

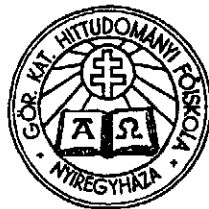


ISSN 1585-1370

SZENT ATANÁZ GÖRÖG KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA  
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

# Folia Athanasiana

14



Nyíregyháza  
2012



## TABLE OF CONTENTS

NORBERT SPANNENBERGER	
Impero – secolarizzazione – stato-nazione. La politica ecclesiastica ungherese e i cattolici di rito bizantino nell’Impero Austro-ungarico	7
ANDREAS GOTTMANN	
I movimenti religiosi-nazionali della Monarchia danubiana nei rapporti tra stato e Chiesa	15
TAMÁS VÉGHSEŐ	
La fondazione dell’Eparchia di Hajdúdorog	29
OVIDIU HOREA POP	
Il centenario della creazione dell’Eparchia greco-cattolica di Hajdúdorog	39
SZILVESZTER TERDIK	
La trasformazione del ruolo dell’iconostasi nella tradizione greco-cattolica ungherese	59
S. E. R. FÜLÖP KOCSIS	
Inaugurazione della mostra sull’Eparchia di Hajdúdorog Roma, 29 novembre 2012	67
MANUEL NIN OSB	
Presentazione della mostra di icone ungheresi contemporanee Palazzo Falconieri – Accademia Ungherese, Roma, 29 novembre 2012	71
LÁSZLÓ OBBÁGY	
„Ich habe dich unter dem Feigenbaum gesehen...” (Jn 1,48). Möglichkeiten und Chancen der Katechese katechumenischer Art	

im Horizont des liturgischen Jahres der byzantinischen Kirche (Katechetische und seelsorgerische Erfahrungen)	75
RECENSIONES	87
BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2008-2009	99

NORBERT SPANNENBERGER

**IMPERO – SECULARIZZAZIONE – STATO-NAZIONE  
LA POLITICA ECCLESIASTICA UNGHERESE E I CATTOLICI  
DI RITO BIZANTINO NELL'IMPERO AUSTRO-UNGARICO**

SOMMARIO: 1. Lo stato-nazione dell'Impero Austro-ungarico; 2. Il cattolicesimo politico come azione d'opposizione; 3. La diocesi di Hajdúdorog.

**1. Lo stato-nazione dell'Impero Austro-ungarico**

La riforma costituzionale promulgata nel 1867, il compromesso Austro-ungarico,<sup>1</sup> causò cambiamenti significativi nelle fondamenta della Monarchia Asburgica, uno degli imperi più grandi d'Europa. Questi cambiamenti produssero forti conseguenze anche riguardo le Chiese, soprattutto nei Paesi della Corona Ungherese, dove il principale programma politico era la costruzione dello Stato-nazione. Dopo il 1867, questo programma ungherese dello Stato nazionale pose di fronte a un grave dilemma di legittimazione tutti coloro che non appartenevano alla cultura della maggioranza, e che rispetto ai processi di integrazione precedenti, ora si trovavano di fronte ad una politica d'esclusione. I discorsi teorici sulla nazione che ebbero inizio in Ungheria a partire dal Periodo delle riforme, poi rafforzati dopo il 1848-49, e ampliati fino all'assurdità dopo la riforma costituzionale del 1867, riempirono di politica, e trasformarono le strutture dei centri religiosi e confessionali, e di conseguenza divennero strumenti di mobilitazione delle masse. L'appartenenza alla nazione divenne pietra angolare di un ideale di lealtà che prima o dopo dichiarava deviante ogni gruppo ed ogni ideologia che non corrispondeva alla propria concezione stereotipata. Si delineò con ciò una nuova frontiera conflittuale di cui l'unica linea di demarcazione era l'appartenenza etnica, linguistica e nazionale. E fu proprio questa la differenza fondamentale rispetto all'ideologia nazionale *hungarus* del XVIII secolo, che a sua volta non aveva nessuna pretesa esclusiva, e garantiva esplicitamente un certo spazio alle alternative etniche e religiose-confessionali.

<sup>1</sup> Il termine tedesco l'*Ausgleich* che letteralmente significa "compromesso" è usato per indicare il Compromesso Austro-ungarico. Nella terminologia storica italiana il periodo seguente (nella terminologia ungherese: dualismo), in italiano viene indicato con il nome Impero Austro-Ungarico.

Per la Chiesa cattolica il problema reale era rappresentato dal fatto che la Nazione, in quanto unica istituzione di legittimazione si appropriò di certe funzioni di identificazione e di autorappresentazione che fino a quel momento erano state affidate alle comunità ecclesiastiche. La politica pubblica aveva ormai trapiantato nelle norme interpretative e comportamentali delle masse le immagini, le formule e i codici presi dalle religioni e dalle Chiese. La sacralizzazione della nazione creò un contesto comunicativo falsamente spirituale, che pretendeva un assoluto dominio di interpretazione, e che restringeva il ruolo di mobilitazione delle Chiese. Per esempio Ópusztaszer, ebbe il compito di diventare meta di pellegrinaggio nazionale, e la rappresentazione ogni anno degli eventi del 15 marzo 1848 a Budapest, creò (e crea tuttora) l'illusione di una liturgia nazionale ecc. La sacralizzazione della nazione naturalmente ebbe un ruolo di coesione, e in questo processo l'istituzione ecclesiastica – soprattutto se aveva pretese sovranazionali come quella cattolica – si trovò in una fondamentale crisi di legittimazione e di autolegittimazione.

Tutto questo non avrebbe avuto comunque un valore catartico, se contemporaneamente non si fosse delineato un altro processo parallelo, vale a dire la nazionalizzazione della sfera sacrale. E con ciò siamo giunti al problema concreto dei cattolici di rito bizantino. Il legame etnico-nazionale e confessionale basato su una certa esclusività, non è discutibile nell'autodefinizione delle Chiese protestanti, ma nei nazionalismi dell'Ottocento è una questione cardinale per la Chiesa universale. Tuttavia nell'Impero Austro-ungarico, dove il ruolo politico equilibratore del sovrano concepito in categorie sovranazionali, nella pratica si è ristretto soltanto ad un ruolo di rappresentazione, l'ideologia dello stato-nazione non era semplicemente un'alternativa politica. Il suo carattere si mostrava molto di più nella sua esclusività: e anche la Chiesa cattolica, come tutte le istituzioni, se voleva evitare un conflitto di lealtà, doveva trasformarsi in una "istituzione nazionale", cosa che proprio nel contesto cattolico significava una vera e propria metamorfosi.

Tutto questo sia a livello etnico che religioso causò un trauma serio di legittimazione, soprattutto nel caso delle Chiese delle minoranze. Tutte le forme di lealtà precedenti persero il proprio significato, visto che i paradigmi della nuova dottrina furono definiti dagli ideologi dello stato-nazione. Naturalmente in qualche caso concreto si sarebbe potuto evitare la situazione senza via d'uscita, ma l'élite politica ungherese dell'Impero Austro-ungarico fece di tutto, affinché questo problema rimanesse una tensione conflittuale portata all'estremo.

E contemporaneamente si presentava anche un ulteriore conflitto: avendo trasformato l'ideologia dello stato-nazione in un movimento di massa, si trovarono di fronte al dilemma di legittimazione non soltanto la classe degli intellettuali, ma anche



le altre classi della società, e soprattutto l'individuo. Questo dilemma di lealtà penetrò nella sfera privata degli individui, visto che in occasione di diversi eventi, come per esempio il censimento, non si trattava più dell'autodefinizione istituzionale e collettiva di un determinato gruppo d'interesse, ma *in concreto* dell'appartenenza personale di Giovanni Biagino, individuo greco-cattolico di lingua madre rutena, rumena oppure ungherese. Vale a dire, al contrario della prassi delle epoche premoderne del *cuius regio eius religio*, quando si accedeva al cambiamento delle strutture del potere partendo dall'élite sociale e politica, cioè dall'alto verso il basso, ora questo funzionava anche all'inverso col fatto che attraverso l'identità personale, l'individuo esercitava un effetto di erosione verso la comunità, per esempio con la politica di assimilazione.

## 2. Il cattolicesimo politico come azione d'opposizione

Qual era la reazione della Chiesa cattolica? La gerarchia della Chiesa cattolica fino alla fine del diciannovesimo secolo quasi in tutta Europa, e così anche in Ungheria, fondava la propria strategia sul principio della legittimazione dinastica. Ciò significava rimanere all'interno della forma comoda di un sistema di lealtà funzionante e ben sperimentato, ma al contempo significava anche trovarsi in conflitto con il pensiero corretto della politica dello stato-nazione. Si creò così una situazione ambigua in cui l'élite politica ungherese si presentava con un programma secolarizzato sin dall'Epoca delle riforme, che richiedeva una stretta adesione del clero alla dinastia. Questo divenne un problema vivo dopo la riforma costituzionale del 1867, perché la secolarizzazione da una parte metteva in dubbio il sistema politico del potere. Con la questione per esempio del matrimonio civile, si metteva palesemente in questione il potere politico istituzionale della Chiesa cattolica. Fu proprio Ferenc Deák a parlarne esplicitamente nel suo discorso al Parlamento il 28 giugno 1873: „Le relazioni tra lo Stato e la Chiesa in tutta Europa sono tra le questioni più difficili. [...] Ecco per esempio il *jus comitorum* che riguarda l'alto clero delle due confessioni dell'Ungheria, grazie al quale i sacerdoti dell'alto clero della Chiesa Cattolica e di quella di rito orientale, sono per loro ufficio membri della Camera Alta, ma non è così per i sacerdoti delle altre confessioni. Se vogliamo la parità di diritto tra le religioni, se vogliamo dare disposizioni basate sulla ragionevolezza pura, quest'anomalia e questa differenza non possono rimanere. Si potrebbe intervenire in due modi: o dare questo privilegio anche alle altre religioni, oppure toglierlo a tutti. [Ma...] non riterrei opportuno redigere domani una legge che privasse i vescovi cattolici e greco-cattolici del loro posto nella Camera Alta; per carità, non lo farei! Loro penserebbero che li stiamo fronteggiando, che li stiamo perseguitando; eppure non c'è figura più

pericolosa del martire.” Poi Deák affronta anche un'altra questione delicata: „Tante volte si é parlato di togliere i beni della Chiesa. Credo dunque che non bisogna dire che i beni della Chiesa saranno tolti, bisogna piuttosto distinguere quali sono le reali proprietà della Chiesa, e quali sono le proprietà dello *status* per i propri scopi culturali. [...] È nostro compito [...] chiarire il rapporto tra lo Stato e la Chiesa in queste nuove modalità di relazioni.”<sup>2</sup>

L'alto clero cattolico, come accadeva anche in altre circostanze, in questo contesto cambiato non riusciva a delineare una strategia politica, e al posto di un'analisi complessiva, reagiva soltanto alle problematiche attuali. Proiettò il problema in un'immagine di nemico della secolarizzazione, che invece era soltanto la superficie del problema più profondo. E questo accadeva perché concepiva la propria missione prima di tutto come un impegno politico e non come cura delle anime (*cura animarum*?) A Roma divenne proverbio: „Episcopi Hungarici sunt magis politici quam catholici”. Questo si affiancava ad una certa eredità del giuseppinismo. Secondo osservatori dell'epoca „Nella conferenza episcopale incontriamo eccellenti signori, patrioti generosi, che mantengono intatta la tradizione della rappresentanza barocca, ma con la loro attività di pastori delle anime non riescono ad entrare affatto in contatto con il popolo”. Quest'atteggiamento altezzoso lontano dalle realtà quotidiane non riguardava soltanto il clero più alto: Ernő Szeghy, procuratore generale dell'ordine cistercense nelle sue memorie scrive con un tono sorprendentemente autocritico, che sin dal suo noviziato pensava di essere „non un frate, ma un signore. Questo era il pensiero della maggior parte dei nostri confratelli, forse anche di quelli migliori. Sì, eravamo signori. Volevamo essere signori.”<sup>3</sup>

Il programma del Partito Cattolico Conservatore, fondato nel maggio del 1872 esprime chiaramente il punto di vista del clero in merito. Il programma si componeva dei seguenti punti:

1. Lotteremo affinché i vescovi titolari, come nel passato, così anche nel futuro possano tenere indisturbatamente i contatti diretti ed indispensabili con la Santa Sede Apostolica [...]
2. I deputati devono sentire proprio dovere [la difesa dei] poteri e le fondazioni ecclesiastiche e scolastiche, che a base di un diritto di proprietà inconfutabile appartengono alla Chiesa cattolica [...]
3. Protezione delle scuole di confessione.
4. L'impedimento dell'introduzione del matrimonio civile, ecc.

