

ISSN 1585-1370

SZENT ATANÁZ GÖRÖG KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

Folia Athanasiana

13



Nyíregyháza
2011

TABLE OF CONTENTS

ANDRÁS DOBOS	
“Grande è la forza dell’assemblea” – La partecipazione dei fedeli alla celebrazione eucaristica alla luce delle preghiere eucaristiche	7
TAMÁS VÉGHSEŐ	
Die Bildung der griechisch-katholischen Priester in lateinischen Bildungsstätten der Neuzeit in Ungarn	95
SZILVESZTER TERDIK	
La cathédrale gréco-catholique de la sainte Trinité à Balázsfalva: Influences orientales et occidentales	107
BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2008-2009	135
CONTENTS OF THE ATHANASIANA 30	
Endre Gánicz: Il figlio più prodigo	145
István Ivancsó: L’assistenza dei chierici nella Chiesa ungherese greco-cattolica. Una presentazione di fonte	145
Edit Nagy: The burnout-syndrome	146
Tamás Véghseő: „...meliozem vivendi ordinem introducere...” Compiti e prospettive particolari di un vescovo greco-cattolico in Ungheria nell’epoca della confessionalizzazione: sei lettere inedite di Giovanni Giuseppe De Camillis	147
Szilveszter Terdik: New results of the research into the Arts of the Diocese of Munkács	147
CONTENTS OF THE ATHANASIANA 31	
István Ivancsó: L’assistenza liturgica dei chierici: Liturgia pontificale – Presentazione di fonte II	148

Atanáz Orosz: La sotériologie de s. Maxime le Confesseur (particulièrement par rapport à sa conception sur la divinisation de l'homme)	149
Katalin Földvári: The history of the votive objects of the church of Mária- pócs under the reign of Joseph II	150
Árpád Kanyó: Iconostasis construction and destruction, Pocsaj in the middle of the 19 th and 20 th century	151
Endre Gánicz: "Non c'è più schiavo né libero" in base alla lettera a Filemone	152
Recensiones	153

ANDRÁS DOBOS

**“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”
LA PARTECIPAZIONE DEI FEDELI ALLA CELEBRAZIONE EUCARISTICA
ALLA LUCE DELLE PREGHIERE EUCARISTICHE**

SOMMARIO – I. La partecipazione dei fedeli – un elemento importante da recuperare; 1. Status quaestionis: quarant’anni dopo il Concilio Vaticano II; 1.1. Elementi deboli della teologia e della prassi eucaristica in occidente; 1.2. Una panoramica della situazione in Oriente; 2. La partecipazione alla liturgia eucaristica lungo la storia; 2.1. L’unità eucaristica dei primi secoli; 2.2. La sfida del IV secolo e la risposta dei Padri; 2.3. Sintomi dell’indebolimento della partecipazione alla liturgia dei fedeli in occidente dalla tarda antichità fino al XX secolo; 2.4. Sviluppi ulteriori nelle Chiese orientali; 3. Vie differenti – stesso risultato; II. Il recupero di una teologia sulla partecipazione dei fedeli a partire dalle preghiere eucaristiche; 1. La testimonianza di due riti preanaforici strettamente legati alla preghiera eucaristica; 1.1. La processione offertoriale; 1.2. Lo scambio della pace; 2. Analisi delle preghiere eucaristiche sotto l’aspetto della partecipazione del popolo; 2.1. La preghiera eucaristica: il discorso di un’assemblea strutturata; 2.2. Le parti della preghiera eucaristica per quanto riguarda la partecipazione del popolo; 2.2.1. Il dialogo invitatorio; a) Il saluto; b) L’invito alla tensione del cuore; c) L’invito all’azione di grazie; 2.2.2. Il prefazio e il post-Sanctus; 2.2.3. Il Sanctus; 2.2.4. Il racconto istituzionale e l’anamnesi; a) Le acclamazioni del blocco racconto-anamnesi; b) Alcuni aspetti della teologia dell’anamnesi; 2.2.5. La duplice epiclesi e il suo legame con la comunione; 2.2.6. Le intercessioni; 2.2.7. L’Amen finale; III. Dalla “partecipazione” alla “con-celebrazione”. La forza dell’assemblea strutturata; 1. Considerazioni conclusive per l’esame delle anafore; 2. Difficoltà emergenti nel campo “celebrazione dei fedeli”; 2.1. Un’obiezione liturgica – in apologiam della lex orandi; 2.2. Un’obiezione poggiata sui documenti magisteri alti: è veramente un’obiezione?; 2.3. Un’obiezione della teologia dogmatica: una sbagliata formulazione della domanda; 3. Alcuni obiettivi – per la teologia, la liturgia e la spiritualità;

Negli anni precedenti il Concilio Vaticano II sono stati scritti tanti articoli e studi sul modo in cui i fedeli partecipano alla celebrazione eucaristica. Oggigiorno, 50 anni dopo il Concilio, questo interesse sembra diminuito, come se i documenti conciliari avessero risolto tutti i problemi di cui prima ci si lamentava.

La prassi però, cioè la vita liturgica che rispecchia sempre la teologia, non è abbastanza convincente per quanto riguarda la comprensione del pensiero dei padri conciliari. *La participatio actuosa*, su cui il Concilio tanto insisteva e che fu tra le sue preoccupazioni principali, divenne uno dei concetti più conosciuti e più spesso citati. Questo tuttavia non ci assicura che la sua comprensione fosse completa, anzi, si abusava spesso di tale concetto oppure viene aspramente criticato.

In realtà, i documenti conciliari esprimono solo ciò che la liturgia aveva sempre previsto, niente di più e niente di meno. Anche se i testi liturgici con cui il popolo di Dio pregava non sempre erano compresi, la loro struttura rimase sempre la stessa, e quanto più grande era la contraddizione fra ciò che si prega e il come si prega, tanto più mostrava l'urgenza della riscoperta di una visione originaria ed unitaria.

La *Sacrosanctum Concilium* tratta, in un articolo, proprio la partecipazione attiva dei fedeli alla messa: "La Chiesa volge attente premure affinché i fedeli non assistano come estranei o muti spettatori a questo mistero di fede, ma, comprendendolo bene per mezzo dei riti e delle preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente; siano istruiti nella parola di Dio; si nutrano alla mensa del corpo del Signore; rendano grazie a Dio; offrendo l'ostia immacolata, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino ad offrire se stessi, e di giorno in giorno, per mezzo di Cristo mediatore siano perfezionati nell'unità con Dio e tra di loro, di modo che Dio sia finalmente tutto in tutti".¹

Ora possiamo chiederci: i nostri fedeli sono consapevoli che anche loro hanno un ruolo nella celebrazione eucaristica? Sono consapevoli che non è indifferente in che modo, con quale animo partecipano? E i nostri sacerdoti sono consci che celebrare la messa non è qualcosa di privato, non serve solo e in primo luogo per nutrire la devozione del sacerdote? Sì, qualche cosa è cambiato; ma, il pericolo è nel fatto che «la riforma è stata fatta a livello dei "testi" liturgici, ma non è ancora penetrata a sufficienza nelle nostre "teste"». ² La *participatio actuosa* infatti è tutt'altro che qualcosa di esteriore.

L'interesse di questo lavoro è prima di tutto teologico-dogmatico, e siccome si tratta dell'eucaristia non possiamo prescindere dall'esame dei testi liturgici con cui la Chiesa celebra l'eucaristia, e che proprio per questo motivo offrono la prima e più autentica teologia relativa anche al nostro tema. Questo sarebbe il capitolo principale della tesi. Prima ancora diamo uno sguardo alla situazione attuale, sia in occidente sia in oriente, perché il fatto che le diverse Chiese si conoscono reciprocamente, è di aiuto per tutte. Cerchiamo poi di dare anche un riassunto storico del cambiamento che avvenne con il contributo dei laici alla messa. Il terzo capitolo, come già detto, fa parlare la liturgia, soprattutto il suo cuore: la preghiera eucaristica. Nell'ultimo capitolo proporremo gli obiettivi da realizzare, sia nel campo della teologia, sia in quello pratico-pastorale.

¹ SC 48, in *Documenti del Concilio Vaticano II*, Moidion Vaticanum I, Bologna 1988, § 84.

² C. GIRAUDO, *Stupore eucaristico. Per una mistagogia della Messa alla luce dell'enciclica Ecclesia de Eucaristia*, Città del Vaticano 2004, 21.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

Il lavoro vuole tener presenti sia le tradizioni della Chiesa latina, sia quelle delle Chiese orientali, sebbene riguardo queste ultime spesso dobbiamo limitarci per lo più alla Chiesa bizantina.

Alla fine di questa breve parte introduttiva vorrei esprimere la mia sincera gratitudine a P. Cesare Giraudo che ha gentilmente accettato di accompagnare questa tesi e che tramite le sue lezioni stimolanti ha suscitato in me l’ammirazione per il tesoro delle preghiere eucaristiche della Chiesa.

I. La partecipazione dei fedeli – un elemento importante da recuperare

1. Status quaestionis: quarant’anni dopo il Concilio Vaticano II

1.1. Elementi deboli della teologia e della prassi eucaristica in occidente

In occidente ci troviamo di fronte a una grande diversità o pluralità di visioni e di prassi liturgiche, e non mancano gli estremi. Uno dei problemi più gravi è che la *participatio actuosa* viene capita spesso piuttosto come un “attivismo”: se il sacerdote ha il suo compito nella messa, anche i fedeli devono fare qualcosa, essere partecipi il più possibile, anche oltre ciò che viene loro richiesto. Come se il fedele che partecipa “normalmente” alla messa, cantando e pregando con il sacerdote, non facesse niente. Certamente, i fedeli possono e devono compiere alcuni ministeri specifici durante la liturgia, come leggere le letture o cantare il salmo. Partecipazione attiva non significa però che il sacerdote deve creare ancora più possibilità di dare un “ruolo” ai fedeli, come se la loro partecipazione dipendesse dalla smania di fare. Non è necessario elencare qui gli abusi liturgici che sono davvero vari: dal Padre nostro che viene sostituito da uno spettacolo di gruppo di bambini invece di essere pregato insieme durante la messa, al canone recitato non solo dal sacerdote ma anche dal popolo.

Inoltre, il sacerdote viene condotto agli stessi sbagli anche da una comprensione personalistica del suo ministero: quando l’altare diventa il palcoscenico per il sacerdote stesso. Non sono pochi coloro che considerano la messa come una possibilità di presentare la propria creatività, e questo deriva spesso da un’intenzione buona. Se infatti, i fedeli non si sentono coinvolti nella celebrazione liturgica, allora tocca al sacerdote “divertire” la gente. Di conseguenza possiamo sentire frasi strane come “Io preferisco la messa di don Stefano a quella di don Giorgio” che denotano un’individualizzazione decisamente contraria allo spirito della liturgia eucaristica. Tali espressioni ci richiamano alla mente le parole della lettera di San Paolo ai Co-

rinzi: «“Io sono di Paolo”, “Io invece sono di Apollo”, “E io di Cefa”, “E io di Cristo!”».³

Ma come potremmo aspettarci, da parte dei fedeli, una sensibilità al carattere comunitario della messa, se questa manca ancora a tanti sacerdoti? Non sono pochi i sacerdoti che prima sollecitano con tanta preoccupazione la cooperazione dei fedeli alla preparazione di una messa in un gruppo o simile, e poi, senza alcuna considerazione, celebrano la “loro” messa privata. E non solo essi non trovano in questo nessuna contraddizione, ma si sentono anche giustificati dal diritto canonico. Come potrebbero, infatti, sentire la contraddizione nella loro propria vita devozionale, se a un livello più alto non si sente la contraddizione fra ciò che dice il Vaticano II e ciò che sta nel *Codex Iuris Canonici* del 1983? Il codice emesso nel 1917 dispone ancora così: “Il sacerdote non celebri la messa senza ministro che lo serva e risponda”.⁴ Si vede abbastanza chiaramente che il codice non prevede eccezioni anche se nella prassi queste certamente potevano esserci e di fatto c’erano. Il codice vigente aggiunge solo poche parole: “Il sacerdote non celebri il Sacrificio eucaristico senza la partecipazione di almeno qualche fedele, se non per giusta e ragionevole causa”.⁵ Ora l’esperienza comune mostra che questo canone viene capito non come un divieto ma come un permesso: chiunque vuol celebrare da solo non deve preoccuparsi, può farlo senz’altro, tanto più che la formulazione giuridica “giusta e ragionevole causa” è in sé un po’ sibillina, aperta dunque a interpretazioni diverse. Il problema non è che il nuovo codice sia più indulgente, ma piuttosto il cambiamento nella mentalità: mentre prima i canonisti e liturgisti trattavano le eccezioni in lunghi articoli, elencando i casi speciali in cui è permesso al sacerdote, nonostante il divieto, di celebrare la messa senza alcuna partecipazione, oggi la domanda proprio non emerge, e se qualcuno osa porla, viene tacciato di scrupolosità. L’esempio di un collegio pontificio conosciuto da me personalmente probabilmente non è l’unico a Roma dove alcuni sacerdoti credono di avere una causa giusta quando celebrano da soli invece di partecipare alla messa comunitaria, argomentando che il modo di celebrazione della casa o l’arredamento della cappella non piace loro. Forse non è rigorismo dire che in una comunità come un seminario o un monastero non c’è affatto né giusta né ragionevole causa per celebrare da soli, o comunque è molto difficile immaginare una situazione in cui in tali comunità non si trovi nessuno che accetta l’invito di un sacerdote che vuol concelebbrare la messa.

³ 1Cor 1,12

⁴ Can. 813 § 1: “Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat”.

⁵ Can. 906: “Nisi iusta et rationabili de causa, sacerdos Sacrificium eucharisticum ne celebret sine participatione alicuius saltem fidelis”.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

Se uno chiede ai sacerdoti che celebrano da soli, se non sentono qualche mancanza dal fatto che nessuno partecipa alla liturgia, la risposta è generalmente che la messa appartiene alla loro devozione privata. Certamente è vero che la messa è la colonna principale della spiritualità sacerdotale, però, oltre a questo è anche il centro della spiritualità dei laici. La messa quindi non può essere degradata, proprio perché sta al centro della vita dei cristiani, a un atto devozionale privato, come se fosse un tipo di liturgia per i fedeli, e un altro per il sacerdote stesso. Per questo “solo un’equilibrata teologia della Chiesa può essere la norma direttiva per la forma della nostra celebrazione, e non la «devozione», il «desiderio», il supposto «diritto» di «esercitare il proprio sacerdozio», «offrire un sacrificio» o qualsiasi altra cosa di chicchessia, sacerdote o no”.⁶

Se c’è un clericalismo “sacramentale”, è proprio questo: io come sacerdote non ho bisogno di nessuno per poter essere con il mio Gesù, perché ho il potere di celebrare la *mia* messa ogni giorno. Interessante è comunque il fatto che il problema del clericalismo non si sia mai presentato in oriente con la stessa forza che in occidente. Uno dei motivi probabilmente è che nelle Chiese orientali, dove la *missa privata* anche se non era pienamente sconosciuta, ma rimaneva sempre un fenomeno periferico e sporadico, il popolo cristiano non si sentiva talmente escluso della liturgia.⁷

Dobbiamo però constatare che la forma attuale della concelebrazione dei sacerdoti, la quale è senza dubbio uno dei grandi doni del concilio, e che in qualche modo era chiamata a risolvere i suddetti problemi, non solo non li ha risolti, ma li ha complicati ancora di più. Molti teologi fanno notare che nella forma attuale una messa concelebata sembra piuttosto un insieme di molte messe contemporaneamente celebrate da diversi sacerdoti. Senza entrare nella teologia della concelebrazione, che non appartiene strettamente allo scopo di questo lavoro, dobbiamo notare che sia nei testi ufficiali sia nella comprensione della maggioranza dei sacerdoti risalta un aspetto giuridico: aver diritto di celebrare o no – questo è il discorso principale, mentre nei primi secoli la domanda non è stata fatta da questo punto di vista. Così si esprime R. Taft nel suo articolo sulla concelebrazione:

Una comunità, una mensa, un’eucarestia era la regola universale. Una riscoperta di tale visione è l’unica via d’uscita dal narcisismo devozionale pre-

⁶ R. TAFT, „Ex oriente lux? Alcune riflessioni sulla concelebrazione eucaristica”, in *Oltre l’oriente e l’occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 1996, 134.

⁷ Cfr. I. ZIZIOLAS, *Eucarista e regno di Dio*, Magnano 1996, 69-71, e dallo stesso autore: *Abendmahlsgemeinschaft und Katholizität der Kirche*, in R. GROSCURTH (ed.), *Katholizität und Apostolizität*, Beiheft 2. zu *Kerygma und Dogma*, Göttingen 1971, 46.

valente nella spiritualità latina. Quello che è importante è che le offerte *siano* benedette, così che tutti possano dividerle. Se io sia o no il presbitero che dice la preghiera di benedizione è irrilevante: fare questo è un ministero, non una prerogativa.⁸

G. Greshake osserva giustamente nel suo articolo che, mentre lo schema iniziale del documento sottolineava l'unità di tutta la comunità radunata nella celebrazione eucaristica, il testo finale si preoccupa solamente dell'unità fra i sacerdoti.⁹ Tutta la problematica della concelebrazione era esaminata solo dal punto di vista del clero, e non da quello di tutta la comunità. In ogni caso, la forma attuale della concelebrazione presenta parecchie incoerenze, ed è innegabile che l'aspetto comunitario venga meno; si pensi, ad esempio, al fatto per cui per i diaconi non è previsto un "con-servizio" alla messa.

Alla radice dei problemi si trova un'individualizzazione della messa, e questo vale non solo per il clero, ma anche per una gran parte del popolo cristiano. Proprio come tanti sacerdoti sentono il bisogno di celebrare la loro messa, così tanti fedeli non pensano ad incontrare nella Chiesa gli altri cristiani, ma solo Dio. Essi di fatto sono nella Chiesa, partecipano alla liturgia, ma solo fisicamente; dicendo questo non è nostra intenzione di offenderli ed accusarli di non pregare, perché loro sicuramente pregano alla loro maniera, ma non nella comunità e con la comunità. Basta andare in qualsiasi Chiesa di città, dove i partecipanti sono talmente dispersi nei banchi che non riuscirebbero a prendere posto a una distanza maggiore nemmeno volendo, e quando devono rispondere al sacerdote, si sente piuttosto una confusione di voci da ogni angolo che una risposta unica.

Solo per illustrare come nella mentalità di tanti fedeli la messa sia rimasta l'affare dei sacerdoti, menzioniamo un problema che è sorto in alcune parrocchie tedesche. In Germania tante diocesi sono costrette, a causa della mancanza di sacerdoti, a celebrare spesso la liturgia della Parola seguita dalla *liturgia dei Presantificati*, tuttavia non la domenica, quando i fedeli dovrebbero andare in un'altra Chiesa che spesso non si trova nella loro città. Ora, alcuni sacerdoti si lamentano che i fedeli non vogliono più andare a messa nemmeno la domenica, ma preferiscono celebrare a casa la liturgia della Parola, alla quale sono già abituati, perché così è più comodo. Alcuni

⁸ TAFT, „Ex oriente lux?“, 136.

⁹ La proposta originale „La concelebrazione, con la quale si manifesta bene l'unità della chiesa...“ fu rifiutata, il testo fu accettato nella forma seguente: „La concelebrazione, con la quale si manifesta bene l'unità del sacerdozio...“. Cfr. G. GRESHAKE, „Konzelebration der Priester“, in E. KLINGER – K. WITTSTADT (edd.), *Glaube im Prozess*, Freiburg 1984, 264-265.

fanno notare che una tale situazione negativa non si sarebbe verificata se non si fosse parlato tanto di un concetto così “pericoloso” come il sacerdozio dei fedeli. Ma il problema, oltre al fatto che il suddetto concetto è spesso mal impostato, non è piuttosto che i fedeli non sentono affatto il loro ruolo nella messa? Per essi la partecipazione si esaurisce nel cantare durante liturgia e al massimo alla comunione che però si può ricevere anche fuori della messa, basta che il sacerdote “consacri”. Certo, il caso suddetto è complesso, ma comunque si può vedere un segno eloquente nel fatto che molti fedeli non avvertono nessuna differenza fra la messa e le altre celebrazioni.

Ciò che è rimasto della sensibilità comunitaria della liturgia dal punto di vista dei fedeli è l’offerta che essi danno al sacerdote quando gli chiedono di celebrare una messa. Molti di loro si sentono coinvolti nella messa solo se il sacerdote celebra per la loro intenzione. Solo in questo modo la messa può diventare anche la “loro” messa. Non sono rare le dichiarazioni come questa: “In questa settimana ogni giorno il sacerdote celebra la *mia* messa”, e chiedendo, a quante delle sette volte il fedele in questione vi partecipi, dalla risposta si capisce che per lui è indifferente se partecipa o no, importante è che le messe siano pagate da lui.

Già la domanda spesso fatta dai fedeli implica una comprensione unilaterale della celebrazione eucaristica: “Padre, per quale intenzione offre oggi la messa?” La messa infatti, la offre non solo il sacerdote, e siccome viene offerta da tutti gli astanti che insieme rappresentano la Chiesa, anche l’intenzione per cui viene offerta è in sostanza sempre lo stesso, come diventa evidente dalle preghiere eucaristiche.

1.2. Una panoramica della situazione in Oriente

L’Oriente cristiano viene abitualmente indicato in Occidente come esempio per la partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia. È vero che c’è tanto da imparare dalle Chiese orientali. Ma queste Chiese sono veramente prive di difficoltà per quanto riguarda la vera partecipazione del popolo? Parlando dell’Oriente ci troviamo di fronte a una varietà enorme, per cui non dovremmo limitarci solo, per esempio, alle usanze della Chiesa ortodossa greca o di quella russa. Tuttavia, anche se prendessimo in considerazione le altre Chiese orientali, alla fine arriveremmo alle stesse conclusioni.

Le Chiese orientali non hanno mai perso una certa sensibilità del carattere comunitario della liturgia, che però non si rispecchia sempre nella prassi. Certamente non verrebbe mai in mente a un sacerdote di celebrare privatamente la divina liturgia. Questo fatto viene presentato spesso dai teologi ortodossi come una dimostrazione della fedeltà allo spirito della liturgia che è, come si deduce dalla sua denominazione,

sempre un'opera comune. Forse anche l'individualizzazione della liturgia è meno presente, almeno a livello linguistico non si incontrano espressioni come "la mia liturgia", o "la messa viene celebrata per la mia intenzione." Questo è dovuto anche alla mancanza di una visione quantitativa dell'offerta eucaristica, poiché in un giorno in una Chiesa si celebra normalmente una sola liturgia; tutti coloro che vogliono ricordarsi di qualcuno devono accontentarsi di quell'unica celebrazione eucaristica che abbraccia le intenzioni di ognuno.¹⁰

La presenza dell'assemblea alla liturgia non di rado è quindi ridotta ad essere estremamente simbolica. La presenza fisica c'è sempre, ma la partecipazione è scarsa: mentre il coro risponde al sacerdote, il "resto" dei fedeli resta muto e prega privatamente se capisce i testi liturgici che in parecchie Chiese orientali non sono ancora tradotti nella lingua volgare. Siccome la maggior parte delle Chiese orientali insiste sull'usanza di recitare l'anafora sottovoce, i fedeli non fanno nemmeno che c'è una preghiera eucaristica. Mentre il sacerdote parla a bassa voce, il coro o i fedeli cantano ciò che è prescritto: entrambe le parti credono di compiere il loro servizio per la liturgia, ma come se non facessero la stessa cosa. E non abbiamo ancora parlato della frequenza della comunione da parte dei fedeli, senza la quale è difficile spiegare una partecipazione attiva alla liturgia, che, però, nelle Chiese orientali non ha ancora raggiunto il livello auspicato, anche se le autorità ecclesiali negli ultimi anni incoraggiano sempre di più i laici a ritornare all'uso più antico, cioè ad una comunione frequente.

Comunque sia, anche se spesso si idealizza la situazione delle Chiese orientali, il loro senso di comunione così caratteristico non presuppone necessariamente che la loro visione sia priva di difetti. Può darsi che la forma della liturgia sia riuscita a conservare l'aspetto della *koinonia* meglio rispetto alle tradizioni occidentali. Tale aspetto è stato però sovente considerato solo nella sua forma esteriore e non in maniera consapevole, e questo viene spesso dimenticato anche dai teologi. Non a caso si lamenta Schmemmann:

Perfino i libri competenti ed affidabili (come per esempio *L'Eucaristia* dell'archimandrita Kiprian Kern) che elencano le condizioni necessarie per

¹⁰ La concelebrazione come punto problematico fra le chiese orientali emerge solamente in quella ortodossa russa e in quelle unite con Roma, in quanto, benché anche le altre tradizioni conoscano una sorta di divisione di compiti fra i sacerdoti celebranti, questa non può essere chiamata concelebrazione nel senso stretto in cui viene intesa oggi nella chiesa latina. In queste chiese orientali, l'anafora viene recitata sempre da una sola persona, e la concelebrazione si limita solamente alla distribuzione di altri testi liturgici. Afanasiev esercita una critica forte nei confronti dell'usanza odierna tra i russi; cfr. H. АФАНАСЬЕВ, *Трапеза Господня*, Париж 1952, 55-59.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

la celebrazione della liturgia menzionano tutto – dal sacerdote validamente ordinato fino alla quantità del vino, tutto – eccetto il “riunirsi nella Chiesa” che sembra non essere considerata una “condizione” della liturgia.¹¹

Tutto questo vale, per molti aspetti, anche per le Chiese orientali che sono in unione con Roma. Nelle varie Chiese si possono osservare diverse tendenze, e in tante Chiese locali anche degli sviluppi positivi, per esempio nelle Chiese greco cattoliche dell’Europa centrale ed orientale il canto dei fedeli non viene sostituito dal coro, tuttavia le stesse Chiese in altre questioni sono più rigide di alcune Chiese ortodosse in cui è introdotta la recita dell’anafora ad alta voce.

Tutto sommato, per quanto riguarda la partecipazione consapevole dei fedeli, l’oriente cristiano ha tanto da fare come la Chiesa occidentale. Almeno nella mentalità della gente che frequenta le Chiese non c’è una differenza notevole, e in fondo un fedele ortodosso russo pensa probabilmente come un cattolico spagnolo riguardo alla sua partecipazione alla messa: “Oltre i miei bisogni personali di devozione, che c’entra se io vado alla messa o no? Ma che c’entro io nell’offerta?” Nel prossimo capitolo prenderemo in esame le cause per le quali siamo arrivati a una mentalità che nei primi secoli del cristianesimo era proprio lontana dallo spirito della liturgia.

I fedeli hanno già ben compreso che la liturgia della Parola richiede loro attenzione, e almeno nella Chiesa latina hanno la possibilità di ascoltare e comprendere ciò che Dio dice loro tramite le letture. Dovremmo sforzarci di avere una comprensione simile anche alla seconda parte della messa.

Coloro che conoscono la situazione di cinquanta anni fa, sicuramente sentono i grandi cambiamenti avvenuti nella liturgia eucaristica. Grazie al Vaticano II è stata riscoperta l’importanza della partecipazione dell’intero popolo di Dio alla liturgia. La comunione frequente appartiene di nuovo alla vita dei fedeli. Come abbiamo già accennato, anche le Chiese orientali cercano di ritornare alla visione della *koinonia*, che era il principio della Chiesa primitiva celebrante l’eucaristia. Ma c’è da temere che i cambiamenti siano accaduti solo nei riti e non nelle teste, e perciò, senza la dovuta comprensione, i cambiamenti rimangono vuote prescrizioni. La riforma non era accompagnata da alcuna mistagogia. Sì, si è riusciti a ottenere che alla messa domenicale tutti ricevano la comunione. Ma sono tutti consapevoli di ciò che fanno? E sanno come farlo, come prepararsi, e quali conseguenze derivano da questo loro atto cultico nella vita quotidiana? Nei paragrafi seguenti cerchiamo la risposta alle

| ¹¹ A. ШМЕЛАН, *Евхаристия. Таинство царства*, Париж 2006⁴, 17-18.

domande su come era la partecipazione dei fedeli all'eucaristia nei primi secoli e come è avvenuta la sua perdita.

2. La partecipazione alla liturgia eucaristica lungo la storia

2.1. *L'unità eucaristica dei primi secoli*

Qual era l'idea della partecipazione del popolo nei primi secoli e –fattore ancora più importante – come si partecipava alla liturgia? Leggendo i padri apostolici, come Ignazio o Clemente, gli apologeti, come Giustino, e le costituzioni ecclesiaristiche, come la Tradizione Apostolica, vediamo che in quell'epoca la domanda era irrilevante. L'assemblea liturgica, sebbene ben articolata, non mostrava alcuna divisione fra *celebranti* ed *assemblea*. Il vescovo, i presbiteri e i diaconi formano un solo corpo liturgico con il popolo; ciascuno di questi ordini ha un suo compito ben preciso, e tutta la celebrazione liturgica è penetrata dallo spirito dell'unità. Tutto questo trova una stesura eccellente nella lettera di Ignazio di Antiochia:

Abbiate cura dunque di avere una sola eucaristia; uno è infatti il corpo del nostro Signore Gesù Cristo, e uno è il calice per unirsi al suo sangue; uno è l'altare, come uno è il vescovo con il presbiterio e con i diaconi.¹²

La condizione dell'eucaristia è il raduno dei cristiani in cui c'è una forza invincibile:

Cercate di riunirvi spesso nell'eucaristia di Dio e nella lode! Perché, se vi riunite spesso, i poteri di satana saranno sconfitti, e nella concordia della vostra fede sarà distrutto il suo influsso maligno.¹³

Dalla lettera agli Magnesii possiamo ricavare un pensiero simile:

Come il Signore non ha fatto niente senza il Padre, con cui è uno, né in prima persona né tramite gli apostoli, così anche voi non dovete fare niente senza il vescovo e i presbiteri. Non cercate nemmeno di far apparire come giusto qualsiasi cosa possiate fare in privato, ma nella riunione vi sia comu-

¹² IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Epistola ai Filadelfiesi* 4,1, in J. A. FISCHER (Hg.), *Die Apostolischen Väter* (Schriften des Urchristentums, 1), Darmstadt 1981⁸, 196.

¹³ IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Epistola agli Efesini* 13,1, in FISCHER, 152.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

ne una preghiera, una supplica, una speranza nell’amore, nella gioia irrepressibile che è Gesù Cristo, oltre al quale non c’è nulla. Venite assieme tutti come ad un tempio di Dio, come ad un altare, ad un solo Gesù Cristo.¹⁴

Che in questa assemblea celebrante ci siano diversi ministri, diventa molto chiaro dalla lettera di Clemente Romano ai Corinzi.

Dobbiamo fare tutto secondo l’ordine che Dio ha comandato per i tempi costituiti: l’oblazione e le liturgie [...] Poiché al sommo sacerdote sono affidati i suoi servizi propri, ed ai sacerdoti è stabilito il loro proprio posto, ed anche ai leviti è prescritto il loro ministero; il laico è legato agli ordinamenti stabiliti per i laici. Ciascuno di noi, fratelli, piaccia (o: faccia l’eucaristia) a Dio al suo proprio posto nella santificazione, in quanto conserva una buona coscienza e non oltrepassa la regola determinata per il suo ministero.¹⁵

I Padri presentano il vescovo come colui che offre i doni durante la liturgia, ma nonostante questo la liturgia rimane comune, come comuni rimangono anche i doni. Tutta la comunità è coinvolta nell’azione sacra. Questo risulta chiaro soprattutto dalle costituzioni ecclesiali e dalla letteratura canonica. La versione siriana della *Didascalia*, che risale alla prima metà del III secolo, ammonisce i vescovi a conservare la pace nella comunità, altrimenti la loro eucaristia non viene accettata. Citando Mt 5,23-24,¹⁶ la *Didascalia* dice:

L’offerta presentata a Dio è la nostra preghiera e la nostra eucaristia. Se dunque nutri rancore contro tuo fratello, o lui è arrabbiato con te, la tua preghiera non verrà ascoltata, la tua eucaristia non viene accettata.¹⁷

Destinatari del discorso sono i vescovi, l’accettazione dell’eucaristia però non dipende solo da loro, ma dalla concordia di tutta la comunità, come leggiamo in ciò che segue:

¹⁴ IGNAZIO D’ANTIOCHIA, *Epistola ai Magnesii* 7,1, in FISCHER, 166.

¹⁵ CLEMENTE ROMANO, *Epistola ai Corinti* 40,1-2.5, 41,1, in FISCHER, 74-77.

¹⁶ “Se dunque stai per deporre sull’altare la tua offerta e là ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa a tuo carico, lascia la tua offerta davanti all’altare e va’ prima a riconciliarti con tuo fratello; dopo verrai ad offrire il tuo dono” (Mt 5,23-24).

¹⁷ *Didascalia*, 11, in H. ACHELIS – J. FLEMMING (Hg.), *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Die syrische Didascalia* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 25), Leipzig 1904, 65.

Per questo, vescovi, se volete che le vostre offerte e le vostre preghiere siano accettate, quando andate in Chiesa per pregare, il diacono dica ad alta voce: “C’è qualcuno che ha qualcosa contro suo fratello?” Se ci sono persone che sono in giudizio una contro l’altra o che sono in contrasto tra loro, convincibile e riconciliabile.¹⁸

Nonostante spesso si parli del vescovo offerente o dei presbiteri offerenti,¹⁹ non abbiamo l’impressione che il popolo sia una folla di muti spettatori. Non sono il vescovo e i sacerdoti che fanno qualcosa che i laici non possono fare,²⁰ ma è tutta l’assemblea che fa qualcosa dalla quale i non battezzati sono esclusi. Per i cristiani, tutto il popolo era considerato santo ed eletto da Dio: si parla del *sacerdozio regale*, perché, ciascuno dei cristiani aveva libero accesso a Dio, senza bisogno di qualsiasi mediazione tranne quella di Cristo. Questa era una caratteristica propria dei cristiani, un segno distintivo rispetto agli ebrei e ai pagani. Nel Nuovo Testamento il termine *sacerdote* non si riferisce mai ai ministeri speciali, che portano un nome piuttosto amministrativo, come *episcopos* o *presbyteros*. Ben presto però si comincia ad applicare il “vocabolario sacerdotale” anche ai ministri della comunità cristiana, anche se almeno fino al IV secolo tali distinzioni non minacciano la *koinonia* in essa.²¹

I cristiani sono consapevoli che nella liturgia compiono un culto sacro al quale né i pagani, né gli scomunicati, ma neanche i catecumeni, hanno diritto di prendere parte. Le testimonianze migliori costituiscono i canoni dei primi secoli, come quelli del sinodo di Ancira (314), e in modo simile verranno poi formulati i canoni al Concilio di Nicea. Riguardo alla penitenza dei sacerdoti che erano diventati apostati ma in seguito si erano pentiti, il can. 1 afferma che essi possono mantenere i loro posti nel presbiterio, ma “non offrano, non facciano omelia e nessuna azione sacra”. Per i laici che mangiarono carne offerta agli idoli, il can. 5 prescrive: “dopo

¹⁸ *Didascalia* 11, in ACHELIS, 66.

¹⁹ Cfr. CLEMENTE ROMANO, *Epistola ai Corinti* 44,4, in FISCHER, 80; *Tradizione Apostolica* 3, in B. BOTTE (ed.), *La tradition apostolique* (SCh 11) Paris 1984², 44.

²⁰ Anche se c’è qualche esempio riguardo la distinzione netta fra i diritti del clero e i diritti del popolo alla liturgia, cfr. per esempio TERTULLIANO, *De baptismo* 17,1-5 in A. REIFFERSCHIED – G. WISSOWA (ed.), *Tertulliani opera* 1 (CSEL 20) Praga 1890, 214-215; *De praescriptione haereticorum* 41,20-25 in A. KROYMANN, *Tertulliani opera* 2 (CSEL 70) Vienna 1942, tuttavia è messo in rilievo che nessuno è senza ruolo e senza diritti nell’assemblea. Tertulliano sottolinea la differenza piuttosto contro alcune tendenze eretiche che non rispettavano la diversità dei ministri. Lo stesso Tertulliano dice che “dove non c’è un’assemblea gerarchicamente ordinata” possono presiedere la celebrazione eucaristica anche laici, cfr. *De exhortatione castitatis*, 7,3, in C. MORESCHINI (ed.), *Exhortation a la chasteté* (SCh 319), Paris 1985, 92.

²¹ Cfr. V. GROSSI – A. DI BERNARDO, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984, 77-83; 250-252.

un triennio si accolgano fra i *substrati*, eccetto l’offerta”.²² Similmente dispone anche il can. 11 del Concilio di Nicea circa i *lapsi*, che negli ultimi due anni della loro penitenza possono partecipare alla preghiera con il popolo senza comunque partecipare all’offerta.²³

Alcune liturgie hanno conservato fino ad oggi il congedo dei catecumeni come uno degli ultimi testimoni della consapevolezza cristiana che la partecipazione all’offerta è un privilegio dei battezzati.

2.2. La sfida del IV secolo e la risposta dei Padri

Come vediamo, nei primi secoli non si tratta esplicitamente della partecipazione del popolo alla liturgia, perché è un punto ovvio, visto che in quell’epoca tutta l’assemblea forma un unico corpo liturgico. Questa è la situazione sia in oriente sia in occidente. La tematica emerge alla fine del IV secolo. Proprio qui, dopo la svolta costantiniana, si presenta per la prima volta il pericolo della perdita del senso della *koinonia* eucaristica, pericolo insito nel fatto che la liturgia eucaristica non viene più considerata come un’opera comune, ma come una celebrazione fatta *dai* ministri *per* gli altri. R. Taft ritiene addirittura che qui si trovino le origini della suddetta perdita:

Sospetto che la disintegrazione dell’effettiva unità eucaristica durante il declino della comunione del IV secolo e la divisione della comunità in più categorie non comunicanti (catecumeni, *energoumenoi*, *illuminandi*, penitenti) fosse all’origine di questo processo. L’eucarestia non fu più capace di sostenere un’ideologia di *koinonia* che la liturgia in realtà non esprimeva più, così l’ideologia crollò e il rito (il rituale sopravvive sempre alla teoria) fu costretto a cercare altrove un supporto ideologico. Questo accade sia in oriente sia in occidente. Solo che l’occidente, con la consistenza logica inesorabile con cui trae le conclusioni, fece il passo ulteriore di dedurre (almeno implicitamente) che il *laos* poteva essere dispensato, aprendo così la porta allo sviluppo della messa privata.²⁴

Tale deduzione sembra comunque un po’ semplificata, perché anche se i cambiamenti del IV secolo ebbero influsso su tutta la visione eucaristica, essi non

²² *Ancyranum Concilium*, in MANSI 2, 513-516.

²³ “ὄυο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνουσούσι τῶν προσευχῶν”; MANSI, 2, 673.

²⁴ TAFT, „Ex oriente lux?”, 137.

condussero ad una crisi della visione eucaristica stessa, e, grazie proprio alla genialità dei Padri, non furono la causa della dissoluzione dell'unità eucaristica dei tempi primitivi. Tuttavia, se da una parte è discutibile vedere una continuità tra la situazione di allora e i nostri problemi odierni circa la partecipazione del popolo alla liturgia, dall'altra parte è innegabile che le modifiche apportate nel IV secolo costituissero in sé un pericolo, problema che fu però abilmente risolto sul nascere dai Padri. Non a caso la partecipazione del popolo diventa un oggetto di riflessione proprio per i teologi del tempo. Le conversioni in massa dopo la pace di Costantino hanno cambiato tutta la vita della Chiesa, che poco tempo prima aveva perso tanti suoi figli durante le persecuzioni crudeli e che adesso riceveva al posto dei martiri folle enormi, la cui intenzione di farsi battezzare non era sempre basata su motivi religiosi. Una serie di omelie racconta le difficoltà dei Padri, che avevano la preoccupazione di mantenere l'unità eucaristica e cercavano di impedire che le Chiese diventassero come i fori o teatri comunali dove si svolgeva solo uno spettacolo, né tanto meno volevano che coloro che si erano convertiti da poco avessero nella loro mente un'immagine pagana della celebrazione cristiana che contraddiceva l'idea del *sacerdozio regale*.²⁵ Un esempio classico per questo tipo di insegnamento dei vescovi del IV secolo è l'omelia 18 di San Giovanni Crisostomo nella seconda lettera ai Corinzi:

Nell'Antico Testamento chi era sacerdote compiva una cosa e chi non lo era un'altra. Così come a quel tempo il popolo non poteva prendere parte a quello che i sacerdoti mangiavano. Ora invece non è più così, perché a tutti viene dato uno stesso corpo ed una stessa bevanda. Oggi tu puoi notare quanta parte attiva abbia assunto il popolo nelle preghiere. Infatti, il popolo e i sacerdoti elevano comuni preghiere per gli energumeni e i penitenti; tutti formulano un'unica e medesima preghiera, una preghiera, dico, piena di misericordia.²⁶

Importante è vedere che Giovanni Crisostomo fonda il sacerdozio dei fedeli proprio sulla liturgia, sulla partecipazione all'unico altare e solo da questo deduce la loro responsabilità come conseguenza morale; non si tratta cioè semplicemente di un sacerdozio in senso traslato o metaforico che i fedeli esercitano tramite i loro "sacrifici quotidiani", ma di una vera funzione sacra e un vero atto liturgico.

²⁵ Cfr. J. GÜLDEN, "Liturgische Erneuerung und die Beteiligung des Volkes am Gottesdienst in der Väterpredigt", in *StZ* 137 (1940), 178.

²⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthios* 18,3, in G. DI NOLA (ed.), *La dottrina eucaristica di Giovanni Crisostomo* (Biblioteca Patristica Eucaristica), Città del Vaticano 1997, 323 (PG 61, 527).

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

Il discorso di Crisostomo ci offre una stupenda teologia dell’assemblea liturgica del Nuovo Testamento, ma contemporaneamente mostra anche che tale idea non era più ovvia, almeno non nella mente della moltitudine di neofiti. Crisostomo pretende dai laici un atteggiamento attivo nella Chiesa che dovrebbe rispecchiare un’appartenenza consapevole e responsabile alla Chiesa.

Tutte queste cose le dico perché ognuno, anche tra quanti dipendono da colui che presiede, sia attento, cosicché comprendiamo che siamo tutti un solo corpo, e non ci diversifichiamo gli uni dagli altri se non come le membra dalle membra. E perciò non gettiamo tutto sui sacerdoti, ma anche noi, in quanto parte del comune corpo, preoccupiamoci così di tutta la Chiesa.²⁷

In ogni caso, ha avuto inizio un processo che malgrado le ammonizioni dei Padri non si poteva fermare. Mentre il *Testamentum Domini* riferisce ancora di un ordine severo secondo cui, se si cominciava con l’offerta, le porte erano chiuse e custodite da diaconi, nel VI secolo si lamenta che una buona parte dei fedeli crede di aver compiuto i suoi doveri in quanto ha ascoltato le letture, dopo di che esce dalla Chiesa.²⁸

Eppure non ci si deve sorprendere di tale disinteresse. Il più importante fra i motivi che potevano causare tale negligenza è proprio la comunione sempre più rara da parte dei fedeli. Fino al IV secolo, la partecipazione all’offerta implicava anche la comunione. Era una cosa evidente che tutti coloro che assistevano alla celebrazione eucaristica – fuorché certi gruppi di penitenti pubblici – ricevevano anche la comunione. Se si ricordano le parole di Crisostomo (“a tutti viene dato uno stesso corpo ed una stessa bevanda”), si capisce che la comunione sta alla base del sacerdozio comune dei cristiani: se essa infatti viene meno, viene messa in pericolo proprio la particolarità cristiana, quell’aspetto che distingue il culto cristiano dai culti pagani, cioè che non solamente i sacerdoti ma tutti partecipano al culto, all’altare di Dio.

Le piccole comunità coscienti sparirono, e nelle città furono costruite delle basiliche maestose. Certo, nella Chiesa postcostantiniana le masse convertite solo esteriormente ebbero un influsso negativo sulla vita religiosa, e dai popoli recentemente cristianizzati non ci si poteva aspettare una comprensione profonda per la vita sacramentale. Tuttavia, l’assenza dalla comunione non è dovuta semplicemente a una

²⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthios* 18,3, per la traduzione cfr. GIRAUDDO, “In unum corpus”. Trattato mistagogico sull’eucaristia, Cinisello Balsamo 2007², 561.

²⁸ GIACOMO DI SARUG, *Omelia sul ricevimento dei santi misteri*, in H. CONNOLLY (ed.), “A Homily of Mar Jacob of Serugh on the Reception of the Holy Mysteries”, in *The Downside Review* 27 (1908), 281.

fiacchezza e negligenza da parte dei neo-battezzati, ma i suoi motivi vanno cercati soprattutto in una sorta di timore sacro.²⁹ Alla base della visione dei primi secoli sull'eucaristia vi era la partecipazione al corpo e al sangue di Cristo che significava una vera comunione con il Cristo vivo, ed era il seme dell'immortalità. Come scrive Meyendorff, la situazione nuova ha causato cambiamenti radicali nella teologia, ed ha posto i Padri del IV secolo davanti a un compito difficile.

Questa teologia dell'eucaristia realistica ed essenziale fu messa in crisi, come abbiamo visto, dalle esigenze pastorali della Chiesa postcostantiniana: vaste assemblee in grandi Chiese causarono una diminuzione della partecipazione dalla parte dei laici. Si può ammettere che le considerazioni pastorali che causarono questa evoluzione fossero almeno parzialmente giustificate; il significato escatologico dell'eucaristia implicava una separazione "dal mondo", una comunità "chiusa" di partecipanti impegnati. Ora che nell'impero di Costantino e Giustiniano la Chiesa e il mondo erano divenuti indistinguibili formando un'unica società, l'eucaristia doveva essere protetta dalla "folla" che aveva cessato di essere il "popolo di Dio".³⁰

La comunione che prima era riservata ai cristiani battezzati ora deve essere proibita a quei fedeli che non si avvicinano all'altare con una reverenza adeguata. L'eucaristia diventa qualcosa di "terribile", qualcosa di "spaventoso", come leggiamo in Cirillo di Gerusalemme, e da Giovanni Crisostomo in poi si comincia a parlare della preparazione accurata e del digiuno che devono precedere la comunione.³¹

Tutto ciò non vuol essere una critica alla teologia dei padri del quarto-quinto secolo, al contrario. La loro genialità sta nel fatto che con la loro mistagogia sono riusciti a conseguire il risultato che nella moltitudine dei nuovi battezzati, tra cui c'erano tanti cristiani solo di nome, si è sviluppata una comprensione molto equilibrata sull'eucaristia. I padri sono quindi costretti mettere in guardia la gente da una partecipazione indegna alla comunione più che nei tempi precedenti, e tuttavia non si stancano di ribadire l'importanza della comunione durante liturgia. Ecco un bell'esempio da San Basilio:

²⁹ E. BISHOP, "Appendix. II. Fear and awe attaching to the Eucharistic Service", in R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge 1909, 92-97.

³⁰ J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Genova 1984, 244.

³¹ Anche Giovanni Crisostomo tuttavia ammonisce spesso contro l'assenza della partecipazione alla comunione, definendola "sbaglio oneroso": *Homiliae in Matthaëum* 32, 6 (PG 57, 384); *Homiliae in Epistolam ad Ephesios* 3,5 (PG 62, 29-30)

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

È buono e benefico comunicarsi ogni giorno e partecipare del santo corpo e sangue di Cristo. Poiché egli dice chiaramente: “Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna.” E chi dubita che partecipare frequentemente alla vita è la stessa cosa che avere una vita molteplice? Di fatto io comunico quattro volte alla settimana, il giorno del Signore, il mercoledì, il venerdì e il sabato e gli altri giorni se c’è la commemorazione di un santo.³²

I teologi del IV secolo volevano incutere rispetto verso l’eucaristia, senza però, che i fedeli perdessero di vista il fatto che l’eucaristia è il “pane quotidiano”. In tal modo lottavano con cautela contro la profanazione dei misteri. San Giovanni Cassiano ci offre una spiritualità molto equilibrata:

Non dobbiamo privarci della comunione del Signore solo perché ci riconosciamo peccatori, ma piuttosto dobbiamo sempre di più ricorrere ad essa come medicina dell’anima e per la purificazione dello spirito. Dobbiamo ricorrervi tuttavia con una tale umiltà della mente e della fede, che, considerandoci indegni di partecipare a tanta grazia, desideriamo il rimedio delle nostre ferite. In caso contrario non si dovrebbe fare la comunione nemmeno una volta all’anno, come si fa in alcuni monasteri nei quali si apprezza talmente la dignità, la santità e il merito dei sacramenti celesti, da ritenere che solo i santi e gli immacolati devono riceverli; mentre invece è proprio per mezzo della partecipazione che essi ci rendono santi e puri. Tali [monaci], pensando di evitare l’orgoglio, in realtà ci vanno incontro, perché, quando fanno la comunione, se ne considerano degni. È molto più giusto invece che noi, con il cuore umile crediamo e confessiamo di non poter mai accostarci degnamente ai sacrosanti misteri, e che li riceviamo ogni giorno dal Signore come rimedio alle nostre debolezze, invece di credere, guidati dalla vana persuasione di un cuore altezzoso di essere degni di riceverli dopo un anno.³³

Forse concorre anche un altro fattore al calo della frequenza della comunione da parte del popolo, fattore che si può osservare specialmente nelle regioni che ebbero difficoltà nella lotta contro l’arianesimo. In queste Chiese l’accento fu messo spesso unilateralmente sulla divinità di Cristo. Pure una tale teologia poté condurre a

³² BASILIO, *Epistola* 93, PG 32, 484.

³³ GIOVANNI CASSIANO, *Conlationes* 23,21, in E. PICHÉRY, *Conférences* (SCh 64), Paris 1959, 167-168.

un timore sacro. Il pane della vita diventa *mysterium tremendum*, e chi oserebbe accoglierlo?³⁴

Un altro fenomeno che indica l'indebolimento di una sensibilità per la celebrazione comune sta nell'uso che viene introdotto per la prima volta con ogni probabilità in Siria: la recita della preghiera eucaristica in silenzio. L'origine di questa prassi, che nelle Chiese d'oriente dura ancora oggi, è molto discussa. La maggior parte degli studiosi pensa che derivi dalla stessa riverenza verso i santi misteri che si trova anche dietro l'abbandono della comunione frequente. Altri discutono tale teoria e sospettano che almeno per quanto riguarda la Chiesa bizantina il motivo vero fosse la preoccupazione di risparmiare tempo, poiché a causa della continua introduzione di nuovi elementi la liturgia era diventata ormai abbastanza lunga.³⁵ Una terza possibilità sarebbe l'effetto delle reminiscenze dai tempi pagani.³⁶ Comunque sia, la recita dell'anafora a voce bassa cominciò in quell'epoca in cui la gente non aveva nessuna difficoltà a capirla. In Siria questo avvenne già nel V secolo, e si diffuse velocemente in tutto l'oriente, come lo dimostra anche il fatto che nel 565 l'imperatore Giustiniano dovette emanare un decreto³⁷ contro la nuova moda liturgica, che però a dispetto di ogni sforzo si diffuse rapidamente. Sebbene in occidente questo processo sia avvenuto più lentamente, già alcune rubriche dell'VIII secolo prescrivono al sacerdote la recita del canone a bassa voce. Le spiegazioni della nuova abitudine vanno nella stessa direzione: le parole sacre non devono essere messe alla mercé di tutti con il rischio di venire profanate, dunque la preghiera eucaristica va riservata al clero, o, positivamente formulato: i fedeli devono essere difesi dall'ira divina che colpisce colui che manca di rispetto al sacro canone.³⁸

2.3. Sintomi dell'indebolimento della partecipazione alla liturgia dei fedeli in occidente dalla tarda antichità fino al XX secolo

L'occidente cristiano riuscì a mantenere l'unità liturgica più a lungo rispetto alle Chiese orientali; ma appena la Chiesa latina smise di resistere alle nuove tenden-

³⁴ Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2, Wien 1962⁵, 446-450.

