

3. Analisi della preghiera Πάτερ ἄγιε...

3.1. Introduzione

Nel presente lavoro ci limitiamo di analizzare solamente una preghiera (Πάτερ ἄγιε...), anche se nell'appendice si trova la struttura dell'ufficiatura intera per mostrarne l'inserzione di quest'orazione. Essa sempre aveva un posto rilevante nella formazione di questo sacramento. Negli attuali euchologi si ripete sette volte. Invece nei manoscritti esiste una grande varietà tra i testi e l'azione liturgica. Esaminandoli De Meester fa la seguente conclusione:⁴

– Talvolta la preghiera (Πάτερ ἄγιε...) è staccata dalle unzioni, in altre parole, durante l'unzione dell'infermo possono essere recitate altre preghiere. Simeone di Tessalonica ad esempio propone la formula seguente: Ἡ βοήθεια ἡμῶν ἐν δύναμι Κυρίου.⁵

– La preghiera in questione serve a benedire l'olio all'inizio dell'orthros, prima del canone.

– Altre volte la troviamo al posto della preghiera seconda (Ο Θεὸς δὲ μέγας καὶ ὑψιστος...) e della settima (Δέσποτα Κυριε οὐ Θεὸς ἡμῶν...) recitata dopo la proclamazione del Vangelo.

– Πάτερ ἄγιε... è ancora situata alla fine dell'akoluthia, cioè dopo le letture e la preghiera finale recitata sul capo del malato. Anche per Simeone di Tessalonica la preghiera è legata all'imposizione delle mani.⁶

⁴ Cfr. De MEESTER, P., *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il Rito Bizantino*, Roma 1947, 204-205.

⁵ SIMEONE DI TESSALONICA, *De sacro ritu sancti olei sive Euchelei*, in PG 150, 528B.

⁶ *Ibid.*, in PG 150, 528A.

– In alcuni testi tra la preghiera dopo il Vangelo e quella dell'unzione hanno inserito delle invocazioni speciali: Εἰօάκουοον Κύριε, Εἰօάκουοον Δέσποτα, Εἰօάκουοον "Αγιε..."

3.2. Il testo intero con commento

3.2.1. Il testo in italiano

Dopo che abbiamo visto le osservazioni di De Meester dobbiamo analizzare la preghiera in questione. Presentiamo il testo italiano che è in uso presso gli italo-albanesi nel Sud Italia.⁷

- 1 Padre Santo,
- 2 medico delle anime e dei corpi,
- 3 che hai mandato il tuo unigenito Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo,
- 4 a guarire ogni malattia,
- 5 e a liberarci dalla morte,
- 6 guarisci anche il tuo servo *N.*
- 7 dalla sua infermità corporale e spirituale,
- 8 per mezzo della grazia del tuo Cristo;
- 9 e dagli vita, secondo il tuo beneplacito,
- 10 affinché possa renderti il dovuto ringraziamento con le buone opere;
- 11 per l'intercessione della santissima Signora nostra, Madre di Dio e sempre Vergine Maria,
- 12 per la virtù della preziosa e vivificante Croce,
- 13 per la protezione delle venerande e celesti potestà incorporee,
- 14 del venerando glorioso Profeta, Precursore e Battista Giovanni,
- 15 dei gloriosi e santi Apostoli,
- 16 dei santi gloriosi e vittoriosi Martiri,
- 17 dei nostri santi Padri portatori di Dio,
- 18 dei santi medici anargiri Cosma e Damiano, Ciro e Giovanni, Pantaleone ed Ermolao, Sansone e Diomede, Muzio ed Aniceto, Talleleo e Trifone,
- 19 dei santi e giusti progenitori del Signore Gioacchino ed Anna,
- 20 e di tutti i tuoi Santi.

⁷ Eparchia di Lungro (ed.), *Rito dell'Olio Santo*, Cosenza 2001. Il testo greco è identico con quello che si trova nell'Euchologion di Roma.

ANALISI DELLA PREGHIERA ΉΑΤΕΡ ΆΓΙΕ...

21 Poiché tu sei la fonte di ogni guarigione, o Cristo Dio nostro,
22 e noi rendiamo gloria a te:
23 Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli. Amin.

3.2.2. *La suddivisione con commento*

1° sezione: Anamnesi (1-5)

La preghiera indirizzata a Dio Padre, (che sarebbe sempre la forma più arcaica). Certamente nella grande abbondanza delle preghiere degli ammalati troviamo anche quelle indirizzate sia a Cristo che a Madre di Dio.⁸

In questa sezione vi sono tanti riferimenti biblici. La vocazione (1) è stata usata anche da Gesù Cristo (cfr. Gv 17,11). Questo Padre Santo (Dio), dunque, che è il vero medico – guarisce non solo le malattie somatiche ma pure le psichiche (cfr. Gv 3,16), che ha custodito la professione di suo Padre facendo il medico per eccellenza, che sempre sentiva compassione con la folla (cfr. Mt 9,36). Egli è veramente capace di guarire tutte le malattie (cfr. Mt 4,23; 9,35), anzi chiamando a sé i dodici discepoli da a loro “il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e d’infermità” (Mt 10,1).

Come leggiamo, l’autore di questa preghiera in poche parole riassume tutta la storia di salvezza, anche se ne menziona solo implicitamente le grandi tappe. Così l’incarnazione la troviamo sottintesa nella riga terza, e la risurrezione ossia la vittoria della morte è premessa della nostra liberazione dalla morte (riga 5).

2° sezione: Epiclesi (6-9)

Dopo la parte anamnetici l’autore arriva a presentare le sue domande che fa nella forza della grazia di Cristo. Questa grazia nella teologia ortodossa possiamo chiamar lo Spirito Santo. Dunque, anche questa sezione indirizzata ancora a Dio Padre, ma la realizzazione delle domande viene fatta nella forza dello Spirito Santo. Perciò chiamiamo questa porzione la parte epicletica. La prima domanda (righe 6-7) chiede la guarigione somatica e psichica, mentre la seconda (riga 9) vuole ottenere un po’ di più: la vita. Infatti, la guarigione da una malattia non significa che l'uomo subito sarà religioso o fedele a Dio (si verifica anche nel caso dei dieci lebbrosi (Lc 17,11-19) in cui tra dieci è tornato solo uno a ringraziare a Gesù). Dopo la guarigione ci vuole ancora qualcosa, che è la vita, la quale non è più quella mondana e nemmeno ancora quella eterna, ma è una vita già miglior qualificata che è degna di chiamare

| ⁸ Cf. citazione iniziale del Paraklisis.

cristiana, in cui vi sono ormai tutti i valori cristiani. Questa vita può diventare spazio per rendere culto a Dio.

3° sezione: Ringraziamento (10)

Dopo che il malato ha ottenuto la guarigione e la vita, ormai è capace di rendere grazie a Dio. Questo ringraziamento è diventato il suo dovere, come le buone opere, perché Dio ha salvato la sua vita e ha fatto convertire dalla malattia e anche dal peccato.

4° sezione: Le intercessioni (11-21)

In questa sezione troviamo una lunga serie dei santi. La struttura è molto simile all'apolisi (congedo) della Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo. Fino alla riga 17 l'ordine e i nomi dei santi sono identici. (Madre di Dio, la Croce, Potestà incorporee, Giovanni Battista, Apostoli, Martiri e padri teofori, ossia portatori di Dio).

Dopo questo vengono i santi speciali, nella Liturgia è il primo Giovanni Crisostomo, poi i santi della chiesa e del giorno. Mentre nella nostra preghiera i santi sono gli anargiri, cioè i medici giusti e buoni, quelli che generalmente guarivano gratis. È interessante che quasi tutti questi medici sono vissuti alla fine del terzo e all'inizio del quarto secolo. L'ordine di questo elenco (di dodici nomi⁹) comincia dai più importanti.

La conclusione delle intercessioni (righe 19-20) è di nuovo identico con l'apolisi menzionando i nomi di Gioacchino ed Anna, e di tutti i Santi.

5° sezione: Conclusione (21-23)

Secondo De Meester in questa ecfonesi è un errore introdurre la parola Cristo, poiché si rivolge a Dio, Uno e Trino, e in simili formule non entra il Cristo in apposizione a Dio. La parola Cristo non si riscontra nei codici antichi, né nello slavo che riproduce una dossologia un po' diversa.¹⁰ Riguardo a questo, possiamo dire che la comprensione del testo dipende dalla lettura. Infatti, se leggiamo insieme le righe 21 e 22, la parola "te" (a te) si riferisce a Cristo, però così non ha senso la dossologia, poiché Cristo in unica persona non è Padre, Figlio e Spirito Santo, perciò dobbiamo tralasciare la parola Cristo nella riga 23. In questo senso ha ragione De Meester. Se

⁹ Se il versetto Mt 10,1 applichiamo a questi dodici, troviamo una stretta connessione tra gli apostoli e gli anargiri.

¹⁰ Cfr. De MEESTER, *Studi sui Sacramenti* (nt. 4.), 225.

invece, la riga 21 la comprendiamo distinta dalle righe 22 e 23, avrà senso tutto il testo. Perché le righe 22 e 23 costituiscono un'unità molto bella ed anche dogmatica, poiché la parola "te" si riferisce a Dio Uno, e poi nella riga seguente vi sono le persone (la Trinità). In realtà la stessa formula sussiste nella conclusione della preghiera di opisthamvonos della Divina Liturgia: "Poiché ogni beneficio... viene... da te, Padre della luce. E noi rendiamo gloria... a Te, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre...". Con questo paragone il malinteso è sembra risolto, ma non è così ancora. Si può porre un'altra domanda: come mai la preghiera all'inizio della conclusione indirizzata a Cristo, se nelle prime parti sempre riferiva a Dio Padre. Dobbiamo affermare che i simili cambiamenti non sono strani né nel linguaggio biblico, né nel linguaggio liturgico. Un altro esempio è la congiunzione (*καὶ*) che né nel greco classico, né in italiano non poteva introdurre una frase, invece tale caso sia nella Bibbia che nei testi liturgici è molto frequente.

3.3. Alcune osservazioni sulla formazione storica della preghiera

Dopo l'analisi del *textus receptus* della preghiera *Pater aghie* vogliamo rintracciare alcuni momenti importanti della sua formazione storica. Gli studiosi affermano almeno tre distinte fasi dello sviluppo, tra le quali la prima sarebbe la forma più breve, testimoniata dagli antichi Eucologi, la seconda è la compilazione della preghiera con poche intercessioni, la terza fase invece, è la forma attuale, che porta una lunga intercessione di varie categorie dei santi e una conclusione più sviluppata.¹¹ Per limitarci, noi analizziamo solo la prima e la terza fase della preghiera in questione.

3.3.1. La forma più antica

Εὐχὴ ἐπὶ ἀρρώστων. / Preghiera per gli infermi.

1 Πάτερ ἄγιε, / Padre Santo,

2 Ἰατρὲ ψυχῶν καὶ οωμάτων, / medico delle anime e dei corpi,

3 ὁ πεμψας τὸν μονογενῆ σου Υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν / che hai inviato il tuo Figlio unigenito il Signore nostro Gesù Cristo

¹¹ Cfr. ARRANZ, M., "Cristologie et ecclésiologie des prières pour les malades de l'Euchologe slave du Sinai", (= *L'Église dans la liturgie*. Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", Subsidia 18), Roma 1980, 23; De MEESTER, *Studi sui Sacramenti* (nt. 4.), 205.

- 4 πάσαν νόσον ἰάμενον / a guarire ogni malattia
 5 καὶ ἐκ θανάτου λυτρούμενον, / a liberare dalla morte:
 6 Ἱαοῖ καὶ τὸν δοῦλον σου τόνδε / guarisci il tuo servo un tale
 7 ἐκ τῆς περιεχούντος¹² αὐτὸν σωματικῆς ἀσθενείας, / dal languore corporale
 che lo opprime
 8 διὰ τῆς χαριτος τοῦ Χριστοῦ σου, / per la grazia del tuo Cristo
 9 καὶ ζωποίησον αὐτὸν κατὰ τὸ σοι εὐαρεστον, / e vivificalo come a te
 gradito:
 10 τὴν δοξιλομένην σοι¹³ εὐχαριστίαν ἐν ἀγαθοεργίᾳ ἀποπληροῦντα / per-
 ché compia con le buone azioni il ringraziamento a te dovuto.
 11 Ὅτι οὖν τὸ κράτος καὶ σου ἔστιν ἡ βασιλεία. / Perché tuo è il potere e
 di te il regno.

I manoscritti più antichi che testimoniano la stessa formula (con piccolissime varianti) sono i seguenti: BAR 394; BES 134; ECP 377; COI 108; EBE-I 183; POR 123; Gb2 103; Gb11 15v; Gb4 131. Questa orazione secondo la divisione di P. Arranz è chiamata O2:1a.

Arcudius nella sua opera sui sacramenti riporta questa formula (trovatola negli antichissimi manoscritti), ma nella riga 7 aggiunge l'aggettivo *ψυχικῆς*.¹⁴ Questo passo è già uno sviluppo della preghiera, che è veramente evidente, poiché anche la seconda riga parla dell'anima, e così vediamo che una certa uniformità dei testi è inevitabile. In altre parole, se nella seconda riga si tratta di anima e corpo, ovviamente nella settima per un tale copista, che fa la sua interpretazione, non basta solo il *languore corporale*, ma deve aggiungere anche *psichico*, (ossia *dell'anima*). Se noi valutiamo bene quest'aggiunta, composta di una sola parola, possiamo notare che la preghiera allarga la sua destinazione chiedendo anche la guarigione dell'anima e non solo del corpo, come nel significato originale.

3.3.2. La forma completa

Dopo di aver analizzato la formula originale riprendiamo quella esaminata nel capitolo precedente con il testo greco e la traduzione più letterale. Come ab-

¹² COI, EBE, BAR, POR

¹³ omm. COI, EBE.

¹⁴ ARCUDIUS, P., *De concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum admissione*, Parigi 1626, 392.

biamo già detto prima questa versione si trova nell'Eucologio di Roma,¹⁵ che suona così:

- 1 Πατερες αγιε, / Padre Sanjo.
- 2 ιατρε των φυλων και των σωμάτων, / medico delle anime e dei corpi,
- 3 δε πέιψας τὸν μοναχὸν οὐν Υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν / che hai inviat(i) il tuo unigenito Figlio il Signore nostro Gesù Cristo
- 4 πᾶσαν νόσον ιάμενον / a guaire ogni malattia
- 5 και ἐκ θανάτου λυτρώμενον / a liberare dalla morte;
- 6 λατου και τὸν δοῦλον ουν τὸν δε / guarisci il tuo servo un tale
- 7 εἰς τῆς περιχόσης αὐτὸν σωματικῆς και, ψυχικῆς ἀσθετεῖσ / dal languore corporale e psichico che lo opprime
- 8 διὸ τῆς κάρτος τοῦ Χριστοῦ οου / per la grazia del tuo Cristo
- 9 και λοιπόν ουν κατὰ τὸ οο. ειπέσοτον / e vivificalo come a te gradilo;
- 10 τὴν διηλομήνην στι εἰχασταν ἐν ἀγαθοφεργίᾳ ἀποτέληροῦντα / perché con pia con le buone azioni il ringraziamento a te dovuto.
- 11 πρεσβείας τῆς μητραρχος Δεσποίνης τημῶν Θεοτόκου και δειπνού Μαρίας, / per l'intercessione della sanissima Sogno a nostra, Madre di Dio e sempre Vergine Maria,
- 12 προστασιας των τμών ἐπουγανων Διυνημεων άσωμάτων, / per la virtù delle, preziosa e vivificante Croce,
- 13 δυνάμει τον τμίου και ζωοποιη Σπανοῦ, / per la protezione delle venerande e celesti potestà incorporee,
- 14 τοι τμίου ἑνδρόξου προφήτου Προδρόμου και, Battista otio Ιωάννου, / del venerando glorioso Profeta Precursore e Battista Giovanni,
- 15 τῶν ἀγίων ἑνδρόξεων και πατρόφριμων Ἀποστόλων / dei gloriosi e santi Apostoli,
- 16 τῶν ἀγίων ἐνδημῶν και παλαιόντων Μαρτύρων, / dei santi gloriosi e vittoriosi Martiri,
- 17 τῶν ὁσίων και θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν / dei nostri santi Padri portatori di Dio,
- 18 τῶν ἀγίων και ιαυτακῶν Ἀναγένδων Κοσμᾶ και Δαμανού, Κύριον και Ιωάννου, Παντελεήνοντος και Ερμολάου. Σαμψών και Διομήδους Μωκ ου και, Ανακτοι Θαλλασσου και, Τριφωνος / dei santi medici

- anargiri Cosma e Damiano, Ciro e Giovanni, Pantaleone ed Ermolao,
Sansone e Diomede, Muzio ed Aniceto, Talleleo e Trifone,
- 19 τῶν ἀγίων καὶ δικαίων θεοπατόρων Ἰωακεῖμ καὶ Ἀννης, / dei santi e
giusti progenitori del Signore Gioacchino ed Anna,
- 20 καὶ πάντων τῶν Ἀγίων. Ἀμήν. / e di tutti i tuoi Santi. Amin.
- 21 Ὅτι οὐ εἴ ἡ πηγὴ τῶν ιαμάτων, Χριστε ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ σοι τὴν
δόξαν ἀναπέμποιεν, / Poiché tu sei la fonte di ogni guarigione, o Cristo
Dio nostro, e noi rendiamo gloria a te:
- 22 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ἀγιῷ Πνευματι, νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς
τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. / Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e
sempre, e nei secoli. Amin.

La maggior parte degli studiosi non fa la distinzione tra questa preghiera e quella che si trova nell'Eucologio di Zervos,¹⁶ oppure in tanti altri libri greci,¹⁷ che chiamerei il vero e proprio *textus receptus*, perché attraverso la stampa e l'edizione di tanti libri liturgici questo è il testo che è arrivato fino a noi. La differenza tra i due testi è individuabile nelle righe 8-10.

Nell'Eucolgio di Roma:

- 8 διὰ τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ σου
- 9 καὶ ζωοποίησον αὐτὸν κατὰ τὸ οοὶ εὐάρεστον
- 10 τὴν διφειλομένην σοὶ εὐχαριστίαν ἐν ἀγαθοεργίᾳ ἀποπληροῦντα

Nell'Eucologio di Zervos e di tanti altri:

- 8&9 καὶ ζωοποίησον αὐτὸν, διὰ τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ σου
10 manca.

Possiamo constatare che l'ultimo Eucologio è più riduttivo, mentre l'Eucologio di Roma riprende in queste righe il testo originale, che abbiamo presentato sopra nella formula più breve ed antica. In questo senso possiamo notare uno strano fatto, che con la stampa la formula più lontana dal testo originale diventò ufficiale e diffusa nel mondo bizantino. Anche questo fatto verifica che a Venezia nel XVI secolo non cercavano i testi migliori facendo una comparazione, ma stamparono quello che hanno trovato. La versione invece, che si trova nell'Eucologio di Roma

¹⁶ Tutti entrano nello stesso gruppo O2:1b, si confronta: ARRANZ, "La preghiera" (nt. 3), 296.

¹⁷ Euc. 1585; Euc. 1648; Euc. 1673; GOA 338, 678; Tra I, 140; ZER 271-272, 386-387 ed altri.

può essere considerata una certa revisione o rielaborazione del *textus receptus*, poiché recupera il testo più antico.

Tra gli Eucologi esaminati è molto interessante notare ancora che EBE tra le preghiere per gli infermi conserva la fase più antica della preghiera,¹⁸ mentre nella descrizione dell'amministrazione dell'Olio Santo porta la formula sviluppata,¹⁹ ma nelle righe 8-10 conserva la forma antica, dopo la riga 17 invece inserisce tra i santi il nome di San Nicola, che è un elemento nuovo e forse unico.²⁰

4. Conclusione

Nel presente lavoro avevamo intenzione di analizzare una preghiera molto antica per gli infermi, che gioca un ruolo importante fino ai nostri giorni anche nell'amministrazione del sacramento dell'Olio santo, cioè dell'Unzione degli infermi. Dopo le affermazioni generali sull'uomo e la malattia, abbiamo analizzato dettagliatamente l'orazione in questione, facendo nella prima parte un commento teologico liturgico, e nella seconda parte un esame storico. L'elaborato certamente ha i suoi limiti, soprattutto nella ricerca storica, poiché trovare tutte le fasi rilevanti della preghiera nella storia chiede un'analisi di tante fonti liturgiche. Pertanto bisogna ricorrere ai manoscritti, anche perché le pubblicazioni non sempre riportano il testo intero, ma mettono solo l'incipit,²¹ perché pensano che la preghiera sia ben conosciuta, il che è vero, ma questo tipo di lavoro ostacola la comparazione nello sviluppo storico.

Bibliografia

- Arcadius, P., *De concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum administratione*, Parigi 1626.
- Arranz, M., "Cristologie et ecclésiologie des prières pour les malades de l'Euchologe slave du Sinaï", (= *L'Eglise dans la liturgie*. Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", Subsidia 18), Roma 1980, 19-66.

¹⁸ EBE I 183.

¹⁹ EBE II, 268.

²⁰ Probabilmente per questo si può mettere nel gruppo O2:1c, cfr. ARRANZ, "La preghiera" (nt. 3), 296.

²¹ BES 134, qualche volta anche Dmitrievskij, cf. DMI 71, 82, 661, 901, ma in altri casi rimanda all'Eucologio di Goar: DMI 5, 35, 56 etc.

- Arranz, M., "La preghiera degli infermi nella tradizione bizantina", in *OCP* 62 (1996) 295-351.
- BAR = Eucologio "Sancti Marci", *ms. Barberin. Gr. 336*, S. Parenti – E. Velkovska, Biblioteca "Ephemerides Liturgicae", Subsidia 80, Roma 2000.
- BES = Eucologio "Bessarion", *ms. Grottaferrata gr. Gb1* (tesi di G. Stassi, PIO 1982).
- COI = Eucologio "Strategios", *ms. Coislin gr. 213* (ff. 1-100 tesi di J. Duncan, PIO 1983; ff. 101-211: tesi di J. Maj, PIO 1990).
- De Meester, P., *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il Rito Bizantino*, Roma 1947.
- De Meester, P., *Rituale-Benedizionale Bizantino*, Roma 1929.
- DMI = A. A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjasčichšja v bibliotekach pravoslavnago vostoka II*, Kiev 1901.
- EBE = Eucologio "Atheniensis", *ms. Athen gr. 662* (tesi di Kalaitzidis PIO 2004).
- ECP = M. Arranz, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion e Archieratikon con l'aggiunta del Leiturgikon*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.
- GOA = J. Goar, *Eὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, ed. 2°, Venezia 1730.
- OCP = Orientalia Christiana Periodica.
- POR = Eucologio "Porfirij", *ms. S. Pietroburgo gr. 226* (tesi di P. Koumarians, PIO 1996).
- Rito dell'Olio Santo* (ed. Eparchia di Lungro), Cosenza 2001.
- ROM = *Eὐχολογιον τὸ μέγα*, Roma 1873.
- SEV = Eucologio "Mosquensis", *ms. Sevastianov-Rumjantsev gr. 474 (27)* (tesi di S. Koster, PIO 1991).
- Simeone di Tessalonica, *De sacro ritu sancti olei sive Euchelei*, in PG 150
- Simeone il Nuovo Teologo, *Sulla confessione dei peccati* (Testi dei padri della chiesa 56), Bose 2002
- SIN = Eucologio "Sinaiticus", *ms. Sinait. Gr. 959* (tesi di D. Diamante, PIO 1994).
- TRA = P. Trempelas, *Mixqōn Eὐχολόγιον III*, Atene 1950-55.
- ZER = *Eὐχολόγιον τὸ μέγα*, ed. S. Zervos, ed. 2°, Venezia 1862.

PETER CABAN

THE USE OF THE COMMON LANGUAGE IN THE LITURGY

CONTENTS – 1. Introduction; 2. Liturgical language of Jesus Christ and his disciples; 3. The language situation in Rome; 4. Liturgical language of North Africa; 5. The situation of Germanic nations in the Middle Ages; 6. Sts. Cyril and Methodius and the liturgical language; 7. Attitudes of Reformers; 8. Standpoints of the Council of Trident; 9. Missals in common languages; 10. Liturgical movement; 11. The Second Vatican Council – Sacrosanctum concilium; 12. Results of permitting to use the common language; 13. The question of translations; 14. The current use of Latin in the Liturgy; 15. The development in Eastern Churches, 16. The Anglican Church; 17. Conclusions.

1. Introduction

The theme of the appropriate use of the common language in the Christian liturgy and especially its liturgical and historical development is still a challenging subject in our present, post-council days. The question of what language we use in worshipping the Lord is not insignificant because of its connection with our cultural identity and national roots as well as with our religious behaviours, perception and feelings. The liturgical renewal following the Second Vatican Council (1962-1965) reformed the language used in the liturgical celebration. The change of the used liturgical language goes hand in hand with the change of the perception of the liturgy.

2. Liturgical language of Jesus Christ and his disciples

Jesus, his mother Mary, disciples and apostles were Jews and spoke Aramaic. But in the synagogue the Lord was worshiped also in Hebrew. As the Christianity is of Jew's origin, the Jew's structural elements of the liturgical celebration not only exist in today's Christian worship as for instance the singing the Psalms or reading the Gospel but some of the Hebrew words are still spoken or sung as the following: *Alleluia*,¹ *Hosanna*² a *Amen*.³ In Jesus' lifetime many Jews living outside

¹ *Alleluia* (Hebrew: „praise and glorify Yahweh”) originates in the old Judaism and remained in the Septuagint mainly untranslated. In the Greek Bible occurs in the Psalms 106/105/, 111/110/-113/112/, 136/135/, 146-150 as a title or a call on people for answering during the worship in the Synagogue.

of Palestine spoke Greek called „koine”. This was the language of that time spoken in the eastern part of the Mediterranean Sea. This language was used in everyday situations, for reading from the Holy Scriptures and during worships on festive days. Therefore already in the 3rd and 2nd century BC in Alexandria the Hebrew *Tanach*

During the feast days the Jewish liturgy uses the prayer *Hallel* /Psalm 113/112/-118/117/. Along with the Psalms the Church took over this call *Alleluia* which is understood as the acclamation for the glory of the victorious Lord. The Church also extended this *Alleluia* to Psalms, which originally did not use it and so she added to this acclamation an evident Christian content. In the New Testament *Alleluia* is a hymn on eschatological Victory in Christ. The connection with the acclamation *Amen* in Rev 19,4 confirms that *Alleluia* is the liturgical acclamation independent from the Biblical texts and its content is fulfilled in the Gospels. *Traditio apostolica* of St. Hypolitus in the 25th chapter documents the use of the chant *Alleluia* during Lucenarium. This chant is also recorded in the Odes of Solomon, which is the document of the 3rd century. Since the 4th century *Alleluia* was used in the liturgy wherever the Psalms were recited – either in the Eucharistic liturgy among pericopes or in the monastic *liturgia horarum*. Even more than *Amen Alleluia* became a slogan of Christians with an intimate relation to the most important evidence of the history of celebrating the Easter mysteries. The chant *Alleluia* was a main theme often chosen by preachers of the time, for example St. Augustine, who were using this acclamation for the deep mystagogies. In the Middle Ages *Alleluia* often became an acclamation of religious scenic plays in Latin.

In the West during the Easter Octave *Alleluia* is left out as a sign of the repentance and the preparation for the Easter. The Eastern Church uses *Alleluia* more often as a doxological acclaim. In the music history the chant *Alleluia* was one of the most set to music acclamations among those here-mentioned. Nowadays is *Alleluia* sung before the Gospel (outside the Lenten time) and in the Easter time, respectively at the end of Easter time it is added to the closing formula of dismissal.

² Hebrew acclamation *hosanna*, Aramaic *hosanna*, understood as „help, we pray,” exists in the Old Testament as a directed exclamation addressed to the Lord, for example in the psalm 118/117/, 25 etc. *Hosanna* became a sacral call of joy and adoration of the Lord which indicates a connection with the Psalms of the Hebrew *Hallel*. The Aramaic form of this word passed over into the worship of the early religious community of Jerusalem. *Didache* 10,6 and *Apostolic Constitutions* 8,13 mentioned *Hosanna* in the celebration of the Eucharist, and so it remained up till now in the most Christian liturgies as a way to express or acclaim the glory and praise.

³ The acclamation *Amen*, coming from Hebrew, means: „to be firm; it is determined and valid, so it be, let it become” and already in the Jewish worship is confirmed that this expression is also valid for another person. The early Church continuously has been taking over this formula of the declaring acclaim and keeps it up till now untranslated which is testified by the Holy Gospel, but also by St. Justin in his *Apology*. *Amen* according to the contemporary writings is understood also as the reflection of the worship practice in the early religious communities of Christians. Many of Jesus’ speeches begin with the acclamation *Amen* and Rev 3,14 calls Jesus himself *Amen*. So *Amen* gained the expression of the dignity as a word by its contents full of faith and salvation. The precise theological quality shows this custom of using the acclamation *Amen* for example in the writings of Polycarp’s martyrology (cca 170) when the dying Polycarp finished his prayer and life with *Amen*. The Latin West, according to the translation of the Septuagint, perceived the word *Amen* rather as an appeal „Let it be” instead of „so it is”. Occasional attempts, for example in the Age of Reason, to translate the word *Amen* into national languages failed without any permanent effect. As a result of the return to the Bible was *Amen* accepted even in France where it was translated as „Ainsi soit-il”.

After the second Vatican Council *Amen* remained in the liturgy as an untranslated acclamation. As a matter of fact, *Amen* is one of the most magnificent customs which connects Christians of all times, languages and churches together with the God’s nation of Israel.

THE USE OF THE COMMON LANGUAGE IN THE LITURGY

was translated into Greek, and so the Septuagint came into existence. Later on other translations also arose.⁴

3. The language situation in Rome

In the Palestine of the 1st century⁵ many people spoke Greek.⁶ Since many spoke this language in the capital of the Empire, the first liturgical language of Rome became Greek, not Latin. The situation had changed, when from the middle of the 3rd century BC the Christianity was received by higher Latin social classes. In this manner slowly the number of Latin speaking Christians exceeded the number of the Greek speakers. This process of the renewal of Latin was supported by the imperial offices. From the second half of the 3rd century the Church of Rome took over into its liturgy little by little Latin elements⁷ adapting in this way to social and cultural events of their time. This process reached its peak at the end of the 4th century when the Pope Damasus ordered to recite the Eucharistic prayer in Latin.

4. Liturgical language of North Africa

Earlier than in Rome was Latin already in use in the liturgical celebrations in North Africa. There is possibility of the liturgy being celebrated in Latin already in the middle of the 3rd century in Carthage during the bishop Cyprian's lifetime. As early as in the 2nd century in North Africa was initiated a translation of the Bible into Latin.⁸ On the basis of the Greek influence, fortified from the 6th until the 9th century, remained a few of the liturgical elements in Greek preserved. The examples are *Kyrie eleison* in *Ordo Missae* and *Hagios o Theos* in the liturgy of Good Friday.⁹

⁴ GROEN, B., J., *Die Volkssprache in der Liturgie. Chancen und Probleme*, Graz 2004, 3-4.

⁵ The propagators were Greek-speaking Christians who brought the Jewish-Christian message to Rome, Northern Africa and Southern France in the 1st century.

⁶ Apparently Jesus spoke Greek; however, there is no historical evidence whether he spoke it well.

⁷ The liturgical Latin was not a spoken language, but a mixture of not only Christian Latin language groups with many words taken from Greek for example *evangelium* or *baptisma* (baptism), but also of new word formations as *Salvator* or *spiritualis* in comparison to classical Latin expressions. It was a solemn, inspiring and condense cultic language which must have been precisely uttered. These liturgical texts were not translations from Greek but were new, even if not easily comprehensible. Firstly, there was some creativity in assembling of new prayers but in the course of the Middle Ages gradually got on the rigidity in spite of writing and setting to music some new hymns for a long time.

⁸ For the rest, in Western Church various versions of Latin biblical texts existed. The new translation made by Hieronym in 383 became later known as „vulgar, common“ (*Vulgata*). However, for solemn readings, prayers and chants inspired by the Bible still for a long time several Latin versions of the Bible were used.

⁹ *Missale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate*

5. The situation of Germanic nations in the Middle Ages

The German tribes belonging to the Arian version of Christianity were likely using their own mother tongue in the worship. The Bishop *Wulfila* (cca 311-383) translated the Greek Bible and some liturgical texts into Gothic. Baptized Franks took over the papal liturgy and Latin as the liturgical language. This was an important event in the history of the liturgy in the West. In order to preserve the unity of the kingdom, *Charlemagne thought of the liturgy conducted in a single language coming from Rome as necessary.*¹⁰ About the year 500 Latin was on decline as a common language.¹¹

6. Sts. Cyril and Methodius and the liturgical language

When in the year 863 the brothers Sts. Cyril and Methodius from Thessalonika came to Great Moravia, it was only natural for them to translate the liturgical texts into the old Slavonic language. Many theologians of the West were condemning the use of Slavonic in the liturgy, for according to their own views, there had been only three liturgical languages, Hebrew, Latin, and Greek, inscribed on the cross.¹² The successful missionary work of the Brothers of Salonika encountered many difficulties. After intense arguments the Popes Hadrian II. and John VIII. approved their translation works and the old Slavonic as a liturgical language. Nevertheless, the

Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, editio typica tertia, Città del Vaticano 2002, 325, 508-509.

¹⁰ Latin of the early and late Middle Ages was not only the language of the cult, but also the cultural, administrative, and legal language. Ordinary people were not verbally capable. For the majority of Christians living in Western Europe in the late Middle Ages, especially for those not having the Roman mother tongue, Latin was a foreign language. On the basis of this was developed a new office of the Liturgy conducted in the common language and incorporated a reading from the Holy Gospel, a Sermon, the Apostle's Creed, the Ten Commandments, the Lord's prayer, the Salve Regina and the Blessing. Later on the Penitential Rite and the Prayers of the Faithful were included. At the beginning was this office a part of a Latin mass – which means: while the priest „was reading” the Holy Mass at the altar, a lay minister, quite often a friar from a monastery, was leading the „people's office” from the pulpit. Later this office became independent as a preached liturgy of the word, especially in the Dominican and Franciscan churches.

In the Middle Ages the most important questions of the baptism or the wedding celebration were put in the common language. The fact that common people did not understand the main part of the Holy Mass celebrated by a priest, led to the development of other devotional forms of religiosity, namely to a popular devotion.

¹¹ Cf. BLOIS, L. – SPEK, R., *Een kennismaking met de Oude Wereld*, Bussum 2001, 285-286.

¹² Cf. Jn 19,19-20

THE USE OF THE COMMON LANGUAGE IN THE LITURGY

Franks still wanted to prevent the Byzantine Empire from gaining the influence in the Great Moravia. Therefore, on their request in a few years later the Pope Stephan V. suspended the decisions of his precursors and forbade the Slavonic liturgy.

7. Attitudes of Reformers

One of the greatest requests of the Reformers of the 16th century was reading from the Holy Scriptures in an understandable language, and hence the common language of people was introduced into the worships of the Reformers. Many of them took over and adapted for themselves the Liturgy of the Word of the Middle Ages, the introduction of giving the chalice to laypeople was an assimilation. The community was to express its reply to the heard word by singing psalms or other chants. For Luther the presence of Latin in the worship was indeed very important for the educational purposes.¹³ Later on the use of Latin became stagnant. The Luther's German, *King James Version*, the liturgical English written by the English Archbishop *Thomas Cranmer*, Dutch *Statenvertaling* of the reformed Synod of Dordrecht (1618-1619) etc. became gradually archaic forms of the liturgical verbalisation, and so step by step was growing the gap between the language of the Liturgy and the common language.¹⁴

8. Standpoints of the Council of Trident

The Council of Trident (1545-1563) in its argumentation with the Reformers condemned their statement of celebrating the Holy Mass exclusively in the common language,¹⁵ but it did not reject the partial use of the common language in the Liturgy. However, for many centuries was this resolution interpreted as if the use of the common language in the liturgy had been entirely forbidden by the council. For four long centuries had been the modern common language rejected, even translations of the official liturgical texts for personal spiritual readings had been forbidden.¹⁶ The social function of Latin was slowly changing. Up to the 19th century was Latin the most important language of science, apart from that its role in the culture and diplo-

¹³ While he was living in Wittenberg, the Divine Service was celebrated rather in Latin than in German.

¹⁴ GROEN, *Die Volksprache in der Liturgie* (nt. 4), 5-6.

¹⁵ *Si quis dixerit... lingua tantum vulgari missam celebrari debere...: a.s.* (Sessio XXII). See *Councilorum oecumenicorum decreta*, Bologna 3rd 1973, 736.

¹⁶ There was a custom in French churches to read the announcements in French every Sunday after reading from the Holy Gospel, the Lord's prayer or the Ten Commandments were also prayed together in French.

macy was declining; this function took over certain national languages, for example French, than English. Latin became more and more an exclusive language of the Church, in which was confirmed its Catholic identity and integrity. During this time of development some exceptions existed as well.¹⁷

9. Missals in common languages

After the invention of printing the first missals in common languages were published, at first only with texts for reading and a few chants, later with prayers for the priest, but instead of *Canon Romanus* only some religious prayers were printed. These missals were serving the laypeople at home in preparing for the mass or for meditating on liturgical texts. Two Benedictines published at the end of the 19th century the following quickly spreading common missals: Gérard von Caloen *Missel des fidèles* (1882) and Anselm Schott *Messbuch der hl. Kirche* (1884). Besides the Latin texts those missals contained the French and German translations of divine liturgical texts, but instead of Canon texts, there were present different prayers.¹⁸ After initial hesitations, the Rome was tolerating these common missals. In the year 1893 Schott issued the Book of Vespers. Surprisingly prompt was the approval of a common missal, later on published by the Abbacy of Affligem (1915). This Latin-Dutch issue included even the text of Canon with the translation. With the help of these books the believers in the church could follow the Holy Mass and on many occasions join in

¹⁷ For example, in Dalmatia the Holy Mass was celebrated in the old Slavonic. The First Reading and the Gospel used to be read in the modern Croatian. The other sacraments were also carried out in Croatian. In comparison to Croatia played the common language in Slovenia a less-important part in the Church, but from the year 1613 Slovenes had their own missal and from the 1930's a complex *Rituale Romanum* in Slovenian.