<sup>2</sup> PAJKOSSY, *Szöveggyűjtemény*, 595f.

<sup>3</sup> SZEGHY ERNŐ, *Emlékeim*, Budapest 1943, 153.

La metamorfosi del *dualismo*, nella lettura dell'alto clero quindi era una tale sfida politica che metteva in pericolo soprattutto i loro privilegi. Per questo motivo prese parte ad un patto, che a prima vista poteva sembrare favorevole, ma in realtà contribuì ad approfondire ancora di più il problema esistente. La conferenza episcopale a livello politico sosteneva il governo di sempre, il quale a sua volta garantiva tacitamente la protezione dei beni ecclesiastici, il mantenimento dello stato di diritto pubblico della Chiesa, e il funzionamento delle scuole.

Eppure i dotti contemporanei sostenevano che la Chiesa continuava a perdere la sua influenza sociale, vale a dire il contatto con i fedeli, proprio a causa della sua vicinanza allo Stato. József Eötvös, ministro degli affari di religione e di istruzione, riteneva che la ragione di indifferenza dei fedeli cattolici nei confronti delle questioni della scuola e della Chiesa fosse che „sono stati da tempo esclusi da ogni possibilità di interferire, e si sono quindi abituati a considerare ogni faccenda riguardante la scuola o la Chiesa, una faccenda con cui non hanno nulla a che fare”.<sup>4</sup>

In contrapposizione a questa tendenza, un'iniziativa che dichiarava i principi del cattolicesimo liberale, cercava di ritornare alle radici dell'evangelizzazione, e poneva come obiettivo la „rappacificazione” del cattolicesimo con la società. „Noi vogliamo che lo spirito del Vangelo oltrepassando le pareti delle chiese, e andando oltre la cerchia dei preti giunga in ogni strato della società. Vogliamo che nella religione si riconosca l'alleato del progresso e dello sviluppo”.<sup>5</sup> Ottokár Prohászka praticamente si appropriò di questo pensiero, e la sua opera intitolata „Cattolicesimo moderno” è l'elaborazione intellettuale di questa problematica.

In questo contesto non c'è da stupirsi se i problemi ardenti dei fedeli, e le esigenze ecclesiastiche delle minoranze alla luce del concetto di stato-nazione del dualismo, erano soltanto una “fonte di pericolo”. Anche il *Partito Popolare Cattolico* fondato da Nándor Zichy nel 1895 si impegnò fundamentalmente per proteggere i diritti della Chiesa, e le sezioni delle minoranze ebbero l'unica funzione di valvole per le tensioni sociali, e di impedire i movimenti delle minoranze cattoliche.

### 3. La diocesi di Hajdúdorog

La fondazione della diocesi di Hajdúdorog in un certo senso è l'apice nonché il simbolo della politica ecclesiastica dell'Impero Austro-ungarico. Naturalmente l'intromissione del nazionalismo nella politica ecclesiastica non era un fenomeno

<sup>4</sup> EÖTVÖS JÓZSEF, *Levelek*, Budapest 1976, 495 (Katus 474)

<sup>5</sup> *Független Lapok*, 1867. november 16. (Katus 475)

esclusivamente ungherese. La Santa Sede si occupava contemporaneamente del movimento contrassegnato con il nome del vescovo croato di Đakovo, Josip Juraj Strossmayer che voleva introdurre universalmente la lingua liturgica slava nella Chiesa romana, e della questione polacca, dove difendeva l'uso del latino perché temeva l'avanzamento della lingua russa. E dovevano armonizzare molti fattori affinché la volontà di Budapest venisse accettata, e soprattutto che venisse accettata a tutti i livelli.

Accanto all'agonia generale della Chiesa cattolica costituiva un elemento importante che il primate in quel periodo era Kolos Vaszary, pio frate, che non aveva né alcuna passione, né talento per la politica. L'indebolimento, tuttavia, dell'istituzione cattolica era uno degli obiettivi principali dello Stato ungherese del dualismo, e infatti, avvenne in modo programmatico. Dopo il 1867 i politici protestanti erano, rispetto alla proporzione dei cittadini, rappresentati in sovrannumero nel parlamento ungherese, e – come riconoscono anche gli storici protestanti<sup>6</sup> –, nei governi ricoprirono cariche pubbliche che erano state combattenti calvinisti. Questi politici si riconoscevano pienamente nel nazionalismo liberale dell'epoca, e per loro la questione nazionale in molti punti coincideva con la questione della religione. Il primo ministro Kálmán Tisza, per esempio, si intromise con assoluta naturalezza nel caso Strossmayer, sostenendo che l'introduzione dell'antica liturgia slava avrebbe condotto all'unione degli slavi meridionali, unione che avrebbe potuto mettere in pericolo l'unità dell'Impero Asburgico. Il suo ministro di culto, l'ateo dichiarato, Ágoston Trefort, riuscì ad ottenere presso il nunzio di Vienna, che il rappresentante della Santa Sede non partecipasse alla consacrazione della nuova chiesa presso la sede del vescovo croato.

Per l'élite politica protestante-liberale del dualismo il patto con la Chiesa cattolica non rappresentava un compromesso, ma una strategia consapevole. Non forzava affatto la secolarizzazione, quindi non incoraggiava nemmeno l'autonomia cattolica, che avrebbe significato far cessare il ricatto verso l'alto clero. Con il mantenimento dei cosiddetti *diritti reali apostolici* (*ius supremi patronatus*), il diritto di eleggere e/o trasferire i vescovi, nonché il diritto di fondare nuove diocesi, e di controllare i grandi beni ecclesiastici, spettava nominalmente al re d'Ungheria da sempre, ma dopo il 1867 questo diritto venne praticato dalla legislazione, e dal governo ungherese. Quindi le questioni di sopra non erano affari interni dei cattolici, ma affari pubblici che riguardavano tutto il Paese, e tutta l'élite politica, la quale a sua volta non mancava di interferirci.

| <sup>6</sup> KATUS, 479 (Bucsay, 210)

Nel riconsiderare i ruoli della Chiesa cattolica e di quella protestante, tutto ciò venne riempito anche di un contenuto ideologico. Uno dei portavoce di questo processo, Gusztáv Béksics, giornalista, già studente dei cistercensi di Pécs, poi sacerdote, sostenne che nella Storia la Chiesa cattolica fu mantenitrice dello Stato, mentre la Chiesa protestante fu un evento che salvò la nazione. „Il carattere cattolico dello Stato ungherese cominciò a prendere forma a discapito dello Stato. [...] La religione cattolica fu una religione di stato, ma il protestantesimo invece fu una religione nazionale. [...] La Chiesa cattolica, in quanto istituzione, non ostacolò, e non avrebbe potuto ostacolare la *reactio* degli austriaci, mentre l'autonomia protestante offrì alla patria sconfitta un rifugio naturale e definitivo. E per ogni uomo ungherese deve essere decisivo il sentimento patriottico e non la religione. Mi pongo la domanda: qual é la Chiesa che ha maggiori meriti riguardo la patria e la costituzione, quella cattolica, o quella protestante?”<sup>7</sup>

In questo contesto è comprensibile perché l'élite dei greco-cattolici di lingua ungherese ricorse ad un pretesto che all'inizio fu inimmaginabile, anzi agli occhi della Chiesa universale sarebbe stato controproducente: nella petizione del 23 gennaio 1881 indicarono tra i vantaggi dell'introduzione dell'ungherese come lingua della liturgia, e della fondazione di una diocesi greco-cattolica ungherese, il fatto che questo sarebbe stato di giovamento nella diffusione della lingua ufficiale dello Stato anche tra le minoranze. Non tardò la risposta della stampa: alcuni ritenevano di sapere che con questi provvedimenti i ruteni dell'antica confessione presto si sarebbero trasformati in ungheresi, altri invece vedevano nell'iniziativa il germoglio di una Chiesa cattolica nazionale ungherese. Proprio per questo motivo non soltanto il primo ministro calvinista Bánffy, ma anche il presidente della Camera, Szilágyi (anche lui calvinista) appoggiarono pienamente l'iniziativa patriottica, ed il ministro di culto, Gyula Wlassich, per incarico del governo, non cessò di assillare il primate Vaszarj per l'attuazione di questo progetto.

Visto che la Santa Sede considerava anticlericale la politica ecclesiastica dei governi ungheresi, i rappresentanti della Santa Sede registrarono con minuziosa precisione ogni passo, e seguirono con attenzione anche la politica delle minoranze. Andreas Gottsmann nel suo lavoro dedicato a quest'argomento ha dimostrato che nelle loro analisi acute, i nunzi di Vienna disapprovarono la politica ungherese, e diverse volte esaminarono dettagliatamente i casi di apostasia, quando per esempio lo sciovinista prete cattolico scacciò i suoi fedeli nella conversione di un'altra confessione. Nel 1905 il nunzio Belmonte scrisse a Roma, che il fanatismo nazionale stava

| <sup>7</sup> BEKSICS, 95-97.

scuotendo tutto il Paese, e che ci si poteva aspettare il peggio. Il governo stava cercando di eseguire “l’ungheresizzazione”, proprio con l’aiuto della Chiesa cattolica, e stava addomesticando l’alto clero alla propria politica ricorrendo alla tattica dei compensi.<sup>8</sup> La Santa Sede dovette constatare sempre più volte che Budapest non seguiva le indicazioni di Roma. La *Lex Aponyi* per esempio, la quale forzava l’insegnamento della lingua ungherese nelle scuole di minoranze, era apertamente in contrasto con le istruzioni del Consiglio del 1896 della Congregazione Episcopale di Roma, le quali avevano stabilito esplicitamente che il catechismo e le predicazioni dovevano essere fatti nella lingua madre della data comunità. Tuttavia nemmeno la Santa Sede voleva una rottura aperta, ed in molti casi rimase soltanto ad osservare.

Così alla fine dell’Ottocento si creò quella situazione assurda, in cui l’alto clero ungherese decise di non appoggiare la richiesta dei fedeli greco-cattolici riguardo l’introduzione della lingua ungherese come lingua della liturgia, e riguardo la fondazione di una diocesi, perché temeva che in seguito avrebbero presentato simili richieste anche i fedeli slavi, la cui integrazione aveva una certa priorità. Allo stesso tempo l’élite protestante liberale, che aveva seguito una politica *a priori* anticattolica, e che non temeva il conflitto con Roma, appoggiò quest’iniziativa. Il clero cattolico romano, il quale ufficialmente rappresentava valori sovranazionali, ma che proprio per il patto stipulato con lo Stato svolgeva un ruolo intensivo nella nazionalizzazione delle minoranze, si oppose all’introduzione dell’ungherese come lingua della liturgia. Era quindi la scacchiera di un gioco di potere dove tra i pezzi ne mancava soprattutto uno: l’equità. Cioè la risposta equa alla richiesta dei fedeli greco-cattolici, e la considerazione equa delle esigenze delle minoranze. Le virtù meno praticate furono la tolleranza, la giustizia e la *caritas e prudentia*.

Quando lo storico ecclesiastico tedesco, Ludwig von Pastor a Roma si mise al lavoro con il suo *opus magnum*, la *Storia dei papi*, un giorno incontrò sul corridoio un cardinale, il quale si interessò dell’andamento del lavoro. Poi il cardinale alzò l’indice e disse: “Caro Professore, non deve dimenticare che prima viene la carità, e poi la verità. Anche nella Storia!”

Forse oggi saremmo giunti a poter scrivere ed approfondire la storia dei greco-cattolici ungheresi senza questi avvertimenti.

| <sup>8</sup> GOTTSMANN, 263.