³⁵ Cfr. C. KUCHARÉK, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*, Allendale 1971, 560-562.

³⁶ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 2, 116.

³⁷ “[u]bemus omnes et episcopos et presbyteros non tacite, sed ea voce quae a fidelī populo exaudiatur sacram oblationem [...] faciant [...] Propterea igitur quae in sacra oblatione fiunt preces [...] clara voce [...] offerri par est [...]”, *Novellae* 137,6 in P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, Paris 1927⁷, 211.

³⁸ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 2, 131-132.

ze dannose alla partecipazione dei fedeli, esse ebbero conseguenze peggiori di quelle delle Chiese d’oriente. Abbiamo visto che anche in occidente si è diffuso l’uso di pregare l’anafora a bassa voce. Qui c’entra però anche un altro discorso: il problema della lingua. Non avrebbe senso infatti recitare ad alta voce un testo che i fedeli non capiscono più. Tra i nuovi popoli cristiani della parte occidentale dell’Europa, la conoscenza della lingua latina apparteneva solo ad una piccola fascia della popolazione che coincideva quasi pienamente con il clero. Tradurre i testi liturgici dal latino era impensabile, anche perché le autorità civili avevano un’ammirazione incondizionata per la lingua latina e avevano una certa nostalgia per la cultura romana.³⁹ Questo si è combinato presto con un’ideologia delle lingue sacre, come per esempio che Dio può essere lodato solo nelle tre lingue scritte sulla croce di Cristo.⁴⁰ Un’altra via la scelsero fortunatamente le Chiese orientali che – perlomeno nel medioevo – non insistevano sulla lingua da usare nella liturgia se non era più ben capita dalla gente. L’esempio più famoso è quello dei fratelli Cirillo e Metodio, apostoli degli slavi che non arretrarono di fronte all’attacco dei prelati di Venezia che li avevano accusati di celebrare in una lingua barbara. Il risultato della loro lotta fu che gli slavi ortodossi poterono evitare tutti gli svantaggi derivanti dall’incomprensione di una lingua liturgica, almeno per un lungo periodo. Anche le altre Chiese d’oriente cambiarono la lingua della liturgia, in alcuni casi più volte, pensiamo per esempio alla Chiesa copta dove il greco fu sostituito dal copto, e poi quest’ultimo venne soppiantato in gran parte dall’arabo.

Nonostante in quel tempo i laici, nella maggioranza dei casi, non conoscessero più la lingua latina, questo non significava per loro un’esclusione totale dalla liturgia. Nella liturgia gallicana e anche in quella franco-romana il popolo era ancora consapevole del suo ruolo, cioè almeno partecipava tramite le acclamazioni, anche se c’era già la *schola*. Che questa consapevolezza si indebolisse sempre di più, lo si vede dagli ordinamenti di Carlo Magno, che prescrisse al popolo di cantare almeno il *Sanctus*. Nel basso medioevo ci si era già dimenticati che il popolo aveva avuto tale compito alla liturgia; il suo posto lo aveva preso prima il coro dei chierici e poi il coro parrocchiale.⁴¹

Lungo il corso dei secoli la partecipazione del popolo alla liturgia ha lasciato un segno forte: le offerte materiali, al primo posto quella per l’eucaristia, pane e vino. Nei documenti antichi non si trova nemmeno una differenziazione fra i vari

³⁹ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 1, 106-107.

⁴⁰ Questa ideologia San Cirillo la chiama “l’eresia delle tre lingue”; cfr. GIRAUDO, *Stupore Eucaristico*, 15-17.

⁴¹ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 1, 309-312.

significati dei termini oblazione e offerta: a volte si riferiscono ai fedeli che portano i doni da casa (sia per l'eucaristia sia per l'agape), a volte all'azione liturgica dei fedeli nella consegna dei doni al clero, e può indicare anche tutta la preghiera eucaristica. Questo ruolo dei laici ebbe in occidente un'importanza speciale, e prese forme sempre più solenni: si sviluppò la processione dell'offertorio. I peccatori pubblici erano esclusi da queste processioni. Alla svolta del millennio questa tradizione antica è già quasi pienamente spenta, e questo si deve anche all'uso del pane azzimo al posto del pane comune.⁴² Il suo posto lo prende la raccolta, l'oblazione in denaro alla messa come un segno molto debole che non sembra esprimere un forte legame con l'offerta della messa.⁴³

In Occidente, accanto all'indebolimento della partecipazione dei laici alla messa si sviluppò una forma speciale di liturgia eucaristica che le Chiese orientali conoscevano solo come un fenomeno periferico: la *missa privata*. Con questo termine si intendono due forme di messa: entrambe sono celebrate senza la partecipazione dei fedeli; ma alla messa detta propriamente privata c'è almeno un ministrante, mentre nell'altro tipo, nominato anche *missa solitaria*, all'infuori del sacerdote celebrante non partecipa nessuno. Già a partire dal VI secolo abbiamo notizia di messe che venivano celebrate non pubblicamente, ma solo per devozione privata.

L'origine della *missa privata* non è del tutto chiara. È sicuro che l'uso è cominciato nei monasteri. A partire dall'epoca di papa Gregorio Magno troviamo sempre più sacerdoti fra i monaci, soprattutto perché erano necessari per le missioni. Questo è solo uno dei motivi, ma per rispondere alla domanda sul perché questi monaci-sacerdoti non si accontentavano più della messa conventuale e cominciarono a celebrare da soli, ci sono alcune teorie.⁴⁴ Secondo O. Nußbaum il cambiamento va cercato nell'ambiente celtico-germanico, nel quale si sviluppò una nuova visione del sacrificio eucaristico. La messa veniva celebrata coerentemente a questa mentalità che si preoccupava della salvezza individuale. Diversamente la pensa A.A. Häußling: secondo lui i monasteri medioevali si consideravano a immagine della Chiesa di Roma, e l'apparizione della *missa privata* trae origine dal loro desiderio di imitare la

⁴² H. B. MEYER, "Abendmahlsfeier II. Mittelalter", in *TRE* 1, Berlin 1977, 281.

⁴³ In oriente tale processione non era conosciuta, almeno non nell'ambito antiocheno-bizantino. Nella liturgia bizantina i fedeli consegnavano le loro offerte prima della liturgia in un luogo apposito accanto all'abside, da dove poi il clero le portava in processione all'altare; questa processione è l'origine della grande entrata. Sebbene piuttosto solo simbolicamente, questa prassi vale ancora per molte chiese orientali; cfr. R. TAFT, *The Great Entrance. The History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*, A History of the Liturgy of St. John Chrysostom 2, (OCA 200), Roma 2004, 11-34. Una tradizione simile a quella occidentale si può reperire dai copti.

⁴⁴ M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn 1995, 292-293.

liturgia romana. Per questo si costruì una moltitudine di altari che conservavano le reliquie dei santi, e sui quali i sacerdoti dovevano celebrare per il bene di tutto il popolo. Jungmann ritiene che il motivo della diffusione della *missa privata* si trovi, invece che nell’intenzione di imitare la liturgia romana, nel desiderio della celebrazione di messe votive (specialmente quella per i defunti).⁴⁵ Queste teorie tuttavia non si escludono l’una l’altra. Tutti i motivi possibili possono essere ricondotti al fatto che la gente del medioevo aveva una visione nuova dell’eucaristia. La messa viene vista come un sacrificio, ma proprio in quel senso ridotto che era tanto criticato dai profeti e in quel modo pagano che il cristianesimo aveva respinto: il sacrificio e un dono per cui ci si aspetta un dono in contraccambio.⁴⁶

La diffusione della *missa privata* avviene in due fasi. In un primo periodo, nei secoli VIII e IX, si tende ad esagerare fino all’estremo il carattere privato, il cui risultato è la *missa solitaria*, alla quale non era presente nemmeno un chierichetto. Da questo periodo derivano le formule liturgiche gallicane scritte in prima persona singolare.⁴⁷ Se non si fosse insistito tanto sull’intangibilità del canone romano, si avrebbe forse anche nella liturgia romana il fenomeno che si trova in quella gallica, cioè quasi tutta la sequenza delle preghiere in prima persona singolare.

Ma non si è giunti fino a questo punto. Nel IX secolo appaiono le prime critiche contro la celebrazione privata. È interessante vedere le argomentazioni. Il ragionamento di Teodolfo († 821), vescovo di Orleans, il primo⁴⁸ a proibire la celebrazione privata (797), scaturisce da considerazioni teologiche:

Il sacerdote non celebri la messa da solo, perché siccome essa non può essere celebrata senza il saluto del sacerdote, senza la risposta del popolo [...] non deve mai essere celebrata da uno solo. Ci deve essere dunque chi sta attorno a lui, qualcuno da salutare, chi gli risponde, ed egli deve avere in mente le parole del Signore: *dove due o tre si saranno congregati nel mio nome, io sono in mezzo a loro* (Matt 18,20).⁴⁹

⁴⁵ Cfr. J. A. JUNGSMANN, [recensione a A.A. HÄUßLING, “Mönchskonvent und Eucharistiefeyer”], in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 96 (1974) 306.

⁴⁶ Cfr. A. ANGENENDT, „Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmessen” in T. FLAMMER – D. MEYER (Hg.) *Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag*, Münster 2005, 190.

⁴⁷ Cfr. *Missale mixtum*, PL 85, 987-991.

⁴⁸ I canonisti del medioevo si richiamavano spesso al decreto di papa Sotero (166-174?) secondo cui ci vogliono almeno tre persone per la messa. Si tratta ovviamente di un’attribuzione puramente tradizionale; cfr. E. WEIGL, “Messe ohne Meßdiener”, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 1 (1950), 20.

⁴⁹ TEODULFO, *Capitula ad presbyteros parochie suae* 7, PL 105,194.

Uno dei sinodi di Nantes, probabilmente del IX secolo, critica molto acutamente i sacerdoti che celebrano da soli e ordina ai vescovi di provvedere affinché tali abusi non succedano. Questo sinodo, al quale nei secoli seguenti si riferiscono varie raccolte di diritto canonico, afferma che nel caso di una tale messa non c'è *perfectum sacrificium*. Altri sinodi e altri scrittori fondano i loro argomenti sulla struttura dialogale della messa, e quindi la loro argomentazione è meno teologica, piuttosto formale.⁵⁰

Le voci critiche mostrano che fino alla fine del medioevo rimane ancora un senso comunitario, comunque molto pallido, che spesso si esaurisce meramente nell'attaccamento alla forma della messa, cioè nel rispetto verso i testi liturgici. Che la *missa privata* sia diventata una forma legittima, è dovuto piuttosto a un'incoerenza liturgica. La riprovazione delle messe private mise alcuni in agitazione. Il punto cruciale era non la messa, ma la preghiera delle ore. Alcuni cominciarono a riflettere: se la messa non può essere celebrata da soli, lo stesso vale forse anche per il breviario, le cui preghiere sono formulate altrettanto al plurale, e che hanno pure una struttura dialogale. Siccome la recita della liturgia delle ore era già obbligatoria per il clero, e poiché nel caso dei sacerdoti diocesani era impossibile pregarla in comunità, il problema sembrava più grave di quello della messa. Per questo si è sviluppata l'idea che presto è stata applicata anche alla messa: anche se il sacerdote è da solo, i fedeli assistono per mezzo della loro fede e della loro carità in cui sono uniti e tramite le quali partecipano comunque alla liturgia.⁵¹ È tipica la soluzione di Pier Damiani († 1072): "Benché siano assenti per quanto riguarda la massa dei corpi, sono presenti tramite il sacramento dell'unità ecclesiale".⁵² Che l'eucaristia si sia messa alla pari delle altre preghiere della Chiesa, mostra che questa non era più considerata la preghiera comunitaria per eccellenza. Si teneva infatti conto solo della forma grammaticale, prescindendo dal fatto che la messa è più di qualsiasi preghiera in comune.

Con questa teoria si apre la via per la legittimazione della celebrazione privata. Nel secolo XIII siamo arrivati alla seconda fase delle messe private. Il motivo non è, però, la pullulazione delle messe votive che conduceva alla pluricelebrazione da parte dello stesso sacerdote, come quattro secoli prima, ma la crescita del clero che ormai era già abituato alla celebrazione quotidiana. Va notato che la messa solitaria rimaneva sempre una forma proibita, almeno dal diritto particolare, sebbene la misura della proibizione cambiasse. La messa con almeno un ministro divenne però a

⁵⁰ Cfr. E. WEIGL, "Die Alleinmesse (sine ministro et sine populo)", in *Münchener Theologische Zeitschrift* 2 (1951), 47-48.

⁵¹ Cfr. WEIGL, "Die Alleinmesse", 48-49.

⁵² PIER DAMIANI, *Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, PL 145, 246.

poco a poco la forma normale della celebrazione eucaristica. I confini tra la *missa privata* e la messa pubblica sparirono. Le rubriche prescrivevano ai sacerdoti di leggere a voce media non solo il canone, ma anche le altre preghiere, così i fedeli non sentivano più praticamente niente. Anche se per solennizzare una festività cantava il coro, o se cantava il popolo, il celebrante doveva comunque recitare tutta la liturgia. La *missa lecta* divenne la forma base della messa anche nel messale completo, ed i fedeli furono pienamente esclusi dalla partecipazione attiva alla liturgia eucaristica.⁵³

Negli scritti dei teologi e dei commentatori della liturgia medioevale non troviamo quasi nessuna traccia del ruolo dei fedeli nell’eucaristia. Alcuni autori, come Duns Scoto, rilevano che il sacrificio della messa è il sacrificio di tutta la Chiesa, e con il rinascimento si riscopre l’idea del sacerdozio regale. Il Concilio di Trento però non gli dà grande importanza, perché proprio a causa degli attacchi protestanti deve difendere il sacerdozio ministeriale. Sebbene l’idea del sacrificio fosse al centro delle sue discussioni sull’eucaristia, non si parlava di esso come sacrificio della Chiesa, bensì come quello di Cristo. I padri del concilio hanno dovuto mettere in maggiore evidenza quest’ultimo aspetto, perché i riformatori, richiamandosi alla Lettera agli Ebrei, insegnavano che considerare la messa un sacrificio contraddice a quello unico di Cristo che è sufficiente per sempre.⁵⁴ Questo ebbe conseguenze anche sulla teologia del sacerdozio: l’aspetto secondo cui il sacerdote agisce *in persona Christi* ricevette anche un accento più forte; il sacerdote non prega dunque semplicemente *in persona ecclesiae*, e di conseguenza abbiamo una figura sacerdotale che è quasi staccata dalla comunità.

Tutti gli altri cambiamenti del tardo-medioevo si possono considerare secondari. L’accesso alla comunione venne reso più difficile dall’inasprimento nella disciplina penitenziale che a partire dal X secolo pretese la confessione prima di ogni comunione.⁵⁵ Dal XII secolo in poi i fedeli cominciarono a rinunciare alla comunione sotto la specie del vino. È importante notare che l’abolizione della comunione al sangue di Cristo era solo una reazione alla mansuetudine dei laici che non ne vedevano l’importanza, o ne avevano paura, sia per motivi igienici sia di per timore sacro. La teologia del tempo giustificò la prassi con la teoria della *concomitantia*.⁵⁶ La partecipazione dei fedeli venne così meno anche in questo campo.

Un indice della partecipazione attiva dei fedeli è anche il loro portamento durante la liturgia. La preghiera con le mani aperte ed alzate era già da tempo un

⁵³ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, I, 289-294.

⁵⁴ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, I, 238-241.

⁵⁵ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 2, 451.

⁵⁶ Cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, III, 76, 2 ad 3.

privilegio dei sacerdoti. L'inginocchiarsi fu un segno della devozione nel periodo gotico, e pian piano divenne il portamento che si pretendeva dai fedeli anziché farli stare come i sacerdoti, mentre con il barocco arrivò anche la panca. Quest'ultima rispecchia un'atmosfera teatrale, che non era aliena alla liturgia del tempo.

Il Concilio di Trento, a causa del suo contesto polemico, non riuscì ad ottenere risultati. Alcuni vedevano la necessità di un ritorno ad una comprensione antica dell'eucaristia, altri argomentavano a favore della lingua volgare; ci furono anche discussioni del *calice dei laici*, ma alla fin fine non avvenne nient'altro che la fissazione delle consuetudini già esistenti. È caratteristico il fatto che i padri del concilio, invece di voler coinvolgere i fedeli nella liturgia, si preoccupassero della questione se non si dovesse escludere dalle funzioni sacre, oltre ai peccatori pubblici, anche coloro che con l'andirivieni e con il chiacchiericcio le disturbavano.⁵⁷

Con questo abbiamo raggiunto l'esclusione totale dei fedeli dalla liturgia nella Chiesa occidentale, e ci vollero lunghi secoli per recuperare almeno parzialmente ciò che nei primi secoli era ovvio.

2.4. Sviluppi ulteriori nelle Chiese orientali

Ma possiamo domandarci: come si è evoluta la situazione nelle Chiese orientali? Hanno potuto mantenere la visione originale della partecipazione dei laici? Orbene, come abbiamo visto, fino ad un certo punto la storia della teologia sacramentaria conduce sia in oriente sia in occidente nella stessa direzione. Né Roma, né Costantinopoli, né Alessandria hanno potuto evitare la crisi della vita religiosa nel quarto secolo.

L'assenza dalla comunione si osserva prima in oriente. È vero che i padri orientali ammonivano ancora più instancabilmente di quelli occidentali contro la comunione indegna, tuttavia nemmeno Giovanni Crisostomo, che inveisce tanto contro l'accostamento indegno alla sacra mensa, si esprime contro la comunione frequente. È importante non tanto l'osservanza dei tempi e del digiuno, quanto solo la pura coscienza:

Certamente il catecumeno, anche se ogni anno digiuna, non celebra mai la Pasqua, in quanto non partecipa dell'offerta, allo stesso modo che colui che non digiuna; se invece si accosta con coscienza pura, celebra la Pasqua sia

⁵⁷ Cfr. S. EHSSES (Hg.), *Concilii Tridentini Actorum Pars V* (Complectens acta ad praeparandum concilium et sessiones anni 1562), Freiburg 1919, 935.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

oggi, sia domani e sia in qualsiasi tempo nel quale riceve la comunione. Infatti, l’accostarsi nel modo migliore alla comunione non dipende dall’osservanza dei tempi, ma dalla purezza della coscienza.⁵⁸

Non sono il pane e il vino eucaristici ad essere terrificanti o brucianti, bensì la partecipazione indegna: “Non osi toccare il santo sacrificio con mani impure, benché tu sia oppresso da mille necessità? Allora non accostarti ad esso con animo impuro”.⁵⁹ Il problema è che in oriente presto si comincia a sentire dalle parole dei padri solo il divieto; certo, è più semplice astenersi dall’eucaristia che conservare la coscienza pura. È anche vero che l’occidente fu fortunatamente più conservativo riguardo la comunione frequente, grazie forse anche al suo avvicinamento più positivo al problema, come quello di Sant’Ambrogio. Il vescovo di Milano, trattando la preghiera del Signore, il “Padre Nostro”, alla domanda sul pane quotidiano si sofferma sulla necessità della comunione frequente:

Se il pane è quotidiano, perché lo ricevi a distanza di un anno, come sono abituati a farlo i greci in oriente? Ricevilo ogni giorno, affinché ti giovi ogni giorno. Vivi così da meritare di riceverlo ogni giorno. Chi non merita di riceverlo ogni giorno, non è degno di riceverlo nemmeno una volta all’anno [...]. Chi ha una ferita cerca la medicina. La nostra ferita è che siamo sotto il peccato, la medicina è il celeste e venerabile sacramento.⁶⁰

Anche questo testo testimonia che in oriente la base della partecipazione dei fedeli, che è la comunione all’altare comune, comincia a perdersi presto. Ma mentre i padri si sforzavano di coinvolgere tutti i laici nella liturgia, e questo lo dimostrano anche tutte le riforme liturgiche, sia quelle di Crisostomo, sia quelle di Ambrogio, nel corso dei secoli seguenti si cessa di combattere le tendenze che avevano messo in pericolo tale coinvolgimento. L’accostamento all’eucaristia diventa man mano un caso d’eccezione.⁶¹

⁵⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In eos qui Pascha ieiunant* 3,5, in G. DI NOLA, *La dottrina eucaristica*, 73 (PG 48, 868).

⁵⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae de statuis*, 20,7, in G. DI NOLA *La dottrina eucaristica*, 83 (PG 49, 208).

⁶⁰ AMBROGIO DI MILANO, *De sacramentis*, 5,25, in B. BOTTE (ed.), *Des Sacrements. Des mystères*, Paris 1994, 132-134.

⁶¹ Dalla *Diatassi* di Filoteo (1379) risulta chiaro che possono esserci casi in cui fra i fedeli non c’è nessuno che vuole accostarsi alla comunione, cfr. H. WYBREW, *The Orthodox Liturgy: the Development of the Eucharistic Liturgy in the Bizantine Rite*, Crestwood 1990, 158.

Come abbiamo visto, in Siria avvenne per la prima volta un cambiamento negativo nei confronti dell'eucaristia, una devozione derivante da un timore sacro esagerato che di fatto impediva ai fedeli di accostarci frequentemente alla comunione. Questo cambiamento si diffuse in tutto l'oriente. Non solo la comunione, ma anche la preghiera eucaristica divenne l'affare del clero. Invece di continuare la mistagogia grandiosa dell'epoca precedente, appare una "razionalizzazione liturgica" sostenuta da alcuni commentatori della liturgia, i quali cominciarono a spiegare l'eucaristia come un sistema di *simboli* da "contemplare"; la partecipazione sacramentale fu così gradualmente sostituita dalla "*visione intellettuale*".⁶² Il primo rappresentante di questa nuova mistagogia fu lo Pseudo-Dionigi Areopagita, il cui libro, la *Gerarchia ecclesiastica*, esercitò un'influenza grandissima non solo in oriente, ma anche nella Chiesa latina del medioevo.

L'Areopagita non parla più della comunione come della partecipazione al corpo e al sangue del Signore. Per lui lo scopo della liturgia è un qualcosa d'altro. Dionigi, dopo aver parlato della comunione, invita con queste parole ad una contemplazione superiore:

Queste cose che, come ho detto, sono ben rappresentate nei vestiboli dei santuari, lasciamole agli imperfetti, in quanto bastano ad alimentare la loro contemplazione, e dagli effetti passiamo alle cause secondo la nostra sacra riunione, e vedremo, se Gesù ci illumina, la contemplazione conveniente delle cose intelligibili, la quale fa brillare chiaramente la bellezza felice degli archetipi.⁶³

Il senso della liturgia, per l'Areopagita, è simboleggiare l'unione della nostra mente con Cristo. Che cosa deriva da tutto ciò? Che la liturgia non è un'opera comune in cui partecipa tutta l'assemblea, ma un dramma sacro da contemplare. Il problema non è il simbolismo. Il simbolismo lo troviamo anche nei padri del IV secolo, anzi, esso costituisce in qualche modo la base della loro teologia. C'è, però, una differenza notevole fra la teologia dell'immagine dei padri e l'allegorismo di Dionigi. I padri presero lo schema riflesso-archetipo certamente dal platonismo, ma lo arricchirono con uno specifico cristiano. La contemplazione dei filosofi era di carattere statico: gli archetipi delle idee erano delle cose, non degli eventi. Nella

⁶² MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 244.

⁶³ DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia ecclesiastica* 3.3.2, in P. SCAZZOSO – E. BELLINI (ed.), *Tutte le opere*, Milano 1981, 176.

teologia dei padri l’archetipo non è più una cosa, ma l’evento salvifico di Cristo, la sua morte e la sua risurrezione. Partecipare alla liturgia, compresa naturalmente anche la comunione, significa partecipare veramente a queste realtà. Tutta la celebrazione eucaristica è il simbolo della morte e risurrezione di Cristo, vale a dire, Cristo fa tutta la celebrazione eucaristica dell’assemblea a sua immagine, e vi manifesta la sua presenza. *L’anamnesi*, espressione usata dai padri, significa proprio questo: la rappresentazione dell’opera salvifica di Cristo. Ancora di più: l’eucaristia è simbolo anche del regno futuro, al quale questa opera salvifica ha aperto la via.⁶⁴

Nel corso dei secoli non si è potuta mantenere questa armonia del pensiero dei padri, l’armonia tra realtà e simbolo, riflesso ed archetipo; il primo segno di questa perdita lo troviamo in Teodoro di Mopsuestia, e poi diventa piena in Dionigi Areopagita. Il suo sistema si fonda parimenti sulla struttura platonica: la realtà si riflette nei simboli. Ciò che gli manca è la partecipazione ai simboli. Dionigi si interessa solo del rapporto fra archetipo e riflesso, ma non del rapporto fra noi e il riflesso. L’eucaristia non è partecipazione al mistero salvifico di Cristo, ma simboleggia l’unione fra la mente e Cristo. Non c’è più quindi una vera partecipazione alla liturgia, perché essa è da contemplare, e a questo punto si capisce che viene meno proprio l’originalità che i padri portarono nello schema platonico: la dinamicità. Per lo Pseudo-Dionigi, l’unità della celebrazione eucaristica non esiste più. Egli distingue tanti simboli e immagini che corrispondono a vari avvenimenti della vita di Cristo, e ogni rito della liturgia diventa un simbolo distinto dallo stesso simbolo unitario dall’eucaristia.

Questa nuova mistagogia dell’Areopagita divenne in Oriente molto popolare prima di tutto perché, tramite la sua visione gerarchica, l’aspetto misterico dei sacramenti era mantenuto e protetto dalla profanazione. Cediamo la parola a Meyendorff:

La dottrina dell’autore circa la grazia di Dio, che giunge fino ai livelli più bassi della gerarchia attraverso la mediazione personale dei “gerarchi”, contribuì largamente a creare nuove forme liturgiche che egli considerava soltanto dei simboli atti a rivelare i misteri agli occhi dei fedeli. L’apparire e lo scomparire del celebrante, il velare e lo svelare gli elementi del sacramento, l’aprirsi e il chiudersi delle porte e i vari gesti connessi coi sacramenti travevano spesso origine dal rigido sistema di attività gerarchica descritta da Dionigi e trovarono pronta accoglienza in una Chiesa preoccupata da parte

| ⁶⁴ A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 65-76.

sua di custodire il carattere misterico del culto dalla profanazione delle masse che ora riempivano il tempio.⁶⁵

Non è difficile dedurre che tale visione sui misteri porta i fedeli ad una partecipazione sempre meno consapevole, formale. Vediamo solo alcuni esempi dalla tradizione bizantina: la recita dell'anafora a bassa voce, come abbiamo visto, appare per la prima volta anche in oriente, e diventa in poco tempo generale. La comunione sotto le due specie rimane sempre la forma normale, ma si introduce l'uso del cucchiaio tramite cui si evitava di mettere il pane consacrato nelle mani dei fedeli e di dar loro il calice. A partire dal X-XI secolo sparisce anche il bacio della pace⁶⁶ fra i fedeli, e le rubriche lo prescrivono solo per il clero.⁶⁷ I cambiamenti della teologia si riflettono anche nell'architettura, ancora più che in occidente. La Chiesa non è più il luogo in cui l'assemblea si riunisce, bensì si riduce all'abside che dall'VIII secolo viene separata dalla navata tramite un cancello che poi nel XIII secolo riceverà la sua forma completa nell'iconostasi. La cosiddetta *porta regale*, che una volta segnalava l'entrata principale della Chiesa, si applica alla porticina dell'iconostasi, come se solo là, nel presbiterio, cominciasse la vera Chiesa.⁶⁸ Anche i canti della liturgia, a partire dal medioevo, costituiscono sempre di più un servizio speciale nell'assemblea, e il coro sostituisce i fedeli presenti, i quali devono rinunciare anche a questa ultima delle loro funzioni.

Anche se non tutti i dettagli valgono per ognuna delle Chiese orientali, le tendenze sono senza dubbio simili.⁶⁹ È chiaro: gli sviluppi che avevano lo scopo di proteggere il mistero, in realtà causarono una separazione tra il clero e i fedeli. La liturgia smise di essere un'azione comune del popolo di Dio, ed acquistò un carattere

⁶⁵ MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 40.

⁶⁶ Il significato di questo rito lo vediamo, nel capitolo seguente; cfr. *infra*, 40.

⁶⁷ Cfr. TAFT, *The Great Entrance*, 395-396.

⁶⁸ Шмеман, *Евхаристия*, 22-27.

⁶⁹ Per ciò che attiene la frequenza della comunione, né nella chiesa caldea, né in quella siriana si pretende una comunione frequente; cfr. W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, (OCA 125), Roma 1940, 201-202 e dallo stesso autore *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, (OCA 133), Roma 1947, 244-245, 277. Un caso estremo è la chiesa copta, dove i fedeli dovrebbero comunicarsi almeno quattro volte all'anno, e non solo è prescritta la confessione precedente (questa vale tanto anche per molte altre chiese orientali), ma nel caso il fedele non si comunicasse dal suo proprio padre spirituale, può farlo solo con un certificato rilasciato da lui; cfr. C. KOPP, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, (OC 75), Roma 1932, 144-145. Riguardo alla partecipazione alla liturgia tramite il canto e le acclamazioni, si può dire che nella maggioranza delle chiese orientali essi spettano solo alla scuola o al coro; la chiesa caldea è in questo campo un'eccezione; cfr. I. TROTZKE, „Die Musik der nichtchalkedonischen Kirchen“, in E. VON IVÁNKA (Hg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 446.

rappresentativo: in altre parole i laici venivano rappresentati nel culto di Dio dai ministeri ordinati. E se nello Pseudo-Dionigi si trova ancora un certo carattere comunitario, in Germano I, patriarca di Costantinopoli († 730) è inutile che lo cerchiamo, perché non può più liberarsi dall’allegorismo dei riti che ormai hanno già oltrepassato il loro scopo originario. Per l’Areopagita

il divino sacramento della riunione, benché abbia un suo principio unitivo e semplice nonché raccolto a sé, si moltiplica per amore verso gli uomini e procede fino alla sacra varietà dei simboli divini, ma uniformemente da questi simboli ritorna di nuovo alla propria unità e unifica quelli che in modo sacro vengono condotti ad esso.⁷⁰

Nel commentario liturgico di Germano è il solo sacerdote che sta all’altare come Mosè al monte, lontano dal popolo, faccia a faccia con Dio. Il commentario del patriarca mette in pericolo proprio la realtà dell’assemblea davanti a Dio, un’assemblea che dovrebbe ascoltare, pregare, offrire e rendere grazie, e che invece perde la sua dignità in una liturgia che si interpreta meramente in un linguaggio figurato. È indicativo il fatto che dell’anafora si parli pochissimo, e all’interno di questa si parla quasi solo del *Sanctus*.⁷¹

La stessa direzione la seguono anche i commentatori posteriori, come Teodoro Andida (XI secolo). Per menzionare solo un esempio, vediamo come l’autore della *Protheoria* interpreta la parola “anafora”. È strano già il suo punto di partenza, con la citazione di un testo indirizzato dal diacono al popolo in una forma non abituale. Nel rito bizantino, il diacono introduce la preghiera eucaristica con l’invito seguente: “Stiamo giustamente, stiamo con timore attenti ad offrire in pace la santa oblazione”. Il commentatore però modifica la frase: “Stiamo attenti all’anafora!” Poi segue un’interpretazione molto astratta, secondo cui l’anafora non è altro che il ricondurre gli antitipi (la preghiera eucaristica) ai prototipi (la passione di Cristo), vuol dire che nell’esegesi della *Protheoria* il diacono invita il popolo alla contemplazione allegoristica dell’anafora. È chiaro che la partecipazione dei fedeli rimane, in questa interpretazione, molto pallida.⁷² E mentre Germano, trattando il *Sanctus*, si ricorda anche del popolo che si associa al coro angelico, nella *Protheoria* è solo al vescovo che spetta pronunciare l’inno dei Cherubini e dei Serafini.

⁷⁰ DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia ecclesiastica* 3.3.3, 177.

⁷¹ H. J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg 1964, 121-128.

⁷² SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie*, 156-157.

Un'altra tendenza che possiamo osservare nelle Chiese orientali a partire dal VI secolo, e soprattutto nell'VIII secolo, è una "ipertrofia" del simbolismo sacrificale nella liturgia.⁷³ Tale visione sacrificale riferita al solo sacerdozio soppianta l'idea originale dell'offerta della Chiesa. Di questo processo testimonia anche il nuovo rito della *proskomidia*, nella tradizione bizantina. Da qui deriva un realismo sacerdotale-sacrificale; il popolo non ha più niente a che fare con l'offerta.

3. Vie differenti – stesso risultato

Come risulta dal nostro percorso storico, all'inizio del secondo millennio l'oriente cristiano non è così lontano dagli sviluppi avvenuti in occidente, sebbene i motivi possano essere parzialmente diversi. Sia in oriente che in occidente il quarto secolo portò una svolta radicale. Come abbiamo visto, i padri di questa epoca si sforzavano di mantenere l'unità eucaristica dell'assemblea, non si stancavano di mettere in evidenza il carattere comunitario della liturgia, e richiamavano l'attenzione dei fedeli alla responsabilità sociale, la quale scaturisce proprio da questo aspetto della *koinonia* eucaristica. In oriente non si poteva mantenere questa visione, la partecipazione dei fedeli diventò una contemplazione intellettuale, la liturgia venne considerata come un sacro spettacolo in cui i fedeli non avevano più nessun ruolo se non quello di spettatori.

La Chiesa latina è riuscita a conservare un po' più a lungo una visione della *communio* sacramentale, ma in poco tempo ha sorpassato l'oriente negli sviluppi negativi. Mentre in oriente, infatti, al popolo spettava sempre almeno il diritto della presenza fisica alla liturgia, una partecipazione ridotta a vedere ed ascoltare ciò che accade nella celebrazione, nella Chiesa latina il popolo fu escluso persino da questo, poiché la liturgia divenne un rito privato del sacerdote.

Come mai l'occidente è giunto a questo punto, e perché l'oriente ha potuto evitare questa eclissi totale? Forse perché mentre l'oriente, nonostante i cambiamenti, fu in grado di rimanere in continuità con la teologia dei primi secoli e di mantenere qualcosa di quel simbolismo originale che i padri elaborarono, l'occidente dovette soffrire un cambiamento totale nella mentalità. Tutta la concezione del simbolo reale dei padri per i nuovi popoli cristiani, celtici e germanici, era inaccessibile. Se per l'antichità era caratteristico un realismo simbolico, il pensiero germanico lo potrem-

⁷³ H. J. SCHULZ, "Von der ekklesialen Darbringungssymbolik zum konsekratorischen Opfervollzug. Zur Entwicklung des Opferverständnisses der byzantinischen Basilicos-Anaphora zu dem der Chrysostomus-Anaphora", in A. GERHARDS – K. RICHTER (Hg.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, (QD 186), Freiburg 2000, 214-215.

mo definire come “realismo cosificante”, in senso pratico-materiale. Solo ciò che è tangibile è stabile ed affidabile. Da qui deriva una visione fortemente giuridica in ogni aspetto della teologia, e specialmente nel campo dei sacramenti.

Alcuni vedono nella diversa concezione del sacramento fra i padri greci e latini il motivo per cui l’occidente ha cominciato a percorrere una via tanto differente da quella dell’oriente.⁷⁴ È vero, una certa staticità nella teologia dei sacramenti poteva causare questo fatto. In oriente il concetto di *mysterion* indica sempre un avvenimento, un movimento, qualcosa di dinamico. Nell’Africa del Nord questo concetto fu reso con la parola *sacramentum*, che in se stesso è già un’espressione giuridica.⁷⁵ Mentre il *mysterion* esprime un’attività che viene celebrata, compiuta, operata, frequentata, il *sacramentum* è prima di tutto una cosa che viene ricevuta, mangiata, bevuta, distribuita ecc., come dimostra Henri de Lubac.⁷⁶

I due motivi riguardanti la differenza fra oriente e occidente non si escludono necessariamente l’un l’altro. La seconda teoria non può essere esagerata, perché nei padri latini si può osservare ugualmente l’uso di ambedue i termini: leggendo Sant’Ambrogio potremmo credere di leggere un padre orientale, mentre già gli scritti di Teodoro di Mopsuestia mostrano alcune ambiguità relative alla concezione del simbolo. Nelle opere dei teologi successivi, tuttavia, la sfumatura dei padri latini ha potuto condurre ad una visione unilaterale. Il carattere dinamico dell’antica teologia eucaristica dei padri è totalmente perso nell’occidente medioevale. I teologi cominciano a prestare un’attenzione sempre più grande alla presenza reale di Cristo nell’eucaristia, mentre dimenticano che lo scopo di questa presenza non è nella presenza stessa. La *res* del sacramento – per dire con il concetto della teologia scolastica – rimane nei teologi medioevali pienamente offuscata. Si sviluppa anche una teologia del carattere sacrificale dell’eucaristia, e una teologia simile si può osservare anche in oriente, solo che in occidente questa teologia sacrificale si stacca dal carattere sacramentale stesso e diventa a sé stante. Questa visione sacrificale ebbe anche un ruolo per il quale la gente sperava di ottenere dalla messa diversi frutti. Conosciamo tante formule poetiche che elencano i *fructus* oppure *utilitates missae*. Alcuni autori menzionano persino dodici frutti della messa; qui portiamo solo alcuni esempi: chi *ascolta* la messa diventa più forte contro il diavolo, i suoi peccati saranno perdonati, la sua preghiera sarà esaudita, non lo sorprenderà una morte improvvisa. Alcuni di

⁷⁴ Cfr. R. HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Köln 1979, 48-63.

⁷⁵ Nel latino profano la parola *sacramentum* indica in primo luogo una somma di soldi deposta dalle parti contendenti nel tempio e poi persa dalla parte perdente. In secondo luogo indica il giuramento dei soldati che era considerato un contratto; cfr. HOTZ, *Sakramente*, 57-60.

⁷⁶ Cfr. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L’Eucharistie et l’Église au Moyen Age*, Paris 1949², 60-66.

questi frutti sono molto realistici, così si crede che mentre si ascolta la messa non si invecchia, o durante la messa si alleviano le sofferenze di quelli che sono nel purgatorio.⁷⁷ Anche se le opere dei teologi sono prive di tale pensiero commerciale, la messa, almeno nella mentalità della gente, cessa di essere un'opera comune per la lode di Dio. Non ci meraviglia che una comprensione tale sia stata un incentivo per il pullulare delle messe votive.

Forse l'oriente ha potuto salvare qualcosa della teologia eucaristica dei primi tempi, non contaminata da una visione fisicista-realistica che era priva di ogni carattere ecclesiale ed escatologico. Le Chiese dell'est insistevano sempre su una certa unità eucaristica: un giorno – una comunità – una celebrazione eucaristica. È un esempio molto bello quello dei monasteri, dove la frequenza delle liturgie dipende sempre da quanti sacerdoti ci sono nella comunità. Che in oriente la questione della celebrazione eucaristica non sia divenuta un problema giuridico, è dovuto forse al fatto che si prestava sempre una grande attenzione alla domanda epicletica della preghiera eucaristica.⁷⁸ In occidente, dove il sacerdote agisce *in persona Christi*, e non *in persona ecclesiae*, avviene presto il passaggio logico che il popolo è solo aggiuntivo.⁷⁹

Malgrado tutto ciò, si deve riconoscere che, sebbene le Chiese orientali ebbero un altro cammino storico riguardo all'idea della partecipazione dei fedeli, tutto sommato fino al Vaticano II non erano in una situazione molto differente da quella occidentale.⁸⁰ Le differenze sono piuttosto formali. I teologi ortodossi possono vantarsi del fatto che nella loro Chiesa non fu mai accettata la celebrazione privata,⁸¹ ma

⁷⁷ Cfr. A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg 1902, 36-53.

⁷⁸ Cfr. L. VISCHER, *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt am Main 1972, 46-50.

⁷⁹ È comunque interessante osservare che nelle formule orientali dei sacramenti il sacerdote non agisce mai a suo proprio nome, come avviene invece in occidente (Ego te baptizo, absolvo ecc.); cfr. HOTZ, *Sakramente*, 235-241.

⁸⁰ È un fatto emblematico che la messa allegoristica non è un'invenzione dei commentatori latini, ma viene importata dall'oriente. Amalario († ca. 850), il primo notevole commentatore, ha dimorato fra l'813 e l'814 a Costantinopoli, dove conobbe le opere di Dionigi Areopagita. Il metodo di Dionigi sembrava ideale per poter aprire, nel regno di Carlo Magno, la via alla messa romana, tanto strana per i franchi. In quel tempo, quando la teologia occidentale comincia ad allontanarsi da quella orientale, l'unica cosa che merita di essere trapiantata è il metodo allegoristico; uno dei pochi sviluppi comuni infatti è la perdita della comprensione della liturgia che diventa un accumulato di simboli; cfr. A. GERHARDS – B. KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt 2008², 86-87.

⁸¹ A questo punto va notato che la dichiarazione secondo cui l'oriente non ha mai conosciuto la prassi della celebrazione privata è storicamente falsa. Prima di tutto abbiamo alcuni canoni che vietavano tale celebrazione. Così, per esempio, dal *Nomocanon* di Elia di Damasco, abbiamo informazione del divieto di un vescovo (ca. 590), il che significa che tale prassi non era sconosciuta; cfr. KUCHARUK, *The Byzantine-Slav Liturgy*, 206. I canoni siriaci attribuiti a Giacomo di Edessa († 708) proibiscono agli *stiliti* la liturgia privata, ma autorizzano gli eremiti del deserto a farlo. Nella vita di san Giovanni Elemosini-

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

chiediamoci sinceramente: come definire la liturgia, nella quale, tranne il sacerdote nessuno fa la comunione? Non si tratta forse in qualche modo di una liturgia privata? Il Concilio di Trento ha trattato la questione proprio sotto questo punto di vista; non si è chiesto (e non l’hanno fatto nemmeno i protestanti), se è valida la messa a cui tranne il sacerdote non partecipa nessuno, ma il nocciolo della questione era proprio la comunione. Nel capitolo sesto del decreto sulla messa il concilio afferma:

Il sacrosanto sinodo desiderebbe certo che in ogni messa i fedeli presenti si comunicassero non solo spiritualmente, mediante il desiderio, ma anche col ricevere sacramentalmente l’eucaristia [...]. Tuttavia, se ciò non sempre avviene, non per questo il concilio condanna come private e illecite quelle messe, nelle quali solo il sacerdote si comunica sacramentalmente, ma le approva e le raccomanda, perché anche quelle messe devono essere considerate come veramente comuni, sia perché il popolo in esse si comunica spiritualmente, sia perché sono celebrate dal pubblico ministro della Chiesa, non solo per sé, ma anche per tutti i fedeli che appartengono al corpo di Cristo.⁸²

Non è che il concilio approvi le celebrazioni private, esse sono anzi proprio fuori questione. Forse sono colpevoli i padri quando confermano le messe in cui solo il sacerdote si comunica? Ma cosa avrebbero potuto fare i sacerdoti, se questa era la norma, come risulta ancor oggi nella maggior parte delle Chiese ortodosse?

Il Concilio Vaticano II, come abbiamo già detto, ha portato grandi cambiamenti nella visione dell’eucaristia. Anche la teologia ortodossa moderna si orienta in una direzione simile a quella del concilio. Ma sia le Chiese dell’est sia quella dell’ovest hanno tanto da recuperare, e lo si può notare dopo aver gettato uno sguardo indietro nella storia. L’occidente ha fatto tanti progressi nella prassi, ma pochi nelle teste. L’oriente ha conservato una sensibilità più forte in questo campo, ma per ciò che riguarda la prassi è ancora dove era tre secoli fa, solo che adesso almeno non si applaude il coro per il bel canto come si faceva nelle Chiese di Sanpietroburgo del Settecento.

Come si può recuperare una teologia sul ruolo eucaristico dei fedeli, teologia che è praticamente persa da tanti secoli? Meyendorff, trattando gli sviluppi della teologia tardo-antica (cominciando da Dionigi Areopagita), che hanno oscurato la mistagogia armonica dei padri, aggiunge ottimisticamente:

nicre († ca. 620) troviamo un riferimento all’abitudine di alcuni monaci, che celebravano privatamente nelle loro celle; cfr. R. TAFT, “La frequenza dell’eucarestia nella storia”, in *Oltre l’oriente e l’occidente*, 106-108. Questi casi, tuttavia, sono sporadici ed isolati.

⁸² DH 1747.

Fortunatamente la teologia di Dionigi non ebbe praticamente nessuna influenza su testi tanto importanti come la preghiera battesimale e i canoni eucaristici. Essa servì principalmente a sviluppare e spiegare le frange estremamente ricche con cui ora Bisanzio adornava gli atti sacramentali più importanti della fede cristiana senza modificarne l'essenza propria, lasciando così aperta la via ad un'autentica teologia liturgica e sacramentale che continuerà a ispirare la principale corrente della spiritualità bizantina.⁸³

Questo è valido non solo per la liturgia bizantina, ma per ogni liturgia: nessuno sviluppo storico della spiritualità e della teologia, nessuna perdita della visione originaria, nessun commentario liturgico poteva oscurare la verità della *lex orandi*, che rimane sempre il fondamento di ogni rinnovamento.

Infatti, sebbene sia cambiata la prassi liturgica, e sebbene lungo il corso dei secoli si sia interpretata la liturgia eucaristica in vari modi, la sua struttura e il suo cuore, la preghiera eucaristica, sono rimasti quasi sempre intatti. Si è anzi verificato un fenomeno molto interessante: quando l'allegorismo della messa fioriva in tutto il suo rigoglio, il canone eucaristico era proprio trascurato da commentatori e teologi, come se non esistesse. Questo forse perché la teologia della preghiera eucaristica è talmente forte da non sopportare nessuna ideologia e nessuno travisamento.

Come deve essere la partecipazione dei fedeli alla celebrazione eucaristica? Vediamo com'è prevista dalla struttura della liturgia stessa e dalla preghiera con cui la Chiesa fa l'eucaristia, che è ricchissima di teologia:

Soprattutto quando si parla dell'Eucaristia ci vuole esattezza, dal momento che siamo al cuore del *depositum fidei*. Prestiamo dunque attenzione al magistero della *lex orandi*, che compone in armonia perfetta il ruolo irrinunciabile del sacerdozio ordinato con il ruolo basilare del sacerdozio battesimale.⁸⁴

II. Il recupero di una teologia sulla partecipazione dei fedeli a partire dalle preghiere eucaristiche

Siamo giunti al cuore della liturgia cristiana: nessun discorso teologico potrebbe infatti rivelarci, più delle preghiere eucaristiche stesse, sulla partecipazione dei fedeli all'eucaristia. Questo lo sapeva il "dottore dell'eucaristia", San Giovanni Cri-

⁸³ MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 41.

⁸⁴ GIRAUDO, *Stupore eucaristico*, 121-122.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

sostomo, che nell’omelia, già citata, sulla seconda lettera ai Corinzi, cerca di istruire i suoi fedeli:

Oggi tu puoi notare quanta parte attiva abbia assunto il popolo nelle preghiere. Infatti, il popolo e i sacerdoti elevano comuni preghiere per gli energumeni e i penitenti; tutti formulano un’unica e medesima preghiera, una preghiera, dico, piena di misericordia. Inoltre, poiché noi non consentiamo che si accostino al sacro altare coloro che non possono partecipare della sacra mensa, facciamo un’altra preghiera durante la quale tutti ci mettiamo ugualmente prostrati a terra e tutti ugualmente poi ci alziamo. Nel dare e nel ricevere la pace, tutti ci baciamo reciprocamente. E anche nei tremendi misteri il sacerdote prega per il popolo e questo per il sacerdote. Infatti, le parole: “E con il tuo spirito”, non significano altro che questo. Anche la preghiera, con la quale si rendono grazie a Dio [eucaristia], è comune ad entrambi, in quanto il sacerdote non rende grazie da solo, ma è tutto il popolo a farlo.⁸⁵

Lungo il corso dei secoli la teologia sull’eucaristia ha subito vari cambiamenti: ora si arricchiva di aspetti nuovi, ora si impoveriva, perdendo di vista elementi notevoli, diventando così unilaterale. È cambiato anche il modo della celebrazione: come abbiamo visto nel primo capitolo, il popolo venne quasi escluso dalla liturgia, l’unità della preghiera eucaristica fu persa di vista, anzi, molte volte fu interrotta a causa di ulteriori inserimenti. Nonostante ciò, le preghiere con cui la Chiesa fa l’eucaristia, o almeno la loro struttura durante questo sviluppo storico, sono rimaste quasi intatte, servendo di base per ogni rinnovamento teologico. Ciò che la preghiera eucaristica trasmetteva a Giovanni Crisostomo, trasmette oggi anche a noi.

È importante sottolineare che alla base di qualsiasi analisi delle anafore abbiamo una chiara idea sulla loro struttura, perché anche se le tematiche variano, anche se il testo si modifica tante volte, avendo in mente una chiara idea della struttura, possiamo identificare le parti primarie e quelle secondarie, il cui contenuto è anche secondario e per questo variabile. È così anche nel nostro caso: esaminando le anafore vedremo che la partecipazione dei fedeli emerge in alcune parti come un elemento obbligatorio, implicitamente o esplicitamente, mentre altre porzioni non hanno necessariamente un riferimento a questo tema.

⁸⁵ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthios* 18,3, in DI NOLA, 323 (PG 61, 527).

Prima di cominciare ad esaminare le preghiere eucaristiche, tratteremo in generale alcune proprietà delle anafore come genere letterario. Dopo di ciò prenderemo in esame le singole parti che costituiscono l'anafora, cercando di rispondere alla domanda posta all'inizio del lavoro: com'è la partecipazione del popolo secondo la testimonianza di questi testi. Non possiamo certamente pretendere di fare una rassegna completa; dobbiamo limitarci alla scelta di alcune preghiere eucaristiche, la quale dovrebbe rispecchiare la teologia delle grandi tradizioni anaforiche. Per facilitare il nostro compito, prendiamo le diverse porzioni delle anafore secondo la struttura antiochena o siro-occidentale, questo non perché le altre famiglie anaforiche sono più povere per quanto riguarda il nostro tema, ma perché questa struttura ha il vantaggio di presentare una particolare chiarezza.