Two years after publishing the Slovenian missal, the Pope Paul V. allowed to celebrate the Holy Mass in Chinese (1615). Here mentioned Chinese was naturally the language of Mandarines understood only by well-educated priests. As a consequence of later dispute the Chinese rite was disapproved by Rome (1755). In the year 1624 the Holy See allowed to translate the Latin Liturgy into Persian and in 1631 into Georgian.

In the German speaking area developed a catholic reformed movement in the Age of Reason so-called *Singmesse* = a sung mass: while the priest was quietly praying the Latin text of Gloria, the community sung in German the chant Gloria. The next step in the Age of Reason was *Betsingmesse* = a recited and sung mass: a priest recited the official Latin prayers and the community spoke German prayers and sung songs *for the Mass*. By this compromise Latin was saved, and on the other hand, it assured certain participation of all believers in the Mass. Remains of this tradition can be noticed nowadays in Slovakia, when people wrongly substitute the liturgical missal with a song from a book of religious songs. Propagators of edification required the use of German mother tongue in the Sacrament of Baptism and in the Vespers.

¹⁸ The influential French Benedictine and liturgist Prosper Guéranger (1805-1875) regarded the prayers of the Canon as a matter assigned only to a Priest.

THE USE OF THE COMMON LANGUAGE IN THE LITURGY

the prayer. First of all, from the beginning of the 1950th up came into circulation bilingual issues of translated prayers also for celebrating the other sacraments. The formula of giving the Holy Communion remained mainly in Latin.¹⁹

10. Liturgical movement

The introduction of mother tongue into the Liturgy was the main request in the efforts of the liturgical movement in the 19th and 20th centuries. Scholarly it happened especially in the work of the Benedictine, liturgist and canon *Pius Parsch of Klosterneuburg*. The Church in general inclined to the efforts of this liturgical movement, which proved to be very fruitful and enriched the liturgical life.

11. The Second Vatican Council – *Sacrosanctum concilium*

The Liturgical Constitution of the Second Vatican Council *Sacrosanctum concilium* (SC), which was promulgated on December 4th 1963, stated the efforts of the liturgical movement in relation to the usage of the common language.²⁰ This opened the possibility for manifestation of many national languages in the official worship of the Church, since the Christians have their right to take part in the Liturgy and understand it in tangible, contemporary and comprehensible conditions. God is the One who invites; Christ himself is the One who celebrates.²¹ In order to better express the mysteries of God in liturgical texts, and for a full understanding of liturgical offices by participants, it is according to the Constitution necessary to revise the Liturgy and give a place within it to the common language.²² Even for the Fathers of the Council was the general unlimited and complete implementation of the common language a faraway step. It was constituted: „In Latin offices let preserve the use of Latin”.²³ The Council renovation consisted in the official approval of the common language in readings and columns, as well as in common prayers of believers and in chants.²⁴ The Council recognized the benefit of using the common language in the

¹⁹ GROEN, *Die Volkssprache in der Liturgie* (nt. 4), 6-7.

²⁰ Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, No. 820-843.

²¹ Cf. *Sacrosanctum concilium*, No. 7.

²² Cf. *Sacrosanctum concilium*, No. 21, 34.

²³ Cf. *Sacrosanctum concilium*, No. 36.

²⁴ For example during the Eucharistic prayer some readings, speech and parts meant for the people were read in the common language. Changes were regarding the Liturgy of the Word in the Holy Mass. People are to know and sing those parts of the Mass which belong to them. Cf. *Sacrosanctum concilium*, No. 54.

Sacraments and Blessings of the Church (*linguae vernaculae usurpatio*), and so the *Rituale Romanum* had to adapt to needs of a particular area in relation to the common language.²⁵ In the Office of Ordination the address of the Bishop could be done in the mother tongue,²⁶ the Blessing of Marriage could be also conducted in the native language for better understanding.²⁷ Although clerics had to pray their Liturgy of the Hours in Latin,²⁸ the nuns were already praying in their mother tongue.²⁹ To each Bishop's Conference belonged to establish the extent of using the common language, as well as liturgical translations from Latin into the mother tongue.³⁰ In the course of many years was the common language introduced to a great number of parish communities. In 1967 came from Rome the official permission to use the common language in all communally recited and sung texts. Prayers, including the Eucharistic prayer, readings from the Holy Gospel, chants... everybody could hear them in his/her mother tongue. New liturgical texts were created in national languages, and partially was managed also this period of change.³¹

12. Results of permitting to use the common language

Incorporating the common language into the Liturgy did not bring an immediate end to the Latin worship and the use of Latin as a liturgical language. High Church officials were still celebrating in Latin for a while, and in many parishes the choir sang the Holy Mass in Latin – either entirely or partially.³²

13. The question of translations

Although adapted liturgical books after the Council appeared in Latin again, they were to be served as models for translations into each mother tongue. According to what criteria these were to be translated? Literally or loosely? Many Latin expressions originated in certain cultures and periods, which were already dead, and presented some irrelevant theological accents very difficult to translate. In accordance

²⁵ Cf. *Sacrosanctum concilium*, No. 63, 79.

²⁶ Cf. *Sacrosanctum concilium*, No. 76.

²⁷ Cf. *Sacrosanctum concilium*, No. 78.

²⁸ Exceptions were possible.

²⁹ Cf. *Sacrosanctum concilium*, No. 101.

³⁰ Cf. *Sacrosanctum concilium*, No. 36, 39.

³¹ GROEN, *Die Volkssprache in der Liturgie* (nt. 4), 7-8.

³² Many grieved after the loss of Latin as a language *par excellence* and unjustly idealized the pre-council past.

THE USE OF THE COMMON LANGUAGE IN THE LITURGY

with the Roman Instruction dated from January 25th 1969, the Latin texts were to be disclosed in their thought, and their content was to be transferred into the common language of every nation. Apart from that was in the typical Latin editions assumed the possibility of conducting a local adaptation.³³ This fact was in some geographical areas (notably in the Germanic and English) very protuberant.³⁴

14. The current use of Latin in the Liturgy

Following the third edition of the *Missale Romanum* in 2002 it is obvious, that this book is not only regarded as a model for translating new liturgical books into national languages, but also as a book for practical use in the regular liturgical celebrations. It is praiseworthy that in many countries exist the possibility of celebrating the renewed Liturgy in the language of the Church – in Latin, what is considered to be an important connection with the worldwide Church and cultures of many nations. The use of Latin today gives the Liturgy a timeless scope.³⁵

15. The development in Eastern Churches

The widespread theme of using the common language in the liturgy is not only the Catholic problem; it plays its important role in other Christian Churches too, above all in the Eastern ones. Regarding these Churches, it has to be said that in many Eastern liturgies is prevailing the use of an archaic form of the common language, for example in the Greek, Serbian, and Russian Orthodoxy it is the Byzantine Greek, or the old Slavonic. For many believers of Eastern Churches this historical layer of their native tongue is hardly comprehensible. In addition, few words in the Biblical texts gained in the course of time a new meaning. For the Holy Synod in Greece these arguments are relevant: the Septuagint is an authoritative version of the Old Testament; the entire New Testament is written in Greek; the Great Church Fathers and the seven ecumenical councils were also using these languages; in the Byzantine Tropars the texts and chants condition each other, whereupon the texts cannot be changed without damaging the chants. Because of the acute problem of incomprehensibility of texts in Greece, the Greek Holy Synod is considering reciting the

³³ In accord with the instruction *Liturgiam authenticam* of 2001, all the liturgical books translated into common language must be revised. For the authenticity of translations the recognition (*recognitio*) of the Vatican Dicasterium is needed. GROEN, *Die Volkssprache in der Liturgie* (nt. 4), 10.

³⁴ Cf. ADAM, A., *Grundriss Liturgie*, Freiburg, Basel, Wien 1998, 67-68.

³⁵ Cf. GROEN, *Die Volkssprache in der Liturgie* (nt. 4), 10.

readings and the Gospel not only in the original version, but also in the common language. They are hoping to improve the attendance of believers, especially the young people.³⁶

The Romanian and the Georgian Orthodox Churches are using their national languages in the liturgy. In the Ukraine the situation is more complicated: The Ukrainian Orthodox Church linked to the Patriarchate of Moscow uses the traditional old Slavonic. Other Orthodox Churches in Ukraine which are smaller by number of believers, and without the approval of the worldwide Orthodoxy, use generally the Ukrainian language – this has been done by the Autocephalous Ukrainian Church since the 1920's.³⁷

In the Ukrainian Greek-Catholic Church united with Rome the situation is quite different. Many parishes and monasteries celebrate the liturgy in Ukrainian, but their translations vary a lot. Other Greek-Orthodox communities worship in the old Slavonic.³⁸

16. The Anglican Church

In the Anglican Church we notice discussions about the actual use of the common language. Their liturgical book *The Book of Common Prayer* had been for long centuries the only official book of worship, later on came another alternative – *Service Book*, from the end of the year 2000 has been in use the new Anglican agenda – *Common Worship*.³⁹ In its background there is the desire to worship in the contemporary English in order to better satisfy the requirements of the modern era.

17. Conclusions

In this study I would like to mention a few additional conclusions in the spirit of Prof. J. B. Groen,⁴⁰ the director of the Liturgical Institute in Graz.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 11.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 10-11.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 11.

³⁹ In the liturgical book *Common Worship* are presented not only the old formulas from *The Book of Common Prayer* but also new liturgical texts. This book was positioned to become a book of worship for all members of the Anglican Church. Nevertheless, the views of Anglican theologians are divided. Some of them consider not using of old formulas as a betrayal of their own tradition. Others regard it as a success. And some keep asserting that its language is old-fashioned, and it does not respond to the modern perception of life, and recommend new revisions.

⁴⁰ GROEN, *Die Volksprache in der Liturgie* (nt. 4), 12-17.

THE USE OF THE COMMON LANGUAGE IN THE LITURGY

1. God revealed Himself to us in the course of history, and even today he lets us to discover Him. We do not know God in His complexity, because our reason is limited and the knowledge of God is a mystery to a certain degree. The Christian rites, Sacraments, the whole liturgy are subject to this reality: God is present in them, even if this always remains a mystery. There are some signs pointing to and representing what is going on in liturgical celebrations. Neither the best liturgical language is a sufficient means to express entirely God's mysteries and the reflection of Heaven. A liturgical language shows us traces of the Invisible, but each tongue is a part of certain culture, connected with particular thinking, feeling, and acting. The Chinese language creates for example a different cultural environment than the English one. As God always gives to people the freedom in praising Him than all languages are equal communication means of their faith and the liturgy. Apart from that, as St. Paul puts it (1Cor 14,10-19), the language understanding in the worship is a *sine qua non*.⁴¹

2. The Latin heritage plays an important role for the identity of our Roman-Catholic Church and in its liturgy. Beautiful biblically inspired hymns in the Latin Liturgy of the Hours, as also other Gregorian choral chants have a spiritual and artistic depth, and provide us with the inner peace and the space for meditation. It would be a great pity to loose this very old Latin tradition.

3. Liturgical books and rubrics are very important but their language may be subject to changes in regard to the environment, era, and circumstances. Since people constantly change, their perception of the world changes as well. Therefore it is necessary to celebrate the joyful message of the Gospel by modern and contemporary rites. *Liturgia semper reformanda est!* – What reflects religious feelings today thoroughly, can become in ten years archaic. The Liturgy always needs renewal – *aggiornamento!* I am not talking about dogmatic character here. The Gothic, Baroque, Rococo etc. were perceived in its era as the most popular shape of approaching the mysteries of God. Referring to the modern art, it needs freedom to convey all the religious, and there is always space for it in the sacral places. The liturgical language is also an art. For us as a clergy it is very important *to create adequate conditions for these efforts*. It is not about replacing the old truths for the new ones. It is rather about *enrobing the same truths into new words*. It is necessary to try on our own to live anew within us the experiences of faith, to incarnate them into our times and provide them with a reliable expression. When there is a need for a new oral way of

⁴¹ Cf. GERHARDS, A., „Teologické aspekty bohoslužby v reči Ľudu”, in *Liturgisches Jahrbuch* 34 (1984) 134-144.

expression, we should not be afraid of that. The liturgical language cannot be slang, or a newspaper or computer jargon. *The language of liturgy is a poetic expression of reality*, it is a „second language”, language of vision, pictures and parables, a tangible language of desire and emotion; a vulnerable language which differs entirely from the language of facts and exact description. The liturgical language is not a language of the triviality but a means of communication which creates the change and draws us closer into the communion and encounter with the Invisible.

4. The liturgical language is not only to be uttered. Equally singing and music can evoke feelings and help to unify more than spoken words. Although text has to be preferred to music, as it was already written by St. Augustine, a good musical chant supports and interprets the text giving it „wings”.

5. Unfortunately, even today is noticeable the shortage of the liturgical education among laypeople and also some clergy. According to some, the liturgy becomes a form of „terrorism”⁴² and as a result of this the sermon is full of clichés and sententiousness. On the other hand we have to underline the fact that in many parishes is the Liturgy enthusiastically prepared and celebrated, and apart from parish priests, deacons and curates, even lectors, acolytes, Eucharistic ministers including men, women, children and youth take part in the liturgical services. This contributes in a significant way to the revival of the parish community by the Liturgy. A comprehensive liturgical renewal, as outlined by the Second Vatican Council, will take several generations to be fully put into practise. The fact, that even 40 years after the Council not everything „works” perfect, is not a reason for pulling an emergency brake. Anxiety is not a solution, but a wider openness together with a quality care and the liturgical education are the ways of liturgical renaissance.

6. The new liturgical forms, for instance the Holy Mass for the youth or children, liturgies for various groups etc. also deserve our attention. They show that the Church and its liturgy are really varied. These groups should be motivated and attention has to be paid to *celebrating the liturgy as a peek of the liturgical life within the parish community*, avoiding any form of exclusiveness or separatism from the parish. In the youth worship, in the spirit of rubrics, specific needs of young people could be better emphasized. From the experience is known that people standing on the outskirts of the Church often regard this form of worship as very attractive.⁴³ It should be taken a good advantage of celebrating the liturgy of the hours with laypeople in the parish, the popular devotions, which need to be preserved, revived and

⁴² Humorous saying, sometimes used in Slovakia: „liturgist – terrorist”.

⁴³ Cf. GROEN, *Die Volkssprache in der Liturgie* (nt. 4), 12-17.

THE USE OF THE COMMON LANGUAGE IN THE LITURGY

become „contemporary”. Very important is also worshiping at school, especially in church schools, various academies on the occasion of feast days, youth meetings and pilgrimages etc.

The liturgy and language are integrally attached to each other; this link is very important and cannot be overlooked. The liturgy by its language not only indicates but also actually incorporates the sign of mystery. Therefore the use of the common language in the liturgy is a very important post-council factor of formation and behaviour of church communities in parishes. The authorisation to use the common language in liturgical celebrations is a welcoming step of the Church towards the better understanding of a human being. In this way the language of worship can be understood by everyone whose heart is open to God.⁴⁴

44 My special thanks for help in creating this essay belongs to *Ing. Beáta Pekná* and *Prof. B. J. Groen* from Graz.

KRISZTIÁN VINCZE

ZU ANTHROPOLOGISCHEMEN PARALLELEN ZWISCHEN SÖREN KIERKEGAARDS „ENTWEDER/ODER“ UND FRIEDRICH NIETZSCHES „GEBURT DER TRAGÖDIE“

1. Die Gegenüberstellung von *Entweder/Oder* und der *Geburt der Tragödie*; 2. Die Grenzen der anthropologischen Parallelität, 2.1. Der Darsteller und der Analytiker, 2.2. Das „getrennte“ *Entweder/Oder*; 3. Formale Annäherung der zwei Werke – Erstlingswerke als Ouvertüre für die Philosophie von Kierkegaard und Nietzsche; 4. Inhaltliche Annäherung der zwei Werke, 4.1. Analytik des menschlichen Seins unter Betrachtung der Kunstkritik, 4.2. Die Frage des lebbaren Lebens.

1. Die Gegenüberstellung von *Entweder/Oder* und der *Geburt der Tragödie*

Obwohl die zwei Autoren, Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche, in der Philosophiegeschichte ganz unterschiedlichen Strömungen angehören, finden wir unter bestimmten Grenzen in ihren Erstlingsschriften, in *Entweder/Oder* und in der *Geburt der Tragödie*, die gleiche anthropologische Grundstruktur. Was bedeuten die „bestimmten Grenzen“? Unter welchen Voraussetzungen identifizieren wir ein gleiches Menschenbild? Diese Fragen werden in diesem Artikel beantwortet werden.

Sei es Kierkegaards oder Nietzsches Philosophie, der Mensch ist kein feststellbares und kein objektivierbares Wesen. Was er ganz genau ist, kann man begrifflich vielleicht nie definieren. Er ist kein „Ding“. Er ist vielmehr ein Wirkliches, ein immer Werdendes. Eben die späteren Existenzphilosophen sind es, die sehr viel aus dem Denken von Kierkegaard und Nietzsche schöpfen. Sie beziehen sich darauf, dass der Mensch ein Möglichkeitswesen ist. Er ist es, der für sich selbst verantwortlich ist, der sich selbst formiert und bestimmt. Durch die Reflexion seiner selbst kann er zu sich selbst kommen. Er bemerkt, dass er sich unterschiedlich zur Welt und zu sich selbst verhalten kann. Indem er sich verhält, gibt er sich selbst eine Deutung. Das Ich-Bewusstsein und das Wissen um sich selbst sind die Auszeichnung dieses Wesens.¹

¹ DIEMER, A., *Anthropologie*, in Diemer, A. – Frenzel, I. (Hg), *Philosophie*, Frankfurt am Main 1967, 9-15, 12.

2. Die Grenzen der anthropologischen Parallelität

2.1. Der Darsteller und der Analytiker

Es muss darauf hingewiesen werden, dass die gleiche anthropologische Grundstruktur das Faktum nicht verdecken darf, dass die zwei Werke verschiedenen Gattungen zuzuordnen sind. In *Entweder/Oder* tritt Kierkegaard hinter unterschiedlichen Masken vor uns auf. Das ist die Pseudonymität des dänischen Philosophen, durch sie realisiert sich seine indirekte Mitteilung. In diesem Sinne ist dieses Werk eine Darstellung, in der der Leser Lebensformen kennen lernt. Dies alles geschieht als eine Art Deskription. Die Lebensanschauungen und Lebensformen wollen den Leser nicht in erster Linie überzeugen, sondern sie wollen sich eher als Möglichkeiten sichtbar machen. Auf der anderen Seite ist *Die Geburt der Tragödie* ein analytisches Werk, das nicht nur die Kunstgattung Tragödie und ihre Entwicklung erforscht, sondern vielmehr auch das dahinter sich verborgende griechische Menschenbild und die damit verbundene vorsokratische Weltanschauung. Analytik der Kunst und des Menschen fließen hier ineinander. Kierkegaard ist so der Darsteller, Nietzsche der Analytiker. Das bedeutet für uns, dass sie aus unterschiedlichen Gesichtspunkten und mit unterschiedlichen Methoden zum gleichen anthropologischen Ergebnis gelangen. Nicht sie sind es, die eine einheitliche Anthropologie entwerfen. Nicht sie sind es, die überhaupt mit Absicht eine Art Anthropologie darstellen wollen. Sondern wir – die achtsamen Leser dieser zwei Werke – sind diejenigen, die die im Hintergrund der zwei Werke erkennbaren gleichen anthropologischen Züge demaskieren. Kierkegaard macht uns Lebensmöglichkeiten und Lebensweisen bekannt; Nietzsche stellt die ursprüngliche Tragödie dar. Erstrangiges Ziel Kierkegaards ist die Darstellung von Personen; erstrangiges Ziel Nietzsches ist das Vergegenwärtigen des Griechentums mit einer möglichen Brückenfunktion hin zur modernen Zeit. Gleich ist indes ein Menschenbild, das sie für ihre Präsentationen benötigen. Die Botschaft ihrer Werke verlangt ein bestimmtes Vorstellungsschema über den Menschen. Dieses Schema gestaltet sich bei ihnen parallel. Wenn es bei ihnen also um Anthropologie geht, dann ist diese „Anthropologie“ das Verständnis des Menschen.

2.2. Das „getrennte“ Entweder/Oder

Ein komplexeres Problem bietet hier das Werk *Entweder/Oder*. Die anthropologische Strukturähnlichkeit können wir nämlich nur auf den ersten Teil von *Ent-*

weder/Oder eingrenzen. Sind wir berechtigt, dieses Werk getrennt – ohne den zweiten Teil – zu lesen? Ein einziges Buch – und der Autor dieser Doktorarbeit will davon nur den halben Teil nehmen? Ich meine, dass es nicht nur möglich, sondern für das richtige Verständnis des Werkes einfach erforderlich ist. Die „klassische“ Lese- und Interpretationsweise dieses Werks halte ich für falsch und irreführend. Diese „klassische“ und sehr verbreitete Interpretation kann in folgender Weise charakterisiert werden: In *Entweder/Oder* lernt man zuerst den Ästhetiker kennen, der selbst manchmal über seine Verzweiflung, über seine Aussichtlosigkeit spricht. Im zweiten Teil des Werkes wird uns dann die Lebensweise des Ethikers durch dessen zwei Briefe vorgestellt. Der zweite Teil ist so in erster Linie Korrektur, Rüge und Berichtigung, indem der Ethiker den Ästhetiker von der Wahrheit und Richtigkeit des ethischen Lebens überzeugen will. Der Ästhetiker erscheint so als der Unsittliche; der Ethiker als das zu befolgende Beispiel. Der Leser kann so zur Überzeugung kommen, dass der Ästhetiker – falls er die zwei Briefe des Ethikers liest – auch zum Ethiker wird. Die aufgezeigten Werte wie Arbeit, Ehe, Treue und die moralische Lebensweise werden nämlich den Unsittlichen zur Besinnung und zur Veränderung seines Selbst zwingen. Der Ethiker spielt so die Rolle, präziser Analytiker und Ratgeber für den Ästhetiker zu sein. Der Leser selbst ist dazu angespornt, die ethische Lebensweise ohne Bedingungen, ohne irgendwelche Vorbehalte anzuerkennen; als ob sie mit der Authentizität des Existierens gleichzustellen wäre.² Dabei muss die ästhetische Lebensweise als fortwährender Selbstmord betrachtet werden.³ Das ethische Lebensstadium ist so als sieghafter Triumph dem ästhetischen Leben gegenüber gestellt.

Eben diese Annäherungsweise der zwei Lebensstadien will ich vermeiden. Es ist ein Missverständnis, dass man den Ästhetiker und seine Lebensweise aus dem Blickwinkel des Ethikers begreifen und danach kritisieren will. Es gibt viel Literatur über Kierkegaard und seine Werke, die diesen Fehler regelmäßig begeht. Wenn die Autoren dieser Kierkegaard-Literatur sich über das ästhetische Stadium äußern, tun sie es nur aus dem Blickwinkel der Ethik. Ich vertrete aber die Meinung, dass der Ethiker den Ästhetiker nicht nur nicht zu überzeugen, sondern noch nicht mal zu verstehen imstande ist. Spricht der Ethiker, kann er von dem Ästhetiker nicht ver-

² „L’etica è sinonimo di autenticità dell’esistenza. [...] Isolarsi in modo sempre più oggettivo significa uscire dall’astrattezza del sistema, per cogliersi come quel particolare soggetto che sempre più diviene un singolo. Il giudizio etico e la risposta dell’esistente a se stesso attraverso se stesso e per questo e la più esigente e la più lontana dalla logica della quantità.“ (BACCANINI, E., *Esistenza ed etica*, in *Kierkegaard, esenzialismo e drama della persona*, Brescia 1985, 131-146, 132, 134.)

³ „La vita estetica è un suicidio permanente.“ (SCIACCA, M.-F., *L’estetismo, Kierkegaard, Pirandello*, Milano 1974, 296.)

standen werden. Stellt der Ästhetiker sich selbst vor, wird er von dem Ethiker mit Kategorien kritisiert, die für den Kritisierten einfach sinnlos erscheinen. Ästhetiker und Ethiker in *Entweder/Oder* sind nämlich Hauptdarsteller von zwei unterschiedlichen Anthropologien, zwischen denen die sich vom Ethiker eingebildete Vermittlung keineswegs möglich ist. Noch Schärferes muss ich behaupten: Das ästhetische Lebensstadium ist in sich geschlossen; es ist eine selbstständige Lebensform. Ein Ästhetiker braucht nicht unbedingt irgendwohin weiterzuschreiten, irgendwohin eine Tür zu öffnen oder in eine so genannte höhere Lebensdimension aufzusteigen. Kierkegaard wird missverstanden, wenn man den Ästhetiker in Hinblick auf einen „besseren“ Menschen zur ethischen Entziehungskur zerren will. Er wird es nicht tun, er kann dazu nicht gezwungen werden. Er braucht es gar nicht! Die ästhetische und ethische Lebensform darf man sich demzufolge nicht als Stufen vorstellen. Sie schließen meines Achtens unterschiedliche Anthropologien ein, die nicht durch ein bestimmtes Nach-Oben-Klettern zu überwinden sind.

Auf drei Wegen werde ich kurz beweisen, dass *Entweder/Oder* zwei verschiedene Anthropologien enthält und eben deswegen getrennt gelesen werden kann. Erstens wenden wir uns dem Autor Kierkegaard zu und betrachten, was er uns direkt oder indirekt verraten will. Die zwei anderen Wege meinen, dass wir nur ein paar Texte aus *Entweder/Oder* sehr achtsam lesen – Texte des ästhetischen und des ethischen Stadiums. Mit Hilfe dieser Texte werden wir die Unmöglichkeit einer Kommunikation zwischen dem Ästhetiker und dem Ethiker entdecken.

Sören Kierkegaard verfasste eine kurze Schrift mit dem Titel *Post-Scriptum zu „Entweder/Oder“*⁴. Diese Schrift ist ein Jahr nach *Entweder/Oder* erschienen. Hier macht Kierkegaard den Rezensenten den Vorwurf, dass sie das Werk *Entweder/Oder* oberflächlich gelesen hätten. Dieser Vorwurf ist in ironischer Weise dargestellt. Kierkegaard bedankt sich bei ihnen dafür, dass sie einen sicher für alle auffälligen Missstand des Werkes nicht vorgebracht haben. Dieses Schweigen der Rezensenten gilt so für Kierkegaard als Schonung und Wohlwollen. Als ob die bewaffneten Augen der Rezensenten diesen heiklen Punkt in *Entweder/Oder* einfach nicht betonen wollen hätten. Und worin liegt endlich dieser Missstand?

Ich bezweifle deshalb nicht, daß der Leser auf einen Missstand im Buch aufmerksam geworden ist: daß dort eine Bewegung vorgenommen wird, die sich nicht vornehmen lässt oder mindestens nicht auf solche Weise. Das hat der Gerichtsrat unzweifelhaft selbst bemerkt, etwas anderes kann ich nicht glauben. Weil er nur

⁴ Die Schrift selbst, ihre Entstehungsgründe sind vorzufinden in Theunissen, M. – Greve, W. (Hg), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt 1979, 119-122, 119.

KIERKEGAARD UND NIETZSCHE

die Aufgabe gehabt hat, eine ethische Anschauung zu umreißen, war ein solcher Mißstand unumgänglich; und ich glaube eher, dass er ihn zugunsten seiner Anschauung zu verbergen gesucht hat.⁵

Das Sprachrohr der ethischen Lebensweise ist Wilhelm. Wilhelm ist der beispielhafte Ehemann, er ist der Gerichtsrat, der den Ästhetiker im zweiten Teil von *Entweder/Oder* zu kritisieren versucht. Laut dem *Post-Scriptum* kann er aber nicht als berechtigter Kritiker des Ästhetikers betrachtet werden. Die „Bewegung“ zwischen ästhetischem und ethischem Stadium – die von Wilhelm vorgeschlagen wird – ist einfach nicht realisierbar. (Wilhelm selbst sieht dies – wie sich später herausstellt – sogar ein, aber in Verteidigung seiner Lebensform versucht er darüber zu schweigen.) Dieser kierkegaardischer Text aus dem *Post-Scriptum* beweist also, dass man auf dem Irrweg ist, wenn man die ästhetische Lebensform aus der Perspektive des Ethikers verstehen und vielleicht kritisieren will. Die Aufgabe des Ästhetikers und des Ethikers in *Entweder/Oder* ist es nur, die eigenen Lebensanschauungen darzustellen und nicht mehr. Der Ästhetiker will nicht, der Ethiker kann nicht einen eventuellen Übergang aus dem einem in das andere Stadium aufzeigen. Wenn es überhaupt eine Zwischen-Bewegung zwischen der ästhetischen Lebensform und der ethischen Lebensweise gibt, dann gibt es sie nicht auf die Art und Weise, wie sie in der allgemein verbreiteten Kierkegaard-Literatur dargestellt ist.

Gehen wir jetzt weiter, indem wir diesen Missstand unmittelbar im Text von *Entweder/Oder* aufzudecken versuchen. Schon am Anfang des Werkes gibt uns der Autor ein Rätsel auf: Man trifft zuweilen auf Novellen, in denen bestimmte Personen entgegengesetzte Lebensanschauungen vortragen. Das endet dann gerne damit, daß der eine den andern überzeugt. Anstatt daß also die Anschauung für sich sprechen muß, wird der Leser mit dem historischen Ergebnis bereichert, daß der andre überzeugt worden ist. Ich sehe es für ein Glück an, daß in solcher Hinsicht diese Papiere eine Aufklärung nicht gewähren. Ob A seine aesthetischen Abhandlungen verfaßt habe nach dem Empfang der Briefe von B, ob seine Seele nach jener Zeit fortgefahren habe, sich in ihrer wilden und wirren Unbändigkeit zu tummeln, oder ob sie zur Ruhe gekommen sei, darüber sehe ich mich nicht imstande eine einzige Aufklärung mitzuteilen, sintelal die Papiere keine enthalten.⁶

Victor Eremita – ein Pseudonym – ist derjenige, der laut seiner Erzählung die Texte der zwei verschiedenen Lebensanschauungen zufällig in einem abgenutzten

⁵ *Ebd.* 121.

⁶ KIERKEGAARD, S., *Entweder/Oder I*, Gesammelte Werke – I. Abteilung, Hirsch, E. (Hg) Düsseldorf 1957, 51.

Sekretär findet. Er kann aber dem Leser keine Information darüber geben, welche konkrete Verbindung unter diesen Papieren besteht. Welches früher oder später geschrieben wurde, ob Ästhetiker und Ethiker die Texte des jeweiligen anderen kennen, weiß man nicht. Von diesem Punkt ausgehend, findet man eine kühne Idee im Artikel von Wilfried Greve, der behauptet, dass selbst der Ethiker nur ein verkappter Ästhetiker sei.⁷ In diesem Sinne gibt es eigentlich keine Kluft zwischen ästhetischer und ethischer Lebensweise, nur die Texte des Ethikers wollen dem Leser vorgaukeln, dass sie auf eine qualitativ höhere Lebensphäre rekurrieren. Diese Idee könnte zugesagt werden. Wenn man dazu noch das folgende Zitat aus *Entweder/Oder* liest, dann kann man einen noch stärkeren diesbezüglichen Verdacht hegen:

Unter der fortwährenden Beschäftigung mit diesen Papieren ging mir ein Licht darüber auf, daß man ihnen eine neue Seite abgewinnen könne, indem man sie als einem und dem gleichen Menschen zugehörig betrachte. Ich weiß sehr wohl alles, was sich gegen diese Betrachtung einwenden lässt: sie ist unhistorisch, sie ist unwahrscheinlich, sintelmal es ungereimt ist, daß ein einziger Mensch beide Teile geschrieben haben sollte, und dessen ungeachtet könnte der Leser leicht durch das Wortspiel versucht werden, daß wer A gesagt habe auch B sagen müsse. Mittlerweile hab ich sie doch nicht aufgeben mögen.⁸

Dieses Zitat ist aber für die Beantwortung der Frage meines Achtens nicht ausreichend. Ob die ethische Lebensweise eine qualitativ höhere sei, wird hier demnach nicht beantwortet, sondern eher verschleiert – so als ob Kierkegaard absichtlich auch dadurch die Verbindung der zwei Teile des Buches geheimnisvoller und rätselhafter hätte machen wollen.

In zweiter Linie kann ich die Vorstellung von Wilfried Greve nicht annehmen, weil sonst die ganze Philosophie Kierkegaards kohärenzlos wäre.⁹ Die drei

⁷ „Nicht also um das Unbedingte der Liebe geht es dem Verständigen, sondern um jene praktischen Vorteile, die in einer institutionell abgesicherten Partnerbeziehung liegen, wie, Sicherheit, Ruhe, Behaglichkeit, größeres Ansehen oder gar Zuwachs an materiellen Gütern. Seine Ehe ist eine Verstandesehe, die allein auf eine äußere Zweckhaftigkeit hin berechnet wurde [...] Obwohl an die Stelle der unmittelbaren Antriebe die Berechnung tritt, ist doch auch hier Befriedigung angestrebt, also Erfüllung von natürlichen Bedürfnissen. [...] Während diese in dem einen Fall direkt und ungebrochen zum Ausdruck kommen, also unmittelbar, werden sie in dem anderen Fall durch die Anpassung an das Gesellschaftlich-Konventionelle gleichsam gefiltert, und in die vorgeschrivenen Bahnen geleitet. In beiden Fällen handelt es sich um ein Streben nach Genuß.“ (GREVE, W., „Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik – Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards »Entweder/Oder IIk«“, in Theunissen – Greve, *Materialien*, 177–215, 197.)

⁸ KIERKEGAARD, *Entweder/Oder I*, 14.

⁹ Wilfried Greve stellt in seiner späteren Schrift drei Thesen vor, die den möglichen Zusammenhang zwischen den ästhetischen und ethischen Lebensstadien zu erklären versuchen. Es geht um die Fragen, ob die ethische Anschauung des B der ästhetischen Anschauung des A überlegen ist, oder umgekehrt,

KIERKEGAARD UND NIETZSCHE

Stadien bilden nämlich das Gerüst der kierkegaardischen Philosophie. Demnach ist die ethische Sphäre nicht mit einer verkappten ästhetischen Sphäre gleichzusetzen. Es gibt also eine ästhetische, religiöse und auch ethische Lebensweise – aber diese letzte hat wahrscheinlich eine andere Natur. In diesem Zusammenhang ist die Meinung von Michael Theunissen wichtig. Er sieht in der ethischen Lebensweise nur eine „Durchgangssphäre“. Sie ist vielleicht vorstellbar, aber nicht realisierbar. Mit ihr kann man vielleicht anfangen, aber man kann sie nicht verwirklichen. Sie bildet theoretisch eine unabhängige Einheit, aber praktisch, in der Wirklichkeit, ist sie nicht vorzufinden. In der Realität nämlich bedeutet sie gemessen an der ästhetischen Lebensform keinen wesentlichen Unterschied. Trotzdem muss sie als ein anderes Lebensstadium gesehen werden, weil sie bezüglich der Behandlung von Fragen über das Menschsein neue – in der ästhetischen Lebensweise noch völlig unerkannte – Kategorien und Maßstäbe setzt. Man weiß noch darüber hinaus gehend, dass in der Gesamtkunstphilosophie von Kierkegaard diese ethische Lebenssphäre zum unausweichlichen Scheitern¹⁰ verurteilt ist. Das Endresultat ist also, dass die ethische Lebensform als eine andere, aber nur vorläufige Lebensweise betrachtet werden muss.

Jetzt ist der zweite Weg zu gehen: Es müssen die Äußerungen des Ästhetikers selbst untersucht werden, in denen sich herauskristallisiert, dass in *Entweder/Oder* zwischen den zwei Lebensformen kein Übergang möglich ist. Ich greife einige Sätze des Ästhetikers auf, durch die man sofort begreift, dass der Ästhetiker einfach unfähig ist, mit der Ethik etwas anzufangen. Darüber hinaus entdeckt man noch, dass der Ästhetiker vom Ethiker bedroht wird. Der Ethiker versucht nämlich, ihn in die ethische Sphäre zu locken, indem er argumentiert, dass die fortwährenden Genüsse und der Hedonismus den Menschen ruinieren.

Durch die Ehe gerät man außerdem in eine höchst peinliche Berührung mit Sitte und Brauch, und Sitte und Brauch sind, ebenso wie Wind und Wetter, etwas

oder die Zweideutigkeit in der Verhältnisbestimmung von A und B sich im weiteren Verlauf des Werkes auswirke. Eine endgültige Antwort gibt er jedoch nicht. (Vgl. GREVE, W., „Künstler versus Bürger – Kierkegaards Schrift »Entweder/Oder«“, in Splitt, J. – Frohnhofer, H., (Hg), „*Entweder/Oder*“ – Herausgefordert durch Kierkegaard, Frankfurt am Main 1988, 38–62.)