ANDREAS GOTTMANN

## I MOVIMENTI RELIGIOSI-NAZIONALI DELLA MONARCHIA DANUBIANA NEI RAPPORTI TRA STATO E CHIESA

La seconda metà degli anni novanta dell'ottocento furono anni cruciali per la questione nazionale nella Monarchia asburgica, una situazione che culminò specialmente negli anni 1896/97. La problematica nazionale si riflette non solo nella politica ma anche nella situazione delle Chiese e, specialmente, della Chiesa cattolica, che per il suo universalismo doveva essere, almeno in teoria, l'antitesi del nazionalismo.<sup>1</sup> Nel 1896 il primo ministro della Cisleithania, Kazimierz Badeni, estese notevolmente il diritto di voto, creando una classe di elettori con ampio diritto di suffragio. Questo provvedimento fu, infatti, l'ultimo passo prima dell'introduzione, nel 1907, del suffragio universale maschile, che portò alla partecipazione politica delle masse. Comunque, già questa iniziativa di Badeni facilitò lo sviluppo dei partiti di massa moderni. Nel 1897 Badeni, davanti al retroscena delle trattative sul compromesso economico tra Vienna e Budapest per ingraziarsi i cechi di cui gli serviva l'appoggio nella votazione nel parlamento viennese, emanò il decreto sul pari uso delle lingue negli uffici in Boemia, che determinò la crisi politica più grave dopo quella del '48, la cosiddetta "crisi di Badeni" del 1897. Negli stessi anni Karl Lueger, il leader del nuovo partito cristiano-sociale, fu eletto sindaco di Vienna. La nomina fu respinta per tre volte dall'imperatore, che condannava il populismo e l'antisemitismo del politico viennese. Il 1896 determinò grandi cambiamenti anche nella Chiesa cattolica e, particolarmente, per quanto riguardava la questione nazionale in ambito ecclesiastico. Nel medesimo anno, infatti, il deputato del parlamento austriaco e leader politico cristiano-sociale della Galizia, il polacco Stanisław Stojalowski, fu scomunicato. Questa decisione fu, però, revocata in seguito all'intervento del nuovo nunzio apostolico a Vienna, Emidio Taliani.<sup>2</sup> In Dalmazia si chiedeva con sempre maggiore insistenza l'utilizzo della lingua slava nella liturgia e l'arcivescovo di Sarajevo, Josip Stadler, criticò apertamente il suo collega di Spalato, Frane Nakić, ac-

<sup>1</sup> ANDREAS GOTTMANN, *Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaumonarchie. Römischer Universalismus, habsburgische Reichspolitik und nationale Identitäten 1878-1914*, Wien 2010.

<sup>2</sup> ASV [Archivio Segreto Vaticano], ANV [Archivio Nunziatura Vienna] 664, fol. 166-386.

cusandolo di non impegnarsi sufficientemente nella tutela della tradizione appoggiando l'utilizzo del glagolitico nella liturgia romana. Sempre nel 1896, il vescovo ortodosso di Zara, Nikodemus Milaš, che considerava l'ortodossia un'alternativa nazionale per i croati della Dalmazia, accusò la Chiesa cattolica di essere troppo latina e filo-italiana.<sup>3</sup> Persino in una sessione della conferenza episcopale dalmata si evidenziarono i gravi dissensi tra l'episcopato locale. Anche il giornale cattolico "Katolička Dalmacija" cadde nelle mani dei radicali e si contrappose apertamente alla politica della Curia romana, che mirava a conservare e aumentare la latinità della Chiesa contro le aspirazioni nazionali degli slavi. Alla fine la Congregazione degli Affari Ecclesiastici convocò una sessione speciale per discutere le questioni del glagolitico e dell'utilizzo della lingua slava nella liturgia sacra. Papa Leone XIII sentì il bisogno di tematizzare la situazione in Dalmazia in una lettera all'imperatore Francesco Giuseppe.<sup>4</sup>

Sempre nel 1896 fu nominato vescovo di Trieste Andrej Sterk, che non riuscì ad arginare il movimento nazionale sloveno, e sotto la sua troppo debole guida le Chiese diventarono i campi di battaglia della lotta nazionale.<sup>5</sup> Nella seconda provincia del Litorale, Veglia, Anton Mahnič, anche lui nominato nel 1896, divenne uno dei più convinti difensori della lingua slava nella liturgia. Questo portò in alcuni comuni, che si definivano italiani, quasi a una guerra civile. Nella terza diocesi del Litorale, Parenzo-Pola, Giovanni Flapp, nazionalista anche lui, cercò di eliminare tutti i cosiddetti abusi dalla liturgia – cioè l'utilizzo della lingua slava.<sup>6</sup>

Era sempre il 1896, quando la Santa Sede emanò due decisioni importanti riguardo alla questione nazionale in Ungheria. Il primo decreto – più esattamente un'istruzione per il clero – fu emanato il 28 maggio 1896 e riguardava la lingua d'istruzione religiosa.<sup>7</sup> L'istruzione si riferiva, innanzitutto, alla legge ungherese sul matrimonio civile. Già anni prima il nunzio apostolico Antonio Agliardi – un fervido fautore dei Cristiano sociali e di Karl Lueger – si era lamentato del fatto che in Ungheria non esistesse nessun partito che rappresentasse gli interessi cattolici. Rimproverò direttamente il primate cardinal Kolos Vaszary di essere troppo debole nei confronti del governo e di non essere in grado di mantenere la disciplina nel clero unghere-

<sup>3</sup> AAEISS [Affari Ecclesiastici Straordinari], Austria-Ungheria, fasc. 327, pos. 752.

<sup>4</sup> AAEISS, Sessione 772bis e Sessione 786.

<sup>5</sup> PAOLO BLASINA, "A. M. Sterk a Trieste (1896-1901)", in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 23 (1987) 3, 471-502.

<sup>6</sup> PAOLO BLASINA, „Die Kirche und die nationale Frage in den adriatischen Gebieten 1870-1914“, in Angelo Ara – Eberhard Kolb (eds.), *Grenzregionen im Zeitalter der Nationalismen, Elsaß-Lothringen/Triest-Triest, 1870-1914*, Berlin 1998, 177-199.

<sup>7</sup> AAEISS, Austria-Ungheria, fasc. 303-305, pos. 680.



rese. Poiché secondo la Santa Sede troppi vescovi mostravano apertamente le loro simpatie verso il governo nazional-liberale ungherese, nei dicasteri del Vaticano maturò l'idea di scrivere una lettera al primate e all'episcopato ungherese per incoraggiarli e incitarli a mantenere la disciplina nel clero. Alla fine del 1895 fu emanata una circolare al riguardo e il cardinal Vaszary, evidentemente sorpreso e molto contrariato, chiese la Santa Sede di ritirare il documento o, almeno, di modificarlo in alcuni punti essenziali. La Santa Sede rispose con un'istruzione della Congregazione dei vescovi indirizzata all'episcopato ungherese sulla disciplina ecclesiastica. Dato che non riguardava solo una questione interna della Chiesa, ma toccava in vari punti problemi politici molto delicati, la prima stesura del documento fu sottoposta al giudizio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici, che doveva esprimere il suo parere sulle sue possibili conseguenze politiche. Importante a questo riguardo era l'articolo IX, che conteneva l'obbligo di eseguire le prediche e le istruzioni religiose nella lingua materna. La Santa Sede non voleva sostenere la linea politica del governo ungherese, che cercava di eliminare le lingue nazionali dall'istruzione. La decisione vaticana ebbe gravi conseguenze. In Ungheria, dove l'insegnamento scolastico era in gran parte in mani ecclesiastiche, in questo modo la Santa Sede prendeva chiaramente le distanze dalla politica di magiarizzazione, anche se, contemporaneamente, cercava un compromesso, limitando il provvedimento al settore ristretto dell'insegnamento religioso e non toccando l'insegnamento e la lingua d'insegnamento nelle scuole elementari in generale. Il decreto, nonostante il suo valore limitato, ebbe conseguenze molto importanti non solo per l'Ungheria, ma per tutta la Monarchia, dato che tutte le minoranze, che si sentivano svantaggiate, ricorrevano a questo decreto vaticano chiedendo l'equiparazione linguistica in Chiesa.

Il secondo decreto del 1896 riguardò i greco-cattolici e la lingua liturgica. Il 2 settembre 1896 fu proibito l'utilizzo della lingua magiara nella liturgia greco-cattolica.<sup>8</sup> Questo divieto, che, a prima vista, potrebbe sembrare una questione puramente liturgica, rappresentava, invece, una problematica politica molto complessa e con gravi influenze sulle relazioni tra la Santa Sede e il governo ungherese. Anche in questo caso, come in altre controversie dell'epoca, è evidente che dietro a questioni, che sembrano solamente di natura religiosa o teologica, si nascondevano, invece, interessi politici. La Santa Sede, infatti, con questo divieto contrastava la politica liberal-nazionale del governo ungherese. Gran parte dei fedeli di lingua ungherese di rito greco-cattolico erano ruteni assimilati da generazioni alla lingua e alla cultura magiara e per la politica del governo ungherese della fine dell'Ottocento, che mirava

| <sup>8</sup> AAEES, Austria-Ungheria, fasc. 347, pos. 800.

alla creazione di una propria diocesi di rito greco-cattolico, la questione era, quindi, di natura prettamente politica. Secondo le idee del governo il paleoslavo doveva essere sostituito come lingua liturgica con la lingua magiara e la nuova diocesi doveva diventare un centro di gravitazione per i ruteni aderenti al magiarismo.

Alla Santa Sede, che cercava di svincolarsi dalla strumentalizzazione della politica nazionale, la soluzione del caso appariva abbastanza semplice e si trovava nelle leggi ecclesiastiche. Dato che, a differenza del paleoslavo e del romeno, l'ungherese non era mai stata riconosciuta dalla Chiesa Cattolica come lingua liturgica, la Santa Sede respinse le aspirazioni della politica ungherese e vietò attraverso l'autorevole voce del Santo Uffizio l'utilizzo della lingua magiara nella liturgia. Questa decisione era anche determinata dalla situazione linguistica e nazionale della monarchia e della Polonia russa, dove il latino e la messa cattolica erano diventati gli unici strumenti dei polacchi per difendersi dalla russificazione. La paura di un possibile avanzamento dell'ortodossia a danno della Chiesa greco-cattolica era presente anche a Roma.

In tutta la Monarchia asburgica vivevano circa cinque milioni di greco-cattolici: in Galizia, Ungheria e Transilvania. Esistevano due metropoli greco-cattoliche: in Cisleithania l'arcidiocesi di L'viv con le diocesi di Stanislavyv e Przemyśl e nei paesi ungheresi l'arcidiocesi di Gyulafehérvár e Fogaras (sede al Balázsfalva) con le diocesi di Nagyvárad, Lugos e Szamosújvár. Le diocesi dell'Ungheria settentrionale di Munkács, Eperjes e dal 1912 di Hajdúdorog sottostavano all'arcidiocesi di Esztergom, la diocesi greco-cattolica di Križevci a quella di Zagabria. La Chiesa greco-cattolica della Galizia fu fondata nell'unione di Brest nel 1596, quella dei ruteni ungheresi nell'unione di Užhorod del 1646. Nel settecento il rito era unificato e assimilato a quello della Chiesa cattolica. In Galizia vivevano più di tre milioni di ruteni greco-cattolici, in Ungheria superiore approssimativamente mezzo milione. L'unione dei romeni con la Chiesa cattolica risaliva al settecento e nel 1910 appartenevano più di un milione di fedeli alla metropoli romana. Proprio per questa situazione di minoranza la Chiesa greco-cattolica diventava dappertutto un importante fattore per lo sviluppo culturale e nazionale.<sup>9</sup>

Mentre le questioni liturgiche dei greco-cattolici erano tutelate dalla Congregazione della Propaganda Fide per il rito orientale, per tutti gli altri cattolici la liturgia era competenza della Congregazione dei Riti. Questo dicastero era anche responsabile dell'utilizzo del paleoslavo come lingua liturgica dei sudslavi. Molte

<sup>9</sup> EMANUEL TURCZYNSKI, „Orthodoxe und Unierte“, in *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, vol. IV: *Die Konfessionen*, Wien 21995, 399-478.

decisioni di carattere politico riguardanti la Galizia orientale, l'Ungheria superiore, la Transilvania, l'Istria e la Dalmazia e persino Trieste erano, dunque, emanate da questi due dicasteri, che a differenza della Segreteria di Stato e degli Affari Ecclesiastici, non avevano competenze "politiche" nel senso stretto della parola. Questo intreccio istituzionale ritardava le decisioni della Santa Sede e impediva lo sviluppo di direttive più chiare. Il Papa e il Segretario di Stato coordinavano la politica della Curia romana, al cui interno vi era una tale pluralità di opinioni da mettere in dubbio la teoria del potere assoluto del Papa e il monopolio sulla politica estera ufficialmente rivendicato dal Segretario di Stato.

Di particolare importanza era il diritto di nominare nuovi vescovi. La facoltà di designare i vescovi spettava formalmente all'Imperatore, nonostante che gli fosse possibile esercitarla solamente in collaborazione con la Santa Sede. Nella maggior parte dei casi stato e Chiesa si trovarono d'accordo nel nominare persone in grado di equilibrare le tensioni nazionali nelle loro diocesi.<sup>10</sup> Un principio di scelta che influiva anche sulle carriere dei vescovi. Infatti, dato che un vescovo – specialmente nei territori difficili da un punto di vista nazionale – doveva avere un atteggiamento cosmopolita, la maggioranza dei vescovi cisleithani aveva studiato a Roma o al seminario sopranazionale "Frintaneum" di Vienna. Non era, però, sempre così e, alcune volte, venivano nominati vescovi dei nazionalisti convinti che aggravano la situazione politica delle loro diocesi. Comunque anche non considerando questi "incidenti" spesso Vienna e Roma non erano d'accordo sul ruolo nazionale e politico di un possibile candidato e, di conseguenza, le nomine dei vescovi erano caratterizzate da forti contrasti riscontrabili nei numerosi carteggi. Non vi era tuttavia alcuna certezza che il vescovo nominato avrebbe esaudito i desideri della Santa Sede e del governo imperiale – e costringere un vescovo a ritirarsi non era certo una cosa semplice. Farò due esempi al riguardo, il primo si riferisce all'arcivescovo di L'viv in Galizia, il secondo a quello di Zara in Dalmazia.