1. La testimonianza di due riti preanaforici strettamente legati alla preghiera eucaristica

Prima di entrare nell'esame della preghiera eucaristica, prendiamo brevemente in considerazione alcuni riti preanaforici che hanno un forte legame con essa. Si tratta di due momenti della liturgia: la processione dei doni e il bacio della pace. Entrambi sono elementi antichissimi della liturgia, e servono come buoni indicatori per l'esame del nostro tema: infatti, come il ruolo del popolo veniva meno nella liturgia, così i riti suddetti cadevano nell'oblio.

1.1. La processione offertoriale

Abbiamo già brevemente parlato della processione offertoriale,⁸⁶ quindi ci limitiamo ora ad alcune considerazioni. Come abbiamo affermato, tale processione si è sviluppata solo nella liturgia romana, in quella africana e in quella alessandrina; tuttavia ciò che verrà detto lo possiamo riferire anche al gesto dell'offerta nelle altre tradizioni. La preparazione del pane e del vino non è mai un atto meramente utilitaristico, ma possiede un profondo significato. Ne abbiamo conferma se diamo uno sguardo ai regolamenti concernenti l'offertorio.⁸⁷ Alla processione offertoriale possono partecipare solo i battezzati: il gesto è dunque fondato sul sacerdozio dei fedeli. Anche tra i battezzati, tuttavia possono prendervi parte solo quelli che si comunicano;

⁸⁶ Cfr. *supra* 25.

⁸⁷ Cfr. S. MARSILI – AL., *La liturgia, Eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, Anàmnesis 3/2, Casale Monf.to 1983, 227.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

ciò significa che vi è uno stretto legame tra offertorio, preghiera eucaristica e comunione. Di conseguenza, come non solo l’assemblea fa la comunione, allo stesso modo l’offertorio non è riservato solo ad essa, ma tutti i partecipanti, compreso il vescovo, i sacerdoti e i diaconi sono invitati a portare la loro offerta. Questo fatto dà un nuovo rilievo all’aspetto comunitario dell’eucaristia, quello che tutti i fedeli partecipano alla stessa celebrazione, anche se con ruoli diversi.

La processione dei fedeli, e generalmente il gesto dell’offerta, è uno dei migliori indicatori per la partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia. Il fatto che essa sia scomparsa dalla liturgia romana all’inizio del secondo millennio, nonostante gli sforzi che avevano cercato di mantenerla, mostra l’assenza di una consapevolezza da parte dei fedeli del loro ruolo nella liturgia. L’esempio che segue, scelto dall’omelia sulla messa di Bertoldo di Ratisbona († 1272), famoso predicatore francescano tedesco, ci aiuta a capire perché lo zelo del clero non abbia trovato riscontro nel popolo. Bertoldo richiama alla memoria dei fedeli, con parole piuttosto brusche, il loro obbligo di partecipare all’offertorio:

L’operaio è degno della sua mercede. Quindi anche secondo la disposizione del Vangelo ci si deve prendere cura della casa di Dio, così gli uditori devono mantenere il predicatore, altrimenti saranno trattati nel giorno del giudizio peggio di Sodoma (Lc 10,12). Se, infatti, i chierici dotti non vengono mantenuti e neanche congedati, il culto divino perirà presto, e nessuno saprà che cosa si deve credere, che cosa si deve fare e che cosa si deve omettere.⁸⁸

1.2. Lo scambio della pace

Lo scambio della pace costituisce davvero uno degli elementi più antichi della sinassi eucaristica, come dimostrano tante testimonianze sin dal Nuovo Testamento; per lo meno possiamo affermare con grande probabilità che il ricorrente “bacio santo” delle lettere paoline si riferisce già a questo uso.⁸⁹ Anche se questo rito all’inizio non si limitava alla celebrazione eucaristica, col tempo divenne una parte caratterizzante di essa, appoggiata da Mt 5,23-24 come fondamento teologico in cui Gesù invita alla riconciliazione prima dell’offerta del sacrificio, la quale è la condizione del culto che piace a Dio.

⁸⁸ FRANZ, *Die Messe*, 661.

⁸⁹ Rm 16,16; 1Cor 16,20; 1 Ts 5,26; inoltre troviamo altri riferimenti fuori del corpo paolino: 1Pt 5,14; 3 Gv 14.

Lo scambio della pace è stato conservato fino ad oggi in tutte le liturgie orientali,⁹⁰ mentre nella Chiesa latina, in cui per lungo tempo era riservato solo al clero, è stato reintegrato grazie alla riforma liturgica. In tutte le tradizioni il rito si situa prima dell'anafora,⁹¹ tranne nella tradizione romana e in quella africana che l'hanno spostato prima della comunione.⁹² Questa differenza, cioè che nelle Chiese orientali il bacio della pace appartiene alla preparazione per l'anafora, mentre nella tradizione romana e africana alla preparazione per la comunione,⁹³ non è contraddittoria per nulla; anzi, essa è eloquente, e praticamente corrisponde allo spirito delle altre Chiese che il rito l'hanno mantenuto – anche se non immediatamente – prima della preghiera eucaristica: esprime il legame fortissimo e indissolubile fra l'anafora e la comunione. Anche nelle Chiese in cui il bacio della pace ha mantenuto il suo posto originale – infatti, esso veniva scambiato solo tra quelli che avevano intenzione di partecipare anche alla comunione –,⁹⁴ almeno questa è stata la prassi per lungo tempo.⁹⁵

Il punto più importante che concerne il nostro tema è che lo scambio della pace era previsto dalla liturgia sin dall'inizio per tutta l'assemblea celebrante, anzi, era un segno distintivo che apparteneva a quelli che possono partecipare all'offerta; non a caso la *Tradizione Apostolica* non permette ai catecumeni di scambiarsi il segno di pace, argomentando che “il loro bacio non è ancora santo”.⁹⁶

⁹⁰ Per lo meno nelle liturgie delle chiese non unite, anche se nel rito bizantino è ridotto al clero (come prima nella chiesa latina), e nel caso di un solo sacerdote celebrante viene omissso; cfr. I. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, 3, Romae 1932, 317-321. Alcune chiese bizantine locali, sia ortodosse sia cattoliche, si sforzano di restituire la vecchia tradizione, elargendo lo scambio della pace a tutto il popolo.

⁹¹ Nella liturgia mozarabica il rito della pace si trova prima del canone, cioè dopo il saluto introduttivo; cfr. *Missale Mixtum*, PL 85, 546. In realtà, la funzione del saluto è in parte la stessa di quella del bacio della pace: creare la relazione orizzontale nell'assemblea.

⁹² Cfr. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, 2, 399-404.

⁹³ A questo punto le diverse tradizioni differiscono l'una dall'altra. Papa Innocenzo I in una lettera spiega che il rito del bacio della pace va fatto dopo l'anafora, cioè prima della comunione, ma non come una preparazione ad essa, bensì come un segno che i fedeli acconsentono ai misteri quando sono già compiuti. Sant'Agostino, invece, parla del bacio di pace come di una preparazione alla comunione. La tradizione africana è più antica, Roma sembra averla accolta più tardi, all'inizio del IV secolo, dandole parzialmente un nuovo significato; cfr. MARSILI, *La liturgia*, 263-264.

⁹⁴ Cfr. HANSSENS, *Institutiones*, 317. Nella liturgia armena il diacono, prima dell'anafora, si rivolge al popolo: “Salutatevi vicendevolmente con il bacio santo, e quanti di voi non sono atti a partecipare ai divini misteri, recatevi alle porte e pregate!”, F. E. BRIGHTMAN (ed.), *Liturgies Eastern and Western*, 1, Eastern Liturgies, Oxford 1986, 434.

⁹⁵ Nel medioevo il bacio della pace divenne in alcuni luoghi quasi una sostituzione della comunione, cfr. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* 2, 404.

⁹⁶ *Tradizione Apostolica* 18, in BOTTE 76.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

Il bacio della pace viene spesso accompagnato da preghiere in cui si presenta una supplica per una degna partecipazione ai misteri. Ecco un bell’esempio dalla liturgia bizantino-slava:

Signore Gesù Cristo, autore della dilezione, elargitore dei beni, concedi a noi, tuoi servi, che ci amiamo l’un l’altro, come tu ci hai amati, che noi uniti per mezzo della fede e della dilezione in mente, corpo ed anima, ci avviciniamo a te, e presentandoti delle lodi, siamo partecipi dei tuoi santi misteri e degni del tuo regno celeste.⁹⁷

2. Analisi delle preghiere eucaristiche sotto l’aspetto della partecipazione del popolo

2.1. *La preghiera eucaristica: il discorso di un’assemblea strutturata*

All’inizio della nostra rassegna di anafore partiamo da una domanda fondamentale. Per tutti è chiaro che il destinatario della preghiera eucaristica è Dio Padre, a cui si rende grazie per mezzo del Figlio nello Spirito Santo.⁹⁸ Ma non sembra sempre evidente chi sia l’orante. La maggior parte dell’anafora viene recitata normalmente da un solo celebrante, eventualmente da concelebranti, mentre i presenti ascoltano la preghiera. Dobbiamo, però, essere consapevoli di che tipo di ascolto si tratti. C. Giraudò distingue due tipi di ascolto:

durante la proclamazione delle letture, il termine del discorso kerigmatico sono gli orecchi dell’assemblea che ascolta, mentre Dio attraverso il ministero del lettore è nella condizione di chi parla. Invece, durante la proclamazione della preghiera eucaristica, il termine del discorso orazionale sono gli orecchi di Dio Padre che ascolta, mentre tutta l’assemblea, attraverso il ministero del suo presidente, è nella condizione di chi sta effettivamente parlando. Per tutta la durata della preghiera eucaristica, l’assemblea culturale, pur essendo fisicamente “orecchi che ascoltano”, è teologicamente “bocca che parla”.⁹⁹

⁹⁷ ТАФТ, *The Great Entrance*, 393-394; la preghiera venne tolta dalla riforma del patriarca Nikon, e oggi si trova solo nei libri dei vecchio-credenti.

⁹⁸ Pochi formulari anaforici mostrano anomalie, così per esempio parecchie preghiere eucaristiche gnostiche e tutta l’anafora greca di Gregorio Nazianzeno sono rivolte a Cristo, inoltre alcune parti di altre anafore indirizzano il loro discorso a Cristo, alla Trinità o alla Madre di Dio.

⁹⁹ C. GIRAUDO, “*In unum corpus*”, 424.

Che l'anafora sia la preghiera di tutta l'assemblea radunata per la celebrazione eucaristica, lo dimostrano i formulari anaforici in modo da escludere ogni dubbio. Una delle prove più importanti è il fatto che il celebrante recita la preghiera eucaristica quasi sempre in prima persona plurale. Nel periodo in cui fiorivano le celebrazioni di messe private, nel medioevo, ci furono tentativi in occidente di scrivere preghiere eucaristiche in prima persona singolare. Questi testi, comunque, non sono stati confermati dalla *lex orandi*, poiché nacquero da una visione abbastanza dubbiosa del ruolo del sacerdote, sparirono in breve tempo, e oggi conosciamo le loro tracce solo attraverso alcuni codici.¹⁰⁰

Ma qualcuno potrebbe opporsi a questa attestazione, dicendo che ci sono parecchi testi anaforici formulati in prima persona singolare. Anche se prescindiamo dalle preghiere contenute in scritti apocrifi o da interpolazioni, come per esempio le *qušape* nella liturgia siro-orientale,¹⁰¹ le quali sono un tipo di preghiere apologetiche e devozionali, rimangono alcuni testi fra cui il più notevole è l'anafora alessandrina di Gregorio di Nazianzo, che è in uso ancor oggi, o comunque dovrebbe essere usata nei giorni solenni, anche se di fatto viene usata raramente. La particolarità di questa anafora è che tutto il discorso si svolge in prima persona singolare. Eppure, come dimostra A. Gerhards, non possiamo considerarla una preghiera privata.¹⁰² Questo tipo di allocuzione, infatti, sebbene sia rarissimo nelle preghiere eucaristiche,¹⁰³ la ritroviamo molto spesso in altri generi, soprattutto nelle catechesi battesimali, nelle omelie pasquali e negli inni liturgici. L'orazione in prima persona singolare è un mezzo stilistico e ha un ruolo teologico: Cristo si è incarnato per tutta l'umanità, è morto e risorto per tutto il mondo; ma questa storia della salvezza la deve vivere e annunziare ciascuno di persona. Quando il fedele sente le parole dell'anafora in prima persona singolare, si sente colpito dall'immediatezza:

Tu formasti me e posasti sopra di me la tua mano, iscrivesti in me l'immagine della tua potestà [...]. Tu stesso mandasti profeti da me; a me, malato, desti la legge per l'aiuto, tu la mettesti al servizio del mio risanamento [...], benedicasti la mia natura in te, a causa di me compisti la legge

¹⁰⁰ Cfr. *supra* 27.

¹⁰¹ Di tali aggiunte ci occuperemo ancora nei paragrafi seguenti.

¹⁰² A. GERHARDS, *Die griechische Gregoriusanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets* (LQF 65), Münster 1984, 156-167.

¹⁰³ La variante saidica dell'anafora di Giovanni Bosra comporta un Post-Sanctus simile a quello dell'anafora di Gregorio; la prima dipende ovviamente da quest'ultima; cfr. GERHARDS, *Die griechische Gregoriusanaphora*, 165-166.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

[...], manifestasti le tue cure verso di me fino alla croce, annientasti il mio peccato per mezzo del tuo sepolcro.¹⁰⁴

È chiaro che non si può pensare a nessuna intenzione privata neanche in questa anafora, tanto meno perché, a partire dall’anamnesi, il testo è al plurale, e anche prima, durante il discorso al singolare, si trovano tante acclamazioni da parte del popolo. Possiamo dunque constatare che la preghiera eucaristica, facendo astrazione da aggiunte ulteriori come le preghiere apologetiche, viene indirizzata a Dio sempre a nome di tutta l’assemblea. Questo trova espressione in modo particolare nella seconda omelia sull’eucaristia di Teodoro di Mopsuestia:

Dopo che noi tutti ci siamo alzati, essendo silenziosi nel grande timore, il sacerdote comincia a offrire l’oblazione del sacrificio ed immola il sacrificio della comunità. Un timore comune lo assale, per se stesso e per noi tutti, a causa dell’accadimento: il nostro Signore accettò la morte per noi tutti, il cui memoriale questo sacrificio lo compie. Siccome il sacerdote è la lingua comune della Chiesa in quel momento, deve usare le parole adeguate in questa grande liturgia – che è la lode di Dio – mentre confessa che a Dio si devono tutte le lodi e tutte le glorificazioni.¹⁰⁵

Qui dobbiamo accennare alla questione della teologia circa il termine *in persona Christi*. I teologi occidentali a partire dal medioevo, ritenevano che il sacerdote alla messa (o almeno a un certo punto durante la celebrazione) parlasse e agisse *in persona Christi*. Questa teologia deriva da una visione abbastanza statica del mistero eucaristico, visione che condusse anche a una lettura frantumata della preghiera eucaristica in occidente. C. Giraudo afferma:

Si sa che la teologia del II millennio, nel suo modo statico di contemplare il mistero, non ha mai cessato di stupirsi per il fatto che le parole istituzionali pronunziate dal sacerdote al momento della consacrazione rappresentano un caso del tutto singolare, poiché, pur essendo dette da un uomo, esse sono le parole di Cristo e con ciò stesso parole divine. Ora, è precisamente per spiegare questo caso considerato come unico che i teologi latini hanno prodotto

¹⁰⁴ PE 362-363.

¹⁰⁵ TEODORO DI MOPSUESTIA, *Seconda omelia sulla messa 5*, in R. TONNEAU – R. DEVREESSE, *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1949, 540-541.

la formula classica *in persona Christi*, distinta dalla parallela formula *in persona Ecclesiae*.¹⁰⁶

L'espressione *in persona Christi* non è una costruzione medioevale. La troviamo soprattutto nei Padri orientali; già Giovanni Crisostomo parla del servizio sacerdotale come del compimento del simbolo di Cristo.¹⁰⁷ Esichio di Gerusalemme († 451)¹⁰⁸ e Severo di Antiochia († 538)¹⁰⁹ usano esplicitamente l'espressione *in persona Christi*. Questo modo di esprimersi, però, appartiene all'approccio puntuale del loro discorso con cui vogliono mettere in evidenza la presenza reale di Cristo nell'eucaristia. Per questo si soffermano sulle parole istituzionali. Ma gli stessi Padri non attribuiscono mai un'efficacia esclusiva a queste parole di Gesù. Il *racconto istituzionale* è per loro sempre coordinato alla domanda dell'epiclesi, che è la domanda principale della Chiesa. Così anche quando usano il termine *in persona Christi*, precisano bene in che modo lo si deve capire. Ecco un esempio di Abraham bar Lipheh, autore siriano dell'VIII secolo:

Come il nostro Cristo Signore, quando trasmetteva questi misteri, benedisse, rese grazie e disse: "Fate questo in memoriale di me!", così fa la Chiesa secondo il suo mandato; designa un sacerdote, affinché benedica e renda grazie nella similitudine del nostro Cristo Signore (in similitudine Christi), il quale nel suo discorso dice le parole del nostro Signore. E mentre il sacerdote recita e benedice il pane e il vino, per la grazia dello Spirito Santo, quelli diventano corpo e sangue.¹¹⁰

Il sacerdote agisce sempre in nome di tutta la Chiesa, in quanto egli viene destinato proprio dalla Chiesa a presiedere la liturgia. L'ordine d'iterazione di Gesù è

¹⁰⁶ GIRAUDO, "In unum corpus", 253.

¹⁰⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam secundam ad Timotheum* 1,2, PG 62, 612.

¹⁰⁸ "Non dalla propria forza i sacerdoti compiono la benedizione, ma perché portano la figura di Cristo (*figuram Christi ferunt*)" (ESICHIO DI GERUSALEMME, *Commentarius in Leviticum* 2,9, PG 93, 894); "La lingua di Cristo sono i sacerdoti. Perciò nel momento dei misteri [=nella liturgia] pronunciano le parole dell'eucaristia in persona Christi" (citato in M. JUGIE, *De forma eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Roma 1943, 101-102).

¹⁰⁹ "Non è il sacerdote a trasformare il pane nel corpo di Cristo e il calice della benedizione nel suo sangue [...]; ma questa trasformazione meravigliosa deve essere attribuita alla forza divina e all'efficacia delle parole che l'autore dei sacramenti, Cristo, ordinò di pronunziare sopra i doni. Il sacerdote, infatti, mentre sta all'altare, si comporta come un semplice ministro, pronunziando le parole in persona Christi" (citato in JUGIE, *De forma eucharistiae*, 49).

¹¹⁰ In JUGIE, *De forma eucharistiae*, 45-46.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

indirizzato non solo al sacerdote, ma a tutta la Chiesa che sceglie un sacerdote per poter compiere il mandato del Signore. Il termine *in persona Christi* aveva solo la funzione di mettere in evidenza che l’efficacia della preghiera eucaristica, sebbene essa venga pronunciata dal solo sacerdote “nella similitudine di Cristo”, non dipende né da lui né da qualsiasi forza umana, ma solamente da Dio che esaudisce sempre la supplica della sua Chiesa. Il sacerdote ha “solo il ruolo del servo, ma colui che santifica e trasforma è Lui [Dio]”.¹¹¹ È comunque interessante notare come questa formula destinata proprio a escludere ogni dubbio che avrebbe potuto suscitare l’indegnità del sacerdote sulla validità del sacramento, col tempo divenne un appoggio su cui si basava una teologia che staccava il sacerdote dal popolo di Dio e lo elevava sopra gli altri membri della Chiesa.

Ciò che i teologi occidentali del medioevo non vedevano chiaro è che le parole di Gesù dell’ultima cena non possono essere isolate dal resto della preghiera eucaristica. Essi certamente non conoscevano altre tradizioni anaforiche che conosciamo noi, tra cui l’anafora di Addai e Mari che manca del *racconto istituzionale*, e consideravano le parole istituzionali come l’unico caso in cui il sacerdote pronuncia parole divine. In realtà, questo è uno dei casi, anche se quello per eccellenza, in cui risalta “la dinamica orazionale embolistica”. Così precisa C. Giraudo:

L’orante, preoccupato di conferire il massimo credito teologico alla sua domanda, va a cercare nell’*archivio delle parole di Dio* che è la Scrittura quell’oracolo di salvezza che più di ogni altro risponde alla presente circostanza. Una volta trovato, lo iscrive testualmente – a modo di *embolismo* ossia di *innesto letterario* – nel formulario orazionale [...].¹¹²

Dopo aver visto in che modo è presente la *dinamica embolistica* nelle preghiere eucaristiche, possiamo riconoscere che anziché insistere su una teologia in cui il sacerdote parla *in persona Christi*, meglio usare l’espressione di C. Giraudo secondo cui il celebrante rivolge il suo discorso a Dio “*«in persona Ecclesiae orantis sermone Christi»*, ossia in nome della Chiesa che qui supplica con le parole di Cristo”.¹¹³

¹¹¹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Matthaeum* 82,5, PG 58, 744.

¹¹² GIRAUDO, “*In unum corpus*”, 219.

¹¹³ GIRAUDO, “*In unum corpus*”, 259.

2.2. Le parti della preghiera eucaristica per quanto riguarda la partecipazione del popolo

2.2.1. Il dialogo invitatorio

Nel paragrafo precedente abbiamo osservato che la preghiera eucaristica è sempre un discorso di tutta la Chiesa che il presidente rivolge a Dio a nome di tutta l'assemblea celebrante. Ora possiamo passare alle preghiere eucaristiche stesse, e prendiamo in esame il primo elemento che, anche se non appartiene strettamente all'anafora, la precede sempre: il *dialogo invitatorio*.

Questo elemento, siccome non fa parte del discorso orazionale, non è una parte delle anafore, foggia la loro apertura e non manca a nessuna di esse. Il fatto che l'esistenza di tale dialogo viene testimoniata sin dai tempi antichi da diversi documenti, lascia supporre che provenga dalla liturgia giudaica. Anche i padri, come vedremo, prestano una grande attenzione al dialogo introduttivo nelle loro mistagogie, segnalando con questo che il dialogo ha un significato non trascurabile da cui si può ricavare una teologia profonda.

L'antichità del dialogo si nota per il fatto che esso si presenta in ogni tradizione liturgica con la stessa struttura tripartita. Prendiamo in esame ognuno di questi elementi.

a) Il saluto

Come primo elemento del dialogo troviamo il saluto del sacerdote, cioè una benedizione che viene impartita al popolo e alla quale il popolo risponde. La benedizione può essere semplice, come il saluto *Dominus vobiscum* della liturgia romana e di quella alessandrina, o trinitaria, ispirata dalla terminologia paolina, e usata nelle liturgie orientali. Tale benedizione ricorre sovente nelle liturgie, e indica normalmente un momento molto importante; la lettura del Vangelo viene per esempio quasi sempre preceduta da una benedizione, come "Pace a tutti!" o "Il Signore sia con voi!". Il saluto prima dell'anafora ha, però, un ruolo più importante. Non è solamente per suscitare un'attenzione più intensa nei presenti. Non a caso le liturgie orientali usano solo a questo punto il saluto con la formula trinitaria, che lo rende più solenne degli altri.¹¹⁴

¹¹⁴ Va notato, comunque, che questa formula è probabilmente il prodotto di un'evoluzione più lunga. La forma più antica di saluto nelle liturgie orientali non egiziane era presumibilmente "Pace a/con voi/tutti"

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

Il compito di questo primo saluto è creare una duplice relazione:¹¹⁵ prima di tutto deve assicurare una relazione verticale tra Dio e l’assemblea, relazione che può essere realizzata nella sua pienezza quando esiste già una relazione orizzontale tra il presidente e la sua comunità, e viceversa, tale relazione orizzontale può formarsi solo con la benedizione di Dio. Questo saluto perciò manifesta in modo particolare l’unità dell’assemblea celebrante: l’unità che deve sussistere tra la comunità e la sua “lingua”, il sacerdote.

Il saluto è una benedizione reciproca: il presidente benedice la comunità (“Il Signore sia con voi!”) e viceversa, il popolo benedice colui che presiede alla celebrazione (“E con il tuo Spirito!”). Teodoro di Mopsuestia insiste sulla necessità della risposta del popolo:

[Gli assenti] rispondono, affinché sia chiaro così al sacerdote come al resto, che non solo gli altri hanno bisogno della benedizione e preghiera sacerdotale, ma anche lui stesso ha bisogno della preghiera di tutti. Secondo una legge antichissima, anche il ricordo del sacerdote svolge in tutte le preghiere ecclesiali allo stesso modo come quello degli altri, perché “noi siamo tutti un solo corpo di Gesù Cristo”, e “noi siamo le membra uno d’altro”. Il sacerdote compie il ruolo di un membro, il che è comunque più onorevole delle altre membra del corpo, come per esempio l’occhio o la lingua [...]. Nel ruolo della lingua lui presenta le preghiere. Ma come queste delle membra hanno bisogno del corpo [...] così è necessario che anche il sacerdote, siccome è legato al corpo della Chiesa, sia sano nel suo stato [...]. Così rispondono dunque quelli che si sono riuniti nella Chiesa al sacerdote: “E con il tuo spirito”, secondo la legge stabilita nella Chiesa sin dall’inizio. Perché, se ciò che il sacerdote fa è conveniente, è un vantaggio per il corpo della Chiesa, ma se il fare del sacerdote non è buono, ciò è un danno per la comunità. Tutti pregano quindi, che lui riceva la grazia dello Spirito Santo tramite il saluto della pace, e così curi ciò che è necessario e compia il ministero per la comunità in un modo giusto.¹¹⁶

che troviamo anche nelle liturgie occidentali, sebbene il suo uso oggi sia limitato alla messa pontificale: cfr. R. TAFT, “The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy”, in *OCP* 52 (1986) 315; JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* 2, 467-468. In ogni caso, anche questa forma più antica ebbe la sua bellezza, proprio perché è stata ripresa dalla bocca del Gesù risorto stesso, e così ha potuto esprimere la sua presenza particolare in mezzo alla comunità radunata.

¹¹⁵ Cfr. GIRAUDO, “*In unum corpus*”, 287.

¹¹⁶ TEODORO DI MOPSUESTIA, *Prima omelia sulla messa* 36.38, in TONNEAU-DEVRESSE, *Homélie*, 517-521.

Per i Padri, il fondamento di questa benedizione reciproca è ovviamente lo Spirito Santo che abita ed opera in ambedue le componenti dell'assemblea culturale. Ecco la testimonianza di Giovanni Crisostomo dalla sua omelia tenuta ancora da presbitero nella liturgia presieduta dal vescovo Flaviano:

Se non ci fosse lo Spirito in questo comune padre e dottore, quando poc'anzi è salito su questo altare e a tutti voi ha dato la pace, non avreste tutti insieme acclamato, dicendo: "E con il tuo Spirito"; per questa ragione non soltanto gli rispondete così quando sale qui, quando vi parla e quando prega per voi, ma anche quando assiste a questa sacra mensa e sta per offrire il tremendo sacrificio. Ciò che dico lo comprendono bene quelli che già sono iniziati [ai divini misteri]: egli non tocca le offerte deposte sulla mensa, se prima non ha chiesto al Signore la grazia per voi e se prima voi non avete acclamato: "E con il tuo Spirito". Con questa risposta, infatti, ricordate a voi stessi che colui che presiede non opera niente e che i doni posti sulla mensa non appartengono nella loro perfezione alla natura umana, ma che a compiere quel mistico sacrificio è la grazia dello Spirito, grazia che è presente e che scende su ogni cosa.¹¹⁷

La risposta "E con il tuo spirito!" viene interpretata quindi in chiave pneumatologica. Questa interpretazione è tipica per i Padri, e anche se non corrisponde pienamente al senso originale, non lo falsifica, ma piuttosto ne sottolinea un aspetto importante: il principio dell'unità nella comunità, cioè l'azione dello Spirito Santo. I cristiani possono essere radunati in Chiesa, per la celebrazione eucaristica, perché hanno già qualcosa in comune: lo Spirito Santo che hanno ricevuto nel battesimo e che con la cresima li ha resi "la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa".¹¹⁸ Ora, continua la prima lettera di San Pietro, questo popolo è stato eletto perché "proclami le opere meravigliose" di Dio che l'ha chiamato "dalle tenebre alla sua ammirabile luce." Tutta la vita dei cristiani deve essere una proclamazione delle opere di Dio; ma la proclamazione delle sue opere meravigliose per eccellenza è la liturgia, e all'interno di questa la preghiera eucaristica, più precisamente la sua prima sezione, quella anamnetica. Prima però di compiere questo servizio santo, i cristiani devono fare tutto il possibile per esserne degni. È questo, infatti, l'ultimo momento per riconciliarsi e unirsi nell'anima con i fratelli. Giovanni Crisostomo così ammonisce i suoi ascoltatori:

¹¹⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO, *De sancta pentecoste* 1,4, in DI NOLA, 129 (PG 50, 458).

¹¹⁸ 1Pt 2,9.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

Se io dico: “La pace sia con te!”, rispondetemi: “E con il tuo spirito”, ma non solo con le labbra, bensì anche con il cuore, non solo con la tua bocca, ma anche con il tuo animo. Se, però, qui dici: “La pace sia anche con il tuo spirito!”, e fuori litighi con me, sputi addosso a me, mi ingiuri e mi denigri in mille modi, che pace è questa?¹¹⁹

Prima di porsi davanti al Signore per lodarlo, e prima di esporgli la domanda e principale nell’epiclesi, bisogna che i cristiani, radunati nell’eucaristia, rimuovano gli ostacoli che sono contro il contenuto di questa domanda, e che, per quanto possibile, si uniscano nello Spirito tramite la preghiera.

b) L’invito alla tensione del cuore

Passiamo ora al secondo elemento del dialogo: invito a tenere il cuore (o la mente)¹²⁰ in alto, cioè al Signore. Anche questa seconda parte del dialogo ha delle radici nella spiritualità giudaica, benché paralleli testuali non possano essere dimostrati nella liturgia. La mistica giudaica conosce il termine *kawwanàt hallèb* che indica una disposizione di tutto l’essere verso Dio.¹²¹

I Padri a questo punto affermano unanimemente che con questa frase il sacerdote prepara il popolo:

Dopo la benedizione il sacerdote prepara il popolo, in quanto dice: “In alto le vostre menti!” Tramite questo deve mostrare che noi, benché pensiamo a compiere questa liturgia tremenda ed ineffabile sulla terra, dobbiamo volgere il nostro sguardo lassù, verso il cielo, e l’occhio della nostra anima lo dobbiamo dirigere a Dio, perché stiamo compiendo il memoriale del sacrificio e della morte del nostro Cristo Signore.¹²²

Cipriano scrive sulla stessa preparazione del popolo: il sacerdote “prepara la mente dei fratelli, dicendo *Su[r]sum corda*, affinché, mentre il popolo risponde *Habemus ad Dominum*, venga ammonito a non dover pensare a nient’altro che al Signo-

¹¹⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Matthaem* 32,6, PG 57, 385.

¹²⁰ Nelle anafore di solito incontriamo tre forme di questo invito: un gruppo parla dell’elevazione del cuore, un altro di quella della mente (eventualmente usando espressioni analoghe, come l’intelletto o le cogitazioni), e alcune anafore menzionano entrambi. Nella liturgia ispanica si ha la formula “Aures ad Dominum”.

¹²¹ Cfr. GIRAUDO, “*In unum corpus*”, 288.

¹²² TEODORO DI MOPSUESTIA, *Seconda omelia sulla messa* 3, in TONNEAU-DEVRESSE, *Homélies*, 539.

re”.¹²³ A che cosa quindi il sacerdote prepara i fedeli? Li prepara proprio alla preghiera eucaristica, che sta per iniziare, li prepara ad ascoltare *attivamente* e a pregare con lui nel cuore. Non è dunque indifferente con quale animo siano presenti i fedeli in quel momento, ma devono partecipare alla preghiera come se la dicessero loro stessi.

c) L'invito all'azione di grazie

Il terzo elemento del dialogo, l'invito all'azione di grazie, introduce il tema di tutta la preghiera eucaristica che è la confessione di Dio. Come mostrano le anafore siriache, la radice dell'espressione latina *gratias agere* e di quella greca εὐχαριστεῖν, che generalmente si usano nel terzo elemento del dialogo, è il termine *yadàh*, che nelle lingue semitiche ha un significato molto più ricco del semplice “ringraziare”. Questo termine riassume tutta la teologia dell'alleanza, in quanto esprime “in maniera eminente i sentimenti del vassallo – e pertanto dell'orante – sul punto di venir reintegrato nella relazione. Infatti l'ebraico *yadàh*, riferito a un termine di consapevolezza, significa che il vassallo orante confessa il proprio peccato; riferito invece a Dio, significa che il partner umano confessa il suo Signore”.¹²⁴ L'origine del terzo elemento è ben documentato nell'eucologia giudaica, perfino in quella veterotestamentaria.¹²⁵

Il presidente invita dunque tutta l'assemblea a questa confessione. È importante sottolineare che si tratta di una confessione comune, sin dal primo momento fino all'*Amen finale*, un discorso unitario che viene indirizzato da parte di tutta l'assemblea culturale a Dio Padre. Il sacerdote e i fedeli sono nella stessa relazione con Dio, sono entrambi vassalli-oranti che confessano la loro debolezza e la grandezza del Signore, entrando così in relazione con lui.

All'invito del presidente all'azione di grazie corrisponde la risposta del popolo (la forma abituale: “È degno e giusto”), che esprime il suo assentimento e la sua disponibilità all'azione di grazie.

Abbiamo cercato di presentare quindi la ricchezza della teologia del *dialogo invitatorio*. L'assemblea ormai unita, per quanto dipende da essa, è pronta alla lode e alla supplica comune. Le stesure più belle che riassumono la teologia del dialogo introduttivo le troviamo forse nei commentatori della liturgia siriaci; tra cui citiamo Dionigi bar Salibi († 1171), in cui risuonano i pensieri del Mopsuesteno:

¹²³ CIPRIANO, *De dominica oratione* 31, (CSEL 3, 289).

¹²⁴ GIRAUDO, “*In unum corpus*”, 292-293.

¹²⁵ Cfr. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma*, Roma 1981, 129-130; 194-196.

Tramite queste tre cose che abbiamo elencato, quindi tramite ciò che egli [il sacerdote] ha comandato loro [=ai fedeli] e tramite cui loro hanno acconsentito con lui e hanno affermato il suo discorso come giusto, tramite tutto ciò, dico io, sono essi con lui e lui con essi un corpo di Cristo e uno Spirito. Il sacerdote quindi, volto a Dio, e riprendendo le parole con cui tutti hanno consentito, cominciando proprio da quell’acclamazione del popolo, rivolge le sue parole a Dio Padre. E poiché il sacerdote insieme con il popolo hanno deciso di rendere grazie a Dio, e tutti hanno affermato che questo è degno e giusto, comincia dunque la sua preghiera, in quanto dice: “È veramente degno e giusto che noi Ti lodiamo”.¹²⁶

2.2.2. *Il prefazio e il post-Sanctus*

Tramite il dialogo invitatorio l’assemblea è pronta alla confessione grandiosa che svolgerà il celebrante con le parole della preghiera eucaristica. Riteniamo, con C. Giraud, di poter scoprire nelle anafore sempre due sezioni.¹²⁷ Questa bipartizione deriva dalla *Todà*, dalla preghiera veterotestamentaria, e serve da base sia per l’eucologia giudaica, sia per quella cristiana, in particolare per le anafore. La prima sezione è quella *anamnetico-celebrativa* (la parte all’indicativo), in cui Dio viene lodato e celebrato per la sua fedeltà verso di noi. Allo stesso tempo, noi, vassalli di Dio, confessiamo la nostra infedeltà, che comunque non può mai rompere l’alleanza che Dio ha contratto con noi. La seconda sezione è quella *epicletica* (la parte all’imperativo), che designa la nostra domanda con cui ci rivolgiamo a Dio nostro Signore e gli chiediamo di intervenire nella nostra vita e di rimanere sempre fedele all’alleanza.

La *sezione anamnetico-celebrativa* è la manifestazione della nostra lode e gratitudine verso Dio, in cui celebriamo le opere meravigliose che il Signore ha compiuto nonostante la nostra infedeltà, e lo ringraziamo specialmente per colui che ci ha mandato, Cristo. Il primo paragrafo della sezione anamnetica, cioè quella all’indicativo, è in ogni anafora il *prefazio*, la cui idea arricchisce e continua il *post-Sanctus*, che comunque può essere assente, come nel caso – anche se unico – del canone romano. In tutte le anafore di struttura antiochena, ossia siro-occidentale, la sezione *anamnetico-celebrativa* culmina nell’*anamnesi* che tratteremo più avanti.

¹²⁶ DIONIGI BAR SALIBI, *Expositio liturgiae*, in H. LABOURT (ed.), CSCO, Sriptores Syri 93, Parisiis 1903, 38.

¹²⁷ GIRAUDDO, “*In unum corpus*”, 203-206.

Senza trattenerci tanto sulla tematica, molto ampia, del *prefazio* e del *post-Sanctus*, dobbiamo prima di tutto essere consapevoli della loro importanza: «la sezione anamnetico-celebrativa non è affatto una banale “captatio benevolentiae”. Al contrario, essa pone le premesse logiche e teologiche che consentono di passare alla sezione della domanda». ¹²⁸ Non è trascurabile neanche il fatto che la parola “eucaristia” ha le sue radici proprio qui; si riferisce proprio all’azione principale della prima parte dell’anafora: all’azione di grazie.

I cristiani dei primi secoli avevano una sensibilità molto più grande per l’azione di grazie, e questo lo dimostrano i prefazi meravigliosi e allo stesso tempo lunghissimi come quello dell’anafora delle *Costituzioni Apostoliche*. Possiamo, anzi dobbiamo, presupporre che l’anafora suddetta con il suo prefazio venisse anche usata, invece di ritenere, come pensano parecchi studiosi, che sia un testo estremamente interpolato e mai usato nella forma giunta a noi. Il ragionamento di questi studiosi rispecchia la mancanza della sensibilità per l’azione di grazie ossia la confessione, una mancanza che vale per buona parte dei cristiani che non dà un gran valore al *prefazio* e con ciò a tutta la *sezione anamnetica*, ritenendola qualcosa che potrebbe essere anche omesso. Dovremmo riscoprire la teologia che è contenuta nei grandiosi *prefazi* e nei *post-Sanctus* delle anafore antiche, e recuperare una sensibilità per la confessione, cioè per l’azione di grazie. “È veramente degno e giusto, e conveniente alla magnificenza della tua santità, lodarti, celebrarti, benedirti, adorarti, rendere grazie a te, glorificarti: Te che sei veramente il solo Dio, ed offrirti in cuore afflitto ed in spirito umile questo nostro culto spirituale” ¹²⁹ – dice l’anafora bizantina di San Basilio. Infatti, la confessione deve costituire la base del “nostro culto spirituale”.

Il pensiero antico cristiano era talmente consapevole dell’onore di poter celebrare Dio che spesso veniva reso oggetto del rendimento di grazie; cioè si rende grazie per la possibilità di poter rendere grazie. Questo aspetto emerge spesso alla fine del *prefazio*, ed ha la funzione di introdurre il *Sanctus*. L’anafora di Nestorio, dopo aver riassunto la storia della salvezza che è la storia dei benefici di Dio verso l’uomo disobbediente, continua:

Ti rendiamo grazie anche per questo ministero pregandoti di accoglierti dalle nostre mani. Chi, infatti, sarebbe capace di narrare i miracoli della tua potestà, e di annunziare tutte le tue lodi? Perché, anche se tutte le creature fossero una sola bocca e una sola lingua, non sarebbe sufficiente, o Signore,

¹²⁸ GIRAUDDO, “*In unum corpus*”, 204.

¹²⁹ PE 231.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

a narrare la tua grandezza. Poiché davanti alla tua Trinità, Signore, mille volte mille migliaia e miriadi miriadi di angeli ed arcangeli, e tutti incessantemente e perpetuamente insieme volando, ad alta voce mai cessante cantano la lode, giubilano, gridano e l’uno all’altro dicono: [segue il *Sanctus*].¹³⁰

Non è questo il luogo per trattare il carattere sacrificale della messa, tuttavia va notato che nelle preghiere eucaristiche più antiche il sacrificio o l’oblazione consiste nell’azione del rendere grazie. Se mai queste anafore avessero l’idea di sacrificio, questa si riferirebbe proprio all’azione di grazie, e non meramente alle parole della preghiera, non al testo stesso o al rito, e nemmeno al sacrificio di croce, bensì all’innalzare la preghiera a Dio.¹³¹ E questo è il primo fondamento della partecipazione dei fedeli: alla celebrazione eucaristica partecipa prima di tutto chi rende grazie. È ovvio che il rendimento di grazie sia comune; questo l’hanno suggerito tutti i riferimenti che abbiamo elencato a proposito del *dialogo invitatorio*. Il presidente, infatti, invita tutta l’assemblea: “Rendiamo grazie al Signore, nostro Dio!”

2.2.3. Il *Sanctus*

Anche se non sono pochi gli studiosi che considerano il *Sanctus* un’interpolazione assai tardiva che viene introdotta nella preghiera eucaristica al più presto nel IV secolo, sia i Padri della Chiesa sia i commentatori medioevali gli prestano un’attenzione distinta. I liturgisti suddetti argomentano sulla base della sua assenza nell’anafora della *Tradizione Apostolica*, e coerentemente alla loro teoria ritengono il *Sanctus* un paragrafo secondario, un inserimento infelice che rompe il discorso unitario del presidente. Ma argomenti ben più convincenti possono essere avanzati in favore della teoria secondo cui il *Sanctus* faceva parte sin dall’inizio delle anafore, per lo meno di quelle che sono di ascendenza sinagogale, mentre altre che hanno un legame con la preghiera domestica giudaica non comportano il *Sanctus*, oppure non lo comportavano in origine.¹³²

Comunque sia, oltre al fatto che oggi in tutte le preghiere di tutte le tradizioni troviamo il *Sanctus*, che – se prescindiamo da eventuali acclamazioni e dall’*Amen*

¹³⁰ PE 388-389.

¹³¹ Cfr. E. MAZZA, “L’eucaristia come sacrificio nella testimonianza della tradizione anaforica”, in *Id.*, *L’idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002, 123-151. Altri studi su questo tema: G. WINKLER, “Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in Liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese”, in *OCP* 63 (1997), 363-420”; B. D. SPINKS, “Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras”, in *OCP* 50 (1984), 347-371.

¹³² Cfr. GIRAUDDO, “*In unum corpus*”, 236-237, 304-305.

finale – costituisce l'unico paragrafo della preghiera eucaristica che viene eseguito non dal solo sacerdote, ma dal popolo stesso, esso ci rivela una teologia molto più profonda di quella cui giungono coloro che lo considerano una semplice e superflua interpolazione. “Il Sanctus è infatti un inno teologico; o meglio, è una teologia. Esso è il modo sommo col quale la creatura, nel momento in cui prende coscienza della propria condizione relazionale, parla di Dio; e non può parlarne altrimenti che «santificandolo», ossia «dichiarandolo-santo»”.¹³³ Inoltre, il *Sanctus* ha una funzione importantissima nella liturgia, per lo meno questo si ricava dalle riflessioni dei padri della Chiesa. Esso non è altro che l'inno cantato dalla corte celeste, il canto che sente Isaia dai Serafini (Is 6,3) e quello che sente Ezechiele dai Cherubini (Ez 3,12), e che conosciamo come *Benedictus*.¹³⁴ L'assemblea riunita, cantando questo inno angelico, si unisce alla corte celeste, di cui fanno parte non solo i cori angelici, ma – con le parole dell'anafora greca di San Giacomo – “tutta la Gerusalemme celeste, la moltitudine degli eletti, la Chiesa dei primogeniti che sono scritti nei cieli”.¹³⁵ Cantando l'inno angelico, la comunità di quaggiù partecipa alla liturgia celeste, e questo, per lo meno nella teologia dei padri, non è meramente un bel linguaggio figurato, ma la realtà. L'uomo, partecipando alla liturgia della Chiesa, compie la sua vocazione, perché questa è la sua massima dignità: essere alla gloria di Dio. Giovanni Crisostomo, nel suo commentario al libro di Isaia, raggiunta la visione del profeta nel tempio, non può non associarla al *Sanctus* della liturgia eucaristica:

Avete per caso riconosciuto questa voce? È la nostra, oppure è quella dei Serafini? Ebbene, è sia la nostra che quella dei Serafini grazie a Cristo che ha abbattuto il muro di separazione, che ha pacificato il cielo e la terra, facendo di entrambi una cosa sola. Infatti, quest'inno prima si cantava soltanto nei cieli, ma da quando il Signore si è degnato di scendere sulla terra, ci ha portato anche questa melodia.¹³⁶

Ora se i Padri rilasciano queste ardite dichiarazioni secondo cui i partecipanti della liturgia si associano al coro degli angeli, tale partecipazione non può non essere considerata per niente o disistimata. Non è il sacerdote solo, come fanno intendere alcuni commentatori medioevali, ad essere circondato dagli angeli, ma tutto il

¹³³ GIRAUDDO, “*In unum corpus*”, 306.

¹³⁴ Questa seconda parte del *Sanctus*, cioè il *Benedictus*, manca nelle anafore della tradizione alessandrina.

¹³⁵ *PE* 244.

¹³⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Osiam seu de Seraphinis* 6,3, in DI NOLA 167 (*PG* 56, 138).

popolo viene accolto nella corte celeste, almeno per il tempo della singola liturgia. Lasciamo la parola di nuovo a Crisostomo:

Hai ascoltato i sacri inni? hai visto le nozze spirituali? sei stato accolto alla mensa del Re? ti sei riempito di Spirito Santo? hai cantato insieme ai Serafini? sei stato compagno delle potestà celesti? Non gettare via allora una così grande gioia; non dissipare un simile tesoro!¹³⁷

Riassumendo, possiamo constatare un duplice ruolo del *Sanctus*: da una parte esso ci aiuta ad approfondire la nostra teologia sulla lode di Dio come ministero comune del popolo di Dio, e dall’altra offre la possibilità ai fedeli – in alcune preghiere eucaristiche solo per questa unica volta –, di partecipare alla preghiera eucaristica, oltre che con l’*ascolto attivo* e con la preghiera interiore anche con la bocca. Non sembra quindi fondata la ragione secondo cui il *Sanctus* sarebbe un’interpolazione non necessaria che solamente rompe il discorso unitario della preghiera eucaristica.

Non a caso nel medioevo, quando l’idea della partecipazione del popolo è già più che pallida, si insiste ancora con piena forza sul fatto che il *Sanctus* deve essere cantato. Questo è un punto fermo anche per la riforma carolingia, come risulta dal decreto di Carlo Magno dell’anno 789.¹³⁸ Anche quando tale regolamento non era più in vigore, e la *missa lecta* era la forma base della messa, il *Sanctus* rimaneva sempre uno dei canti più cari al popolo.

2.2.4. Il racconto istituzionale e l’anamnesi

I due paragrafi nominati nel titolo occupano un posto, uno dopo l’altro, nella maggior parte delle anafore, ma ce ne sono alcune, come quella delle Costituzioni Apostoliche e quella di Serapione,¹³⁹ in cui è impossibile separarli, e ce n’è anche una che non contiene il *racconto*, l’anafora di Addai e Mari.¹⁴⁰ Proprio sulla base di queste anafore antichissime possiamo capire che “non è propriamente il *racconto* ad attrarre tramite l’*ordine di iterazione* la susseguente *anamnesi*, bensì è la dichiarazio-

¹³⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam primam ad Corinthios* 27,5, in DI NOLA 303 (PG 61, 232).

¹³⁸ “Ut *Gloria Patri* cum omni honore apud omnes cantetur, et ipse sacerdos cum sanctis angelis et populo Dei comuni voce *Sanctus, sanctus, sanctus* decantent”; cfr. *Capitulare Aquisgranense* 69, in G. H. PERTZ, *Leges* I (Monumenta Germaniae Historica 3), Hannoverae 1835, 64 (=PL 97, 175).

¹³⁹ PE 92, 130.

¹⁴⁰ PE 380.

ne anamnetico-offertoriale ad attrarre, e a collocare in posizione antecedente, la formale proclamazione del *luogo teologico scritturistico* della domanda anaforica".¹⁴¹ L'importanza di questo riconoscimento sta nel fatto che solo a partire da esso possiamo collocare giustamente le parole di Gesù all'interno della teologia eucaristica. Questo tema lo abbiamo già trattato; però è utile richiamarlo alla memoria, per non cadere nell'inconveniente di una visione statica, concentrata unicamente sulle parole suddette, e con esse sulla presenza reale di Cristo nell'eucaristia, perdendo di vista tutti gli aspetti del mistero eucaristico.

Abbiamo già parlato delle due sezioni della preghiera eucaristica (anamnetica ed epicletica). Nelle anafore siro-occidentali il culmine della *sezione anamnetica* è l'anamnesi, in cui l'assemblea, dopo aver reso grazie per tutte le opere salvifiche di Dio, si ricorda del centro della storia della salvezza, dell'evento di Cristo, specialmente della sua morte e della sua risurrezione. Nelle altre anafore l'*anamnesi* è preceduta da una porzione epicletica.

Per quanto riguarda la partecipazione del popolo, il blocco *racconto-anamnesi* è forse quello più complesso e meno nitido. Il motivo di questo è non in ultimo luogo la genesi di questa parte dell'anafora, che è finora abbastanza discussa. Noi ci occuperemo di essa solo là dove sarà indispensabile in favore della chiarezza del discorso. L'esame del blocco *racconto-anamnesi* lo faremo in due passi: nel primo si tratterà delle varie acclamazioni che si trovano in diversi momenti della preghiera eucaristica; in un secondo passo ci fermeremo sulla teologia pluridimensionale dell'*anamnesi*.

a) Le acclamazioni del blocco racconto-anamnesi

Nello studio di questi due paragrafi, ciò che ad un primo esame sveglia l'attenzione, è lo spuntare disordinato di acclamazioni da parte del popolo. Secondo il contenuto, possiamo disporle in due gruppi. Il primo contiene le acclamazioni che possono essere considerate come semplici ratifiche da parte del popolo; tra questo tipo di acclamazioni possono essere elencate le diverse espressioni di fede: le più frequenti sono l'*Amen* e "(lo) Crediamo!". Al secondo gruppo appartengono le acclamazioni anamnetiche.

Per quanto riguarda le acclamazioni affermative, esse con grande probabilità non sono di origine antica. In un numero significativo di anafore troviamo per esem-

¹⁴¹ GIRAUDDO, "In unum corpus", 368; sul rapporto *racconto-anamnesi* cfr. ancora 237-238, 279, 366-369.

pio l’*Amen* dopo le *parole istituzionali*. Che questa sia un’aggiunta successiva.¹⁴² risulta chiaro se prendiamo in considerazione alcune anafore alessandrine. L’anafora di Serapione, che è verosimilmente quella più antica nella tradizione alessandrina, ha un *racconto* che non viene interrotto da nessuna acclamazione.¹⁴³ Il *textus receptus* dell’anafora di San Marco, che dipende da quella di Serapione, contiene un *racconto* in cui il popolo risponde con l’*Amen* sia dopo le parole sul pane, sia dopo quelle sul vino.¹⁴⁴ Nell’anafora di San Cirillo, che è la recensione copta di quella di San Marco, finora usata nella Chiesa copta, sebbene sempre più raramente,¹⁴⁵ il popolo interrompe nove volte il *racconto istituzionale* (una volta con l’acclamazione “Crediamo” e otto volte con l’*Amen*), dopo ogni azione che viene attribuita a Gesù, così, per esempio, prima delle parole sul pane:

Sacerdote: Prese il pane nelle sue sante, immacolate, pure, beate e vivificanti mani, levò lo sguardo al cielo, verso di te, Dio Padre suo e dominatore di tutti, e rese grazie.