¹⁰ „Furcht und Zittern und Die Wiederholung stellen die ethische Einheit des Ästhetischen und Ethischen in Frage, indem sie Beispiele dafür geben, wie trotz ethischer Anstrengung keine Harmonie erreicht werden kann [...] Der Begriff Angst führt diese Kritik am Ethischen Weiter. Hatten die vorhergehenden Werke nur die Möglichkeit ethischen Scheiterns bedacht, so wird nun dessen Notwendigkeit konstatiiert.“ Später schreibt Theunissen: „Wenn besonders die Stadien auf des Lebens Weg das notwendige Scheitern des Ethischen an Sünde und Schuld aufzeigen konnten – und dieses Scheitern erfolgt nach den Stadien so rasch, daß das Ethische nur doch den Titel einer »Durchgangssphäre« verdient –, dann ist es nicht mehr den eigentlichen, den realisierbaren Existenzweisen zuzurechnen, deren Interpretation Anti-Climacus sich zur Aufgabe macht.“ (THEUNISSEN, M., „Einleitung“, in Theunissen – Greve, Materialien, 11–53, 29, 45.)

ganz und gar Unbestimmbares.¹¹ Es war da ein Mensch, dessen Geschwätz ich eines gegebenen Lebensverhältnisses wegen unvermeidlich anhören musste. Er war bei jeglicher Gelegenheit bereit zu einem kleinen philosophischen Vortrag, der äußerst langweilig war. Der Verzweiflung nahe entdeckte ich plötzlich, dass er beim Reden ungewöhnlich stark zu schwitzen pflegte. [...] Von diesem Augenblick an war alles anders geworden, ich konnte sogar eine Freude daran haben, ihn anzustacheln, daß er mit seiner philosophischen Belehrung beginne [...].¹²

In der Moral sieht also der Ästhetiker nur Relativität. Was hier gefordert, was dort verboten wird, ist seiner Meinung nach nur Veränderlichkeit. Es ist völlig vergebens, mit ihm über Werte wie Ehe, Fleiß, Treue, Freundschaft, Vaterland oder über eine höhere Sphäre des Geistes sprechen zu wollen.¹³ Im dritten Kapitel werde ich genauer aufzeigen, dass der Ästhetiker eigentlich nicht unmoralisch ist. Viel treffender ist für ihn die Bezeichnung a-moralisch. Er steht völlig außerhalb der moralischen Sphäre. Die Kategorien der Ethik können ihm nicht verständlich gemacht werden. Im Bezug auf die Verzweiflung bleibt zu sagen, dass er selbst mit dem Gefühl, mit der Schwere einer eventuellen Verzweiflung zu spielen vermag. Der Ethiker irrt sich, wenn er meint, der Ästhetiker werde an der Verzweiflung zugrunde gehen. Wenn er schon nahe der Verzweiflung ist, kann er immer noch daran seinen Spaß haben. Wie könnte denn einer von der Wichtigkeit der Ethik überzeugt werden, der über die Ethik ständig spöttisch spricht?

Letztlich beschreite ich den dritten Weg, indem ich die Unsicherheit des Ethikers zu enthüllen versuche. Der Ethiker selbst hat Skepsis, ob er wirklich dazu fähig sei, den Ästhetiker von der Berechtigung der Ethik überzeugen zu können.

Glaube nicht, daß ich mich in Deine Heimlichkeiten eindringen will; nur eine einzige Frage habe ich, die ich Dir vorlegen möchte, und ich glaube, Du kannst sie beantworten, ohne Dir selbst zu nahe zu treten; antworte mir einmal recht aufrichtig und ohne Umschweife auf die Frage: »lachst Du wirklich, wenn Du allein bist?« Du verstehst wohl, was ich meine; ich meine nicht, ob es Dir ab und an, oder sogar öfters, widerfährt, daß Du lachst, wenn Du allein bist, sondern ob Du Deine Befriedigung findest in solchem einsamen Gelächter. Tust Du das näm-

¹¹ KIERKEGAARD, *Entweder/Oder I*, 317.

¹² *Ebd.*, 319.

¹³ „[...] auch mit dem Begriff des *Geistes*, der nach seiner eigenen Auffassung erst für das Ethische ein realer Begriff ist und dem A daher gar nicht zugänglich sein kann. [...] Das Ästhetische läßt sich demnach in Begriffen des Ethischen gar nicht erfassen. Der Ästhetiker lebt, wie es von A heißt, *jenseits ethischer Bestimmungen*, er handelt weder bewußt in ihrem Sinne noch ausdrücklich gegen sie. So bildet das Ästhetische Stadium eine dem Ethischen vorgelagerte Existenzstufe, eine Stufe, für die das Ethische noch außerhalb ihrer Reichweite liegt.“ (GREVE, „Das erste Stadium“, 191.)

KIERKEGAARD UND NIETZSCHE

lich nicht, so habe ich gewonnen, und ich werde mein Weib dann schon überzeugen.¹⁴

Der Ethiker selbst stellt, nachdem er schon sehr lange im Brief *Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit* die Thesen über Lebensanschauung vorgetragen hatte, die Frage, ob der Ästhetiker lache. (Dieses Lachen muss und wird noch im dritten Kapitel ausführlich untersucht werden.) An dieser Stelle möchte ich nur darauf verweisen, dass das Lachen das typische Verhalten des Ästhetikers ist, durch das er alles Ernste – in quasi dämonischer Weise – missachten und verhöhnen kann. Der Ethiker fühlt sich diesmal unsicher, ob er den Ästhetiker je überzeugen kann. Das Lachen des Ästhetikers ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Bewaffnung, gegen die der Ethiker nichts auszurichten vermag. Der Ernst des Ethischen scheint eher impotent zu sein. Schließlich werden wir mit Argwohn erkennen, dass der Ethiker auf dem Niveau des Ästhetischen bleibt, obwohl er ein besseres Leben anstrebt:

Hiermit bin ich für diesmal fertig. Eine Pflichtenlehre vorzutragen ist nie meine Absicht gewesen. Ich wollte lediglich zeigen, inwiefern das Ethische in den Bereichen, da es mit dem Ästhetischen sich mengt, so weit davon ist, dem Leben seine Schönheit zu rauben, daß es diesem vielmehr gerade Schönheit verleiht. Es gewährt dem Leben Frieden, Sicherheit und Taulichkeit, denn es ruft uns immerfort zu: hier ist, was du verlangst (*quod petis, hic est*). Es befreit von jeder Schwärzmerei, von welcher die Seele matt werden würde, und gewährt dieser Gesundheit und Kraft. Es lehrt, das Zufällige nicht zu überschätzen und das Glück nicht zu vergötzen. Es lehrt, seines Glückes froh zu sein, und selbst dazu ist der Ästhetiker nicht imstande; denn Glück rein als solches ist etwas unendlich Relatives; es lehrt, fröhlich zu sein im Unglück.¹⁵

Liest man die zwei Essays des Ethikers und trifft dann auf diese Zeile, so ist man schockiert. Ist der Ethiker, der so schön über Liebe und Ehe schreibt und davon schwärmt, etwa so unglücklich wie einer, der das Leben gänzlich eitel findet? Ist er ein Unglücklicher, der die anderen Menschen täuscht, indem er als glücklicher Mensch auftritt und in seinem Leben spießbürglerliche Sicherheit, Ruhe und Frieden präsentiert? Unsere Antwort ist Ja! Und unserer Kritik ihm gegenüber gipfelt darin, dass er sich zugleich völlig unethisch benimmt, wenn er den Ästhetiker tadeln und beschämten.¹⁶ Ist

¹⁴ KIERKEGAARD, S., *Entweder/Oder II. Zwei erbauliche Reden*, Gesammelte Werke – II. III. Abteilung, Hirsch, E. (Hg), Düsseldorf 1957, 349.

¹⁵ *Ebd.*, 345.

¹⁶ „Jede andere Form ethischer Kommunikation wie etwa persuasives Sprechen würde nicht nur ihre eigene Absicht verfehlten, sie wäre auch insofern unethisch, als sie die freie Selbstbestimmung des Indi-

es ethisch einwandfrei, einen anderen Menschen zur Veränderung zu zwingen oder ihn zu bedrohen?

Nach diesen sehr dichten Punkten können wir als Resultat festhalten, dass *Entweder/Oder* getrennt gelesen werden kann. Die Papiere des A und des B sind nämlich Darstellungen von unterschiedlichen Lebensformen und von unterschiedlichen Anthropologien. Der Unterschied zwischen diesen Anthropologien besteht nicht unbedingt in der Qualität des gelebten Lebens, sondern in den Kategorien, mit denen die zwei Lebensweisen beschrieben werden. Es muss unbedingt akzentuiert werden, dass der Ethiker – sich dessen unbewusst – in einer Durchgangssphäre ist, die zum Fiasko führt. Er will sich selbst klar sehen – die ihn charakterisierende Anthropologie ruft ihn unter anderem auch dazu auf; aber es gelingt ihm nicht. Noch weniger gelingt ihm, den Ästhetiker zu verstehen oder sein Leben zu korrigieren. Die Kategorien des ethischen Lebens – wie Selbst, Seele und Kontinuität – sind in der ästhetischen Sphäre nicht vorzufinden. Die unterschiedlichen Anthropologien bedeuten demnach unterschiedliche Kategorien, mit denen die menschliche Existenz bestimmt werden kann.

3. Formale Annäherung der zwei Werke – Erstlingswerke als Ouvertüre für die Philosophie von Kierkegaard und Nietzsche

In diesem Punkt in der Annäherung der zwei Werke wird vorgestellt, wie *Entweder/Oder* und *Die Geburt der Tragödie* als Ouvertüre für das Lebenswerk Kierkegaards und Nietzsches dienen. Wir bewegen uns innerhalb des Rahmens von formalen Beziehungen zwischen den beiden Werken. Die Vorstellung des Ouvertürecharakters geschieht in drei prägnanten Abschnitten mit Hilfe der folgenden Fragen: Was enthalten diese Werke inhaltlich? Wo können sie im gesamten Lebenswerk eingeordnet werden? Welche Entstehungsumstände kennzeichnen die Werke, welche Ziele und Hoffnungen verfolgen die Autoren damit?

Kierkegaards am 20. Februar des Jahres 1843 erschienenes Werk *Entweder/Oder* bildet den Ausgangspunkt seiner Philosophie der drei Lebensstadien.¹⁷

vidiums missachtete, die doch im Zentrum des Ethischen stehen soll. [...] Von den Kierkegaardschen Prinzipien der ethisch-indirekten Mitteilung weiß er de facto nichts. Der Sokratiker sollte sich mit seinem Gesprächspartner auf eine Stufe stellen und diesen, ohne auf die eigene Autorität zu pochen, „hineintäuschen in das Wahre“, das heißt ihn zur Selbsterkenntnis hinführen. Der Ethiker aus *Entweder/Oder* vollzieht das genaue Gegenteil. (GREVE, „Das erste Stadium“, 183.)

¹⁷ „Ihren Inhalt bringt das Pseudonym Frater Taciturnus im dritten Teil der Stadien auf des Lebens Weg auf eine kurze Formel, indem er dort lapidar erklärt: »Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse.“ Ebd., 177.

Vielen ist aus dem Denken des dänischen Philosophen eben diese dreifache Lebensgliederung sehr gut bekannt. Kierkegaard stellt nämlich drei mögliche Lebensformen fest – die ästhetische, ethische und religiöse Lebensform. Sie sind in seinen unterschiedlichen Werken detailliert dargestellt. Die zwei ersten Lebensstadien erscheinen eindeutig schon in *Entweder/Oder* und auch auf die dritte mögliche Lebensweise wird hier hingewiesen. Die zwei ersten Stadien lernen wir kennen, wenn sich die Darsteller und Vertreter der jeweiligen Lebensformen vorstellen. Sie selbst geben uns mit eigenen Worten eine Hinführung, was es heißt, ästhetisch oder ethisch zu leben. Entsprechend der kierkegaardischen Pseudonymität legen sie selbst die eigene Lebensbetrachtung bloß. Zu welcher Gattung dieses Werk zu rechnen ist, ist schwierig zu definieren. Es beinhaltet Monologe, Aphorismen und Briefe – in seiner Form ist es Belletistik, inhaltlich betrachtet ist es eindeutig ein philosophisches Essay.¹⁸ In der vergangenen Zeit wurde dieses Werk Kierkegaards zu den klassischen Werken der dänischen Kultur gerechnet. Die Autoren der zwei großen Teile (also die ästhetische und die ethische Lebensform) werden lediglich als A und B bezeichnet. Ihre Schriften sind in mehrere Kapitel aufgeteilt. Ästhetisch bedeutet hier, dass die Ästhetiker die romantische Forderung nach künstlerischem, poetischem Leben aufnehmen.¹⁹ Ethisch will darauf hinweisen, dass Wilhelm, der Gerichtsrat, seine Wahl immer in der Perspektive des gesetzten Gut und Böse vornimmt. Der viel kürzere dritte Teil trägt den Titel *Ultimatum – das Erbauliche, das in dem Gedanken liegt, daß wir gegen Gott immer unrecht haben*. Es handelt sich um den Brief eines Pastors von Jütland, in dem das religiöse Stadium aufleuchtet.

Wenn man dieses Werk im Denken Kierkegaards platzieren möchte, so spricht man über zwei Perioden des Autors. Die erste Periode, deren erste Frucht *Entweder/Oder* ist, ist die Zeit der Pseudonymität. Diese Periode dauert von 1843 bis 1846, wobei die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* das Ende dieser Epoche bildet. Bis zu diesem Jahr erscheinen alle seine Werke unter Decknamen.²⁰ Die zweite Periode ist stärker theologisch geprägt

¹⁸ Vgl. SUKI, B., „Vagy-vagy”, in Suki, B. (szerk.), *Søren Kierkegaard irásainak*, Budapest 1982, 121–124.

¹⁹ THEUNISSEN, „Einleitung”, 25.

²⁰ Die pseudonyme Schreibweise war eine typische Attitüde der romantischen Schriftsteller. Kierkegaard verwendet die Pseudonyme als Autoren oder Herausgeber der geschriebenen Werke. Insgesamt benutzt er sich zwölf unterschiedliche Decknamen in den jeweiligen Büchern. Für ihn sind diese Namen aber natürlich nicht nur als literarisches Mittel zu betrachten. Durch diese Pseudonymität stellt er die möglichen Existenzformen der Individuen dar, zweitens kann Kierkegaard dadurch selbst eine ironische Distanz zu dem behandelten Thema gewinnen, und drittens kann dadurch das nicht objektivierbare Wissen über die Existenz indirekter Weise mitgeteilt werden – zu dem gerechten maieutischen Mittel ist sie so die Pseudonymität geworden. (Vgl. CZAKÓ, I., *Hitt és egzisziencia*, Budapest 2001, 45–47.)

und zieht sich bis zum Tod Kierkegaards im Jahre 1855 hin.²¹ In den Werken dieser Periode konzentriert sich Kierkegaard auf den christlichen Glauben. Deswegen kann er dann von sich selbst behaupten, dass er ein religiöser Schriftsteller sei und sich seine ganze schriftstellerische Tätigkeit auf das Problem des Christenwerdens richte.

Was hat aber Kierkegaard mit diesem seinem ersten Werk gemeint? Wie hat er es erlebt? Die Nachwelt kann dafür sehr dankbar sein, das *Post-Scriptum zu „Entweder/Oder“* zu besitzen. Wie schon früher erwähnt wurde, ist diese Schrift eine Reflexion über *Entweder/Oder*. Daraus kennt man die Kritik Kierkegaard an den Rezessenten und daraus ist auch bekannt, dass Kierkegaard sich darüber gewundert hat, dass sein Buch eine allgemeine „Sensation erregt“ habe. Er war überrascht, dass das Buch von so vielen gekauft und gelesen wurde.²² Der Herausgeber von *Entweder/Oder* erscheint unter dem Pseudonym *Victor Eremita*, das selbstverständlich keinen tatsächlichen Namen bezeichnet, sondern ein Apellativum für den Leser sein möchte. Das Ziel dieses Werkes ist es, den Leser in die Einsamkeit der Selbstreflexion zu führen, wo die Erfüllung von Existenzformen aufgezeigt werden kann. Darüber hinaus verrät Kierkegaard:

Hätte ich gewußt, daß es nicht einen einzigen gäbe, der sich um jenes Werk kümmere, nicht einen einzigen, der es lesen, nicht einen einzigen, der es kaufen würde – es wäre doch erschienen. Ich hatte für es eine andere Hoffnung, nämlich daß sich von Zeit zu Zeit ein einzelner junger Mensch fande, der mir dadurch wirklich eine Freude machen würde, daß er das Buch läse um seiner selbst willen.²³

Er hofft darauf, dass *Entweder/Oder* imstande sei, den Einzelnen, das Individuum anzusprechen – denjenigen, der in den Reflexionen der Darsteller die Einladung zur Selbstreflexion sieht. In diesem Sinne ist dieses Buch existenzialistisch; der Leser muss über sich selbst, über sein eigenes Leben nachdenken.

Friedrich Nietzsches Werk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* erscheint im Jahre 1872, dann im Jahre 1874, zum dritten Mal 1878. Heute liest man dieses Werk mit dem zu ihm gehörenden *Versuch einer Selbstkritik*, der als Ergänzung im Jahre 1886 hinzugefügt wurde. Diese endgültige Abfassung des Buches trägt schon den Titel *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*.²⁴ In der hinzugefügten Selbstkritik spricht er mit großer Verurteilung über

²¹ Vgl. SUKI, B. „Bevezetés”, in Suki, B. (szerk.), *Søren Kierkegaard írásainak 5-74*, 25.

²² KIERKEGAARD, S., *Post-Scriptum zu „Entweder/Oder“*, in Theunissen – Greve, *Materialien*, 119–122, 119.

²³ *Ebd.*, 121.

²⁴ Vgl. MONTINARI, M., „Vorbemerkung“, in Colli, G. – Montinari, M. (Hg), *Friedrich Nietzsche – Die Geburt der Tragödie. Unzeitmäßige Betrachtungen – Kritische Studienausgabe*, München 2003, 7–8.

sein Buch. Er hielt nämlich später dieses Werk für wunderlich und gleichzeitig für schlecht zugänglich und verrätselt.²⁵ In der Geburt der Tragödie konzentriert sich Nietzsche auf die Entwicklung der griechischen Tragödie. Kleine Etappen dieser Entwicklung sowie verschiedene griechische Autoren werden von ihm erwähnt und analysiert. Er lässt uns das Wesen des Höhepunktes der Tragödien erahnen; danach stellt er uns den von Euripides und von dem sokratischen Geist verursachten Tod dieser Kunstgattung vor. Das ganze Werk spricht gleichzeitig über ein Lebensgefühl, das das Fundament der ursprünglichen und unverfälschten Tragödie gewährleistet. Das Buch führt uns in diejenige griechische Kunst, in der die zwei Kunst-Prinzipien Apollo und Dionysos miteinander verbrüder sind. Ihre Bruderschaft macht die wahre Tragödie aus, weil durch sie nicht nur das ästhetisch Schöne, sondern auch die Wahrheit des menschlichen Lebens zum Vorschein kommt. Sie setzen sich gegenseitig voraus, die Verneinung eines der beiden führt zum Tod der Tragödie.

Im Bezug auf Nietzsches Lebenswerk hält die Philosophiegeschichte drei Perioden für evident. Die Frühzeit seines Philosophierens kämpft für ein neues Bildungsideal, für das ästhetisch-heroische Menschenbild. In dieser Zeit ist Nietzsche sehr stark von Schopenhauer und Wagner beeinflusst. In seiner zweiten, in der Zwischenperiode, ist er der reine Kritiker und Positivist. „Jetzt vernimmt man die herkömmlichen Töne gegen die Metaphysik, das Lob der kalten Erkenntnis und des freien Geistes, und man meint, einen französischen Aufklärer reden zu hören.“²⁶ Zum späten Nietzsche rechnen wir die Werke *Jenseits von Gut und Böse*, die *Genealogie der Moral*, der *Wille zur Macht*, der *Antichrist* und *Ecce homo*. *Ecce homo* verrät schon die Zeichen des kommenden geistigen Zusammenbruchs. Schließlich stirbt Nietzsche im Jahre 1900 im Zustand geistiger Umnachtung. *Die Geburt der Tragödie* ist die Ouvertüre dieser drei Perioden, weil das Griechentum mit seinem Lebensgefühl, mit seiner Philosophie, „die ganze nietzscheische Philosophie stark beeinflusst“ hat.²⁷ Es ist sehr interessant, wie – nach Curt Paul Janz – dieses Werk das ganze nietzscheische Lebenswerk charakterisiert. Janz meint einerseits, dass Nietzsche sich in seiner Philosophie immer mit Platon und Schopenhauer auseinandersetzte. Diese Auseinandersetzung beginnt in der *Geburt der Tragödie* und wird fortwährend dau-

²⁵ Vgl. NIGG, W., *Friedrich Nietzsche*, Zürich 1994, 80.

²⁶ HIRSCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie*, II. Band, Freiburg 1991, 504.

²⁷ LATACZ, J., *Fruchtbare Ärgernis: Nietzsches „Geburt der Tragödie“ und die gräzistische Tragedienforschung*, Basel 1998, 3. „Er hatte sich schon während der Schulzeit in Pforte, später dann als Student in Bonn und Leipzig für die Griechen als das Zentrum seiner Interesse entschieden, er hatte in Leipzig sowohl am Seminar bei seinem Lehrer Ritschl als auch im von ihm mitbegründeten Leipziger Philologischen Verein ausschließlich über Fragen der griechischen Literaturgeschichte gearbeitet und vorgetragen.“ (*Ebd.*, 3.)

ern.²⁸ Anderseits müssen wir hier nach der Meinung von Janz entdecken, dass Nietzsche schon hier endgültig für seine ganze Philosophie das Christentum verwerfen will und dafür eine Ersatzdenkwelt einzuführen versucht.

Nietzsche sucht, ausgehend von der Schopenhauerschen Metaphysik, eine Gegen- oder Ersatzposition zu dem Christentum, wie er es interpretiert, und er findet sie im Symbol des Dionyos-Zagreus, im Mythos vom zerstückelten Dionyos, der Zersplitterung des Ureinen in alle Einzelschicksale, in die Welt der Erscheinungen, die er als den „apollinischen“ Teil bezeichnet.²⁹

Zur der Vor- und Entstehungsgeschichte der *Geburt der Tragödie* ist zu sagen, dass Nietzsche an der Universität von Basel im Jahre 1869 einen Vortrag gehalten hatte, dessen Echo ungewöhnlich groß war und der zugleich außerordentliche Kritiken bekam. Das Thema des Vortrages war *Homer und die Philologie*. Nicht das Thema selbst, sondern die Art und Weise der Präsentation dieses Themas waren völlig neu. Nietzsche sah und interpretierte das griechische Altertum ganz anders als seine Vorgänger. Er meinte am Ende seines Vortrags, dass die Forschungen der Philologie von einer Philosophie, von einer Weltanschauung umfangen sein müssten. Die Ziele seiner Vorstellungen sind in der *Geburt der Tragödie* zusammengefasst.³⁰ Zur Baseler Zeit müssen noch andere Werke gerechnet werden, die das Fertigschreiben der *Geburt der Tragödie* maßgeblich mitbestimmt haben. Es handelt sich um Texte von Vorträgen, die er im Jahre 1870 gehalten hatte. Hierzu zählt *Das griechische Musikdrama* – gehalten in der Aula des Museums, veranstaltet von der Freien Akademischen Gesellschaft. Dann folgen *Socrates und die Tragödie* und ein paar Monate später *Die dionysische Weltanschauung*, die als Weihnachtsgeschenk für Cosima Wagner schon den geänderten Titel *Die Geburt des tragischen Gedankens* trug. Zu dieser Problemformung sind unbedingt noch die Schriften *Sokrates und die griechische Tragödie* (1871) und *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873) zu rechnen.³¹ Wenn man etwa *Socrates und die griechische Tragödie* liest, bemerkt man, dass dieser Text den Kapiteln 8-15 der *Geburt der Tragödie* fast wortwörtlich entspricht. Alle diese Werke beschäftigen sich mit dem Problemkreis des Griechentums. So versteht man, warum sie aus dem gleichen Blickwinkel be-

²⁸ „Und diese sein ganzes Werk erfüllende Auseinandersetzung hebt hier, mit der *Geburt der Tragödie*, mit aller Schwere an und führt ihn auf einen Boden, den er nie mehr verlässt und der in der Exaltation des Wahns im beginnenden geistigen Zusammenbruch endlich erschreckend grell beleuchtet werden sollte.“ (JANZ, C. P., *Friedrich Nietzsche: Biographie*, I. Band – München – Wien, 433.)

²⁹ *Ebd.*, 808.

³⁰ Vgl. SZEGŐ, K., „Bevezető”, in Szegő, K. (szerk.), *Friedrich Nietzsche – A tragédia születése*, Budapest 1994, 5.

³¹ Vgl. MONTINARI, „Vorbemerkung”, 7-8.

trachtet werden dürfen. Wer sich ein paar Zeilen aus dem *Vorwort an Richard Wagner* in Erinnerung ruft, versteht sofort, was dieses Werk für Nietzsche bedeutet hat, als es fertig geschrieben wurde. Er wendet sich in Form eines Dialogs an ein „Du“, das in erster Linie Wagner ist, an den Leser, mit dem Anspruch, ihn in seiner Individualität ansprechen zu können. Es geht bei Nietzsche darum, das Dringliche, das gegenwärtig Wichtigste aussagen zu können:

Vergegenwärtige ich mir den Augenblick, in dem Sie, mein hochverehrter Freund, diese Schrift empfangen werden [...] und sofort überzeugt sind, dass der Verfasser etwas Ernstes und Eindringliches zu sagen hat, ebenfalls dass er [...] mit Ihnen wie mit einem Gegenwärtigen verkehrte und nur dieser Gegenwart Entsprechendes niederschreiben durfte.³²

Die Verknüpfung des Griechentums mit der Modernität geschieht also aufgrund einer dringenden Botschaft. Sie ist an alle gerichtet, weil alle endlich begreifen müssen, dass die Frage der Kunst die Frage des „Ernst des Daseins“³³ beinhaltet. Kunst und Dasein bilden eine organische Einheit.

4. Inhaltliche Annäherung der zwei Werke

4.1. Analytik des menschlichen Seins unter Betrachtung der Kunstkritik

Der erste Teil von *Entweder/Oder* stellt die ästhetische Lebensform dar. Der Ästhetiker ist derjenige, der nicht mehr in der Wirklichkeit lebt, sondern ihr nur ironisch gegenübersteht. Er will sich lieber als Schöpfer seiner selbst eine eigene vollkommene Welt schaffen, um darin aufzugehen. Diese Welt ist entweder das Reich der Phantasie selber – die Kunst – oder eine dichterisch gestaltete Welt im Medium der Wirklichkeit.³⁴ Natürlich muss man klar sehen, mit welch großem Zielbewusstsein, mit welch großer Folgerichtigkeit Kierkegaard dieser Lebensform den Namen „ästhetisch“ gibt. „Ästhetiker“ nämlich bezieht sich als Begriff in erster Linie auf denjenigen, der viel von der Kunst versteht, der ein Kunstdenktheoretiker ist. Eben deswegen sind mehrere Essays in *Entweder/Oder* der Kunstkritik zuzuordnen, eben deswegen findet sich die Beschäftigung mit Mozarts Don Juan (*Die unmittelbaren erotischen Stadien oder das Musikalisch-Erotische*), mit Scribes Lustspiel *Die erste Liebe*, daher auch die Abhandlung über die Theorie der Tragödie (*Der Reflex des*

³² NIETZSCHE, F., *Die Geburt der Tragödie*, in Colli – Montinari, *Friedrich Nietzsche*, 10-156, 23.

³³ *Ebd.*, 24.

³⁴ THEUNISSEN, „Einleitung“, 25.

antiken Tragischen in dem modernen Tragischen). Diese Teile sind ohne Zweifel Schriften, die unterschiedliche Autoren – besser gesagt ihre Werke – in ihrer ästhetischen Qualität würdigen. Doch Kunstkritik ist nicht der eigentliche Gegenstand des ersten Teiles von *Entweder/Oder*. In den Schriften von A geht es um die Darstellung der ersten Existenzform.

Ästhetische Lebensanschauung kann die Auffassung A's aber insofern heißen, als das Ästhetisch-Schöne für ihn nicht nur den Sinn und Zweck künstlerischen Darstellung bedeutet, sondern den Sinn und Zweck menschlichen Existierens überhaupt. Ästhetische Kategorien besitzen nicht mehr allein für den Bereich der schönen Künste Gültigkeit, sie bestimmen das Leben selbst.³⁵

Der Begriff „Ästhetiker“ bekommt also dadurch einen erweiterten Sinn. Der Ästhetiker ist derjenige, der ein existentielles Programm ausführen will, künstlerisch leben und ein poetisches Leben führen zu können. „Der Existierende soll ein Künstler werden in der Schöpfung seiner persönlichen Existenz.“³⁶ So wird es immer deutlicher, dass die kunstkritischen Erörterungen, die einen Großteil des Werkes ausmachen, bei aller Kritik primär das Medium für die Reflexion der Existenzprobleme und Existenzentwürfe sind. Anhand der Kunst muss aufgezeigt werden, wie man leben kann, wie der Ästhetiker die Rechtfertigung seines Lebensstils umreißen kann.

Unsterblicher Mozart! Du bist es, dem ich alles danke, daß ich meinen Verstand verloren, daß meine Seele sich erstaunt, daß ich in meinem innersten Wesen mich entsetzt, Du bist es, dem ich es danke, daß ich nicht durchs Leben gegangen, ohne daß etwas imstande gewesen wäre, mich zu erschüttern, Du bist es, dem ich dafür Dank sage, daß ich nicht gestorben bin, ohne geliebt zu haben, wenn meine Liebe auch unglücklich gewesen ist.³⁷

In diesen leidenschaftlichen Zeilen ist *Mozart* mit seiner Oper *Don Juan* angesprochen. Die Dankbarkeit des Kunstretheoretikers und des Kunstretheoretikers bezieht sich aber nicht nur auf seine ästhetischen Genüsse, sondern auch auf seine Lebenserlebnisse, deren Verwirklichung ohne die Wirkung der Musik und ohne deren Ansporn unvorstellbar wäre. So knüpft das Leben an der Kunst an; die Anthropologie des Kunststücks ist schon in das Leben eingesickert. Durch dieses Musikstück entdeckt nämlich der Kunstretheoretiker, was es heißt, in der „Unmittelbarkeit zu leben“ oder das „Spiel der Lüste“ zu erfahren.³⁸ Was das Musikstück als Genuss anbietet, kann auch in das alltägliche Leben überführt und verwirklicht werden. Als ob wir

³⁵ GREVE, „Das erste Stadium“, 178.

³⁶ *Ebd.*, 178.

³⁷ KIERKEGAARD, *Entweder/Oder I*, 51.

³⁸ *Ebd.*, 88, 96.

KIERKEGAARD UND NIETZSCHE

den Ansporn bekämen, unser Leben durch die Lehre und durch den Zauber der Kunst zu entdecken und entsprechend zu führen.

Im Fall von Nietzsche bemerken wir etwas Ähnliches. Walter Nigg hilft uns dabei, in der Kunstkritik von Nietzsche auch eine bestimmte Existenzanalyse vorfinden zu können.

Deswegen nennt die philologische Zunft in ihrer Verständnislosigkeit das Buch bis zu dem heutigen Tag verächtlich einen historischen Roman, ein Vorwurf, der von den Fachkreisen immer bei Übersteigung ihres eigenen Horizontes erhoben wird. In Wirklichkeit zittert in diesem Buch eine innere Erschütterung nach. Sie hängt mit dem gewaltigen Thema der Tragödie zusammen, das an die Wurzel allen Lebens führt.³⁹

Laut Nigg hat Nietzsche die griechische Tragödie nicht nur als eine Kunstgattung betrachtet und erforscht, sondern er erblickte in ihr den Ausdruck des die Griechen charakterisierenden Lebensgefühls, dessen Elemente unter anderem die Irrationalität, das Tragische und das Entsetzliche waren. Diese Eigenschaften geben dem menschlichen Leben im Griechentum den Rahmen. Dazu kommt die „nietzscheische Erschütterung“; der Wert des menschlichen Lebens wird riskiert. In der *Geburt der Tragödie* sehen wir Schritt für Schritt, wie diese Kunstgattung entsteht, sich entwickelt und wie sie am sokratischen Geist zugrunde geht. Das Sterben der Tragödie ist aber nicht Folge eines Wendepunkts in den Künsten, sondern Folge der verkrüppelten Weltanschauung, Folge des von Sokrates fundierten Weltzerrbildes. Selbst Nietzsche erhebt den Anspruch, sein Buch auch als Seinsverklärung und Seinsdeutung anzuerkennen. Er treibt hier also nicht nur Kunstphilosophie, sondern er versucht gleichzeitig, das genaue – vor seiner Zeit unvorstellbare – griechische Lebensgefühl herauszuarbeiten. Es ist kein Zufall, dass die Kritik von Walter Nigg auch diesen Punkt erwähnt, wenn er meint, Nietzsche habe wahrscheinlich „die griechische Unterseele mit dem philosophischen Denken verwechselt“⁴⁰. Ob die Kritik von Nigg zutrifft, bleibt fraglich; aber durch diese Kritik weist er zu Recht darauf hin, dass Nietzsche die griechische Philosophie nie von der griechischen Seele, von der griechischen Weltanschauung getrennt gesehen hat. In *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* versucht Nietzsche, die bedeutendsten Denker jener Epoche vorzustellen. Am Anfang dieses Essays versucht er, durch das Denken dieser Philosophen zum Vorschein zu bringen, „was wir immer lieben und verehren müssen und was uns durch keine spätere Erkenntnis geraubt werden kann: der große

³⁹ NIGG, *Nietzsche*, 80.

⁴⁰ *Ebd.*, 79.

Mensch”⁴¹. Was wir lieben und verehren müssen, ist die griechische Weltbetrachtung, in der die Rolle des Menschen als Spielzeug für das Spiel des Aeons festgelegt wurde. So wird der Mensch „bis in seine letzte Faser hinein Notwendigkeit und ganz und gar »unfrei“⁴². *Die Geburt der Tragödie* ist vielleicht für die Philologie unnütz, vielleicht verkennt sie die Entwicklungsphasen der Tragödie; dass sie indes Kunstphilosophie sein will, würde keiner bestreiten. Dieses Mehr ist unter anderem die Darstellung einer Lebensanschauung, einer Lebensformbegründung. Die Elemente und die Bausteine der Kunstgattung Tragödie werden hier in Zusammenhang mit Lebensprinzipien und Lebensauffassungen gebracht. Bevor Nietzsche seine Kunstphilosophie vorstellt, plädiert er vor allem für eine Lebensbetrachtung, die von den Griechen vertreten wurde und die Nietzsche alleine für maßgeblich hält.

4.2. Die Frage des lebbaren Lebens

Im Aufweis des vorherigen Punktes, dass Kierkegaards *Entweder/Oder* durch die Kunstkritik das menschliche Sein zu analysieren versucht, bezog ich mich ausschließlich auf den ersten, auf den die ästhetische Lebensform darstellenden Teil. Die Frage der Lebbarkeit des Lebens will aber eindeutig beantwortet werden, wenn man nach dem ersten Teil den zweiten liest und wenn man seine Aufmerksamkeit wieder auf den Konflikt zwischen Ästhetiker und Ethiker richtet. Die Papiere des B sind die Essays des Ethikers in Form von zwei Briefen. Er möchte mit seinem Leben ein Gegenpol zum Ästhetischen sein. Er beansprucht durch seinen väterlichen und häufig rügenden Ton vom Ästhetiker als Korrektor, als Richter anerkannt zu werden. Er möchte den Ästhetiker überzeugen, dass er durch seine Lebensform zur Verzweiflung und zum Selbst-Verloren-Sein verurteilt ist. So müsse er sich unbedingt rändern. Das Wesentliche seiner Begründung kann in folgender Weise zusammengefasst werden: Jede ästhetische Lebensanschauung ist Verzweiflung, hat es da geheißen; der Grund dafür war, daß sie auf das aufbaute, was sowohl sein wie nicht sein kann. Das ist mit der ethischen Lebensanschauung nicht der Fall; denn sie baut das Leben auf das, dem es wesentlich zugehört, zu sein. Das Ästhetische, hat es geheißen, ist dasjenige in einem Menschen, dadurch er unmittelbar der ist der er ist, das Ethische dasjenige, dadurch ein Mensch das wird das er wird.⁴³

Einerseits steht hier also als Kritik, dass der Ästhetiker das menschliche Leben falsch beurteilt, weil er die wahren Werte und Prinzipien nicht erkennt; zweitens

⁴¹ NIETZSCHE, F., „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“, in *KSA* 1, 798-872, 802.

⁴² *Ebd.*, 831.

⁴³ KIERKEGAARD, *Entweder/Oder II*, 239.

ist er aus einer bestimmten Entwicklung ausgeschlossen, die nur der Ethiker einholen könne. Die Ethik ist so – laut den Ethikern selbst – als eine höhere Lebensphase anzusehen, sie ist der Rahmen eines stärker entwickelten Menschenbildes. Nach dem Ermessen des Ethikers bedeutet die ästhetische Lebensform nur puren Hedonismus, in dem der Ästhetiker das Leben genießt. Falls der Ästhetiker sich auf raffinierte Weise in den Genüssen zurechtfindet, ist er imstande, auch sich selbst genießen zu können.⁴⁴ Die Folge dieses Hedonismus ist aber früher oder später Verzweiflung, mit der der Ethiker den Hedonisten Angst zu machen versucht:

Dein Gedanke ist voraus geeilt, Du hast durchschaut, daß alles eitel ist, aber Du bist nicht weiter gekommen. Gelegentlich tauchst Du darin unter, und indem Du Dich für einzelnen Augenblick dem Genießen hingibst, nimmst Du es gleichzeitig in Dein Bewusstsein auf, das es eitel ist. Du bist so immerfort über Dich selbst hinaus, in der Verzweiflung nämlich. Das macht, daß Dein Leben zwischen zwei ungeheuren Gegensätzen liegt; unterweilen hast Du eine übermäßige Energie, unterweilen eine ebenso große Indolenz.⁴⁵

Im vorherigen Punkt wurde akzentuiert, dass es im ästhetischen Lebensstadium einen Zusammenhang zwischen Kunst und Leben gibt: Der Ästhetiker führt ein poetisches, ein künstlerisches Leben. Für ihn sind die Kategorien des Kunstschönen maßgeblich für das reale Leben. Dieses Verhalten wird vom Ethiker als reiner Hedonismus angesehen. Deswegen stellt er sich so vehement dieser Lebensweise entgegen.

Obwohl der Ethiker den Ästhetiker und seine Lebensweise völlig verkennt, gewinnt er große Sympathie beim Leser. Die ethische Phase präsentiert nämlich dem Leser ein sehr positives Menschenbild, in dem der Mensch immer über Gut und Böse entscheiden muss und entscheiden kann. Darüber hinaus ist der Ethiker derjenige, der sich gründlich kennt, der seine Neigungen, Leidenschaften und Befähigungen immer beherrschen und formen kann.