All'inizio di luglio del 1882 il metropolita greco-ruteno della Galizia, mons. Josyf Sembratovyč, si recò a Roma per discutere con il Papa un tema molto difficile e delicato ovvero la questione della "russofilia", che aveva colpito gran parte del clero russo-ruteno e persino lo stesso metropolita.<sup>11</sup> In Galizia, infatti, era in atto un movimento di rinascita dei valori tradizionali da parte dei ruteni, che volevano libera-

<sup>10</sup> EDITH SAURER, *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsnennungen 1867-1903. Anhang: Die Wiener Erzbischöfe Nagl und Piffl*. (=Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs 6), Wien-München 1968.

<sup>11</sup> JOHN PAUL HIMKA, *Religion and Nationality in Western Ukraine. The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-190*, Monreal-Kingston-London-Ithaca 1999.

re la loro Chiesa dalle innovazioni latine introdotte da Roma e dai Gesuiti polacchi. In Vaticano, dove grande era l'influsso della propaganda polacca contro i Ruteni, tutti erano convinti che dietro alla russofilia si nascondesse la propaganda russo-ortodossa e, di conseguenza, il seminario di L'viv e l'ordine dei Basiliiani venivano visti come i baluardi delle idee anticattoliche, che influenzavano i giovani preti. I Gesuiti polacchi erano stati incaricati di occuparsi della riforma dell'ordine dei Basiliiani e, sotto la guida di Roma, la struttura ecclesiastica doveva essere completamente rielaborata. In questo nuovo quadro della Chiesa rutena non era prevista nessuna funzione per Josyf Sembratovyč, perché era considerato dal Vaticano troppo legato al sistema corrotto della Chiesa greco-cattolica in Galizia e perché si contava di nominare un uomo nuovo che fungesse da stimolo. A Roma si pensava al nipote filopolacco dell'arcivescovo, Sylvester Sembratovyč, che, nel 1879, era stato nominato Vescovo ausiliare di L'viv. Questo era il retroscena del viaggio dell'arcivescovo a Roma, che, ricevuto per ben due volte dal Papa, convinse il Pontefice a lasciarlo in carica. L'arcivescovo per mettere in risalto la sua fedeltà al Papa e alla Chiesa romana scrisse una lettera ai Basiliiani della Galizia, in cui li invitava a sottomettersi alla volontà papale ed applaudiva, persino, l'incarico di sorvegliare la riforma della Chiesa rutena, affidato da Roma ai Gesuiti.

Se con questa lettera l'alto prelato riuscì a rassicurare il Papa, non riuscì, però, a convincere della sua nuova fedeltà verso Roma il prefetto della Congregazione dei Riti, il cardinale Giovanni Simeoni, che contattò subito l'Imperatore. Il 4 settembre Sembratovyč fu ricevuto da Francesco Giuseppe, che gli mosse dei duri rimproveri e gli sottopose la sua richiesta di dimissioni con l'ordine di firmarla. Sembratovyč, sorpreso da un simile trattamento, acconsentì e firmò. Nelle settimane precedenti all'incontro la diplomazia della Santa Sede era, infatti, riuscita a convincere il Monarca ad agire così duramente per evitare lo slittamento della Chiesa rutena verso l'ortodossia. Sembratovyč tornò in patria, ma solo per poco tempo, perché dovette trasferirsi a Roma, dove gli fu affidato l'incarico di consultore della Congregazione della Propaganda Fide.

Ventotto anni-più tardi accadde qualcosa di simile in un altro angolo della monarchia, in Dalmazia. Nel marzo del 1910 si recò dall'Imperatore a Vienna l'arcivescovo Dvornik, invitato già più volte a presentare le dimissioni, e anche lui, come Sembratovyč tre decenni prima, rifiutò di compiere questo passo. Pio X riteneva, invece, la rinuncia inevitabile e della sua necessità riuscì a convincere l'Imperatore. Francesco Giuseppe ricevette l'arcivescovo e lo invitò a ritirarsi immediatamente. Dvornik ottenne una proroga, ma nella sua stanza d'albergo trovò una lettera dell'Imperatore con un ultimatum: o presentava le sue dimissioni o sarebbe

stata aperta un'indagine nei suoi confronti. Dvornik non ebbe altra scelta se non quella di sottostare alla volontà del Monarca. Il suo ritiro, motivato ufficialmente con la sua debole salute, era, in realtà, dovuto al sostegno da lui dato al paleoslavo nell'uso liturgico.<sup>12</sup> L'introduzione di questa lingua nella liturgia, una delle più importanti richieste della politica nazionale croata, sarebbe stata contraria agli interessi dello stato, dato che per croati convinti il paleoslavo "glagolitico" doveva essere la base culturale comune della loro nazione. La politica asburgica respingeva le richieste, che riteneva pericolose per la sopravvivenza dello stato e che mettevano in dubbio l'universalità della Chiesa romana. Infatti, le aspirazioni paleoslave del clero nazionale croato non si limitavano alla richiesta di una maggiore indipendenza politica per i croati, ma aspiravano anche alla creazione di una Chiesa nazionale croata. Dvornik, dunque, non poteva restare in carica, perché non cercava in nessun modo di arginare questo movimento pericoloso per la Chiesa e per lo stato. Se il contesto generale in cui sono inseriti i due casi presentati era diverso, il retroscena era, però, molto simile.

Sembratovyč e Dvornik non furono gli unici vescovi costretti a dimettersi, ma solo nel loro caso stato e Santa Sede furono perfettamente d'accordo sulla loro rimozione. In altri casi in cui Vienna e Budapest avevano chiesto la destituzione di un vescovo, la Santa Sede aveva opposto un fermo rifiuto. Questo era stato, ad esempio, il caso del vescovo Strossmayer di Djakovo, di Anton B. Jeglič a Lubiana, di Andrej Sterk a Trieste, di Ivan Mahnič a Veglia, di Edvard Brynych in Boemia e di Celestino Endrici a Trento. Tutti questi prelati, considerati da Vienna troppo nazionalisti e quindi politicamente poco affidabili o persino pericolosi, rappresentavano, essendo dei sacerdoti conservatori che difendevano la Chiesa contro il liberalismo e il modernismo, un valore inestimabile per la Santa Sede. In realtà solo pochi vescovi erano veramente imparziali dal punto di vista nazionale come il metropolita di Gorizia, Jakob Missia, o l'arcivescovo di Praga, il nobile Schönborn.

La nomina dei vescovi era un diritto dell'Imperatore e Re ungherese, anche se nella pratica le decisioni del Monarca si basavano sulle proposte dei ministri del culto e sulle indagini degli organi statali locali. Proprio per questo motivo le nomine fatte nella parte ungherese dell'Impero non sono in nessun caso paragonabile a quelle della parte austriaca. Mentre nella Cisleithania l'imperatore cercava di nominare vescovi considerati moderati dal punto di vista politico-nazionale – anche se poi, come abbiamo visto, il risultato era spesso diverso dalle attese dei funzionari –

<sup>12</sup> HHStA [Haus-, Hof- und Staatsarchiv], PA [Politisches Archiv], Adm. Reg. [Administrative Registratur], F 26, K. 33, Mappa „Demission des Erzbischofs Dvornik in Zara”.

dall'altra parte della Leitha si presentavano quasi esclusivamente candidati che rappresentavano le idee politiche e nazionali dei governi ungheresi. Il re accettava per le nomine le proposte del governo ungherese e tale accondiscendenza causò, soprattutto sotto il segretario di stato Mariano Rampolla, gravi tensioni tra Vienna/Budapest e Roma. Mentre Rampolla era convinto che un vescovo dovesse parlare la lingua del paese, l'Imperatore respingeva con decisione l'idea che un vescovo parlasse la lingua del popolo e interpretava, anzi, questa idea come il risultato di pensieri nazionalisti. Per Francesco Giuseppe i vescovi – come la persona dell'imperatore, la casa imperiale e l'alta nobiltà – erano innanzitutto i rappresentanti dello stato sopranazionale ed era, di conseguenza, poco importante in quale lingua si esprimessero. Nemmeno Francesco Giuseppe, però, riuscì a rimanere sempre fedele ai suoi principi sopranazionali – ad esempio in Boemia, dove l'imperatore cercò di nominare un prete tedesco-nazionale, ma dovette poi cedere alla volontà del suo ministro del culto, che rifiutò di assumersi la responsabilità di tale nomina. Invece, quando nel 1882, come segno d'intesa verso l'Italia appena entrata nella Triplice Alleanza, fu nominato vescovo in Istria l'italiano Giovanni Flapp che per tanti anni causò gravi dissidi in campo ecclesiastico tra croati ed italiani, furono motivi di politica estera a determinare questa nomina poco saggia per la politica interna.

Comunque anche se risultava molto difficile trovare buoni candidati per le sedi vescovili e non mancavano conflitti tra le parti interessate, le nomine dei vescovi rimasero sempre un campo dove la politica – del governo, ma anche del Vaticano – riuscì a mantenere il suo primato. Molto più complesse e difficili erano le questioni che toccavano i problemi di rito e di lingua nella prassi giornaliera della vita religiosa del popolo. In questo campo il governo e la Chiesa perdevano facilmente il controllo della disputa, che diventava uno dei campi di battaglia più feroci della propaganda nazionale.

Soprattutto nelle zone di confine della monarchia – in Galizia, in Transilvania e nell'Ungheria nord-orientale – le questioni riguardanti i riti religiosi si trovavano in primo piano nella politica nazionale. In Galizia i confini religiosi coincidevano con quelli sociali e nazionali: da una parte i ruteni, la maggior parte poveri contadini, dall'altra i "signori" polacchi, i grandi proprietari terrieri. In questa situazione la Chiesa diventava per i ruteni il più importante punto di riferimento nazionale. L'amministrazione austriaca sosteneva, almeno inizialmente, i cattolici greco-cattolici come contrappeso ai polacchi, ma a causa della riforma, approvata anche dal governo austriaco, dei greco-cattolici – promossa dalla Santa Sede, ma fortemente segnata dagli interessi politici polacchi – fu indebolito però il movimento nazionale greco-cattolico in Galizia. Negli anni prima alla Grande guerra e la Chiesa dei ruteni rap-

presentò di nuovo un fattore politico importante, grazie alla persona carismatica del metropolita Andrej Šeptyckyj.<sup>13</sup>

Anche in Transilvania fu la Chiesa ortodossa a diventare il punto di partenza della coscienza nazionale rumena. L'ortodossia, e poco dopo anche la Chiesa greco-cattolica, divennero i mezzi più importanti per distinguersi dai magiari cattolici o protestanti. A differenza dai greco-cattolici romeni, che nel 1853 fondarono una loro metropoli, con cui riuscirono a mantenere l'indipendenza dall'organizzazione ecclesiastica ungherese, i ruteni greco cattolici di Munkács ed Eperjes erano sottoposti al primate ungherese e la Chiesa non poteva, dunque, diventare un mezzo di identificazione nazionale. I romeni si servivano dell'organizzazione ecclesiastica indipendente per difendersi dalle aspirazioni nazionali ungheresi. Questo mancò alle due diocesi rutene dell'Ungheria superiore che sottostavano all'organizzazione romano-cattolica ungherese che seguiva fedelmente i principi della politica nazional-liberale del governo ungherese. L'immediata conseguenza di questa politica era l'esistenza di una popolazione greco-cattolica di lingua ungherese, che chiedeva un proprio vescovato con l'ungherese come lingua liturgica. Nel 1912 la Santa Sede, accogliendo la decennale richiesta del governo ungherese, decise di nominare un vescovo greco-magiario. Venne quindi creato il vescovato di Hajdúdorog, che con il coinvolgimento delle parrocchie delle diocesi romene doveva fungere da strumento di magiarizzazione. Roma cercava di contrastare la politica nazionale ungherese tramite l'introduzione nella liturgia della lingua greca – un decreto che, chiaramente, non fu mai rispettato – e, nonostante il parere contrario della Santa Sede, l'ungherese divenne la lingua liturgica della diocesi. La fondazione della diocesi di Hajdúdorog aumentò la tensione nazionale e confessionale in quelle zone.<sup>14</sup>

La storia delle comunità greco-cattoliche nella monarchia asburgica dimostra che la confessione rappresentava un mezzo d'espressione dell'identità nazionale. In Transilvania e in Galizia lo stato asburgico lasciava il potere al gruppo politicamente dominante – gli ungheresi e i polacchi – e, di conseguenza, i romeni e i ruteni ritornavano alle loro tradizioni culturali a cui attribuivano un'importanza nazionale. In Ungheria si sviluppò una tradizione nazionale greco-cattolica per il forte sostegno della politica ungherese. Venivano, però, considerate solo le forme esteriori e le tradizioni locali, senza toccare il contenuto religioso.