Popolo: Amen.

S.: E lo benedisse.

P.: Amen.

S.: E lo santificò.

P.: Amen.

S.: E lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli santi e puri apostoli, dicendo: Prendete, e mangiatene tutti. Questo è il mio corpo che per voi sta per essere spezzato e consegnato in remissione dei peccati. Fate questo in memoria di me.

P.: Amen.¹⁴⁶

Le più antiche di queste acclamazioni inserite nel *racconto* risalgono almeno al VI secolo,¹⁴⁷ e benché Mosè bar Kepha († 903) nel suo commentario liturgico siriano ne critichi l’usanza, dicendo che l’*Amen* dopo le parole del Signore non ha

¹⁴² C’è comunque qualche autore che ritiene che l’*Amen* dopo le parole di Gesù provenga dall’ultima cena stessa, o perlomeno che i discepoli abbiano potuto rispondere con l’*Amen*: cfr. L. BOUYER, *Eucharistie: Théologie et Spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966, 105.

¹⁴³ Cfr. *PE* 131.

¹⁴⁴ Cfr. *PE* 113.

¹⁴⁵ Cfr. KOPP, *Glaube und Sakramente*, 118-119.

¹⁴⁶ *PE* 136-137. Una simile esuberanza è presente nelle anafore etiopiche: „Amen, amen, amen. Crediamo e confessiamo; ti lodiamo, o nostro Dio e nostro Signore; crediamo che questo è il tuo vero corpo”; cfr. *PE* 148. 158.

¹⁴⁷ JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* 2, 254-255.

posto poiché esse non sono una preghiera,¹⁴⁸ Dionigi bar Salibi, che scrive la sua opera sulla liturgia circa due secoli più tardi, dopo aver fatto conoscere il punto di vista quest'ultimo, deve constatare che l'usanza dell'*Amen* nel racconto è già talmente radicata nella tradizione che non può essere tolta.¹⁴⁹ Alcuni ritengono l'*Amen* che segue le parole istituzionali come un riconoscimento dalla parte dei fedeli, in quanto la transustanziazione è già avvenuta, e considerano il dissenso di Mose bar Kepha come una critica a questa teologia, come se egli avesse attribuito l'efficacia unicamente all'*epiclesi*.¹⁵⁰ Questa interpretazione tuttavia, oltre ad essere anacronistica, perché pone il problema del dibattito sull'*epiclesi* in un'epoca in cui questo non esisteva ancora, è anche abbastanza arbitraria, perché l'obiezione di Mose bar Kepha non è teologica, ma si limita chiaramente a considerazioni che risultano dalle proprietà dell'anafora: siccome le parole di Gesù non costituiscono una preghiera, ma si trovano all'interno di una preghiera, non hanno bisogno di essere concluse con l'*Amen*. Annettere all'*Amen* e a simili acclamazioni la funzione della professione di fede nell'avvenimento della transustanziazione non regge già per il fatto che acclamazioni di questo tipo si trovano sporadicamente in tutta la *sezione anamnetico-celebrativa*. Se dobbiamo valutare queste acclamazioni, dobbiamo dire che c'è veramente il pericolo che esse rompano la linearità del discorso, e convenendo con Mosè bar Kepha possiamo ritenerle anche inutili, anzi talora addirittura infelici, in quanto pongono l'accento unilateralmente sulle parole istituzionali.

Passiamo ora alla trattazione del secondo tipo di acclamazioni, quelle anamnetiche, tra cui dobbiamo distinguere di nuovo due gruppi:¹⁵¹ esse o precedono l'anamnesi, riassumendo ciò che in essa verrà dichiarato dal sacerdote, o la seguono, costituendo così il culmine di tutta la *sezione anamnetico-celebrativa*. I due tipi di acclamazioni sono legati originariamente a due diverse tradizioni anaforiche, anche se ci sono preghiere eucaristiche che oggi le possiedono ambedue.

Il primo tipo di acclamazione, riguardante l'*acclamazione anamnetica*, che precede l'*anamnesi*, riprende l'idea dell'*ordine d'iterazione*. L'esempio più antico lo

¹⁴⁸ "Non va bene che il sacerdote, dicendo *per la vita eterna*, dia all'assemblea la possibilità di rispondere: *Amen*, poiché questa non è una preghiera o una domanda; questo passo è piuttosto un racconto. Ed è ad una preghiera, e non ad un racconto, che il popolo deve rispondere con l'*Amen*. Per questo il sacerdote dovrebbe continuare senza interruzione", MOSE BAR KEPHA, *Commentario sul Quorobo* 48, in A. HEINZ, *Die Eucharistiefeyer in der Deutung syrischer Liturgieerklärer*, Trier 2000, 77.

¹⁴⁹ "Anche se Mosè bar Kepha ha voluto così [continuare la preghiera senza interromperla con l'*Amen*], tuttavia, essi [i fedeli] cantano due *Amen*" (DIONIGI BAR SALIBI, *Expositio liturgiae*, 77).

¹⁵⁰ Cfr. KUCHAREK, *The Byzantine-Slav Liturgy* 602-604; JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* 2, 252-253.

¹⁵¹ Cfr. H. C. SCHMIDT-LAUBER, "Formeln, Liturgische III. Liturgiegeschichtlich und praktisch-theologisch", in TRE 11, Berlin 1983, 266.

troviamo nel frammento anaforico di Deir-Balzyeh,¹⁵² il cui *racconto* finisce con la citazione di 1 Cor 11,26, che appare qui come se fossero le parole di Gesù stesso: “Ogni volta che mangiate questo pane e bevete questo calice, annunziate la mia morte, confessate la mia risurrezione”; questo segue l’acclamazione: “Annunziamo la tua morte, confessiamo la tua risurrezione e supplichiamo...”.¹⁵³ Questa formula ritorna nella maggioranza delle anafore di tipolessandrino, e probabilmente da qui passa nell’anafora greca di Giacomo e in tutte le anafore che sono in uso della Chiesa siro-occidentale.

Una delle particolarità di questo tipo di acclamazione è che si rivolge non a Dio Padre, ma a Cristo. Da qui si palesa che essa non può appartenere al testo originario. Si tratta comunque di un’aggiunta antica; e che l’inserimento dell’acclamazione avvenne ben presto risulta anche dal fatto che nell’anafora copta di Cirillo essa si è conservata in greco.¹⁵⁴ L’allocuzione a Cristo all’interno dell’anafora può essere il segno della convinzione sempre più profonda ed esplicita della presenza reale di Cristo nell’eucaristia, convinzione che è legata a una comprensione sacramentale più personale e realistica: il dono della *sinassi eucaristica* è Cristo stesso ed egli è anche il donatore. Tracce di tale spiritualità eucaristica possono essere osservate nella Chiesa d’Alessandria.¹⁵⁵

Esiste una critica contro le acclamazioni rivolte a Cristo, la quale mette in dubbio la loro ragione d’essere nel discorso orazionale indirizzato al Padre. Per essere onesti, tuttavia, si deve riconoscere sia la loro antichità che il loro valore teologico. L’acclamazione indirizzata a Cristo scaturisce da un desiderio di entrare in dialogo personale con Cristo, il cui ruolo mediatore non viene per questo minacciato.¹⁵⁶ Tale acclamazione anamnética è utile anche perché mette in evidenza che tutta l’assemblea è il soggetto dell’anamnesi, e in questa qualità diventa partecipe del mistero di Cristo. Va ancora notato che in alcune anafore etiopiche l’anamnesi non c’è se non in forma di acclamazione, come nelle anafore di Atanasio e di Epifanio di Salamina.¹⁵⁷

¹⁵² Cfr. H. Goltzen, “Acclamatio anamneseos”, in *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, 19 (1975), 188-189.

¹⁵³ PE 126.

¹⁵⁴ Cfr. J. A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, LQF 19-20, Münster 1962², 203.

¹⁵⁵ Cfr. G. KRETSCHMAR, “Abendmahl III/1. Das Abendmahlverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen”, in *TRE* I, Berlin 1977, 65-69.

¹⁵⁶ Cfr. GERHARDS, *Die griechische Gregorianaphora*, 228-229, 247-249.

¹⁵⁷ PE 183, 188; In queste anafore, come anche in altre anafore etiopiche e siriane, la semplice dichiarazione anamnética viene ancora allargata da una domanda per la misericordia divina. Nelle preghiere della chiesa siro-occidentale troviamo questo tipo di acclamazione: “Commemoriamo la tua morte. Signore, confessiamo la tua risurrezione, e attendiamo la tua seconda venuta. Da te chiediamo la miseri-

Passiamo ora al secondo tipo di acclamazioni anamnestiche, quelle che seguono l'anamnesi. Queste sono in realtà acclamazioni di lode, e sono legate alla famiglia anaforica siro-occidentale. Sia nelle anafore bizantine di Basilio e Giovanni Crisostomo, sia nelle anafore siriane, esse sembrano avere un ruolo secondario, anzi trascurabile. Nelle anafore bizantine l'acclamazione appare dopo l'anamnesi e prima dell'*epiclesi*, e apparentemente rompe il corso della preghiera:

Sacerdote: Memori, dunque, anche noi, Sovrano, della sua passione salutare, della croce vivifica, della sepoltura di tre giorni, della risurrezione dai morti, dell'ascensione nei cieli, della sessione alla tua destra, Dio e Padre, e della sua gloriosa e terribile seconda venuta, offrendo i tuoi [doni] dai tuoi [doni],
Popolo: a te inneggiamo, te benediciamo, te ringraziamo, Signore, e Ti supplichiamo, Dio nostro. [segue l'*epiclesi*].¹⁵⁸

Nelle anafore siriane la posizione dell'acclamazione è diversa. Queste anafore hanno in comune tra di loro una supplica alla fine dell'*anamnesi*, seguita da una parte dialogale fra il sacerdote e il popolo, come per esempio nell'anafora dei Dodici apostoli:

Sacerdote: Memori, dunque, Signore, di questo precetto salutare e di tutta la tua *economia* che è stata fatta per noi, della croce, della risurrezione dai morti al terzo giorno, dell'ascensione al cielo, della sessione alla destra della maestà del Padre, della tua gloriosa seconda venuta, quando giudicherai vivi e morti con gloria e retribuirai a ogni uomo secondo le sue opere con filantropia; la tua Chiesa e il tuo gregge, infatti, ti supplica e per mezzo di te e insieme con te dice al Padre: abbi pietà di me.
Popolo: Abbi pietà di noi, Dio Padre onnipotente, abbi pietà di noi.

cordia e l'indulgenza e ti supplichiamo per la remissione dei peccati. La tua misericordia sia su di noi tutti." L'ultima parte di queste acclamazioni, anche se contiene una domanda, non le rende epicletiche: si tratta, infatti, di acclamazioni rivolte a Cristo e non a Dio Padre. L'origine della domanda va cercata forse nella paura che è legata al giudizio della seconda venuta di Cristo; perlomeno questo lascia intravedere l'aggiunta nell'anamnesi di non poche anafore come quella greca di Marco o di Giacomo, aggiunta che appare sempre dopo la menzione dell'ultimo giudizio: "Memori dunque anche noi peccatori della sua passione, della croce salutare, della morte e della sepoltura, della risurrezione dai morti al terzo giorno, dell'ascensione nei cieli e della sessione alla tua destra, Dio e Padre, della sua gloriosa e terribile seconda venuta, quando verrà con gloria a giudicare vivi e morti, quando darà a ciascuno secondo le sue opere – risparmiaci, Signore, Dio nostro – o meglio secondo la sua profonda misericordia, ti offriamo Signore, questo tremendo e incruente sacrificio [...]" (PE 248).

¹⁵⁸ PE 236.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

S: Anche noi, Signore, ringraziandoti, ti confessiamo per tutto e a causa di tutto.

P: Noi ti lodiamo, ti benediciamo, ti rendiamo grazie, Signore, e ti chiediamo, Dio nostro: sii propizio, o buono, e abbi pietà di noi. [segue l'*epiclesi*].¹⁵⁹

A. Raes ha sottoposto l'acclamazione a un esame minuzioso, ed è arrivato alla seguente conclusione.¹⁶⁰ Non si può escludere, certamente, che l'inno "Noi ti lodiamo" sia stato aggiunto alle anafore in un'epoca più tarda (questo, comunque, sarebbe dovuto accadere abbastanza presto); ma è più probabile che questo blocco tra l'*anamnesi* e l'*epiclesi* abbia conservato una parte primitiva ed essenziale della preghiera eucaristica. È infatti difficile immaginare che, una volta presente il blocco *anamnesi-epiclesi* nella forma odierna, si sia voluto inserire in esso un inno di ringraziamento senza alcuna precisazione relativa all'oggetto. Questo fornirebbe una spiegazione anche all'espressione problematica "κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα". Nelle traduzioni liturgiche questa viene collegata spesso alla dichiarazione offertoriale: "Gli stessi doni, da te ricevuti, a te offriamo in tutto e per tutto".¹⁶¹ Questa traduzione, però, non corrisponde al senso del testo originale. A. Raes suppone che proprio l'atto offertoriale sia l'aggiunta (si tratta, infatti, di una forma participiale). L'espressione "κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα" introdurrebbe così l'acclamazione, come fa anche nelle anafore siriane. Risulta che l'inno "Noi ti lodiamo" non è altro che il coronamento di tutta la *sezione anamnetica*, cioè dopo che il sacerdote ha finito la lode e l'azione di grazie, cede le parole all'assemblea che riassume ancora una volta tutta la confessione, lodando e ringraziando Dio "secondo tutto (cioè in conformità di tutto) e per tutto".

Tuttavia, anche se non condividessimo l'opinione di A. Raes e considerassimo l'acclamazione un'aggiunta, questo non cambierebbe il suo ruolo e il suo valore: il popolo si associa alla confessione fatta dal sacerdote, pronunciando la chiusura grandiosa della *sezione anamnetico-celebrativa*.

¹⁵⁹ PE 267.

¹⁶⁰ Cfr. A. RAES, "KATA ΠΑΝΤΑ ΚΑΙ ΔΙΑ ΠΑΝΤΑ. En tout et pour tout", *OrChr* 48 (1964), 216-220; cfr. anche G. WINKLER, "Ein Beispiel liturgievergleichender Untersuchung: Philologische und strukturelle Anmerkungen zur Erforschung der Anamnese in den westlichen und östlichen Riten", in *ThQ* 177 (1997), 301-302; ID., "Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in Liturgievergleichender Sicht 1: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese", in *OCP* 63 (1997), 371-372.

¹⁶¹ *La divina liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo*, Roma 1967, 107.

b) Alcuni aspetti della teologia dell'anamnesi

In questo paragrafo ci occuperemo di tre aspetti importanti che possono dare un contributo non esiguo alla comprensione del ruolo dei fedeli nell'eucaristia. Tali aspetti teologici appaiono raramente insieme in tutte le anafore, ciascuno di essi può essere legato piuttosto a una famiglia anaforica.

Una prima considerazione deriva dall'osservazione della transizione dal *racconto*, o più precisamente dall'*ordine d'iterazione*, all'*anamnesi*. A questo punto in molte anafore il celebrante si riferisce al precetto del Signore, e constata che questo è compiuto: l'assemblea si è radunata come quella dell'ultima cena e fa ciò che Gesù ordinò. Tale menzione del raduno può esserci anche in assenza del racconto. Ecco il passo nell'anafora di Addai e Mari, dopo la commemorazione dei Padri:

E anche noi, Signore, tuoi servi deboli e infermi e miseri, che siamo radunati e stiamo dinanzi a te in questo momento, abbiamo ricevuto nella tradizione la figura che viene da te, giacché ci allietiamo e lodiamo, ed esaltiamo e commemoriamo e celebriamo, e facciamo questo mistero grande e tremendo della passione e morte e risurrezione del Signore nostro Gesù Cristo.¹⁶²

Nell'anafora di Teodoro di Mopsuestia, che è in uso nella Chiesa caldea e che ha una struttura antiochena modificata secondo quella siro-orientale, il sacerdote si richiama esplicitamente al comando del Signore. Riportiamo anche l'ordine d'iterazione, per mostrare il collegamento fra esso e il nostro argomento:

Prendetene dunque voi tutti, mangiate di questo pane e bevete di questo calice, e fate così ogni volta che vi radunerete in memoriale di me. Come ci è stato ordinato, così ci siamo riuniti, noi, tuoi umili, deboli ed infermi servi, per celebrare, con il permesso della tua grazia, il grande, tremendo, santo e divino mistero per mezzo del quale fu portata la grande salvezza a tutto il genere umano.¹⁶³

Secondo l'anafora, la prima condizione per compiere il precetto del Signore è il "radunarsi" per poter celebrare insieme il divino mistero. Il riferimento alla *con-*

¹⁶² Riportiamo qui il testo più antico conosciuto dell'anafora di Addai e Mari, pubblicato da W. F. MACOMBER (ed.), "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostels Addai and Mari". in *OCP* 32 (1966) 366-369; per la traduzione cfr. GIRAUDDO, "In unum corpus", 354.

¹⁶³ *PE* 383.

gregatio fidelium è un elemento ricorrente anche in parecchie anafore etiopiche. È interessante che questo appare spesso già nell’*ordine d’iterazione*, come nell’anafora siriana attribuita a Giovanni Crisostomo:

Questo è un segno per voi e per quelli che [saranno] dopo di voi, e così fate in memoriale di me, finché io venga; e quando vi radunerete nel mio nome, annunziate la mia morte e la mia risurrezione e la mia ascensione nei cieli. Anche noi, che siamo riuniti, narriamo la tua passione, annunziamo la tua morte immortale.¹⁶⁴

In queste anamnesi vi è forse una reminiscenza di Mt 18,19-20: “In verità vi dico: se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà. Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro”. Questi versetti vengono citati da autori moderni, soprattutto ortodossi, per sottolineare il carattere comunitario dell’eucaristia e l’importanza dell’*epiclesi*.¹⁶⁵ Secondo tale idea, proprio questa promessa di Cristo garantisce che la domanda *epicletica* è sempre ascoltata. Il raduno nel nome di Cristo, quindi, appartiene all’essenza dell’eucaristia. Riferimenti diretti a Mt 18,19-20, però, non li troviamo in nessuna preghiera eucaristica.¹⁶⁶ Nemmeno i Padri sembrano interpretare il passo evangelico in questione in questo contesto; se lo citano, il senso non si limita alla celebrazione eucaristica.¹⁶⁷

Bisogna tuttavia riconoscere questa insistenza sull’idea del raduno, che si presenta sovente nell’*anamnesi*. Le preghiere eucaristiche testimoniano una convinzione profonda sulla presenza di Gesù che è legata proprio alla comunità radunata, la quale diventa così l’immagine dei discepoli partecipanti all’ultima cena. Nell’anafora etiopica dei 318 padri ortodossi leggiamo la bella formula: “sia la nostra congregazione come [era quella] dei tuoi discepoli”.¹⁶⁸

Mentre gli esempi precedenti non parlano di nient’altro che del “radunarsi” come compito dei fedeli nella liturgia, sono abbondanti le preghiere che concretizza-

¹⁶⁴ PE 191; cfr. ancora l’anafora di Giovanni figlio del tuono, PE 158.

¹⁶⁵ Cfr. АФАНАСЬЕВ, *Трапеза Господня*, 19-20; ШМЕМАН, *Евхаристия*, 27-29; HOTZ, *Sakramente*, 235-241.

¹⁶⁶ Forse l’unico testo liturgico che si riferisce direttamente al passo biblico è la preghiera della terza antifona nella liturgia di San Giovanni Crisostomo e in quella di San Basilio.

¹⁶⁷ Ambrogio lo utilizza per spiegare l’efficacia del battesimo: AMBROGIO DI MILANO, *De mysteriis*, 5,27, in B. ВОТТЕ (ed.), *Des Sacraments. Des mystères*, Paris 1994, 170; Efrem il Siro lo applica alla preghiera comune in chiesa: *Commentario sul Diatessaron* 14,24, in EFREM IL SIRO, *Commentaire de l’Évangile concordant ou Diatessaron*, in L. LÉLOIR (ed.), SCh 121, Paris 1966, 257.

¹⁶⁸ PE 168.

no questo compito. La nostra seconda osservazione fatta nel campo dell'*anamnesi* si riferisce al tipo di dichiarazioni sull'azione di grazie per il ministero culturale, fra cui la più nota, e allo stesso tempo la più discussa, la troviamo nell'anafora della Tradizione Apostolica: "Memori dunque della sua passione e risurrezione, ti offriamo il pane e il calice, rendendoti grazie perché ci hai fatti degni di stare dinanzi a te e di servirti".¹⁶⁹ Ciò che vorremmo prendere in esame è l'ultima parte della frase, cioè l'azione di grazie per il ministero. Questo motivo lo ritroviamo in tante altre anafore, qui però ci occuperemo prima di tutto del passo della Tradizione Apostolica citato.

La comprensione di questa preghiera eucaristica, attribuita ad Ippolito, è importante non solo perché è una delle anafore più antiche giunte a noi, ma anche perché il Missale di Paolo VI l'ha ripresa, sotto il profilo tematico, con il titolo "Seconda preghiera eucaristica". Si capisce che le traduzioni in volgare provocarono una serie di dispute in cui la frase citata ebbe un grande contributo. La versione italiana traduce il testo come segue: "Celebrando il memoriale della morte e risurrezione del tuo Figlio, ti offriamo, Padre, il pane della vita e il calice della salvezza, e ti rendiamo grazie per averci ammessi alla tua presenza a compiere il servizio sacerdotale".¹⁷⁰

Il punto cruciale è l'espressione "compiere il servizio sacerdotale" che in latino sarebbe semplicemente "ministrare". Chi è il soggetto della frase, ossia chi deve "ministrare", il vescovo o tutta l'assemblea, cioè la Chiesa locale radunata per l'eucaristia? È evidente che la forma italiana è assai parafrastica e allo stesso tempo suggerisce un'interpretazione esclusivistica. Siccome essa segue la traduzione e la teoria di B. Botte, riassumiamo qui di seguito la sua tesi, secondo la quale il termine latino "ministrare" non corrisponde pienamente al senso del testo originale greco che si è perso. Tuttavia, da un confronto testuale fatto fra il testo latino, la versione etiopica e le due elaborazioni conservate nelle Costituzioni Apostoliche e nel *Testamentum Domini*, B. Botte arriva alla conclusione che il corrispondente termine greco dovrebbe essere ἱερατεύειν,¹⁷¹ che segnala l'azione speciale dei sacerdoti. Detto questo, B. Botte cerca di collocare l'anafora nella liturgia cristiana di allora, e constata che il suo *Sitz im Leben* è l'ordinazione episcopale. Abbiamo a che fare dunque con una preghiera che fu composta per questa occasione:

Il nuovo vescovo recita la preghiera eucaristica, mentre tende la mano insieme con il presbiterio sopra i doni. Non si tratta qui dunque di una normale

¹⁶⁹ PE 81.

¹⁷⁰ *Missale Romano*, Città del Vaticano 1983², 396.

¹⁷¹ Cfr. B. BOTTE, «Die Wendung "astare coram te et tibi ministrare" im Eucharistischen Hochgebet I!», in *Bibel und Liturgie* 49 (1976), 102-103.

messa, ma di una messa con ordinazione. Il vescovo ringrazia Dio, perché lui è stato trovato degno di celebrare il sacrificio eucaristico.¹⁷²

Non dobbiamo tuttavia pensare che si tratti di una preghiera personale del vescovo. La preghiera di ordinazione della stessa Tradizione Apostolica, infatti, per designare l’attività del vescovo non utilizza il verbo *ἐξατεύειν*, ma *ἀρχιερατεύειν*, il che significa, così B. Botte, che c’è una differenza nel vocabolario tra l’azione episcopale e quella presbiterale. Se dunque supponiamo che la preghiera eucaristica contenesse il termine *ἐξατεύειν*, questo indicherebbe che non solo il vescovo, ma tutti i vescovi insieme con il presbiterio stanno celebrando l’eucaristia.

L’interpretazione di B. Botte fu impugnata soprattutto da studiosi inglesi la cui argomentazione si basa sull’obiezione che al tempo di Ippolito non esisteva ancora una netta distinzione tra sacerdoti e laici, perlomeno non nella terminologia.¹⁷³ Ci sono altri studiosi, come E. Mazza, che ritengono che si possa arrivare alla soluzione anche senza una specifica considerazione dogmatica, a partire dal testo stesso. Egli intende dimostrare che il soggetto dell’espressione in questione, cioè colui che è stato reso degno di stare dinanzi a Dio, è l’*ecclesia*. La logica delle idee è semplice: la frase contiene due volte il pronome *nos*, ma siccome non c’è alcuna indicazione speciale, il *nos* non può designare persone differenti. *Memores*, *offerimus* e *gratias agentes* appartengono allo stesso soggetto. Ora possiamo chiederci: a chi si riferisce il pronome plurale? Al vescovo o all’*ecclesia*? Se si riferisce al vescovo, il *nos* sarebbe un plurale *maiestatis*, ma la possibilità che si tratti di una preghiera privata del vescovo l’ha esclusa anche B. Botte stesso. Il pronome *nos* indica dunque un vero plurale. Dove si è sbagliato allora B. Botte, secondo Mazza? Cediamo la parola a lui:

La divergenza sta solo nelle conclusioni a causa di un elemento esterno al quale dom Botte attribuisce la massima importanza. È la circostanza della composizione del testo, ossia l’ordinazione del nuovo vescovo. In base a questo fatto, il versetto dell’anafora che stiamo studiando deve trattare dell’azione di grazie del vescovo per il ministero episcopale che egli sta esercitando nella celebrazione eucaristica. Questa circostanza si impone a dom Botte in modo tale che egli disattende l’analisi interna per affidarsi, contro il testo stesso, alla sola circostanza di composizione: un dato esterno al testo.¹⁷⁴

¹⁷² BOTTE, *Die Wendung "astare coram te et tibi ministrare"*, 103.

¹⁷³ Cfr. E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche. I/Struttura, fonti, teologia*, Bologna 1991², 210.

¹⁷⁴ MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche* 1, 210-212.

Per di più, oltre alle obiezioni di E. Mazza, possiamo ancora chiederci, se l'idea di B. Botte sulla concelebrazione non sia anacronistica. È poco probabile che nel secondo secolo ci fosse, all'interno della celebrazione, una gradualità di ruoli come la si può vedere oggi. Alcuni studiosi affermano che solo a partire dal IV secolo può essere osservata una consapevolezza crescente che i presbiteri "concelebranti" "co-offrono" il sacrificio eucaristico con il vescovo.¹⁷⁵ Anche riguardo la terminologia, non si può affermare con certezza assoluta che nell'epoca alla quale risale la Traditio Apostolica esisteva una chiara distinzione nella terminologia fra ἱερατεύειν e ἀρχιερατεύειν, nemmeno basandosi sul testo stesso, in quanto l'originale non è giunto fino a noi. È, infine, una mera ipotesi che ci fossero anafore per "varie occasioni", come per l'ordinazione. Tutto sommato, con i dati raccolti possiamo dire che sembra più verosimile e giusto riferire il termine "ministrare" a tutta l'assemblea celebrante. Essa vuole rendere grazie per aver avuto la possibilità di essere alla presenza di Dio e servirlo. Secondo E. Mazza, anche là dove troviamo esplicitamente la parola ἱερατεύειν, come per esempio nell'anafora dell'VIII libro delle Costituzioni Apostoliche, il termine va applicato a tutta l'assemblea. "Stare dinanzi a Dio" sta proprio alla base del culto cristiano: questo sarebbe proprio il senso primo ed originario dei termini λογική θυσία o λατρεία, cioè sacrificio o culto "spirituale":

I fedeli sono stati fatti degni di "stare davanti a Dio" e, pertanto, le loro azioni sono azioni culturali: per questo la liturgia viene definita come "culto sacerdotale" o, in latino, "ministero". Per il pane e il vino la situazione è la stessa. Il pane e il vino sono posti sull'altare e, di conseguenza, "stanno davanti a Dio". Per questo fatto essi sono un atto di culto e un sacrificio che viene offerto a Dio, sul quale Dio invia lo Spirito Santo, e lo sono prima che si preghi Dio di inviare lo Spirito.¹⁷⁶

Tutto ciò non significa che ovunque appaia il motivo dell'azione di grazie per poter compiere il culto, lo possiamo rapportare a tutti i fedeli partecipanti alla celebrazione.¹⁷⁷ Ci sono tuttavia tanti argomenti sulla base dei quali ugualmente lo

¹⁷⁵ Cfr. TAFT, „Ex oriente lux?“, 124-131.

¹⁷⁶ MAZZA, „L'eucaristia come sacrificio“, 151.

¹⁷⁷ Alcune anafore mostrano una certa ambiguità, cioè non è chiaro a chi si riferisca l'azione di grazie: anafora di Teodoro di Mopsuestia, PE 364; anafora etiopica dei nostri santi padri apostoli, PE 148; anafora di Giovanni Bosra, PE 297; anafora di Atanasio nella recensione maronita, PE 322; anafora armena di Cirillo, PE 339; anafora del *Testamentum Domini*, sebbene qui, dopo il passo in questione ("ti rendiamo grazie [...] perché ci hai resi degni di stare dinanzi a te e svolgere per te un servizio sacerdotale")

possiamo interpretare in questo modo, almeno nell’anafora dove l’idea appare per la prima volta.

La nostra terza considerazione si riferisce al momento offertoriale dell’*anamnesi*, e cerchiamo la risposta alla domanda su come il popolo sia coinvolto nell’offerta secondo le dichiarazioni offertoriali delle anafore. In alcune anafore, infatti, appare non solo l’idea che il popolo durante la preghiera eucaristica sta davanti a Dio, idea che abbiamo appena trattato, ma un soprappiù. L’esempio più splendido ce lo offre da questo punto di vista il Canone romano:

Perciò anche noi, Signore, tuoi servi e il tuo popolo santo, facendomemorabile della beata passione dello stesso nostro Cristo tuo Figlio Signore nostro, della sua risurrezione dagli inferi, della sua gloriosa ascensione nei cieli, offriamo alla tua divina maestà, a partire dai doni che tu stesso ci hai dato, la vittima pura, la vittima santa, la vittima immacolata, il pane santo di vita eterna e il calice di salvezza perpetua.¹⁷⁸

A proposito di questa dichiarazione nell’*Unde memores*, cioè nell’*anamnesi* del Canone romano, alcuni liturgisti occidentali fanno spesso notare la sua particolarità rispetto alle anafore orientali: la menzione del popolo nell’offerta del sacrificio. La formulazione del Canone romano è stupenda: racchiude in sé un’ecclesiologia eucaristica senza pari.

Tutto ciò non vuol dire che tale aspetto manchi nelle altre preghiere eucaristiche, solo che non trova espressione così esplicita. Non si deve dimenticare che non è solo la menzione del popolo a mancare nelle formule anaforiche orientali, ma tutta l’idea del sacrificio è più debole. Abbiamo già citato la teoria secondo cui nelle anafore antiochene la dichiarazione offertoriale è un’aggiunta ulteriore.¹⁷⁹ Alcuni studiosi hanno rivelato che le anafore orientali più antiche perlomeno all’inizio evitarono il termine “sacrificio”.¹⁸⁰ Il *Leitmotiv* delle anafore antiochene non è l’oblazione, ma

segue un’indicazione: il popolo dica similmente, *PE* 221. Abbastanza chiaro è invece che nell’anafora bizantina di Basilio i “servi indegni” che sono stati “resi degni di fare la liturgia all’altare” indicano tutti i presenti, comunque lo stesso noi è il soggetto dell’*epiclesi* (e noi tutti, che partecipiamo a un unico pane”), *PE* 237. Altre anafore applicano senza dubbio il vocabolario sacerdotale a tutto il popolo. È il caso di uno degli oggetti dell’azione di grazie nel *prefazio* dell’anafora di Giovanni Bosra: “Noi, figli della terra, fummo fatti ricchi ministri dei tuoi misteri.” *PE* 292; o ancora dell’anafora ambrosiana per il giovedì santo, *PE* 452.

¹⁷⁸ *Missale Romanum*, editio typica 2002³, 276-277; nostra traduzione cfr. GIRAUDDO, “*In unum corpus*”, 383.

¹⁷⁹ Cfr. *supra* 64-65.

¹⁸⁰ Cfr. le opere di G. Winkler e B. D. Spinks già citate.

piuttosto il rendimento di grazie e di lode. Questo non significa certamente in nessun modo il deprezzamento dell'idea di sacrificio, ma ci offre una spiegazione per l'assenza apparente del popolo nel momento offertoriale delle anafore orientali. Se il sacrificio non è un tema così centrale in esse, è ovvio che si parli di meno anche del suo soggetto.

Inoltre, l'assenza della menzione del popolo nelle anafore orientali al momento dell'offertorio non costituisce alcuna mancanza, perché in esse l'oblazione non è attribuita nemmeno al presidente; il soggetto infatti è semplicemente il "noi". Dato che il Canone romano fa apparire almeno tre volte una chiara distinzione fra presbiterio e popolo, deve togliere anche l'ombra del dubbio sul fatto che nell'offerta tutti partecipano egualmente. Siccome le anafore orientali non menzionano il sacerdote offerente, non c'è motivo di nominare neanche il popolo.¹⁸¹

Sorge la domanda, perché allora si distingue nel canone tra popolo e colui che presiede, se ciò che viene detto tanto vale per ambedue? E perché si parla dei "servi", e non semplicemente del "servo"? Le spiegazioni possono essere varie. Secondo J. Jungmann, questa stesura corrisponde alla forma delle messe stazionali in cui si riuniva un gruppo notevole di sacerdoti. Dall'altra parte, non è nemmeno da escludere, che si riferisca al diacono che serviva accanto al sacerdote.¹⁸² Comunque sia, dal nostro punto di vista non è tanto interessante il motivo per cui nel Canone Romano è così importante il tema dell'articolazione ecclesiale, ma ci interessa piuttosto sapere, quanto è evidente e naturale l'armonia ossia la cooperazione fra sacerdote e popolo, dato che c'è la distinzione. Perché l'articolazione? Leggiamo la risposta di E. Mazza:

Nel Canone Romano – vero modello di ecclesiologia – la distinzione viene commemorata per essere superata da questo splendido *Noi*, che indica il soggetto unitario dell'intera celebrazione vista in tutte le sue parti: far memoria, offrire, supplicare, ricordarsi, rendere grazie e dare onore e gloria. Non una delle azioni descritte nel rito anaforico viene attribuita in proprio al "sacerdos" celebrante. Tutta la celebrazione ha un soggetto unico: "Nos".¹⁸³

Dal punto di vista della formulazione, il Canone romano è incomparabile.¹⁸⁴ La menzione del popolo, che prega insieme con il sacerdote, la troviamo anche

¹⁸¹ Dei blocchi *Memento e Hanc igitur* cfr. *infra* 77-78.

¹⁸² JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia* 2, 278.

¹⁸³ Cfr. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche* 1, 162.

¹⁸⁴ L'unica anafora che presenta una dichiarazione offertoriale simile a quella del Canone romano è l'anafora della Santa Chiesa Romana, che fu compilata parzialmente sulla base del Canone romano stesso, nel XVIII secolo, e viene usata nella chiesa maronita. Tuttavia essa menziona solo l'offerta della chiesa, senza l'articolazione grandiosa del Canone romano. Cfr. *PE* 316.

nell'*anamnesi* di altre preghiere eucaristiche. Nelle anafore antiochene l'*epiclesi* comincia spesso con un'acclamazione da parte del popolo, la quale viene introdotta dal sacerdote in questo modo:

Memori dunque, Signore, della tua morte e della tua risurrezione dai morti al terzo giorno [...] ti offriamo questo sacrificio tremendo e incruento; non agire con noi secondo i nostri peccati, Signore, né retribuirci secondo le nostre iniquità, ma, secondo la tua misericordia e la tua filantropia, cancella i peccati di noi, che ti supplichiamo; infatti, il tuo popolo e la tua eredità ti supplica, e per te e con te dice al Padre [segue l'acclamazione].¹⁸⁵

2.2.5. La duplice *epiclesi* e il suo legame con la comunione

Con questa transizione passiamo noi all'*epiclesi* che non è altro che la domanda principale della preghiera eucaristica. Si distingue tra due tipi di *epiclesi*, più precisamente tra due componenti dell'*epiclesi*: l'*epiclesi* per la trasformazione delle oblate e l'*epiclesi* per la trasformazione escatologica dei comunicanti. Questi due momenti, in tutte le anafore fuori della tradizione romana, si susseguono l'un l'altro.

All'inizio di questo capitolo abbiamo già accennato al pericolo che racchiude in sé l'insistenza unilaterale sul *racconto istituzionale*, o meglio sulle parole di Gesù. La storia della teologia ci mostra chiaramente che se ci si dimentica dell'*epiclesi* e ci si concentra unicamente sulle parole della “consacrazione”, si dimentica anche il motivo di fondo di questa consacrazione e a cosa essa serve. Tale dimenticanza dell'*epiclesi* condusse in occidente a una visione eucaristica tutta statica, che ha dominato la teologia fino al XX secolo, e dalla quale essa non è ancora riuscita liberarsi pienamente nemmeno oggi.¹⁸⁶

È importante vedere che non solo il *racconto* è collegato all'*epiclesi* e va interpretato alla sua luce, ma la stessa relazione la ritroviamo anche nelle due componenti. Per capire questo ci richiamiamo all'*epiclesi* dell'anafora di Basilio, la quale, come tante altre anafore orientali, incrocia le due componenti in modo tale da formare un chiasma letterario, diventando un'unica domanda. Ecco il testo, secondo la recensione alessandrina:

¹⁸⁵ L'anafora siriana di San Giacomo (PE 271). L'ultima parte ha diverse varianti nelle anafore siriane: “la tua chiesa e il tuo gregge ti supplica”, come nell'anafora dei Dodici apostoli (PE 267), o “il tuo popolo e la tua chiesa ti chiede, come nell'anafora di Timoteo Alessandrino (PE 279).

¹⁸⁶ Cfr. GIRAUDDO, “*In unum corpus*”, 9-21.

E preghiamo e invochiamo te, filantropo buono, Signore, noi peccatori e indegni tuoi servi – e ti adoriamo –, perché per il beneplacito della tua bontà venga lo Spirito tuo santo sopra di noi tuoi servi e sopra questi doni presentati, e [li] santifichi e [li] manifesti quali [misteri] santi dei santi, e faccia che questo pane diventi il santo corpo dello stesso Signore e Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, per la remissione dei peccati, e per la vita eterna a coloro che ne partecipano, e che questo calice [diventi] il prezioso sangue della nuova alleanza dello stesso Signore e Dio e salvatore nostro Gesù Cristo, per la remissione dei peccati, e per la vita eterna a coloro che ne partecipano; e rendi noi degni, Sovrano, di partecipare ai tuoi santi misteri, per la santificazione dell'anima, del corpo e dello spirito, affinché diventiamo un solo corpo e un solo spirito, e troviamo parte e abbiamo eredità con tutti i santi, che fin da quando erano nel mondo ti furono graditi.¹⁸⁷

È chiaro che non si tratta di due domande autonome o svincolate, ma di una trasformazione duplice.¹⁸⁸ C. Giraud, a partire dalla formulazione ottimale dell'anafora di Basilio, la spiega così:

Se vogliamo disporre in ordine logico le componenti epicletiche (“Spirito Santo sui doni” e “Spirito Santo su di noi”), sulla base del chiasma teologico diciamo che formalmente è la domanda per la trasformazione nostra nel corpo escatologico ad attrarre la domanda per la transustanziazione delle oblate nel corpo sacramentale. In tal modo la domanda per la trasformazione in un solo corpo può essere la domanda fondamentale della preghiera eucaristica, quella cioè che determina una porzione di Chiesa a costituirsi in comunità culturale per celebrare il memoriale del Signore.¹⁸⁹

Non c'è bisogno di tante spiegazioni per comprendere quanto ciò sia importante per il nostro tema. Se prescindiamo da questo aspetto dinamico della preghiera eucaristica, essa diventa solo una “consacrazione”, nel senso limitato della parola, perdendo proprio il suo scopo. Ma la preghiera eucaristica è molto più del

¹⁸⁷ E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio* I, Parisiis 1741, 68-69 (=PE 352). Per la nostra traduzione cfr. GIRAUDO, “*In unum corpus*”, 314-315.

¹⁸⁸ Proprio questo punto era trascurato anche dai teologi orientali. Se non si capisce la relazionalità tra le due componenti dell'*epiclesi*, il risultato non è tanto diverso da quello occidentale (con la differenza che tutto l'accento cade sull'*epiclesi* sui doni e non sulle parole di Gesù): una teologia statica sull'eucaristia.

¹⁸⁹ GIRAUDO, “*In unum corpus*”, 319.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

mettere in atto la potestà sacerdotale per la transustanziazione del pane e del vino, come la presenza di Gesù nell’eucaristia è anche molto più di una presenza il cui fine è chiuso in sé stesso. Siamo proprio al nucleo del grande mistero dell’eucaristia a cui è alieno tutto ciò che a-relazionale, tutto ciò il cui senso è racchiuso in sé. Infatti, “essere trasformati in un solo corpo” non è altro che

eliminare tutte le componenti di a-relazionalità e di egoismo, che sono continuamente in noi. Significa entrare fin d’ora a far parte della società dei Santi, senza abbandonare la società dei peccatori, che rimane costitutivamente la nostra. Significa entrare là dove tutto è relazione, ossia nel paradiso escatologico.¹⁹⁰

Questo è il fondamento della partecipazione dei fedeli alla celebrazione dell’eucaristia, e allo stesso modo di quella del sacerdote: entrambi partecipano all’epiclesi come soggetti di essa, e allo stesso tempo come oggetti della discesa dello Spirito. Tutte le forme della loro partecipazione scaturiscono da questo ruolo principale: dare sé stesso per incorporarsi al corpo di Cristo che è la Chiesa. E questo “dare sé stesso” deve presentarsi non solo in Chiesa, non solo nella liturgia, ma a ogni livello della vita.

La duplice *epiclesi* ci rivela ancora un altro aspetto fondamentale: tutta l’eucaristia è finalizzata alla comunione. La domanda principale di ogni anafora, come abbiamo visto, è l’*epiclesi sui comunicanti*; senza di essa è impensabile parlare di una vera partecipazione. Le preghiere eucaristiche conoscono di solito questo unico tipo di partecipazione; solo chi partecipa alla comunione partecipa alla celebrazione eucaristica, e chi partecipa ad essa partecipa in modo perfetto e pieno che comprende tutti gli aspetti: la confessione, la lode, l’azione di grazie, l’offerta, il convivio.

La relazione fondamentale tra la preghiera eucaristica e la comunione è messa in rilievo anche dai Padri. Leggiamo il pensiero di Giovanni Crisostomo che si rivolge a coloro che pur essendo presenti alla liturgia non vogliono comunicarsi:

Dimmi, se uno è invitato ad un banchetto, si lavasse le mani, si sedesse a tavola, ma, benché tutto preparato, non prendesse però parte ad essa, non offenderebbe colui che lo ha invitato? Non sarebbe meglio non presentarsi affatto? Allo stesso modo anche tu sei stato presente, hai cantato l’inno, insieme a tutti hai riconosciuto di essere tra i degni per non aver fatto lega con

| ¹⁹⁰ GIRAUDO, “*In unum corpus*”, 320.

gli indegni, perché allora rimani al tuo posto e non partecipi della mensa? Sono indegno, dici. E allora non sei degno neppure di partecipare alle preghiere recitate in comune. Lo Spirito Santo, infatti, discende non solo in virtù delle oblazioni, ma anche dei canti di lode.¹⁹¹

Rimane ancora da esaminare se possiamo affermare – e se sì, in che modo – che il popolo non solo è oggetto, ma anche soggetto dell'*epiclesi*. Cerchiamo quindi i luoghi dove il popolo appare non solo come colui che accoglie lo Spirito Santo, ma che partecipa alla supplica per la sua discesa. Abbiamo già dimostrato che ciò è valido a livello di *ascolto attivo*,¹⁹² ci sono però, numerose anafore all'*epiclesi* delle quali i fedeli si associano svolgendo anche un ruolo attivo. Leggiamo una testimonianza interessante del VI secolo, da un'omelia dello scrittore siriano, Giacomo di Sarug († 521):

Insieme al sacerdote tutta la gente supplica il Padre, perché mandi il suo Figlio, affinché egli venga sopra le oblate e dimori su quelle. E lo Spirito Santo, la sua potenza, adombri il pane e il vino, e li santifica, sì, li rende il suo corpo e il suo sangue.¹⁹³

Quale supplica l'autore ha in mente? Possiamo supporre che si tratti di quella domanda che contengono fino ad oggi tutte le anafore siriane, domanda che introduce l'*epiclesi*. Il *Sitz im Leben* della domanda è molto verosimilmente l'anafora di Giacomo;¹⁹⁴ la citiamo secondo la recensione greca:

Sacerdote: Memori dunque anche noi peccatori della sua passione, della croce salutare, della morte e della sepoltura, della risurrezione dai morti al terzo giorno, dell'ascensione nei cieli e della sessione alla tua destra, Dio e Padre, della sua gloriosa e terribile seconda venuta, quando verrà con gloria a giudicare vivi e morti, quando darà a ciascuno secondo le sue opere – risparmiaci, Signore, Dio nostro – o meglio secondo la sua profonda misericordia, ti offriamo Signore, questo tremendo e incruento sacrificio, e ti chiediamo di non agire con noi secondo i nostri peccati, né retribuirci secondo le nostre iniquità, ma secondo la tua misericordia e la tua filantropia ineffabile, annullando e cancellando l'atto di condanna, che è contro di noi, che ti sup-

¹⁹¹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam ad Ephesios* 3,5, in DI NOLA, 331 (PG 62, 29-30).

¹⁹² Cfr. *supra* 45.

¹⁹³ GIACOMO DI SARUG, *Omelia sul ricevimento dei santi misteri*, 282.

¹⁹⁴ Cfr. GERHARDS, *Die griechische Gregorianaphora*, 98-99; JUNGSMANN, *Die Stellung Christi*, 38.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

plichiamo; concedi a noi i tuoi eterni doni celesti che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, che preparasti, o Dio, per coloro che ti amano, e non rigettare a causa di me a causa dei miei peccati il tuo popolo, Signore filantropo, infatti, il tuo popolo e la tua Chiesa ti supplica.

Popolo: Abbi pietà di noi, Signore, Dio, Padre onnipotente!

Sacerdote: Abbi pietà di noi, Dio, Padre onnipotente [continua l’epiclesi].¹⁹⁵

Abbiamo citato il testo greco, perché in quello siriano l’*anamnesi*, come in tutte le preghiere siriane, è rivolta a Gesù Cristo, ed è il risultato di uno sviluppo ulteriore.¹⁹⁶ Tuttavia, la formula siriana, prescindendo dall’allocuzione a Cristo, è ritenuta di solito più antica, e non contiene l’ultima parte dell’*anamnesi* in prima persona singolare che sarebbe un’aggiunta di tipo apologetico.¹⁹⁷ Ora, secondo un’ipotesi, la domanda epicletica finale (Abbi pietà di noi) non è altro che il nucleo dell’*epiclesi*, per meglio dire, la forma più primitiva dell’*epiclesi*. Come pensa L. Ligier, se l’anafora si sviluppava dalla *birkat hammazòn*,¹⁹⁸ cioè dal formulario giudaico con cui si benedice Dio per l’alimento, l’origine dell’*epiclesi* è nella parte che si chiama *birkat rahèm*, la quale è una preghiera per Gerusalemme.¹⁹⁹ Se questa ipotesi è giusta, l’*epiclesi* più antica viene detta dal popolo stesso. Questo sosterebbe anche il fatto che alcuni scrittori antichi attribuiscono un grande significato a questa acclamazione epicletica. Cediamo di nuovo la parola a Giacomo di Sarug:

Quando tutta l’assemblea chiede grazia a Dio, anche i peccatori che sono in essa vengono arricchiti del suo dono. Quando tutta l’assemblea chiede grazia a Dio, egli non la rifiuta neanche ai cattivi che si trovano in essa.²⁰⁰

D’altra parte, la domanda in questione può essere attirata anche dalla menzione del giudizio divino nell’*anamnesi*, cioè una semplice acclamazione piuttosto anamnetica che scaturisce dalla paura legata alla parusia di Cristo.²⁰¹

¹⁹⁵ PE 248-250.

¹⁹⁶ Cfr. GERHARDS, *Die griechische Gregoriusanaphora*, 228-232; JUNGSMANN, *Die Stellung Christi*, 200-201.

¹⁹⁷ Cfr. *infra* 76.

¹⁹⁸ PE 9-12.

¹⁹⁹ L. LIGIER, “De la Cène de Jésus à l’Anaphore de l’Eglise”, in *La Maison Dieu* 87 (1966), 43-45; B. D. SPINKS, “The Consacratory Epiklesis in the Anaphora of St. James”, in *Studia Liturgica* 11 (1976), 23. 31.

²⁰⁰ GIACOMO DI SARUG, *Omelia sul ricevimento dei santi misteri*, 283.

²⁰¹ SPINKS, “The Consacratory Epiklesis”, 31.

Comunque sia, l'assemblea, tramite le acclamazioni o nella condizione dell'*ascolto attivo*, partecipa alla domanda epicletica. Attestano ciò anche le monizioni diaconali²⁰² che stimolano i fedeli a una preghiera interiore raccolta. Concludiamo il nostro discorso con una citazione dall'autore nestoriano, Abramo Lipheh (VII. sec.):

Quando l'araldo [cioè il diacono] proclama: "Nelle vostre menti [pregate]" e "In silenzio [e con timore state e pregate]", lo fa per insegnarci che non si deve in quell'ora, che è piena di timore, dire le nostre preghiere ad alta voce, ma in silenzio, nel cuore. Quando poi tutto il popolo insieme con il sacerdote in quell'ora della discesa dello Spirito Santo prega, significa: assieme con il sacerdote, per così dire, tutti supplichiamo, affinché venga la grazia dello Spirito Santo, e compia e adempia i santi misteri.²⁰³

2.2.6. *Le intercessioni*

Le *intercessioni* non sono altro che il prolungamento dell'*epiclesi*. La loro funzione è di precisare e sviluppare tutto ciò che è riassunto nella domanda fondamentale dell'anafora. Poiché esse sono un allargamento, possono essere anche assenti, come nella Tradizione Apostolica, o nella tradizione ispanica, gallicana ed ambrosiana. Da questo segue anche che le intercessioni costituiscono il blocco che forse ha sofferto più cambiamenti di tutti gli altri paragrafi delle anafore, proprio perché risponde sempre ai bisogni attuali dell'assemblea, e con ciò è soggetto anche ai cambiamenti di mentalità.