Was ist aber die Antwort des Ästhetikers auf dies alles? Er ist zur ethischen Lebensweise eingeladen, während er doch in der wahren Realität ohne die Illusionen der poetischen Existenz leben könnte. Seine Antwort ist bestürzend:

Das Ethische ist gleich langweilig in der Wissenschaft wie im Leben. Welch ein Unterschied: unter dem Himmel der Aesthetik ist alles leicht, schön, flüchtig; wenn die Ethik dreinkommt, wird alles hart, eckig, unendlich langweilig.⁴⁶

⁴⁴ Vgl. *ebd.*, 203.

⁴⁵ *Ebd.*, 207.

⁴⁶ KIERKEGAARD, *Entweder/Oder I*, 396.

Die wesentliche Botschaft von *Entweder/Oder* ist die Aufforderung zur Entscheidung darüber, auf welche Weise das menschliche Leben lebbar ist – oder besser gesagt die Frage, was sich eher lohne? Im Zentrum des Werkes steht, wie sich zwei unterschiedliche Lebensweisen präsentieren und wie sie von den Lesern angenommen zu werden streben. Zwei Lebensbetrachtungen werden hier aneinander gemesen und der Leser muss sich sein Urteil bilden. Entweder hält er die Lebensform von A oder jene von B für berechtigt, wobei aber die beiden in höchstem Masse unterschiedlich sind.

Daraus folgt, dass *Entweder/Oder* sein erstrangiges Ziel darin hat, die Frage des lebbaren Lebens zu stellen und sie zu beantworten. Es ist wichtig zu erkennen, welche Kunstkritik und Kunstphilosophie das Werk enthält und welche Missverständnisse zwischen Ästhetiker und Ethiker bestehen. Alle diese Erscheinungen sind aber nur zweitrangig. Sie erhalten Gewicht, wenn sie im Licht der Frage beleuchtet werden, wie das menschliche Leben gelebt werden muss.

Greift man wieder den nietzscheischen Faden auf, dann muss einer der am besten bekannten Sätze der *Geburt der Tragödie* zitiert werden, der im *Versuch einer Selbstkritik* zu finden ist und der sechzehn Jahre nach dem ursprünglichen Text geschrieben wurde. Nietzsche beklagt sich darüber, dass er den damaligen Text mit Befremdung lese, aber dass die dort skizzierte Aufgabe nie veralte, um zum Ausdruck zu bringen, dass „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens“⁴⁷ zu sehen ist. In diesen Worten weist der deutsche Denker darauf hin, welche Zusammenhänge zwischen Leben, Kunst und Wissenschaft bestehen müssen. Nietzsche deutet klar an, dass er in der Analyse der Tragödienentwicklung zugleich eine Analyse des griechischen Lebensgefühls leistet; so spricht man über sein Buch als eine Seinserklärung. Unzweifelhaft klärt es sich infolgedessen, dass für Nietzsche die griechische Kunst durch die griechische Lebensdeutung und umgekehrt die griechische Weltbetrachtung durch die griechische Tragödie zu interpretieren sei. Er tut dies bezüglich des Griechentums auch mit der Absicht darüber zu klagen, dass seine Zeit nicht mehr diese grundlegende Verwobenheit kennt, Kunst und Leben gegenseitig als Optik zu gebrauchen. „Denn alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Notwendigkeit des Perspektivischen und des Irrtums.“⁴⁸ Dieses Prinzip konnte sich noch in der Kunst der alten Griechen durchsetzen, deswegen ragen ihr künstlerisches Tun und ihre Tragödie heraus. Diese hervorragende Kunst war durch die Bruderschaft von Apollo und Dionysos garantiert. Nach

⁴⁷ NIETZSCHE, *Die Geburt*, 14.

⁴⁸ *Ebd.*, 18.

Nietzsches Meinung waren sie nicht nur zwei Götter der Mythologie, sondern sie wurden zu Symbolen der Kunst. Sie avancierten sogar zu Lebensprinzipien. Welche Kunstsymbole sind die beiden denn eigentlich in der Sicht Nietzsches? Dionysos ist der Gott, mit dessen Rausch und Kraft man in der Lage ist, in die Tiefe des Seins zu sehen. Durch seine göttliche Kraft schaut der Künstler in die Leere, in den Abgrund des Seins. Der Waldgott zeigt nämlich in seiner Ekstase, dass das menschliche Leben greuelhaft ist. Eigentlich ist das menschliche Leben sinnlos; der Mensch muss entdecken, dass er keine ausgezeichnete Stellung in der Welt hat. Durch Dionysos erfährt man die eigene Nichtigkeit. Einerseits gibt es also Künstler, die von der dionysischen Kraft als Rauschkünstler geleitet sind. Ihnen gegenüber stehen die Traumkünstler, die durch die Hilfe Apollos nach dem Erblicken des Seinsungeheuers weiterleben können. Das apollinische Prinzip hat die Aufgabe, die von Dionysos enthüllte schreckliche Wahrheit umzubiegen und dem Leben den Schleier des Lebenswerts zurückzugeben.⁴⁹ Hierher gehören die heiteren Geschichten und das wolkenlose Leben der Olympischen Götter. Das illusorisch Schöne wird von Apollo auf dem kurz wahrgenommenen Ungeheuer aufgestellt.

Im Fokus der zwei Götterprinzipien versteht man, dass das vorsokratische Griechentum seine Kunst als Lebenselixier verwendet hat. In der authentischen Kunst müssen die Grundwahrheiten des menschlichen Lebens erkennbar sein und gleichzeitig muss diese Kunst die als Konsequenz nötig gewordenen Heilmittel anbieten. Wie wird aber konkret das lebbare Leben in der *Geburt der Tragödie* zur Frage? Nietzsches Philosophie brandmarkt Sokrates als den größten Missetäter der Welt. Mit ihm fange nämlich eine neue Zeit an, in der der Mythos verleugnet und ausgewiesen wird. Im ersten Kapitel der Arbeit beschäftigten wir uns mit der Frage, wie weit Kierkegaard und Nietzsche Anti-Hegelianer sind. Ihre anti-hegelsche Philosophie wird unter anderem an der energischen Vernunft-Infragestellung fassbar. Ratio, genauer gesagt Rationalität, die an sie geknüpften Allmachtsvorstellungen und die grenzlose Zuversicht werden von ihnen ironisch oder wütend verworfen. Sokrates bricht mit den Mythen. Er vertritt ein dem Mythos entgegengesetztes Weltbild. In seiner Weltsicht muss der Mensch Optimist sein. Die Welt ist nämlich verstehbar, formbar; der Mensch ist der große Theoretiker geworden, der die Welt kennt, versteht und beherrscht. Die hegelsche Philosophie entspringt in Nietzsches Augen im Kopf des Sokrates. Er wird so zum Gegner, zum Gegner für Nietzsche selbst und in der nietzscheischen Tragödievorstellung zum Gegner der Mythen und der sich aus den Mythen nährenden Tragödien.

| ⁴⁹ Vgl. *ebd.*, 27.

Authentische Kunst setzt also authentische Weltbetrachtung voraus. Beide ergänzen und festigen sich gegenseitig. Neigt man zu jener Kunst, deren Hintergrund das mythische Menschenbild ist oder wählt man lieber die sokratisch-optimistische Auffassung, die eine ganz andere Lebensweise fordert? Szegő Katalin schreibt in ihrem *Vorwort* zur ungarischen Ausgabe der *Geburt der Tragödie*,⁵⁰ dass Nietzsche mit diesem Werk eine Therapie für den modernen Menschen, ja für die moderne Kultur liefern will. Der erste Schritt dieser Therapie ist die Besinnung darauf, welche Bedürfnisse man eigentlich hat. Die Griechen haben es herausgearbeitet, wie es möglich ist, sich selbst in der Transfiguration der Kunst und des Mythos zu betrachten und wie es möglich ist, dadurch frei zu werden, dadurch die wahren Bedürfnisse zu befriedigen.⁵¹ Indem Nietzsche für die alte griechische Kunst plädiert, plädiert er zugleich für die richtige Daseinsbesinnung, für die richtige Lebensanschauung.

Wenn Nietzsche also die Entwicklung der Tragödie erforscht, erforscht er eigentlich die Lebenseinstellung der griechischen Künstler. Der Hintergrund für die Wichtigkeit dieser leidenschaftlichen Erforschung ist das Bestreben zu klären, wer in der Beantwortung der Frage Recht hatte, wie sich der Mensch zu seiner Existenz verhalten müsse.

Die authentische Kunst setzt also authentische Weltbetrachtung voraus. Beide ergänzen und festigen sich gegenseitig. Neigt man zu jener Kunst, deren Hintergrund das mythische Menschenbild ist oder wählt man lieber die sokratisch-optimistische Auffassung, die eine ganz andere Lebensweise fordert? Szegő Katalin schreibt in ihrem *Vorwort* zur ungarischen Ausgabe der *Geburt der Tragödie*,⁵⁰ dass Nietzsche mit diesem Werk eine Therapie für den modernen Menschen, ja für die moderne Kultur liefern will. Der erste Schritt dieser Therapie ist die Besinnung darauf, welche Bedürfnisse man eigentlich hat. Die Griechen haben es herausgearbeitet, wie es möglich ist, sich selbst in der Transfiguration der Kunst und des Mythos zu betrachten und wie es möglich ist, dadurch frei zu werden, dadurch die wahren Bedürfnisse zu befriedigen.⁵¹ Indem Nietzsche für die alte griechische Kunst plädiert, plädiert er zugleich für die richtige Daseinsbesinnung, für die richtige Lebensanschauung.

⁵⁰ SZEGŐ, „Bevezető”, 30.

⁵¹ Vgl. *ebd.*, 13-14.

FRANTIŠEK ČITBAJ

GREEK CATHOLIC METROPOLITAN CHURCH *Sui Iuris* IN SLOVAKIA AND GREEK CATHOLIC CHURCH IN THE CZECH REPUBLIC WITHIN THE CURRENT CATHOLIC CANON LAW

CONTENTS – Introduction; 1. Short Reflection on the History; 2. Metropolitan Church *Sui Iuris* in Slovakia; 3. Ecclesiology of the Code of Canons of the Eastern Churches, Terms: Tradition, Rite, Church *Sui Iuris*; 4. The Metropolitan and other Important Canonical Institutes of the Greek Catholic Metropolitan Church *Sui Iuris*; 4.1. Metropolitan of the *Sui Iuris* Church; 4.2. Council of Hierarchs of the Metropolitan Church *Sui Iuris*; 4.3. Assembly of the Metropolitan Church *Sui Iuris*; Conclusion.

Introduction

The aim of this contribution is to inform lawyers, above all canon lawyers, of the current legal situation of the Greek Catholic Church in Slovakia, as well as in Czech Republic, and about changes which these communities underwent in the previous years, and what these changes meant for them.

Basic characteristics: The Greek Catholic Church in Slovakia („řeckokatolická církev” in Czech) is one of the twenty-two Catholic Churches of the Eastern rite. Originating in the Constantinopolitan traditions it uses Byzantine-Slavic rite in the liturgy. Canonically, it is part of the Catholic Church, respecting the authority of the successor to St. Peter the Apostle, the high priest of Rome.

One of its other specifics in comparison to the Latin Church lies in granting the sacrament of priesthood to married men.

The liturgical life in the Greek Catholic Church is diverse and plentiful. Liturgy is the most important means of not only prayer, but also theological cognition and spiritual life. Its disciplinary order is present in the Code of Canons of the Eastern Churches which together with the Code of Cannon Law from 1983 and apostolic constitution *Pastor bonus* from 1988 create the current legal order of Catholic Churches. It was promulgated in 1990 by Pope John Paul II. So this year it is the twentieth anniversary of its lawfulness.

1. Short Reflection on the History

Eastern Catholic Churches started to originate after the unfortunate year 1054, after the division of the Christ's Church into its Eastern and Western parts. The Eastern part started to be called Orthodox Church and the Western part Latin or Catholic Church. In rather short time after the 1054 some of the Eastern Orthodox communities began to create new unity with the Roman Apostolic See and thus new Eastern Catholic Churches arose. For example already in the 11th century Maronite Church in Antioch restored the unity with the Roman Catholic Church.¹ Up to day there are twenty one of them.

The Greek Catholic metropolitan Church *sui iuris* in Slovakia is among the twenty one Eastern Catholic Churches. Its beginnings go back as far as the 17th century and at the time its beginnings were an answer of the Orthodox Church hierarchy to the spiritual and political challenges brought to the Christian Europe under reformation. It is natural that the pressure of the new reformation streams could not ignore the traditionally conservative communities of Eastern Christians on the territory of Eastern Slovakia and Ruthenian Ukraine.

The pressure of the reformation from the West, as well as the pressure of the Moscow Orthodoxy which was trying traditionally to have under its jurisdiction the territory of Ukraine, and the land behind the Carpathians, gave an impulse for seeking the protection in relations with the Latin Church, which at those times itself had to confront the reformation. Under these circumstances, in 1646 a Union of Uzhgorod was signed. The canonical consequence of this union was the establishment of the Eastern Catholic Church on the territory of the former Hungarian Empire, which Maria Theresa named the Greek Catholic Church. Unions were constituted as legal operations. Practically they were contracts concluded between the Orthodox hierarchs and Latin bishops. Their practical consequence was creating of a unity of Eastern Orthodox Eparchies with the Apostolic See in Rome. Moreover, these communities could keep their Eastern rite, the degree of the deacon and presbyter could be accepted by married men, and priests of these Churches were, for what regards rights, equalized with the Latin cleric.

Since today's Slovakia was at the time a part of the Hungarian Empire, also all believers of the Eastern rite were part of the Mukachevo Eparchy, which was the only Eastern Eparchy. It included also those believers, who lived in today's Slovakia.

| ¹ Comp. POSPIŠIL, V. D., *Schidne Katolické Pravo*, Lviv – Svidčalo 1997, 13.

It is not uninteresting that the Union of Uzhgorod was accepted by 63 priests at the beginning, who had origins in today's Eastern Slovakia.

But the decisive year for the canonical organisation of the Greek Catholic Church in Slovakia was 1818. Year in which new part of the territory of Uzhgorod eparchy was separated and by Papal Bull *Semper Fidelis*, a new Eparchy of Presov was established. For some hundred years it was mother to Eastern believers from the great part of today's Slovakia and that part of Hungary, where Exarchate of Miskolc is today.

The situation changed in 1918 when the old Austrian-Hungarian monarchy disintegrated, and on its ashes new states were raised— among them also the first common state of Czechs and Slovaks, The Czechoslovak Republic. After the establishment of the Czechoslovak Republic, the territory of the Eparchy of Presov widened also to land of today's Czech Republic and Slovak republic.

The new state created its brand new internal concept that differed from the old monarchic one diametrically. Fresh air of democracy and respect of the man's freedom, observance of human rights together with the incredible development of economics brought a new hope to all nations within Czechoslovakia. New opportunities, especially the economic and work ones, stimulated also great migration of the inhabitants of Eastern Slovakia into more developed Czech countries in search of work. Many of them belonged to the Greek Catholic Church. From these migrants a group of Greek Catholics was formed. They at first wanted to live in Prague, however later on they reached other towns in Czech Republic. Since 1933 new Greek Catholic parishes were established in Prague, Brno and, later in other cities also auxiliary spiritual administrations with their own priest. The great merits on this serious apostolic work among Greek Catholics in the Czech Republic had the then Prague's dean and parson, later auxiliary bishop, and today hallow Vasil' Hopko. This process of promising development of the Greek Catholic Church in Czech Republic was stopped in the unfortunate year 1950.

In 1950 the Greek Catholic Church in Czechoslovakia was being politically eliminated by the new regime of communism. Over night, by political violence, the Greek Catholics became 2nd class citizens. With this year became the period of difficult 18-year long persecution. Bishops Pavol Gojdič and Vasil' Hopko, together with many other priests, found themselves in the hardest communist prison. Priests who did not sign conversion to Orthodox Church had to leave their parishes and communists were taking them to Sudety region in Czech Republic, where they were trying to re-populate the region. They worked in factories on a state-owned land, were humiliated and deprived truly of not only their citizen rights, but also of the human rights.

The activity of the Greek Catholic Church was restored in 1968, thanks among others also to the then apostolic administrator, and later cardinal and Archbishop of Prague, František Tomášek.

In Slovakia, the Greek Catholic Church was restored rather soon, however in the Czech Republic only the Prague parish was restored. In other cities, such obstructions were made by the communist government, that by 1989 the Greek Catholic Church did not manage to restore any other spiritual administration in Czech countries. This too, caused great decrease of the Greek Catholic Church in the Czech Republic. The situation after the first consensus in 1990 was that only some ten thousand believers of the Greek Catholic.

Eparchy bishop of Presov Jan Hirka attempted for remedy. In 1992 in the Morava territory he established new deanery in Ostrava and Liberec. After the separation of the republic in 1993 he established for Greek Catholics in Bohemia Episcopal vicariate. He started his activities on January 1st 1993. He named Ivan Ljavince the Episcopal vicar, the then Greek Catholic priest in Prague, who during the communist era was ordained bishop in secrecy. The seat of the vicariate was established in the parish building of the Roman Catholic parish of St. Haštal. By this legal act the 75-year long link of the Greek Catholics in Bohemia with the Eparchy of Presov vanished.

The new era of life of the Greek Catholic Church in Bohemia started in 1996. That is when the pope John Paul II. established the Apostolic Exarchate for the Czech Greek Catholics which he subordinated directly to his authority. Mons. Ivan Ljavinc was named the first apostolic exarch. The seat of the exarchate was Prague. In 2003 Mons. Ladislav Hucko, a university professor, son of a Greek Catholic priest, was appointed the new apostolic exarch for the apostolic exarchate. Mons. Ján Eugen Kočiš who is today emeritus bishop, was appointed auxiliary bishop.

At the present, the Greek Catholic Church in Czech Republic is strongly reinforced by Ukrainian migrants who come here for work, and naturally seek for their new spiritual homes in the Greek Catholic Church. There are estimated 80.000 believers on the territory of the Czech Republic.

Exarchate, as a canonical institution, can be compared to the administration of the Latin Church. It is established on the canonical territory, which is still personally and territorially in development, thus can not be constituted an eparchy.²

The Greek Catholic Church in Slovakia represented by 1987 the only eparchy with its seat in Presov. In the same year, the first change in its canonical organi-

| ² Eparchy is an equivalent to Latin diocese.

zation was made. Pope John Paul II. excluded the territory of Region of Kosice from the Eparchy of Presov and constituted a new apostolic exarchate with the seat in Kosice. Mons. Milan Chautur was appointed first apostolic exarch, by that time he was an auxiliary bishop to the Eparchy of Presov bishop.

In this phase of the development, the Greek Catholic Church in Slovakia with its canonical organisation, was part of that group of Churches, which eastern codex law defines as *other Churches sui iuris*. Such organisation is still present today with the Greek Catholic Church in Bohemia and Morava. Term *other Churches sui iuris* represents a form of a certain provisorium, and further canonical development of these Churches is expected to the canonical structures typical for Eastern Catholic Churches, i.e. to the patriarchal structure, but more to the *metropolitan Church sui iuris*.

2. Metropolitan Church *Sui Iuris* in Slovakia

The year of the millennium for the Greek Catholic Church in Slovakia became the 2008. On January 30th 2008 Pope Benedict XVI. preferred the Greek Catholic Church in Slovakia to the metropolitan Church *sui iuris*.

This legal act was accompanied by few steps:

First of them being that the Eparchy of Presov was promoted by Pope Benedict to the archeparchy and the then Bishop of the Eparchy of Presov Mons. Jan Babjak was elevated to the archbishop – metropolitan.

At the same time he elevated the apostolic exarchate in Kosice to eparchy. The apostolic exarch Mons. Milan Chautur was appointed its first eparchy bishop.

Apart from that, the Pope separated the territories of Central and Western Slovakia and erigated the new eparchy of Bratislava with seat in Bratislava. He appointed the eparchical bishop of this new eparchy the then Greek Catholic parson of Bratislava parish Mons. Peter Rusnák, son of a Greek Catholic priest, who together with his father spent the childhood in communist exile in North of Czech Republic.

Today the Greek Catholic metropolitan Church *sui iuris* in Slovakia is constituted by one archeparchy and two suffragan eparchies.

3. Ecclesiology of the Code of Canons of the Eastern Churches, Terms: Tradition, Rite, Church *Sui Iuris*

The Code of Canon Law from 1983 is designated to the Latin Church and so its ecclesiology is narrowed to the ecclesiology of the Latin Church. Ecclesiology of

the Code of Cannons of the Eastern Churches is wider, because it is designated for the twenty-one Eastern Catholic Churches which originate from the five traditions of the east old-time traditions. It is thus set into the environment of the Catholic diversity which is rigidly respected. Ecclesiology of the Eastern Code can be understood above all in the systematization of the mutual connection of the three terms which the Eastern Code deals with. These are: *tradition, rite, Church sui iuris*.

First of the terms is *tradition*. When the Code of Cannons of the Eastern Churches speaks of tradition, it sets it within five old-time political and spiritual centres of the East from which the Christianity was spread. These were the cradles of the human civilisation which already in the first centuries adopted Christianity. In these cities-metropolis, but also in the old-time nations, the Christianity was planted into the ancientness of the cultures of their nations. The Codes speaks of tradition of these cities and nations: Alexandria, Antioch, Armenia, Chaldeia, and Constantinople. Without any doubt, also Rome belongs to this category, as a centre of Western tradition. Eastern Code does not mention it for understandable reasons, as the tradition of the city of Rome touches the Latin Church which has its own Code of Cannon Law; however it emerges from the philosophy and logic of the Eastern Codex.

If we were to characterize briefly the term *tradition*, then very simply said, the term tradition is an expression of mode of experiencing the faith in a manner developed in the earliest centres of Christianity. Here the old-time liturgies were formed, here the great theological schools were raised, and here the oldest disciplinarian directives were given.

From these original centres of Christianity, new Church communities arose by spreading of the faith. These accepted the manner of experiencing the faith how they had seen it in the great centres – metropolis. At the same time into these traditions gradually entered cultural habits of these nations, hence the individual *rites* arose. This is present also with the constituting of the rite which is used by the Greek Catholic Church in Slovakia as well in the Czech Republic. We can say that this rite has a liturgical scheme originating in Constantinople; it is, however, rooted in the culture of nations which had lived in the area. This is registered for example in the typical liturgical melodies which are used in our territory; in the colour and shape of the liturgical robes, in the architecture, in the legitimate legal patterns in sacrament granting, and other.

These are general and auxiliary terms which should help us comprehend the term *Church sui iuris*. For full understanding of the term, it is necessary to browse through the Roman Family Law. In this law, the only bearer of the legal subjectivity, i.e. the *sui iuris* position in the classic Roman family, earlier referred to as *pater*

familias, is the father of the Roman family. Only he is the bearer of the legal subjectivity, and thus only he represents rightfully, the family as a whole, as well as individuals in every legal cause. However, gradually it is also the eldest who is in the *sui iuris* position, and this above all in questions of his own material interests. He still remains a member of the Roman family. Hence *sui iuris* is in Roman law a term which represents certain autonomy of a member of a roman family within its social life and social status towards the Roman law order.³

Term *ecclesia iuris* in this context expresses a certain autonomy of the Catholic community, originating from certain tradition and belonging to certain rite, within the Catholic Church, which is benefited with certain autonomy, regarding above all its own rite, but at the same time remaining under the authority of the successor of Peter the Apostle. This community needs to have its own hierarchy and has to be tacitly or distinctly accepted as *sui iuris* by the Highest authority of the Church.⁴

Contemporary canonists speak of context of this ecclesiology also of Latin Church as of *sui iuris* Church.⁵ Code of Cannon Law from 1983 deals with the Ecclesia rituali *sui iuris* in the art. 111 §2.

In the context with this doctrine of the Code of Cannon Law of Eastern Churches the Catholic Church can be defined as a *communio* of the twenty-one Eastern Catholic Churches and the Latin Church.

4. The Metropolitan and other Important Canonical Institutes of the Greek Catholic Metropolitan Church *Sui Iuris*

On the following pages of my contribution I would like to deal with the legal systematization of the institute of the metropolitan and other institutions of the Greek Catholic Metropolitan Church *sui iuris* in Slovakia, under regulations of the Code of Cannons of the Eastern Churches.

Before we make an *ad rem* entrance it is vital to say that the Eastern Code speaks of two types of the metropolitan. The first type is a metropolitan who can only exist within the boundaries of a patriarchal Church, or within the boundaries of a Church of bigger archdiocese, as a part of these communities. The father and the

³ Comp. ČITBAJ, F., *Zakladne institucie rimskeho prava*, Prešov 2009, 58.

⁴ CCEO: *Can. 27 – Coetus christifidelium hierarchia ad normam iuris iunctus, quem ut sui iuris expresse vel tacite agnoscit suprema Ecclesiae auctoritas, vocatur in hoc Codice Ecclesia sui iuris.*

⁵ Comp. PINTO, P. V., *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Citta del Vaticano 2001, 39.

head of his Church is the patriarch, or higher archbishop who chairs the patriarchal Church. The metropolitan in these Churches heads the community consisting of at least one archeparchy and two suffragan eparchies, under the authority of a patriarch.

We are going to be talking about a metropolitan and metropolitan Church *sui iuris* whose characteristic is that it is located out of the territory of the patriarchal Church or a Church of bigger archdiocese. The role of the patriarch in this canonical system is practically performed by Apostolic See, through Congregation for Eastern Churches. The Metropolitan Church *sui iuris* is thus another model of hierarchical organization of Eastern Churches.

4.1. Metropolitan of the Sui Iuris Church

Referring to the Art. 27 of the Code of Cannons of the Eastern Churches, metropolitan Church *sui iuris* is a community of Christians of the metropolitan Church *sui iuris*, which is presided over by a metropolitan, and which has been recognized as *sui iuris* by the higher authority of the Church.

The metropolitan Church *sui iuris* can be erected only by the Apostolic See which has the exclusivity also in changing the boundaries or in its abolishment, or possibly changing its legal character.⁶ Also the metropolitan of the metropolitan Church *sui iuris* is named by the Roman High priest.⁷

In comparison to the metropolitans of the Latin Church, the position of a metropolitan of the Eastern Catholic Churches, in what regards his rights, within the boundaries of the metropolitan Church *sui iuris*, is stronger. In the name of the metropolitan Church *sui iuris*, as of a legal entity, he acts as its archbishop – metropolitan, as its actual representative.⁸ He also has the ordinary (*ordinaria*) and the proper power (*propria*) over all bishops and believer Christians of the Metropolitan Church *sui iuris*, of which he is the head.⁹

Hence the metropolitan is above all the real canonical representative of the whole metropolitan Church *sui iuris*. It is thus stronger, than the position of a metropolitan in the Latin Church. This position emerges from the different historic development, through which the Latin and the Eastern Churches underwent. Apart from the rights which are the same for the Latin and the Eastern metropolitan, which are: supervising the precise respecting of the faith and church discipline; execute the

⁶ Can. 155 § 1 CCEO.

⁷ Can. 155 § 1 CCEO.

⁸ Can. 157 § 3 CCEO.

⁹ Can. 157 § 1 CCEO.

canonical visits in the eparchies and dioceses if these were neglected by the suffragan; appoint the administrator of the eparchy or the diocese under canonical norms, and other rights emerging from the particular law approved by the Roman High priest, the Eastern metropolitan has rights also in other areas: he has the right to ordain and enthroned bishops of his Church, call the council of the hierarchs, erect the metropolitan tribunal, appoint a person legitimately suggested or elected, if the bishop of the eparchy failed to do so in the period given by the law, appoint the economist of the eparchy in case the bishop of the eparchy failed to do so, announce the Acts of the Roman High priest and supervise that the provisions in those acts contained, are accurately fulfilled.

4.2. Council of Hierarchs of the Metropolitan Church Sui Iuris

This, at the first sight, strong position of the metropolitan in Churches *sui iuris*, is on the other hand scattered by the principle of synodality. Maintaining of this principle is secured in the metropolitan Churches *sui iuris* by Council of Hierarchs which is to be constituted in every metropolitan Church *sui iuris*. Here, the ancient principle of restricted democracy is applied. It was crystallized in the Eastern Churches and in the Slavic nations is known as *sobornost'*. The Council of Hierarchs consists of all bishops of the metropolitan Church who together with the metropolitan represent the collective organ of governance of all metropolitan Church *sui iuris*. As in issues regarding the eparchies themselves act eparchical bishops and the metropolitan individually, based on their own decision, in matters regarding the whole of the metropolitan Church they decide together by means of democratic election at the Council of Hierarchs. The Council of Hierarchs is also a symbol of unity of the metropolitan Church *sui iuris*. Together with the metropolitan it forms a hierarchical structure which unites and connects the believers of the metropolitan Church *sui iuris*.¹⁰

The participation at the Council of Hierarch is voluntary, but serious obligation of all bishops, legally invited, with an exception of those bishops who had resigned their office. The Council of Hierarchs should have its own status which is to be approved by the Apostolic See. The metropolitan of the Church *sui iuris* together with the Council of Hierarchs is thus a type of linking element, a coordinator of the common acting and deciding in the metropolitan Church *sui iuris*.

¹⁰ Comp. PINTO, P. V., *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, 159.

The appointing of the metropolitan and other bishops of the metropolitan Church *sui iuris* is in hands of Roman High priest.

4.3. Assembly of the Metropolitan Church Sui Iuris

The last institution emerging from the principle of synodicality and typical for the metropolitan Church *sui iuris* is the assembly of the metropolitan Church *sui iuris*.¹¹

While the Council of Hierarch is constituted only by the bishops of the metropolitan Church *sui iuris*, an assembly of the metropolitan Church *sui iuris* consists of together with the bishops also of other local hierarchs, i.e. titulary bishops, proto-synccells and syncells,¹² superiors of monastic orders, rectors of Catholic and Church universities, deans of the theological faculties and faculties of canonical law which have their seat in the territory of the metropolitan Church *sui iuris*, also rectors of higher seminaries, at least one presbyter from each eparchate, one representative of the monastic order or a member of community of institute of common life in manner of monastic order and two secular Christians.¹³ Into the assembly of the metropolitan Church *sui iuris* also other member can be invited, if the status permits it.

Assembly of the metropolitan Church *sui iuris* is an advisory institution which by its advices helps the metropolitan as well as the Council of Hierarchs in matters of higher importance, especially if it regards forms and means of apostolate, and religious discipline. It should be elected every five years, and for summoning of which an approval of the council of hierarchs of the metropolitan Church *sui iuris* is needed.¹⁴

The assembly of the metropolitan Church *sui iuris* is presided over by the metropolitan, who also has the right to summon, delay, prolong, interrupt and conclude its session.¹⁵

Conclusion

The Greek Catholic Metropolitan Church *sui iuris* in Slovakia underwent throughout its history long development in terms of canon law. From the Union of

¹¹ Can. 172 CCEO.

¹² In the terminology of the Latin church: *general vicar, vicar*.

¹³ Can. 143 CCEO.

¹⁴ Can. 141 CCEO.

¹⁵ Can. 142 CCEO.

GREEK CATHOLIC METROPOLITAN CHURCH *SUI IUR'S* IN SLOVAKIA

Uzhgorod, through centuries of fights for its existence, and finally it survived its own death in the hands of the communist regime during the 18-years long political elimination.

Its community in 1968 when its new existence began was completely decimated.

Today it experiences its rebirth as well as true development. New canonical organization means development of the pastoral structures which should secure even more its further development, it is a present of the Church to the hierarchs, but above all to the believers who are closer to their shepherds and thus also to the solutions of their own spiritual problems.

ANDRÁS FORGÓ

DER WEG DER BISCHÖFE DES BYZANTINISCHEN RITUS ZUR POLITISCHEN GLEICHBERECHTIGUNG IM KÖNIGREICH UNGARN*

INHALT: 1. Einleitung; 2. Die griechisch-katholischen Bischöfe auf dem ungarischen Landtag; 3. Das Ringen der orthodoxen Geistlichkeit um ihre politische Vertretung, 4. Fazit.

1. Einleitung

Einer der bedeutendsten Reformpolitiker der 1790er Jahre, Joseph Hajnóczy forderte in seinem politischen Programm, das anlässlich des nach dem Tod Josephs II. einberufenen Landtags zusammengestellt wurde, das Sitz- und Stimmrecht der griechisch unierten und nicht unierten, sowie der protestantischen Geistlichkeit:

„Die griechisch unierte und nicht unierte Bischöfe, deren Einfluss auf ihr Volk stärker ist, als der katholischen und protestantischen Geistlichen auf ihre Zuhörer, sollen wie die katholischen votum et sessionem in Ladtag, in Comitatscongregationen haben. Will man mehr zu lassen, ein evangelischer Generalsuperintendent desgleichen, ein reformierter ebenfalls und der Superintendent der Unitarier.“¹

Sein Werk, indem er dem Landtag zahlreiche radikale Reformen vorschlug, wurde zwar von der Mehrheit der Stände nicht aufgegriffen, die griechisch-katholischen und die orthodoxen Bischöfe erhielten aber ihren Sitz und Stimme in der Ständeversammlung.

* Die vorliegende Arbeit ist eine für die fremdsprachigen Leser überarbeitete Fassung der Studie: FORGÓ, András: „Görög szertartású püspökök a 18. század végi magyar országgyűlésen [Bischöfe des byzantinischen Ritus auf dem ungarischen Landtag am Ende des 18. Jahrhunderts]“, in *Egyháztörténeti Szemle* 11 (2010): 3, 26–47. Die diesbezüglichen Forschungen wurden von einem Projekt des Ungarischen Wissenschaftlichen Forschungsfonds (OTKA K 101571) unterstützt.

¹ HAJNÓCZY, József: „Gedanken eines ungarischen Patrioten über einige zum Landtag gehörige Gegenstände“, ediert in BENDA, Kálmán (Hg.): *A magyar jakobinusok iratai*, Budapest 1957, Bd. I, 51–60, Zitat: 55.

Die ungarische Historiographie behandelte dieses Ereignis bisher nur oberflächlich: in den diesbezüglichen Werken wird nur die Tatsache erwähnt, dass die unierte Geistlichkeit auf dem Landtag 1790-91, die orthodoxen hingegen auf der darauffolgenden Ständeversammlung im Jahr 1792 diese Rechte erhielten. Während die griechisch-katholische Geschichtsschreibung Dies als einen wichtigen Schritt zur Emanzipation der griechisch-katholischen Kirche darstellt, wird die politische Vertretung der orthodoxen Bischöfe i. d. R. im Rahmen der „nationalen Frage“ behandelt.

2. Die griechisch-katholischen Bischöfe auf dem ungarischen Landtag

Die wichtigsten Stationen der Geschichte der griechisch-katholischen Eparchien seit den Unionen in Ungwar (Ужгород, UA) (1646) und Weißenburg (Alba Iulia, RO) (1697) ist Dank Nicolaus Nilles, Antal Hodinka und Michael Lacko bekannt.² Aus ihren Werken wissen wir, dass die griechisch-katholische Hierarchie im 17. Jahrhundert trotz der königlichen Versprechungen mit dem lateinischen Klerus nicht gleichberechtigt wurde. Das bekannteste Beispiel ist die Eparchie Munkatsch (Мукачеве UA), die besonders während des Episkopats Johannes Joseph De Camelis das wichtigste Zentrum des ungarischen Griechisch-Katholizismus des 17. Jahrhunderts wurde. Laut der Auffassung der Bischöfe von Munkatsch standen unter ihre Jurisdiktion die Griechisch-Katholiken Oberungarns, und sie selber waren die gleichberechtigten Mitglieder des ungarischen Episkopats, die vom König ernannt und vom Papst bestätigt wurden. Der römisch-katholische Klerus erkannte hingegen die Eparchie Munkatsch nicht an, da sie kanonisch nicht errichtet wurde, und dies widerspiegelte sich auch im Gebrauch des Heiligen Stuhls, indem die Bischöfe von Munkatsch als Titularbischöfe (in partibus infidelium) konsekriert und als apostolische Vikare ernannt wurden.³ Daher wurden sie vom zuständigen lateinischen Ordinariu-

² NILLES, Nicolaus, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris corone S. Stephani maximam partem nunc primum ex variis tabulariis, Romanis Austriacis, Hungaricis, Transsilvanis, Croaticis, Societatis Jesu aliquique fontibus accessu difficultibus erutae*, Oeniponte 1885; HODINKA, Antal: *A munkácsi görög katholikus püspökség története [Geschichte der griechisch-katholischen Eparchie Munkatsch]*, Budapest 1909; DERS. (Hg.): *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára [Urkundensammlung der griechisch-katholischen Eparchie Munkatsch]*, Bd. 1, 1458-1715, Ungvár 1911; LACKO, Michael: *Unio Uzhorodensis Ruthenorum Carpaticorum cum Ecclesia Catholica*, Roma 1965.

³ MAKLÁRY, ÁKOS: „Die Institution des Apostolischen Vikariats im 17. Jahrhundert“, in VÉGHSEŐ, TAMÁS (Hg.), *Da Roma in Hungaria: Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis, vescovo di Munkács/Mukacevo (1689-1706)* Nyíregyháza, 29-30 Settembre 2006, Nyíregyháza 2008, 133-144.

DER WEG DER BISCHÖFE DES BYZANTINISCHEN RITUS

narius, dem Bischof von Erlau lediglich als Ritusvikare betrachtet. Diese Missstände dauerten bis 1771, als Maria Theresia und Klemens XIV. die Eparchie Munkatsch formell gründete. Es wurden noch weitere zwei Eparchien in Kreuz (Krizevci) in Kroatien und in Großwardein (Oradea, RO) errichtet.⁴ Neben diesen Eparchien existierte im Zeitalter noch das Bistum Fogarasch (Făgăraș, RO) im Fürstentum Siebenbürgen.