<sup>13</sup> CYRILLE KARALEVSKIJ, "Le Metropolitte André Szeptyckyj. Son Action Pastorale Scientifi que et Philhénique", in *Rome e l'Oriente* 1919/20 (Grottaferata) 3-114.

<sup>14</sup> ION CĂRJA, "La Santa Sede e l'identità nazionale rumena nel contesto della fondazione del vescovato di Hajdudorogh (1912)", in *Annuario dell'Istituto italo-romeno di studi storici I*, Cluj-Napoca 2004, 152-161.

Ancora più complesso era l'utilizzo liturgico delle lingue nazionali. La disciplina dell'uso delle lingue liturgiche nella Chiesa cattolica era al tempo stesso semplice e complicato. La lingua liturgica per i cattolici era il latino e per i greco-cattolici il greco. Esistevano, però, tante eccezioni a questa regola: gli slavi utilizzavano il paleoslavo, i romeni il romeno. Ancora più complicata era la situazione di alcuni croati delle coste dalmate e istriane, poiché utilizzavano nel rito latino il paleoslavo non nella sua forma pura ma come "schiavetto" – più vicino alla lingua moderna che all'antico slavo. Questo era visto dalla Santa Sede come una trasgressione delle regole stabilite nel '500 dal Concilio di Trento. La lingua volgare, secondo i principi decretati dal Concilio, doveva essere utilizzata solo per le domande nei matrimoni e nei battesimi, nelle prediche e in alcuni canti popolari, il cosiddetto "culto suppletorio". Solo dopo aver letto il Vangelo in lingua liturgica, lo si poteva leggere nella lingua dei fedeli. Il paleoslavo era una lingua liturgica, usata solo in pochi casi nella liturgia latina, che i preti non imparavano bene, per cui ci si avvicinava sempre più alla lingua volgare croata. Non raramente i preti utilizzavano nelle funzioni due libri di lingua diversa; una cosa che, secondo il vescovo di Spalato Nakić, ben poco contribuiva al "decoro del sacro culto".<sup>15</sup>

Alla fine dell'ottocento aumentarono le discussioni e i litigi al riguardo. Infatti, numerosi decreti vaticani vietarono l'utilizzo del croato e dello schiavetto e cercarono di limitare l'uso del paleoslavo a poche chiese cosiddette "privilegiate". Le decisioni di Roma non solo non furono rispettate dai preti e dai fedeli, ma anche alcuni vescovi si ribellarono alle direttive romane. In tutti i territori della costa adriatica assistiamo al decadimento dell'autorità vescovile e della stessa Santa Sede. A Trieste e nell'Istria il vescovo Sterk divenne una marionetta dei movimenti nazionali sloveni e italiani, mentre a Parenzo-Pola il vescovo cercava di arginare con mano pesante il movimento nazionale croato. Anche nella terza diocesi del litorale, Veglia, la situazione si aggravò, soprattutto nei paesi con popolazioni di lingua italiana. La Santa Sede rispondeva con direttive poco chiare e contrastanti, che non contribuivano alla soluzione del problema. Solo a Trieste si riuscirono a pacificare gli animi nominando come successore di Sterk non un vescovo sloveno o italiano, ma il viennese Franz Xaver Nagl, che riuscì a soffocare i molteplici problemi, che riemersero però di nuovo sotto il suo successore Andrej Karlin, uno sloveno. La situazione in Dalmazia era simile e anche lì l'autorità ecclesiastica era messa in dubbio dai conflitti nazionali, a cui non si riusciva a rispondere in modo adeguato. Nel 1907 il decreto

<sup>15</sup> ACCS [Archivio della Congregazione per le Cause dei Santi], R 342 (Lingua slava), Mappe Liturgia slava 1889.



“Acres” vietò quasi completamente l’uso del paleoslavo.<sup>16</sup> Siccome questo divieto non poteva essere applicato alla realtà delle parrocchie, la Santa Sede, non volendo entrare in questa problematica troppo complicata, non emanò ulteriori decreti al riguardo. Il Vaticano, essendo gli interessi troppo contrastanti, non era in grado di trovare una soluzione. Infatti vi era da una parte il movimento nazionale croato che sognava una lingua liturgica “nazionale”, cioè il paleoslavo, e dall’altra, non essendo la propaganda nazionale da tutti condivisa, la maggioranza dei fedeli che era abituata all’uso in chiesa dello “schiavetto”, giudicato però dalla Santa Sede una lingua vernacola non utilizzabile nella liturgia. L’unica soluzione per Roma era il mantenimento della “latinità” della Chiesa, ma alla Santa Sede non fu possibile imporre la sua volontà. Per i nazionalisti croati la Chiesa cattolica e i suoi esponenti non avevano più alcuna autorità – tranne, forse, l’anziano vescovo Strossmayer – e il popolo con la maggior parte dei preti non erano pronti a usare la lingua latina in chiesa. Argomenti spirituali e pastorali contavano poco e lo scioglimento delle strutture sociali tradizionali trasformò le parrocchie in campi di battaglia di interessi politico-nazionali e personali. Tutto questo danneggiava seriamente l’autorità del clero e accelerava il processo di riduzione del ruolo delle autorità ecclesiastiche e in generale della religione nella società. Il caso della Boemia dimostra che anche in un paese, dove la Chiesa e i suoi rappresentanti non giocavano un ruolo sociale e politico dominante, la lotta nazionale si manifestava con la stessa intensità dei paesi “cattolici” dei territori meridionali della monarchia. Troviamo, infatti, gli stessi problemi in Boemia, dove si discuteva dell’introduzione della liturgia slava anche se in questa regione la questione liturgica non divenne mai un elemento fondamentale della propaganda politica, perché la società boema era troppo laica e perché il paleoslavo ricordava le tradizioni russo-ortodosse, detestate da gran parte della borghesia ceca. Molto più importante per la propaganda nazionale era la lingua in cui si tenevano le prediche.

Come in altri campi della politica anche in quello ecclesiastico la questione nazionale era molto più feroce in Boemia che in Moravia, dove il nazionalismo non era tanto sentito e dove la Chiesa cattolica giocava ancora un importante ruolo sociale. Soprattutto in Boemia uno dei problemi più grandi era la mancanza di preti tedeschi. Di conseguenza si mandavano in parrocchie tedesche preti cechi, che fomentavano – nonostante sapessero perfettamente il tedesco – i contrasti nazionali. Il teologo viennese e ideologo cristiano-sociale Franz Martin Schindler propose un cambiamento dei confini delle diocesi e la creazione di una nuova diocesi completa-

| <sup>16</sup> AAEISS, Austria-Ungheria, fasc. 424, pos. 986.

mente tedesca nel cosiddetto “Egerland”.<sup>17</sup> Si sarebbero, quindi, dovute creare due diocesi con una netta maggioranza tedesca e tre diocesi quasi completamente ceche. Schindler riuscì a convincere Rampolla – nonostante la Chiesa fosse sempre stata contraria all’idea di diocesi nazionali –, ma il governo austriaco non diede il suo consenso sia perché temeva di aggravare la delicatissima situazione nazionale in Boemia, sia perché l’arcivescovo di Praga, Leon Skrbenský, aveva promesso ai deputati cechi che non avrebbe mai accettato una divisione delle diocesi basata sul principio nazionale. L’unica concessione fu la nomina di due vescovi ausiliari “nazionali” per l’arcidiocesi di Praga, uno per i fedeli tedeschi, l’altro per i fedeli cechi. Nonostante il forte sostegno dato da Rampolla alla creazione di diocesi con frontiere nazionali, questa soluzione rientrava anche nelle direttive della Santa Sede, perché non alterava il principio per cui un vescovo diocesano non doveva essere considerato sulla base della nazionalità. Difatti se gran parte dei vescovi austriaci giustificava l’amore per la propria nazione in quanto parte dell’ordine divino, metteva anche in guardia i fedeli, secondo l’Enciclica “Sapientiae Christianae” di Leone XIII, dal pericolo di vedere nella nazione un valore assoluto. In realtà, come abbiamo visto, la politica di molti vescovi contrastava con queste belle parole.

Anton Mahnič, vescovo di Veglia, osteggiato per il suo nazionalismo non solo da Vienna ma anche da Roma, adoperava inizialmente in una lettera al Nunzio apostolico parole molto concilianti: “le nazioni d’uno stato cristiano son altrettante sorelle. Al mio modo di vedere, un vescovo austriaco, patrocinatore di spinto nazionalismo, il quale vuol ingrandirsi ingiustamente opprimendo altre nazioni, si renderebbe colpevole di grave reato contro la Chiesa e la dinastia”.<sup>18</sup> La teoria della sovranità nazionale faceva parte dell’ideologia liberale anti-cristiana, ma nonostante questo, Mahnič continuava affermando che il creatore aveva dato alla nazione dei sacri diritti che anche la Chiesa cattolica doveva rispettare, perché calpestare i diritti nazionali dei popoli slavi avrebbe portato allo scisma. Questa opinione di Mahnič certamente non era condivisa da tutti i vescovi, ma anche i suoi confratelli più moderati – come il boemo tedesco Schöbel della diocesi di Leitmeritz – sostenevano che la nazione fosse parte integrante del misterioso piano divino della creazione. La sua ammonizione, per cui l’amore verso la propria nazione doveva essere completato dal rispetto per le altre nazioni, la ritroviamo con identiche parole anche in una lettera del

<sup>17</sup> BARBARA SCHMID-EGGER, *Klerus und Politik in Böhmen um 1900*, (=Wissenschaftliche Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder 21), München 1974. Vedi anche i rapporti ad-limina in Congregazione del Concilio, Relationes, b. 666B (Prag), b. 153 (Budweis), b. 473 (Leitmeritz) und b. 681B (Königgrätz).

<sup>18</sup> Mahnič a Taliani, 23 marzo 1899 – ASV, ANV 793, fol. 373–379.

vescovo di Trieste Andrej Sterk, che era visto dagli italiani triestini come un nazionalista sloveno. Siamo testimoni di come queste belle parole spesso non trovassero riscontro nella realtà perché o il vescovo era troppo vicino a un movimento nazionale o, se non lo era, non riusciva lo stesso a distanziarsi dalla propaganda nazionale delle due parti. Quasi nessun vescovo nella Monarchia danubiana poteva essere considerato un'autorità sopranazionale.

Ho cercato di spiegare i motivi per cui i rappresentanti della Chiesa cattolica non riuscivano a prendere le distanze dal movimento nazionale. Per comprendere però bene la situazione si deve risalire alla prima metà dell'ottocento quando i preti, a parte gli insegnanti, erano l'unica intelligenza nei territori rurali della monarchia e a loro spettava il compito di comunicare non solo le riforme economiche, sociali e scientifiche ai fedeli, ma anche, spesso, codificare le lingue nazionali ed invitare il popolo al rispetto dei valori tradizionali. In questo modo contribuivano allo sviluppo di una coscienza nazionale in una popolazione politicamente e socialmente svantaggiata. In altre parole: il clero, parteggiando per i ceti più deboli della società nell'epoca dei nazionalismi, diventava – volontariamente o involontariamente – un difensore degli interessi sociali di questa gente e, contemporaneamente, in misura crescente anche dei loro interessi nazionali. A questo si deve aggiungere la propaganda nazional-politica della fine dell'ottocento, da cui il clero non riuscì a svincolarsi. Quasi tutti i rappresentanti della Chiesa cattolica della monarchia – chi più, chi meno – si fecero strumentalizzare dalla propaganda nazionale. La Santa Sede cercò di mantenere una politica neutrale e sopranazionale, ma si deve constatare come la sua voce in una situazione caratterizzata da esagerazioni politiche fosse diventata troppo debole e che, di conseguenza, non riuscì a imporre la sua volontà. Questa mancanza d'autorità costituì un problema ancora maggiore per lo Stato austriaco, che con la nazionalizzazione della Chiesa cattolica perse il più importante legame sopranazionale della Monarchia. Si continuava per motivi politici e propagandistici a porre in rilievo l'alleanza secolare tra Stato e Chiesa – un'alleanza ridotta alle sole forme esteriori. In realtà la Chiesa e La Santa Sede si preparavano già da anni a una nuova situazione geopolitica sulla base dei nuovi stati realizzati dopo la prima guerra mondiale.