Noi ci occuperemo delle intercessioni da due punti di vista: in un primo momento prendiamo in esame le intercessioni che contengono domande per gli offerenti, in un secondo trattiamo brevemente le acclamazioni tramite cui il popolo può intervenire.

Il problema degli offerenti nelle intercessioni è abbastanza complesso; naturalmente non pretendiamo di dare un panorama completo, ci limitiamo ad alcune osservazioni.

Le intercessioni sono l'unico paragrafo delle anafore in cui il presidente della celebrazione viene coinvolto personalmente. Ciò non avviene necessariamente, ma una buona parte delle anafore contiene un'intercessione per il sacerdote cele-

²⁰² Cfr. per esempio le monizioni prima dell'*epiclesi* nelle anafore sirio-orientali, *PE* 380. 385.

²⁰³ Per il riferimento cfr. JUGIE, *De forma eucharistiae*, 46.

brante. Nell’anafora delle Costituzioni Apostoliche, dopo la domanda per l’episcopato e prima di quella per il presbiterio, troviamo la seguente formulazione interessante: “Ancora ti invochiamo anche per la nullità di me che ti offro”.²⁰⁴ La frase è grammaticalmente particolare, perché il predicato che è al plurale (invochiamo – παρακαλοῦμεν) non concorda con l’oggetto-pronome che è in singolare (per la mia nullità – ὑπὲρ τῆς ἐμῆς οὐδενίας). È da osservare anche il senso dell’indegnità che accompagna l’intercessione. Simili domande appaiono anche in altre anafore, spesso in forma più sviluppata:

Ti offriamo il sacrificio puro per me, tuo servo umile, che tu chiami per la tua grazia, sebbene ciò non mi spetti; tu mi hai fatto grande e mi hai elevato in tal modo che oltrepassa la mia misura, e mi hai appropinquato da te nella tua misericordia, affinché io stia davanti al tuo altare, o Signore, perché tu perdoni a me e a tutto il tuo popolo.²⁰⁵

Come possiamo valutare queste intercessioni e quale funzione svolgono nell’anafora? H. Engberding dopo un ampio studio del problema è arrivato alla conclusione che l’intercessione per il liturgo stesso appare nelle anafore solo con il tempo.²⁰⁶ Da un paragone testuale tra le intercessioni di questo tipo in diverse anafore orientali deduce che il loro *Sitz im Leben* è l’*epiclesi*. Proprio dalla domanda per la discesa dello Spirito Santo scaturisce il pensiero dell’indegnità; niente, infatti, può mettere meglio in dubbio questa discesa che la peccabilità del sacerdote celebrante. L’unica anafora, invece, che possiede questa domanda nella posizione originale, cioè in seno all’*epiclesi*, è l’anafora greca di Giacomo. Da questa presero l’intercessione sia le anafore siro-occidentali, sia quelle alessandrine. È anche probabile che il testo primitivo dell’anafora di Giacomo non la contenesse, nel senso che si tratterebbe del risultato di uno sviluppo assai tardivo.²⁰⁷ Abbiamo a che fare molto verosimilmente con il fenomeno delle *apologie*.²⁰⁸ Queste preghiere appaiono già alla fine del IV secolo, in cui il sacerdote si confessa come peccatore ed esprime la sua indegnità di

²⁰⁴ *Costituzioni Apostoliche* 8,41, in M. METZGER, *Les Constitutions Apostoliques*, 3 (Sch 336), Paris 1987, 200.

²⁰⁵ Dall’anafora di Giovanni figlio del tuono, *PE* 157. Altre intercessioni per il celebrante cfr.: l’anafora di Teodoro, *PE* 385; l’anafora di Nestorio, *PE* 392; l’anafora di San Marco, *PE* 109; l’anafora etiopica di Maria, figlia di Dio, composta da abba Eriaco, *PE* 166.

²⁰⁶ Cfr. H. ENGBERDING, “Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie”, in *OrChr* 47 (1963), 24-25; ID., “Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie”, in *OCP* 30 (1964), 440-441.

²⁰⁷ A. TARBY, *La prière eucharistique de l’Église de Jérusalem*, Paris 1972, 64.

²⁰⁸ JUNGMANN, *Die Stellung Christi*, 223-226.

celebrare i santi misteri. Tale animo non era nuovo nel cristianesimo nemmeno prima, poiché già San Paolo nella prima lettera ai Corinzi pretende da tutta comunità un esame di coscienza serio. La novità è che questo atto viene integrato nella celebrazione stessa, limitato spesso al solo sacerdote.²⁰⁹

L'esame delle intercessioni per il sacerdote celebrante ci aiuta a capire il processo nel cui corso il sacerdote appare sempre più come l'unico offerente del sacrificio eucaristico. Tuttavia, le anafore ci offrono tanti esempi che fanno comparire i fedeli come offerenti. Mentre alcune di esse menzionano i fedeli offerenti solo nel contesto delle *naturalia*, vale a dire doni di ogni specie che i cristiani portavano alla celebrazione o per l'agape o per i ministri o per i poveri, ci sono anche riferimenti molto chiari che usano lo stesso linguaggio sia per i ministri ordinati sia per il popolo o per un gruppo speciale di esso.²¹⁰ Come esempio brillante si propone di nuovo il Canone romano:

Ricordati, Signore, dei tuoi servi e delle tue serve N. N., e di quanti stanno qui intorno, la cui fede ti è conosciuta e nota la devozione: (per loro ti offriamo, oppure:) essi stessi ti offrono questo sacrificio di lode per sé e per tutti i loro [cari].²¹¹

Questo paragrafo del canone, che si intitola di solito *Memento*, svolgeva una funzione simile a quella svolta in oriente dai cosiddetti *diptici*;²¹² in esso venivano inseriti i nomi delle persone delle quali l'assemblea aveva l'intenzione di ricordarsi specialmente nella liturgia, o i nomi degli offerenti, se volevano ricordarsi di persone che erano assenti. Per esempio, la terza domenica della Quaresima, il giorno del

²⁰⁹ Lo stesso possiamo dire delle *qušape* nella liturgia siro-orientale. Queste preghiere private sacerdotali, benché siano entrate nei manoscritti non prima del XIII secolo, risalgono già forse al V secolo. Tali preghiere sembrano strane alla spiritualità eucaristica odierna, e interrompono l'anafora, ma rispecchiano una venerazione e sensibilità profonda con cui i cristiani di quell'epoca celebravano i santi misteri, sensibilità di cui oggi non di rado siamo impoveriti; cfr. B. D. SPINKS, "Priesthood and Offering in the kuššāpē of the Est-Syrian Anaphoras", in *Studia Liturgica* 15 (1982/1983), 104-117. Winkler fa notare il rapporto fra la comparsa dell'idea del sacrificio e l'intercessione del liturgo per sé stesso; cfr. G. WINKLER, "Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in Liturgievergleichender Sicht III: Der Hinweis auf die Gaben bzw. das Opfer bei der Epiklese", in GERHARDS – K. RICHTER (Hg.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, (QD 186), Freiburg 2000, 224.

²¹⁰ Secondo Baumstark, mentre le intercessioni per gli offerenti nelle anafore siro-occidentali e in quelle siro-orientali si riferiscono solo a coloro che portavano beni materiali in chiesa, la tradizione romana ed alessandrina attribuisce lo stesso offertorio dei santi doni sia al popolo che al sacerdote; cfr. A. BAUMSTARK, „Das «Problem» des römischen Meßkanons. Eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund“, in *Ephemerides Liturgicae* 53 (1939), 224.

²¹¹ *Missale Romanum* 572; per la nostra traduzione cfr. GIRAUDO, "In unum corpus", 383.

²¹² Cfr. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, 2, 199-213.

primo scrutinio dei battezzandi, si inserivano qui i nomi di quelli che avevano nella loro famiglia candidati per il battesimo. È ovvio che i catecumeni stessi non potessero essere menzionati, poiché non potevano offrire, per questo venivano menzionati i nomi dei loro familiari. Più tardi la forma semplice divenne generale, cioè non si menzionava più un gruppo speciale degli offerenti, ma si inserì la forma che abbiamo nel canone attuale: “Ricordati, Signore, dei tuoi servi e delle tue serve e di quanti stanno qui intorno”. Lo stesso fenomeno lo abbiamo nel paragrafo *Hanc igitur*, che era una preghiera la quale esprimeva l’intenzione particolare della messa. Esso contiene una forma simile a quella del *Memento*: “Questa offerta della nostra servitù e di tutta la tua famiglia, ti preghiamo, Signore, accetta con benevolenza”.²¹³ Siccome l’enumerazione di intenzioni poteva causare difficoltà già semplicemente per motivi pratici, e sembrava spesso sconveniente alla solennità della liturgia, dal VI secolo non si nominavano più i diversi offerenti né quelli per cui essi offrivano, e il loro posto fu occupato dall’assemblea composta dal clero e dal popolo: tutti offrono per tutti.²¹⁴

Nel IX secolo, quando l’idea che il popolo offre era ritenuta troppo audace,²¹⁵ nel *Memento* si introduce l’aggiunta: “per loro ti offriamo, oppure”, e con questo, anche se la congiunzione latina *vel* per sé non indebolisce affatto la parte seguente, l’offerente primario sembra essere il sacerdote. I due paragrafi suddetti del Canone romano davano del filo da torcere ai commentatori di liturgia del medioevo, i quali inventavano soluzioni a volte oltremodo strane per spiegare la dichiarazione assai chiara di essi.²¹⁶

Alla fine della trattazione delle intercessioni va notato brevemente che il popolo, come nelle altre parti dell’anafora, può anche qui intervenire con le sue acclamazioni, di solito con il *Kyrie eleison*, come nella tradizione alessandrina, o con l’*Amen*, come nella tradizione siriana; ma esistono tante altre forme delle acclamazioni epicletiche.

2.2.7. L’*Amen* finale

L’*Amen* conclusivo, benché sia la parte ultima e più corta dell’anafora, non è per questo di minore rilievo. Per quanto riguarda la sua antichità, può vantare te-

²¹³ *Missale Romanum* 574.

²¹⁴ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, 2, 225-234.

²¹⁵ Il motivo dell’aggiunta non è del tutto chiaro: cfr. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, 2, 209-210.

²¹⁶ Per l’interpretazione medioevale dei paragrafi trattati del Canone romano cfr. A. KOLPING, “Der aktive Anteilnahme der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Meßerklärungen”, in *Divus Thomas* 28 (1950), 81-110. 147-166.

stimoni di riguardo come Giustino. Egli, infatti, descrivendo la liturgia cristiana, nella sua prima apologia afferma che il popolo approva la preghiera del presidente con l'*Amen*.

L'*Amen finale* non è come gli altri *Amen* che possono trovarsi nelle varie anafore, per esempio dopo le parole istituzionali o dopo l'*epiclesi*. Quelli possono essere anche assenti, questo finale invece costituisce un elemento di cui non è priva nessuna preghiera eucaristica. L'*Amen finale*, infatti, significa “un’adesione responsabile alla preghiera precedentemente fatta”; “pronunziare l'*Amen* è altrettanto impegnativo quanto pronunziare la preghiera che esso viene a confermare”.²¹⁷

I Padri erano ben consapevoli del significato dell'*Amen*, e questo lo sottolineano con belle immagini: secondo Agostino “dire l'*Amen* è sottoscrivere”,²¹⁸ Girolamo lodando il popolo romano si ricorda che il loro *Amen* è “simile a un tuono dal cielo”.²¹⁹ Una sensibilità per la sua importanza si rispecchia anche nell’uso del tempo carolingio, secondo cui, quando il canone era recitato già sempre in silenzio, le ultime parole *Per omnia saecula saeculorum* venivano pronunciate ancora ad alta voce, affinché il popolo potesse rispondere con l'*Amen*. Similmente in tutte le tradizioni, anche se l’anafora i fedeli non la sentono più, la *dossologia finale* si pronuncia generalmente ad alta voce.²²⁰

III. Dalla “partecipazione” alla “con-celebrazione”. La forza dell’assemblea strutturata

1. Considerazioni conclusive per l’esame delle anafore

Dopo aver ascoltato la voce delle preghiere eucaristiche, non servono molte ulteriori spiegazioni. In quest’ultimo capitolo cerchiamo di riassumere ciò che abbiamo potuto scoprire da questi testi meravigliosi. Ci occuperemo anche di due obiezioni che vengono poste di solito in questo campo e, finalmente, proporremo alcuni obiettivi da realizzare.

Nella trattazione delle anafore abbiamo fatto generalmente una distinzione fra due tipi di partecipazione da parte dei fedeli. Abbiamo visto i luoghi in cui il popolo attivamente si fa partecipe, come i dialoghi, il *Sanctus*, le diverse acclamazioni o l'*Amen finale*. Considerando questo primo aspetto, possiamo costatare che la

²¹⁷ GIRAUDO, “*In unum corpus*”, 399.

²¹⁸ AGOSTINO, *Sermo de Sacramento Altaris ad infantes*. PL 46, 836.

²¹⁹ GIROLAMO, *Commentaria in Epistolam ad Galatas* 2,3, PL 26, 355.

²²⁰ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, 2, 340.

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

partecipazione del popolo può essere molto diversa: alcune preghiere eucaristiche sono ricchissime di acclamazioni ed altri paragrafi che coinvolgono i fedeli, anche a livello orazionale, in modo molto intenso. In altre formule anaforiche la partecipazione da parte dei fedeli si limita al minimo, che è, se non consideriamo il dialogo come parte organica delle anafore, l'*Amen* finale, e il Sanctus (fa eccezione l'anafora di Ippolito). Questo tipo di partecipazione è comunque secondario ed è sempre sottoposta all'altra, che è una partecipazione implicita. La preghiera eucaristica, infatti, anche se i fedeli non recitassero o cantassero nessuna delle parti di essa, apparterebbe pienamente a loro, come appartiene pienamente al presidente. Il popolo, tramite l'*ascolto attivo* che corrisponde a una preghiera interiore intensissima, dice nel suo cuore ciò che il presidente recita, a voce bassa o alta, comunque da solo.

Abbiamo preso in esame ciascun paragrafo della preghiera eucaristica, e sulla base di questo esame possiamo ritenere che nessuna parte sarebbe propria solo del presidente (salvo le *preghiere apologetiche* che sono aggiunte ulteriori). È altresì vero che di qualunque aspetto dell'eucaristia si tratti, il popolo si presenta sempre come partecipante. Se diciamo che l'eucaristia è azione di grazie e confessione, il popolo è il soggetto di esse. Se diciamo che l'eucaristia è sacrificio, i fedeli sono gli offerenti di esso. Se diciamo che l'eucaristia è la cena del Signore, i fedeli siedono alla stessa tavola a cui siede il presidente.

Possiamo fare ancora due piccole osservazioni. Come già detto, il popolo può, ma non deve necessariamente, intervenire con la sua voce nella preghiera eucaristica. Ora, è interessante notare che le anafore, che in questo senso possono essere considerate povere, sono ricchissime di motivi che rimandano alla partecipazione del secondo tipo, quello sottinteso. Pensiamo solo alle formulazioni stupende del Canone romano o dell'anafora della Tradizione Apostolica. Un'altra osservazione: sembra che il ruolo del popolo sia collegato anche ai motivi principali delle singole anafore. Quindi, se le anafore siro-occidentali possiedono una *sezione anamnastico-celebrativa* ben elaborata e sviluppata, e con questo hanno un'accentuazione forte sull'aspetto della lode e del rendimento di grazie, anche i fedeli vengono coinvolti proprio secondo questo aspetto: cioè partecipano alla lode, tramite il *Sanctus* e le acclamazioni. Se invece l'anafora ha un'idea sviluppata di sacrificio, come il Canone romano, i fedeli appaiono esplicitamente come soggetto dell'oblazione. Non pretendiamo affatto di affermare una regola generale, ma, almeno in alcuni casi questa considerazione sembra giusta.

Tutto sommato, il popolo partecipa a ciò che fa il sacerdote, perché da qualunque aspetto ci avviciniamo al mistero eucaristico, da quello *anamnestico-celebrativo*, da quello sacrificale o da quello conviviale, si tratta di un'opera comune,

di una *liturgia* nel senso proprio del termine. La *theologia prima*, perlomeno, non distingue mai fra diversi tipi di offerta, non distingue mai tra il sacrificio del sacerdote e quello dei fedeli, perché l'eucaristia è opera dell'assemblea celebrante che è composta dal presidente e dal "popolo santo". L'unica differenza fra sacerdote e fedeli che viene confermata dalle formule anaforiche è che il primo è la "lingua comune" di questi ultimi. Invece di parlare però di differenza, è meglio parlare piuttosto di un'articolazione all'interno dell'assemblea stessa. Un'articolazione, che è sempre esistita, che è di importanza basilare e che comunque può essere tale solo perché ci sono vari membri.

Non possiamo negare che ci sono alcuni luoghi che mettono in maggiore evidenza il ruolo del sacerdote, come abbiamo visto in alcune anafore; tuttavia essi appartengono o al gruppo delle *apologie*, o alle intercessioni, e vanno letti nel contesto di tutta l'anafora, mai staccati o isolati da essa. È vero, ci sono delle intercessioni che fanno apparire il sacerdote come offerente del sacrificio eucaristico, ma è anche vero che altre intercessioni affermano lo stesso dei fedeli. Quando c'è un'articolazione all'interno della preghiera eucaristica, essa viene sempre superata dal "noi", l'offerente principale ed unico, cioè la Chiesa.

Forse ha destato l'attenzione del lettore il fatto che nei capitoli precedenti, invece di usare il termine *celebrante*, ci siamo serviti di parole come *presidente* o *sacerdote*. Ciò non è evidentemente casuale. Abbiamo evitato il termine *celebrante* proprio perché esso potrebbe dare l'impressione che la liturgia appartenga solo a colui a cui con il termine si fa riferimento. Le testimonianze delle anafore ci autorizzano ormai ad affermare che a celebrare l'eucaristia non è il sacerdote da solo e nemmeno i fedeli da soli ma entrambi insieme, cioè l'*assemblea celebrante* che è la manifestazione della Chiesa nella celebrazione attuale. E se tutta l'assemblea celebra, significa che i membri di essa concelebrano, uno con l'altro. C. Giraud, dopo aver messo in evidenza il pericolo che si nasconde nella mortificazione della coscienza sia del ruolo dei fedeli, sia di quello dei ministri ordinati, riassume così:

[...] attenti alla voce della Chiesa in preghiera che nel momento di celebrare l'eucaristia dice – sempre al plurale – “*gratias agimus... offerimus... et petimus*”, dovremmo invitare i fedeli a non contentarsi della locuzione “partecipare alla messa”, ma a familiarizzarsi anche, e sempre più, con il verbo “celebrare”. Pur essendo tale verbo, nel linguaggio usuale e tecnico, riservato ai ministri ordinati, i quali celebrano e concelebrano la messa, tuttavia a livello altamente teologico i fedeli devono poter dire – perlomeno nel loro cuore –: “Andiamo a con-celebrare la messa insieme al nostro presbitero”.

ro: lui in forza del suo sacerdozio ordinato, noi tutti in forza del comune sacerdozio battesimale.” In tal modo la partecipazione sarà più piena e, quando il sacerdote prega all’altare, l’azione di grazie e la successiva supplica saranno recepite in maniera più vera”.²²¹

Nel seguente paragrafo ci occuperemo di tre obiezioni che possono essere mosse contro queste affermazioni. Si tratta di tre tipi di obiezioni che generalmente appaiono nel contesto del tema della partecipazione dei fedeli: liturgica, magisteriale e dogmatica. Procediamo con ordine.

2. Difficoltà emergenti nel campo “celebrazione dei fedeli”

2.1. Un’obiezione liturgica – in apologiam della *lex orandi*

Dopo questa rassegna di preghiere eucaristiche uno potrebbe obiettare: “Sì, le preghiere portate qui come esempio ci offrono una tale visione della partecipazione dei fedeli. Ma ci sono altre preghiere della liturgia, che sembrano contraddire tutto ciò che abbiamo cercato di dimostrare”. Ma allora, come potremmo affidarci alla scuola della *lex orandi*, quando essa stessa non può eliminare le dissonanze entro il suo stesso ambito? A prima vista tale obiezione pare fondata. Ma, solo fino al momento, in cui esaminiamo a fondo le preghiere a cui tali obiezioni fanno riferimento. Facciamo un esempio. I teologi che persistono nel ritenere che l’offerta dei fedeli sia qualcosa di diverso dell’offerta del sacerdote e ascoltano qualsiasi discorso sul ruolo effettivo dei fedeli alla messa con sospetto, non di rado si richiamano alla preghiera romana prima dell’*orazione sulle offerte* che dice così: “Pregate, fratelli, perché il mio e vostro sacrificio sia gradito a Dio, Padre onnipotente”.²²² La pietra angolare della loro argomentazione è che la preghiera distingue fra “mio (meum)” e “vostro (vestrum sacrificium)”. Da questa distinzione alcuni ricavano addirittura che l’offerta del sacerdote non è l’offerta del popolo.

Come possiamo rispondere a questa contestazione? Prima di tutto dobbiamo osservare la storia di questa preghiera. Non c’è bisogno di una ricerca approfondita per sapere che questa monizione liturgica appare abbastanza tardivamente nella messa, in questa forma solo nel XII secolo in Italia.²²³ Certamente, dal VIII secolo ab-

²²¹ GIRAUDO, *Stupore eucaristico*, 122.

²²² *Missale Romanum*, 515.

²²³ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 2, 103-112.

biamo testimonianze di una domanda che il presidente rivolge ai *circostanti* con la quale chiede loro di pregare per lui. In queste prime testimonianze, però, il destinatario della domanda non è il popolo, ma i membri del clero che stanno attorno all'altare; questo risulta chiaro dalle rubriche. Il *Sitz im Leben* della richiesta sacerdotale per la preghiera in cui il senso della distinzione va cercato, è dunque la spiritualità sacerdotale medioevale quando il sacerdote si sentiva già distinto dagli altri presenti, e stava da solo davanti a Dio nella preghiera eucaristica, come loro mediatore. Egli dunque, dopo aver posto i suoi propri doni sull'altare accanto a quelli del clero e del popolo, preoccupato per aver un tale compito sublime e pieno di responsabilità, si rivolgeva con questa domanda ai *circostanti*.

Comunque sia, vediamo, che la domanda si riferisce originalmente al clero circostante,²²⁴ ecco la prima difficoltà per quelli che parlano di due tipi di offerta: in questo caso non si distingue fra il sacrificio dei sacerdoti e quello del popolo, ma fra quello del presidente e quello del clero che secondo le rubriche sicuramente comprendeva anche altri sacerdoti. Affermare quindi, richiamandosi a questo testo liturgico, che c'è un "sacrificio sacerdotale" e un altro dei fedeli già in base alla sua genesi è più che dubbio.²²⁵

Concludiamo con un principio importantissimo: quando ci moviamo alla scuola della *lex orandi*, dobbiamo saper fare delle distinzioni. Certamente, tutte le preghiere della celebrazione eucaristica sono autorevoli, ma non possiamo mettere tutte sullo stesso livello. Un testo, come l'*Orate fratres* – ma potremmo menzionare qualsiasi altra acclamazione od orazione della liturgia –, non può essere paragonato con la preghiera eucaristica, con quella preghiera fondamentale, con cui la Chiesa fa l'eucaristia. Ogni liturgia ha una struttura fondamentale ed elementi secondari che naturalmente non devono essere sminuiti, ma neanche diventare punti di riferimento principale in una discussione teologica.²²⁶

²²⁴ Anche il costume della Chiesa siro-orientale, dove questa richiesta del celebrante principale è molto più sviluppata, e presenta un completo dialogo fra lui e gli altri sacerdoti circostanti, sostiene questa idea. Un dialogo simile era contenuto nella liturgia bizantina, e lo contiene fino ad oggi la liturgia pontificale nella recensione slava; cfr. TAFT, *The Great Entrance*, 286-288, 301-307.

²²⁵ Non è trascurabile nemmeno il fatto che assai presto la domanda viene rivolta a tutta la comunità come indica l'allocuzione "Orate fratres et sorores", che si trova in tanti missali; cfr. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, 2, 106-108. La storia dell'*Orate fratres* è uno dei pochi esempi positivi dell'evoluzione della partecipazione dei fedeli nel medioevo, un segno sbiadito da cui tuttavia traspare il ruolo del popolo nella liturgia.

²²⁶ Jungsmann fa notare che le preghiere secondarie furono sempre di origine privata; ciò si vede anche dal fatto, almeno nella liturgia romana, che esse non vengono recitate mai con le mani aperte, ma con le mani giunte, oppure solo per incidenza, come accompagnamento di un'azione; J. A. JUNGSMANN, *Das Eucharistische Hochgebet. Grundgedanken des Canon missae*, Würzburg 1954, 47-52.

2.2. Un’obiezione poggiata sui documenti magisteri ali: è veramente un’obiezione?

L’esame delle preghiere eucaristiche ci mostra in maniera inequivocabile, che esse sono il cuore della celebrazione comune. Tutti celebrano, sebbene in modi diversi. Ora leggiamo, che cosa dice la Congregazione per il Culto Divino nell’istruzione *Redemptionis Sacramentum*, dove tratta la questione della celebrazione dei fedeli.

Il sacrificio eucaristico non va poi ritenuto come “concelebrazione” in senso univoco del sacerdote insieme con il popolo presente. Al contrario, l’eucaristia celebrata dai sacerdoti è un dono “che supera radicalmente il potere dell’assemblea [...]. La comunità che si riunisce per la celebrazione dell’eucaristia necessita assolutamente di un sacerdote ordinato che la presieda per poter essere veramente assemblea eucaristica. D’altra parte, la comunità non è in grado di darsi da sola il ministero ordinato.” È assolutamente necessaria la volontà comune di evitare ogni ambiguità in materia e portare rimedio alle difficoltà insorte negli ultimi anni. Pertanto, si usino soltanto con cautela locuzioni quali “comunità celebrante” o “assemblea celebrante”, o in altre lingue moderne “*celebrating assembly*”, “*asamblea celebrante*”, “*assemblée célébrante*”, e simili.²²⁷

Il paragrafo citato dell’istruzione, che si richiama a due documenti pontifici, alla *Mediator Dei* di Pio XII e all’*Ecclesia de Eucharistia* di Giovanni Paolo II, parlando della cautela relativa all’uso del termine *celebrare* riferito al popolo, certamente ha davanti casi concreti. In alcuni paesi occidentali, infatti, si presenta il problema di una tensione fra il ministero ordinato e alcuni gruppi di laici. Tuttavia, gli abusi sono inevitabili e non possono condizionare la teologia. È ovvio come ogni sorta di anticlericalismo sia pericolosa e sia contro la Chiesa stessa. D’altra parte, l’anticlericalismo è stato spesso solo una reazione a una (auto)visione sbagliata del sacerdozio. Come già detto, riconoscendo le debolezze della prassi delle Chiese orientali, le osservazioni di alcuni teologi ortodossi sono da considerare: in oriente, dove è rimasta almeno una minima sensibilità per la partecipazione del popolo nella

²²⁷ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Redemptionis Sacramentum* 42, in *Documenti del Concilio Vaticano II*, Enchiridion Vaticanum, 22, § 2228.

liturgia, essa è bastata per evitare le tensioni fra clero e popolo delle quali l'occidente ha avuto esperienze amare. Pur comprendendo la preoccupazione, che si sente dalle parole dell'istruzione emessa dalla Congregazione per il Culto Divino, si dimostra tuttavia forse più efficace prevenire i danni che possono essere provocati dalle tensioni suddette. Ciò è possibile se ciascuno dei membri della Chiesa è conscio di esserne membro e nulla più, se sia i fedeli sia i ministri riconoscono che tutti insieme fanno l'unità della Chiesa che si manifesta nella celebrazione eucaristica. L'ecclesiologia delle preghiere eucaristiche, infatti, dovrebbe essere realizzata nella vita quotidiana, come fa notare Mazza, trattando l'*Unde memores*:

I ministri e il popolo santo costituiscono un solo *Noi*, un solo soggetto celebrante. *Noi*, la Chiesa. Questa consapevolezza di unità, ben chiara a livello liturgico, non è altrettanto chiara e rispettata nella vita extraliturgica della Chiesa ove la distinzione tra clero e laici può divenire addirittura tensione e talvolta opposizione.²²⁸

Eloquente è il fatto che finché il popolo era consapevole del suo ruolo nella liturgia e della sua dignità che si fondava sul sacerdozio regale di Cristo, non si è mai creato il problema dell'uso della parola *celebrare*. Da Cipriano, passando per Leone Magno fino a papa Innocenzo III, tutti i fedeli presenti erano detti celebrare l'eucaristia.²²⁹ Solo la visione ristretta della scolastica e poi la reazione alla crisi protestante hanno condotto a riservare la terminologia legata alla *celebrazione* ai soli sacerdoti.

Ciò che è importante non è il termine usato per designare i diversi ruoli nella liturgia. È importante vedere che non c'è un ruolo più importante dell'altro, e compreso ciò, ogni domanda sulla maggiore importanza del ruolo del sacerdote rispetto ai fedeli sarà irrilevante. Quanto sono più belle le immagini dei Padri e delle preghiere eucaristiche stesse che non si addentrano mai in speculazioni giuridiche sulla celebrazione, ma, descrivendo l'assemblea celebrante, parlano di membri di un corpo, come Teodoro di Mopsuestia, o di una famiglia il cui *Pater familias* è Dio stesso, ne è un esempio il Canone romano.²³⁰

²²⁸ MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche* 1, 162.

²²⁹ Cfr. la raccolta ricca delle testimonianze in J. M. HANSSSENS, "La concelebrazione sacrificale della messa", in *Divinitas* 2 (1958) 242-243; inoltre: EIZENHÖFER, "Das Opfer der Gläubigen in der Scrnonen Leos des Großen", in F. X. ARNOLD – B. FISCHER (Hg.), *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Freiburg 1950, 101-107.

²³⁰ Cfr. F. RÜTTEN, "Phililogisches zum Canon missae", in *StZ* 133 (1938), 45.

2.3. Un’obiezione della teologia dogmatica: una sbagliata formulazione della domanda

Soprattutto negli anni prima e dopo il Vaticano II tanti autori si sono occupati della questione della partecipazione dei fedeli all’eucaristia. Il movimento liturgico e quello patristico hanno offerto molti stimoli alla ricerca in questo campo. Gli studiosi hanno cercato di dimostrare l’importanza della partecipazione attiva dei fedeli a partire da diversi aspetti: chi dalla liturgia, chi su una base storica, chi argomentando con le prescrizioni del diritto canonico. I dogmatici distinguono tra la partecipazione al sacrificio e quella al sacramento, tra *offerre sensu praecisivo* e *offerre sensu complexivo*, tra offerta attiva e offerta ministeriale,²³¹ e alla fine pongono una domanda stimolante: “Entra l’offerta dei fedeli nell’essenza del sacrificio della messa?”²³² Ma la risposta che segue è di solito una constatazione che si fa o con sollievo o con delusione, ma sempre con conseguenze simili a quelle di cui parla A. Kolping:

Insistendo sul sacrificio eucaristico come sacrificio della Chiesa tutta intera, non viene tuttavia mai tralasciata la sostanziale differenza tra la partecipazione del sacerdote ministeriale e quella dei fedeli a questa oblazione. È il sacerdozio ministeriale a produrre il sacrificio eucaristico della Chiesa, cioè di Cristo. La partecipazione attiva dei fedeli non si trova a livello della valida produzione del rito sacramentale esteriore, ma a livello della comunione alla passione di Cristo posta oggettivamente nel rito sacramentale esteriore.²³³

Ci sembra questa la stessa reazione di tanti cristiani alla domanda posta nel presente lavoro: “La partecipazione dei fedeli? Sì, è importante, comunque, alla fine consacra solo il sacerdote.” E certo, tutta la questione della partecipazione dei fedeli incontra incomprensione da parte di chi vede nell’eucaristia solo un “prodotto”. Finché non abbiamo superato una visione statica sull’eucaristia, finché la presenza reale di Cristo nel pane e vino eucaristico viene vista come fine a sé stessa, finché non ascoltiamo attenti le preghiere eucaristiche nella loro unità, rimane la risposta:

²³¹ L. BORDIN, *La partecipazione al sacrificio della messa nella teologia contemporanea*, Pars Diss. Gregoriana, Finalpia 1949, 3-6.

²³² Cfr. BORDIN, 66.

²³³ KOLPING, “Der aktive Anteilnahme”, 166.

“Tanto consacra il sacerdote”. Quando però si comincia a capire che l’eucaristia non è primariamente una cosa, ma un atto, come lo è stato per lungo tempo nel primo millennio, la domanda, se la partecipazione dei fedeli sia importante e in quale misura, sarà ugualmente strana come la domanda se a un concerto di pianoforte sia importante solo il pianista o anche gli altri musicisti.

Tuttavia, se qualcuno insiste sul termine *consacrazione*, deve tener conto di ciò di cui E. Mazza, parlando del Canone romano, richiama l’attenzione:

È pur vero che la teologia insegna che solo il sacerdote consacra il pane e il vino della messa ma, senza voler entrare nella questione, rileviamo che l’azione consacratoria, come attributo sacerdotale, non è menzionata nel canone. Non è certo esclusa, ma non è menzionata. Ripetiamo che tutti i verbi che indicano una azione che si compie durante l’anafora, hanno un unico soggetto: il *Noi* dell’intera Chiesa. La Chiesa intera vista come assemblea celebrante. Dire assemblea non significa dire “laici” in opposizione a “clero” (o meglio, sacerdote che presiede) dato che anche il presidente è membro dell’assemblea [...] Se è necessaria la presidenza perché esista l’assemblea, come potremo opporre questa a quella? Quindi potremo legittimamente dire che è la Chiesa intera che celebra l’azione liturgica. Nel porre la Chiesa come soggetto celebrante, non può esserci nulla di innovativo. È dottrina di sempre. Innovativa, estranea alla tradizione della Chiesa, è la dottrina che solo il sacerdote che presiede la liturgia è celebrante il mistero eucaristico.²³⁴

3. Alcuni obiettivi – per la teologia, la liturgia e la spiritualità

Alla fine di questo lavoro, vorremmo proporre alcuni obiettivi da realizzare e alcuni aspetti da considerare, senza pretendere di essere esaustivi.

La fonte di tutta la nostra ricerca è costituita dal tesoro delle preghiere eucaristiche della Chiesa. Se nella Chiesa latina, grazie ai padri del Vaticano II e a tutti coloro, che si sono impegnati per le idee del concilio senza poterne ancora vedere i frutti, i fedeli hanno ricevuto il loro diritto di poter partecipare alla liturgia in modo

²³⁴ MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche* 1, 162-163. Ivi l’autore sottolinea la differenza fra la terminologia dell’insegnamento di Pio XII, in cui il sacerdote è l’unico soggetto del sacrificio (“il sacerdote celebrante, agendo *in persona Christi*, celebra il sacrificio, lui solo, non il popolo, non il clero”), e quello del Concilio di Trento che è molto più vicino alle preghiere eucaristiche (“Il sacrificio deve venir compiuto dalla Chiesa per mano dei sacerdoti”).

molto più perfetto, nella maggioranza delle Chiese orientali i fedeli non di rado non sanno nemmeno che esista l’anafora. Essi sono magari coinvolti nella liturgia (se non è affidato tutto al coro) – nessun sacerdote, infatti, penserebbe di celebrare da solo – tuttavia, sono esclusi proprio dalla parte centrale. È auspicabile che l’esempio di alcune Chiese locali, che hanno cominciato a recitare l’anafora ad alta voce, diventi generale per tutte le Chiese. Soprattutto le Chiese unite che sono chiamate a ritornare alle loro tradizioni antiche, non dovrebbero fermarsi ai modelli medioevali, ma ritornare veramente alle fonti, e dovrebbero saper ben distinguere, che cosa è da reintrodurre e che cosa è da omettere.²³⁵ Dall’altra parte, nella Chiesa latina, i fedeli devono essere consci di aver questo grande dono che è allo stesso tempo un compito: poter seguire il canone con l’*ascolto attivo* e intervenire con le acclamazioni e i canti.

Bisogna certamente recuperare una teologia eucaristica dinamica, cioè non limitarsi solo ad alcuni aspetti dell’eucaristia. La lode e l’azione di grazie appartengono forse anche agli elementi trascurati. Infatti, “più intesa sarà la preghiera, più vero e alto sarà il sacrificio”.²³⁶

A livello teologico è da notare che il tema va approfondito anche in rapporto con gli altri trattati della dogmatica, soprattutto con l’ecclesiologia. Che l’eucaristia faccia la Chiesa, ed edifichi la comunione dei santi (in forza della presenza reale di Cristo), è un argomento ricorrente nella teologia contemporanea. Ma che questo sia vero anche in senso contrario, che anche la comunità dei credenti porti con sé la presenza reale di Cristo, e che l’eucaristia sia possibile solo perché vi è questa comunità, non sembra un tema sufficientemente presente nella teologia. Questo è un aspetto che la teologia del primo millennio ha sempre ritenuto vivacemente a memoria, tema di cui, però, il medioevo si è totalmente dimenticato, dimenticanza che si protrae fino ad oggi.²³⁷

La conoscenza della teologia delle anafore può aiutare anche a formare la spiritualità eucaristica, sia quella dei ministri ordinati, sia quella dei fedeli. Prima di tutto, può aiutare ad arrivare a una degna celebrazione dell’eucaristia. La liturgia dovrebbe essere purificata da ogni sorta di individualizzazione. Ma vi sono dimen-

²³⁵ Ad esempio, nelle chiese greco-cattoliche dell’Europa centrale che cercano di “purificarsi” dalle cosiddette latinizzazioni, quali elementi, che prima erano stralciati a causa del risparmio del tempo, sono da reintrodurre nella liturgia? Non corrisponderebbe, infatti, meglio alla tradizione antica, recitare l’anafora di nuovo ad alta voce, invece di recitare tutte le *ektenie* ed *antifone* che sono prodotti di uno sviluppo abbastanza tardivo, e furono introdotte semplicemente per occupare il tempo durante il quale il popolo si raccoglieva per la celebrazione, o per accompagnare le processioni alle liturgie stazionali?

²³⁵ MAZZA, “L’eucaristia come sacrificio”, 152.

²³⁶ MAZZA, “L’eucaristia come sacrificio”, 152.

²³⁷ GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, 123-124.

sioni più profonde. Una spiritualità eucaristica sta alla base dell'autodefinizione del sacerdote dentro alla comunità. Se questa è retta, non vi è posto per alcuna opposizione tra ministri e fedeli, non vi è desiderio di mortificare il ruolo dell'altro, perché il ruolo è un servizio a favore della comunità. Perciò una tale spiritualità desidera una partecipazione sempre più intensa, perché com'è la partecipazione alla celebrazione eucaristica, così è quella negli altri ambiti della vita della Chiesa. Qui possono risuonare le parole di Giovanni Crisostomo, già citate, che proprio a partire dal servizio comune all'altare richiama l'attenzione dei fedeli sulla loro responsabilità:

Perciò non gettiamo tutto sui sacerdoti, ma anche noi, in quanto parte del comune corpo, preoccupiamoci così di tutta la Chiesa. Ciò infatti procura ad essi una sicurezza maggiore, e a noi una maggiore distensione.²³⁸

Forse si potrebbe ottenere una comprensione migliore, anche per quanto riguarda le offerte per le messe. Tanti fedeli, e forse anche alcuni sacerdoti, hanno un'idea assai oscura sulle offerte, come se la messa non apportasse nulla, se il sacerdote sbagliasse il nome della persona per cui la messa viene offerta, o, ancora peggio, come se fossero commemorati nella messa solo quelli per cui è stato dato anche un contributo materiale. In alcuni paesi le conferenze episcopali a volte si rivolgono ai fedeli con la richiesta di offrire la comunione per una concreta intenzione. Ma cosa vuol dire "offrire la comunione"? Non è forse lo stesso di "offrire la messa"? Le anafore antiche non avevano paura di utilizzare la formula "offrire il sacrificio" e simili riferita ai fedeli. Forse sarebbe più corretto parlare in queste occasioni, naturalmente dopo aver preparato i fedeli con una catechesi, di "offrire la messa" anziché insistere con l'espressione un po' artificiale "offrire la comunione".²³⁹

In ultima analisi la catechesi mistagogica dovrebbe aver di nuovo un posto degno nella vita della Chiesa. Da un paragone con l'attività dei Padri risulta quanto siamo poveri di tale insegnamento. I secoli in cui essi hanno vissuto vengono chiamati solitamente "l'epoca d'oro", e lo era veramente, ma non perché i Padri non hanno avuto sfide simili alle nostre, ma perché ad esse si sforzavano di rispondere. E mentre cercavano di dare delle risposte ai problemi relativi alla vita liturgica e sacramentale della Chiesa, non facevano discorsi astratti, ma partivano sempre dall'affermazione che rivela l'essenza della Chiesa, vale a dire dal carattere comuni-

²³⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthios* 18,3.

²³⁹ I fedeli a volte hanno un'idea più chiara in questo campo che i sacerdoti stessi. La seguente frase è tratta da una lettera di una signora anziana, moglie di un sacerdote greco-cattolico: "Sapendo che questa settimana festeggi il tuo compleanno, offro ogni giorno la divina liturgia per Te".

“GRANDE È LA FORZA DELL’ASSEMBLEA”

tario di essa. Anche al tempo di Giovanni Crisostomo c’era gente che non aveva voglia di andare in Chiesa e non era entusiasta di partecipare alla liturgia. Ma invece di sottolineare l’obbligo della frequentazione della messa, invece di organizzare programmi che dopo la messa “compensano” i fedeli per il tempo dedicato alla celebrazione, invece di fare qualcosa di “creativo “ e di “nuovo” a ogni liturgia, semplicemente egli voleva far capire che pregare insieme è qualcosa di buono, e non solo di buono, ma qualcosa di efficace, qualcosa che è fonte di forza:

È vero che puoi pregare in casa, ma non puoi farlo così come si prega in Chiesa, dove vi è un gran numero di persone e dove il clamore della supplica sale unanime a Dio. Quando preghi da solo non sarai ascoltato allo stesso modo di quando preghi insieme con i tuoi fratelli. Qui c’è qualcosa di più: la concordia e il consenso, il vincolo della carità e le preghiere dei sacerdoti.²⁴⁰

Forse ciò che in ogni caso potremmo e dovremmo imparare da loro è questo: la fede nella forza della preghiera comune. Ciò sta alla base di ogni preghiera eucaristica e dovrebbe essere di stimolo ogni volta che andiamo a celebrare l’eucaristia. San Giovanni Crisostomo ci invita a riflettere:

Osserva attentamente quanto era grande la forza dell’assemblea. Come la preghiera della Chiesa liberò Pietro dalle catene e aprì la bocca di Paolo; così il suffragio di quanti sono uniti nell’assemblea adorna non poco coloro che si accostano alle dignità spirituali. Per questo motivo, colui sul quale si stanno per imporre le mani chiede preghiere a quanti sono riuniti in assemblea; costoro danno il loro suffragio e gli iniziati nei misteri dicono ad alta voce le cose che sanno.²⁴¹

La forza dell’assemblea è grande anche oggi. Dobbiamo solo riscoprirla.

²⁴⁰ GIOVANNI CRISOSTOMO, *De incomprehensibili Dei natura* 3,6, in DI NOLA, 55 (PG 48, 725).

²⁴¹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Epistolam secundam ad Corinthios* 18,3, in DI NOLA, 323 (PG 61,527).

ABBREVIAZIONI

ca.	circa
can.	canone
cfr.	<i>confer</i> , confronta
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien
CSCO	<i>Corpus Scriptorum Cristianorum Orientalium</i> , Louvain
ed.	editore/editori
Hg.	Herausgeber
<i>infra</i>	più oltre, più avanti
LQF	<i>Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen</i> , Maria Laach
MANSI	J. D. MANSI (ed.), <i>Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collection</i> , Parisiis
OC	<i>Orientalia Christiana</i> , Roma
OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta</i> , Roma
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> , Roma
OrChr	<i>Oriens Christianus</i> , Wiesbaden
PE	<i>Prex Eucharistica</i> (ed. A. HÄNGGI – I. PAHL), Fribourg-Suisse 1968
PG	<i>Patrologiae cursus completus: Series Graeca</i> , Paris
PL	<i>Patrologiae cursus completus: Series Latina</i> , Paris
QD	<i>Questiones Disputatae</i> (ed. K. RAHNER – H. SCHLIER), Freiburg
SC	Sacrosanctum Concilium
SChr	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris
StZ	<i>Stimmen der Zeit</i> , Freiburg
<i>supra</i>	sopra, prima
ThQ	<i>Theologische Quartalschrift</i> , München
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , Berlin

TAMÁS VÉGHSEÖ

DIE BILDUNG DER GRIECHISCH-KATHOLISCHEN PRIESTER IN LATEINISCHEN BILDUNGSSTÄTTEN DER NEUZEIT IN UNGARN

Die Entstehung der griechisch-katholischen Kirchen galt als eigenartiges Phänomen im Zeitalter der Konfessionsbildung. Die mit Rom unierten Kirchen des byzantinischen Ritus, die den päpstlichen Primat anerkannten und die katholische Lehre übernahmen, kamen entlang der Grenze zwischen dem östlichen und westlichen Christentum in Europa zustande. Sie wurden zuerst am Ende des 16. Jahrhunderts im Königreich Polen, sodann auch in Ungarn (am Anfang des 17. Jahrhunderts in der südlichen Landesregion, in der Mitte des Jahrhunderts in Nordost-Ungarn und zuletzt in Siebenbürgen am Ende des Jahrhunderts) gegründet, und von hier aus machten sie sich auf ihren besonderen, steinigen und historischen Weg.

In Bezug auf die Ansätze in Nordost-Ungarn und Siebenbürgen, die die Union anstrebten, lassen sich zwei wichtige Ursachen erkennen. Die durch die Tätigkeit von Péter Pázmány geprägte Epoche veränderte grundlegend das Gesicht des ungarischen Katholizismus. Das geistliche Niveau des katholischen Klerus erhöhte sich wahrnehmbar; zu verdanken war das wohl der Übernahme des jesuitischen Bildungssystems, das sich in Westeuropa schon als effizient bewährt und erwiesen hatte, andererseits den Möglichkeiten eines Auslandsstudiums, vor allem in Rom. Die (auf National- und Provinzialsynoden) eingeführten und auch in der Praxis angewandten Richtlinien des Konzils von Trient führten zur sukzessiven Besserung der Disziplin in der Kirche. So schien der tridentinische Katholizismus mit seiner eigenen Betrachtungsweise und seinem Instrumentarium den Zeitgenossen ein funktionsfähiges Modell zu sein, welches in der Tat vermochte, auch die in eine schwere Krise geratene Kirche des ungarischen Katholizismus in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, wieder aufzurichten. Zu dieser Erkenntnis kamen nicht nur die Kleriker, sondern auch die Familien des Hochadels, die eben in diesen Jahren und Jahrzehnten wieder in den Schoß der katholischen Kirche zurückkehrten. Nunmehr lag es nur an Gesichtskreis und Wohlwollen, den nächsten Schritt zu tun: Zu analysieren, auf welche Art und Weise das vorhandene Modell, das sich schon als geeignet erwiesen hatte, in

den Gemeinden der Ostkirche im Königreich Ungarn, die sich inmitten einer handfesten Krise befanden, anzuwenden ist, um diese zur Entfaltung zu bringen.

Andererseits müssen wir auch in Betracht ziehen, dass die griechisch-katholischen Glaubensgemeinschaften gerade im Zeitalter konfessioneller Rivalitäten entstanden. Zwar festigten sich die Grenzen im Laufe des Prozesses der Konfessionsbildung, das heißt, der katholische Verwaltungsapparat blieb bestehen bzw. eine protestantische Kirchenstruktur prägte sich aus. Die konkurrierenden Parteien waren aber sehr darauf bedacht, zu Ungunsten anderer Konfessionen an Einfluss zu gewinnen und um neue Anhänger zu gewinnen. In dieser Hinsicht konnten im 17. Jahrhundert nur noch die Katholiken, zumeist durch persönliche Überzeugung, beachtliche Erfolge vorweisen (Rekatholisierung der Adelsfamilien), allerdings wurde nach wie vor auch Gewalt angewandt (das sogenannte „Trauerjahrzehnt“ der 1670er Jahre). In den Glaubenskämpfen zwischen den zwei Parteien wurden auch die nahezu völlig wehrlosen Gläubigen der Ostkirche hineingezogen. Die Katholiken wollten die „protestantische Gefahr“ abwenden, das heißt, sie wollten verhindern, dass die Reformierte Kirche durch den Einfluss der siebenbürgischen Fürstenfamilie Rákóczi, die über umfangreiche Ländereien verfügte, die Ostchristen möglicherweise zur Konversion bewegt. Die Befürchtung der Katholiken entbehrte wirklich nicht jeder Grundlage, zumal zahlreiche Christen des byzantinischen Ritus auf den Landbesitzgütern der Familie Rákóczi lebten (z.B. im Bereich der Herrschaft von Munkatsch [Munkács, derzeit *Мукачеве*, Ukraine], wo auch deren Bischof vollkommen von seinem Gutsherr abhängig lebte). Obwohl der Geist der Reformation dem Kirchenbild und der Betrachtungsweise der Ostchristen durchaus fern stand, konnten solche „Zwischenlösungen“ trotzdem durchgeführt werden, durch die die Reformierte Kirche die Gemeinden der Ostkirche *de facto* unter ihre Kontrolle stellen konnte. Davon zeugt auch ein Bericht, den György Lippay, der Bischof von Erlau [Eger] (1637-1642) nach Rom sandte und in dem er auf die Machenschaften des siebenbürgischen Fürsten anspielte: „Dieser Patriarch (nämlich der Munkatscher Bischof), obzwar der siebenbürgische Fürst gegen ihn allerart Ränke schmiedete und ihn mit Beschlagnahmen seiner Dörfer und Landgüter bedrohte, um ihn zur Bekehrung zum Calvinismus zu zwingen, verharrete doch in seinem Glauben.“¹ Ferner könnten wir auch den Schritt von Zsuzsanna Lórántffy erwähnen, die nach dem Abschluss der Union auf die Bischofswahl des griechisch-katholischen Mönches Peter Parthen reagierte, indem sie in Munkatsch von refor-

¹ TUSOR PÉTER: „Lippay György egri püspök (1637-1642) jelentése Felső-Magyarország vallási helyzetéről (Archivio Santacroce)“, in *Levéltári közlemények*, 73 (2002) 200-242.

mierten Predigern einen Gegenbischof wählen ließ, der selbst reformiert eingestellt war.²

*

Die Quellen, die von den Christen des byzantinischen Ritus berichten, sind sich darüber einig, dass sich diese Kirche in einer handfesten Krise befindet, die sie ohne fremde Hilfe nicht überwinden kann. Die östlichen Christen des Königreichs Ungarn konnten weder aus dem Süden spürbare externe Unterstützung erwarten, weil die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan dem Osmanischen Reich unterworfen war, noch aus dem Norden, wo sich die griechisch-unierte Kirche im Königreich Polen damals erst formierte und die Orthodoxie ebenfalls in Bedrängnis geriet. Es ist bezeichnend, dass die Letztere in der Mitte des 17. Jahrhunderts versuchte, das kirchliche Bildungsniveau den westlichen Beispielen folgend zu heben. (Peter Mohila [Петр Могила] Metropolit von Kiew, legte das Beispiel der Jesuiten seinen Bildungsreformen zugrunde.) Das Leben der noch weiter lebenden russischen Orthodoxen wurde von den durch die Reformen des Patriarchen Nikon hervorgerufenen Wirren und durch die Spaltung der Altgläubigen geprägt. So waren die in Nordost-Ungarn lebenden Orthodoxen damit konfrontiert, vollkommen allein gelassen zu sein, sodass das Niveau ihres Kirchenlebens mit dem der anderen Konfessionen nicht einmal vergleichbar war, und ihre Rückständigkeit nahm immer mehr zu.