Nach der Errichtung der drei griechisch-katholischen Eparchien in den 1770er Jahren hatten die Bischöfe zuerst im Juni 1790 die Möglichkeit, sich als katholische Oberhirte an der Arbeit des obersten Forums der ständischen Politik, des ungarischen Landtags teilzunehmen. Da das Großfürstentum Siebenbürgen im ganzen Zeitalter über eine eigene Ständeversammlung verfügte, konnten die Bischöfe von Munkatsch, Großwardein und Kreuz für sich das Sitz- und Stimmrecht auf dem Landtag des Königreichs Ungarn beanspruchen.⁵ Die Forschung benutzt i. d. R. das offizielle, zweisprachige (lateinisch-ungarisch) Diarium des Landtags, um die Geschehnisse der Verhandlungen zu rekonstruieren. Auf der Teilnehmerliste finden wir alle drei griechisch-katholische Oberhirte: András Bacsinszky (Андрей Бачинский) aus Munkatsch, Ignatie Darabant aus Großwardein und Jozafat Bastašić aus Kreuz. Von Bischof Bacsinszky wissen wir, dass er sich bei einer Landtagssitzung zu Wort meldete.⁶ Wenn wir aber auch die Akten der Vorbereitung des Landtags in Betracht ziehen, können wir feststellen, dass die Teilnahme der drei Bischöfe auf der Ständeversammlung keineswegs selbstverständlich war.

In der zweiten Hälfte der Regierung Maria Theresias und in der zehnjährigen Herrschaft ihres Sohnes Joseph II. wurde keinen Landtag einberufen, so musste die Versammlung nach einer Pause von 25 Jahren wieder vorbereitet werden. Diese Arbeit leistete die Ungarische Hofkanzlei, die den Gesetzen und des Gewohnheitsrechts gemäß die Listen der einzuladenden Mitglieder des Ständestaates zusammen-

⁴ Die päpstlichen Bullen sind: *Eximia regalium* (1771), *Charitas illa* (1777), *Indefessum* (1777). Zum Streit über die Jurisdiktion und zu den Hintergründen der Errichtung der Eparchien siehe: DE VRIES, Wilhelm, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München 1963, 114–131.

⁵ Zum ungarischen Landtag im 18. Jahrhundert siehe: SZIJÁRTÓ, M. István, “The Estates and the Parliament of Hungary, 1708–1792”, in Gerhard AMMERER, William D GODSEY Jr, Martin SCHEUTZ, Peter URBANITSCH, Alfred Stefan WEISS (Hgg.), *Bündnispartner und Konkurrenten des Landesfürsten? Die Stände in der Habsburgermonarchie*, Wien 2007, 151–171.

⁶ Naponként-való jegyzései az 1790dik esztendőben felséges Ildik Leopold tsászár, és magyar országi király által, szabad királyi várossába Budára, Szent Jakab havának 6dik napjára rendelt, ’s Szent András havának 3dik napjára Posony királyi várossába által-tétettet, ’s ugyan ott, következő 1791dik esztendőben bőjt-más havának 13dik napján bé-fejezett magyar ország gyülsének; mellyek eredet-képen magyar nyelven irattattak, és az ország gyülsének fo-vigyázása alatt, hitelesen deák nyelvre fordítattak, Buda 1791, VIII sowie 306–307.

stellte. Während dieser Arbeit wurde Hofkanzler Károly Pálffy darauf aufmerksam, dass der Kreis der einzuladenden Prälaten seit dem letzten Landtag von 1764-1765 breiter wurde. Maria Theresia gründete nämlich nicht nur die erwähnten griechisch-katholischen Eparchien, sondern auch römisch-katholische Bistümer: 1776 Neusohl (Banská Bystrica, SK), Zips (Spiš, SK) und Rosenau (Rožňava, SK), sowie 1777 Steinamanger (Szombathely, H) und Stuhlweißenburg (Székesfehérvár, H). So wandte sich der Hofkanzler dem Primas-Erzbischof József Batthyány, um seine Stellungnahme zu bitten. Erzbischof Batthyány schrieb erst mal am 29. April 1790 an die Hofkanzlei, um die Einladung der neuen römisch-katholischen Bischöfe zu beantragen. Ebenfalls schlug er vor, die Vertreter der Domkapitel dieser Diözesen einzuladen. Er berief sich auf dem Gesetzesartikel 1/1608, der die Anwesenheit der Diözesanbischöfe auf dem Landtag generell gestattet, ohne die Bistümer aufzuzählen, und die Vertretung der Domkapitel ebenfalls genehmigt.⁷ Die Oberhirten nahmen laut Gesetz in den Verhandlungen der Oberen Tafel, die Gesandten der Domkapitel in denen der Unteren Tafel teil.⁸

Da Batthyány in seinem Schreiben die griechisch-katholischen Bischöfe gar nicht erwähnte, bat ihm Kanzler Pálffy erneut um Stellungnahme. Die Antwort des Kardinalprimas ist in den Akten nicht mehr zu finden, aus dem Vortrag des Hofkanzlers ergibt sich aber, dass der Primas die Einladung dieser Bischöfe nicht unterstützte. Er argumentierte laut dem Vortrag so, dass die griechisch-katholischen Bischöfe nicht zum ersten Stand gehörten, weil sie über keinen Kirchensprengel verfügten, sie nur als Aushelfer (*subsidiarii*) der römisch-katholischen Diözesanbischöfe fungieren. Damit war offensichtlich ihre Einstufung als Ritusvikare gemeint. Ebenfalls stellte er ihren Status als Grundbesitzer zu Frage, in dem er sie *libertini* nannte.⁹

Aus der Stellungnahme des Primas-Erzbischofs widerspiegelt der Urteil des römisch-katholischen Klerus über die unierte Geistlichkeit, die offensichtlich auch nach der kanonischen Errichtung der Eparchien weiterlebte. Hinter diesen Gedanken stand die posttridentinische Auffassung über die kirchlichen Unionen der Ostkirchen

⁷ Pressburg, den 29. April 1790. Ungarisches Nationalarchiv – Staatsarchiv, Ungarische Hofkanzlei, Acta generalia (A 39), Nr. 5811/1790.

⁸ „Praelatorum autem statum hunc esse volunt: ut quicunque episcoporum, capitulum suum, cum praeposito suo, sub sua jurisdictione episcopali, aut loca residentiae sua habuerit; ex tunc idem episcopus in conventu dominorum praelatorum et baronum, pro sua persona propria, locum et vocem habeat: nomine autem capituli, praepositus una cum capitulo inter regniculos, pari ratione unam et conjunctam vocem habeat.“ Art. 1/1608 nach der Krönung Matthias II. Corpus Juris Hungarici – Magyar Törtvénytár 1608-1657, redigiert v. Dezső MÁRKUS, Budapest 1900, 24.

⁹ Wien, 25. Mai 1790. Ungarisches Nationalarchiv – Staatsarchiv, Ungarische Hofkanzlei, Acta generalia (A39), Nr. 7433/1790.

DER WEG DER BISCHÖFE DES BYZANTINISCHEN RITUS

mit Rom. Anders als früher, während des Unionskonzils von Florenz, betrachtete die römisch-katholische Kirche die zu unierenden Glaubensgemeinschaften nicht als gleichberechtigte Partner. Laut dem posttridentinischen Kirchenverständnis existierte nur eine Kirche, nämlich die katholische, in die die unierten Gemeinschaften möglichst homogen eingegliedert werden mussten. Also kein Wunder, dass die unierten Bischöfe von den römischen Prälaten weder kanonisch, noch politisch-gesellschaftlich als gleichberechtigte Partner angesehen wurden.¹⁰

Hofkanzler Pálffy beharrte aber auf dem Gesetz sowie dem Gewohnheitsrecht und widerlegte die Argumente des Primas-Erzbischofs. Nach seiner Auffassung konnte der Gesetzesartikel über das Sitz- und Stimmrecht der Prälaten nicht nur für die römisch-katholischen Bischöfe verwendet werden, denn die unierten Oberhirten ihre Würde ebenfalls in Folge des Oberpatronatsrechts vom König erhielten. Ihr gesellschaftlicher Status konnte laut dem Hofkanzler ebenfalls nicht in Frage gestellt werden, weil die Eparchien mit Landsitzen errichtet wurden. Außerdem ergänzte er seine Ausführungen mit einem weiteren Argument: falls die unierten Bischöfe auf den Landtag nicht anwesend seien, hätten die griechisch-katholischen Untertanen keine Vertretung auf dem Landtag.¹¹

Mit dem Vortrag des Hofkanzlers endete aber die Debatte über das Sitz- und Stimmrecht der griechisch-katholischen Bischöfe nicht. Mitte Juli, nach der Eröffnung des Landtags wandte sich Kaiser Leopold zu Pálffy, und warf ihm vor, in die Vorbereitung den Primas-Erzbischof eingeschaltet zu haben: Die Zusammenstellung der Listen der einzuladenden Stände sei die Aufgabe der Ungarischen Hofkanzlei gewesen, sie habe das Recht zu beurteilen, wer zum Erhalt der Einladungsbriefe (die sog. regales) berechtigt sei.¹²

Dies zeigt uns, dass die Frage des Sitz- und Stimmrechts der unierten Bischöfe auf dem Landtag zum Diskussionsthema wurde. In der Zeit der Entstehung des Vortrags des Hofkanzlers verhandelten die Stände u. a. die Akkreditierung verschiedener Gesandten,¹³ so ist es anzunehmen, dass auch die Frage der griechisch-

¹⁰ SZABÓ, Péter, "A keleti közösségek katolikus egyházba tagozásának ekkleziológiai elvei és jogi struktúrái az uniók korában. (15–17. század) [Die ekcllesiologischen Prinzipien und rechtlichen Strukturen der Eingliederung der östlichen Glaubensgemeinschaften in die katholische Kirche im Zeitalter der Unionen 15–17. Jh.]", in VÉGHSEŐ, Tamás (Hg.), *Rómából Hungáriába: a De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulójára rendezett konferencia tanulmányai*, Nyíregyháza 2008. 15–35.

¹¹ Ungarisches Nationalarchiv – Staatsarchiv, Ungarische Hofkanzlei, Acta generalia (A39), 7433/1790.

¹² Vortrag des Hofkanzlers, Wien den 19. Juli 1790. Ungarisches Nationalarchiv – Staatsarchiv, Ungarische Hofkanzlei, Acta generalia (A39), Nr. 10891/1790.

¹³ Naponként való jegyzései 1790 (wie Anm. 6), 49–57.

katholischen Bischöfe vorkam. Letztendlich konnten sie am 16. August, mehr als zwei Monate nach der Eröffnung des Landtags auf der oberen Tafel Platz nehmen.¹⁴ Auf den späteren Landtagen erschienen alle drei griechisch-katholischen Bischöfe unter den Reihen der katholischen Prälaten, die Debatte endete also trotz des Widerstands des Primas-Erzbischofs mit ihrer politischen Gleichberechtigung auf der Ständesversammlung. Ebenfalls erhielten die Domkapitel von Munkatsch und Großwardein ihren Sitz auf der Unteren Tafel (Das Domkapitel von Kreuz wurde erst später errichtet).¹⁵

3. Das Ringen der orthodoxen Geistlichkeit um ihre politische Vertretung

Die Rechtslage der orthodoxen Bischöfe im Königreich Ungarn war im 18. Jahrhundert mit dem Status der in Ungarn ansässigen Serben verbunden. Dies war eine Folge der historischen Entwicklung seit dem Zeitalter der Vertreibung der Osmanen aus dem Königreich. Vor der großen Einwanderung der Serben aus dem Balkan in das Königreich gerieten die hiesigen orthodoxen Glaubensgemeinschaften in Folge der Unionsbewegungen größtenteils unter die Führung der katholischen Kirche: Die in Kroatien zu befindenden Südslawen unter die Jurisdiktion des Klosters Marča, aus dem später die Eparchie Kreuz entstand, die Ruthenen Oberungarns unter die Jurisdiktion der Eparchie Munkatsch, und die in Siebenbürgen und in den sog. Partium lebenden Rumänen wurden den Bischöfen von Fogarasch und Großwardein unterstellt. Die nicht zur Kirchenunion geschlossenen Gemeinden konnten nur mit auswärtigen orthodoxen Zentren wie dem Metropolitansitz Kiew (Київ, UA), oder Bukarest (Bucureşti, RO) in Verbindung stehen. Nach dem Aufruf Kaisers Leopold I. und mit der Führung des Metropoliten von Pec, Arsenije III. Carnojević fand während des Befreiungskriegs gegen die Osmanische Herrschaft eine große Umsiedlung von Serben in die Südgebiete des Königreichs Ungarn statt, die serbisch-orthodoxe

¹⁴ MARCZALI, Henrik, *Az 1790/91-diki országgyűlés [Der Landtag von 1790-1791]*, Budapest 1907, Bd. 2, 199.

¹⁵ Naponként-való jegyzései az 1792. esztendőben felséges Ferenz magyar és cseh országi király által, szabad királyi várossába Budára Pünkösdi havának 20dik napjára rendelt, 's ugyan ott azon esztendőben Szent-Iván havának 26dik napján bé-fejezett magyar ország gyűlésének; melyek eredet-képpen magyar nyelven írottattak, és az ország gyűlésének fő vigyázása alatt, hitelesen deák nyelvre fordítottattak, Buda 1792, XIII.; Naponként-való jegyzései az 1796dik esztendőben felséges második Ferenz római tsászár, magyar, és tsel ország koronás királlyá által Posony szabad királyi váras-sában Szent-András havának 6dik napjára rendelt magyar ország gyűlésének; melyek eredet-képpen magyar nyelven írottattak, és az ország gyűlésének fő vigyázása alatt hitelesen deák nyelvre fordítottattak, Pozsony 1796, IX.

DER WEG DER BISCHÖFE DES BYZANTINISCHEN RITUS

Hierarchie bildete ihre kirchliche Verwaltung im Königreich aus und wurde somit die einzige orthodoxe Kirchenorganisation des Landes. Der Sitz des Metropoliten der Serben in Ungarn wurde erst nach Krušedol dann nach Szentendre, endlich nach Karlowitz (Sremski Karlovci, SRB) verlegt. Nachdem der Metropolitansitz von Pec 1776 von den Osmanen aufgelöst wurde, erhielt Karlowitz de facto eine Autokephalie, die später auch vom ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel anerkannt wurde. Der Titel eines Patriarchen, der 1848 vom Kaiser Franz Joseph I. dem Metropolitan Josip Rajačić verliehen wurde, wurde hingegen von den übrigen orthodoxen Kirchen nicht anerkannt.¹⁶

Dank der Privilegien, mit denen der Wiener Hof die Serben ausstattete, gewann der Metropolit von Karlowitz einen breiten Handlungsräum. Und in Folge des Wehrdienstes der serbischen Bevölkerung in der Militärgrenze wurden diese Privilegien im ganzen 18. Jahrhundert immer wieder bestätigt. Laut denen hatte der Metropolitan u. a. das Recht, Eparchien zu gründen, somit entstanden die orthodoxen Bischofsszentren Ofen (Buda, H), das später nach Szentendre versetzt wurde, Batsch (Bač), mit dem Sitz von Neusatz (Novi Sad, SRB), Temeswar (Timișoara RO), Arad (RO) und Werschetz (Vršac SRB), später auch von Pakrac und Karlstadt (Karlovac), beide in Kroatien.¹⁷

Während die ungarischen Stände im ganzen Zeitalter nur gegen die Ausnahme der Militärgrenze aus der ungarischen Verwaltung protestierten, stellten die Stände Kroatiens regelmäßig Beschwerden, die sich über das Eindringen der Serben in die kroatischen Komitate beklagten. Und sie erreichten, dass das Verbot der Erwerbung von Landsitzen von nichtkatholischen Untertanen in den Landtagen des 18. Jahrhunderts immer wieder bekräftigt wurde. 1741 erhielt der diesbezügliche Gesetzesartikel sogar eine Ergänzung, in der die Jurisdiktion des orthodoxen Metropoliten von Karlowitz in Kroatien aufgehoben wurde.¹⁸

Die harten Worte des Gesetzesartikels blieben in der Tat ohne Konsequenzen, da es nicht im Interesse des Hofes stand, die Privilegien der Serben einzuschränken. Die Osmanen blieben nämlich auch in diesen Jahrzehnten mächtige Feinde.

¹⁶ RADICH, Emilian Edler von, *Die orthodox-orientalischen Partikularkirchen in den Ländern der ungarischen Krone: Eine Rechtsgeschichtliche Abhandlung*, Budapest 1886, 20-26; KONDRINEWITSCH, Josef – IVÁNKA, Endre von, „Die Orthodoxie in der Donaumonarchie und im Balkan von 1690 bis heute“, in IVÁNKA, Endre von – TYCIAK, Julius – WIERTZ, Paul (Hgg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 187-197.

¹⁷ BALOGH, Margit – GERGELY, Jenő (Hgg.), *Egyházak az újkori Magyarországon, 1790-1992 [Kirchen im Ungarn der Neuzeit 1790-1992]*, Budapest 1996, 97.

¹⁸ „Metropolitae porro graeci ritus non unitorum, in districtu praefatorum regnum [d. h. Kroatien] nulla utique in antelati ritus clerum, et populum admittetur jurisdictio“. Art. 46/1741. *Corpus Juris Hungarici – Magyar Törvénytár 1740-1835*, redigiert von Dezső MÁRKUS, Budapest 1901, 46.

Die vorher geschilderte serbische Expansion machte die kirchliche Union unter den Südslawen so gut wie nichtig.¹⁹ Und dies konnte auch mit der bereits erwähnten Errichtung der griechisch-katholischen Eparchie in Kreuz nicht verhindert werden: Laut der Volkszählung von 1797 gehörten der unierten Eparchie lediglich sechs Parochien mit 7.000 Selen an, während das am nächsten gelegene orthodoxe Bistum Pakrac über mehr als 86.000 Gläubigen verfügt.²⁰ Auch verwaltungstechnisch wurde die privilegierte Lage der serbischen Minderheit hervorgehoben: 1747 errichtete Wien die „Illyrische Deputation“, und 1790 die „Illyrische Kanzlei“. Aber beide wurden in Folge der heftigen Proteste der ungarischen Stände später aufgehoben. Die Privilegien wurden in den 1770 Jahren in mehreren Dokumenten verbrieft: 1770 wurde von Wien das „Regulamentum privilegiorum“ ausgehändigt, das 1777 revidiert wurde, und 1779 erschien das „Benignum Rescriptum Declaratorium Illyricae Nationis“. Diese Privilegiensammlungen beinhalteten bereits auch staatskirchlichen Verordnungen, so führte ihre Bekanntmachung in der serbischen Bevölkerung zu Unruhen.²¹

Ein wichtiges Element der Sonderstellung der Serben des Königreichs war der nationale Kongress, der aus den kirchlichen Synoden herauswuchs. Seit der Mitte des Jahrhunderts befasste das Gremium bereits auch mit politischen Fragen, seine wichtigste Aufgabe blieb aber die Erwählung des Metropoliten bei Sedisvakanz.²² Im Rahmen des politischen Umbruchs nach dem Tod Josephs II. forderte der Kongress die Abtrennung der von den Serben bewohnten Gebiete des Königreichs von der ungarischen ständischen Verwaltung. Der auf dem Kongress anwesende königliche Kommissar, Johann Schmidfeld unterstützte die Forderungen der politischen Anführer der Serben, und schlug dem Hof vor:

„1. dass der illyrische Nation ein fester Sitz im Bannat ertheilet werde, wo sie nach deutschen Gesetzten regieret werden, 2. dass ihnen allda, sowie hier eine illyrische Kanzley gegeben werden, 3. dass ihnen das freye Religions-exercitium, Privilegien und die Erlaubnis ertheilet werden ihre gravamina frey am Throne vorzutragen und für selbe Abhilfe zu suchen.“

¹⁹ MOLNÁR, Antal, “La Chiesa ortodossa serba e i tentativi d'unione nel XVII secolo”, in *Da Roma in Hungaria* (wie Anm. 3), 25-38.

²⁰ BALOGH – GERGELY, *Egyházak* (wie Anm. 17), 171.

²¹ MILLEKER, Felix, *A verszeci gör. kel. szerb püspökség multja [Die Vergangenheit der griechisch-orientalen Eparchie Werschetz]*, Temesvár 1890, 13-14.

²² SCHWICKER, Johann Heinrich, *Politische Geschichte der Serben in Ungarn: Nach archivarischen Quellen dargestellt*, Budapest 1880, 45, 84.

DER WEG DER BISCHÖFE DES BYZANTINISCHEN RITUS

Der erste Punkt wurde von den Hofministern nicht unterstützt, da es dem Krönungseid des Königs widersprach, indem er die Inkorporierung der einst unter osmanischer Herrschaft gestandenen Gebiete in die ungarische ständische Verwaltung versprach.²³

Parallel mit dem kollektiven Auftritt des serbischen Kongresses in Temeswar wandte sich Metropolit Mojsije Putnik der ungarischen Hofkanzlei, um die Einladung der serbischen Bischöfe zum Landtag des Königreichs zu erreichen. Dies war bereits der zweite Versuch, den serbischen Oberhirten das Sitz- und Stimmrecht auf der Ständeversammlung zu sichern, erst mal wurde Dies im Jahr 1708 beantragt. Der Metropolit argumentierte diesmal in seinem Bittschrift so, dass die „illyrische Nation“ mit den anderen Einwohnern des Königreichs vollkommen gleichberechtigt sei, und die serbisch-orthodoxe Kirche über eine, in den Kanonen festgelegte Hierarchie verfüge, die auch vom Hof anerkannt werde.²⁴ Kaiser Leopold II. unterstützte den Antrag des Metropoliten und befahl die Aushändigung der Einladungsbriefe für den Metropoliten von Karlowitz, sowie die Bischöfe von Arad, Batsch (Neusatz), Karstadt, Ofen (Szentendre), Pakrac, Temeswar und Werschetz. Hofkanzler Pálffy protestierte aber gegen die Einladung der orthodoxen Bischöfe mit der Begründung, die orthodoxe Religion sei im Königreich gesetzlich noch nicht anerkannt, und die Erweiterung des Kreises der Landtagsmitglieder mit neuen ständischen Gruppen gehöre zur Kompetenz des Landtags selbst. Der Metropolit bat auch Primas-Erzbischof Batthyány um Unterstützung, aber er hielt diese Frage für nicht aktuell.²⁵

Die gesetzliche Gleichberechtigung der orthodoxen Bevölkerung des Königreichs erfolgte auf dem Landtag 1790–1791. Anders als im Fall der Anerkennung der Rechte der Protestanten, wurde diese Entscheidung ohne Widerstand getroffen.²⁶ Dies zeigt, dass die ungarischen Landtagsmitglieder dieses Thema noch nicht im Rahmen der nationalen Frage behandelten.²⁷ Das Sitz- und Stimmrecht der orthodoxen

²³ Protokoll der Hofkonferenz vom 21. September 1790. in Wien, ediert in MÁLYUSZ, Elemér (Hg.), Sándor Lipót főherceg nádor iratai [Akten des Erzherzogs-Palatins Alexander Leopold], Budapest 1926, 233–238, Zitat: 237.

²⁴ SZALAY, László, *A magyarországi szerb telepek jogviszonya az államhoz* [Das rechtliche Verhältnis der serbischen Siedlungen Ungarns zum Staat], Pest 1861, 44–46.

²⁵ Vorträge des Hofaknlers Pálffy, Ungarisches Nationalarchiv – Staatsarchiv, Ungarische Hofkanzlei, Acta generalia (A39), Nr. 7433/1790, 8351/1790, sowie SZALAY, *Szerb telepek* (wie Anm. 24), 74.

²⁶ Naponként való 1790-91 (wie Anm. 6), 140.

²⁷ „Sua regia apostolica majestas sacratissima clementer annuere dignatur, ut graeci ritus non uniti regni incolae in regno hoc jure civitatis donati, sublati in contrarium sanctis legibus in quantum hae ad graeci ritus non unitos se referunt, ad instar aliorum regnicolarum acquirendorum, et possidendorum bonorum, ac gerendorum omnium officiorum, capaces in regno Hungariae partibusque adnexis sint.“ Art 27/1790, Corpus Juris Hungarici 1740–1785 (wie Anm 18), 178.

xen Bischöfe wurde aber nicht beraten, so blieb die Frage für den nächsten Landtag offen.

In Folge der unerwarteten Tod Leopolds II. wurden die Stände bereits 1792 wieder einberufen, um den Sohn des verstorbenen Kaisers, Franz II. zum ungarischen König (als Franz I.) krönen zu lassen. Dies bot den orthodoxen Bischöfen die Gelegenheit, die Anerkennung ihres Sitz- und Stimmrechts zu erreichen. „*Sie haben sich bis zur Krönung mit einem intermalen Sitz ohne Folgen begnügt. Sollten sie, wie es vermutlich geschehen wird, nach der Krönung secundum seriem mit den andern Bischöfen sitzen wollen, so wird es ein Disputat setzten, welches einige Zeit dauern wird.*“ – Dies berichtete Erzherzog Alexander Leopold am 23. Mai seinem Bruder über die Vorhaben der orthodoxen Oberhirten. Seine Bemerkung, die Bestimmung der Plätze der neuen kirchlichen Würdenträger wird zu Diskussionen führen, war nicht unberechtigt. In der ungarischen Ständewelt, wie anderswo in Europa spielte die Sitzordnung bei offiziellen Anlässen eine wesentliche Rolle, somit wurde der politische oder gesellschaftliche Status ausgedrückt.²⁸

Der Landtag beriet die Frage der Annahme der orthodoxen Bischöfe am 18. Juni, zusammen mit der Auflösung der Illyrischen Kanzlei. Die Mehrheit der Anwesenden traf die Entscheidung, über das Sitz- und Stimmrecht der Bischöfe erst nach der Aufhebung der Kanzlei weitere Verhandlungen zu führen. Die serbischen Orthodoxen waren der Illyrischen Kanzlei unterstellt, und die Stände hatten die Auffassung, mit der Verleihung des Sitz- und Stimmrechts den orthodoxen Bischöfen könnte auf dem Landtag eine solche ständische Gruppe erscheinen, die unabhängig von der ständischen Verwaltung sei.²⁹

Danach behandelte am 21. Juni 1792 der in Ofen gehaltene Kronrat die Frage der Illyrischen Kanzlei und der orthodoxen Bischöfe. Franz II. hatte keinen Einwand gegen die Aufhebung der Kanzlei: „ich werde recht froh seyn, wenn sie aufgehoben ist“. Somit wurde der Weg zur Bewilligung der Einladung der orthodoxen Bischöfe frei. Aber auch den obersten Würdenträgern wurde klar, dass die Bestimmung ihrer Plätze zur Debatten führen könnten. Der Primas-Erzbischof schlug vor, die Bischöfe in den Reihen der Obergespane, also der Häupter der ständischen Verwaltungsbezirke zu bestimmen. Der Hofkanzler meinte: „Sie werden gewis nicht den

²⁸ Stollberg-Rilinger, Barbara, „Zeremoniell als politisches Verfahren. Rangordnung und Rangstreit als Strukturmerkmale des frühneuzeitlichen Reichstags“, in Johannes Kunisch (Hg.), *Neue Studien zur frühneuzeitlichen Reichsgeschichte* (ZHF, Beiheft 19), Berlin 1997, 91-132; Forgó, András, „Die Pauliner in den Präzedenzstreitigkeiten des 18. Jahrhunderts“, in Sarbak, Gábor (Hg.): *Der Paulinerorden: Geschichte – Geist – Kultur*, Budapest 2010, 201-214.

²⁹ Naponként való 1792 (wie Anm. 15), 120-121.

DER WEG DER BISCHÖFE DES BYZANTINISCHEN RITUS

Sitz unter unsern [d. h. den katholischen] Bischöfen erhalten.“ Der Erzherzog-Palatin bekundete seine Angst vor den dadurch entstandenen Debatten: „Röhren wir diese Question nur nicht in jetzigem Landtag, um Gottes Willen.“ Man vertrat letzten Endes die Auffassung, der Landtag sollte dem Sitz- und Stimmrecht der orthodoxen Bischöfe zustimmen, aber ihre Plätze sollten von der zuständigen sog. Regnicolaren Deputation bestimmt werden.³⁰ Dieser Ausschuss wurde auf dem vorigen Jahr errichtet, um die dort formulierten Reformvorschläge detailliert auszuarbeiten. Der Landtag akzeptierte diesen Vorschlag und verlieh den Bischöfen das Sitz- und Stimmrecht mit der Bemerkung, dass die Plätze von der Deputation bestimmt werden. Die diesbezügliche Regelung wurde in denjenigen Gesetzesartikel eingegliedert, der die Illyrische Kanzlei auflöste.³¹

Während der Sitzungen der Deputation wurde die Frage der orthodoxen Bischöfe mehrmals behandelt, und das erarbeitete Projekt über die Zusammensetzung des Landtags bestimmte ihren Platz: Sie sollten nach den obersten ständischen Würdenträgern des Königreich, vor den Obergespanen, aber von den katholischen Bischöfen getrennt auf der oberen Tafel Platz nehmen.³² Dass sie nicht in den Reihen der katholischen Oberhirten ihren Platz erhielten, war ein ausdrücklicher Wunsch des Primas-Erzbischofs.³³

Die Projekte der Deputationen wurden aber in Folge der Revolutionskriege gegen Frankreich und dem nach der Aufdeckung der Verschwörung der „ungarischen Jakobiner“ eingefrorenen politischen Klima für lange Zeit kein Verhandlungsthema des Landtags geworden, somit wurde auch der Sitz der orthodoxen Prälaten für lange Zeit nicht geregelt. Deshalb erwähnte Erzherzog Joseph, der seinem tragisch verstorbenen Bruder in der Würde des Palatins folgte, im Jahr 1806: „Gegenwärtig sind zwey Gegenstände, welche vorzüglich die Unzufriedenheit der höheren griechisch nicht unierten Geistlichkeit erwecken: die nicht Ersetzung der erledigten Bisthümer,

³⁰ Protokoll der königlichen Konferenz vom 21. Juli 1792 in Ofen, in MÁLYUSZ, Sándor Lipót (wie Anm. 23), 529–552.

³¹ „...dicti ritus metropolitae, et episcopis votum in comitiis jam ex nunc competere declarant, ac una cum benigno Suae majestatis consensu decernunt, ut de ipsa qualitate voti et sessionis, per deputacionem regnicolarem in coordinatione comitiorum operaturam, praestetur opinio, in affuturis regni comitiis praescripto modo referenda, et terminanda.“ 11/1792. Corpus Juris Hungarici 1740–1835 (wie Anm. 18), 248.

³² Protocollo Consessum Deputationis Regnicolaris in Publico Politicis, in: Opus Excelsae Deputationis Regnicolaris in Publico Politicis Quoad Objecta Articulo 67. Anni 1791 Regnicolariter sibi delata elaboratum, Posonum 1826, 7., 35., 60; Projecta de Diaetarum in Incliti Regno Hungariae Coordinatione. Illustrissimi Domini Petri Balogh de Ocsa Projectum Coordinationis Diaetae, Caput III, De Statibus et Ordinibus Regni. § 12. 11.

³³ Considerationes Eminentissimi Cardinalis, Primatis Josephi a Batthyán ad §-um 12-um elaborati Plani coordinationis Comitiorum, in Projecta (wie Anm. 32), 46.

besonders jenes von Siebenbürgen, welches nun durch 10 Jahre nicht besetzt worden, dann die nicht Gewährung des Sitzes und Stimme auf denen Landtägen und die dadurch erfolgte Schmälerung ihres Ansehens; im Übrigen scheinen sie keinen andern wesentlichen Grund zur Unzufriedenheit zu haben, als jene, welche allen Klassen gemein sind.“³⁴

4. Fazit

Für die griechisch-katholische Kirche des Königreichs Ungarn stellte die Bewilligung der politischen Vertretung ihrer Bischöfe einen wichtigen Schritt auf jenem Weg dar, der sie von „zweitrangigen Katholiken“³⁵ zu gleichberechtigten Mitglieder des ungarischen Katholizismus führte.

Die Aufnahme der serbisch-orthodoxen Bischöfe ins oberste ständische Forum des Königreichs ermöglichte ihnen, sich für die Orthodoxie Ungarns und für die serbische Nation politisch einzusetzen. Solange die erarbeiteten Reformprojekte, die auch ihren Platz auf dem Landtag bestimmten, zur Seite geschoben wurden, konnten sie diese Möglichkeit nicht ausnutzen. Als aber nach 1825 die Projekte im Rahmen der erneuten Reformwelle zentrale Verhandlungsthemen der Landtagssitzungen wurden, erschienen auch die orthodoxen Bischöfe auf der oberen Tafel und schalteten sich ins öffentliche Leben des Königreichs ein.

³⁴ Bericht des Erzherzog-Palatins Joseph über die Stimmung in Ungarn [Wien, Juni 1806], in DOMANOVSKY, Sándor (Hg.), *József nádor iratai [Akten des Palatins Joseph]*, Bd. 3, 1805-1807, Budapest 1929 (Magyarország újabbkori történeti forrásai), 524-548, Zitat: 530.

³⁵ VÉGHSEŐ, Tamás: „... mint igaz egyházi ember”: a történelmi Munkácsi Egyházmegye görög katolikus egyházának létrejötte és 17. századi fejlődése [„... als wirklicher Kirchenmann“: Die Geschichte der griechisch-katholischen Kirche der historischen Eparchie Munkatsch und ihre Entwicklung am Ende des 17. Jahrhunderts], Nyíregyháza 2011 (Collectanea Athanasiana I/4), 142.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2008-2009

I. STORIA

- BAÁN István: „Folyt-e görög nyelvű, latin szertartású misézés a kereszesek által elfoglalt Konstantinápolyban? A cod. Halki Panagias 33 és tanulságai”, in Perendy László (szerk.): *Porta patet – A 60 éves Török József köszöntése*, Budapest 2007, 9-17.
- BABUS Antal: „Egy orosz milliomos szerzetes Innokentyij Szibirjakov rendkívüli élete”, in *Vigilia* 10 (2006) 743-750.
- BUSKU Anita Andrea: „Edelény templomai és egyházközösségei. Szerk.: Laki-Lukács László. Edelény, Borsodi Földvár Kulturális Alapítvány, 2005 (Borsodi Téka, 1.) 160 p.”, in *Egyháztörténeti Szemle* 2 (2007) 215-217.
- DAMJANOVICS József: „A te nevedhez nem férhet halál...”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma* 2007, Nyíregyháza 2006, 106-110.
- DAMJANOVICS József: „Miklós István egyházközössége voltuk”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2007) 8.
- „Debreceni vártonuk. Bombamerénylet az első székhelyen”, in *Kereszteny Élet* 7 (2008) 4.
- DOBOS Klára: „»Nyomkeresés« Árpád-házi Szent Erzsébet városában A Rotunda öröksége”, in *Kereszteny Élet* 49 (2007) 4.
- FUHRMANN, Horst – BAKONYI Zsigmond (ford.): „A konstantini adományozás. Egy nevezetes hamisítvány jelentősége és hatása”, in *Mérleg* 3 (2007) 264-273.
- IMRÉNYI Tibor, Egy csodatevő ortodox szent Éjinai Szent Nektáriosz (1846-1920), in *Kereszteny Élet* 3 (2008) 3.
- IVANCSÓ István: *Dokumentáció a máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriumáról*, (Athanasiana Füzetek 12), Nyíregyháza 2006, 188 o. ISSN 1586-2364 ISBN 978-963-87101-9-2
- IVANCSÓ István: „Katonai temetések 1944-ben a nadwornai görög katolikus templom kertjében”, in *Athanasiana* 23 (2006) 49-62.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2008-2009

- IVANCSÓ István: „A kárpátaljai bizánci rítusú templomok”, in *Klió* 2 (2008) 46-48.
- JANKA György: „Dokumentumok és emlékek Magyarországon Gojdics püspök úrról”, in *Athanasiána* 26 (2007) 143-154.
- KINCSES Gyula: *Görög katolikusok iskolája Pocsajban*, (Athanasiána Füzetek 13.), Nyíregyháza 2006.
- MARKSCHIES, Christoph – FERENCI Zsuzsanna (ford.): „Miért terjedt el a keresztenység az ókor végén?”, in *Mérleg* 4 (2007) 419-429.
- MÁTÉ Csaba: „Szántay-Szémán István élete, munkássága”, in *Munkálatok* 6 (2003) 75-129.
- MÉHES László: „Miklós István püspök emlékezete »Kitartásban a siker...«”, *Kereszteny Élet* 4 (2008) 4.
- MÉSZÁROS István: „Sasvári László Görög ellenika oskolák Budapest 2004. (Diaszóra Kutatási Füzetek 2.) 29 oldal”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3-4 (2006) 223-224.
- PAPP András: *A miskolci görög katolikus egyetemi és főiskolai kollégium kollégiumi évkönyve 2008*, Miskolc 2008, 120 o.
- PINTÉR János Zsolt: „A Trapezunti Birodalom, (1204-1461)”, in *Klió* 1 (2008) 55-57.
- PREGUN István: „Görög Katolikus Egyházunk jelene és jövője”, in *Athanasiána* 25 (2007) 9-21.
- ROSDY Pál: „A libanoni maroniták különös története”, in *Új Ember* 12-13 (2008) 10.
- „ROMZSA Tódor emléke – A vértanú üzenete”, in *Kereszteny Élet* 48 (2007) 4.
- SZARKA János: „Szent Erzsébet találkozása a görög szertartással”, in *Új Ember* 29 (2007) 8.
- SZARKA János: *A Rotunda öröksége A középkori görög rítus nyomai Sárospatakon és a királynéi város vonzáskörzetében, B.-A.-Z. vármegyében*, Miskolc 2007, 195 p.
- TAKÁCS János: „Egy szívvel és egy szájjal – Dudás Miklós püspök magyar liturgikus nyelvért folytatott küzdelme, különös tekintettel a zsinati Liturgiára”, in *Munkálatok* 6 (2003) 147-160.
- VÉGHSEŐ Tamás: „... patriarcham graecum convertit ad unionem... A római Német-Magyar Kollégium három egykori növendéke és az ungvári unió”, in *Athanasiána* 23 (2006) 29-48.

VÉGHSEŐ Tamás: „A keleti egyházak nyugati kutatója”, in *Athanasiiana* 25 (2007) 127-134.