TAMÁS VÉGHSEŐ

## LA FONDAZIONE DELL'EPARCHIA DI HAJDÚDOROG<sup>1</sup>

La fondazione dell'Eparchia di Hajdúdorog nel 1912 fu l'unico atto amministrativo di notevole importanza che riguardava la Chiesa cattolica in Ungheria nel periodo del Dualismo politico (1867-1918).<sup>2</sup> L'iter storico che ha condotto all'erezione di una nuova circoscrizione ecclesiastica per i cattolici di rito bizantino, e di identità e lingua ungherese è conservato nella memoria della medesima comunità ecclesiastica come "calvario".<sup>3</sup> Infatti, mentre a partire dalla metà dell'Ottocento il movimento dei greco-cattolici ungheresi conduceva una lotta pluridecennale per raggiungere almeno parzialmente i traguardi prefissi, tra i quali spicca l'uso della lingua ungherese nella liturgia, si imbatteva ripetutamente nella resistenza della gerarchia cattolica ungherese, della Santa Sede, della Chiesa greco-cattolica rumena e di certi circoli politici.<sup>4</sup> Complica ulteriormente il quadro il fatto che i greco-cattolici ungheresi hanno avuto sostegno incondizionato nella loro lotta soltanto dai protestanti calvinisti ungheresi.<sup>5</sup> Ecco, i componenti di un "calvario": ungheresi in Ungheria devono combattere per decenni per l'uso della lingua ungherese nel campo ecclesiastico, vengono ostacolati dai loro confratelli cattolici di rito latino e di rito bizantino e appoggiati dai protestanti.

Le radici di questa complicata problematica risalgono alle origini dei greco-cattolici di identità e di lingua ungherese. Chi sono e da dove vengono i greco-

<sup>1</sup> Il presente saggio è realizzato nel quadro del progetto OTKA K108780

<sup>2</sup> SALACZ GÁBOR, *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában: 1867-1918*, (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae 2. kötet), München 1974, 149.

<sup>3</sup> SZABÓ JENŐ, *A görög-katolikus magyarság utolsó kálvária-útja, 1896-1912*, Budapest 1913.

<sup>4</sup> L'iter storico presentato da autori contemporanei: FARKAS LAJOS, *Egy nemzeti küzdelem története*, Budapest 1896. PÉTRUS JENŐ, *A magyarság önvédelme a keleti rítusu egyház idegen nyelveinek beolvastatása ellen*, Debreczen 1897. Più recentemente: TAMÁS VÉGHSEŐ – SZILVESZTER TERDİK, "You have foreseen all of my paths..." *Byzantine rite Catholics in Hungary*, Strasbourg 2012.

<sup>5</sup> Tra di loro spicca la figura di Endre György (1848-1927), deputato nel parlamento di Budapest e ministro nel governo Fejérváry. E' da notare che il sostegno dei calvinisti ungheresi era di indole anticattolica, poiché l'introduzione della lingua ungherese nella liturgia ha inevitabilmente suscitato polemiche tra i cattolici di rito latino e quelli di rito bizantino. Non per caso Jenő Szabó, grande promotore della causa dei greco-cattolici ungheresi, aveva respinto a più riprese il sostegno di Endre György: SZABÓ JENŐ, "Nyílt válasz György Endre úrnak a hozzá intézett levelemre adott válaszára", in SZABÓ, *op. cit.*, 256-261.

cattolici ungheresi? Una prima risposta che tutt'ora è largamente diffusa, afferma che i greco-cattolici ungheresi non sono altro che ruteni e rumeni magiarizzati. E' senza dubbio che nella seconda metà del 19 secolo si vide un impressionante aumento numerico dei greco-cattolici ungheresi. Mentre negli ultimi decenni del secolo la popolazione del Regno d'Ungheria crebbe di una quantità pari al 33%, quella dei greco-cattolici ungheresi aumentò del 118%. Il clima politico-culturale del secondo Ottocento ungherese favorì il processo d'assimilazione, al quale erano maggiormente esposte le etnie senza una forte consapevolezza nazionale. Questo fu il caso dei ruteni, tra i quali, nella seconda metà del secolo, ebbe un grande influsso la corrente filo-ungherese. Tra il 1880 e il 1890 la popolazione dei greco-cattolici ungheresi crebbe del 49,6%, mentre quella dei ruteni aumentò solo del 10%.<sup>6</sup> Il processo di assimilazione fu molto più lento nel caso dei romeni, poiché il popolo romeno, e specialmente il clero greco-cattolico, in quel periodo aveva già una forte consapevolezza nazionale. Avendo una solida struttura ecclesiastica, i romeni furono in grado di contrastare maggiormente l'assimilazione.

Tuttavia, l'assimilazione dei ruteni e romeni alla nazione ungherese non è una risposta esclusiva alla domanda che riguarda l'origine degli ungheresi di rito bizantino. Infatti, i primi indizi a noi pervenuti che attestano la presenza di comunità di lingua e identità ungherese tra i greco-cattolici sono le traduzioni manoscritte della liturgia, fatte nell'ultimo decennio del Settecento. Questo vuol dire che già prima del grande aumento numerico dei greco-cattolici ungheresi nel secondo Ottocento, dovuto senz'altro all'assimilazione, ci furono delle comunità ungheresi di rito bizantino, specialmente nelle provincie di Hajdu e Szabolcs.<sup>7</sup> D'altra parte, la capacità di assimilare altre etnie non fu una caratteristica esclusiva della nazione ungherese. Sia i ruteni sia i romeni erano in grado di assimilare altri popoli nelle regioni, dove formavano la maggioranza. Cioè, nelle comunità rutene e romene viveva anche gente di origini ungheresi, assimilata particolarmente dopo il periodo dell'occupazione turca, quando a causa degli insediamenti l'espansione rutena e romena raggiungeva regioni, abitate prima prevalentemente dagli ungheresi, ma colpite dal fenomeno dello spo-

<sup>6</sup> NIESSEN, JAMES, „Hungarians and Romanians in Habsburg and Vatican Diplomacy: The Creation of the Diocese of Hajdudorog in 1912”, in *The Catholic Historical Review*, LXXX, 2 (Washington D.C., 1994), 238-257.

<sup>7</sup> Per le traduzioni in ungherese della liturgia bizantina vedi: IVANCSÓ ISTVÁN, „Legelső magyar nyelvű liturgiafordításunk: 200 éves Krucsay Mihály munkája”, in *Athanasiana* 1 (1995) 53-76. IVANCSÓ ISTVÁN, „Lupess István, az első liturgiafordításunk másolója”, in Ivancsó István (szerk.): *A Krucsay-féle liturgiafordítás faksimiléje kiadásának alkalmából 2003. október 30-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2003. 15-32. NYIRÁN JÁNOS, *Az első magyar nyelvű liturgiafordítás Lupess István 1814-es kéziratában*, Nyíregyháza 2011.

polamento.<sup>8</sup> – Tutto questo dimostra che la questione dell'origine dei greco-cattolici ungheresi si rivela molto più complicata di una risposta riduttiva e dà ampio spazio a ulteriori ricerche. Tuttavia, devo sottolineare ancora una volta che l'aumento impressionante del numero dei greco-cattolici ungheresi nella seconda metà dell'Ottocento, dovuto all'assimilazione, è determinante.

Un altro aspetto particolare dell'evolversi della sorte dei greco-cattolici ungheresi che dobbiamo tener presente è la pressione dell'opinione pubblica che può essere definita costante fino alla metà del XX secolo. L'opinione pubblica ungherese infatti collegava il concetto del "rito bizantino" ai popoli slavi e al popolo romeno, quindi lo riteneva estraneo all'identità nazionale ungherese, di cui connotati religiosi erano il cattolicesimo di rito latino o il protestantesimo. Di conseguenza, ai greco-cattolici ungheresi fu offerta tacitamente una soluzione alternativa alla loro lotta per essere considerati parte integrante della nazione ungherese: se vogliono diventare ungheresi a tutti gli effetti, devono scegliere la strada del cambiamento di rito o della confessione. Questa "soluzione", presente per un intero secolo, ha avuto effetti devastanti soprattutto tra le due guerre mondiali, quando l'opinione pubblica ungherese, scioccata dalle conseguenze del Trattato di pace di Trianon, aumentando la pressione,<sup>9</sup> ha costretto migliaia di greco-cattolici in cerca di una vita migliore al cambiamento di rito o di confessione. Come reazione alle forze che volevano escludere il rito bizantino dalla definizione dell'identità nazionale ungherese, i greco-cattolici citavano i fatti storici del primo medioevo ungherese che attestano la presenza del rito bizantino fino al XIII secolo. Nel discorso identitario dei greco-cattolici ungheresi dell'Otto- e Novecento le missioni bizantine e i monasteri orientali nel Regno d'Ungheria dell'epoca degli Arpadi diventano non soltanto punti di riferimento, ma anche argomenti che confutano la convinzione largamente diffusa nell'opinione pubblica, secondo la quale l'identità nazionale ungherese e il rito bizantino sarebbero stati concetti incompatibili.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Nella provincia di Bihar/Bihor (territorio dell'eparchia greco-cattolica di Oradea) nel periodo tra il 1692 e il 1772 128 villaggi (21% delle località) sono diventati di maggioranza romena. La metà di questi villaggi era abitata prima esclusivamente da ungheresi, l'altra metà era di popolazione mista: ISTVÁN BÁRSONY, "Az etnikai viszonyok változása Bihar vármegyében a XVIII. században", in Matolcsi Lajos (szerk), *Bihari Diéta II.*, Debrecen 1999, 42–53.

<sup>9</sup> Tra le numerose manifestazioni di questa pressione ricordiamo un episodio del 1938, quando un deputato del parlamento di Budapest avvisò il ministro degli Interni di non dare permesso di soggiorno ai greco-cattolici nella zona vicina alla frontiera romena. Il motivo di tale avvisamento fu la presunta inaffidabilità politica dei greco-cattolici. L'episodio e la reazione amara dei greco-cattolici nella rivista greco-cattolica: *Görögkatolikus Szemle* 1 (1938) 1-2. „Nem hagynak békét a görögkatolikus magyaroknak” (“Non lasciano pace ai greco-cattolici ungheresi”).

<sup>10</sup> Il primo da esporre sistematicamente questa argomentazione fu lo storico e slavista greco-cattolico

Contemporaneamente all'aumento numerico della popolazione di lingua e identità ungherese nella seconda metà dell'Ottocento, si acutizzò il problema dell'uso della lingua ungherese nella liturgia e divenne più consistente l'esigenza di un'eparchia ungherese greco-cattolica.

Nel 1868 – approfittando del clima politico del compromesso Austro-Ungarico – si radunò a Hajdúdorog, sede della comunità più numerosa dei greco-cattolici ungheresi, un congresso in rappresentanza di 58 parrocchie di lingua ungherese per esaminare il modo di ottenere la costituzione di una propria eparchia, nella quale si usasse come lingua liturgica l'ungherese.<sup>11</sup>

Nel 1873 il re, con il consenso di István Pankovics, vescovo di Munkács eresse a Hajdúdorog un Vicariato episcopale, con Concistoro e Cancelleria propri in cui si usava solo l'ungherese.<sup>12</sup> Frattanto in modo autonomo alcuni sacerdoti cominciarono e altri continuarono ad usare l'ungherese anche nella liturgia.<sup>13</sup> Il vicario di Hajdúdorog, János Danilovics, considerò la traduzione dei libri liturgici in lingua ungherese come un compito di primaria importanza. Organizzò la Commissione di traduzione liturgica di Hajdúdorog, formata da nove membri, la quale tradusse i principali libri liturgici, e tra il 1882 e 1892 pubblicò una prima serie di volumi.<sup>14</sup>

I promotori dell'introduzione della lingua ungherese nella liturgia bizantina furono del parere che la questione della lingua liturgica da usare fosse di competenza del vescovo eparchiale. Tuttavia, la prima occasione, in cui la lingua ungherese nella liturgia bizantina fu usata in modo dimostrativo, provocò immediatamente il divieto da

Antal Hodinka nella prefazione del volume pubblicato per ricordare il grande pellegrinaggio dei greco-cattolici ungheresi a Roma in occasione dell'Anno Santo del 1900: *Emlékkönyv a görög szert. katolikus magyarok római zarándoklatáról*, Görög Szertartású Katolikus Magyarok Országos Bizottsága, Budapest 1901. Hodinka poteva basarsi sulla argomentazione di uno storico protestante del secolo XVII che per primo aveva affermato l'esistenza di una missione della Chiesa bizantina nel secolo X: GOTTFRIED SCHWARZ, *Dissertatio inauguralis historico-critica de initiis religionis christianae inter Hungaros Ecclesiae orientalis assertis iisdemque a dubiis et fabulosis narrationibus repurgatis*, Francofurti-Lipsiae 1739. Tale argomentazione ha naturalmente suscitato la reazione degli storici cattolici di rito latino che vedevano lesi gli interessi del loro rito: KARÁCSONYI JÁNOS, *Történelmi hazugságok. A történelem terén el forduló mindennapi ferdítések czáfolata*, Budapest 1890. IDEM, *A görögkatolikus magyarok eredete*, Budapest 1924.