Während den Katholiken und Protestanten im Hinblick auf die Priester- und Pastorenausbildung ein verzweigtes Netz von Bildungsstätten zur Verfügung stand, fand die Schulung des Nachwuchses in der Eparchie von Munkatsch auf den Pfarchien statt. Manche Parochi nahmen ihre Söhne, Schwiegersöhne oder den Sohn irgendeines Wirten aus dem Dorf zu sich und gaben ihnen ihr Wissen weiter, das sie selbst auf ähnliche Weise erworben hatten. In der Nähe von Klöstern verbreitete sich im 18. Jahrhundert die Praxis, dass die Mönche diese Art des Lehrens übernahmen. Diese Bildung beschränkte sich bloß auf das Schreiben und Lesen sowie auf Erwerb der Fähigkeit zur Durchführung von Zeremonien. Vor der Weihe wurden die Priesteramtskandidaten vom Bischof examiniert, der aber, hinsichtlich dieses Bildungssystems, offensichtlich keine hohen Ansprüche an die angehenden Geistlichen stellen konnte.

Darüber hinaus bedeutete selbst der gesellschaftliche Status der Ostchristen ein schwer zu beseitigendes Hindernis in Hinsicht der Erneuerung des kirchlichen

² LACKO, MICHAEL: *Unio Uzhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum ecclesia catholica*, Roma 1965, 142.

Lebens. Die orthodoxen Priester waren im Status der Leibeigenen, somit genossen sie die Privilegien und Befreiungen nicht, durch die die Verbesserung ihres Bildungsniveaus hätte ermöglicht werden können. Es wurde schon als ein seltenes Privileg betrachtet, wenn ein Gutsherr einem Geistlichen genehmigte, die Frondienste mit Geld zu begleichen. Oft wurden sogar die Priester mitten in der Heiligen Messe praktisch vom Altar weggerissen um Fronarbeit zu leisten. Sogar ihr Oberhirte, der Munkatscher Bischof musste eine derartige Wehrlosigkeit erleiden. Der Eparch, der im Kloster von Munkatsch residierte, war nämlich der Willkür des jeweiligen Grundherrn des Landgutes von Munkatsch vollkommen ausgeliefert und so praktisch seiner persönlichen Freiheit beraubt. Der Gutsherr hatte das Recht, den als Bischof einzusetzen, wen immer er wollte, und die ihm missfallenen Bischöfe einzukerkern oder zu vertreiben, und jemanden anderen zum Bischof zu ernennen. All das konnte erfolgen, weil das Bistum von Munkatsch *de jure* gar nicht existierte, da es kirchenrechtlich bisher noch nicht errichtet worden war. Der Obere des Klosters in Munkatsch, übte später als Bischof die Jurisdiktion über die orthodoxen Gemeinden dem Gewohnheitsrecht entsprechend aus, das durch den Grundherrschaft erlassenen Schutzbrief gesichert wurde.

Es ist noch zu erwähnen, dass die gesellschaftliche Schichtung der Ostchristen in der Region ein vollkommen einseitiges Bild darstellte: Es gab weder ein Bürgertum noch einen Adelsstand. Wie aus der Meldung von György Lippay zu entnehmen ist, waren die griechisch-katholischen Christen im Umgang mit Waffen auch nicht bewandert.³

Die konfessionsgebundenen Schulen, insbesondere die Priesterausbildung und die stabile Kirchenstruktur sowie die Rechtstellung bzw. der gesellschaftliche Status im Zeitalter der „Konfessionalisierung“ spielten eine überaus entscheidende Rolle. Daraus folgt, dass die Gemeinden des byzantinischen Ritus die Erneuerung aus eigener Kraft kaum in die Wege zu leiten vermochten. Sie bedurften darum äußerer Hilfe, die ihnen, einer auch für sie akzeptablen Weise, ausschließlich die Katholischen Kirche gewähren konnte. Das ließ sich durch die im Jahre 1646 in Ungwar [Ungvár, derzeit Ужгород, Ukraine] abgeschlossenen Union in der nordöstlichen Region des Ungarischen Königreiches in die Tat umsetzen.⁴

*

³ Siehe TUSOR: „Lippay György egri püspök“, 205.

⁴ Zur Geschichte der Union von Ungwar siehe LACKO, MICHAEL: *Unio Uzhorodensis Ruthenorum Carpathicorum cum ecclesia catholica*, Roma 1965.

DIE BILDUNG DER GRIECHISCH-KATHOLISCHEN PRIESTER IN UNGARN

Eines der wichtigsten Resultate seitens der katholischen Kirche war für die griechisch-unierten Christen ihre Integration in das westliche Bildungssystem bzw. mit der Zeit dessen Übernahme. In den Quellen der Unionsverhandlungen wurde von Anfang an ein besonderer Akzent auf das Bildungswesen und die Priesterbildung gelegt. Hinsichtlich der Priesterbildung wurde die Möglichkeit eines Studiums sowohl im Inland als auch im Ausland seitens der Katholischen Kirche zur Sprache gebracht. Dies Letztere zeigte sich besonders am Anfang selbstverständlich, da sich die römisch-katholischen Oberhirten der Tatsache bewusst waren, dass die Ausbildung der oberen Schicht der griechisch-katholischen Kirche wegen der unterschiedlichen Riten durch die katholischen Institutionen in Ungarn nur schwer übernommen werden konnte. György Lippay, Bischof von Erlau (Erzbischof von Gran [Esztergom] ab 1642), der diese Initiative vorlegte und sein Nachfolger, György Jakusich verfügten hinsichtlich der byzantinischen Priesterausbildung über persönliche Erfahrungen, da sie während ihrer Studien in der „ewigen Stadt“ das Päpstliche Griechische Kolleg bzw. dessen Zöglingen kennenlernen konnten. Es war also keine Überraschung, dass György Lippay schon im Laufe der Unionsvorbereitungen, in seinem um 1639/40 verfassten Brief für die römische Bildung der ostkirchlichen Priesteramtskandidaten plädierte: „daher sollten diese ruthenischen Jünglingen in Schulen und Alumnaten erzogen und ausgebildet werden, dann könnten sie nicht nur zum Priestertum, sondern sogar die Bischof- und Patriarchenwürde erlangen. Vor allem aber natürlich dann, wenn manchen von ihnen vergönnt wäre, in Rom, in dem griechischen Kolleg des ostkirchlichen Ritus ihre Studien fortzusetzen“.⁵

Die Beförderung des römischen Studiums ist gewiss nicht nur mit dem höheren Niveau der dortigen theologischen Ausbildung zu erklären. Es scheint vielmehr der Geist der Katholischen Kirche, die Treue zum Papst bzw. die emotionellen Bindung in der Betrachtungsweise des griechisch-katholischen Klerus betont zu werden. Dieser Standpunkt wird auch seitens der Kurie, von Francesco Ingoli, Sekretär der Propagandakongregation vertreten, der zu gleicher Zeit in einer seiner Meldungen die Bekräftigung des römischen Geistes in der Mission unter den ungarischen Ruthenen für wünschenswert hält („per havere lo spirito di Roma“).⁶ Das war auch deshalb von Bedeutung, weil der Apostolische Stuhl in den Vereinigungsverhandlungen nicht als Initiator erschien, sondern er nahm die Ereignisse zur Kenntnis bzw. reagierte auf die

⁵ FUSOR: „Lippay György egri püspök“, 206.

⁶ Archivio di Stato di Roma, Archivio Santacroce, vol. 84. ff. 43r, 70r, 107r. Die Quelle wird auch von Pizzorusso zitiert: GIOVANNI PIZZORUSSO: „Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani, Roma, la città del papa“, in L. Fiorani – A. Prosperi (a cura di), *Vita civile a religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, Torino 2000, 477-518, 501.

Berichte ermunternd. Die mit „Rom“ unierten Ostchristen des Bistums von Munkatsch kontaktierten hauptsächlich mit der ungarischen Katholischen Kirche und integrierten sich in sie.

*

Lippay befürwortete nicht nur im Allgemeinen die römische Bildung der Priesteramtskandidaten, sondern er unternahm auch konkrete Schritte. Am 25. Juni 1639 leitete Gasparo Mattei, Nuntius von Wien, das Anliegen des Erlauer Bischofs an den Kardinälen der Propagandakongregation weiter, die Aufnahme zwei ruthenischer Jünglingen in das Päpstliche Griechische Kolleg zu ermöglichen. Die Antwort kam am 17. September in Wien an: Die Kongregation habe nur die Aufnahme eines der Kandidaten zugelassen und die eines weiteren Kandidaten habe vom Verhalten des Aufgenommenen abhängig gemacht. Der Wiener Nuntius teilte in seinem am 8. Oktober datierten Brief dem Dikasterium mit, dass die entsprechenden Kandidaten im Laufe der bevorstehenden Kirchenvisitation von Bischof Lippay ausgewählt würden.⁷ Die Angelegenheit geriet aber ins Stocken. Im Jahre 1639 konnte Lippay wohl hinsichtlich der Vereinigung gegenüber dem Munkatscher Bischof mit großen Fortschritten rechnen, mit dem er schon monatelang Verhandlungen geführt hatte. Aber der Bischof, Bazil Tarasovič, der eben davor stand, das katholische Glaubensbekenntnis abzulegen, wurde durch den Munkatscher Burggrafen, János Ballingh festgenommen und mehrere Monate hindurch im Gefängnis festgehalten. Nach seiner Freilassung durfte er nicht ins Kloster zurückkehren, er war gezwungen, das katholische Glaubensbekenntnis in Wien abzulegen, wo er vom Kaiser auch eine Wohnung in Kálló bekam. Diese Wende hat natürlich die Unionsverhandlungen stark gebremst und verhinderte ja auch die Auserwahl des Kandidaten.

1642 wurde Lippay zum Erzbischof von Gran ernannt, von nun an war sein Nachfolger, György Jakusich für die Fortsetzung der Unionsverhandlungen zuständig. Am 24. April 1646 schloß er die Union ab. In Hinsicht auf die römischen Studien teilte er die Ansichten seines Vorgängers in vollem Umfang. Schon 1645 während seines Aufenthalts in Rom beförderte er die Aufnahme eines Kandidaten, noch vor dem Abschluss der Vereinigung. Er scheint jemanden sogar mitgenommen zu haben, der in dem durch die Propagandakongregation verfassten Memoriale als „der vom Graner Seminar“ erwähnt wurde.⁸ Hier wurde wohl das Konvikt von Tyrnau

⁷ Der Briefwechsel bei LACKO: *Unio Uzhorodensis*, 199-202.

⁸ LACKO: *Unio Uzhorodensis*, 208.

[Nagyszombat, derzeit Trnava, Slowakei] gemeint, das von Graner Erzbistum unterhalten wurde. In den durch das Päpstliche Griechische Kolleg herausgegebenen Matrikeln⁹ wurde hingegen nichts eingetragen, was den Beweis dafür erbringen könnte, ob der vom Bischof Jakusich auserkorene Kandidat tatsächlich aufgenommen wurde.

In dem Personenverzeichnis sind nur manche Zöglinge aus dem 17. Jahrhundert zu finden, die zwar nicht aus dem Königreich Ungarn stammten, aber später im Munkatscher Bistum tätig waren. Als erster stand der Name des späteren Oberhirten von Munkatsch (1689-1706), Joannes De Camillis,¹⁰ der griechischer Herkunft war und ab 1653 Seminarist am Kolleg war.

Im Jahre 1671 begann der Ermländer (ex Prussia) ruthenische Basilianer, Petrus Kaminsky¹¹ dort seine Studien. Es handelt sich um Peter Kaminskij, der ab den 1680er Jahren im Bistum von Munkatsch bekannt wird, und später als erfahrener, hoch angesehener Priestermonch bei der Gestaltung der politischen Ereignisse zuweilen die (zumeist negative) Hauptrolle spielte.¹² Im Jahre 1707 wurde er von Ferenc Rákóczi II sogar zum Bischof von Munkatsch ernannt, (Nachdem Kaminskij für die Vertreibung des rechtmäßigen Bischofs selber gesorgt hatte) es kam aber weder zur Weihe noch zu der römischen Bestätigung seiner Würde.

Im Jahre 1683 kam im Kolleg der gleichfalls Ermländer Adrian Kossakovskij¹³ an, der bis zu seinem frühen und tragischen Tod als Vikar des Bischofs De Camillis in der Eparchie fungierte. Es ist noch der 1684 aufgenommene Polikarp Filippovič¹⁴ zu erwähnen, dessen Aufenthalt in Rom bloß ein Jahr dauerte, der aber nach dem Tod von De Camillis ihm beinahe in seinem Amt folgte. Im nächsten (18.) Jahrhundert wurden nur wenige, lediglich drei griechisch-unierte, von Ungarn entsandte Alumni in die Namensliste eingetragen, die hingegen schon ungarischer Herkunft waren. Als erster wurde 1710 der Basilianer Prokopius Hoder-

⁹ DMYTRO BLAZEJOVSKYJ: „Ukrainian and Bielorussian students at the Pontifical Greek College of Rome (1576-1976)“, in *Analecta OSBM*, Sectio II, Volume X (XVI), fasc. 1-4, 1979, 143-192.

¹⁰ Die Akten der Konferenz über den Bischof De Camillis (Nyíregyháza, 2006): Véghseő Tamás (a cura di): *Da Roma in Hungaria. Atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe De Camillis, vescovo di Munkács/Mukačevo (1689-1706)*, Nyíregyháza, 2009. Collectanea Athanasiana – I. Studia 2. Im Konferenzband der Aufsatz von Antonis Fyrigos über die Studien von De Camillis: ANTONIS FYRIGOS: „Considerazioni sulla preparazione culturale e attività pastorale di Joannes De Camillis da Chios, futuro vescovo di Munkács (1641-1706)“, 59-118.

¹¹ BLAZEJOVSKYJ: „Greek College“, 159. und Z. N. ΤΕΡΠΙΑΝΑΗ, *Τὸ Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητὲς του (1576-1700). Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς τοῦ Βατικανού*, Θεσσαλονίκη 1980 (Ανάλεκτα Βλατάδων 32), nr. 578., 647-648.

¹² HODINKA ANTAL: *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909, 406.

¹³ ΤΕΡΠΙΑΝΑΗ, nr. 627., 675-676.

¹⁴ Ebenda nr. 629., 677-678.

marskij,¹⁵ Bruder des Bischofs Josef Hodermarskij aufgenommen, dann 1738 der Zipser und gleichfalls Basilianer Gavril Palkovič,¹⁶ der späterhin die südongarischen griechisch-unierten Christen betreute. Zuletzt immatrikulierte sich Josaphat Bastasič¹⁷ von Žumberak im Jahre 1754.

In den anderen beiden Kollegien in Collegio Urbano und Collegium Germanicum et Hungaricum, die von der Propagandakongregation verwaltet wurden, und die theoretisch für die ungarischen griechisch-katholischen Priesteramtskandidaten zu erreichen waren, war die Lage noch schlechter. In den Manuskripten aus dem 17. Jahrhundert begegnen wir keinem griechisch-katholischen Zögling, obwohl der Erlauer Bischof, Tamás Pálffy sich sogar bemühte, zwei Kandidaten nach Rom zu schicken.¹⁸ Im 18. Jahrhundert stößt man nur auf zwei Namen: unter den Absolventen von Collegio Urbano: Auf den von Bazil Božičkovič,¹⁹ dem späteren Kreuzer Bischof bzw. auf den von dem rumänischen Ioan (Giurgiu) Pataky²⁰ im Collegium Hungaricum et Germanicum, dem späteren Fogarascher [Fogaras, derzeit Făgăraș, Rumänien] Bischof (1723-1727).

Im 17. Jahrhundert erwies es sich als unrealistisch, dass einige begabte Zöglinge des Munkatscher Bistums nach Rom, zur Ewigen Stadt gelangen. Das „wahre“ Rom blieb unerreichbar. Jahrzehnten lang schafften es nur wenige, eine Bildung „in dem ungarischen Rom“, in Tyrnau zu absolvieren, von Wien ganz zu schweigen.

*

Obschon es hinsichtlich der Bildung das Beste gewesen wäre, ein Priesterseminar am Ort, in Munkatsch zu errichten, wurde jedoch selbst das durch mehrere unüberwindliche Schwierigkeiten verhindert. Einige Jahre nach der Vereinigung legte der Bischof Péter Parthén dem Erzbischof Lippay sein Vorhaben vor, die gelehrten Basilianer in die Bildung einzubeziehen. Er bat den treuen Protektor der griechisch-Katholiken, seinen Einfluss einzusetzen, um die umwohnenden Grundherren

¹⁵ BLAZEJOVSKYJ: „Greek College“, 163.

¹⁶ Ebenda 166.

¹⁷ Ebenda 168.

¹⁸ HODINKA ANTAL: *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára, 1458-1715*. Ungvár 1911, 232.

¹⁹ DMYTRO BLAZEJOVSKYJ: „Ukrainian and Bielorussian students in the Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide (1627-1846)“, in *Analecta OSBM, Sectio II, Volume IX (XV), fasc. 1-4, 1974, 202-222*. Zum Bischof Božičkovič siehe: FÖLDVÁRI SÁNDOR: „Bozsicskovics Bazil az első körösi (krizsevci) görög katolikus püspök“, in *Vigilia* 4 (1998) 257-261.

²⁰ VERESS ENDRE: *Matricula et acta alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ex Regno Hungariae oriundorum, I: Matricula (1559-1917)*, Budapest 1917, 110-111.

DIE BILDUNG DER GRIECHISCH-KATHOLISCHEN PRIESTER IN UNGARN

zu bewegen, Stiftungen zu fundieren. Für die Gründung griechisch-uniierter Schulen brauchten die Mönche Räumlichkeiten und eine sichere finanzielle Unterstützung.²¹ Diese Initiative erzielte vor allem das Zustandekommen der Grundausbildung, die für die Priesterbildung eine unentbehrliche Basis gebildet hätte.

Sein Kollege, der ebenfalls Basilianer Gábor Kossovics errichtete und leitete als Homenauer [Homonna, derzeit Humenné, Slowakei] Pope ab Mitte der 1650er Jahre eine Schule. Der Unterricht sollte im Gebäude des nach Ungwar verlegten ehemaligen Jesuitenkollegs stattgefunden haben.²² Es kam aber nicht zur Errichtung des Seminars, was sich vor allem durch die miserabile finanzielle Lage des Bistums erklären ließ.

Nach dem Tod von Péter Parthén ist die Entwicklung der Kirche durch die ungelöste Frage der Nachfolge beinahe für 25 Jahre steckengeblieben. In dieser Periode wurde die Frage der Priesterausbildung stets beraten, obschon nach wie vor keine ernsthaften Schritte unternommen wurden. Im Jahre 1672 ersuchte zwar der Kandidat für das Bischofsamt, Józef Malachowskij, der aus Polen kam, den Kaiser um finanzielle Unterstützung zur Errichtung eines bescheidenen Bildungsinstituts.²³

Ágoston Benkovich, Paulanermisionar und späterer Großwardeiner [Nagyvárad, derzeit Oradea, Rumänien] Bischof schilderte im Frühjahr 1674 in seinem umfassender Rapport an die Propagandakongregation: Die griechisch-katholischen Schulen bzw. die Priesterbildung seien von niemandem betreut, da der Bischofsstuhl schon seit Jahren leer stehe. Es bestehe keine feste Ausbildungsstätte für Priesterbildung, was an dem Bildungsniveau der Geistlichkeit eindeutig zu spüren sei. Von den etw. 500 Popen könne kaum jemand wenigstens die liturgischen Texte lesen.²⁴ Wenn auch ihre letztere Aussage von Benkovich auf den ersten Blick recht unrealistisch klingt, lohnt es sich ihm Vertrauen zu schenken. Er wurde nämlich zu dieser Zeit schon als eine der am kompetentesten Persönlichkeiten für die griechisch-katholischen Verhältnisse betrachtet sowie auch von den unierten Christen als ihr Beförderer anerkannt, und er war sogar der ruthenischen Sprache mächtig.²⁵

Antal Hodinka nimmt an, Archdiakon Demeter Monasztelli, der für die Pfarreien des Bistums in Sathmar [Szatmár, derzeit Satu Mare, Rumänien] zuständig

²¹ EPL (Primatealarchiv Esztergom) Archivum saeculare, Acta radicalia, Classis X 38. 185-186.

²² EPL Archivum saeculare, Acta radicalia, Classis X 35a. 3-4.

²³ HODINKA: *A munkácsi görög-katholikus püspökség története*, 763.

²⁴ TÓTH, ISTVÁN GYÖRGY (ed.): *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania 1627-1707*. Roma-Budapest 1994, 199.

²⁵ Zum Bischof Benkovich siehe VÉGHSEŐ TAMÁS: *„Catholice reformare“. Ágoston Benkovich O.S.P.P.E. missionario apostolico, vescovo di Várad (1631-1702)*, Budapest 2007, (Collectanea Vaticana Hungariae – Series I, Classis II/2).

war, habe die Kammer vergebens um die Einkünfte von Ort Madarász [derzeit Mădărăs, Rumänien] nicht zwecks einer Schule, sondern zur Errichtung eines Seminars gebeten.²⁶

Der neue Munkatscher Bischof Joannes Josephus De Camillis, der im Frühling 1690 nach Ungarn kam, stellte die Reformierung des Priesteramtes in die Mitte seines Programms, vor allem eine richtige Lösung der Priesterausbildung. Er besuchte seinen Befürworter, Kardinal Leopold Kollonich und auch den Kaiser mehrmals, um Unterstützung zur Begründung eines eigenen Seminars zu bitten. Ihre Bemühungen wurden erst in den letzten Jahren seiner Amtsperiode von Erfolg gekrönt. Ab 1704 wurde dank Kollonich ein fester Fonds, die sogenannte Jány-Stiftung eingerichtet, um von nun an die Kosten des Studiums in Tyrnau für einige Priesterzöglinge der Munkatscher Eparchie zu finanzieren. Obwohl die von der Stiftung abgesicherten Plätze nicht einmal die tatsächlichen Bedarfe der Eparchie decken konnten, waren die positiven Auswirkungen dieses Schrittes deutlich spürbar: Fast jeder Munkatscher Bischof bzw. Vikar des 18. Jahrhunderts erhielt seine Ausbildung in diesem Seminar.

Das erste Seminar am Ort wurde erst Mitte des 18. Jahrhunderts in Munkatsch auf Initiative von Bischof Emmanuel Olsavskij gegründet. Die Frage konnte erst 1771 endgültig gelöst werden, als die Munkatscher Diözese dem Kirchenrecht entsprechend errichtet wurde. Dadurch hatte Bischof András Bačinskij die Möglichkeit, in Ungwar, im Kolleg des aufgelösten Jesuitenordens ein Konvikt einzurichten.

*

Auf den ersten Blick wirkt es merkwürdig und ist kaum zu erklären, warum bei der griechisch-unierten Priesterbildung trotz dem Abschluss der Union über viele Jahrzehnten keine grundlegende Veränderung eintrat. Während der Gedanke, die Modernisierung der Gemeinden des byzantinischen Ritus im Hintergrund eindeutig zu erkennen war, gelang es gerade in einer der wichtigsten Fragen, im Bereich des Bildungswesens bzw. dem Schaffen der Grundlagen für die Priesterbildung nahezu über hundertfünfzig Jahre nicht ernsthafte Erfolge zu erzielen. Dafür liefert der knappe finanzielle Hintergrund eine Erklärung. Der mangelnde finanzielle Fonds ist aber auf eine noch gewichtigere und unbeantwortet gebliebene Frage zurückzuführen. Das Munkatscher Bistum war arm, weil es zu seiner vorschriftsmäßigen Stiftung (und zu seiner finanziellen Dotierung) nicht kommen konnte. Die griechisch-

²⁶ HODINKA: *A munkácsi görög-katholikus püspökség története*, 763-764.

DIE BILDUNG DER GRIECHISCH-KATHOLISCHEN PRIESTER IN UNGARN

katholische Kirche musste dieses schwere Kreuz bis zum Jahre 1771 tragen, was zur Behinderung seiner Modernisierung viel beitrug. All diese Schwierigkeiten sind letzten Endes daraus zu erklären, dass die Initiatoren bzw. die späteren Befürworter der Unionsbemühungen keine exakte Antworten formulieren konnten, wie die Integration der Ostchristen in die Katholische Kirche ausgeführt werden sollte und auf welches Endergebnis eine solche Integration hinauslaufen sollte.

SZILVESZTER TERDIK

LA CATHÉDRALE GRÉCO-CATHOLIQUE DE LA SAINTE TRINITÉ
À BALÁZSFALVA:
INFLUENCES ORIENTALES ET OCCIDENTALES*

SOMMAIRE: Introduction; 1. L'édifice; 2. L'aménagement de l'édifice; 1/ Les peintures murales; 2/ L'iconostase; 3/ Les peintres; 4/ La part symbolique dans l'iconostase de Balázsfalva; Synthèse.

Introduction

La communauté gréco-catholique roumaine de Transylvanie est née au cours des dernières années du XVII^e siècle et s'est renforcé au début du siècle suivant. Son siège fut installé dans la ville de Balázsfalva (*Blaj*), dans le comitat d'Alsó-Fehér, peu après que le domaine de prince de Transylvanie, jusqu'alors détenue par la famille Apafi, eût été transférée, en 1736, par le roi Charles III et sur demande de l'évêque Ioan Inochentie Micu-Klein (1728-1751) au diocèse de Gyulafehérvár-fogaras. L'évêque de Fogaras (*Făgăraș*) s'installa dans le palais de Balázsfalva, construit en plusieurs phases au cours des XVI^e et XVII^e siècles, avant d'entreprendre l'édification du nouveau centre épiscopal.¹ Outre la cathédrale, il allait faire construire le siège épiscopal, le séminaire et le monastère de moines basilien. La charge de chanoine n'existant pas dans la tradition orientale, seuls des moines basilien vivaient dans le voisinage de l'évêque, parmi lesquels ce dernier devait être choisi en cas de vacance. C'est Micu-Klein lui-même qui avait souligné

* Cette étude est la variante rédigée de ma présentation à la conférence du 26-28 mai 2011 à l'Institut Français sous le titre: „L'art religieux hongrois et roumain du Moyen âge à nos jours” – Dialogue culturel et spirituel entre l'Est et l'Ouest”. La traduction a été faite par Henri de Montcy en charge de l'Institut Français. Je vous remercie François Laquieze de m'a donné la permission pour la communication du text.

¹ Pour une étude en détail de l'architecture de Balázsfalva, voir: TERDIK, SZILVESZTER, «Görög katolikus püspöki központ kiépítése Balázsfalván a 18. században», [Construction du centre épiscopal gréco-catholique de Balázsfalva au XVIII^e siècle], in Orbán, János (dir.), *Stílusok, művek, mesterek. Erdély művészete 1690-1848 között. Tanulmányok B. Nagy Margit emlékére*, Marosvásárhely-Kolozsvár 2011, 85-116.

dans une lettre adressée au souverain que l'organisation du diocèse devrait suivre en tout point les usages du rite grec.² Du reste, le rôle des moines n'était pas seulement de donner un évêque, mais aussi d'éduquer la jeunesse, c'est ainsi qu'ils furent chargés d'enseigner dans l'école roumaine ouverte peu après sur les lieux. La nouvelle cathédrale fut dédiée à la Sainte Trinité, sans doute selon le choix de Micu-Klein. Ce n'était sans doute pas le fruit du hasard, car de l'autre côté de la crête des Carpates, le monastère de Cozia, l'un des plus anciens et importants de Valachie, était lui aussi dédié à la Sainte Trinité. Micu-Klein a pu nourrir l'ambition de créer un «Cozia en Transylvanie», voire de surpasser l'exemple valaque; en 1737, il commanda la réalisation de la peinture de l'iconostase de la chapelle épiscopale de Balázsfalva en faisant noter dans le contrat que tout soit fait à l'identique de l'église de Cozia.³ Les plans étaient ambitieux. Vienne contribua bien entendu à leur réalisation, car, dans la population gréco-catholique, personne n'appartenait aux couches sociales fortunées. Un architecte de la cour impériale, Johann Baptist Martinelli, fut chargé de la préparation et du suivi des travaux et des dépenses, il se rendit sur les lieux au printemps de l'année 1737. L'ensemble des travaux devait se dérouler sur cinq ans. Le synode épiscopal de Micu-Klein offrit une contribution significative, mais la part la plus grande fut supportée par la Cour. Les travaux commencèrent en 1738, mais d'importants désaccords survenus au sein de la direction du diocèse eurent pour conséquence de retarder considérablement la remise de l'édifice.

1. L'édifice

De l'extérieur, rien ne permet de penser qu'il ne s'agit pas d'un lieu de culte catholique de rite latin⁴ (fig. 1). C'est seulement à l'intérieur que Martinelli s'est occupé d'organiser l'espace selon les exigences du rite grec: au-dessus de la nef s'élève une coupole non rehaussée par un tambour, et le chœur est vaste, séparé par un étroit arc triomphal. En revanche, il apparaît clairement sur les premières esquisses de Martinelli que l'iconostase n'était pas prévue, il se serait ainsi contenté de répliquer les éléments de la façade principale au niveau de l'arc triomphal⁵ (fig. 2).

² TERDIK, *ibid.*, 88.

³ Avec bibliographie: TERDIK, SZILVESZTER, «A balázsfalvi kastély egykori kápolnája», [L'ancienne chapelle du palais de Balázsfalva], in N. Kiss Tímea (dir.), *Colligite fragmenta! Örökségvédelem Erdélyben*, Budapest 2009, 103.

⁴ TERDIK, *ibid.*, fig. 4.

⁵ TERDIK, *ibid.*, fig. 2, 5.

C'est sans doute seulement lorsqu'il fut sur place que plusieurs modifications lui semblèrent nécessaires, ayant notamment pour conséquence, afin d'ajuster l'édifice à la structure de l'iconostase, le percement de trois portes dans la nef accédant au chœur.

Un autre élément lié au rite oriental semble avoir été lui aussi oublié initialement. En 1747, sur demande de la reine et sur ordre de la Cour, l'ingénieur militaire Jacob Zultner quitta Gyulafehérvár (*Alba Iulia*) afin d'aller effectuer des mesures sur le chantier de Balázsfalva. Son rapport souligne qu'un élément important manque dans le plan de Martinelli: c'est le mur séparant les femmes, aspect traditionnel et indispensable de toutes les églises roumaines, comme il a pu le constater lui-même dans les églises monastiques lors d'un long service effectué en Valachie. C'est ainsi qu'il proposait sur un plan de l'édifice complété par lui-même, où construire le mur en question dans la nef.⁶ En raison des aménagements effectués au XIX^e siècle, il est impossible de savoir comment la suggestion de Zultner fut accueillie, mais il est probable qu'une certaine séparation entre les femmes et les hommes fut installée au centre de la nef dans le sens nord-sud, construite sinon en brique, au moins en bois. La cathédrale fut terminée semble-t-il en 1749 (des cinq ans prévues, les travaux s'étendirent finalement sur douze), comme en témoigne un chronogramme sur la façade, inscrite en 1779. Il est probable que l'église fut aussitôt mise en service, en l'absence de l'évêque et d'une véritable consécration officielle. Pour des raisons politiques, Micu-Klein s'était alors réfugié à Rome, sans pour autant souhaiter démissionner de ses fonctions. C'est seulement en 1742 que Marie-Thérèse nomma vicaire apostolique le moine basilien Petru Pavel Áron, qui depuis l'éloignement de Micu-Klein avait déjà pris la direction effective du diocèse en tant que vicaire général. Áron fut finalement consacré évêque en 1754 à Máriapócs.⁷ Micu-Klein a sans doute largement contribué, avec Martinelli, au processus de construction de la cathédrale de Balázsfalva; il était mieux au fait des exigences du rite byzantin. Martinelli conçut un édifice dans le goût classicisant qui était alors en vogue à Vienne, et pouvait convenir au rite byzantin dans ses proportions intérieures, en particulier celles de l'espace central, et à la longueur de la nef; de l'extérieur, en revanche, aucun élément ne fait référence à la destination orientale du bâtiment.

⁶ TERDIK, *ibid.*, 101. Plan de Zultner, TERDIK, *ibid.*, fig. 7.

⁷ TERDIK, *ibid.*, 102-103.

2. L'aménagement de l'édifice;

1/ Les peintures murales

Le 2 janvier 1748, le vicaire Áron écrit à la trésorerie, que la réalisation des peintures murales de l'église dans la manière des églises monastiques orientales coûterait entre quatre et cinq mille Florins. Il demandait, pour la peinture de la coupole et d'une partie du choeur, le versement au plus tôt des 400 et 300 Florins du Rhin prévus, afin que les artistes pussent commencer le travail tant que les échafaudages utilisés lors de la construction étaient encore en place.⁸ La fresque de la coupole fut achevée en 1748 par Iacov Zugraf (Iacov din Rășinari), personnalité dont on peut lire le nom au livre terrier (*urbarium*) de Balázsfalva de l'année précédente, et peintre bénéficiant d'une grande expérience comme en témoignent ses peintures réalisées selon les normes de style et iconographiques du byzantin tardif. Sa signature est apposée à la lisière inférieure de la lanterne, dissimulée au beau milieu de l'ornementation.⁹

Au mur de la lanterne, d'autre part, sont apposées sur deux rangées des apôtres et des prophètes. D'autres personnages sont disposés sous la coupole, de même que diverses scènes, sur deux rangées approximativement de même hauteur. Sur la bande intérieure, on observe neuf médaillons: au centre, le Christ apparaît comme grand prêtre, entouré de prêtres en vêtement liturgique, pour la plupart des papes romains (fig. 3). Une telle quantité de papes dans une église byzantine est chose peu commune, bien qu'il arrive que certains d'entre eux soient représentés dans les églises de Valachie.¹⁰ Outre les papes, Saint Sylvestre, Saint Grégoire le grand, Saint Clément, Saint Martin, Saint Hippolyte et Saint Léon le grand, figurent des patriarches d'Alexandrie portant également le titre de pape, Saint Athanase le grand et Saint Jean l'Aumônier.¹¹ Peut-être voulait-on signifier ainsi que non

⁸ Österreichisches Staatsarchiv, Finanz- und Hofkammerarchiv, Hofkammerarchiv, Wien (plus loin: ÖStA HKA), Siebenbürgischen Akten RNr 60, 1749, aug. 21. f 1527.

⁹ On ne connaît l'existence ni d'un contrat ni d'un rapport réalisé sur ces travaux. Le nom a été découvert lors de la dernière restauration. PORUMB, MARIUS, *Un veac de pictură românească din Transilvania secolul XVIII*, [Cent ans de peinture roumain en Transylvanie, le XVIII^e siècle], București 2003, 56. DUMITRAN, ANA, «Zugravii Iacov și Toader: reconsiderări biografice», [Iacov Zugravii et Toader: reconsiderations biographiques], *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica* 12/1, 2008, 121-122; DUMITRAN, ANA – CUCUI, ELENA-DANIELA – MIHU, ELENA – POP, SAVETA-FLORICA, *Iacov Zugravul*, Alba Iulia 2010, 51-55.

¹⁰ STEFANESCU, I. D., *La peinture religieuse en Valachie et Transylvanie depuis les origines jusqu'au XIX^e siècle*, Paris 1932, 296.

¹¹ Le pape Jean 1^{er} fut canonisé, mais sa fête (le 18 mai) ne figure pas dans le calendrier byzantin –

seulement l'Occident, mais aussi les Eglises orientales avaient parmi leurs grands témoins des «papes», de plus, c'est bien avec Alexandrie que les liens étaient les plus étroits avec Rome, au temps même préchalcedoniens, puisque l'évangéliste Marc fut un disciple de l'apôtre Pierre. On continuait à tenir compte de cela, même à l'époque baroque.¹² D'ailleurs, le contexte était celui d'une tentative d'apologie de l'union; notons à ce propos que les patriarches de Byzance n'y figurent pas, ce qui est, indépendamment de toute autre chose, une rupture par rapport à la tradition du byzantin tardif.

La bande suivante donne une représentation monumentale de la liturgie divine, où, près de l'autel, la Trinité du Nouveau testament est à la fois l'origine et la destination de la Grande Entrée (procession solennelle des dons) au son de l'hymne des chérubins (fig. 4). Ce thème iconographique est apparu au XIII^e siècle dans l'art byzantin, disposé généralement aux étages inférieurs de la coupole. Aux XVII^e-XVIII^e siècle, néanmoins, il accéda souvent au programme iconographique du chœur. Le cycle iconographique de Balázsfalva comporte un élément qui de toute évidence est d'origine occidentale: près de l'autel se trouve non seulement le Christ, mais l'ensemble de la Sainte Trinité. Au côté gauche de l'autel à baldaquin, c'est le Christ qui entame la procession, au côté droit, un vieillard représentant le Père accueille la procession, tandis qu'au dessus de l'autel plane la colombe du Saint-Esprit. L'accent mis sur la dimension trinitaire de la liturgie à Balázsfalva a peut-être l'avantage apologétique d'une représentation en image du *Filioque*. Mais il faut aussi souligner que ce type de représentation iconographique existait aussi dans l'art orthodoxe. On retrouve le même type de représentation dans la peinture crétoise orthodoxe du XVII^e siècle.¹³ En réalité, cette peinture à Balázsfalva n'est pas le signe

contrairement à celles des autres papes, même si les dates de leurs fêtes diffèrent de celles du calendrier romain (Saint Sylvestre 02/01, Saint Grégoire le grand 12/03, Saint Clément 24/11, Saint Martin 13/04, Saint Hippolyte 30/01, Saint Léon le grand 18/02). Le culte de Saint Jean l'Aumônier (fête byzantine: le 12 novembre, fête de l'Eglise latine: le 23 janvier) fut très répandu dans le Royaume de Hongrie à partir du XV^e siècle, car ses reliques furent placées à Buda par le roi Matthias Corvin, puis transférées après 1526 à Pozsony (Bratislava). Son culte prit un nouvel élan au XVIII^e siècle, sa biographie fut éditée en plusieurs langues par l'archevêque Imre Esterházy (1732) qui fit aussi construire une nouvelle chapelle pour ses reliques. Sur son culte en Hongrie: BODA, ZSUZSA, «Alamizsnás Szent János kultusza és annak emlékei Magyarországon», in Mikó Árpád, *Történelem – kép*, Catalogue, Magyar Nemzeti Galéria, Budapest 2000, 220-230.

¹² Le *Decretum Gelasianum*, rédigé à Rome à la fin du V^e siècle, documente cette tradition en expliquant pourquoi il est faux de placer Constantinople dans l'ordre des patriarchats directement après Rome, c'est-à-dire avant Alexandrie et Antioche, comme ce fut le cas au deuxième concile oecuménique en 381. MEYENDORFF, JOHN, *Birodalmi egység és keresztény szakadások. Az egyház 450 és 680 között*. [Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D.], Budapest 2001, 89-91.

¹³ Sur l'histoire et la symbolique de la liturgie de la Grande Entrée, avec de nombreuses références: TAFT, ROBERT – SCHULZ, HANS-JOACHIM, *Bizánci liturgia*, Budapest 2005, 261-262, 292, 299-303.

d'une influence directe de l'Occident, comme on pourrait l'attendre d'une église unie à Rome dans un milieu oriental, mais plutôt la manifestation d'éléments de la tradition iconographique latinisante qui s'étaient renforcés depuis le XVI^e siècle dans l'art méditerranéen et russe. Les ensembles de Balázsfalva sont dans tous leurs détails correctement réalisés et précisément représentés selon les règles de la liturgie. Dans une position centrale, en face de l'autel, les anges portent le linceul ou *épitaphios*, représentant le Christ mort, comme s'ils voulaient évoquer une procession mystique en même temps que le symbole de la table de l'autel.

Sur la troisième bande, une icône représente les douze grandes fêtes dans l'ordre du calendrier, de la naissance de la vierge Marie jusqu'à sa mort, entre le 8 septembre et le 15 août.¹⁴ Il est intéressant de remarquer que la Pentecôte est représentée avec la Trinité de l'Ancien testament (à laquelle est dédiée l'église) et non selon la manière habituelle.

Sur la bande extérieure, on voit douze scènes du Nouveau testament, en particulier les miracles du Christ. Les scènes ne sont pas représentées chronologiquement, mais dans l'ordre liturgique. Sept d'entre elles sont d'ailleurs difficiles à insérer dans l'ordre liturgique, bien qu'elles nous soient effectivement connues par la liturgie. Elle appartiennent en particulier à la période du carême: Zachée monté sur l'arbre, La guérison du paralytique (que l'on passe par une ouverture faite dans le toit – Mc 2,1-12), scène de l'exorcisme (Mt 8,29-9,1), Jésus parlant aux Pharisiens de la destruction du temple (Jn 2,12-22), la guérison de l'épileptique (Mt 17,14-23), la parabole du figuier (Mt 24,3-35), la pécheresse lavant les pieds de Jésus (Mt 24,3-35). Sur le côté, on trouve un groupe bien distinct représentant les phases de l'Evangile de la période dite du *Pentecostarion* (les cinq dimanches après Pâques): l'incrédulité de Thomas, les femmes au tombeau, la guérison du paralytique, la Samaritaine, la guérison de l'aveugle-né).

Il est probable que la peinture de la coupole dépassait les moyens dédiés à la décoration par l'évêque, puisque l'on n'y trouve aucune représentation figurative. Bunea a écrit que la peinture de l'église avait coûté 4850 Forints en 1748.¹⁵ Les peintures de Balázsfalva ont aussi ceci de particulier qu'en étant fidèles au style et à

Nouvelle synthèse sur la tradition iconographique: ΤΣΟΜΠΑΝΗ, π. Γρ: *Η μεγάλη είσοδος στην Εικονογραφία*, Θεσσαλονίκη 1997; LIVIERATOU, G. (ed.), *Ιεροτελεστία και πίστη Βυζαντινή τέχνη και θεία λειτουργία. Ceremony and Faith. Byzantine Art and the Divine Liturgy*, Athena 1999.

¹⁴ Nativité de Marie Mère de Dieu, présentation de la Vierge au Temple, l'Annonciation, la Nativité, le baptême de Jésus, Présentation au Temple, l'entrée à Jérusalem, la descente aux enfers, l'Ascension du Christ, la Sainte-Trinité, la Transfiguration du Seigneur, la Dormition de la Vierge.

¹⁵ BUNEA, AUGUSTIN, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*, [Sur l'histoire des Roumains. L'évêque Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)], Blaj 1900, 25.

L'icôno-graphie prévalant en Valachie, elles se conforment presque parfaitement au programme pictural des églises byzantines, du moins dans leur partie «historique», en suivant strictement l'ordre liturgique de manière à montrer aux fidèles tout au long de l'année les fêtes et les dimanches dédiés à un événement de l'Évangile. C'est en vérité un programme pictural complet destiné à l'enseignement des fidèles, dont le centre est la représentation de la sainte liturgie, qui rend visible et manifeste ce qui reste inaccessible aux sens lors de la cérémonie ayant lieu dans l'église, c'est-à-dire la liturgie céleste qui se déroule sans interruption.

2/ L'icônostase

La réalisation des sculptures de l'icônostase. L'élément le plus important dans l'aménagement de l'église est l'icônostase (de 11,5 mètres de large et 15 mètres de haut), qui masque entièrement l'arc triomphant et couvre le mur oriental de la nef,¹⁶ dont la structure et l'ornementation sculptée observent les traditions balkaniques, tout comme dans l'église de Máriapócs (fig. 5). L'icônostase dans son ensemble est caractérisée par un équilibre entre l'usage modéré des éléments architectoniques, les parties planes de nature décorative, les icônes et les surfaces sculptées. La date de réalisation de la structure sculptée est encore inconnue. En revanche, Ana Dumitran a récemment publié une lettre de la Trésorerie à l'évêque, envoyée en décembre 1749, informant que la reine a décidé de procurer 800 Forints pour ces travaux, et demandant d'obtenir les plans du maître ainsi que le contrat.¹⁷ À peine deux ans plus tard, le 13 septembre 1751, un rapport de la même trésorerie déclarait que les travaux de sculpture du «Hoch altar» (terme employé au XVIII^e siècle pour désigner l'icônostase) étaient achevés et qu'il ne restait que la peinture et la dorure,¹⁸ ce qui signifie que l'objet était déjà mis en place dans l'église. Cela signifie que si les travaux avaient été commencés en 1750, ils furent achevés en un an ou un an et demi. Le contrat en question n'a pas été retrouvé, on ignore donc le nom du sculpteur. Toutefois, la plupart des chercheurs roumains considèrent qu'il s'agit de l'œuvre d'un maître originaire de Marosvásárhely (*Târgu Mureș*),

¹⁶ Les études réalisées sur l'icônostase sont de nature descriptive. TATAI-BALTĂ, CORNEL – FĂRCAȘ, IOAN, *Iconostasului Catedralei Greco-Catolice „Sfânta Treime” din Blaj (Sec. XVIII)*, Alba Iulia 2011 (avec bibliographie roumaine).

¹⁷ DUMITRAN, ANA, «Iconostasul catedralei din Blaj, între Ștefan Tenețchi și Grigore Ranite», [L'icônostase de la cathédrale de Blaj, entre Ștefan Tenețchi et Grigore Ranite], *Ars Transsilvaniae* XXI, 2011, 73.

¹⁸ ÖStA, HKA Sieb. Akten R.Nr. 60. 1749. aug. 21. f. 1550.

dénommé Aldea,¹⁹ mais les sources sur lesquelles il s'appuie ne sont pas indiquées.²⁰

À Balázsfalva de même qu'aux deux autres centres importants de l'église gréco-catholique, dans l'église de pèlerinage à Máriapócs et l'église paroissiale de Nagyvárad²¹ – cathédrale après 1777 – les iconostases montrent des similitudes, tant dans la structure que dans le style de sculpture et le registre des motifs. L'iconostase de Máriapócs a été réalisé entre décembre 1748 et août 1749 par Konstantinos Thaliodoros «sculptor constantinopolitanus». Il est probable que le même artiste ou du moins un confrère du même atelier a réalisé les iconostases des deux autres sièges épiscopaux, bien que l'on doive admettre que les iconostases de Nagyvárad et Balázsfalva montrent plus de ressemblances l'un avec l'autre que l'un et l'autre avec celui de Máriapócs.²²

Les lignes principales de l'iconostase de Balázsfalva sont les mêmes qu'à Máriapócs. Une différence essentielle, en revanche, tient dans le fait que pour s'ajuster aux dimensions de l'édifice, on a placé six peintures sur la rangée locale, de même, la deuxième et la troisième rangée sont chacune composées de quinze peintures et non de treize. À Balázsfalva, aucune console n'est disposée devant les peintures, comme c'est le cas à Máriapócs, en guise d'autel latéral. La sculpture est en maints endroits beaucoup plus détaillée: au pied de l'iconostase, sur les colonnes séparant les peintures sont représentés des oiseaux, des serpents, parmi les décorations du *ketabedes* (espace géométrique placé sous les peintures au pied de l'iconostase), des anges, des griffons tiennent une couronne au-dessus d'une image en forme d'amande. La rangée locale est surplombée par une corniche richement profilée dans le goût classique, la frise est ornée de triples gerbes de giroflée séparées

¹⁹ LUPEANU, ALEXANDRU, *Călăuza Blajului*, [Voyage à Blaj], Blaj 1922, 51.

²⁰ Avec une bibliographie. PORUMB, MARIUS, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania. sec. XIII-XVIII*, [Dictionnaire de peinture ancienne roumaine de Transylvanie, XIII^e-XVIII^e siècles], București 1998, 41.

²¹ Depuis le début du XIX^e siècle, ce dernier est installé dans l'église de Körösrév (Vadu Crișului). Porumb a attiré l'attention sur les correspondances de style avec Balázsfalva. PORUMB, MARIUS, «Un valoros ansamblu de pictură și sculptură din secolul al XVIII-lea la Vadu Crișului», [Un ensemble de valeur de peinture et de sculpture du XVIII^e siècle à Vadu Crișului], *Acta Musei Napocensis* XXI, 1984, 562-563.

²² Description de l'iconostase de Máriapócs et analyse des styles respectifs des trois iconostases: TERDIK, SZILVESZTER, «A máriapócsi kegytemplom építésére és belső díszítésére vonatkozó, eddig ismeretlen források», [Nouvelles sources sur la construction et l'aménagement intérieur de l'église de Notre-Dame de grâce de Máriapócs], *A Nyíregyházi Jósa András Múzeum Évkönyve* L, 2008, 531-537; TERDIK, SZILVESZTER, «Mária-szimbólumok a balázsfalvi székesegyház ikonosztázán», [Les symboles de Marie sur l'iconostase de la cathédrale de Balázsfalva], in Kerny, Terézia – Tüskés, Anna (dir.), *Omnis creatura significans. Tanulmányok Prokopp Mária 70. születésnapjára*, Budapest 2009, 201-202.

par les consoles, qui sont également plus riches et plus détaillées qu'à Máriapócs, une tête d'ange est visible parmi les décorations de feuilles et de tiges. L'architrave concave est sculptée et ajourée, parmi les motifs de vigne, on aperçoit des cerfs luttant contre des dragons (fig. 6). Au-dessus de la rangée locale, les lunettes sont sculptées et ajourées, de même qu'au-dessus de la rangée des fêtes liturgiques, en revanche, elles ne sont pas décorées de feuilles d'acanthes, comme à Máriapócs, mais de chérubins aux six ailes. Le fronton est aussi richement articulé: deux dragons dans des cadres sont ornés de chaque côté de feuilles d'acanthes sculptées en creux parmi lesquelles sont placées deux rangées de cinq prophètes. Sur la corniche qui surplombe les dragons, les feuilles d'acanthes sont terminées en volutes, libérant un espace à trois images. Au sommet, la croix est monumentale, ses côtés sont décorés de feuilles, à sa base des anges sculptés en bas-relief portent des coupes. Derrière eux, on aperçoit les instruments de la Passion sculptés, la lance, la branche de roseau portant l'éponge. Au-dessus se trouvent le soleil et la lune. Les figures de la Vierge et de Saint-Jean se trouvent dans un cadre orné, deux serpents portent les images.