VÉGHSEŐ Tamás: „»Kitartásban a siker« 150 éve született és 70 éve halt meg Miklósy István püspök”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2007) 3.

2. TEOLOGIA

BAÁN István: „Olivier Clément – A szabadság teológusa”, in Seszták István (szerk.): „Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból” c. konferencia anyaga, (Szinematikus Teológiai Munkák II.), Nyíregyháza 2007, 17-40.

BIRHER Nándor: „Az Orosz-ortodox egyház szociális tanítása a háborúról”, in *Athanasiiana* 26 (2007) 215-223.

KALOTA József: „Ikon és szó – az ikonosztázion teológiája”, in *Theologiai Szemle* 1 (2008) 16-17.

KRUPPA Tamás: „Vlagyimir Szolovjov interpretációja Hans Urs von Balthasar teológia esztétikájában”, in Seszták István (szerk.): „Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból” c. konferencia anyaga, (Szinematikus Teológiai Munkák II.), Nyíregyháza 2007, 57-75.

NAGY Kornél: „Egyházi önállóság kérdése Örményországban: az 506-os és az 555-ös dwini zsinatok tanításai és Khalkédón”, in *Egyháztörténeti Szemle* 1 (2006) 37-57.

OROSZ Atanáz: „A kiengeszelődés és a bűnbocsánat a bizánci egyházban”, in *Erkölcsteológiai Munkák I. A gyónás szentsége. Erkölcsteológiai Szimpozion 23006. május 4.*, Nyíregyháza 2006, 59-76.

OROSZ Atanáz: „Az egyház mint közösség Joánisz Ziziúlasz teológiájában”, in Seszták István (szerk.): „Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból” c. konferencia anyaga, (Szinematikus Teológiai Munkák II.), Nyíregyháza 2007, 41-56.

OROSZ Atanáz: „Az istenképiségek és hasonlóság megkülönböztetése és összekapcsolódása a görög atyáknál”, in *Teológia* 1-2 (2006) 27-44.

OROSZ Atanáz: Papkép a Teológus Szent Gergelytől Aranyszájú Szent Jánosig”, in *Athanasiiana* 26 (2007) 105-141.

SESZTÁK István (szerk.): „Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból” c. konferencia anyaga, (Szinematikus Teológiai Munkák II.), Nyíregyháza 2007, 105 p. ISBN 978-963-87101-8-5

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2008-2009

SESZTÁK István: „A keleti teológia útja és módszere Joánisz Spiteris értelmezése szerint”, in Seszták István (szerk.): „Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból” c. konferencia anyaga, (Szsiztematikus Teológiai Munkák II.), Nyíregyháza 2007, 91-104.

SIVADÓ Csaba: „John Meyendorff teológiája és annak krisztológiai vonatkozásai”, in Seszták István (szerk.): „Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból” c. konferencia anyaga, (Szsiztematikus Teológiai Munkák II.), Nyíregyháza 2007, 5-15.

3. LITURGIA

CSELÉNYI István Gábor: „A magyar görögkatolikus liturgia tetrachordos felépítése”, in *Magyar Egyházzene* 3 (2005/2006) 351-358.

IVANCSÓ István: „A bizánci liturgia XX. századi formálódása”, in *Klió* 3 (2006) 76-83.

IVANCSÓ István: „A Boksay-Malinics *Irmolónion* a Hajdúdorogi Egyházmegyében”, in Ivancsó, I. (szerk.), *Liturgikus örökségünk VI. A Boksay-Malinics Irmolónion megjelenésének 100. évfordulója alkalmából 2006. november 16-án rendezett szimpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 16.), Nyíregyháza 2006, 13-32.

IVANCSÓ István: „A Hitvallás a görög katolikus egyház szertartásaiban”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2007*, Nyíregyháza 2006, 94-96.

IVANCSÓ István: „A Hitvallás a görög katolikus egyház szertartásaiban”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2007*, Nyíregyháza 2006, 94-96.

IVANCSÓ István: „A kegyelem az Aranyszájú-liturgiában”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2007*, Nyíregyháza 2006, 80-84.

IVANCSÓ István: „A kegyelem az Aranyszájú-liturgiában”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2007*, Nyíregyháza 2006, 80-84.

IVANCSÓ István: „Az Istenszülő liturgikus tisztelete”, in *Megmaradni* 10-11 (2006) 4.

IVANCSÓ István: „Dogmatikonok az Istenszülő köszöntésére 1. Bevezető”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2008) 5.

IVANCSÓ István: „Dogmatikonok az Istenszülő köszöntésére 2. Az istenség ege és hajléka”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2008) 5.

IVANCSÓ István: „Dogmatikonok az Istenszülő köszöntésére 3. Árnyék-törvény – kegyelem törvénye”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2008) 5.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2007-2008

- IVANCSÓ István: „Dogmatikonok az Istenszülő köszöntésére 4. Isteni eredetű szülés”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2008) 5.
- IVANCSÓ István: „Dogmatikonok az Istenszülő köszöntésére 5. Az élet Anyjának választott”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2008) 5.
- IVANCSÓ István: „Egy fontos tanúság Krucsay Mihály 1793-ban készített liturgiafordításáról”, in *Athanasiiana* 23 (2006) 195-200.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szímpozion Nyíregyházán”, in *Magyar Egyházzene* 3 (2006/2007) 373-374.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (10.) Az Istenszülő oltalmát”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (11.) Szent Mihálykor”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (12.) Karácsonykor”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (6.) Keresztelő Szent János születésekor”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (7.) Szent Illés próféta napján”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (8.) Úrszínváltozás ünnepén”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (9.) Az Istenszülő születésekor”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (18.) A főapostolok ünnepén”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2007) 5.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (19.) A zsinati atyák ünnepén”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2007) 5.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (20.) Nagyboldogasszonykor”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2007) 5.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (21.) Keresztfelmagasztaláskor”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2007) 5.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (22.) A zsinati atyák ünnepén”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2007) 5.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (23.) Az Istenszülő templomba való bevezetésekor”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2007) 5.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2008-2009

- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (24.) Szent Miklóskor”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2007) 5.
- IVANCSÓ István: „Magasztald, én lelkem 11. – Szent Mihálykor”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald, én lelkem 12. – Karácsonykor”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magyar szentek tisztelete görög katolikus egyházunk liturgikus kiadványaiban”, in *Athanasiiana* 25 (2007) 23-44.
- IVANCSÓ István: „Marcel Mojzes: A liturgikus mozgalom a bizánci egyházakban. Néhány XX. századi reformatörökös elemzése”, in *Klió* 3 (2006) 83.
- IVANCSÓ István: „Miklós István hajdúdorogi megyéspüspök liturgikus rendelkezései”, in *Athanasiiana* 26 (2007) 65-87.
- IVANCSÓ István: „Néhány fontos mozzanat a Húsvét görög katolikus megünneplésében”, in *Athanasiiana* 25 (2007) 163-188.
- IVANCSÓ István: „Pünkösd az egyház születésnapja”, in *Dávodi Élet* 6 (2006) 1-3.
- IVANCSÓ István: „VI. Liturgikus szimpozion”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2006) 16.
- IVANCSÓ István: *Az Aranyszájú-liturgia végzésének módja liturgikus dokumentumaink tükrében*, Nyíregyháza 2008, 157 o. ISSN 1786-2639 ISBN 978-963-87809-0-4
- IVANCSÓ István: *Dokumentáció a máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének cítenáriumáról*, (*Athanasiiana Füzetek* 12), Nyíregyháza 2006, 188 p.
- IVANCSÓ István: *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. Nyomatásban megjelent művek*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 14.), Nyíregyháza 2006.
- Ivancsó, I. (red.), *Liturgikus örökségünk VI. A Boksay-Malinics Irmolónion megjelenésének 100. évfordulója alkalmából 2006. november 16-án rendezett szimpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 16.), Nyíregyháza 2006.
- KANYÓ Árpád: „Dr. Dudás Miklós püspök liturgikus tevékenysége”, in *Munkálatok* 6 (2003) 59-74.
- NÉNYEI Sára: „Antiphon IX (2005) 3. szám”, in *Magyar Egyházzene* 1-2 (2006/2007) 160-162.
- NYIRÁN János: „A 12 nagy ünnep (10.) A Szent Kereszt felmagasztalása”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2007) 5.

- NYIRÁN János: „A 12 nagy ünnep (11.) Kiegészítés”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2007) 5.
- NYIRÁN János: „A 12 nagy ünnep (12.) Karácsony”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2007) 5.
- NYIRÁN János: „A 12 nagy ünnep (6.)”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2007) 4.
- NYIRÁN János: „A 12 nagy ünnep (7.)”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2007) 5.
- NYIRÁN János: „A 12 nagy ünnep (8.) Elszenderedés”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2007) 5.
- NYIRÁN János: „A 12 nagy ünnep (9.) Az Isten szülő születése”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2007) 4.
- NYIRÁN János: „A koncelebráció és az együttes konszkráció fogalmainak vizsgálata Jean-Michel Hanssens-től Robert Francis Taft-ig”, in *Athanasiiana* 25 (2007) 103-120.
- NYIRÁN János: „A nagyszombati utrenye sajátosságai”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2007*, Nyíregyháza 2006, 97-105.
- NYIRÁN János: „Antimenzion”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2008) 8-9.
- NYIRÁN János: „Az Aranyszájú anafora autenticitásának vizsgálata”, in *Athanasiiana* 26 (2007) 155-169.
- NYIRÁN János: „Az isteni kegyelem”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2007*, Nyíregyháza 2006, 71-78.
- NYIRÁN János: „Húsvét”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2008) 10.
- NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok (10.) Anafora (2)”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2007) 7.
- NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok (11.) Miatyánk”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2007) 4-5.
- NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok (12.) Egy a szent, egy az Úr…”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2007) 7.
- NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok (6.) A katekumenek”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2007) 5.
- NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok (7.) Nagybemenet”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2007) 7.
- NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok (8.) Nagybemenet (2)”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2007) 7.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2008-2009

NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok (9.) Anafora, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2007) 5.

NYIRÁN János: „Naptárprobléma”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2008) 5.

NYIRÁN János: „Robert F. Taft liturgikus »törvényei«”, in Seszták István (szerk.): „Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból” c. konferencia anyaga, (Sisztematikus Teológiai Munkák II.), Nyíregyháza 2007, 77-90.

PÁLÓCZI Veronika: „A Görög Katolikus Egyház magyar nyelvű liturgikus bibliográfiája”, in *Munkálatok* 7-8-9 (2007) 89-129.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „A gazdag és a szegény Lázár”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2006) 5.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Illés próféta”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2006) 5.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Karácsonyi konták II.”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2006) 5.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Keresztelő Szent János fejevétele”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2006) 5.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Konták a leprás meggyógyításáról”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2006) 5.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Konták a tíz szűznek”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2006) 5.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Szent Apostolok”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2006) 5.

SZÍR SZENT EFRÉM – Déri Balázs (ford.): „Himnusz az Úr születéséről”, in *Magyar Egyházzene* 1-2 (2006/2007) 2.

VASILEIOS archimandrita: *Belépési himnusz, bemeneti vers Liturgia és élet az ortodox egyházban*, Budapest 2007, 175 o. ISBN 978-963-87408-1-6

4. STORIA DELL'ARTE

HÁRSVÖLGYI Virág: „Krisztus nyomában”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2008) 4.

HÁRSVÖLGYI Virág: „Tejjel tápláló Istenszülő”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2008) 4.

KOVÁCS Ágnes: „A hit ikonjai A nyíregyházi Görög Katolikus Egyházművészeti Gyűjtemény”, in *Új Ember* 7 (2008) 12.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2007-2008

MÉSZÁROS Ágnes: „A kereszteny művészeti szimbólumai Mária bemutatása a templomban”, in *Jel* 9 (2007) 287.

PIJNENBURG, Chrysostomos: „Az Isteneszülő-ikonok különböző típusai és üzenetük”, in *Theologica Szemle* 3 (2006) 169-171.

PUSKÁS Bernadett: „15-16. századi ikonok a munkácsi egyházmegyében”, in *Athanasiiana* 25 (2007) 135-145.

PUSKÁS Bernadett: *A görög katolikus egyház művészete a történelmi Magyarországon. Hagyomány és megújulás*, Budapest 2008, 318 o. ISBN 978 963 9439 56 6

5. DIRITTO CANONICO

MAKLÁRY Ákos: „Az egyháztörténelem és a partikuláris jog Papp György műveiben”, in *Athanasiiana* 26 (2007) 89-103.

MAKLÁRY Ákos: „Nemzetközi Keleti Kánonjogi Konferencia Nyíregyháza – Ungvár”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2007) 2.

SZABÓ Péter: „A bérmlálás kiszolgáltatási ideje”, in *Athanasiiana* 25 (2007) 65-101.

SZABÓ Péter: „A gyóntatási felhatalmazás rezervációja: Egyházközi esettan”, *Athanasiiana* 26 (2007) 171-201.

SZABÓ Péter: „A keleti eucharisztikus fegyelem néhány sajátossága”, in *Studia Wesprimiensia* 1-2 (2007) 99-111.

SZABÓ Péter: „A nagyérseki egyház. A jogintézmény arculata a legújabb szentszéki gyakorlat tükrében”, in *Athanasiiana* 23 (2006) 139-175.

SZOTYORI-NAGY Ágnes: „Az „oikonomia” a kánonjogban és a keleti kodifikációban”, in *Athanasiiana* 23 (2006) 63-78.

SZOTYORI-NAGY Ágnes: „Házasszági akadályok a Kopt Orthodox Egyház jogrendjében, különös tekintettel az 1955. évi kopt perszonális statútumra”, in *Studia Wesprimiensia* 1-2 (2007) 113-127.

6. ECUMENISMO

„Ökumenikus kitekintő”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2008) 2.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2008-2009

ELMER István: „Aki követi az egyház tanácsát, jobbá válik. A román ortodoxok karácsonya”, in *Új Ember* 51-52 (2007) 12.

GIRALDO, Roberto: „A keleti katolikus Egyházak ökumenikus közreműködése, különös tekintettel az ortodoxiával való párbeszédre (2. rész)”, in *Athanasiiana* 25 (2007) 147-162.

HORVÁTH Tamás (ford.): „XVI. Benedek pápa és I. Bartholomeosz patriarcha közös nyilatkozata”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2006) 2 és 9.

JAKAB László Tibor: „Daniel a Román Ortodox Egyház új pátriárkája”, in *Theologici Szemle* 4 (2007) 249-251.

KIRILL, Szmolenszk és Kaliningrád metropolitája – VETŐ István (ford.): „Krisztus fénye és az egyház”, in *Theologici Szemle* 4 (2007) 201-203.

ROSDY: „A testvériség és a kiengesztelődés jegyében... A pápa Szent András apostol földjén”, in *Új Ember* 50 (2006) 1 és 7.

VIZSOLYI László: „»Az egység Istenről van« Erősödik az orosz ortodox egyház”, in *Új Ember* 23 (2007) 7.

VIZSOLYI László: „Oldódni kezd a feszültség? Oroszország és a katolikusok”, in *Új Ember* 44 (2007) 7.

7. PATROLOGIA

„A hírneves prédikátor Aranyszájú Szent János (346 k. – 407)”, in *Kereszteny Élet* 36 (2007) 5.

„A keleti szerzetesség megalapítója Szent Vazul (324-379)”, in *Kereszteny Élet* 23 (2007) 5.

ALEXANDRIAI KELEMEN – BABARCZI-GYÖRFFY Andrea – DOLHAI Lajos – LADOCSI Gáspár – OROSZ Athanáz – PERENDY László (szerk.): *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhez*, (Ókeresztény Örökségünk 10.), Budapest 2006, LIII + 188 p. ISBN 963 9670 04 9 ISSN 1219-5588

BAÁN István: „A Szentlélek és a keresztenyek Aranyszájú Szent János műveiben”, in *Athanasiiana* 26 (2007) 209-214.

BROCK, Sebastian: „Szír Szent Efrém nyomában”, in *Magyar Egyházzene* 1-2 (2006/2007) 3-16.

HEIDL György (ford.): Remete Szent Antal első levele, in *Katekhón* 3 (2006) 405-414.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2007-2008

- HOLLÓ István: „Órigenész és Szent Maximosz hitvalló Miatyánk-kommentárja”, in *Munkálatok* 6 (2003) 51-57.
- NACSINÁK Gergely (ford.): „Az áthoszi Paisziosz atya két levele”, in *Vigilia* 10 (2006) 785-792.
- OROSZ Atanáz: „1600 éve halt meg Aranyszájú Szent János”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2007) 3.
- OROSZ Atanáz: „Szent Atanáz legjelentősebb húsvéti levele”, in *Athanasiana* 23 (2006) 15-27.
- OROSZ Atanáz: „Szent Maximosz hitvalló H. U. von Balthasar életművében”, in *Athanasiana* 25 (2007) 45-64.
- PERENDY László: „Antiochiai Szent Theophilusz mint dogmatikus és exegéta”, in Perendy László (szerk.): *Porta patet – A 60 éves Török József köszöntése*, Budapest 2007, 162-177.
- PERENDY László: „Athénagorasz a feltámadásról A keresztény antropológia kezdetei”, in *Teológia* 3-4 (2007) 165-174.
- SZENT AMBRUS – BABARCZI-GYÖRFFY Andrea – DOLHAI Lajos – LADOCSI Gáspár – OROSZ Athanáz – PERENDY László (szerk.): *A kötelességekről – A bűnbánatról*, (Ókeresztény Örökségünk 9.), Budapest 2005, LIV + 377 p. ISBN 963 9318 83 3
ISSN 1219-5588
- SZENT AMBRUS – BABARCZI-GYÖRFFY Andrea – DOLHAI Lajos – LADOCSI Gáspár – OROSZ Athanáz – PERENDY László (szerk.): *A szentségekről – A misztériumokról*, (Ókeresztény Örökségünk 8.), Budapest 2004, LIV + 151 p. ISBN 963 9318 76 0
ISSN 1219-5588
- SZIKORA József: „Az egyházon belüli önteltség, a gög veszélye Nagy Szent Gergely Moraliája alapján”, in *Munkálatok* 6 (2003) 131-145.
- TÓTH Judit: „Az eidosz fogalma Nüsszai Gergely antropolójában”, in *Theologici Szemle* 2 (2007) 75-81.
- XVI. Benedek pápa: „Aranyszájú Szent János halálának 1600. évfordulója alkalmából”, in *Athanasiana* 26 (2007) 229-241.

8. VARIE

„A gyerekek Mikulás bácsija Szent Miklós”, in *Keresztény Élet* 48 (2007) 5.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2008-2009

- „Az első megyéspüspök (1.) Harangzúgás Hajdúdorogon”, in *Keresztény Élet* 5 (2008) 4.
- „Az első megyéspüspök (2.) Fényes korona – tövisekkel”, in *Keresztény Élet* 6 (2008) 4.
- „Szégyelld magad, Európa!”, in *Magyar Egyházzene* 1-2 (2006/2007) 1.
- BORONKAI József – DOBOS András – SZIVÁK János (szerk.): *Munkálatok a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból*, Nyíregyháza 2003, 160 p. ISSN 1417-0671
- CSELÉNYI István Gábor „Ezért – Görög Katolikus Egyházzenei Értesítő”, *Magyar Egyházzene* 3 (2006/2007) 374.
- CSELÉNYI István Gábor: „Nagyböjti különlegességek a görög egyházban”, in *Magyar Egyházzene* 1-2 (2006/2007) 165-172.
- DOBOS Klára (szerk.): *15 éves a miskolci Szent Miklós Óvoda*, Miskolc 2007, 63 o.
- DOBOS Klára: „Fényesebbünnep... A Jordán áldása”, in *Keresztény Élet* 1 (2008) 4.
- DOBOS Klára: „»Levél« Máriapócsról»Jertek, imádjuk Krisztust!«”, in *Keresztény Élet* 23 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „A »húsvét doktora« Gazdag szokásanyag, mély lelkiség”, in *Keresztény Élet* 10 (2008) 4.
- DOBOS Klára: „Békés Gézák... Könyv és kiállítás”, in *Keresztény Élet* 25 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Bővülő intézmény. Hittudomány, felsőfokon (2.)”, in *Keresztény Élet* 30 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Egyedülálló ikonosztázion. Ablak az örökkévalóságra”, in *Keresztény Élet* 27 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Életmű-könyv Egyháztörténet – cikkekből”, in *Keresztény Élet* 2 (2008) 4.
- DOBOS Klára: „Előkészület – bűnbánat (1.) Nagyboldogasszony böjtje”, in *Keresztény Élet* 31 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Előkészület – bűnbánat (2.) Üdvivalgás az Istenszülőnek”, in *Keresztény Élet* 32 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Nyíregyházi szimpózium a gyónásról. A bűnbocsánat öröme”, in *Keresztény Élet* 22 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Országnyi egyházmegye a szerzetesi kert után”, in *Keresztény Élet* 19 (2008) 4.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2007-2008

- DOBOS Klára: „Parochia.hu (Hír)levélben a liturgia”, in *Keresztény Élet* 26 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Rómából Hungáriába. A munkácsi püspök – és kora”, in *Keresztény Élet* 37 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Szeptembertől: doktori képzés. Hittudomány, felsőfokon (1.)”, in *Keresztény Élet* 29 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Szervezés Veszprémben (1.) »Katonai« kezdetek”, in *Keresztény Élet* 36 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Szervezés Veszprémben (2.) Felvett fonalak”, in *Keresztény Élet* 37 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Tárlatlátogatás 1. Egyházi kincsek gyűjteménye”, in *Keresztény Élet* 39 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Tárlatlátogatás 2. Ikonok a padlásról”, in *Keresztény Élet* 40 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Tárlatlátogatás 3. Ereklyekendő és sírlepel”, in *Keresztény Élet* 41 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Tárlatlátogatás 4. Az ikonosztáz titkai”, in *Keresztény Élet* 43 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Tárlatlátogatás 5. A múlt »súlya«”, in *Keresztény Élet* 44 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Tárlatlátogatás 6. Tisztelt tárgyak”, in *Keresztény Élet* 45 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Tárlatlátogatás 7. »Tanúságtevő« tárgyak”, in *Keresztény Élet* 46 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Tízéves a Kassai Exarchátus (1.) Borsi »ékszerdoboz«”, in *Keresztény Élet* 24 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Tízéves a Kassai Exarchátus (2.) A »tőrjárta« kegykép”, in *Keresztény Élet* 25 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Tízéves a Kassai Exarchátus (3.) »Üvegpalotában« a rezidencia”, in *Keresztény Élet* 26 (2007) 4.
- IVANCSÓ István: „Máriapócsi ősbemutatók”, in *Magyar Egyházzene* 3 (2006/2007) 381-382.
- KOCSIS Éva: „»Példákra van szükségünk...« Háromszáz éve hunyt el De Camelis munkácsi püspök”, in *Új Ember* 41 (2006) 4.
- MAGYARI Márta: „Görög Katolikus Hagyományok. »Csapkodó« sutka, berke, cicurka”, in *Keresztény Élet* 11 (2008) 4.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2008-2009

- MAGYARI Márta: „Görög Katolikus Hagyományok. Kérés és köszönet a szentsírnál”, in *Kereszteny Élet* 12 (2008) 4.
- PALLÓS Tamás: „Ablak egy másik világra Pétervári hálaadás”, in *Új Ember* 42 (2007) 12.
- SZALONTAI Anikó: „Ahol minden karácsony van... Látogatás Betlehemberben”, in *Új Ember* 52-53 (2007) 7.
- VÉGHSEÖ Tamás: „Nilles konferencia Nyíregyházán”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2007) 2.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

- 26 -

**Gli ordinamenti liturgici
di István Miklósy vescovo dell'Eparchia di Hajdúdorog
(István Ivancsó)**

S. Ecc.za Mons. István Miklósy (1857-1913-1937) che è stato il primo vescovo dell'Eparchia di Hajdúdorog tra le varie preoccupazioni pastorali, spirituali e culturali per la sua Chiesa, ha posto maggior attenzione sulla vita liturgica. L'impegno per la vita liturgica si è distinto in due grandi aspetti per la formazione della liturgia greco-cattolica ungherese del secolo XX.

Il primo aspetto ha inizio il 24 giugno 1916, data che indica l'introduzione del calendario Gregoriano nell'uso liturgico della sua Eparchia, al posto del calendario Giuliano, così stabilendo la celebrazione delle feste liturgiche nelle date proprie. Inoltre ha introdotto qualche correzioni nei testi liturgici. Quando l'ultimo re ungherese denunciò al suo trono (1918), il vescovo ha ordinato ai sacerdoti di omettere il suo nome o la sua posizione di re dai testi della liturgia. Anzi, l'ha fatto due volte. Ma nello stesso tempo ha stabilito con obbligo per i sacerdoti della sua Eparchia di mettere in atto tutte le prescrizioni liturgiche contenute nel Liturgicon che era appena edito (nel 1920).

Il secondo aspetto, ha promosso con grande interesse e cura vari e importanti edizioni liturgiche. Anzi, ha dato il suo *imprimatur* all'edizione di una serie di libri di canto e di preghiera ad uso dei sacerdoti e del popolo di Dio. Tra i principali libri liturgici editi è stato il Liturgicon con data del 1920, che è stato pubblicato per la seconda volta in lingua ungherese. Altro testo fondamentale per la Chiesa bizantina ungherese è la pubblicazione dell'Evangelionario in data del 1925, edito per la prima volta nella nostra lingua. In seguito nel 1927 è stato stampato l'Eucologio, aventi due versioni nella forma ampia e breve. Era intenzione del vescovo curare la pubblicazione di un Anthologhion (Breviario) ad uso dei sacerdoti dando disposizione alla stesura di vari testi. Ma, purtroppo, S. Ecc.za Mons. István Miklósy non ha avuto la

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

gioia di veder realizzato il completamento dell'edizione del testo, essendo morto (nel 1937).

Volendo fare una valutazione dell'impegno che il Vescovo ha manifestato per la valorizzazione e la tutela della vita liturgica nella sua Eparchia, possiamo affermare che in modo particolare il suo primo interesse è di un buon liturgo che non si risparmia di essere anche curatore di vari libri (di preghiera e di canto) ammonta quarantasette libri editi.

Quindi disposizioni, emendamenti e ordinamenti di S. Ecc.za István Miklós vescovo dell'Eparchia di Hajdúdorog sono stati in sintonia con la sua preoccupazione e la sua cura pastorale di ogni buon pastore che da al proprio "gregge" il nutrimento necessario per iniziare a gustare i beni eterni già in questa vita, attraverso la preghiera.

La storia della Chiesa e il diritto particolare nelle opere di György Papp (Ákos Makláry)

György Papp (1909-1975), sacerdote dell'eparchia di Hajdúdorog appartiene al gruppo degli eccellenti canonisti della zona, anche se le sue opere sono apparse esclusivamente in ungherese, poiché gli argomenti delle sue ricerche in particolar modo volevano dare una risposta alle questioni importanti del diritto canonico delle Chiese greco-cattoliche della regione.

Il nostro Autore aveva una vocazione scientifica duplice, che si vedeva bene anche nella sua vita come studioso. Da una parte si dedicò agli studi del diritto canonico, ma nello stesso tempo gli piacque sempre anche la storia della Chiesa. Durante le sue ricerche si accontentò, in modo particolare, quando attraverso il suo metodo scientifico poteva scrutare insieme la storia della Chiesa ed il diritto canonico. Esclusivamente si occupò di temi che richiedevano nello stesso tempo la conoscenza e la ricerca della storia e del diritto. Il suo vescovo gli affidò le ricerche, le quali sono state sempre adatte allo scopo duplice summenzionato.

In questa relazione voglio rappresentare la vita di György Papp e la sua attività storica e canonica attraverso le sue opere e nello stesso tempo apprezzare l'importanza della sua attività.

Il nostro Autore era un sacerdote della Chiesa greco-cattolica ungherese, che si occupò di storia ecclesiastica, diritto canonico e diritto ecclesiastico. La sua attività si svolse nel periodo compreso fra il 1930 e il 1975.

**L'image du prêtre chez
saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome**
(Atanáz Orosz)

En examinant les sources du *Dialogue chrysostomien Sur le Sacerdoce*, nous trouvons une mine de renseignements valides chez le “Théologien” qui a été le deuxième prédecesseur du Chrysostome dans le siège de Constantinople. Comme Ph. Molac l'a indiqué récemment, on trouve “un champs d'isotopies entre les deux théologiens”. Comme préparation au chef d’œuvre antiochien de la théologie du sacerdoce, on trouve des ressemblances thématiques et sémantiques surtout dans les Discours 6 (*De pace*) et 2 (*Apologia de fuga sua*) du Nazianzéen.

Dans son *Apologetikos*, Grégoire se dépeint lui-même comme ayant eu l'opportunité, au cours d'un retraite philosophique, de cultiver un savoir qui lui permettait un discernement plus grand. En effet, l'adhésion de son père et évêque à un *credo* d'origine semiarien (Rimini-Constantinople 360/361) obligait le jeune prêtre à réclamer certaines qualités comme critère du sacerdoce orthodoxe. Il fait correspondre aux fonctions sacerdotales des exigences de pureté et de lumières contemplatives qui ne peuvent se réaliser que chez les moines ou chez ceux qui mènent une vie “philosophique mixte”, une certaine “monotropie”. C'est ainsi qu'il intègre une période de retraite contemplative dans la formation sacerdotale. Un tel retraite “philosophique” rende possible au prêtre le rapprochement progressif à l'idéal paulien de l'image de Christ. Dans un processus progressif de “retour en arrière” vers les sources scripturaires, le bon prêtre reste en relation étroite avec Dieu et peut exercer le magistère du Verbe par une charité spirituelle toujours vivante. Le vrai image du prêtre reste l'image de Christ.

Chez Jean Chrysostome, le sacerdoce représente une réalité céleste. S. Jean exige des prêtres et des évêques les vertus sociales qui s'acquièrent dans les relations humaines. Le sacerdoce a pour fin le service d'autrui: il l'emporte sur la vie monastique dans la mesure où le bien commun l'emporte sur le bien particulier. Néanmoins, sur de sa vocation monastique, déjà expérimentée, Jean a redouté le ministère avec ses responsabilités et tentations – si on peut donner crédit à l'expérience personnelle de l'auteur du Dialogue *Sur le Sacerdoce*. En tout cas, le sens profond du Dialogue maintient sa vérité, même si la fuite n'est qu'une fiction.

Le point de vue de Jean est que les moines ne devraient pas se présenter sans distinction au ministère sacerdotal. Et surtout : le bon moine ne deviendrait pas nécessairement un bon évêque. Donc, l'invitation des moines pour le sacerdoce ou

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

bien l'appel aux moines pour l'épiscopat, dans les yeux de l'auteur du Dialogue n'est pas évident. Au moins, le *topos "de refus"* est à recommander avant d'accepter de telles charges. Il agit ici de la logique rigoureuse du „dialectique de refus et d'acceptation”. En fin du compte, Chrysostome veut importer les *virtus classiques* des moines dans le service pastoral. Mais celui qui est revêtu du sacerdoce a besoin de plus de discernement que les moines. Il doit être “très averti”.

La charité, l'amour pour ses brebis est certes la cause de tous les biens que le bon pasteur exige de ses élus. Le sacerdoce est une preuve d'amour, mais c'est une chose si grande que Jean se sent indigne d'être ordonné. Et il ne s'agit pas uniquement des scrupules. Il rappelle à ses contemporains l'essence et l'originalité du ministère de la sanctification: c'est une grâce de Dieu à laquelle l'homme ne peut répondre que par le don total de lui-même.

On peut bien voir, combien Jean Chrysostome continue la ligne du Nazianzéen et en même temps, il apporte un certain nombre de touches plus personnelles, touches qui invitent à penser sur ce point, un infléchissement plus marqué dans une distinction entre sacerdoce et laïcat. Nous pouvons confirmer que les rapprochements possibles entre les deux grands Pères de l'Église sont nombreux, comme A.-M. Malingrey l'écrit justement dans son introduction à l'édition critique du Dialogue chrysostomien Sur le Sacerdoce. „Mais l'œuvre de Jean Chrysostome tout entière est là pour attester sa vigueur de sa pensée personnelle... Si Jean a trouvé chez Grégoire des arguments qui faisaient écho à ses propres convictions... il faut y voir la preuve de l'estime où les chrétiens fervents tenaient, à cette époque, le sacerdoce, plutôt qu'un plagiat.”

Documentation and memories about bishop Gojdić in Hungary (György Janka)

This study collects Gojdić's bishop's letters in Hungarian language which can be found in archives in Hungary and the memories about him in Greek catholic press.

In the Archive of Diocese of Hajdúdorog there are 3 letters. In two of them liturgical books are demanded and in one of them the use of vineyard is asked.

The letters, which can be found in the Archive of Máriapócs, reports about the love of Blessed Virgin of Máriapócs and about the life of Slovakian monks.

In the archive of Seminarium Centrale 2 essays can be found. One of them talks about Joannes Chrysostomos's sermons, the other talks about the discipline of

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

penitence. One of the 3 letters in the review of *Centralista* is written about the income of bishop, the second one protests against the abolition of diocese of Rozsnyó and in the third one a nun is given the good advice.

The press of this time emphasizes the perfect rhetoric skills of bishop, his visits in Máriapócs and his lecture in Budapest in 1938 at the World Congress of Eucharist.

After the beatification lots of articles are written. The icon of Pál is in the Central Seminary of Budapest. The Chapel in Máriapócs is sacrificed for honor of Pál bishop. In the Greek Catholic church calendar the 17th of July the day of Gojdić Péter Pál.

Esame sull'autenticità dell'Anafora di San Giovanni Crisostomo (Nyirán János)

Durante l'anno liturgico della Chiesa Bizantina si celebra più frequentemente la Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo, accanto alla Divina Liturgia di San Basilio il Grande (celebrata 10 volte all'anno) e a quella di San Giacomo (1-2 volte all'anno, ma non in ogni Chiesa bizantina).

Lo svolgimento della Liturgia di San Basilio e quella di Crisostomo è assai simile, la differenza più grande si evidenzia nel testo delle loro anafore, anche se la loro struttura è quasi la medesima, poiché seguono ugualmente la struttura delle anafore di tipo siro-occidentale.

Mentre l'autenticità dell'Anafora di San Basilio il Grande non era messa quasi mai in dubbio, quella dell'Anafora di San Giovanni Crisostomo invece era quasi sempre discussa, se non appena negata dagli esperti della liturgia bizantina durante i secoli passati.

Nel presente articolo analizziamo dunque il problema dell'attribuzione dell'Anafora alla persona di San Giovanni Crisostomo, che è conosciuto in Oriente come *padre della Chiesa*, in Occidente invece come *dottore della chiesa*. In altre parole vogliamo capire in quale modo porta la Liturgia più celebrata presso la Chiesa Bizantina il nome di San Giovanni Crisostomo. Come mai è possibile che l'Anafora in questione che dimostra una parentela forte con l'Anafora siriana dei Dodici Apostoli, era accettata, anzi, col tempo più diffusa a Costantinopoli?

Le questioni sovrapposte sono molto importanti, poiché le antiche fonti bizantine non menzionano nessuna Liturgia di Crisostomo, e non ne troviamo nessun

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

riferimento nemmeno nelle opere di San Giovanni Crisostomo. In questo senso non si può verificare né con le prove esteriori né con quelle interiori l'autenticità dell'Anafora, mentre nelle Chiese bizantine celebravano e celebrano oggigiorno con evidenza indiscutibile la Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo evidentemente con la sua Anafora.

L'esame sull'autenticità è molto rilevante specialmente dopo la conferenza *Chrysostomika II* in occasione del sedicesimo centenario della morte di San Giovanni Crisostomo, che si è tenuta tra 8-10 novembre di quest'anno presso il Pontificio Istituto Orientale e Istituto Patristico Augustinianum, dove hanno messo di nuovo in dubbio l'autenticità dell'Anafora di Crisostomo.

Nella nostra ricerca ci siamo basati soprattutto agli studi di Georg Wagner e Robert F. Taft cercando le parole e i concetti identici tra le opere autentiche di Crisostomo e l'Anafora che gli è attribuita. Nel presente articolo abbiamo analizzato solo il cosiddetto *credo apofatico* del Pre-sanctus dell'Anafora in questione. In futuro abbiamo l'intenzione di esaminare con lo stesso metodo tutta l'Anafora, per convincere tutti che Giovanni Crisostomo ha portato con se da Antiochia un'Anafora a Costantinopoli, dove ha fatto la sua redazione componendo così l'Anafora più gradita per il rito bizantino.

- 27 -

Il *Liturgicon* ungherese nell'Eparchia di Hajdúdorog (István Ivancsó)

La Chiesa greco-cattolica ungherese con gioia festeggia i 125 anni del proprio *Liturgicon* in lingua ungherese, in uso nelle varie chiese e parrocchie dell'Eparchia.

Nel 1882 è stato edito il testo della Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo, ed altri testi dei sacri uffici divini. Questa versione è rimasta in uso per quasi quaranta anni, nel 1920 fu pubblicato un volume più vasto e completo contenente anche la Liturgia di San Basilio. Più tardi, nel 1949 si è tornati ad una pubblicazione contenente soltanto la Liturgia del Crisostomo. Infine, nel 1984 l'Eparchia ha redatto e pubblicato la versione originale in forma di ristampa che è in uso tutt'oggi in tutta la circoscrizione bizantina dell'Eparchia di Hajdúdorog.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

È giusto ricordare che il nostro *Liturgicon* si è inserito nella lotta per ottenerne l'introduzione della lingua ungherese, come lingua liturgica. Avere un *Liturgicon* in lingua ungherese, lingua parlata e compresa dal popolo, è stato un traguardo molto importante per la nostra Chiesa Greco-Cattolica. In passato ne esistevano versioni soltanto in forma privata, redatta da vari sacerdoti o laici, con delle traduzioni nella maggior parte provenienti da testi paleoslavi, un esempio possono essere: la traduzione di Krucsay (1793) e quella di Kritsfalusi (1795).