<sup>11</sup> Il protocollo del congresso: FARKAS, *op. cit.*, 46-56.

<sup>12</sup> JANKA GYÖRGY, "A hajdúdorogi külhelynökség története", in Ivancsó, I., (szerk.) *Liturgikus örökségünk I*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 8.), Nyíregyháza 2002, 7-16.

<sup>13</sup> Due manoscritte di euchologion in ungherese, recentemente ritrovate: NYIRÁN JÁNOS, *19. századi kéziratos görögkatolikus szerkönyvek Nyirgyulajból és Fábánházaról*, Nyíregyháza 2012, Collectanea Athanasiana II. Fontes/Textus vol. 2.

<sup>14</sup> IVANCÓS ISTVÁN, *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége*, Nyíregyháza 1999.



parte della Santa Sede. Infatti, nel giugno del 1896 – l'anno dei grandi festeggiamenti del millesimo anniversario della conquista della Patria – nella Chiesa dell'Università di Budapest fu celebrata una liturgia bizantina interamente in ungherese. L'evento fu preparato attentamente e pubblicizzato nei giornali nazionali, e suscitò una forte eco nell'opinione pubblica. La notizia giunse ben presto a Roma e nel settembre dello stesso anno la Congregazione di Propaganda Fide decretò il divieto dell'uso della lingua ungherese nella liturgia bizantina, ordinò la distruzione dei libri liturgici ungheresi, pubblicati fino a quel momento e intimò ai vescovi eparchiali di Mukacevo e Presov, Gyula Firczák e János Vályi di stroncare il movimento dei greco-cattolici ungheresi.<sup>15</sup>

I timori della Santa Sede per l'introduzione di una lingua volgare nella liturgia sono ben comprensibili se prendiamo in considerazione il contesto storico. L'approvazione dell'uso della lingua ungherese per i cattolici di rito bizantino poteva avere effetti indesiderati e provocare simili pretese da parte dei cattolici latini.<sup>16</sup> D'altra parte non mancarono le informazioni, giunte a Roma da circoli ecclesiastici romeni, che avevano suggerito un'interpretazione esclusivamente nazionalista della questione, affermando che l'introduzione della lingua ungherese non sia altro che un tentativo di magiarizzazione del governo ungherese.<sup>17</sup> Tuttavia, è comprensibile anche la perplessità degli ungheresi di fronte al decreto di divieto. Essi si sono posti la domanda: per quale motivo la Santa Sede proibisce loro ciò che permette ai greco-cattolici romeni? I romeni, infatti, usavano nella liturgia la loro lingua volgare che era ormai ben differente a quella che era in uso nella Chiesa romana nel momento dell'unione con la Sede Apostolica.<sup>18</sup> Agli ungheresi, dunque, altra soluzione non sembrava ragionevole che la semplice applicazione del principio "suum cuique".<sup>19</sup>

La situazione divenne assai delicata, poiché l'opinione pubblica interpretò l'atteggiamento della Santa Sede in chiave nazionalista e arrivò alla conclusione che Roma si era schierata in favore delle forze ostili alla nazione ungherese.

<sup>15</sup> Le fonti relative nell'Archivio Segreto Vaticano: Archivio Segreto Vaticano (=ASV), Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (=AES) Austria-Ungheria anno 1896-1899. pos. 800 fasc. 346, 348, 349, 350 e 394. VÉGHSEŐ TAMÁS, "Nikolaus Nilles e la questione della liturgia greco-cattolica ungherese", in Véghseő T., (ed.), *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100<sup>th</sup> anniversary of the death of Nikolaus Nilles*, Nyíregyháza 2010. Collectanea Athanasiana I/3. 81-89.

<sup>16</sup> Questi timori sono stati espressamente formulati nei dicasteri romani: ASV AES Austria-Ungheria anno 1896-1899. pos. 800. fasc. 350. fol. 57r-58r.

<sup>17</sup> Particolarmente attivi furono Vasile Lucaciu e il suo figlio Epaminonda, sacerdoti greco-cattolici romeni e esponenti politici dei romeni di Ungheria. Le loro denunce nell'Archivio Segreto Vaticano: ASV AES Austria-Ungheria anno 1896-1899. pos. 800 fasc. 394. fol. 82-88.

<sup>18</sup> MELLES EMIL, "Az oláh liturgia kialakulásáról", in *Katholikus Szemle* 10 (1902) 934-944.

<sup>19</sup> MELLES EMIL, "Magyar liturgia", in *Katholikus Szemle* 2 (1902) 97-107.

Mentre il governo ungherese fece inutili tentativi diplomatici per convincere la Santa Sede, i greco-cattolici ungheresi organizzarono un pellegrinaggio in occasione dell'anno santo del 1900 in cui 500 persone si recarono a Roma per dimostrare sia la stessa loro esistenza, sia la loro filiale devozione alla Sede Apostolica. Il pellegrinaggio fu senz'altro un evento che ha lasciato buone impressioni nei circoli vaticani sui greco-cattolici ungheresi.

Comunque, la Santa Sede non cedette e continuava a proibire l'uso della lingua ungherese come lingua liturgica.<sup>20</sup> Tuttavia, non rifiutò l'idea dell'erezione di un'eparchia ungherese, altro traguardo importante degli ungheresi di rito bizantino. La soluzione della questione della nuova eparchia dipendeva dal governo ungherese che per lungo tempo la considerava secondaria rispetto alla questione della lingua liturgica. Solo dopo aver preso atto dell'irremovibile fermezza della Santa Sede riguardo il divieto dell'uso dell'ungherese nella liturgia, il governo pensò seriamente all'erezione di una eparchia greco-cattolica ungherese. Essa – secondo le intenzioni del governo – avrebbe avuto il compito di introdurre di fatto l'uso della lingua ungherese nella liturgia.<sup>21</sup>

Per realizzare l'erezione della nuova eparchia era necessario anche l'interessamento dell'imperatore che nel sistema del giuspatronato aveva il diritto di provvedere alla fondazione di nuove diocesi. Poiché il principe ereditario, l'arciduca Francesco Ferdinando è stato grande fautore della causa romana,<sup>22</sup> solo un argomento abbastanza forte poteva convincere l'imperatore di accettare la proposta del governo di fondare un'eparchia per i greco-cattolici ungheresi. Il momento propizio arrivò nella primavera del 1911, quando l'imperatore Francesco Giuseppe dovette affrontare il problema della nuova legge militare da approvare dal parlamento ungherese.<sup>23</sup> Poiché il disegno legge ha previsto notevoli aumenti finanziari, l'approvazione non

<sup>20</sup> Nel 1910 il divieto fu ribadito per stroncare la prassi introdotta nella chiesa greco-cattolica di Budapest: PIRIGYI ISTVÁN, *A magyarországi görögkatolikusok története II*, Nyíregyháza 1990, 102.

<sup>21</sup> Il ragionamento del governo in un documento "pro domo" dell'ufficio della Presidenza del Consiglio dei Ministri: Magyar Országos Levéltár (Archivio Nazionale d'Ungheria, =MOL) K 26 1915-XXV-2855 II/1042.

<sup>22</sup> ION CÂRJA, „L'arciduca Francesco Ferdinando e i romeni greco-cattolici nel contesto della creazione della diocesi di Hajdudorogh (1912)”, in *Quaderni della Casa Romana* 3 (2004): „Studi di storia, di critica e di teoria letteraria raccolti e pubblicati da Ioan-Aurel Pop e Cristian Luca”, Bucarest, Casa Editrice dell'Istituto Culturale Romeno, 2004, 341-352. CÂRJA, ION, „La Santa Sede e l'identità nazionale romana nel contesto della fondazione del Vescovado di Hajdudorogh (1912)”, in *Anuarul Institutului Italo-Român de Studii Istorice / Annuario dell'Istituto Italo-Romano di Studi Storici*, Cluj-Napoca I/2004, 152-161.

<sup>23</sup> Il primo ministro ungherese, Khuen-Hedervary ha informato su questo aspetto particolare anche la Santa Sede: ASV Segr. Stato 1913. rubr. 247. fasc. 1. fol. 7-8v.

sembrava facile<sup>24</sup>. Per guadagnare il consenso dei deputati ungheresi l'imperatore decise di puntare sull'orgoglio nazionale. Gli fu suggerita la questione dell'eparchia greco-cattolica ungherese come "causa nazionale", la soluzione della quale sarebbe potuto garantire il successo nel parlamento. Per questo motivo l'imperatore incaricò il conte Bartolomeo Lippay, pittore stimato nel corteo del Papa di contattare la Segreteria di Stato in vie confidenziali e conoscere la reazione della medesima a tale proposta.<sup>25</sup> In linea di principio la risposta della Santa Sede fu affermativa.<sup>26</sup> La Segreteria di Stato chiedeva comunque garanzie ben precise dal governo riguardo il divieto dell'uso dell'ungherese e il finanziamento della nuova eparchia.<sup>27</sup> Per la proposta del primate Kolos Vaszary si arrivò ad un compromesso: la lingua liturgica della nuova eparchia sarebbe dovuta essere il greco classico che il clero avrebbe dovuto imparare in tre anni. Con questa soluzione si poteva evitare l'accusa principale, secondo la quale l'eparchia ungherese sarebbe stata uno strumento del governo ungherese nella politica di magiarizzazione.

E' da notare il dissenso tra la Segreteria di Stato e la Congregazione di Propaganda Fide, di cui prefetto il cardinale Girolamo Maria Gotti seguì la linea dura del suo predecessore, il cardinale Ledochowski per quanto riguarda il divieto assoluto dell'uso liturgico della lingua ungherese. Cardinal Gotti era del parere che una nuova eparchia per i greco-cattolici di lingua ungherese – nonostante le garanzie date dal governo e la lingua greca come lingua liturgica ufficiale – avrebbe comunque promosso l'uso liturgico della lingua ungherese. Dopo mesi di trattative nel febbraio del 1912 il prefetto di Propaganda accettò contro voglia la decisione riguardante la fondazione dell'eparchia di Hajdúdorog, e insieme ai suoi collaboratori ritenne il Segretario di Stato, Merry del Val troppo ingenuo. E' interessante che un documento del 1922, scritto da un collaboratore della Congregazione per la Chiesa orientale ricorda che il cardinale Gotti, deceduto nel 1916 aveva completamente ragione. Nel 1922 il vescovo di Hajdúdorog ha chiesto già due volte il prolungamento del triennio stabilito per il clero greco-cattolico ungherese per imparare il greco e ha anche pubblicato un *Liturgikon*, in cui appare in greco solo il testo del canone eucaristico, tutto il resto

<sup>24</sup> Per l'importanza della legge militare: ROMSICS IGNÁC, *Magyarország története a XX. században*. Budapest 2010, 74.

<sup>25</sup> MOL K 26 1915-XXV-2855 II/1042.

<sup>26</sup> ASV AES pos. 1031-1035.fasc. 441. fol. 2-5v.

<sup>27</sup> In un processo prolungato nel tempo il governo ungherese rilasciò varie dichiarazioni, precisando sempre meglio gli impegni presi: ASV Segr. Stato 1913. rubr. 247. fasc. 2. fol. 111 (firmata dal ministro per il culto Zichy), 113rv (firmata dal ministro per il culto Zichy e dal primo ministro Khuen-Héderváry), ASV Segr. Stato 1913. rubr. 247. fasc. 3. fol. 138-139v. (firmata dal ministro per il culto Zichy).