Les portes royale et diaconale de l'iconostase de Balázsfalva nous sont également restées. Le triple arc surplombant la porte royale est richement ornée, non seulement d'un aigle à deux têtes, mais aussi d'oiseaux picorant des raisins et de lions portant l'épée. D'une manière générale, on peut dire que par rapport à Máriapócs, l'iconostase de Balázsfalva est une œuvre beaucoup plus richement ornée, riche à la fois d'éléments décoratifs et figuratifs.

3/ Les peintres

La peinture de l'iconostase de Balázsfalva a été réalisée en plusieurs phases par plusieurs maîtres successifs. Si l'on en croit les signatures apposées sur les peintures de la rangée locale, ces dernières sont l'œuvre d'un peintre orthodoxe d'Arad, Stefan Tenecki. En l'absence de date, d'une part en s'appuyant sur les données d'archives citées par Bunea, selon lesquelles un peintre allemand et un peintre serbe ont reçu une rétribution entre 1762 et 1765 (le premier 1102, le second 100 Florins du Rhin),²³ d'autre part, en se fondant sur la date de consécration de l'église, les chercheurs roumains supposent que les icônes ont été réalisées avant

²³ BUNEA, AUGUSTIN, *Episcopii Petri Paul Aron și Dionisii Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, [L'évêque Petri Paul Aron et Dionisiu Novacovici, ou l'histoire des roumains de Transylvanie de 1751 à 1764], Blaș 1902, 283. On associe cela avec le signo de Tenecki: PORUMB, MARIUS, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania, sec. XIII-XVIII*. [Dictionnaire de peinture roumaine ancienne en Transylvanie, XIII^e-XVIII^e siècles], București 1998, 41.

1765.²⁴ Les données de Bunea correspondent à un rapport des moines basilien datant de 1766, selon lequel au cours de ces années ont été acquittées les charges correspondant aux peintures du «grand autel».²⁵ Le style des icônes montre que non seulement les peintres de la rangée locale, mais aussi – en dehors du fronton – toutes les autres peintures semblent être l'œuvre de Tenecki et de son atelier. Tant que les sources originales n'ont pas été découvertes, il est impossible de vérifier si les données citées par Bunea désignent éventuellement Tenecki sous le vocable de peintre «allemand» ou le peintre «serbe». La proportion des travaux que l'on semble devoir lui attribuer pencherait pour qu'il soit le peintre ayant reçu le montant le plus élevé, d'autre part, il est possible qu'en raison de sources en plusieurs langues, Bunea ait imaginé l'existence de plusieurs peintres, qui pouvaient d'ailleurs faire partie du même atelier.

On dit que Tenecki, peintre orthodoxe, a appris son art à Kiev, puis s'est installé à Arad où il a travaillé pour les églises orthodoxes de Hongrie, acceptant aussi de temps à autres des commandes de la part de l'Eglise gréco-catholique.²⁶ La peinture baroque a imprimé une profonde influence sur lui, non seulement dans le style, mais aussi dans l'iconographie. Indiscutablement, l'ensemble de son travail est caractérisé par le recours aux modèles de la gravure occidentale. Parmi les peintures de la rangée locale, par exemple, la Sainte Trinité (L'apparition de Mamré) a pu être inspirée d'une gravure utilisée illustrant la *Biblia Ectypa* (XVII^e siècle).²⁷ Les icônes de la rangée des fêtes liturgiques et de la rangée des apôtres sont également inspirés de gravures occidentales, et ne suivent en rien la tradition de l'iconographie byzantine. On peut remarquer parmi les icônes de base, la Mère de Dieu ainsi que le Christ en majesté, en vêtement de prêtre (fig. 7). Cette combinaison étant devenue très populaire dans la tradition balkanique et serbe, la représentation du Christ en grand prêtre était devenue à cette époque très répandue, à la rangée des apôtres, dans les iconostases de la région carpatienne.²⁸ La commande faite à Tenecki pour l'église

²⁴ Medeleanu ne s'appuie pas sur Bunea. MEDELEANU, HORIA, «Documente referitoare la pictorial bănăţean Ştefan Teneţchi», [Documents sur le peintre du Banat Stephan Tenecki], *Studii și cercetări de Istoria Artei* XXX, 1983, 74.

²⁵ TERDIK, *ibid.*, (nt. 1), 103.

²⁶ Les chercheurs roumains lui attribuent l'iconostase de Csertés, dans le comitat d'Alsó-Fehér (actuellement église orthodoxe de Kolozsmonostor). MEDELEANU, *ibid.*, 74.

²⁷ Publication de la gravure (sans comparaison avec Balázsfalva): СТОШИЊ, ЛЬИЛАНА, *Западноевропска графика као предложаку српском сликарству XVIII века*, Београд, 1992. Sur les gravures occidentales utilisées comme modèles dans les territoires ukrainiens, russes puis serbes, voir (avec bibliographie): Стошињ, *ibid.*; nouvelle approche détaillée sur le même sujet: DELUGA, WALDEMAR, *Grafika z kregu Lavry Pieczarskiej i Akademii Mohylańskiej XVII i XVIII wieku*, Kraków 2003.

²⁸ Sur cette tradition iconographique, voir: PUSKÁS, BERNADETT, «Krisztus, a Nagy Főpap alakja a

de Balázsfalva est difficile à replacer dans son contexte historique, si l'on tient compte du fait qu'à ce moment même étaient réapparues en Transylvanie les mouvements opposés à l'union. L'évêque uniaste Athanasie Rednik appuya même son apologie de l'union sur une gravure montrant que les «dissidents» ont obtenu une récompense méritée: ces derniers ne semblent pas s'être libérés des bouches d'Hadès.²⁹ De la part de Tenecki, qui était sans doute le peintre officiel de l'évêque orthodoxe d'Arad, cela est plus qu'étonnant.

Au fronton de l'iconostase, le groupe du Calvaire et les icônes des prophètes ont été réalisés en même temps. D'après leur style, ils sont d'origine valaque et sont l'œuvre d'un maître ayant adopté les traditions du byzantin tardif. La recherche a longtemps accordé peu d'attention aux différences de style qui caractérisent l'iconostase. En 2009, par contre, au cours d'un reportage photo, on remarqua que dans le rouleau du prophète Daniel figure le signo de «Grigore zográf» accompagné de la date 1764; la même date est aussi inscrite dans le rouleau du prophète Jérémie. Ana Dumitran a dès lors attribué ces peintures à Grigore Ranite, qui sur la base de documents liés à l'examen de l'icône miraculeuse de la vierge aux larmes de la chapelle épiscopale, stationnait cette année à Balázsfalva. Il est difficile de savoir pourquoi l'on souhaite qu'il ajoutât son travail à celui de Tenecki, le peintre d'Arad ayant été en mesure d'achever son travail depuis des années. Il est envisageable que justement, les larmes en question aient ajouté à sa renommée, puisque c'était bien lui qui avait peint, en 1736, l'icône miraculeuse.³⁰

L'iconostase de Balázsfalva est un témoignage important, car tout l'aspect coloristique de sa structure est resté en l'état. Le mur de fond et les colonnes sont renforcés de marbrures de nuance grise, bleue et rouge, les divisions architectoniques sont marbrées de bleu ou de rouge, les cadres sont lustrés (à reflets métalliques) de couleurs rouge et bleu, le pied et le chapiteau des colonnes ainsi que plusieurs éléments en relief sont dorés de même qu'une partie des ornements. Les autres

Kárpát-vidék ikonfestészetében», [Les représentations du Christ en grand prêtre dans le bassin des Carpates], in Ivancsó, István (dir.), *Liturgikus örökségünk*, [Notre héritage liturgique], X, Nyiregyháza 2009, 67-84.

²⁹ Publication de la gravure avec mise en contexte historique: MIRON, GRETA-MONICA – CRĂCIUN, MARIA, «Tipografia de la Blaj și comunicarea religioasă în societatea transilvăneană a secolului al XVIII-lea», [La typographie de Blaj et les publications religieuses dans la société transylvaine au XVIII^e siècle], in Costea, Ionuț et alii (coord.), *Istoria culturii cultura istoriei. Omagiu Profesorului Doru Radosav la vârsta de 60 ani*, Cluj Napoca 2010, 116-151.

³⁰ DUMITRAN, ANA, «Un zugraf de elită: Grigore Ranite», *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, 14/1, 2010, 90; DUMITRAN, ANA, «Iconostasul catedralei din Blaj, între Ștefan Tenecki și Grigore Ranite», [L'iconostase de la cathédrale de Blaj, entre Stephan Tenecki et Grigore Ranite], *Ars Transilvaniae*, XXI, 2011, 72-73.

éléments sont décorés d'une grande variété de couleurs, les feuilles sont lustrées de vert, les vignes de rouge et de bleu, de même qu'un certain nombre de fleurs. Il est remarquable que sous la rangée locale, les petits tableaux en forme d'amande sont aussi figuratifs: on trouve en particulier les personnalités proéminentes du monachisme oriental (rappelons qu'à l'origine, l'église appartenait aux basilien), juste en dessous, des saints soldats, et juste au dessus, insérés dans des lunettes, des anges. Au pied des colonnes, les petites surfaces peintes sont ornées des têtes d'anges. Les peintures latérales de l'architrave montrent des prophètes, mais au lieu de l'arbre de Jessé, c'est un œil de Dieu qui rayonne au-dessus de la porte royale, toutefois, les départ de sarments sont bien sculptés dans le bois autour de la peinture, à l'endroit où le tronc de Jessé aurait dû faire la jonction. Il semble que Tenecki lui-même n'était pas entièrement informé des usages balkaniques. Les marbrures et les petits personnages évoquent plutôt le style de son atelier. La lumière filtrant à l'arrière de l'iconostase met en valeur dans sa mobilité la prolifération d'ornementation végétale, dorée et argentée, mêlée d'harmonie polychrome évoquant de toute évidence la splendeur paradisiaque.

La coexistence de deux styles picturaux fort différents – Tenecki, originaire de Kiev, a adopté la tendance baroque occidentale, tandis que Ranite est resté attaché à la langue formelle balkanique, byzantine – «montre» qu'en ce temps là, dans les territoires orthodoxes cohabitaient relativement pacifiquement plusieurs écoles artistiques.

4/ La part symbolique dans l'iconostase de Balázsfalva

Certains détails de l'iconostase démontrent un alliage très particulier, même unique à l'échelle locale, des traditions byzantines et de l'influence occidentale.³¹ De tout iconostase, la partie centrale, dite de la porte royale, est mise en évidence, et ne peut être utilisée que par le clergé au cours de la liturgie. Selon la symbolique religieuse, le chœur représente le ciel, et la nef représente la terre, la porte royale est donc la connexion entre le ciel et la terre. De même que Dieu s'est ouvert un chemin vers les hommes en Marie par l'incarnation de Jésus, Il vient de l'autel vers les fidèles en passant par la porte, afin de s'unir à eux à travers les sacrements. C'est pourquoi le programme iconographique de la porte royale est une partie indispensable de la représentation de l'Annonciation, qui révèle le commencement d'une nouvelle relation entre Dieu et les hommes.

| ³¹ Travaux déjà publiés sur la questions: TERDIK, «Mária-szimbólumok» (nt. 22), 201-207.

La porte royale de l'iconostase de Balázsfalva (fig. 8) est dominée par huit images semi-circulaires, richement ornées, disposées en deux rangées verticales. D'autre part, au sein d'une décoration florale, on trouve encore dix médaillons portant des symboles. Parmi les images supérieures, celles du milieu représentent l'archange Gabriel et la vierge Marie. Sur le battant gauche, la mère de Marie, Sainte Anne, se trouve à côté de Gabriel. Sur le battant droit, à côté de sa fille se tient Joachim. Au-dessus de Sainte Anne, on a représenté dans un médaillon entouré de pétales une toison de laine, au-dessus de l'archange, un rameau de rose s'ouvre en trois boutons, au-dessus de Marie, un chandelier d'or portant trois chandelles illuminées, au-dessus de Joachim, l'image d'un miroir.

Au rang inférieur de la porte se trouvent, deux par deux, encadré dans un champ délimité par une arcade, les quatre évangélistes, respectivement entourées de trois symboles. Sur le battant gauche, au-dessus du premier évangéliste est représentée une échelle, à côté, deux tables de pierre, tandis que le coin inférieur est occupé par la manne, dans un panier tressé. Au sommet du côté droit, au-dessus des évangélistes, trois flammes sortent du buisson ardent qui ne se consume pas, au même niveau est représentée une porte fermée, et dans le coin inférieur, l'arche d'alliance. La plupart des symboles sont dorés, posés sur un sol à dominante verte et sur fond bleu.³²

Les dix symboles tirent leurs thèmes de divers livres de l'Ancien testament, ce sont des images connues que l'on interprète, selon l'exégèse allégorique ou typologique, comme des signes des prophètes faisant référence à l'incarnation. Tous les hymnes de la poésie byzantine rendant gloire à la mère de Dieu accordent une place à quelque métaphore où Marie est comparée au buisson ardent, à la sainte tente et à ses attributs (l'Arche d'alliance, le chandelier, les deux tables de la loi, la manne, la verge d'Aaron), à la colline, à la toison ou même à l'échelle. Ces images poétiques faisant l'éloge de la mère de Dieu sont un trésor inépuisable recueilli dans le célèbre et souvent chanté *Hymnos Akathistos*, qui à l'origine était lié à la fête du 25 mars, consacrée à l'Annonciation.

Un type de peinture spécifique a ainsi pris corps dans l'iconographie byzantine, consacré aux prophéties liées à l'incarnation et à la virginité de Marie. Au centre se trouvent la mère de Dieu et l'enfant (en plan rapproché, parfois en majesté, en trône), tout autour se tiennent les prophètes tenant les rouleaux d'écriture et / ou une représentation symbolique du verset biblique en question. Au Moyen âge tardif,

³² Une inscription notée en noir figure sur l'image, mais est aujourd'hui très dégradée. Photos des symboles: TATAI-BALTĂ – FĂRCAȘ, *ibid.*, 154-156.

cette icône était répandue tant dans les Balkans que dans la région carpatienne, dont quelques exemplaires donnent aussi le Christ entouré des douze apôtres. La mère de Dieu entourée des prophètes et le Christ entouré des apôtres sont ensemble des images fondamentales de l'iconostase. Ces icônes typiques ont aussi été introduites comme illustration de livres liturgiques au XVII^e siècle, en particulier dans les territoires ukrainiens.³³

Je n'ai encore jamais rencontré d'icône où certains symboles apparaissent en tant qu'emblème, en l'absence des prophètes, à la manière de l'art occidental. Or il est probable que cette habitude est apparue parmi les gravures, lorsque l'influence de l'art occidental a commencé à gagner du terrain à l'Est de l'Europe. D'ailleurs, dans les milieux ukrainiens, au XVII^e siècle, sont apparus des livres contenant en guise d'illustration des gravures d'*Akathistos* au sein desquelles Marie est entourée uniquement de symboles extraits de l'Ancien testament. On connaît même un *Irmologion* du XVIII^e siècle contenant ce genre de représentation.³⁴ Le premier cas connu dans les territoires balkaniques remonte au XVIII^e siècle, toutefois les symboles ne sont pas abandonnés à eux-mêmes, mais sont portés par des anges.³⁵

Le motif du médaillon représentant la vierge Marie et son fils entouré de douze petits médaillons est apparu dans un Livre des Apôtres publié en 1692 dans la Laure de Kiev; la plupart des médaillons montrent des symboles, mais on voit aussi une ou deux scènes. Les emblèmes déployés témoignent chacun de l'influence occidentale (jardin clos, tour d'ivoire), toutefois, le miroir n'en fait pas partie.³⁶ Cette manière rappelle une gravure inspirée de l'icône de la Mère de Dieu réalisée en 1758 au monastère de Bogyan (*Бођани*, SR) par l'artiste Zaharija Orfelin, maître serbe de Hongrie, qui représente non seulement l'icône de Marie, mais aussi son cadre.³⁷ Sur cette gravure, de chaque côté de l'icône sont disposés verticalement trois symboles de Marie, placés dans des cadres ovales et attachés à un ruban. Il s'en trouve en vérité douze sur le cadre de l'icône de Marie, et trois derrière chaque colonne.³⁸ Au côté gauche de la gravure, en progressant de haut en bas apparaît en premier la

³³ Histoire de ce type, avec bibliographie et exemples: TERDIK, *ibid.*, (nt. 22), 201-203.

³⁴ Dans un *Akathistos* publié à Kiev en 1674. ГУСЕВА, А. А. – КАМЕНЕВА, Т. Н. – ПОЛОНСКАЯ, И. М.: *Украинские книги кирилловской печати XVI-XVIII. вв.*, Киев 1981, 123, 1370. Voir aussi un volume imprimé dans la laure de Kiev en 1753: ЗАПАСКО, ЯКИМ – ІСАЄВИЧ, ЯРОСЛАВ, *Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Книга друга. Частина перша (1701-1764)*, Львів 1984, Кат. 1824, image à la page 96.

³⁵ La Mère de Dieu sur son trône, entourée de prophètes. Venise, 1702 (gravure). PAPASTRATOS, DORY, *Paper Icons. Greek Orthodox Religious Engravings 1665-1899. I.* Athens 1990, 109.

³⁶ ГУСЕВА – КАМЕНЕВА – ПОЛОНСКАЯ, *ibid.*, 30, ill. 1620.

³⁷ ДАВИДОВ, ДИНКО, *Српски графика XVIII века*, Београд 1976, 296-297, 101.

³⁸ КУЛИЋ, БЛАНКА, *Новосадске дроворезбарске радионице у 18. веку*, Нови Сад 2007, 149-151.

colline ombragée (?), puis une tour et enfin le trône royal. Du côté gauche, la série commence par une échelle, suivie par un chandelier à sept branches puis l'arche d'alliance.

Tenecki a pu connaître soit directement l'icône, soit la gravure. Quoi qu'il en soit, les symboles qui apparaissent sur la porte royale de Balázsfalva ne sont pas exactement les mêmes. Dans son approche des prophéties bibliques, la théologie byzantine a toujours mis l'accent sur la naissance du Fils en tant que manifestation de l'ordre naturel, et dans le cas de Marie, sur la préservation de sa pureté après la naissance, sur sa virginité éternelle.³⁹ Les symboles de la porte de Balázsfalva sont en accord avec cette tradition byzantine, à l'exception d'un seul: le miroir, au sujet duquel on ne trouve aucune explication dans la liturgie byzantine ancienne. L'usage du symbole du miroir en Occident était alors très répandu. En tant qu'innovation introduite dans les litanies de Lorette (le «miroir de justice»), mais aussi dans d'autres usages et contextes, le miroir était bien connu dans le monde catholique. L'allégorie de l'immaculée conception commençait alors à jouer un rôle de plus en plus important dans la langue théologique catholique. Or l'une des représentations de l'immaculée, apparue à la fin du XV^e siècle, s'était largement répandue, et son iconographie était justement celle où une sainte vierge debout est entourée de quinze symboles de l'Ancien testament, dont celui du miroir, qui est accompagné de l'inscription «Speculum sine macula» (Sap 7,26), que l'on peut traduire dans la langue baroque par: «miroir immaculé».⁴⁰ La liturgie byzantine, d'une manière générale, ne connaît pas cette expression. Seule un *akathistos* des moines basilien, remontant peut-être au XVIII^e siècle, évoque les honneurs rendus à l'immaculée conception et comporte effectivement l'invocation suivante: «sois bénie, miroir sans tache!». Cette *akathistos* a été imprimée plusieurs fois à Potchaïev. Il ne fut interdit par les orthodoxes qu'au XIX^e siècle, comme reflétant trop fidèlement la pensée de la théologie catholique.⁴¹ Du reste, la théologie byzantine n'admet pas (du moins aujourd'hui) l'enseignement occidental sur l'absence absolue du péché originel chez

³⁹ Sur la propagation au XVIII^e siècle des symboles au sein du premier rang de l'iconostase, en s'appuyant sur la symbolique de la porte royale: МИХАЙЛОВИЧ, РАДМИЛА, *Прва зона спрoкоз иконостаса XVIII века. Зборник Филозофског факултета*, Београд XIV-1, 1979, 279-322.

⁴⁰ VLOBERG, MAURICE, «The iconography of the Immaculate Conception», in O'Connor, E. D. (ed.), *The Dogma of the Immaculate Conception: history and significance*, Notre Dame 1958, 475-480.

⁴¹ *Akathistos könyv*. [Le livre de l'Akathistos], Bregyszász 2003. 164. Le texte russe de l'akathistos provient d'un livre publié en 1829 à Potchaïev. Il a été communiqué aux non orthodoxes en 1846. http://user.transit.ru/~maria/neporochn_6.htm#2 (consulté le 25 octobre 2011). Remerciements à Ágnes Havasi, qui a découvert cette information sur internet. Le monastère est redevenu orthodoxe en 1831, on a alors retiré de la circulation les gravures qui évoquaient trop le catholicisme. DELUGA, WALDEMAR, «Prints from the Pochayv Monastery», in *Print Quarterly* XXI, 2004, 83.

la Sainte Vierge dès la conception. À Kiev, au XVII^e siècle, en revanche, une partie des théologiens orthodoxes ont formé le «parti» de l'immaculée, puis les théologiens serbes, au XVIII^e siècle, se sont divisés sur le même sujet.⁴²

C'est ainsi que Tenecki a pu connaître le symbole du miroir non seulement directement de l'influence occidentale, mais aussi de certains milieux orthodoxes. Dans un ouvrage de théologie publié par la Laure de Kiev en 1674, on peut voir une illustration où parmi les symboles entourant la vierge Marie se trouve notamment un miroir,⁴³ mais ce dernier se trouve aussi sur une fresque dans l'une des chapelles latérales de la cathédrale Sainte Sophie de Kiev, de même parmi les symboles entourant l'Immaculée (fig. 9). D'autre part, on peut aussi observer l'influence de l'Occident dans les travaux réalisés par Tenecki pour des églises orthodoxes, sur des peintures représentant le couronnement de Marie, où dans le personnage de la vierge Marie se reflète l'influence des compositions occidentales de l'immaculée, notamment dans le fait qu'autour du globe sur lequel se tient la vierge est enroulé le serpent, un motif absolument inédit dans l'église serbe de l'époque.⁴⁴

En définitive, il est bien étonnant de ne pas pouvoir décider véritablement si l'iconographie occidentale de Balázsfalva est inspirée d'un milieu catholique ou orthodoxe. Les symboles qui accompagnent la représentation de Marie sur la porte royale montrent que l'on n'a pas voulu mettre l'accent seulement sur l'hommage rendu à la nativité de Marie, mais aussi à son immaculée conception. En ce temps-là, à Balázsfalva comme ailleurs, la réception de certains éléments du culte occidental de Marie était un sujet délicat, dont l'analyse des racines ne permet pas d'établir avec précision si le rôle essentiel dans leur acclimatation revient au commanditaire ou justement au peintre, puisqu'à cette époque, les pays orthodoxes, du moins dans leur branche slave orientale, avaient entièrement adopté la représentation des thèmes iconographiques d'origine occidentale (et parfois même leur contenu, comme c'est justement le cas avec l'immaculée conception).

Au-dessus de la porte diaconale, Tenecki a peint deux symboles dans un esprit réaliste: un lion veillant (fig. 10) et une main portant une épée enflammée. Le lion était à l'époque un *anapeson* apprécié dans l'art serbe, pouvant signifier l'«œil

⁴² ТИМОТИЕВИЋ, МИРОСЛАВ, *Иконографија Великих празника у српској барокној уметности. Зборник Матице српске за ликовне уметности 25.*, Нови Сад 1989, 122-124. Autres exemples: ТИМОТИЕВИЋ, МИРОСЛАВ, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад 1996, 16, 30, 69.

⁴³ Lazar Baranovic en 1674, comme illustration de l'ouvrage de théologie publié à la laure. ГУСЕВА – КАМЕНЕВА – ПОЛОНСКАЈА, *ibid.*, 20-21. (ill. 1483).

⁴⁴ On a volontiers à Kiev copié la vierge Marie représentée avec la lune, en s'appuyant sur des gravures réalisées aux Pays-Bas: DELUGA, WALDEMAR, «A Matham "Virgin" in Kiev», *Print Quarterly* XVII, 2000, 285-287.

qui ne dort pas»,⁴⁵ employé tant dans le *Physiologus* que dans la Bible où l'enfant Jésus revêtu des caractères du lion joue un rôle essentiel (très fréquent au-dessus de la porte royale des iconostases baroques serbes), mais une représentation réaliste du lion est absolument inhabituelle. Il est probable qu'à l'instar des autres motifs protecteurs du sanctuaire céleste, il signifie l'impossibilité de s'approcher des lieux les plus saints de l'église.

Synthèse

La construction du centre épiscopal de Balázsfalva, avec quelques interruptions plus ou moins longues, a duré environ quarante ans, dans un contexte historique d'union des Eglises rempli de conflits de politique intérieure et de discipline ecclésiastique. Sur la partie de l'édifice terminée en premier, c'est-à-dire la cathédrale, on aperçoit la dualité qui caractérise l'identité des chefs de l'Eglise gréco-catholique de l'époque: les évêques tenaient à ce que le bâtiment fût construit dans un type occidental, «moderne» par un architecte viennois, tout en tenant compte, en choisissant des maîtres orthodoxes de la région, des impératifs de la liturgie byzantine dans son aménagement intérieur, comme les peintures de la coupole, la sculpture et la peinture de l'iconostase. Cette dualité reflète aussi leurs efforts en vue de former une identité propre: en soutenant l'union, il s'opposèrent fermement aux orthodoxes sur certaines questions théologiques à propos desquelles ils avaient accepté la profession de foi catholique, mais pour conserver les fidèles qui étaient profondément attachés aux traditions orientales, ils s'attachèrent eux-mêmes tout aussi fermement à ces traditions ancestrales orientales. Aujourd'hui encore, la cathédrale de Balázsfalva témoigne de cette identité double. Dans un espace baroque aux éléments classicisants, mesurés voire d'apparence presque puritaine, les aspects byzantins sont clairement mis en évidence: les fresques de la coupole, l'iconostase au mur oriental de la nef. À l'extérieur, en revanche, n'apparaît pas la dualité, la façade principale étant celle d'une église occidentale, dont la tour centrale était totalement étrangère à la tradition byzantine. L'équilibre entre les deux traditions – surtout à l'intérieur – s'est peu à peu déréglé au cours du XIX^e siècle, symboliquement et concrètement, en faveur de l'Occident, surtout lors des importants travaux de rénovation de 1838.

⁴⁵ ДАВИДОВ, ДИНКО, *Иконе XVIII века из николајевске цркве Старом Сланкамену*. Зборник Матице српске за ликовне уметности 6., Нови Сад 1970, 335–342; TODIĆ, BRANISLAV, «Апаресон. Iconographie et signification du thème», *Byzantion* 64, 1994, 134–165.

L'ensemble de Balázsfalva mérite de compter parmi les lieux privilégiés de l'architecture baroque religieuse en Transylvanie. Non seulement pour ses dimensions, mais aussi pour la qualité de sa réalisation, il dépasse la majorité des églises catholiques de son temps. Il apparaît néanmoins que si l'on considère les cathédrales construites en Transylvanie à la même époque (Temesvár / *Timișoara*, Nagyvárad / *Oradea*), celle de Balázsfalva n'a pas atteint le niveau prévalant alors à la cour de Vienne. Quoi qu'il en soit, avec la construction de l'église de Balázsfalva, le souverain a été exaucé dans son désir que la nation roumaine obtienne des institutions religieuses de niveau convenable.

Liste des figures

- Fig. 1: Façade de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva
Fig. 2: Plan de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva
Fig. 3: Le Christ en Grand prêtre, entouré de papes romains (détail de la fresque de la coupole)
Fig. 4: Liturgie divine (détail de la fresque de la coupole)
Fig. 5: Iconostase de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva
Fig. 6: Cerf et dragon (détail de l'iconostase de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva)
Fig. 7: Le Christ en Grand Prêtre, sur l'iconostase de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva
Fig. 8: Porte royale de l'iconostase de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva
Fig. 9: Vierge à l'enfant, entourée de symboles. Chapelle septentrionale de l'Eglise épiscopale Sainte Sophie de Kiev
Fig. 10: Le lion protecteur, sur l'iconostase de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva

LA CATHÉDRALE GRÉCO-CATHOLIQUE DE LA SAINTE TRINITÉ À BALÁZSFALVA

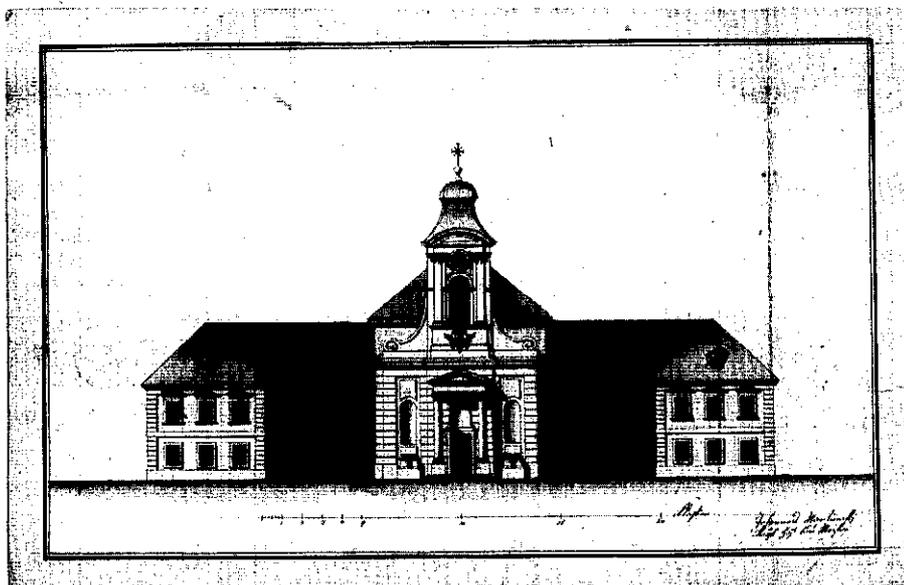


Fig. 1: Façade de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva

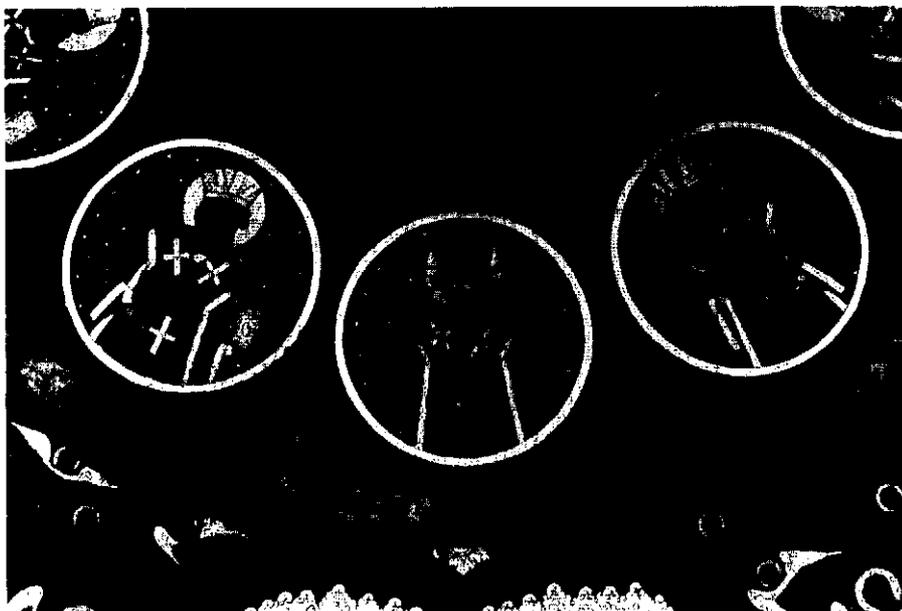


Fig. 3: Le Christ en Grand prêtre, entouré de papes romains
(détail de la fresque de la coupole)

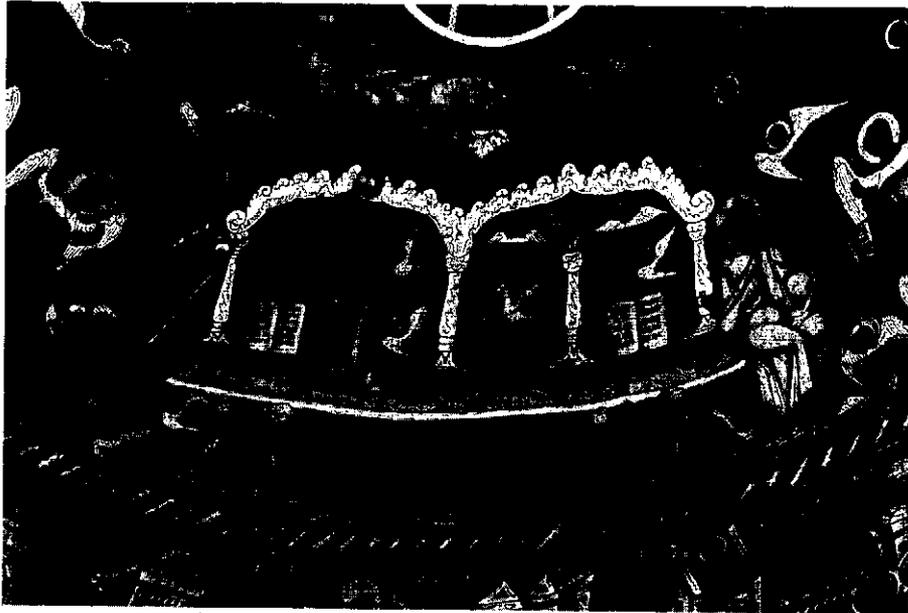


Fig. 4: Liturgie divine (détail de la fresque de la coupole)



Fig. 5: Iconostase de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva

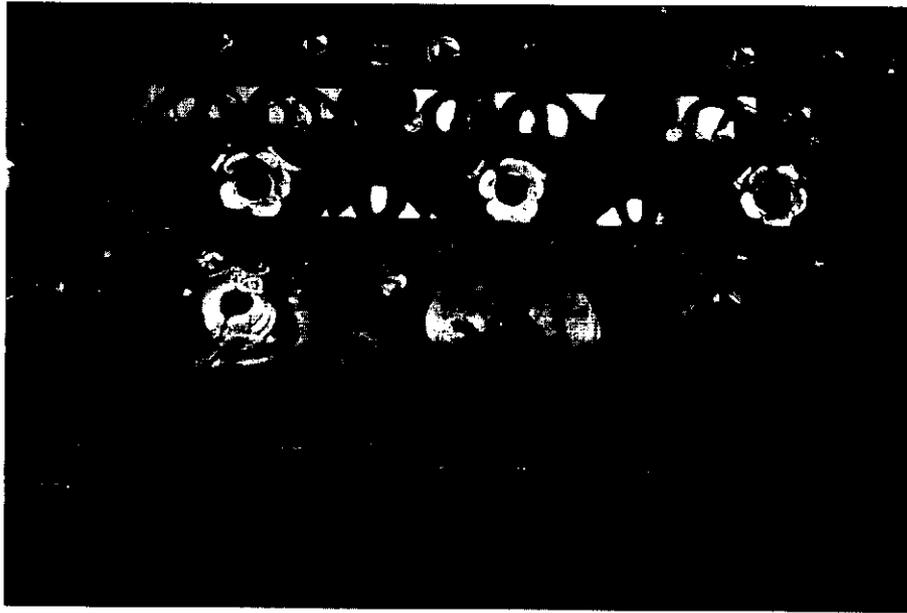


Fig. 6: Cerf et dragon (détail de l'iconostase de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva)

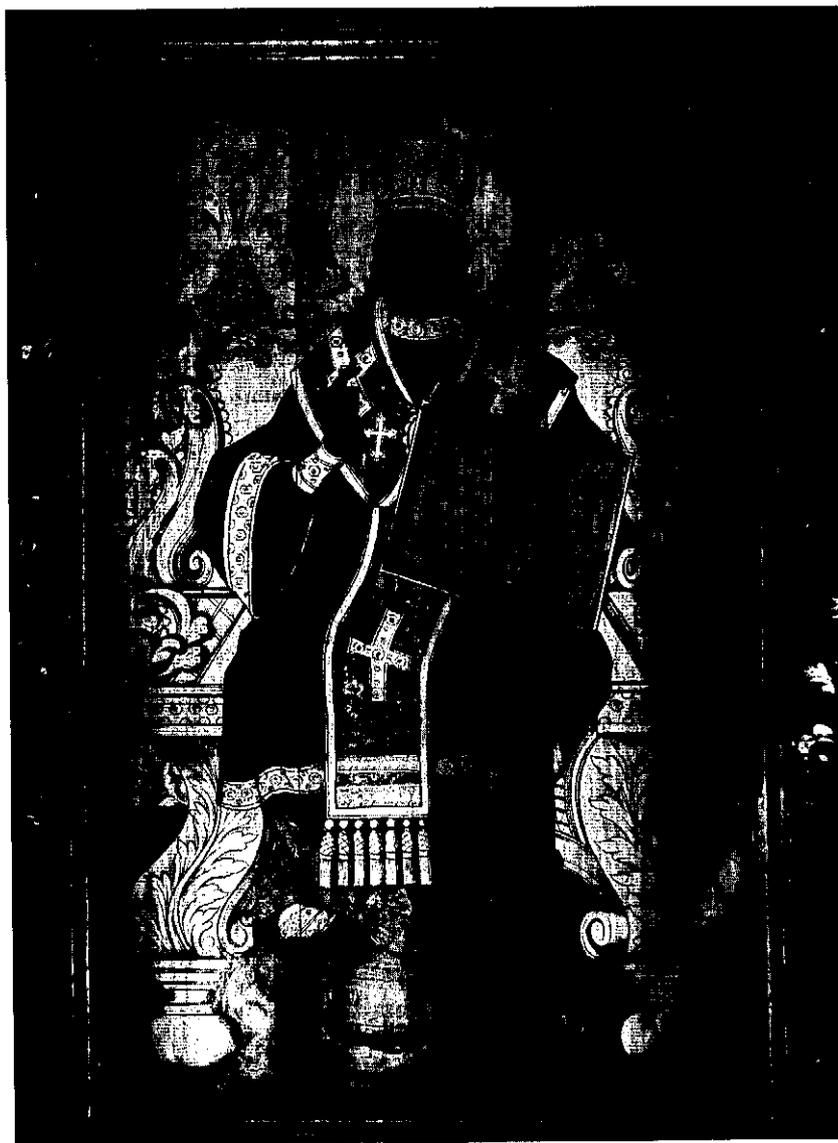


Fig. 7: Le Christ en Grand Prêtre, sur l'iconostase de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva

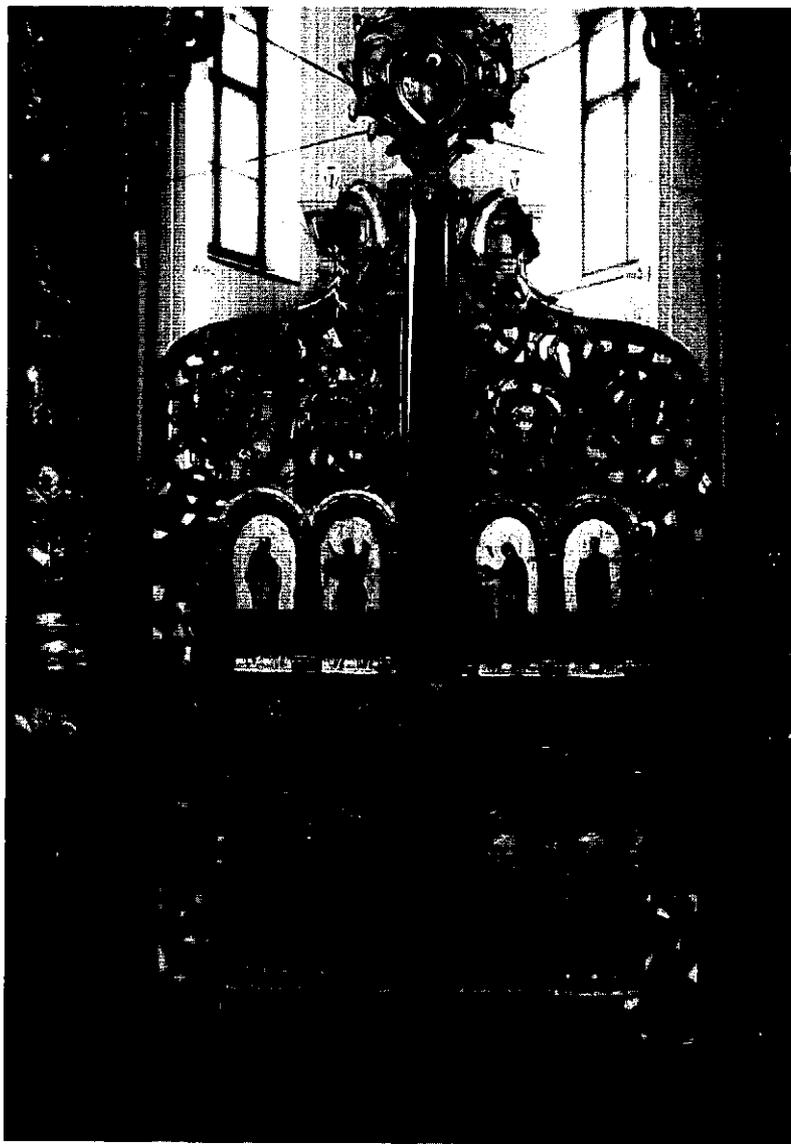


Fig. 8: Porte royale de l'iconostase de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva

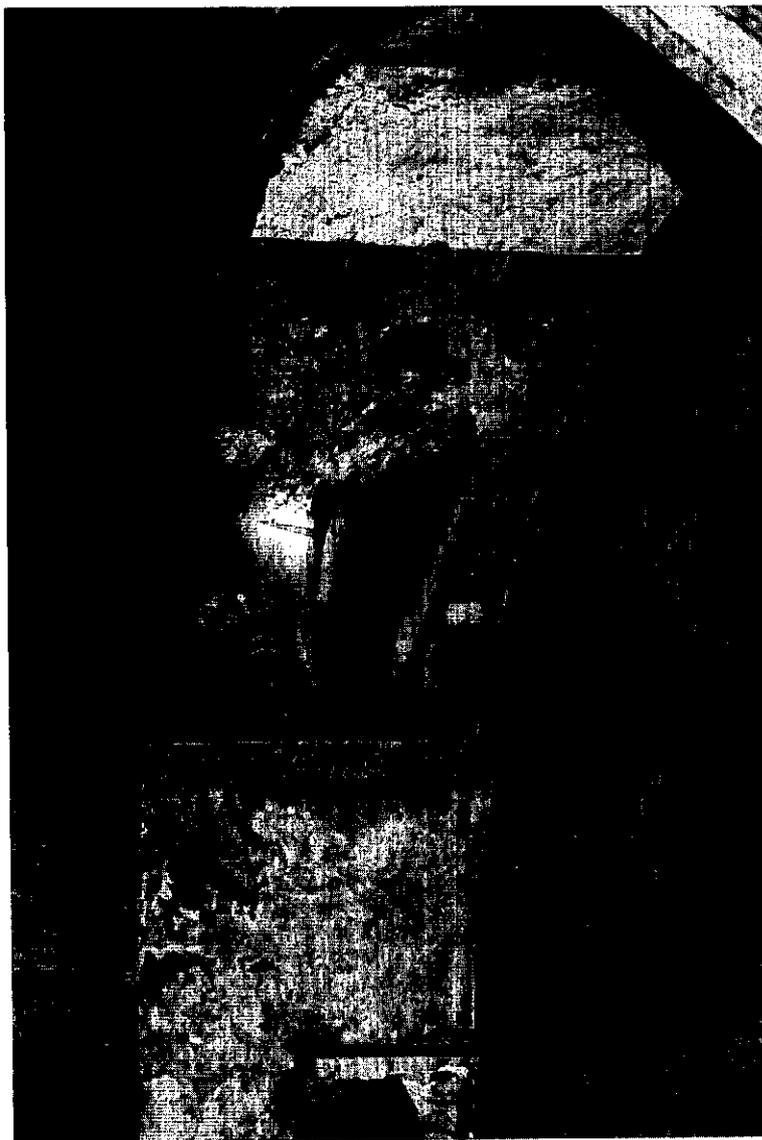


Fig. 9: Vierge à l'enfant, entourée de symboles.
Chapelle septentrionale de l'Eglise épiscopale Sainte Sophie de Kiev

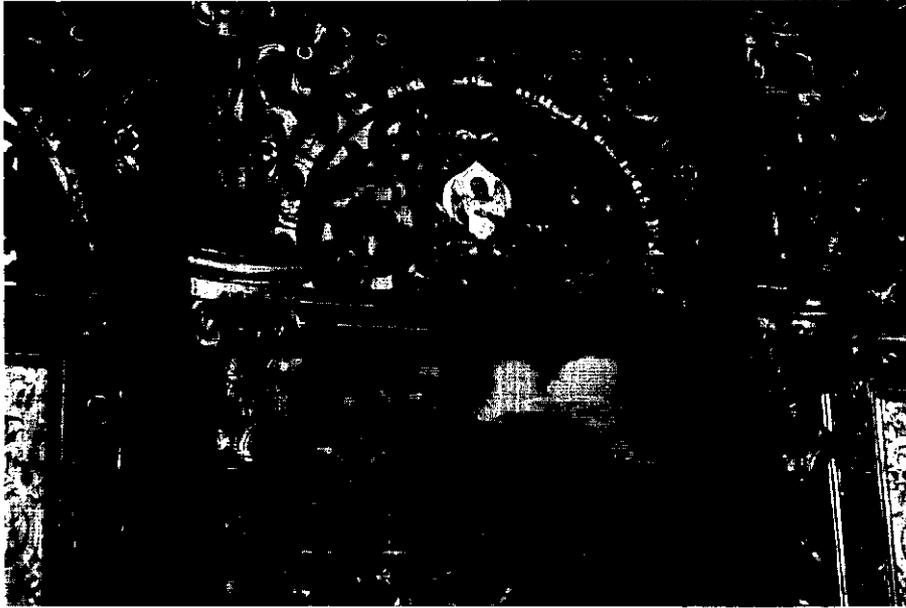


Fig. 10: Le lion protecteur, sur l'iconostase de l'Eglise épiscopale de Balázsfalva

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2009-2010

1. STORIA

- BAÁN István: „De Camillis szebasztei püspökké és apostoli helynökké való kinevezése és felszentelése”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 139-148.
- BAÁN István: „Lelkipásztori problémák és megoldási kísérleteik: a „bigamus” papok”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 187-237.
- BĂNICĂ, Mirel: „Ortodox egyház, állam és társadalom a két világháború közötti Romániában”, in *Klió* 4 (2008) 46-51.
- BENDÁSZ Dániel: „Bendász István (1903-1991)”, in Feczkó Ágnes (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2010*, Nyíregyháza 2010, 54-66.
- „Csépes János (1918. október 5. – 1953. augusztus 1.) Görögkatolikus áldozópap Vértanú”, in Feczkó Ágnes (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2010*, Nyíregyháza 2010, 49-53.
- CZIFRA Éva: *A sajtóvámosi görög katolikusok története*, Budapest 2008, 149 p. ISBN 978 963 88072 0 5
- FYRIGOS, Antonis: „A khioszi De Camillis János munkácsi püspök tanulmányai és lelkipásztori tevékenysége”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 57-114.
- GHITTA, Ovidiu: „De Camillis püspök első látogatása Szatmárnémetiben”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai*

- Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 239-249.
- GORUN, Gheorghe: „De Camillis püspök és a Bihar vármegyei görög katolikus egyház létrejötte”, in Végheő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 251-256.
- IVANCSÓ István: „Izaiás szerzetes papi tevékenysége De Camillis püspök idején”, in Végheő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 283-292.
- JANKA György: „De Camillis püspök zsinatai”, in Végheő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 175-186.
- MAROSI István: „Görög katolikusok Bereg vármegye Tiszaháti járásában”, in *Egyháztörténeti Szemle* 1 (2010) 28-50.
- TURIY, Oleh: „A kijevi egyház önazonosságának alakulása a breszti unió után”, in Végheő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 35-41.
- VASIL', Cyril: „De Camillis *La vita divina ritrovata fra' termini del tutto e del nulla* című aszketikus műve”, in Végheő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 115-127.
- VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 355 o. ISBN 978-963-87809-1-1 ISSN 2060-1603
- VÉGHSEŐ Tamás: „»Napkeleti egyházunk szemfénye...« 200 éve hunyt el Bacsinszky András munkácsi püspök”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2009) 4.
- VÉGHSEŐ Tamás: „A konzervatív reformpápa 175 éve született X. Szent Piusz Pápa”, in Feczkó Ágnes (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2010*, Nyíregyháza 2010, 39-43.

- VÉGHSEŐ Tamás: „Kollonich Lipót bíboros és a munkácsi egyházmegye görög katolikusai”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 267-282.
- ZACHAR József: „A háborúk sújtotta Magyar Apostoli Királyság mint a munkácsi püspök tevékenységének színtere 1689 és 1706 között”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 159-172.

2. TEOLOGIA

- GÁNICZ Endre: „Te pap vagy mindörökké Melkizedek rendje szerint», in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk X. A papságról a papság évében 2009. november 26-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2009, 7-13.
- KRASZNAY Mónika: „A szemlélődő imádság terápiás jelentősége”, in *Távlatok* 1 (2010) 29-41.
- MEYENDORFF, John: *A házasság misztériuma ortodox keresztény szemmel*, Budapest 2009, 212 p. ISBN 978 963 662 240 4
- NÉMETH Pál: „Islám – keresztény párbeszéd Bagdad, anno Domini 781 Vallási párbeszéd, amely al-Mahdi abbázi kalifa és I. Timótheosz nesztoriánus keresztényen katolikosz között zajlott”, in *Vigília* 8 (2009) 622-632.
- POP, Ovidiu: „De Camillis püspök katekizmus”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 257-265.
- STAIKOSZ Michail – KALOFA József (ford.): „A Nagyböjt időszakának ortodox lelki-sége”, in *Theologiai Szemle* 1 (2010) 26-29.
- SZABÓ Menyhért: „Szabó Jenő, egy neves görögkatolikus magyar”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2010) 7.