Non è un'esagerazione affermare che la commissione di traduzione liturgica di Hajdúdorog del 1879 ha eseguito un lavoro che dava inizio ad un'epoca nuova, in quanto la commissione tradusse i testi liturgici della tradizione in lingua ungherese. Il lavoro della commissione liturgica del 1879, da una parte cambiò le traduzioni liturgiche circolanti e usate solo in manoscritti, dall'altra parte le completò in modo significativo, in quanto con le quattro opere più importanti furono pronte le traduzioni dei testi che tutt'oggi vengono usate per le celebrazioni. Inoltre le traduzioni di codesti testi furono disposte in forma stampata e più facilmente adoperate e divulgiate.

E doveroso ricordare l'attività di questa commissione: essa fu molto importante, in quanto non si trattava più di traduzioni in forma privata, ma di traduzioni con l'imprimatur ufficiale del Gerarca della Chiesa Greco-Cattolica Ungherese.

Peraltro, non si deve trascurare il fatto che la commissione di traduzione liturgica creò la lingua liturgica della Chiesa greco-cattolica ungherese, e iniziò un movimento con un risultato di quasi trecento edizioni liturgiche stampate. Tra queste è il *Liturgicon* ungherese di 125 anni che permette sino ad oggi di glorificare e lodare il Signore nella nostra lingua materna.

Die Zeit als Konstitutionsmedium der menschlichen Persönlichkeit in Søren Kierkegaards Werk „*Entweder-Oder*“ (Krisztián Vincze)

Das *Entweder-Oder* von Kierkegaard ist im Jahre 1843 erschienen, und durch dieses Werk gründet der dänische Philosoph seine Drei-Stadien-Lehre, die dann seine ganze Denkwelt begleiten wird. In der globalen Anthropologie Kierkegaards wird die Haltung des Menschen zu seinem eigenen Wesensinhalt zum Problem. Für den dänischen Denker gibt es in der menschlichen Existenz nichts Wichtigeres, als ein Individuum zu werden, das eigene Selbst zu erwerben. Der Unterschied zwischen den ersten zwei Stadien – ästhetischem und ethischem, bedeutet einen ausschlaggebenden Wendepunkt, weil der Mensch sich nur in diesem Kontrast zu

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

einer einzigartigen, unwiederholbaren Persönlichkeit entwickeln kann. In Kierkegaards Werk „*Entweder/Oder*“ werden die wesentlichen Charakterzüge des Ästhetikers und des Ethikers entfaltet. Das ästhetische Stadium ist dabei aber nicht mit einem reinen Hedonismus gleichzusetzen. Obwohl der Mensch in dieser Lebenshaltung von den eigenen Trieben und Instinkten der Sinnlichkeit geprägt ist, verkörpert der Ästhetismus vielmehr eine eigen-schöpferisch, dichterisch gestaltete Welt. Die größten Ästhetiker, wie Don Juan, fühlen sich und leben als Bürger einer Phantasiewelt. Ihr Lebensprinzip drängt sie, eine Traumwelt zu schaffen, in willkürlich geträumten Vielheiten von Welten zu leben, wo sie alles Begehrte erreichen, wo sie alles Gewünschte gewinnen. Mit vollem Bewußtsein fälschen sie die Realität, in der sie das eigene Leben führen und gestalten können.

Das Entweder-Oder des kierkegaardischen Werks bezieht sich also auf die Wahl, in der der Mensch sich selbst wählt, in der der Mensch den absoluten Unterschied zwischen Gut und Böse setzt. Erst in dem Moment dieser ethischen Wahl spricht Kierkegaard über das eigentliche menschliche Wesen. Voraussetzung zu dieser Wahl ist aber vor allem, auf welche Weise man mit seiner Zeiterfahrung umgeht. Eine Möglichkeit ist, sich selbst in ständiger Selbstvergessenheit immer den aktuellen Augenblicken zu überlassen. Die Folge dieser Lebensweise ist, daß die Ästhetiker früher oder später ihren Kontakt zu der realen Zeit völlig verlieren. Wenn sie sich phantasierend an die Vergangenheit erinnern, oder wenn sieträumend eine irreale Zukunft planen, dann fällt ihnen das Zielbewußtsein endgültig weg. Kierkegaard sieht so diese Lebensweise als Ausgerissensein aus der Realität, die zur Selbst-Verlorenheit des Menschen führt.

Auf der anderen Seite sind die Ethiker diejenigen, die ihr Leben bewußt führen, die in der ethischen Wahl ihre Persönlichkeit erworben haben. Die Persönlichkeit bedeutet in diesem Fall, daß man sich als ein in der Sukzessivität der Zeit existierendes Wesen erfährt. Das menschliche Bewusstsein hat so die Aufgabe, ständig den immer neuen Bewußtseinzuständen Zusammenhang zu geben. Indem die unterschiedlichen Momente des eigenen Lebens synthetisiert werden, bekommt das Leben seinen eigentlichen Sinn. Als Persönlichkeit zu leben bedeutet, daß unser Leben einheitlich wird, die Zersplittertheit der unterschiedlichen Augenblicke nie mehr die Integrität des menschlichen Individuums gefährdet. „Darin nämlich liegt die ewige Würde des Menschen, daß er Geschichte bekommen kann, darin liegt das Göttliche in ihm, daß er selbst, so er will, dieser Geschichte Kontinuität geben kann, denn die gewinnt sie erst, wenn sie nicht der Inbegriff dessen ist, was mir geschehen oder widerfahren ist, sondern meine eigene Tat, so zwar, daß sogar das mir Widerfahrene durch mich von Notwendigkeit in Freiheit gewandelt und übergeführt worden ist.“

Aspetti spirituali e pastorali del sacramento della penitenza
(János Soltész)

Circa il Sacramento della Penitenza abbiamo analizzato alcuni concetti fondamentali. È del tutto necessario riprendere e ripensare questi concetti, anche perché nessuno (né confessori né penitenti) sono immuni dalle tentazioni del maligno, ed in alcuni casi le seduzioni operate per far cadere i confessori sono molto più gravi di quelle sofferte dai fedeli.

La tentazione causa l'ottundimento, la diminuzione dell'entusiasmo, oppure la manifestazione aperta o velata della vanagloria o del dominio. La risposta a questi "peccati" l'impegno per la santità della vita, l'umiltà ed il desiderio continuo di rinnovarsi in Cristo, e questa è la chiave del sacerdozio felice.

La *metanoia* continua ed il *penthos* costituiscono alcune dei fondamenti su cui deve basarsi la vita di coloro che vivono la vocazione ecclesiale.

L'uomo della nostra epoca accetta soprattutto quelle persone che sono portatrici di autenticità e coerenza, e l'esigenza di possedere questi requisiti – se così si possono chiamare – a maggior ragione, sono richiesti ai sacerdoti. Perciò, è molto importante il succitato messaggio del Papa Giovanni Paolo II, indirizzato a tutti i sacerdoti, in cui si elaborano tutti gli aspetti essenziali del presbitero. Praticare la Confessione, dunque, è una cosa estremamente importante e necessaria! La gioia che ne deriva è una soddisfazione per il sacerdote, ed i dieci consigli dati dal Papa devono essere incisi a chiare lettere nel cuore di ogni confessore.

L'uomo di oggi ha una grande esigenza per le vie specifiche di fare la penitenza. Ma non dobbiamo avere timore dei concetti della tradizione ecclesiale, che a volte sembrano cose di altri tempi, poiché il fatto che essi siano ancora validi, dimostra che il loro significato è sempre attuale e possono essere arricchiti di nuovi contenuti che rispondano alle esigenze del nostro tempo.

In tutto questo i Vescovi hanno un ruolo decisivo, con la loro predicazione ed il loro Magistero, per suscitare la fede in un modo del tutto speciale, e nel tenere desta l'indole sacerdotale.

Lo Spirito Santo ci dia forza e saggezza perché possiamo essere di aiuto ai nostri Pastori e contribuire a diffondere il Regno di Dio.

**La questione dell'uso interrituale dell'antimension nello specchio dei documenti
della Santa Sede dopo l'epoca delle unioni**
(Ágnes Szotyori-Nagy)

Il presente articolo segue il percorso storico dell'uso dell'antimension dal punto di vista del diritto canonico sottolineando l'aspetto interrituale. L'antimension oggi è una piccola tovaglia di seta o di altra stoffa preziosa usato nella liturgia bizantina in cui sono cucite delle reliquie. Originariamente era altare portatile dei bizantini. Dati storici positivi circa l'uso dell'antimension si hanno soltanto nel sec. IX (o secondo altri sec. XII). Prima dell'epoca delle unioni la domanda era: se l'antimensi consecrati dal patriarca, dal metropolita o dal vescovo possono essere usati nel medesimo territorio o non, inoltre se l'uso di un dato antimension è ristretto al territorio del vescovo consacrante, oppure può essere mandato in qualsiasi territorio secondo la necessità indipendentemente dal territorio dove l'aveva consacrato. La soluzione era unanime, affermativa in ambedue casi. Dopo quest'epoca la questione è stata indirizzata sull'uso interrituale dell'antimension. Per i sacerdoti latini con il decreto del S. Officio di 7 giugno 1726 è stato proibito esplicitamente l'uso dell'antimension. Comunque in due occasioni la Santa Sede ha emanato norme speciali in riguardo. Mentre il papa Benedetto XIV per i sacerdoti latini ha ripetuto il divieto dell'uso dell'antimension degli italo-greci nella costituzione *Etsi pastoralis* (26 maggio 1742), quanto ai territori ruteni ha deciso in favore dell'uso interrituale nella costituzione *Imposito nobis* (29 marzo 1751). Le due soluzioni diverse si sono inquadrate nella direzione e pratica di quest'epoca. La spiegazione della doppia stregua era da cercare fra i motivi economici, sociali, etnici, geografici, politico-ecclesiastici. In fondo gli italo-greci e italo-albanesi hanno abbandonato definitivamente le loro patrie e hanno vissuto nei luoghi dove rispettivamente ad alta densità c'erano anche chiese di rito latino. Invece il papa si mostrava più permesso nel confronto dei ruteni per evitare il loro eventuale ritorno all'ortodossia sicché i ruteni vivevano nella vicinanza immediata degli ortodossi. Dall'altro lato la Santa Sede aspettava in modo esplicito la promozione della causa dell'unione dalla norma benigna.

Nel diritto orientale non è conosciuta nessuna proibizione circa l'uso interrituale dell'altare portatile. Secondo la norma (non promulgata) della codificazione di Pio XII, e in virtù del can. 705.§.1. di *CCEO* il sacerdote cattolico può celebrare la Divina Liturgia sull'altare di qualsiasi chiesa cattolica. Il *CIC* 17 (can. 823.§.2) vietava agli sacerdoti latini celebrare „super Graecorum antimensiis”. Tuttavia era possibile ottenere la dispensa, soprattutto dopo il motu proprio *Pastorale munus* di papa

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

Paolo VI (30 nov. 1963). Infine il *CIC* 83 tace circa l'uso dell'antimension, e non vieta più.

Verso la comprensione del sacramento della riconciliazione (István Seszták)

Il sacramento della Penitenza è un sacramento che per sua natura è sempre in crisi. Al considerare la situazione attuale, non dovremmo sforzarci molto per ritenere valida tale affermazione. La teologia di questo sacramento però ha il suo obbligo di rispondere per sua stessa natura a questa sfida, essa deve trovare la sua adeguata ed autentica risposta radicata nella Parola di Dio e mantenuta attraverso la Tradizione.

Nella prova di risolvere tale situazione la teologia riguardo il sacramento della riconciliazione con sincera voglia torna al contenuto della Sacra Scrittura, che ci presenta un Dio dell'Alleanza, che cerca l'uomo creato da Lui per essere riconciliato.

Questo presente lavoro vuol analizzare questa realtà sacramentale della riconciliazione che viene presentata come storia della salvezza data e regalata dal Dio Creatore come una vera Alleanza. Analizziamo tre aspetti che ci aiutano a riscoprire questa retroterra della crisi del sacramento della penitenza, e forse aiutano anche di riscoprire il suo contenuto sempre valido: riconciliazione e perdono, come rinnovamento dell'Alleanza; la via dell'uomo verso la salvezza e il fondamento della volontà riconciliatrice di Dio.

In poche parole dunque possiamo dire che nonostante la forza dirompente del peccato la volontà di Dio manifestata al mondo creato e rivelata nell'*oikonomia* è la salvezza, che apre la dimensione e spiega lo sfondo per comprendere il sacramento dell'amicizia sempre rinnovata da parte del Creatore verso l'umanità, cioè la sua riconciliazione.

Questioni attuali giuridiche dei matrimoni misti (Ákos Makláry)

Nella Chiesa latina da anni esiste una forma ecumenica per la celebrazione del matrimonio misto. I fedeli cattolici di rito orientale non hanno la possibilità di celebrare i loro matrimoni in simile modo. Infatti, secondo questa „Tradizione” per la

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

forma prescritta della condizione della validità è la benedizione sacerdotale che è in ogni modo indispensabile.

È consegnabile in questi casi la dispensa della forma canonica, e se si, in quale modo?

Secondo il diritto canonico orientale il matrimonio misto con una celebrazione non cattolica può essere valido, nel caso che il gerarca del luogo da la licenza con una condizione, che si deve celebrare le parti più importanti del rito sacro orientale?

Nel presente lavoro, dopo una breve storia del matrimonio misto, ho l'intenzione di trovare risposte per le domande sopramenzionate attraverso un esempio concreto.

Si osservino almeno i seguenti elementi: la licenza del gerarca del luogo, la celebrazione del matrimonio misto, la dispensa del sacerdote cattolico.

Il gerarca ortodosso si sente costretto a dire che la sua autorità ecclesiastica non gli consente di concesse la dispensa perché non ha il potere di farlo.

Il sacerdote cattolico si sente costretto a dire che non ha il potere di concesse la dispensa perché non ha il potere di farlo.

Il sacerdote cattolico si sente costretto a dire che non ha il potere di concesse la dispensa perché non ha il potere di farlo.

Il sacerdote cattolico si sente costretto a dire che non ha il potere di concesse la dispensa perché non ha il potere di farlo.

Il sacerdote cattolico si sente costretto a dire che non ha il potere di concesse la dispensa perché non ha il potere di farlo.

Il sacerdote cattolico si sente costretto a dire che non ha il potere di concesse la dispensa perché non ha il potere di farlo.

Il sacerdote cattolico si sente costretto a dire che non ha il potere di concesse la dispensa perché non ha il potere di farlo.

Il sacerdote cattolico si sente costretto a dire che non ha il potere di concesse la dispensa perché non ha il potere di farlo.

RECENSIONES

Da Roma in Hungaria. Atti del Convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis, Vescovo di Munkács/Mukačevo (1689-1706), Nyíregyháza, 29-30 Settembre 2006. Prefazione di Tamás Véghseő. A cura di Tamás Véghseő, Nyíregyháza. pp. 331. Con 12 illustrazioni nel testo.

Il volume si divide in quattro parti: la prima, intitolata *Unione: successi e fallimenti* inizia con uno studio di Oleh Turiy, dell'Università Cattolica Ucraina, intitolato *Ekklesiale Identität der Kiewer Kirche vor dem Hintergrund der Brester Union* (pp.15-23), sull'Unione di Brest-Litovsk (Brestja in ucraino, in bielorusso Bierastsie), la seconda di Antal Molnár, dell'Università "Lóránd Eötvös" di Budapest *La Chiesa ortodossa serba e i tentativi d'unione nel XVII secolo* (pp. 25-36).

La seconda parte, *Gli anni di studio di De Camillis e la sua attività a Roma*, inizia con un vasto articolo del professor Antonis Fyrigos dell'Università "La Sapienza" di Roma, intitolata *Considerazioni sulla preparazione culturale e attività pastorale di Joannes De Camillis da Chios, futuro vescovo di Munkács di Giovanni De Camillis a Roma e la sua attività missionaria in Albania*, (pp. 39-98), che si sofferma sulla preparazione culturale del monaco basiliano Giovanni Giuseppe De Camillis, nato a Chios, isola greca dell'Egeo orientale, nel 1641, studente del Pontificio Collegio Greco, con apporti epistolari inediti. Il giovane studente si dichiara di rito greco, tuttavia sappiamo che altri suoi parenti, pure essendo greci etnicamente, erano di rito latino. Possiamo venire a conoscere, grazie a queste pagine del professor Antonis Fyrigos i programmi e gli autori studiati dal futuro vescovo Giovanni Giuseppe De Camillis, che fu missionario in Albania ed a Munkács/Mukacevo. La sua preparazione culturale fu, senza dubbio, solida, si era abbeverato non solo alle fonti della Patristica greca, ma anche ai classici greci, alla lingua latina, non trascurando lo studio dell'italiano, lingua di cultura e veicolare. Nel Collegio Greco non erano trascurate poi anche le opere di Gregorio Palamas e di altri eminenti autori ortodossi. Fu il cardinale Leopold Kollonich ad inviarlo nelle contrade di Munkács/Mukacevo, ove non trovò meno povertà e precarietà che quella incontrata nella missione di Cimarra in Albania. Egli aveva svolto pure a Roma un'intensa attività pastorale e culturale, anche come monaco basiliano nella Chiesa dei santi Sergio e Bacco.

P. Cyril Vasil¹, gesuita, già rettore del Pontificio Istituto Orientale di Roma, ha scritto *L'opera ascetica La Vita Divina Ritrovata fra' Termini del Tutto e del*

¹ Gesuita, arcivescovo titolare di Ptolomais in Libia, segretario della Congregazione per le Chiese Orientali.

Nulla (pp. 99-111). L'illustre autore osserva: "Uno dei compiti più importanti che lo attendono è il rinsaldamento dell'Unione di Užhorod, indebolita confusioni della vita ecclesiale. Poco dopo la sua intronizzazione convoca in seguito ai decenni di guerre civili e i due sinodi locali, prima il 4 maggio 1690 a Mukačevo e una settimana più tardi, l'11 maggio 1690, a Satu Mare, nei quali 130 sacerdoti rinnovano la loro professione di fede cattolica e s'impegnano ad osservare le prescrizioni canoniche. Dal suo Diario apprendiamo che nei primi due anni del suo episcopato De Camillis convoca altri 12 sinodi locali nei quali si prodiga per il rinsaldamento dell'unione e per il rinnovamento della disciplina canonica fra il clero. La maggioranza di questi sinodi si svolge nel territorio della Slovacchia orientale: tre a Zborov e gli altri a Stanča, Stropkov, Humenné e Trnava presso Michalovce. Dall'imperatore Leopoldo ottiene la promulgazione di uno speciale decreto, il cosiddetto *Diploma Leopoldinum* (23. 08. 1692), con il quale sono riconosciuti al clero orientale gli stessi diritti e gli stessi privilegi che spettano al clero latino."²

Uno degli scritti principali del De Camillis fu l'opera ascetica *La Vita Divina*, che consta di 530 pagine, ed è suddivisa in tre capitoli. Dedicata al metropolita Cipriano Zachovschi, suo amico di studi, essa vide la luce a Roma, nel 1677. Si tratta di un'opera non solo poco studiata, ma ignorata sino agli inizi del XX secolo. Il primo a menzionarla fu il professor Emile Legrand, insigne ricercatore francese. Anche un altro studioso, un canadese di origine slovacca, Ernest Bouydosh, studio l'opera, ma si spense prima di sostenere la sua tesi dottorale su De Camillis.³

István Bitskey, dell'Università di Debrecen, scrive nel volume il contributo *L'esperienza di István Telekesey, vescovo di Eger* (pp. 113-120), studente a Roma, studente nel Collegium Germanicum et Hungaricum, coeve del De Camillis, che fu attento pastore e uomo di cultura.

Con lo scritto di Istvan Baán, dell'Istituto Teologico "Sapientia" di Budapest intitolato Nomina e ordinazione di Giovanni De Camillis a vescovo di Sebaste e vicario apostolico, inizia la terza parte, intitolata La nomina episcopale di Giovanni Giuseppe De Camillis, (pp. 123-132).

Ákos Makláry, dell'Istituto Teologico greco-cattolico "Sant'Atanasio" di Nyíregyháza, sull'istituzione del Vicariato apostolico: *Die Institution des Apostolischen Vikariats im 17. Jahrhundert* (pp. 133-143).

Il contributo di József Zachar, dell'Istituto di Studi Superiori "Károly Eszterházi" di Eger, si intitola *Das kriegszerstörte Apostolische Königreich Ungarn als Tätigkeitsraum für den unirenen Bischof von Munkács, 1689-1706* (pp. 145-159).

La quarta parte, *Il Ministero Episcopale di De Camillis nell'Eparchia di Munkács/Mukacevo* si pare con il contributo di György Janka, dell'Istituto Teologico greco-cattolico "Sant'Atanasio" di Nyíregyháza, che ci presenta un lungo studio sui Sinodi tenuti dal Vescovo, intitolato appunto *Die Synoden des Bischofs De Camillis*

² VASIL', C., *op. cit.*, 100.

³ *Ibid.*, pp. 102-103.

(pp. 163-175), in cui si riferisce l'opera pastorale intrapresa tra il clero ed i fedeli, in una situazione particolarmente difficile e critica.

Un altro studio del menzionato István Baán intitolato *Problemi di disciplina ecclesiastica-tentativi di soluzione: i sacerdoti bigami* (pp. 177-226), è un contributo interessante dal punto di vista pastorale e canonico si tratta del caso dei sacerdoti e dei "bigami" ossia di quelli che avevano contratto il matrimonio dopo l'ordinazione o la morte della moglie, contravvenendo ai canoni ecclesiastici. Anche questi casi sono presenti ombre, oltre a luci, nella Chiesa Rutena greco-cattolica. Solo se il sacerdote prometteva di non vivere più con la donna sposata "more uxorio" veniva perdonato e riammesso nel servizio pastorale. Naturalmente, la Congregazione De Propaganda deputata anche per gli affari della Chiese Orientali,⁴ veniva resa edotta. "Il materiale archivistico della Santa Inquisizione disponibile da appena un decennio ed ardente-mente desiderato dai ricercatori – scrive l'autore – rende possibile una ricostruzione più precisa degli avvenimenti. Il 30 Luglio papa Alessandro VIII dispone che Kollo-nich potesse dispensare come meglio crede ed autorizzare ad eseguire i compiti sa-cerdotali i sacerdoti citati nella richiesta di dispensa, quelli sposatisi dopo l'ordinazione invece soltanto nel caso in cui lascino la propria moglie »o meglio la propria concubina«."⁵ – Comunque, si può osservare che anche in questi casi difficili il Vescovo cercò di usare il buon senso e la ponderatezza, in tempi già difficili, per evitare il male maggiore.

Tre sono i contributi di insigni professori romeni quello di Ovidio Ghitta, dell'Università "Babeş-Bolyai", *La prima visita pastorale a Mintiu (Szatmár-Németi del vescovo De Camillis)* (pp. 226-238), di Gheorghe Gorun, dell'Università Cristiana del Partium di Oradea, *Il vescovo Giovanni De Camillis e gli inizi della Chiesa Gre-co-cattolica* (pp. 239-233). Egli ci lumeggia sull'attività pastorale del vescovo nella regione in cui erano presenti fedeli di lingua romena, distanti dalla sede eparchiale di Munkács/Mukačevo.

Il professor padre Ovidiu Pop, dell'Università "Babeş-Bolyai" si sofferma su *Il Catechismo del vescovo De Camillis* (pp.245-253). Il primo documento è di estrema importanza perché attesta la presenza greco-cattolica nell'attuale Bihor. Qui il presule compie ordinazioni e riceve la professione di fede monastica di Giovanni, in Religione Gioacchino. Il professor Ovidio Ghitta menziona il fatto che si crea un nucleo di fedeli in piena comunione con Roma che poi si sarebbe allargato. Siamo nel 1690, quindi un decennio prima dell'Unione accettata dal vescovo Atanasie Anghel. Nell'articolo del professor padre Ovidiu Pop, si sottolinea l'importanza del

⁴ Prima dell'istituzione della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Papa Pio IX nel 1862, fondo presso lo stesso Dicastero la *Congregatio de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis*, e Benedetto XV, nel '1917, la rese autonoma, trasformandola in *Congregatio pro Ecclesia Orientali*. Ora, tenuto conto della pluralità e della ricchezza delle tradizioni orientali essa si chiama Congregazione per le Chiese Orientali.

⁵ BAÁN, I., "Problemi di disciplina ecclesiastica-tentativi di soluzione: i sacerdoti »bigami«", *op. cit.* 183.

Catechismo, strumento in mano ai parroci per la catechesi. Si sottolinea, nell'opera, la fedeltà alla forma orientale, con il suo simbolismo tipico e con la gestualità del sacerdote. »La strada scelta dal vescovo di Mukačevo, Giovanni Giuseppe De Camillis ha avuto i suoi successi. Col tempo, la provincia ecclesiastica ha ricevuto l'unione con la Chiesa di Roma e si sono ottenuti progressi sulla linea della formazione dei preti.«⁶

Il curatore di questi Atti Tamás Véghseő, dell'Istituto Teologico greco-cattolico "Sant'Atanasio" di Nyíregyháza, ci presenta lo studio *Il cardinale Leopoldo Kollonich e i greco-cattolici dell'eparchia di Munkács* (pp. 255-271), in cui si esaminano anche i rapporti del primate con il De Camillis, che lo scelse come vescovo anche perché egli conosceva la lingua rutena. Sull'alto prelato il vescovo greco di Chios poteva sempre contare, come ai tempi in cui fondò il seminario per il rito greco-cattolico, certo dell'importanza di quest'istituzione per la formazione del clero, come era anche nei dettami del Concilio di Trento.

Dopo l'articolo di Bernadett Puskás, della Facoltà di Lettere dell'Istituto di Studi Superiori dell'Istituto Teologico greco-cattolico "Sant'Atanasio" di Nyíregyháza, intitolato *Das Porträt des Bischofs De Camillis und die Munkatscher Bischofs-galerie* (pp. 273-290), è la volta dello studio di Szilveszter Terdik, di Budapest, archeologo e studioso di storia dell'arte *L'origine dell'icona miracolosa del monastero di Bikszád* (romeno Bixad) (pp. 295-317), in cui l'autore ricorda il primo "miracolo" del 1770 quando Demeter Iváskó, dottore in teologia e professore nel monastero di Bikszád scrisse una lettera all'eparca di Munkács, János Bradács (1767-1772), per segnalare la lacrimazione dell'icona della Madre di Dio.

Non si esclude che la preziosa Icona fosse stata dipinta ai tempi di Isaia, che ebbe morte tragica, tanto che nell'immaginario collettivo si pensò che il primo miracolo della lacrimazione fosse collegato a lui.

Anche se la tradizione della Madonna lacrimante andò sbiadendosi, il monastero è stato ed è tuttora un centro di pellegrinaggi.

Il volume si conclude con un indice analitico. Importante è il rilevare la ricchezza delle fonti che seguono ogni articolo presentato, miniera per meglio comprendere De Camillis, eroico figlio della Grecia che servì il Signore e la Chiesa Unita in Albania, a Roma e nelle contrade rutene.

(Giuseppe Munarini)

La Prière du croyant selon l'année liturgique Maronite. Textes liturgiques rassemblés par Monseigneur Boutros Gemayel Archevêque Maronite de Cypré, Traduction: Frère Christian Champeaux, Beyrouth ²2007, [Préface de la 2ème édition de monseigneur Boutros Gemayel] pp. 1212.

E un testo prezioso non solo per i fedeli di rito siro-maronita, uno dei tre riti della tradizione siro-occidentale (Siro-maronita, siro-antiocheno e siro-malancarese).

| ⁶ POP, O., "Il Catechismo del vescovo De Camillis", in *op. cit.*, 253.

Il libro che si presenta è frutto del lavoro di Fratel Christian Champeaux e di Monsignor Boutros Gemayel.⁷ Questi è l'Arcivescovo emerito di Cipro,⁸ liturgista fine e sensibile, sotto l'episcopato del quale videro la luce anche alcuni testi liturgici in greco moderno ad uso dei fedeli che non conoscono più la lingua siriaca e l'arabo. Mi permetto di citare a questo proposito, il Messale, o Libro della Divina Liturgia, ΒΙΒΑΙΟ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΕΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟ ΤΥΠΙΚΟ ΤΗΣ ΣΥΡΟΜΑΡΩΝΙΤΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΣ⁹ e l'ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΩΝ ΝΕΚΡΩΝ,¹⁰ ossia l'Ufficiatura Funebre, anche se si potrebbero menzionare altre pubblicazioni.

La traduzione dell'Ufficio Divino Maronita è stata fatta anche in lingua inglese ed è stata pubblicata negli Stati Uniti, ove i Maroniti hanno due Eparchie: quella di Our Lady of Lebanon di Los Angeles e di Saint Maron of Brooklyn, i cui eparchi sono rispettivamente Robert Joseph Shaheen,¹¹ e Gregory John Mansour.¹² In quest'ultima sede episcopale, si trova il Centro Editoriale che ha come responsabile padre George Sebaali, che ha pubblicato numerosi libri liturgici anche in inglese, tra cui si annoverano i testi dell'Ufficio Divino.

Queste apparizioni in una lingua accessibile ai fedeli della Diaspora sono utili agli studiosi ed a quanti seguono i riti orientali sono di fondamentale importanza perché mettono anche il semplice fedele nella possibilità di pregare, come i sacerdoti, i diaconi, i religiosi e le religiose, usando le preghiere liturgiche e quindi essi hanno la possibilità di penetrare nella sacralità della vita della Chiesa, grazie alla contemplazione dei misteri che meglio si possono contemplare se si è consapevoli delle parti mobili e non solo dell'Ordinario.

Osservava padre Robert Taft S. J.: "Negli ultimi anni la comunità maronita degli Stati Uniti ha rivelato uno straordinario dinamismo sotto la guida del proprio ordinario, l'arcivescovo Francis M. Zayek".¹³ Una comunità vigorosa ed un'intensa vita eucaristica sono già operanti nelle parrocchie, cosicché ora si può sperare sul rinnovamento della Liturgia delle Ore. Dal 1982 sono già apparsi in inglese tre vo-

⁷ Ringrazio, oltre a S. E. Reverendissima Monsignor Boutros Gemayel, arcivescovo emerito di Cipro dei Maroniti, anche il professor padre Robert Taft S.J. del Pontificio Istituto Orientale, monsignor Georges Houry, dell'Arcivescovado Maronita di Cipro, padre George Sebaali, responsabile del "St. Maron Publication" di Brooklyn e il dottor Sebastian Terdik, per la disponibilità, le notizie ed i libri messimi a disposizione.

⁸ Ordinato sacerdote nel 1959, Arcivescovo di Cipro dal 1988 al 2008. Dal 6. 12. 2008 è Arcivescovo di Cipro S. E. Joseph Soueif, nato nel 1962, ordinato sacerdote nel 1987. L'Arcidiocesi di Cipro è stata eletta nel 1357.

⁹ Αρχιεπισκοπὴ Μαρωνῖτων Κυπρου, Νοεμβρίος 1993.

¹⁰ Αρχιεπισκοπὴ Μαρωνῖτων Κυπρου, 2001.

¹¹ Nato nel 1937, ordinato sacerdote nel 1964, Vescovo dal 2000.

¹² Nato nel 1955, ordinato sacerdote nel 1982, consacrato vescovo nel 2004.

¹³ L'Arcivescovo Francis Mansour Zayek, ordinato sacerdote nel 1946, vescovo ausiliare di São Sebastião do Rio de Janeiro, nel 1962, poi vescovo titolare di Callinicum dei Maroniti e, dal 1966 al 1971 vescovo di Saint Maron di Detroit, quindi, dal 1982 al 1996 Vescovo di Saint Maron of Brooklyn.

lumi delle ore, con propri del tempo, adattati all'uso fatto negli U.S.A. e che portano il titolo: *The Prayer of the Faithful according to the Maronite Liturgical Year*.¹⁴

Un volume in inglese, con l'Ufficio Divino e preghiere proprie è *Eyes of the Heart-Short Prayer of faithful*¹⁵ che, come dice il titolo, è un'edizione abbreviata, ma sempre fedele al rito ed al suo calendario. Esso è stato edito sotto l'eparca Stephen Hector Douelhi.¹⁶

Ritornando all'opera in francese che qui si presenta, è bene osservare che v'è stata la prima edizione nel 1967-1968, in tre volumi, ciclostilati di difficile accesso.¹⁷

Quindi quest'edizione colma un vuoto, è un ausilio indispensabile per i fedeli, i liturgisti e gli studiosi che possono vivere la vita della Chiesa dei figli di San Marone, che è la sola Chiesa Orientale completamente in comunione con Roma, cogliendo caratteristiche peculiari di essa ed altresì elementi entrati da altre Tradizioni liturgiche.

“C'est avec joie et fierté – osserva monsignor Boutros Gemayel – que je présente la deuxième édition de la »la Prière du Croyant« en langue française. Il me semble que c'est pour la première fois dans notre histoire maronite qu'un livre liturgique si important et riche soit publié en français. Surtout qu'il a déjà été imprimé et réimprimé en arabe et en anglais. Notre liturgie maronite peut se considérer satisfaite d'être placé parmi les liturgies internationales dans le trois langues importantes du monde.”¹⁸

Scrivendo queste osservazioni l'Arcieparca avrà pensato alle traduzioni bizantine di Chevetogne di padre Mercenier, ed a quelle di padre Denis Guillaume, recentemente scomparso,¹⁹ che hanno offerto a un novero di fedeli e studiosi un gran numero di testi liturgici.

Il libro *Prière du Croyant* contiene le Preghiere comuni di ogni giorno (pp. 11-18), il Comune della settimana e delle memorie, iniziando dalla Domenica (pp. 19-71), per le parti che si chiamano “Ramsho” (Vespero) e Safro (Mattutino), le indicazioni dei testi della Scrittura, nonché i *propria* per la Vergine Maria, degli Angeli, di un Apostolo, di un Martire e di un Confessore. Si trovano poi anche i testi delle ore Terza, Sesta e Nona, la Preghiera prima del sonno, corrispondente alla Compieta, ed alcuni Cantici.

Il Proprio del tempo inizia con *l'Avvento*, che comprende le otto Domeniche che precedono il Santo Natale (della Dedicazione della Chiesa, del Rinnovamento

¹⁴ TAFT, R., *La Liturgia delle Ore in Oriente e in Occidente. Le origini dell'Ufficio divino e il suo significato oggi*. Milano 1988, 322-232. [Ed. Paoline], [Titolo originale *The Liturgy of the Hours in East and West*. The Order of St. Benedict Inc., Collegeville (USA), 1986].

¹⁵ Eparchy of Saint Maron of Brooklyn, 1998.

¹⁶ Ordinato sacerdote nel 1955, dal 1996 al 2004 vescovo di St. Maron of Brooklyn.

¹⁷ Presenti nella Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale sotto la signatura 318-3-20.

¹⁸ GEMAYEL, B.. “Préface de la 2ème édition”, La Prière du croyant selon l'année liturgique Maronit, *op. cit.* 3.

¹⁹ Spentosi il 18. 06. 2008.

RECENSIONES

della Chiesa, dell'Annunzio a Zaccaria, dell'Annuncio alla Vergine, della Visitazione, della Nascita di san Giovanni Battista, della Rivelazione a Giuseppe e della Genealogia), il *Periodo del Santo Natale* sino all'Epifania, in cui si festeggia come nel rito bizantino ed in altri riti orientali il Battesimo di Gesù, ed alla Domenica di Gesù ritrovato al tempio, il Tempo dopo l'Epifania e quindi le tre *Domeniche del periodo Prequaresimale* (dei Sacerdoti, dei Giusti e dei fedeli Defunti). Il tempo di *Quaresima* comprende l'ordinario del giorno della settimana e sei Domeniche (dell'Inizio di Quaresima, del Lebbroso, della donna che soffriva flussi di sangue, del Figliol Prodigio, del Paralitico e del Cieco). Segue poi il tempo della *Passione*, con i *propria* per ogni giorno della Settimana Santa ed il Tempo Pasquale con sei Domeniche dopo la Pasqua ed il Giovedì dell'Ascensione, tra la quinta e la sesta.

È poi la volta del Periodo che va dalla Pentecoste alla Santa Croce con sedici Domeniche. Sette sono le Domeniche che seguono la Festa della Croce.

Segue poi il Sinassario che inizia con il mese di Novembre. Possiamo constatare che i santi venerati sono quelli della Chiesa Maronita come San Marone, la cui festa cade il 9 Febbraio, san Giovanni Marone, il 2 Marzo, santa Marina, il 17 Luglio, i 350 discepoli di san Marone, il 31 Luglio, San Charbel Makhlouf etc. della Chiesa Universale. Alcune celebrazioni di rito latino, Commemorazione dei Defunti (2, Novembre), Santa Teresa del Bambin Gesù (3 Ottobre) San Francesco d'Assisi (4 Ottobre) o di Sant'Antonio di Padova (13 Giugno), come anche la Festa di Ognissanti che si celebra il 1 Novembre, come nel rito romano, ma accanto ai Santi Cosma e Damiano, hanno trovato posto in questa parte, ma l'ufficio loro proprio è tipicamente maronita. La celebrazione di molti santi coincide con il calendario bizantino: cito a mo' d'esempio: i Santi Cosma e Damiano, il 1 Novembre, san Giovanni Crisostomo, il 13 Novembre, il 9 Marzo i santi Martiri di Sebaste, in Armenia, san Giustino, filosofo, il 1 Giugno, la Decollazione di san Giovanni battista, il 29 Agosto etc.

Alcuni cenni biografici, riportati per numerosi santi impreziosiscono questa parte ed il libro stesso.

L'ultima parte comprende il *Santorale* con i *propria* delle grandi feste a data fissa (l'Immacolata Concezione, Natale dei Nostro Signore, Santo Stefano, i Santi Innocenti, la Circoncisione di Nostro Signore, l'Epifania, Sant'Antonio, padre dei Monaci, la Presentazione di Gesù al Tempio e le altre feste comuni alla diverse Tradizioni delle Chiese d'Oriente, con un'eccezione, in questa parte troviamo il proprio di San Marone e dei suoi Discepoli.

(Giuseppe Munarini)

Vescovo Sofron MUDRYJ, O.S.B.M., *Lineamenti di storia della Chiesa in Ucraina*, Prefazione dell'Arcivescovo Ivan Jurkovic, Nunzio Apostolico in Ucraina. L'viv 2008, [Edizioni dei Padri Basiliani "Missioner"] pp. 468. Con 33 foto nel testo. [Revisori del testo italiano: Francesco Armenti e Vito Sibilio].

Monsignor Sofron Stefan Mudryi appartenente all'Ordine di San Basilio Magno, è stato dal 1995 al 1996, vescovo coadiutore dell'eparchia greco-cattolica di

Ivano-Frankivsk, in Ucraina e poi, dal 1996, vescovo della stessa diocesi, sino al 2005.

“Uno dei frutti della sua vita – scrive l’Arcivescovo Ivan Jurkovic – è anche il presente libro *Lineamenti di Storia della Chiesa in Ucraina*, pubblicato ora in lingua italiana. L’Ucraina appartiene a quei paesi europei che ha recentemente attraversato un periodo storico di singolare importanza. Avendo raggiunto l’indipendenza politica, dopo tanti secoli di attesa, essa ora ha bisogno di riflettere nuovamente su molti eventi del passato, comprendere il rilievo per il nuovo contesto storico e sociale ed imparare da essi quello che la storia, »magistra vitae«, può insegnare anche agli uomini di oggi.”²⁰

L’opera²¹ si divide in tredici capitoli, i tre di introduzione generale si intitollano: *L’ambiente storico-sociale dell’Ucraina*, *Storia della storiografia ecclesiastica ucraina* e *Storia della Chiesa in Rus’-Ucraina*; divisione in epoche (pp. 11-24).

Un capitolo, che è dedicato alla penetrazione del Cristianesimo in Ucraina, registra pure le leggende legate agli albori del Cristianesimo nel Paese, come quella di sant’Andrea, fratello di Pietro, apostolo delle contrade bizantine; quella di san Paolo e la cosiddetta “Leggenda morava”, la “Leggenda bizantina” o “Leggenda della Madonna”, che colloca la penetrazione del Cristianesimo ai tempi del patriarca di Costantinopoli Fozio, nel IX secolo.

Fino al capitolo V, si procede a tratteggiare gli avvenimenti principali della Storia della Chiesa della Rus’, che ebbe il suo punto di partenza con il Battesimo di san Vladimiro (in ucraino Volodymyr), vincitore del Khersones (Chersoneso), cui era andata in sposa la principessa bizantina Anna Porfiroronda. Sono avvenimenti, questi, che non sono stati taciti dai Cronisti. Dopo il Battesimo del principe seguì anche quello dei sudditi.

Circa il sorgere della Gerarchia ecclesiastica, l’Autore riporta le quattro teorie esistenti: la prima sostiene che si sarebbe fatto battezzare secondo il rito latino, la seconda che il sovrano sarebbe stato battezzato nella città Khersones (Chersoneso), in Crimea, ma in rito bizantino. Così il Principe avrebbe ricevuto da Bisanzio, la seconda Roma, il clero; la terza teoria per cui il clero proverebbe dalla Bulgaria, ove c’era una gerarchia bulgaro-macedone, che aveva la sua sede in Ocrida, la quarta o tmutorocana, sostenuto da M. Chubatyj secondo la quale prima del principe sarebbe esistita una gerarchia ecclesiastica in Kuban’, città del Tmutocoran’.

Dopo lo scisma d’Oriente, gradualmente sia la nobiltà sia il clero si dividono: alcuni sono filo-romani come il principe Iziaslav, altri filo-bizantini, tra il clero, ad esempio, c’era Teodosio Pecherskyj che guardava verso l’Occidente, mentre Antonio Pecherskyj era in contatto con l’Athos era filo-bizantino.

²⁰ Arcivescovo Ivan JURKOVIC, “Prefazione”, in *op. cit.*, 5.

²¹ Ringrazio di cuore il P. Andriy Tverdokhlib, assistente spirituale degli ucraini greco-cattolici, per la Diocesi di Padova per avermi segnalato e donato il presente volume.

Vengono menzionati il primo Concilio di Kyiv del 1147, che precedette la morte del principe Iziaslav, dopo la quale lo stato attraversò un periodo burrascoso. Nel 1240 la città di Kyiv viene saccheggiata dai Tartari.

In questi anni, si registra il tentativo di fondare una Metropolia indipendente da Costantinopoli. Va poi segnalato il fatto che una parte dell'Ucraina si volgeva verso l'Occidente, un'altra si era adattata alla dominazione dei Tartari.

Nei secoli XIV-XV, si afferma la Metropolia della Galizia (Halich), si crea la Metropolia ucraino-lituana.

Lo stato Ucraino decade nuovamente proprio in questi anni, con la morte di Giorgio II Boleslao. Il territorio fu occupato dal re polacco Casimiro nel 1340. Regioni di parentela furono il pretesto dell'occupazione da parte del re lituano Oghered sulla Volinia e sulla regione di Kyiv.

Un importante avvenimento fu l'invio di Fozio quale metropolita di Kyiv da parte i Costantinopoli, ma ciò suscito proteste e conflitti da parte di Vitoldo, che era il principe lituano, il quale aveva escluso un suo candidato.

Nel 1414, tra Fozio e Vitoldo sorse un nuovo conflitto, per cui fu installato Gregorio di Zamblak. Il culmine della protesta avvenne nel sinodo di Novgorodok, durante il quale il Patriarca Ecumenico di Costantinopoli fu addirittura accusato di simonia, di asservimento all'imperatore di Bisanzio. Fu il Sinodo stesso ad eleggere Gregorio di Zamblak alla carica di metropolita. Non vennero però rotte le relazioni ecclesiastiche con il Patriarcato Ecumenico, anche se molti metropoliti greci erano stati poco degni. Gregorio visse in un periodo difficile anche per la Chiesa d'Occidente, basti pensare allo "scisma d'Occidente" ed alla penetrazione hussita.

Dopo la morte di Fozio, furono creati due metropoliti, uno per lo stato Polacco-Lituano, Gerasimo e l'altro, Giona nella Moscova.

Nel secolo XV, si staglia la figura del metropolita, Isidoro di Kyiv, creato anche cardinale, non era un ucraino di nazionalità, ma un greco, essendo nato in Morea o Peloponneso. Egli partecipò al Concilio di Ferrara-Firenze che il sei luglio 1439 sancì l'Unione con Roma.

Cinque anni dopo la caduta di Costantinopoli, la Metropolia di Kyiv, nel 1458, fu divisa, la divisione fu sancita dalla Bolla di papa Pio II, il celebre umanista Silvio Piccolomini: nella Rus' inferiore rientravano le eparchie dell'Ucraina e della Bielorussia, mentre nella Rus' Superiore quelle della Moscova.

Sempre nel XV secolo, fu costituita anche la gerarchia di rito latino nella Rus' ucraina per gli stranieri, infatti affluivano missionari occidentali che finirono, in alcune zone, a dimostrare uno zelo verso i fedeli di rito greco. Essi pretendevano che la loro fosse l'unica "vera fede".

Nel XVI secolo, fu pernicioso per la Chiesa il Sinodo di Vilna, celebrato nel 1509 perché il potere politico si ascrisse anche quello di eleggere metropoliti, vescovi, archimandriti e persino sacerdoti. Si distribuivano cariche spirituali da parte dei signori e non sempre coloro che erano stati nominati ricevevano gli ordini sacri,

come il vicecapo del distretto di Brest, che aveva ottenuto il vescovato di Pinsk, ma morì laico, beneficiando dei diritti ecclesiastici. In questo secolo, prima dell'Unione di Brest, nel 1539 fu, in Galizia, restaurato l'episcopato di L'viv (Leopoli), ma dinanzi al clero latino, i metropoliti bizantini non avevano pieni diritti.

In questo secolo che, come si sa, fu lo stesso in cui si celebrò il Concilio di Trento, avvenne l'Unione di Brest, in un contesto politico difficile: nel 1548 era caduto lo Stato di Galizia-Volinia, così le terre ucraino-bielorusse vennero a trovarsi sotto la sovranità della Lituania e della Polonia. È un secolo di decadenza della Chiesa Ucraina, anche perché molti nobili avevano perduto l'aspetto nazionale e solamente i contadini e il clero con la loro fede contribuirono a salvarla.

Nascono però tipografie, vengono stampati libri e si aprono nuove scuole, anche superiori, come quelle della Confraternita di L'viv.

Si accennava all'Unione di Brest,²² nel 1595-1596, essa ebbe negli anni 1593-1594 ben due progetti. Già nel 1590 quattro vescovi ucraini riconobbero il Papa di Roma come Pastore supremo. Il testo dell'Intesa, in latino, ruteno e polacco di Brest fu comunicato al Nunzio Apostolico a Varsavia.

Se ci soffermiamo sugli articoli dell'Unione di Brest, notiamo subito che appaiono alcune interessanti richieste, per esempio la libertà di osservare il rito bizantino, di non essere costretti a fare processioni nella Festa del Corpus Domini, perché nella Chiesa orientale, c'erano altri modi di "adorare i santi Misteri", la libertà di scegliere il Metropolita, di celebrare solennemente il giorno dell'Epifania con il rito della Benedizione (Santificazione) delle acque, che l'Eucarestia fosse conservata sotto le due Specie, che, in caso di matrimonio tra un latino e una bizantina o viceversa, nessuno dei due fosse costretto a seguire il rito dell'altro o dell'altra, che se uno fosse stato scomunicato dal vescovo bizantino non potesse essere accolto da un vescovo latino. I bizantini si sarebbero comportati nello stesso modo con i latini che fossero stati colpiti da scomunica dal loro vescovo.

Prima che la delegazione ucraina partisse per Roma, l'anno seguente, affinché fosse conclusa, alcuni espressero le loro perplessità perché quello non sarebbe stato il tempo di procedere a una siffatta unione. E significativo osservare che coloro che erano di quest'avviso erano soprattutto alcuni dei polacchi di nobile lignaggio, nonché il principe Kostiantyn Ostrozhskyi e i protestanti a lui fedeli.

All'inizio del XVII secolo, iniziarono le lotte tra Ortodossia e Cattolicesimo, che raggiunse toni accesi e persino atti di violenza. Era metropolita di Kyiv, allora Yosyf Veliamin Rutskyi (1614-1637) che successe al metropolita Ipazio Potii (1600-1613), primo metropolita confermato dalla Santa Sede. Fu fondato l'Ordine Basiliano e proprio da esso venivano scelti i vescovi, come succedeva nella genuina tradizione bizantina. Proprio in questo secolo, vene ristabilita anche la gerarchia ortodossa ucraina, si segnalò in questo tempo il patriarca di Gerusalemme, che agì non solo come ecclesiastico, ma anche come politico, e sembra pure come spia dei turchi. Egli

| ²² In ucraino *Brestja*, in bielorusso *Bierastsie*.

era sotto la protezione dei Cosacchi di cui è noto l'attaccamento all'Ortodossia. Nel 1623, fu martirizzato San Giosafat (Yosafat), arcivescovo di Polotsk,²³ riformatore dell'ordine basiliano.

Impossibile citare tutti i metropoliti e gli ecclesiastici che spesero la loro vita per la causa dell'Unione e della Patria, ci basti ricordare Rafail Korsak (1637-1640), riformatore del monachesimo, nato nella confessione calvinista, divenuto greco-cattolico; Antin Selava (1640-1655), che era contemporaneo del celebre metropolita ortodosso Pietro Mohyla, perfetto conoscitore del latino e della scolastica. Va anche menzionato il metropolita Havryil Kolenda (1655-1674), uomo zelante e intransigente, che studio, come molti ecclesiastici ucraini e ruteni presso il Pontificio Collegio Greco di Sant'Atanasio a Roma, quindi Kyprian Zhokhovskyi (1674-1693), che molto di impegnò per fare uscire la sua Chiesa dalla crisi in cui versava.

Va registrata, nel 1646 anche l'Unione di Uzhgorod. Una rappresentanza di Ruteno-carpatini aderiva al Cattolicesimo, ma già sei anni prima l'eparca di Mukacevevo, Vasyl Tarasovych nella Capitale Asburgica, aveva abbracciato l'Unione con la Santa Sede. Il monaco basiliano Partenio Petrovich divenne poi suo successore. Agli albori del XVIII secolo, nel 1702, vi fu poi l'Unione di Lutsk. In questo secolo vanno menzionati i metropoliti Lev I Zelenskyi (1694-1708), Yurii II Vynnytskyi (1708-1713) e Lev II Kishka (1714-1728).

Il Sinodo di Zamost, celebrato nel 1720, che esaminò importanti questioni della vita ecclesiastica, introdusse il Filioque nel Credo e l'obbligo di menzionare il nome del Pontefice, nella Liturgia. Si stabilirono anche norme salutifere come il frequente uso della Confessione, la conservazione del Crisma in Vasi d'oro e d'argento. Nel XVIII secolo, vanno menzionati il metropolita Atanasii Sheptytskyi (1729-1746), Florian Hrebnyskyi (1748-1762) e Pylyp Volodkovych (1762-1778).

Si sa che negli anni 1772, 1793, 1795, la Polonia fu spartita con la complicità della Prussia, della Russia e dell'Austria. Nell'Impero russo, nel 1795, la sovrana che la vulgata storica definisce "illuminata", Caterina II, emise degli "Ukaz" anti-greco-cattolici, imponendo a coloro i cui genitori erano divenuti greco-cattolici dopo il 1795 di ritornare all'Ortodossia. Furono eliminate tutte le eparchie, ad eccezione di quella di Pollotsk ed i vescovi furono allontanati. Il metropolita cattolico Teodosii Rototskyi (1788-1805) si trasferì a Pietroburgo, per essere più vicino al suo gregge ove morì nel 1805. L'anno seguente, fu restaurata la Metropolia greco-cattolica di Kyiv con il titolo, dato dallo zar Paolo I di "Metropolita di tutti gli Uniati di Russia". Il metropolita Iraklii Lisovskyi, nato in Bielorussia, fu per soli quattro anni vescovo di Pollotsk.

Finalmente, fu restaurata la Metropolia di Halych, che ereditò le tradizioni di Kyiv, e Pio VII emise la Bolla per la sua restaurazione, con due eparchie Pre-mislia-Sambir-Sianik e Kholom-Belz.

²³ Canonizzato sotto il pontificato di Pio XI, nel 1923, la cui festa liturgica per i cattolici romani e per gli italo-greci si celebra il 12 Novembre.

Lo zar Nicoa I Romanov (1825-1855), intensificò la persecuzione contro i greco-cattolici e specialmente contro i padri Basiliani, accusati di aver favorito l'insurrezione polacca contro gli occupanti russi.

Siemashko (o Siemaskha) ed altri personaggi fecero estorcere a sacerdoti ed ai laici, con la forza passaggi all'ortodossia moscovita. Tre vescovi prepararono "l'Atto sinodale di riunione con la Chiesa Ortodossa". Nonostante ciò, rimasero ancora sacerdoti e fedeli "perseveranti", fedeli a Roma ed alla Patria.

Il metropolita bielorusso Yosafat Bulhak si spense e non si fece corrompere dalle lusinghe del potere e degli apostati. Osserva monsignor Siarghiej Gajek M.I.C, visitatore apostolico della Chiesa greco-cattolica bielorussa: "Quando, nel 1839, morì il metropolita Giosafat Bulhak, Siemaskha con due altri vescovi e ventuno sacerdoti organizzarono, dietro le richieste delle autorità zariste, il 12 febbraio 1839, un sinodo a Polatsk. Da questo sinodo derivò l'atto (preparato previamente dall'ufficio statale di san Pietroburgo) della »riunificazione« della Chiesa uniate con la Chiesa ortodossa russa. Allora l'imperatore Nicola I il 25 marzo 1839 emanò un decreto in virtù del quale gli »uniati« furono accettati in seno alla Chiesa russo ortodossa."²⁴

Il territorio dell'eparchia di Kholm, pur trovandosi in territorio polacco, rimaneva sempre sotto l'influsso russa. Fu necessario attendere il 1905, quando un editto di Nicola II (1894-95-1915), assassinato dai comunisti nel 1918, concesse la libertà religiosa. Dal 1918, numerosi greco-cattolici, ucraini, russi, guidati dal beato Leonid Fëodorov (1879-1935) e bielorussi, costituiscono le loro comunità.²⁵ Altri erano passati invece al rito latino.

Al metropolita Antin Anhelovich (1807-1814) successe Mykhailo Levytskyi (1816-1858) che fu il primo cardinale ucraino. Senza dubbio, però, accanto ad altri eminenti metropoliti quali Hryhorii Yakhymovych (1860-1863) o Yosyf Sembratovych (1870-1882), bisogna senz'altro menzionare il metropolita Andrii Sheptytskyi²⁶ (1901-1944) che si segnalò per essersi occupato anche di altri greco-cattolici non ucraini come i russi e i bielorussi, grazie ai poteri speciali ottenuti da San Pio X. Sotto di lui, fu rinnovato il monachesimo, la vita spirituale divenne più viva, furono scelti vescovi per la Diaspora nel Nuovo Mondo. È una figura grandiosa che si staglia nella Chiesa Universale, uomo di coraggio non comune che lo spinse a protestare contro le persecuzioni che i fratelli ortodossi subirono da parte del governo polacco. Nei primi anni del suo episcopato egli favorì la vita monastica nella sua purezza, favorendo la rinascita degli studi. A lui successe nel 1944 Yosif Slipyi (1944-1984).

²⁴ Archimandrita Siarghiej GAJEK M.I.C., *La Chiesa greco-cattolica in Bielorussia ieri ed oggi*, Bari-Brest 2005, 5. [Ed. "Tempi di Unità" Bari-Turau" – Brest].

²⁵ Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano 1962, 328.

²⁶ Szepetycki, Cheptytskyj, servo di Dio. Interessante l'opera di padre BABIAK, A., *Le Metropolite André Cheptytskyi et les synodes de 1940 à 1944. Couronnement d'une œuvre pastorale au service de Dieu et du peuple ukrainien*, Préface Henri Bourgeois Théologien, Lyon-Lviv 1999. [Imprimerie des Moines Basiliens "Missioner".]

Due anni dopo la sua elezione, fu celebrato lo pseudo-sinodo di L'viv che altro non era se non una farsa che annullò la Chiesa greco-cattolica in Patria, facendola scendere nelle catacombe. Accanto ai pusillanimi, ai pochi vili, si stagliano le figure dei martiri che Papa Giovanni Paolo II beatifico nel suo viaggio in Ucraina nel 2000. Il potere dei senza Dio aveva ottenuto di martirizzare una Chiesa che tanto aveva fatto per i fedeli e per la Patria. Nel 1948, in Romania oscuri, ma temibili servi di Stalin e dell'Anticristo avrebbero compiuto la stessa sinistra sceneggiata, ottenendo però che dalle lacrime e dal sangue crescesse il giglio della testimonianza di Cristo, monito severo per le coscienze.

Il libro di monsignor Sofron Mudryj si sofferma pure sull'attività di monsignor Slipyi dopo la liberazione dai sovietici, sul fatto che divenne Arcivescovo Maggiore e Cardinale ed anche promotore di cultura, basti pensare all'Università ucraina di Roma, e pastore per la Diaspora, fautore del Sinodo dei Sinodi della Chiesa greco-cattolica ucraina. Egli, senza l'accordo della Santa Sede, si fregiò del titolo di Patriarca di Kyiv-Halich.

Dopo la sua morte, gli successe il metropolita Myroslav Lubachinskyi (1984-2000), che ascese al trono metropolitano circa cinque anni prima che fosse concessa la libertà alla Chiesa greco-cattolica, negli ultimi anni di Michail Sergeevič Gorbačëv.

Il capitolo sull'attuale Metropolita Maggiore Lyubomir Huzar, Cardinale della Chiesa cattolica dal 2001, che ha trasferito la sua Sede da L'viv a Kyiv, con l'assenso del Sinodo dei Vescovi il 21 Agosto 2005, conclude questa documentata storia.

Sono aumentate le Eparchie e gli esarcati per i fedeli ucraini, tenendo conto di reali esigenze pastorali.

Uno speciale capitolo è dedicato a Giovanni Paolo II, il pontefice slavo che dimostrò una sollecitudine tutta speciale per la Chiesa d'Ucraina.

L'opera si conclude con alcune importanti liste come quelle dei centri eparchiali, con l'elenco dei Papi, dei Patriarchi di Costantinopoli, dei metropoliti di Kyiv, e dei metropoliti e Patriarchi di Mosca, dei Metropoliti di Halych degli eparchi ed, infine, degli imperatori bizantini etc.

(Giuseppe Munarini)

BABIAK, A., *De la légitimité d'un Patriarcat ukrainien*, Lyon-L'viv 2004. [Préface J. Madey][Imprimerie des Moines Basiliens "Missioner", pp. 292+11 immagini ed una carta.]²⁷

L'autore, don Augustyn Babiak, è attualmente professore di Spiritualità Orientale presso l'Istituto di Scienze Religiose di Bolzano. Si laureò in Francia, a Lione, in Teologia presso l'Università Cattolica. Le sue opere sono scritte prevalentemente in lingua francese.

²⁷ Esistono pure una versione in lingua ucraina ed una in lingua inglese, apparse a L'viv nello stesso anno.

temente in lingua francese. Professore ed assistente spirituale per immigrati ucraini greco-cattolici del Trentino-Alto Adige (Tirolo del Sud), ha scritto parecchi libri e numerosi saggi di storia sul Metropolita Andrei Sheptytskyj (Szeptycki, Cheptytskyi) (1865-1944), sui Sinodi dell'Arcieparchia di L'viv, ma anche sui nuovi martiri che hanno con il loro sangue imporporato la terra d'Ucraina e le contrade Carpato-russine, che sono stati beatificati dal Santo Padre Giovanni Paolo II nel 2001 e di cui l'Autore ha scritto uno studio.²⁸

Si è pure soffermato sull'*Holodomor*,²⁹ ossia sulla carestia creata artificialmente con intento di compiere un genocidio da parte dei comunisti sovietici, ai tempi di Stalin, nel 1932-33, la cui tragedia si rispecchia nel libro di Robert Conquest.³⁰ I suoi contributi scritti si coniugano alla sua azione pastorale, rivolta anche a non-ucraini, in cui dimostra un ecumenismo pratico che non cela le sofferenze della Chiesa Unita sulle quali si è soffermato, tra gli altri pure in un coraggioso scritto padre Alessio U. Floridi S.J.³¹ (Roma 18. 5. 1920 – Albano 7. 11. 1986), scrittore della rivista *Civiltà cattolica*, docente, saggista, che svolse la sua missione pastorale anche presso i greco-cattolici, negli Stati Uniti.

La prefazione al libro che recensisco è del professor J. Madey, docente di Teologia Ecumenica e di Diritto Canonico della Chiesa orientale in India. Egli ci ricorda che la Chiesa di Kyiv (Kiev), attuale capitale dell'Ucraina, continua l'antica sede di T'moutokoran, città che aveva visto – secondo la tradizione – la presenza di sant'Andrea, fratello del Corifeo degli Apostoli san Pietro. Questa sede aveva dato la nascita a numerose eparchie che ancora esistono. È la Chiesa Ucraina che merita il titolo di Chiesa Madre della Rus', reclamato dal Patriarcato di Mosca. Sottolinea anche che si addice più il termine Comunione che quello di "sottomissione" alle Chiese che entrano, appunto, in Comunione con Roma.

Afferma chiaramente che il termine "Arcivescovo Maggiore" che accompagna oggi il titolo del capo della Chiesa Ucraina greco-cattolica "non è soddisfacente" (p. 11). Del resto, esso era usato per le Chiese periferiche all'Impero come quella

²⁸ BABIAK, A., [Sous la direction du Père], *Visite de Jean-Paul II en Ukraine. Entre espoirs et incertitudes. Actes du colloque du 27 mars 2001*, Lyon [Université Catholique de Lyon].

²⁹ Questa parola deriva dall'espressione ucraina moryty holodom (Морти голодом), che significa "infliggere la morte attraverso la fame". Lo studio a cui faccio riferimento di padre Augustyn Babiaik è Babiaik, A., "Memoria. Holodomor: fu genocidio", in *Studi Cattolici* 578 (2009) 276 e seg.

³⁰ CONQUEST, R., *Raccolto di dolore. Collettivizzazione sovietica e carestia terroristica*, Roma 2004. [Ed. Liberal] [Titolo originale The Harvest of sorrow, Traduzione di Vittoria de Vio Molone e Sergio Minucci].

³¹ FLORIDI, U. A., *Mosca e il Vaticano, i dissidenti sovietici di fronte al "dialogo"*. A cura di Giovanni Codevilla. Traduzione dall'inglese di Valerio Ferloni), Milano 1976. (Cfr. soprattutto, pp. 267-333). Il compianto padre Floridi fu studente al *Russicum*, alla *Gregoriana*, discepolo del professor Ettore Lo Gatto, slavista insigne, con cui aveva sostenuto il dottorato. Svolse la sua attività di studioso e sacerdote in Italia, Brasile e negli Stati Uniti ove tenne corsi presso la *Fordham University* di New York. Egli lavorò pure come *Senior Research Fellow*, alla *Columbia University*, sotto la direzione del professor Zbigniew Brzezinski ed alla *Georgetown University*. Sostenne lucidamente che non fosse possibile un "umanesimo marxista". Ringrazio di cuore il padre Gian G. Rotelli S.J. per i dati gentilmente forniti.

armena, laddove il titolo di "catholicos" è superiore a quello di patriarca. — Il testo di don Augustyn Babiak, per la stesura del quale si è servito anche di fonti inedite, soprattutto epistolari, si può dividere in tre parti, articolate in più capitoli.

La prima parte si sofferma sulla genesi della Gerarchia ecclesiastica e dell'eparchia. Alcune di esse, per ragioni storiche o politiche assunsero un'importanza particolare, soprattutto grazie ai primi sette Concili Ecumenici. Per esempio, oltre a Roma, assume un'importanza particolare, grazie al Canone 7 del Concilio menzionato, Aelia Capitolina, questo era il nome dato dall'imperatore romano Aelius Adrianus, nel II secolo d. C. a Gerusalemme. Si profila poi la nascita della Pentarchia che vede Roma — ove testimoniò la Fede col martirio San Pietro — al primo posto, seguita da Costantinopoli, Alessandria, che veniva così degradata al terzo posto, poi Antiochia e Gerusalemme. Quindi il potere di Costantinopoli offusca quello degli antichi patriarchati orientali. L'eclissi dei Patriarcati, inizia nell'XI secolo, in cui si fissa la separazione, nel 1054, tra Roma e Costantinopoli, con le Crociate e l'istituzione nella Chiesa Latina del Sacro Collegio Cardinalizio.

I Patriarcati cattolici orientali esistono e si rafforzano soprattutto dal XVIII secolo — basti pensare a quello melchita, armeno, maronita, assiro, siro, copto — ma è stato necessario attendere il superamento della "Praestantia ritus latini" con Papa Leone XIII (1878-1903) che ristabilì nel 1899, il titolo di "Patriarca di Alessandria" dei Copti, in favore di Sua Beatitudine Cirillo Macario.

Il secondo capitolo si sofferma sulla restaurazione delle Chiese Orientali cattoliche che ebbero in Leone XIII (1878-1903) un coraggioso difensore. Fu questo Pontefice che dette alla luce un'Enciclica sui Santi Cirillo e Metodio, ma soprattutto la lettera Apostolica *Orientalium dignitas*, nel 1894. Il suo successore san Pio X, morto nel 1914, dette credito all'azione apostolica del servo di Dio Andrei Sheptytskyj, affidandogli di estendere la sua azione pastorale anche ad altri greco-cattolici non solo ucraini, ma anche russi, che ebbero nel sacerdote Leonid Fëodorov (1879-1935), il primo esarca, beatificato da Giovanni Paolo II, assieme ad altri martiri ucraini e ruteni. Fu Benedetto XV, il fondatore della Congregazione per la Chiesa orientale nel 1917 (oggi Congregazione per le Chiese Orientali) e poi del Pontificio Istituto Orientale, nello stesso anno, a dare ulteriore impulso alle Chiese orientali cattoliche.

Pio XII (1939-1958) è invece l'autore del Motu Proprio *Cleri Sanctitati* che ha costituito la base del Decreto *Orientalium Ecclesiarum* del Vaticano II.

È bene soffermarsi sull'articolo 7 che concerne appunto l'istituzione patriarcale. In esso si afferma che per patriarca si intende "un vescovo che ha la giurisdizione su tutti i vescovi, compresi i metropoliti, sul clero e sui fedeli del suo territorio o del suo rito, secondo le norme del diritto e salvo restando il primato del romano pontefice" (BABIAK, A., *De la légitimité*, 39).

Per quanto concerne la creazione di nuovi Patriarcati, durante il Concilio Vaticano II, essendoci pareri discordanti, di otto Padri conciliari che si opposero, si

concluse che, se ce ne fosse stato di bisogno, sarebbero stati eretti in Oriente, ma la loro creazione spettava al Concilio Ecumenico ed al Santo Padre. Quindi, non furono erette nuove sedi Patriarcali. Del resto, nel 1972 fu interrotta la redazione del Codice di Diritto Canonico per le Chiese Orientali Cattoliche e bisogno attendere il 18 ottobre 1990 per la promulgazione del nuovo Codice.

Restava però il principio per cui il Patriarca avesse giurisdizione anche sui fedeli della Diaspora, quindi non solo sul proprio territorio.

La seconda parte del libro entra proprio nel fulcro della questione del Patriarcato ucraino. Si riscontrano dei tentativi di erezione patriarcale prima del 1596, data in cui a Brest-Litovsk (Brestja in ucraino, in bielorusso Bierastsie), in territorio bielorusso, fu organizzato un sinodo.³² Viene messa in evidenza la figura del principe lituano Vitolod, che, nel XIV secolo, mirava alla creazione di un patriarcato ucraino, indipendente da Costantinopoli; questa sede patriarcale doveva avere giurisdizione sugli ucraini, ruteni e bielorussi. Bisogno attendere ben 200 anni, quando, ancor prima dell'Unione di Brest-Litovsk, nel 1583 erano cominciati i colloqui a Cracovia, in cui si auspicava la creazione di un patriarcato. Non dimentichiamo che Costantinopoli già da più di un secolo si era indebolita, cadendo nelle mani dei turchi, nel 1453. Intanto Mosca aveva creato sotto la reggenza di Boris Godunov, nel 1589 il suo Patriarcato. Contemporaneamente, il gesuita padre Antonio Possevino, munito di larghe facoltà dalla Santa Sede, aveva come obiettivo quello di far sì che il Patriarcato Ecumenico fosse trasferito in una terra slava. Ma ciò, come si sa, non riuscì.

Non riuscirono nell'intento di creare un Patriarcato ucraino neppure i tentativi dei metropoliti Joseph Rutskyj (1613-1637) e di Pietro Mohyla (1623-1647) illustri metropoliti, rispettivamente greco-cattolico e ortodosso, quest'ultimo con un'ottima conoscenza della cultura latina.

Anche nel XVII secolo si registrano tentativi falliti per la creazione di un Patriarcato; in questo secolo la Polonia dovette lottare contro la Svezia ed aveva bisogno della non ostilità dei Cosacchi che si riscontra con il patto di Hadiatch (1658), fortunatamente mai applicato, per cui i ruteni dovevano scegliere tra la Chiesa Latina e quella Ortodossa.

Gregorio XVI (1831-1846) era d'accordo con la fondazione di un Patriarcato che avrebbe dovuto avere la giurisdizione sugli slavi cattolici di rito bizantino anche per bilanciare la politica decisamente anti greco-cattolica dell'Impero zarista. Fu inviato un *Memorandum* alla Corte di Vienna e il principe di Metternich promise il suo sostegno. Purtroppo, la morte del Santo Padre e gli avvenimenti del 1848 impedirono che il grandioso progetto si realizzasse.

Un lustro dopo, nel 1853, fu esaminata la possibilità di erigere un Patriarcato o una sede primaziale per i greco-cattolici dell'Impero austriaco. Si pose anche il problema se questa entità religiosa avesse dovuto comprendere anche la Chiesa

| ³² Cfr. GAJEK, S., M.I.C., *La Chiesa greco-cattolica in Bielorussia oggi*, Bari-Brest 2005, 4.

Rumena greco-cattolica, diffusa soprattutto in Transilvania e la Chiesa di Krizevci in Croazia. Non si credette opportuno di rispondere favorevolmente a tale progetto. Bisognò attendere il lungo pontificato di Leone XIII che, come si è accennato, pubblicò un'enciclica sui Santi Cirillo e Metodio. Degna di nota anche la corrispondenza di padre Hippolyte Volodymir Terleckyi che auspicava un'unione più stretta tra le otto eparchie bizantine situate nel territorio austriaco già dal 1848, confrontando i progressi dell'Ortodossia e le difficoltà dei greco-cattolici.

La Provvidenza aveva fatto sì che il Pontefice, autore della celeberrima enciclica *Orientalium dignitas*, conoscesse il futuro metropolita Andrej Sheptytskyj, di origine ucraina ("polacchizzato" e latinizzato) che ritornò al rito bizantino e divenne uno dei più grandi metropoliti della Storia della Chiesa Ucraina, aperto però ad accogliere anche greco-cattolici di altre nazionalità, come i Russi e i Bielorussi che ebbero quale primo esarca padre Anton Niemantschievich, "confermato da Pio XII nel 1941 come amministratore apostolico per i cattolici bizantini su quel territorio".³³ Egli vide i suoi poteri rafforzati sotto il Pontificato di San Pio X.

Al successore di Andrei Sheptytskyj, l'infaticabile Josyf Slipyj (1892-1984), indomito metropolita, liberato dai sovietici per intervento del Santo Padre Giovanni XXIII, durante il Concilio Vaticano II, fu concesso il titolo di Arcivescovo Maggiore e di Cardinale, da papa Paolo VI, nel 1965, ma non quello di patriarca, com'era nei suoi desideri. È vero che la Commissione preparatoria del Concilio aveva proposto d'erigere un Patriarcato ucraino cattolico, ma mancava il territorio, in quanto egli governava la sua Chiesa, anche in forma sinodale dall'Ester, essendo in esilio. Non dimentichiamo poi che gli Ortodossi erano e sono, in gran maggioranza contrari all'istituzione di questo patriarcato. I Sinodi permanenti organizzati a Roma dal Confessore della fede Josyf Slipyj, che costituivano un mezzo per garantire e rafforzare la comunione ed il legame tra i presuli ed i fedeli dello stesso rito, anche con quelli della Diaspora, vennero finalmente riconosciuti dal Vaticano.

Il fondatore dell'Università Cattolica Ucraina, con sede a Roma, nella zona di forte Boccea, per tutta la vita si batté, forte della sua autorità morale ed intellettuale. Giovanni Paolo II, gli assicurò la nomina di un coadiutore con diritto di successione. Era già un passo avanti, un riconoscimento per la Chiesa martire che aveva irrorato di sangue la terra ucraina, calpestata dai sovietici. Quindi prima della sua morte, avvenuta nel 1984, la Chiesa greco-cattolica ucraina era costituita in un quasi-patriarcato.

L'ultima parte del libro di don Augustyn Babiak si sofferma sull'attualità di una richiesta persistente, non trascurando la visita del santo Padre in Ucraina nel giugno 2001, accolto da S. B. Monsignor Lubomyr Husar, arcieparca di L'viv, nominato Cardinale nel febbraio del 2000, durante la quale, come si disse, furono beatificati 28 martiri tra ecclesiastici, religiose e laici e testimoni della Fede.³⁴

³³ GAJEK, *op. cit.*, 7.

³⁴ Cfr. BABIAK, *Visite de Jean-Paul II en Ukraine*.

RECENSIONES

Il Cardinale Lubomyr Husar ha avuto il coraggio di trasferire la sua sede da L'viv a Kiiv (Kiev), capitale dell'Ucraina ed ha continuato l'azione ecumenica intrapresa dal suo predecessore immediato Myroslav Ivan Lubachivsky (1984-2000).

Lo studio di don Augustyn Babiak è ecclesiologico, ma si serve della storia per comprendere in modo sereno anche le difficoltà che sono sorte per l'erezione del Patriarcato ucraino-cattolico, coronamento per la Chiesa Ucraina greco-cattolica che è una delle maggiori tra quelle dei differenti riti orientali.

L'Autore espone con fermezza nel suo libro sufficienti argomentazioni storiche, giuridiche ed ecclesiologiche per dare giusta riconoscenza al Patriarcato ucraino per la Chiesa greco-cattolica, affinché venga elevata dal Vaticano al titolo di Patriarcato. Questo non solo per il privilegio e prestigio connesso, ma soprattutto per merito della fedeltà al Papa attestata dai martiri e per necessità pastorale sancita anche dai decreti del Concilio Vaticano II, in cui si afferma che, ove ci sia il bisogno pastorale, si può costituire un Patriarcato.

(Giuseppe Munarini)

Augustyn Babiak, *Patriarcato ucraino-cattolico. Storia di una chiesa*, Edizioni Città Nuova, Roma, 2009, pp. 220, € 19,00.
Il libro di Augustyn Babiak è un'opera di storia ecclesiologica che tratta di uno dei più importanti eventi della vita della Chiesa Ucraina greco-cattolica. Il volume è suddiviso in quattro parti: la prima parte tratta della storia della Chiesa Ucraina greco-cattolica dal Concilio Vaticano II alla fine della seconda guerra mondiale; la seconda parte tratta della vita ecclesiastica della Chiesa ucraina greco-cattolica nel dopoguerra, quando venne istituita la sede di Lviv (Lemberg); la terza parte tratta della vita ecclesiastica della Chiesa ucraina greco-cattolica dopo la trasferta in Polonia nel 1946; la quarta parte tratta della vita ecclesiastica della Chiesa ucraina greco-cattolica in Polonia, dal suo ritorno in Ucraina nel 1991 al momento della pubblicazione del libro. Il volume è arricchito da una serie di mappe e di tavole che illustrano i vari luoghi e eventi trattati nel testo. Il libro è rivolto a tutti coloro che sono interessati alla storia della Chiesa Ucraina greco-cattolica e alla sua trasformazione in Patriarcato.