3. LITURGIA

- BOHÁCS Béla: „A papszentelés szertartása az Eperjesi szerkönyv szerint”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk X. A papságról a papság évében 2009. november 26-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2009, 57-66.
- BUBNÓ Tamás: „Egy görög katolikus zenei tanulmány sorozat elé”, in *Magyar Egyházzene* 2 (2008/2009) 246-248.
- CSELÉNYI István Gábor: *Görög katolikus dallamkincsünk*, Esztergom 2008, 194 o. ISBN 978-963-06-6707-4
- IVANCSÓ István (szerk.): *Liturgikus örökségünk X. A papságról a papság évében 2009. november 26-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2009, 100 p. ISBN 978 963 87809 4 2 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722
- IVANCSÓ István: „Az áldozár tevékenysége a szent áldozványi szolgálatban a Krucsay-fordítás alapján”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk X. A papságról a papság évében 2009. november 26-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2009, 31-56.
- IVANCSÓ István: „Kispapi asszisztálás a magyar görög katolikus egyházban – Forrásbemutatás”, in *Athanasiana* 30 (2009) 21-57.
- MOSOLYGÓ Péter: „Epiklézis és a nyugati liturgikus hagyomány”, in *Studia Wesprimiensia* 1-2 (2009) 37-47.
- NYIRÁN János: „A diakónus szerepe a Szent Liturgián, különös tekintettel a Krucsay Mihálynak tulajdonított fordítás alapján”, in *Athanasiana* 29 (2009) 151-167.
- OROSZ Atanáz: „A 9. imaóra”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2009) 18.
- OROSZ Atanáz: „A harmadik imaóra – a Szentlélek órája”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2009) 18.
- OROSZ Atanáz: „A nap hevében – a hatodik imaóra”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2009) 18.
- OROSZ Atanáz: „A szerzetesi zsolozsma mai görög gyakorlata”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2010) 18.
- SOLOVEY, Meletius M.: *A görög katolikus szent liturgia magyarázata*, Miskolc 2009, 173 o. ISBN 978-963-06-7557-4
- SOLTÉSZ János: „A papi identitás liturgikus-erkölcsi vonatkozásai”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk X. A papságról a papság évében 2009. november 26-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2009, 15-30.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel I. Bevezetés”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2009) 15.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2009-2010

- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 2. A II. Vatikáni Zsinat és a liturgia”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2009) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 3. A Liturgikus Instrukció célja”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2009) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 4. A keleti egyházak saját örökségének értéke”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2010) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 5. A Liturgia kiváló volta, hagyományörző és ökumenikus értéke”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2010) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 6. A liturgikus törvényhozás alapvető szempontjai”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2010) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 7. Liturgikus jog, liturgikus könyvek jóváhagyása, katekézis”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2010) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 8. A liturgikus ünneplés mint az Egyház ikonja”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2010) 16.
- TAFT, Robert F. – SCHULZ, Hans-Joachim: *A bizánci liturgia*, (Varia Byzantina Bizánc világa X.) Budapest 2005, 620 o. ISBN 963-866-792-3

4. STORIA DELL'ARTE

- HÁRSVÖLGYI Virág: „Misztikus ikonok Az Istenszülő kertje”, in *Keresztény Élet* 27 (2009) 4.
- HÁRSVÖLGYI Virág: „Misztikus ikonok Égi patika”, in *Keresztény Élet* 25 (2009) 4.
- HÁRSVÖLGYI Virág: „Misztikus ikonok Krisztus vagy az Istenszülő születése?”, in *Keresztény Élet* 41 (2009) 4.
- HÁRSVÖLGYI Virág: „Misztikus ikonok Soha nem alvó szem”, in *Keresztény Élet* 2 (2010) 4.
- KRÍZA Ágnes: „Ábrázolható-e Isten prófétai látomások alapján? Ivan Viszkovatij levele Makarij moszkvai metropolitának a szent ikonokról (1553)”, in *Katekhón* 1 (2009) 80-107.
- LOMBARDO, G. – ROCCASALVA, M.: „A bizánci kánonok Szent Pál ikonográfiájában”, in *Athanasiana* 29 (2009) 161-164.
- M. GYÖRFFY Anikó: *Ikonfestés*, Budapest 2009, 96 o. ISBN 978-963-278-035-1 ISSN 1789-5685
- NAGY Márta: *A bizánci ikonoktól a nyugati barokkig. Tanulmányok a magyarországi görög diaszpóra egyházművészetéről*, Debrecen 2008, 191 o. ISBN 978-963-473-179-5.

- NAGYMIHÁLYI Géza: „Gondolatok az ikonokról 1.”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2010) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Gondolatok az ikonokról 2. Az ikonfestés teológiai és szelemi háttere”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2010) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Gondolatok az ikonokról 3. Az ikonosztázion mint Krisztus ikon”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2010) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Gondolatok az ikonokról 4. A keresztkultusz régen és ma”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2010) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Gondolatok az ikonokról 5. A Jézus-ima ikonjai”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2010) 6.
- NAGYMIHÁLYI Géza: *Lépj be a szentélybe, lásd a titkokat A szentély ikonológiája*, Budapest 2009, 105 o. ISBN 978-963-662-216-9
- PUSKÁS Bernadett: „A görög katolikus egyházművészet remekei Kiállítás Nyíregyházán”, in *Új Ember* 39 (2009) 7.
- PUSKÁS Bernadett: „A Klokocsói kegykép másolatai”, in *Athanasiana* 29 (2009) 181-189.
- PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei: Bizánczy György görögkatolikus püspök antimenzionja”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2010) 5.
- PUSKÁS Bernadett: „De Camillis püspök portréja és a munkácsi püspökök arcképcsarnoka”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 295-313.
- PUSKÁS Bernadett: „Krisztus, a Nagy Főpap alakja a Kárpát-vidék ikonfestészetében, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk X. A papságról a papság évében 2009. november 26-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2009, 67-84.
- PUSKÁS László: „Görögkatolikus vértanúk, könyörögjetelek érettünk!”, in Feczkó Ágnes (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2010*, Nyíregyháza 2010, 44-48.
- TERDIK Szilveszter: „A bikszádi monostor kegyképének eredete”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 315-340.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökség Kutatás”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2010) 6.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2009-2010

- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus örökségkutatás Pócsi sárkányok”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2010) 7.
- TERDIK Szilveszter: „Újabb eredmények a Munkácsi Egyházmegye művészetének föltérképezésében”, in *Athanasiana* 30 (2009) 119-150.

5. DIRITTO CANONICO

- JACZKÓ Sándor: „A hivatalos társulás mint jogi személyiség szabályozása a nyugati és keleti jogrendben”, in *Athanasiana* 29 (2009) 41-60.
- MAKLÁRY Ákos: „Az apostoli vikariátus intézménye a 17. században”, in Végheő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 149-158.
- SZABÓ Péter: „A keleti közösségek katolikus egyházba tagozásának ekkleziológiai elvei és jogi strukturái az uniók korában (15-17. század)”, in Végheő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 15-33.

6. ECUMENISMO

- ALEXANDROVICS AVERJANOV, KONSZTANTYIN: „Szergij Radonezsszkij, a szentéletű szerzetes, „a Rusz földjének igumene”, in *Klió* 1 (2009) 29-33.
- ELMER István: „A hit közös alapjai Ortodoxok Magyarországon”, in *Új Ember* 51-52 (2009) 12.
- MOLNÁR Antal: „A szerb ortodox egyház és az uniós kísérletek a 17. században”, in Végheő Tamás (szerk.): *Rómából Hungáriába A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai Nyíregyháza, 2006 szeptember 29-30.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia vol. 1) Nyíregyháza 2008, 43-54.

7. PATROLOGIA

- BAÁN István (ford.): *A szent öregek könyve A szerzetes atyák mondásainak ábécé-sorrendes gyűjteménye*, (Ókeresztény Örökségünk 15.) Budapest 2010, 407 p. ISBN 978 963 9670 74 7 ISSN 1219-5588
- D. TÓTH Judit: „Nüsszai Szent Gergely szentháromságtani teológiája Beszámoló a 11. Nemzetközi Nüsszai Szent Gergely konferenciáról (Tübingen-Freiburg, 2008. IX. 17-20)”, in *Katekhón* 1 (2009) 108-118.
- IVANCSÓ István (ford.): *Egeria útinaplója Szentföldi zarándoklat a IV. századból*, (Ókeresztény Örökségünk 14.) Budapest 2009, 156 o. ISBN 978 963 9670 41 9 ISSN 1219-5588
- IVANCSÓ István (ford.): *Egeria útinaplója Szentföldi zarándoklat a IV. századból*, (Ókeresztény Örökségünk 14.) Budapest 2009, 156 p. ISBN 978 963 9670 41 9 ISSN 1219-5588
- IVANCSÓ István: „Megemlékezés Antiochiai Szent Ignácról”, in *Athanasiana* 29 (2009) 175-180.
- LELOUP, Jean-Yves: „Aranyszájú Szent János prédikációi Isten felfoghatatlanságáról”, in *Jel* 2 (2010) 43-46.

8. VARIE

- „Az Istenszülő oltalmában”, in *Keresztény Élet* 42 (2008) 4.
- CSER István – KOVÁCS Ágnes: „Még a fák is meghajoltak... Hazatért a máriapócsi kegykép”, in *Új Ember* 37 (2009) 1., 7.
- DOBOS Klára: „Előadás és konferencia Debrecenben Ahol a Kelet a Nyugattal találkozik”, in *Keresztény Élet* 32 (2009) 4.
- DOBOS Klára: „Hajdúdorogi séta Múltidéző zarándoklat”, in *Keresztény Élet* 23 (2009) 4.
- DOBOS Klára: „Vajhagyó vasárnap kezdődött Centenáriumára készül a Hajdúdorogi Egyházmegye”, in *Keresztény Élet* 9 (2010) 4.
- ELEK Emil: *Máriapócs Nemzeti Kegyhely*, Nyíregyháza 2007, 83 o. ISBN 978-963-06-2521-0
- „Emléktábla Sója Miklósnak Hodászi közösség a »püspöki térképen«”, in *Keresztény Élet* 14-15 (2010) 4.
- FECZKÓ Ágnes (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendárium 2010*, Nyíregyháza 2010, 208 p. ISSN 1585-6593

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2009-2010

- FURÓ József Gergely: „A bazilita harmadrend”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2010) 18.
- GÁL HALÁSZ Anna: *Ha fogod a kezem*, Szeged s.a., 140 p. ISBN 978 963 87477 5 4
- GÁNICZ Tamás – LEGEZA László – TERDIK Szilveszter: *Nemzeti szentélyünk, Máriapócs*, Budapest 2009, 128 p. ISBN 978-963-8130-77-8
- GYÜRKI László: „A szakadás és az egység helye Érdekességek a jeruzsálemi Szent Sír-templomról (II/I. rész)”, in *Új Ember* 31 (2009) 7.
- GYÜRKI László: „A szakadás és egység helye Érdekességek a jeruzsálemi Szent Sír-templomról (II/II. rész)”, in *Új Ember* 32 (2009) 7.
- IVANCSÓ István (szerk.): *Athanasiana* 30 (2009) 284 p. ISSN 1219-9915
- IVANCSÓ István: „Az *Athanasiana* című folyóirat bemutatása”, in *Athanasiana* 29 (2009) 61-86.
- KERÉKGYÁRTÓ Anikó (szerk.): *Mindnyájan dicsőítették az Istent a törtétek miatt... A Kegykép zárándoklata 2009. február 7. Máriapócs-Hajdúdorog Emlékiadvány*, Nyíregyháza 2009, 80 o.
- KOCSIS Fülöp: „A megszenteltség a bizánci hagyományban”, in *Vigilia* 9 (2009) 651-658.
- „Konferencia Bacsinzsky András püspökről – A kántorképzéstől a ruszin Szentírásig”, in *Keresztény Élet* 48 (2009) 4.
- „Krisztus kézzel festett »nem kézzel alkotott« képmása Abgar király kendője”, in *Keresztény Élet* 41 (2008) 4.
- „Magyar szent az Ortodox Egyházban”, in *Keresztény Élet* 32 (2009) 5.
- MARICS József: „Görög katolikusok a szabadságharcban”, in *Keresztény Élet* 11 (2010) 1-2.
- „Nem az evés rossz, hanem a bűn... A böjt, mint lelkünk orvosa”, in *Keresztény Élet* 11 (2010) 4.
- OROSZ Árpád: *Temetési beszédek*, Nyíregyháza 2009, 304 p. ISBN 978 963 9694 14 9
- OROSZ Atanáz: „A görögországi szerzetesség”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2010) 18.
- OROSZ Atanáz: „A szerzetesek csöndes magánya nagybőjtben”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2010) 18.
- PATAY Pál: *Zempléni harangok*, (Officina musei 18.) Miskolc 2009, 155 p. ISBN 978-963-9271-84-5 ISSN 1217-033X
- ROSDY: „A pápa a romániai főpásztorokhoz A katolikus-ortodox párbeszédéről”, in *Új Ember* 8 (2010) 1.9.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2009-2010

- SZABÓ Irén: *A magyarországi görög katolikus vallásgyakorlat gesztusai*, (Örökség)
Budapest 2008, 132 o. ISBN 978-963-693-078-3 ISSN 1419-788X
- SZABÓ Sándor – ZADUBENSZKI Norbert (szerk.): *A kegykép hazatér Hajdúdorog -
Máriapócs 2009. szeptember 5.*, Nyíregyháza 2009, 87 o. ISBN 978-963-88535-
0-9

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

– 30 –

Il figlio più prodigo (Endre Gáncz)

La fine della parabola del padre e dei due figli rimane aperta riguardo alla decisione finale del figlio maggiore. Dalla parabola di Gesù non veniamo alla conoscenza della decisione del figlio dopo le parole del padre: se ci ha ripensato o no. Proprio questa apertura dà una mano a tutti noi col suo far pensare, affinché continuiamo il pensiero iniziato: noi come decideremmo nel posto del fratello maggiore? Ciò non sta lontano da quello, che altre volte viene respinto istintivamente da noi, lo facciamo adesso davvero: forse dobbiamo identificarci non con il figlio prodigo, ma con il fratello maggiore, il quale nella sua ricerca della giustizia umana si è scordato della misericordia di Dio rivolto a tutti gli uomini. Perciò si è privato dell'eredità ancor più grande, cioè dalla presenza del Padre senza aver sentito la necessità del ritorno, di fronte al suo fratello minore.

Con questa parabola Cristo vuole custodirci di diventare figli più prodighi.

L'assistenza dei chierici nella Chiesa ungherese greco-cattolica. **Una presentazione di fonte** (István Ivancsó)

Alcuni anni fa è stato ritrovato un documento molto interessante. Si tratta di uno scritto dattilografico cui titolo è: “Ordinamento dell’assistenza nella chiesa gr. cat. di Nyíregyháza”. È conosciuto sia l’autore che la datazione del documento: “Ha redatto Virányi György direttore dell’assistenza, per l’occasione della liturgia pontificale celebrata nell’anniversario 16 dell’incoronamento di Sua Santità Papa Pio XII, Nyíregyháza, 6 maggio 1955”. – È stato dunque non soltanto conosciuto, ma anche accettato da parte del vescovo!

Il presente saggio vuol presentare quel documento cui verifica non soltanto il fatto dell’assistenza dei chierici – perché questo fenomeno è tanto conosciuto, anzi, fu una pratica generale nella vita della maggior parte dei nostri sacerdoti attuali – ma regolava dettagliatamente il suo modo di svolgerlo.

In riguardo al tema, negli ultimi anni sono già nati alcuni scritti, quali hanno trattato soltanto generalmente questa specialità – esistente da tanto tempo – della nostra Chiesa. Nel presente lavoro intendiamo a concentrarsi ad un unico documento, usarlo come fonte, e così presentarlo. Per l'ampiezza della presentazione usiamo però – come illustrazione – due altri documenti.

Il documento qui presentato vuole richiamare l'attenzione su diversi aspetti in questo campo. Infatti, nella ricerca della liturgia della Chiesa bizantina ungherese e in quella della storia della sua liturgia, è una tappa importante la documentazione dell'assistenza dei chierici.

[1.] Innanzitutto si deve costatare che l'assistenza dei chierici non è trascurabile, è un fatto storico. Era in uso, come i documenti lo verificano, non soltanto nell'eparchia di Hajdúdorog, ma anche nelle eparchie precedenti, da cui fu nata la nostra.

[2.] In secondo luogo dobbiamo far sapere che l'assistenza dei chierici non era un fattore dannoso nella vita della nostra Chiesa, ma anzi, fu esplicitamente una pratica fruttuosa. Fino agli ultimi decenni la praticavano gli alunni del Seminario cui lavorano ormai come sacerdoti con molta abilità nella vita pastorale, dopo le esperienze tratte dall'assistenza praticata.

[3.] Il fatto e i documenti in riguardo (per es. quale qui presentato) verificano che la Chiesa greco-cattolica ungherese ha scelto e accettato una strada propria, quando rese possibile per i chierici di assistere durante i sacri uffici, soprattutto durante la Divini Liturgia.

[4.] Il documento qui presentato (con gli altri scritti in riguardo) rispecchia un fenomeno d'epoca. Però, tutti i tali scritti, allo stesso tempo, servono della documentazione. Infatti, verificano lo stato di allora della liturgia, descrivendo dettagliatamente il suo svolgimento (per aiutare i chierici, coloro che fanno parte dell'assistenza). Non sarebbe dunque un'esagerazione a chiamarli come documenti di storia della liturgia.

Il documento qui presentato – con i suoi più di cinquanta anni – si inserisce nella serie dei documenti che attestano che i nostri chierici greco-cattolici assistevano continuamente nei sacri uffici e anche nella Divina Liturgia.

The burnout-syndrome (Edit Nagy)

The effects of overwork in counselling jobs, and the vague line between private and professional lives or the merging of the two, present several problems, and are the main cause of mental distress, now commonly called *burnout*. Background studies of this phenomenon deal with resignation as a source for burnout, the leaving of the profession by qualified professionals, the frequent occurrence of psychiatric

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

morbidity, depression, addictions, and psychosomatic symptoms among them. The percentage of committing suicide is especially high in psychiatric fields among all medical professions.

All fields of research agree, that *counselling* is a basic, ancient category in human interactions. The trend in our time is that most women, in taking care of their families on one hand, or by doing counselling jobs on the other hand, practise some form of this ancient function. Traditional social expectations have established an ambiguous motivation in women to fulfil all kinds of requirements. If these requirements become a determinative norm of their lives, sooner or later they will show the signs of overload.

Observations in social psychiatry have pointed out a fundamental uncertainty among women doing counselling. Their dilemma is how to integrate traditional values and the assistance of others with responsible individual freedom.

„...meliozem vivendi ordinem introducere...”

**Compiti e prospettive particolari di un vescovo greco-cattolico in Ungheria
nell'epoca della confessionalizzazione: sei lettere inedite
di Giovanni Giuseppe De Camillis
(Tamás Véghseő)**

Il presente saggio analizza sei lettere di Giovanni Giuseppe De Camillis vescovo di Munkacs (1689-1706) scritte ai direttori della Camera di Scepusio nel periodo tra il 1691 e il 1695. Dal contenuto delle lettere si delinea una vasta gamma di temi e problemi riguardanti la vita della nascente Chiesa greco-cattolica della regione nord-orientale del Regno d'Ungheria. Il programma di riforma del vescovo De Camillis si basa sullo strumentario comune della riforma cattolica e protestante e si inserisce nel processo di confessionalizzazione. L'intento di De Camillis fu di creare una confessione greco-cattolica che si distingue dalla Chiesa ortodossa, non viene assorbita dalla Chiesa latina, ma si costruisce una fisionomia particolare.

**New results of the research
into the Arts of the Diocese of Munkács
(Szilveszter Terdik)**

In the first part of the study some new, unknown historical sources are published about the wooden-church architecture in the Szatmár County. With the help of two drawings from the 19th century, representing the disappeared wooden church of Esztró and one of the Kismajtény, anybody can imagine which was most popular type of the wooden church in this area at the beginning of the last century.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

After that, a fragment (Nyírlugos) and an entire iconostasis (Érmindszent) from the 18th century, moved from the wooden churches and installed in the new one are presented with analytical style.

In the second part of the article four letters are published which were written by the greek-catholic bishops of Hungary in 1799. He answered to the question taken by the Hungarian Camera: In general what were the most important furniture's and appointments in a greek-catholic church? A list of the parament was attached to the letters that could be used as important sources not only by the art historians but by others researchers too.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

– 31 –

L'assistenza liturgica dei chierici: Liturgia pontificale

– **Presentazione di fonte II** –

(István Ivancsó)

Nel presente lavoro arriviamo alla conclusione: la documentazione dell'assistenza liturgica dei chierici significa una tappa importante nella storia della liturgia, e nella sua ricerca, della Chiesa greco-cattolica ungherese. – Qui esaminiamo la cerimonia assistita dai chierici della Divina Liturgia pontificale.

1° Prima di tutto si deve affermare che l'assistenza liturgica dei chierici nella Chiesa greco-cattolica ungherese era una specificità per un lungo periodo. Fu presente non soltanto nella prassi parrocchiale, ma anche nelle liturgie pontificali. – Però, il nostro documento esaminato dimostra che in questi casi i chierici servivano soltanto raramente come diaconi e suddiaconi. Serviva piuttosto sacerdote, innanzitutto il segretario del vescovo.

2° Potevano prendere delle esperienze immediate della Divina Liturgia non soltanto i funzionari di diacono e suddiacono, ma tutti i membri dell'assistenza. Così la loro attività, la loro partecipazione delle celebrazioni è stata abituale, e poi, come sacerdoti, potevano già celebrare le liturgie senza difficoltà.

3° È un fatto che la nostra Chiesa greco-cattolica ha scelto una via propria, e l'ha seguita, quando ha reso possibile ai chierici di assistere ai sacri uffici. E questa via specifica significava anche l'assistenza liturgica durante le Divine Liturgie pontificali per i chierici, però qui non tanto spesso.

4° L'assistenza dei chierici durante le liturgie pontificali rispecchia non soltanto un segno di epoca, ma anche serve come una fonte della storia della liturgia. Infatti, dà una testimonianza come si svolgeva nel 1955 la Divina Liturgia pontifica-

le, che ha celebrato il vescovo di allora inserendosi nella tradizione liturgica della Chiesa greco-cattolica ungherese.

5° Infine: è una affermazione comune per il nostro scritto, e per quello precedente, che l'assistenza liturgica dei chierici si svolse con la benedizione del vescovo.

Anche questa parte presente del nostro saggio, che esaminava tutto il documento, voleva realizzare lo scopo: presentare e dimostrare che l'assistenza liturgica dei chierici era un atto normale nel seno della nostra Chiesa greco-cattolica ungherese.

La sotériologie de s. Maxime le Confesseur
(particulièrement par rapport à sa conception sur la divinisation de l'homme)
(Atanáz Orosz)

Saint Maxime représente une synthèse puissante et équilibrée de la théologie byzantine. Malheureusement, les théologiens orthodoxes et catholiques qui ont déjà travaillé dans le domaine des « recherches maximiennes », ont parfois la tendance de forcer une relecture « palamite » ou bien « néo-thomiste » de notre auteur.

Avant tout, on doit bien considérer les arrière-plans métaphysique, anthropologique, protologique et christologique de la sotériologie de s. Maxime. La synthèse maximienne est une présentation très synthétique du dessein divinisateur du Dieu Créateur. C'est surtout le mystère du Christ, l'union divinissante de la créature à son Créateur que le Confesseur voit comme la finalité du dessein de Dieu. Le Confesseur distingue salut et divinisation dans un contexte où d'une part la divinisation de la nature est explicitement rattachée à l'assomption par le Verbe de notre essence et où d'autre part le salut est rattaché à l'obéissance du Christ jusqu'à la mort sur la Croix.

Ensuite, nous pouvons identifier quelques modèles et métaphores sotériologiques utilisés par le Confesseur. Son modèle le plus intéressant nous semble être celui de l'aliénation. En effet, le Logos créateur et rédempteur s'est approprié (*oikeiôsis*) l'homme aliéné par le péché (*allotriôsis*). Par sa soumission parfaite, le Christ attire naturellement au Père ceux qu'il sauve.

La divinisation de l'homme se fonde complètement sur l'Incarnation du Verbe. Quant à la divinisation de la nature humaine du Sauveur, s. Maxime la situe dans l'ordre entitatif. La conception maximienne de la divinisation par l'union selon l'hypostase semble se rattacher à ce que l'on a appelé la théorie physique de la divinisation, conception selon laquelle la nature humaine est divinisé par le fait même du contact intime que l'Incarnation établit entre elle et la nature divine du Verbe. Selon s. Maxime, du fait de l'union, tout ce que subissait ou opérait le Christ en tant qu'homme était sous la direction de sa divinité. Le mode nouveau d'engendrement du Verbe incarné avait des conséquences sotériologiques. Il s'agit de l'innovation de la nature

assumée par le Verbe selon le « tropos » de son existence. Par conséquent, la nature et la volonté humaines sont complètement divinisées, selon le mode de leur existence. L'assomption volontaire par le Verbe incarné des passions naturelles permet à la nature humaine d'accéder à la loi d'engendrement spirituel. Par l'obéissance du Christ au Père, l'homme sauvé peut retrouver une bonne disposition de vouloir humain pouvant s'harmoniser avec la volonté de Dieu.

Dans le Christ, l'humanité divinisée retrouve „l'unité du créé et de l'incrété, des êtres sensibles et intelligibles, du ciel et de la terre, du corporel et du spirituel”. Il met fin à l'« estrangement » entre la terre habitée et le paradis. L'homme divinisé comme « microcosme » peut continuer cette unification des êtres vers l'unité de tous. Dans ce processus de la divinisation les lois de la nature sont abolies parce que l'homme divinisé est élevé au-dessus de la nature. Mais, pour Maxime, il n'y a pas de discontinuité entre l'ordre de la nature et de la grâce. L'homme divinisé conserve ses facultés humaines et l'énergie naturelle de l'homme n'est pas supprimée mais conservée. Le Confesseur souligne le rôle de l'effort personnel de l'homme dans le processus de son salut et de sa divinisation. Mais lors de l'extase, l'homme devient entièrement passif et la divinisation s'effectue exclusivement par l'opération divine.

Par son principe « tantum-quantum », dans lequel il s'agit d'une certaine proportionnalité de l'économie divine et de la divinisation, s. Maxime exprime de manière rigoureuse que la divinisation de l'homme se fonde complètement sur l'Incarnation du Verbe. Le Confesseur évoque aussi le rôle de l'Esprit Saint qui donne aux membres de l'Église 'ses propres énergies. En ce qui concerne la divinisation de tous, pour s. Maxime, la divinisation de tous les hommes ne s'accomplira pas en tous dans la mesure où elle ne sera pas voulue par tous. La question finale reste le problème de l'*apocatastase* : si il y aura une divinisation finale de toutes les créatures. Bien que le Confesseur exclue la perspective origénienne d'une apocatastase universelle, il affirme que « Dieu pénétrera en tout en général, emplissant tout à la mesure de sa grâce ». Enfin, notre traité pose une difficulté à propos de la théorie physique de la divinisation. Paradoxalement, la divinisation de la nature humaine du Sauveur précède son salut. On peut répondre à ce problème avec J.-Cl. Larchet que le Verbe renonce d'emblée aux privilèges conférés à sa nature humaine par l'union hypostatique de celle-ci à la nature divine et ne les lui restitue qu'au fur et à mesure qu'il la sauve.

**The history of the votive objects of the church of Máriapócs
under the reign of Joseph II
(Katalin Földvári)**

The shrine of Máriapócs has been visited by hundreds of thousands of pilgrims for nearly 300 years. The copy of the first icon has been ornamented by various offerings, especially since the second weeping of 1715. The series of bestow-

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

mentss has continued up to the present and Máriapócs has become the most important Greek Catholic place of worship. However, the number of votive offerings is very few, which can be traced back to many reasons.

The period of Joseph II's reign plays a very significant role in the history of these objects, since due to the execution of the 6 April 1784 orders, 421 golden and 970 silver votive objects came into possession of the Regency through the Royal Salt Office of Tokaj. The offerings once dedicated to the Blessed Virgin either got into the possession of private persons through the executive committees or got damaged or destroyed.

This is a sad period regarding the offerings, and it is only due to the circumspection of the bishop and the monks that some offerings could be preserved for posterity.

Iconostasis construction and destruction, Pocsaj in the middle of the 19th and 20th century (Árpád Kanyó)

The Greek Catholic Community of this village situated at the junction of the 'Ér' and the 'Berettyó' rivers has been existed since the middle of the 18th century. Until this date the settled Romanian national inhabitants belonged to the Romanian Orthodox Church, the inhabitants showed their intention to join the Roman Catholic Church in 8th July 1743 to the Greek Catholic archdeacon of Nagyléta.

The Greek Catholic community of Pocsaj concluded a contract with the local painter of Kismarja town in 1841 to enlarge the iconostasis finished by 26th July 1830, whose two base pictures are known by a remained water-color painting. The work up till that time is related to Miklós Szána, teacher of Pocsaj.

Two years after the conclusion of the contract, the parish of Pocsaj started to litigate with András Kis, a painter of Kismarja. They disputed the quality of the work and the too slow progress of construction. After seizing the personal property of András Kis, he requested his town to protect him, and the town defended his master. In July 1844, the Court of Nagyvárad assigned Pál Böhm and Lajos Mezei masters to evaluate the performed work, who have not got a high opinion about that. On the basis of this opinion the inhabitants of Pocsaj requested a part of the advance payment from the painter. In May 1845, the County Court of Bihar ('Bihar vármegyei törvényszék') held again a meeting, and according to their standpoint, until the end of the work it is forbidden to seize the personal property of András Kis, and until the end of the work there no use requesting a opinion of the expert. In 1846 the parish commenced again an action, and a year later the County Court condemned András Kis, and obliged him to pay back a part of the advance money.

The documents of the suit of the iconostasis enlargement are located in the Archive of Hajdú-Bihar County and some amendments can be added from the ar-

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

chive of the parish of Pocsaj. The last document is from 1847. Pursuant to the documents located in the parochia, we presume that the date of finishing the iconostasis is the first part of the 1850s. This study presents in detail the remained documents and it draws conclusions from them.

In the other grater part of our article, we focus on the process of demolishing the iconostasis, which is in close connection with the intern painting of the church and with the attitude of the church in the middle of the 20th century that aimed to make the church more Latin. The older persons also confirm the miserable situation of former wall of pictures. Our study basing on the minutes of the parochial body of representatives and certain relevant articles, presents the circumstances of demolishing the wall of pictures, which was commenced in 6th May 1957.

The traditional works of icon painting did not fit into –at least for a period of time - the word concept of Greek Catholic Church of last century, but they turned out to be disturbing factors, “alien” elements from the Catholic mentality. The demolition of iconostases in several parishes could take place according to these factors, and a kind of ‘renaissance’ of sculptures commenced at this time, which is typical not only in Pocsaj.

Until now the pictures of the iconostasis has been destroyed, but maybe a picture found on the attic of the church bear the marks of the work of András Kis... Till now in our opinion he proved to be a kind of provincial icon painter- whose masterwork was – beside other known works – the iconostasis and intern painting of the Greek Catholic Church of Pocsaj, as the only known piece of his icon painting.

“Non c’è più schiavo né libero” in base alla lettera a Filemone (Endre Gánicz)

La lettera paolina più breve é una lettera privata scritta in favore di uno schiavo fuggito, nella quale il prigioniero Paolo lascia la libertà a Filemone di decidere in modo cristiano nel caso di Onesimo diventato nel frattempo cristiano. Non lo costringe a liberarlo, ma spera che esso deciderà con amore di Cristo nel caso di Onesimo aiutato spiritualmente e materialmente dal prigioniero Paolo. L’apostolo non chiama ad una rivoluzione politica, ma si augura che in ogni stato di vita si viva secondo l’amore cristiano.

RECENSIONES

JULIAN J. KATRIN, OSBM, *Görög katolikus egyházi év [L'anno liturgico bizantino]*, Miskolc 2008, 293 pp. ISBN 978-963-06-5565-1

Il volume è stato pubblicato dal cappellano universitario greco-cattolico di Miskolc. Egli stesso, András Papp l'ha tradotto e completato con note.

È stato interessante seguire la traduzione del libro. Infatti, il traduttore ha presentato ai sacerdoti il suo lavoro a più riprese e così è stato possibile conoscerlo durante l'anno liturgico. Il Padre Papp ha redatto per se stesso nell'Introduzione: "Questo libro pubblicato dai Padri basiliani in America, mi ha guidato nelle profondità indicibili della nostra tradizione liturgica e del nostro anno liturgico. Ogni volta, quando l'ho preso nelle mie mani prima delle feste, mi ha condotto in un bellissimo viaggio spirituale." – Ora è pronto tutto il volume e così il lettore può prendere in mano. Si può usarlo anche in due direzioni: da una parte prima delle feste, affinché ognuno possa essere preparato per l'accettazione del contenuto della festa, e così possa immedesimarsi con il mistero della festa e del Santo celebrato; d'altra parte invece dopo le feste, affinché ognuno possa approfondirsi, retrospettivamente, nel contenuto della festa e nel suo contenuto liturgico. Il volume sarà utile anche per i sacerdoti nella vita pastorale perché potrà facilitare la preparazione per le prediche liturgiche.

Il libro ha due grandi parti. La prima parte contiene la presentazione delle feste mobili (pp. 36-138), mentre la seconda parte presenta le feste stabili (pp. 139-291). Nell'Indice generale, proprio per questo, risulta un po' disturbante la parte introduttiva, che tratta l'anno liturgico generalmente, essa stata collocata nella prima parte del libro.

Il traduttore ha ampliato il libro con gli usi liturgici della Chiesa greco-cattolica ungherese, poi ne ha aggiunto delle note. Infatti, l'autore stesso è un ucraino, e non un altro ungherese, e così ha descritto la pratica propria. Le parti propriamente ungheresi sono scritte nel volume con lettere corsive. Perciò le si può vedere senz'altro, con facilità.

Il valore del libro è notevolmente aumentato dal fatto che il Padre Papp ne ha aggiunto due capitoli speciali, i quali non si trovano nell'opera originale. Il primo capitolo tratta la festa liturgica del Santo Stefano, primo re apostolico nostro. L'altro invece – cui ha come titolo: "La Madonna Lacrimante" – presenta i due nostri santuari, Máriapócs e Sajópálfala, poi i loro quadri devozionali, con la loro venerazione.

Ciascun capitolo del libro è illustrato con un'icona, così presso il testo anche la veduta riceve un ruolo, però non casualmente, ma per l'approfondimento del contenuto teologico.

Il volume completa in modo eccellente l'opera del Padre László Lakatos (*Libro festivo*, Máriapócs 1997) che tratta soprattutto i testi liturgici. Speriamo bene che sarà utile il libro tradotto dal Padre András Papp non soltanto per i sacerdoti, ma per i fedeli della Chiesa greco-cattolica ungherese, anzi, per ognuno al quale interessano le nostre feste e la pratica liturgica della nostra Chiesa. *(István Ivancsó)*

PAPP FABER ERIKA, *Égi Édesanyánk könnyei. Tizenkét könnyező Mária-kép a Kárpát-medencében [Lacrime della nostra Madre Celeste. Dodici quadri lacrimanti di Maria nel Bacino carpatico]*, Budapest 2008, 127 pp. ISBN 978-963-87287-5-3 HU ISSN 1587-2637

L'autrice ha pubblicato il suo libro per la prima volta in America, presso la casa editrice Franciscans of the Immaculate, nel 2006. Il titolo originale dell'opera è stato: "Our Mother's Tears: ten weeping Madonnas in historic Hungary". Allora l'autrice conosceva ben dieci quadri lacrimanti. Da allora invece ne conosce dodici. È impressionante con quale precisione tratta il suo materiale, quando mette insieme una quantità notevole delle conoscenze. Possiamo scoprire con gioia nel libro che tra i dodici quadri, cinque si trovano in chiese o cappelle greco-cattolica, possiamo affermare che esse sono nostre. E ciascun dipinto rappresenta la Madonna con il Gesù Bambino.

Il luogo e l'anno dei dodici quadri lacrimanti: Nagyszombat (1663, 1708), Kolkocsó (1670), Királyfa (1683), Husztköz (1690), Máriapócs (1696, 1715, 1905), Győr (1697), Kolozsvár (1699), Varannó (1708), Bácsfa-Szentantal (1715), Pálfalva (1717), Baja-Máriakönyve (è solo leggendario). – È un fatto rilevante che l'autrice ha trattato due icone di Máriapócs, perché la copia dell'originale trasportato a Vienna anche stessa ha lacrimato.

Le lacrimazioni – come si può leggere nel libro – furono tra 1663 e 1905. L'autrice segue lo stesso sistema in ciascun dei casi, durante la presentazione. Ogni volta enumera brevemente i seguenti fattori: luogo, chiesa, rito, tipo del quadro, data della lacrimazione, originale, copia. Poi descrive dettagliatamente la storia del dipinto, della lacrimazione e del santuario. Nella maggior parte dei casi porta anche delle preghiere e dei canti (ogni tanto con le sue note). Il materiale è illustrato con abbondanti fotografie e illustrazioni. È molto simpatico la confessione personale dell'autrice: come è riuscita a fare le riprese, le fotografie, a riassumere la materia per il testo del libro.

Alla fine del volume si trova anche un riassunto storico che rappresenta le vicende storiche dell'epoca delle lacrimazioni, quasi cercando – e forse anche ritrovando – la motivazione delle lacrimazioni.

RECENSIONES

Per noi significa una gioia speciale che nell'insieme del libro proprio il nostro Máriapócs ha ricevuto la parte più grande: infatti, ben 20 pagine (pp. 44-63), che significa un sesto dell'intero volume.

Si potrebbe continuare la fila delle quadri lacrimanti, perché anche nella chiesa del monastero di Bixad (in Romania) si trova una icona lacrimante. – Questa non è arrivata nella prospettiva dell'autrice. Tuttavia, ella ha arricchito la letteratura delle icone lacrimanti, esistente finora, con un'opera molto bella e preziosa. Ringraziamo l'autore per il suo faticoso e prezioso lavoro. *(István Ivancsó)*

Damjanovics, J. (red.), *Kitartásban a siker! [Nella perseveranza è il successo!]*, Sátoraljaújhely 2008, 151 pp. ISBN 978-963-06-5890-4

È una gioia per l'intera Chiesa greco-cattolica ungherese la pubblicazione di un prezioso volume sul suo primo vescovo eparchiale. Ancor più gioia che non è stato pubblicato nel centro dell'Eparchia, nemmeno all'Istituto Teologico Superiore, ma da una fondazione funzionante nella parrocchia di una piccola città. Questa città è Sátoraljaújhely, dove István Miklósy lavorava come parroco e da dove si è elevato nella sede vescovile.

József Damjanovics il parroco attuale ha preso il compito di erigere una opera scientifica per István Miklósy, per l'occasione del centocinquantenario della sua nascita e settantesimo della sua morte. Il Rev. Padre Damjanovics ha organizzato una conferenza scientifica a Sátoraljaújhely il 27 settembre 2007. Oltre ai relatori è stato invitato il Reverendo Eparca di Hajdúdorog, e così la sessione scientifica si è conclusa con una Divina Liturgia pontificale.

Il presente volume contiene le relazioni della conferenza. Hornyák Béla è arrivato dalla vicina Slovacchia, ed il titolo della sua relazione è stato: "Il legame tra István Miklósy e l'Amministrazione Apostolica di Mukacevo". Levente Komporday ha redatto la sua relazione sotto il titolo seguente: "Il ruolo di István Miklósy nella vita di Sátoraljaújhely e in quella del comitato Zemplén durante la sua attività parrocchiale". In seguito la relazione dell'organizzatore della conferenza – che è allo stesso tempo parroco – con il titolo: "István Miklósy parroco di Sátoraljaújhely e la sua parrocchia (1894-1913)". La relazione di Janka György, professore all'Istituto Teologico Superiore di Nyíregyháza è stata la seguente: "Il vescovo István Miklósy (1913-37) nello specchio della stampa greco-cattolica di allora". Infine, la relazione del professore István Ivancsó ha chiuso la serie, con il titolo seguente: "Gli ordinamenti liturgici di István Miklósy eparcha di Hajdúdorog". Il redattore pubblica alla fine del volume anche il riassunto della conferenza dell'eparcha Szilárd Keresztes. Anzi, riporta l'orazione parlamentare di Jenő Szabó membro dell'alta nobiltà e la risposta del ministro dell'istruzione János Zichy, dal 1911.

Il volume redatto dalle versioni delle relazioni erige un monumento degno al primo eparcha dell'Eparchia di Hajdúdorog. Il volume è arricchito da alcune tavole raffiguranti vari dipinti dell'Eccellentissimo Eparca; queste tavole impreziosiscono

RECENSIONES

ancora di più la pubblicazione. Benché il vescovo Miklósy abbia avuto come motto quello che divenne il titolo del presente libro, possiamo auspicare al parroco di Sátorajújhely, che egli possa continuare il suo lavoro con zelo, affinché possa organizzare ancora più conferenze e possa pubblicare ancora più tali libri, perché “Nella perseveranza è il successo!”
(István Ivancsó)

DR. PETRASEVITS DÉNES, *Buzgóság Emésztett Házadért Uram. Életmű-könyv 2. kötet [Lo zelo per la tua casa mi ha divorato, Signore. Libro di opera di vita, volume 2], 284 + 28 pp. ISBN 978-963-06-5436-4 (edizione privata)*

Come il titolo del libro immediatamente ci dice, questo è già il secondo volume dall'opera di vita dell'autore. L'anno scorso egli ha iniziato il riassumere dei suoi scritti, ed ora continua la loro pubblicazione nel presente volume. Egli presenta agli autori gli scritti mancanti dal primo volume che non entravano in esso. Ho già avuto il piacere di presentare il primo volume sulle pagine della nostra rivista: *Athanasiana* 26 (2007) 291-292. Non si tratta neanche qui un più piccolo materiale.

Possiamo constatare il lavoro preciso, esteso in tutte le direzioni dall'autore anche in questo volume, come nel precedente. I più di seicento scritti – che possiamo leggere ormai in due volumi – ci danno un quadro totale dell'attività dell'autore. Egli presenta, con la policromia del caleidoscopio, la nostra Chiesa greco-cattolica, la sua teologia, vita liturgica, i suoi sacerdoti e chierici. E lo fa così che intanto abbozza per il lettore la descrizione storica dell'epoca. Nei tempi futuri sarà sicuramente una buona e utile fonte per le persone che vogliono conoscere la parte attuale della storia e vita della nostra Chiesa. Da tutte le pagine si irradia l'impegno e l'amore verso la Chiesa greco-cattolica.

Nell'enorme materia non è facile dirigersi. L'indice generale che si trova nell'ultima pagina, infatti, enumera soltanto i titoli degli otto capitoli, gli indici più dettagliati si nascondono nel corpo del libro, all'inizio dei singoli capitoli. La maggior parte delle foto è personale, ma significa altrettanto una documentazione importante della storia del recente passato e di una vita sacerdotale (presenta sulle otto pagine foto colorati, sulle sedici pagine invece riprese bianconero).

Riassumendo si può dire che sarebbe stato un danno omettere la pubblicazione di questo libro, o lasciare perdere il materiale che adesso contiene. La nostra Chiesa greco-cattolica si è arricchita tramite il volume, e anche i suoi lettori potranno arricchirsi tramite le conoscenze prese dall'opera.
(István Ivancsó)

RUPERT BERGER, *Lelkipásztori liturgikus lexikon [Pastoral Liturgical Encyclopedia], Budapest 2008, 524 p. ISBN 978 963 9920 02 6*

Dr. István Pákozdi's work has enriched the Hungarian pastoral-liturgical life. A great staff translated liturgical encyclopedia of Rupert Berger. The translation

RECENSIONES

is based on the work of the publisher Herder with the original title *Pastoralliturgisches Handlexikon* in 2005-now the third edition. – In two aspects the printing of this book was necessary. It took a longtime after the first published Hungarian liturgical cyclopedia. (First in 1933, by Flóris Kúhár and Polikárp Radó issued in Komárom and then István Verbényi and Miklós Orbán edited in Budapest in 1988. and a new edition.) On the other hand, this book is did not regard only the liturgy, but also – especially – the pastoral aspects too. It suits the full title. It explained some notions giving advices to the priest, the Church staff, and also takes account of the Eastern tradition, and Protestant practices. This latter aspect is important, because it could provide a complete picture – according to the words of Vatican Council II. – about an important, may be the most important activities of the Church. Therefore professor Pákozdi asked an expert for eastern and another for maitaice of evangelical topic headings. Uplifting and beautiful work, for the maker of this present description too great, care was required. At this point, it seems important to highlight the fact that the Hungarian encyclopedia omits the specific references of the liturgical publications in German language version specific references. Likewise, it is also important to mention that the work included some special Hungarian entries which in the original German-language editions are not. Volume mentioned the lists with the names of four liturgical specialists who prepared them.

Volume has a beautiful exhibition. You can see the Last Supper from Magenta Codex on the cover picture – a wonderful display. (It should be noted, however, that such a book deserves to have a strong bond cover, too.) It is not only appealing from the outside, but inside too. The address for entries was made boldface type and the top sheet has always available in large print format of the page the title. (This would make it a little bit redundant as the „Content”, under the heading of the list at the beginning of the book, where, moreover, were not mentioned even the numbers of the pages.) In any case, luckily, the fine form is associated with rich content too. This work gives great service of Vatican Council II's liturgical renewal. We can not wish better and better, perhaps not even, as defined by father Pákozdi: „We hope that will help the Hungarian liturgical, pastoral theological formation, benefits will be used in the dominion of science field or the pastoral workers, clergy, catechists and pastoral staff, hopefully, the Church and the pastoral work exercise frome it deeper, more beautiful and fruitful.” When you appreciate the rich and beautiful book, we can: Quite so! (István Ivancsó)

ELEK EMIL, *Máriapócs Nemzeti Kegyhely [Máriapócs the National Shrine], Nyíregyháza 2007, 83 p. ISBN 978-963-06-2521-0*

The album containing the presentation of Máriapócs includes the texts in English and in German (Máriapócs – Nationale Weihestätte) languages. In order to avoid misunderstanding, it should be noted that it is a single volume.

RECENSIONES

The brief introductory was written by Rev. Antal Kiss, director of the National Shrine with the title („Where the sky meet the Earth”). It is followed by the history of the Shrine from Rev. István Kapin. He used the publication of Rev. Pál Bacsóka. Meantime, you can see the city with pictures of the Basilica in the center. And here appears the three-language subtitles below on the pictures. The compiler of the book presents it in a thematic way, the Basilica is presented using lot of pictures (8-16. pages) and is followed by the inside pictures (17-22. pages). The album presents each picture of the iconostasion separately (23-27, 33-35. pages), while the side-altar and vitrals will be provided between them. The author photographed all the pictures of the nave, in order to arrive to the sanctuary, where the murals, the altar with its equipment are shown in (42-47. pages). Because Máriapócs is a shrine, the book can not remain without the pictures of votive objects (48 and 51. page), and the author leads us to the Pope’s Square, and also the pictures of the crypt, where the bishops funeralplaces can be found. There is a unit in the book dedicated to the visit of Pope John Paul II. in 1991 (52-57. pages), various festive pictures (58-63. pages). The Basilian fathers and sisters live in Máriapócs. The author’s pictures present their life, and after returns to the Basilica in beautiful night and the Pilgrim-house (64-68. pages), and, finally, are the general pictures. Another unit with pictures in the book is dedicated to the presentation of the town, including the Basilian Museum. The summary in English and German language closes the volume which relates the history of the Shrine of Máriapócs. – To get to know our first national shrine better this beautiful album will give you an excellent help.

(István Ivancsó)

GÁNICZ TAMÁS – LEGEZA LÁSZLÓ – TERDIK SZILVESZTER,
Nemzeti szentélyünk, Máriapócs [Our National Sanctuary in Máriapócs], Budapest 2009, 128 p. ISBN 978-963-8130-77-8

In our visual world the role of the pictures has been increasing. Of course, it is disputable if it is good or not. But the fact can not be changed. Unfortunately, the average people read less and less, but look more printed or displayed electronically pictures. – This album is integrated in the world, which seeks to demonstrate our Shrine in Máriapócs. Really few texts can be discovered in it rather the images are predominant.

Most Reverend Bishop Fülöp Kocsis wrote the preface, which – in fact – is an encouragement to get to know better the shrine, and the devotion, love and honor of the Mother of God Virgin Mary. The introduction was written by the Basilian father Antal Ábel Szocska, prior of Convent in Máriapócs. He describes the close relationship between the monks and the Shrine. Finally, the shortest writing is the greeting which is prepared by Rev. Antal István Kiss: Getting home from Máriapócs the owner can take this album, paging, reading will appear the memories, and the soul will fill with happiness again. And if the reader has not yet been here, certainly

RECENSIONES

the Mother of God of Mariapócs will invite to the shrine „And as soon as on the first line it was mentioned, it contains a huge number of pictures. – There’s only a brief summary about the history of the shrine (with a few pictures), then only talks the pictures: About the respect, love of Our Lady of Máriapócs what made the Sanctuary so attractive. *(István Ivancsó)*

Dr. CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR, *Görög katolikus dallamkincsünk [Greek Catholic Chants our Treasure], Esztergom 2008, 194. p. ISBN 978-963-06-6707-4*

The book is a beautiful edition with its two large units. The first part contains studies. The second part with the title „Attachment” containing musical notation is really larger. While the first 74 pages, the second includes additional 120 sheet.

The author – as the introduction states – a status quo – seeks to determine what is in fact the singing culture of Hungarian Greek Catholic. He wants to document the rich material, which is the real value of the Church. From his young priest life he has been dealing with this topic, later as a music teacher in the College of Theology. In these days he works on it too, as dilettante and author of more writings, thanks him for it.

The author provides an excellent review of the structural support. He presents in the first part the eastern liturgy. Then the roots of the songs are shown. The following study introduces in the specific world of chants. In the fourth part the author ranged the musical phrases side by side trying to answer how to move forward on the way which makes our liturgical chants really Hungarian. Finally, the last part presents the unit of the collected folk hymns.

Musical notation forms the second big part of the book. Probably the author is right telling that it can really serve as a summing up of our present situation, of what can be considered real value and how we can make our liturgical songs really Hungarian. The author’s own work is located at the end of the book: four voices version of the Holy Liturgy.

The major value of the book is that the basic conception of the author is marched through the volume. He humbly says that team work is necessary to elaborate the chants of the Hungarian Greek Catholic Church. In any case, it is the first steps have been taken by the author, next will come... *(István Ivancsó)*

NAGY MÁRTA, *A bizánci ikontól a nyugati barokkig. Tanulmányok a magyarországi görög diaszpóra egyházművészetéről [From the Byzantine Icon of the western Baroc. Studies of the Greek Diaspora of Church Art in Hungary], Debrecen 2008, 191 p. ISBN 978 963 473 179 5*

After the subtitle of the work it may be said that the reader keeps in his hands a basis of studies. But the volume is much more than that. In fact, the rich

RECENSIONES

imaginary completes the messages: sometimes it is embedded in text, but the major part is in annex, gathered at the end of the book. Thus, the reader can get a complete image of one topic.

And what are they? The second part of the subtitle also reveals topics regarding the Church art in the Greek Orthodox Diaspora. From the region of Jászkun-ság to Ráckeve. From the tomb of Saint-forms to iconographic representations of St. Naum. A rich collection of studies it is, which can be approached with curious mind, but preferably with sensitive heart as the mystery – because it is the only way to it understand in the limits of understanding.

The preface shows that the present volume is the third edition of the book. This gives a promising suggestion that it was and is necessary to work on this topic. The people need it.

It is only are alleged studies because a teacher's "oeuvre" is richer. But a nice cross section is shown in Hungary and abroad (in Hungarian, English, and Romanian). Interesting, and certainly the value of the book is the preface, as a summary are in Greek language. A true internationalism be found because they are translated in English.

We welcome the author, and appreciate her work with the hope writing more in the nearer future.

(István Ivancsó)