è in ungherese. L'autore del documento rievoca la resistenza del cardinale Gotti della Congregazione di Propaganda e accusa il governo ungherese di aver abusato della bontà di papa Pio X e di aver ottenuto con false promesse l'approvazione del pontefice, ormai anziano.<sup>28</sup>

Nel maggio del 1912, dunque, Francesco Giuseppe fondò l'eparchia di Hajdúdorog per le parrocchie di rito bizantino e di lingua ungherese, che nel giugno dello stesso anno San Pio X eresse canonicamente con la bolla *Christifideles graeci*. La Sede Apostolica dette alla nuova eparchia 162 parrocchie, dismembrate dalle eparchie di Mukacevo (70), Presov (8), Alba-Iulia-Fagaras (35), Oradea (44) e Gherla (4), e una (a Budapest) dall'arcidiocesi latina di Esztergom. Mentre i vescovi delle eparchie rutene di Munkacs e di Eperjes sono stati favorevoli alla dismembrazione, i vescovi romeni protestarono con veemenza. Per la loro resistenza il processo dell'organizzazione della nuova eparchia fu rallentata, anzi hanno ottenuto anche la revisione della bolla di fondazione. Per questo motivo la bolla *Christifideles* non è stata consegnata alla nuova eparchia, ma trattenuta nella nunziatura di Vienna. Il processo di revisione fu bloccata dalla prima guerra mondiale. In seguito al trattato di pace di Trianon (4 giugno 1920) l'eparchia di Hajdúdorog subì gravi perdite: delle sue 162 parrocchie, ne perdettero 79. I vescovi romeni hanno ottenuto tutto che hanno voluto (anzi, molto di più), perciò la revisione della bolla non è stata più di attualità. La bolla *Christifideles* rimase nell'archivio della nunziatura di Vienna, poi è stata rispedita a Roma, ed è conservata anche oggi nell'Archivio Segreto Vaticano.

Le proteste contro l'eparchia ungherese di rito bizantino non furono solo verbali o scritte. Durante l'organizzazione dell'eparchia si sono verificate azioni di violenza contro il vicario generale Jaczkovics che si era presentato nelle parrocchie da incorporare. Bisogna aggiungere che nel caso il vicario generale ha avuto un comportamento poco prudente. Il culmine della violenza fu l'attentato contro il primo vescovo di Hajdúdorog, István Miklósy nel febbraio del 1914 a Debrecen, sede provvisoria dell'eparchia. Al vescovo fu recapitato un devastante pacco-bomba inviato da Czernowitz (Bucovina) che uccise tre dei suoi collaboratori. Il vescovo rimase illeso. L'esecutore materiale dell'attentato fu il romeno Ilie Catarau, che lavorava per conto dei servizi segreti russi, interessati a acutizzare i conflitti etnici della Monarchia.<sup>29</sup>

L'episodio dell'attentato dimostra l'estrema delicatezza dell'affare. Le esigenze pastorali si sono mescolate con gli interessi politici e questo ha messo alla

<sup>28</sup> Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali (=ACO), 1361/28.

<sup>29</sup> KATKÓ MÁRTON ÁRON, "Az 1914-es debreceni merénylet", in Véghseő T., (ed.), *Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles*, Nyiregyháza 2010. Collectanea Athanasiana I/3. 289-321.

## LA FONDAZIONE DELL'EPARCHIA DI HAJDÚDOROG

prova la Santa Sede che dovette affrontare una serie di domande-chiavi: Come si può andare incontro alle giustificate esigenze pastorali dei greco-cattolici ungheresi, appoggiati, però, dall'imperatore, guidato da chiarissime motivazioni politico-militari? Come si può ottenere garanzie valide dal governo ungherese contro le tendenze nazionaliste? Come si può fare giustizia tra cattolici di rito bizantino, appartenenti a diverse etnie? Come si può evitare l'introduzione di una prassi indesiderata nella questione della lingua liturgica?

Nel processo che condusse alla fondazione dell'eparchia di Hajdúdorog la Santa Sede cercò di trovare un sano equilibrio, impiegando risorse e energie notevoli. Nonostante l'impegno, il risultato non soddisfò tutti. I romeni si sentirono confitti e traditi dalla Santa Sede. Gli ungheresi, invece, cantavano vittoria e erano grati al Santo Padre.

Qualche anno dopo, gli avvenimenti politici crearono una situazione completamente nuova. Dopo la prima guerra mondiale le antiche sedi episcopali greco-cattoliche del Regno d'Ungheria finirono nei nuovi stati, mentre nella nuova Ungheria rimase solo la neoeretta eparchia di Hajdúdorog. Il che vuol dire che ci sarebbe stato bisogno comunque di una eparchia per gli ungheresi di rito bizantino. Se la preparazione alla guerra non avesse spinto l'imperatore nel 1911/12 di appoggiare le esigenze degli ungheresi di rito bizantino e fondare per loro un'eparchia, sarebbero state le conseguenze catastrofiche della guerra persa a promuovere la creazione della medesima.



OVIDIU HOREA POP

## IL CENTENARIO DELLA CREAZIONE DELL'EPARCHIA GRECO-CATTOLICA DI HAJDÚDOROG

CONTENUTO: Introduzione; 1. Lo stato della ricerca sull'argomento; 2. La reazione rumena alla creazione di questa Eparchia; 3. Dibattiti intorno alla creazione della nuova eparchia; 4. Problemi linguistici; Conclusioni.

### Introduzione

L'occasione del centenario dell'Eparchia greco-cattolica, situata nel nord-est dell'attuale Ungheria, ci da la possibilità di trattare la nascita del vescovado in maniera storico-critica, cioè senza pregiudizi e passioni politiche. La Bolla pontificia che sanciva la canonizzazione della nuova Eparchia fu pubblicata l'8 giugno 1912 con il nome *Christifideles graeci* e uscì sulle pagine di *Acta Apostolicae Sedis* nel numero 12 (1 luglio 1912).<sup>1</sup>

La nuova Eparchia riuniva 162 parrocchie provenienti dalle eparchie rutene (78) e rumene (83) ed una parrocchia di Budapest che raggruppava i fedeli bizantini stabiliti nella capitale del regno. Bisogna sottolineare sin dall'inizio che questa eparchia nasce tra grandi dispute. Da una parte dal Vaticano c'è opposizione dato che non volevano nuove lingue liturgiche in quanto accettando l'ungherese per i greco-cattolici si temevano complicazioni per i fedeli latini tentati o a chiedere anche loro la lingua ungherese nella liturgia o sedotti dal protestantesimo, ben radicato nella regione; dall'altra parte premeva il nazionalismo universale, attivo in campo politico sia a Budapest quanto a Bucarest, per non parlare poi della propaganda russa che capeggiava il movimento panslavista. Si nota facilmente che l'oggetto della disputa lo costituiva la lingua.

<sup>1</sup> La Bolla è stata tradotta in rumeno ed è uscita sulle pagine della rivista *Cultura Creștină* di Blaj, numero 13, del 10 settembre 1912. Praticamente tutto il numero 13 della rivista era dedicato alla Bolla ed a vari commentari.

### 1. Lo stato della ricerca sull'argomento

Dopo la prima guerra mondiale furono pubblicati lavori che elogiarono diverse personalità, religiose o laiche, che si impegnarono nel movimento nazionale, ma anche nella compagnia di proteste contro la creazione dell'Eparchia greco-cattolica di Hajdúdorog. Ricordiamo qui due libri: Ioan Georgescu, *Gheorghe Pop de Băsești*, Oradea 1935 e Augustin Iuga, *Cu privire la Vasile Lucaciu, Acte, Documente, Procese*, Baia Mare 1940. Le personalità elogiate erano dei greco-cattolici rumeni, grandi nazionalisti, uno sacerdote e l'altro laico. Questi due lavori erano scritti in un periodo di grande effervescenza nazionale, quindi l'interpretazione degli avvenimenti è parziale.

Questo tema viene poi proibito dopo la seconda guerra mondiale, come fuori legge fu messa anche la Chiesa Greco-Cattolica in Romania. Nei rispettivi anni i regimi comunisti si sforzavano di dimostrare che i problemi di ordine etnico furono superati dalla nuova ideologia.<sup>2</sup> Soltanto intorno al 1980 il problema nazionale viene dissotterrato man mano che questo tema poteva diventare un'arma utile nella mano dei partiti comunisti ormai compromessi nei loro paesi. In Romania hanno visto la luce della stampa più lavori di storia ecclesiastica che misero in evidenza la situazione difficile della Chiesa Rumena di Transilvania negli ultimi decenni della Monarchia asburgica, ma anche nel periodo 1940-44 quando la Transilvania passò all'Ungheria. Qui possiamo fare cenno al libro: Pr. Dr. Mircea Păcurariu, *Politica Statului Ungar față de Biserica Românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, Sibiu 1986 e Dr. Nicolae Corneanu, *Biserica Românească din nord-vestul țării în timpul prigoanei horthyste*, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, Timișoara 1986. Libero da questi pregiudizi, però alla vigilia del Vaticano II che attuò la riforma liturgica e l'introduzione delle lingue parlate nella celebrazione liturgica, esce a Parigi il libro di Cirille Korolevskij, *Liturgie en langue vivante, Orient et Occident*, Les Editions du Cerf, Paris 1955, il quale, fra le pagine 42-71 tratta il problema sollevato dai greco-cattolici ungheresi che chiedevano di essere riuniti in un vescovado e la reazione dei vescovi greco-cattolici rumeni. Per certi aspetti l'autore è debitore al libro di Georgescu, indicato sopra.

<sup>2</sup> M. SĂLĂGEAN, *Transilvania în jocul de interese al Marilor Puteri (1940-1947)*, Editura Mega, Cluj-Napoca 2013, 113-114.



L'anno 1990 costituisce un cambiamento radicale nella visione con cui si affronterà questo tema. Abbiamo così il volume di Cârja Cecilia, *Românii greco-catolici și Episcopia de Hajdudorogh (1912)*, Presa Universitară Clujeană, 2009. Il grande valore di quest'opera sta nel fatto che ha pubblicato 270 documenti relativi alla nostra problematica, materiale archivistico esistente nell'Archivio Segreto Vaticano, fondo Archivio della Nunziatura di Vienna per il periodo 1896-1914. Successivamente viene ad arricchire la letteratura storica circa l'argomento e sfruttando la propria ricerca archivistica, il volume di Cârja Cecilia, *Biserică și politică. Înființarea episcopiei de Hajdudorogh (1912)*, Presa Universitară Clujeană, 2012. L'orizzonte del ricercatore si completa con la pubblicazione di volumi memorialistici, i quali, malgrado la visione personale degli autori, contribuiscono alla ricostituzione dell'atmosfera dell'epoca studiata. Estremamente utili ci risultano le memorie dell'arcivescovo cattolico latino di Bucarest, Netzhammer Raymund, *Episcop în România, într-o epocă a conflictelor naționale și religioase*, I, Editura Academiei Române, București 2005 come anche quelle di Korolevskij Cirille, *Kniga Bytija Moego (Le livre de ma vie)*, Città del Vaticano 2007. Ricordiamo qui pure le memorie di Brînzeu Nicolae, *Memoriile unui preot bătrân*, Editura Marineasa, Timișoara 2008. Brînzeu (1883-1962), canonico greco-cattolico di Lugoj, ha fatto i suoi studi nelle scuole ungheresi, teologia a Budapest e dottorato a Vienna, proprio quando il nazionalismo ungherese premeva di più. Non sprovvisto di interesse è anche il libro Ioan Boroș, *Memorialistica*, Presa Universitară Clujeană, 2012.

## 2. La reazione rumena alla creazione di questa Eparchia

Nella lingua rumena sono stati pubblicati numerosi interventi contrari, soprattutto nelle due riviste di Blaj, *Cultura Creștină*<sup>3</sup> e *Unirea*. Rappresentavano punti di vista espressi al caldo e protestavano contro la decisione pontificia. A questo coro di proteste partecipava pure la stampa laica transilvana e quella del regno rumeno. L'editoriale *Dopo la pubblicazione della Bolla odiosa*,<sup>4</sup> uscito nelle prime pagine del numero in cui viene presentata anche la Bolla e a nome della rivista in quanto firmato *Cultura Creștină*, fa un'analisi più dettagliata e cerca anche di trovare delle soluzioni una volta che il fatto dello smembramento della Provincia ecclesiastica rumena è avvenuto. Ricorda che la perdita delle 83 parrocchie rappresenta un fatto doloroso

<sup>3</sup> La *Cultura Creștină* continua a trattare dell'argomento oltre al numero 13, del 10 settembre 1912, nei numeri seguenti: (14) 25 settembre, (17) 10 novembre, (18) 25 novembre, (19) 10 dicembre, (7) 10 aprile 1913.

<sup>4</sup> Art. *După publicarea bullei odioase*, in *Cultura Creștină*, (13), 10 settembre 1912, pp. 385-390.

per l'anima del popolo rumeno e per la Chiesa rumena greco-cattolica ancora più doloroso dato che questo *veleno era completamente sconosciuto*. Riassume a due mesi dalla pubblicazione della Bolla che le discussioni che si sono portate vertono intorno a due punti principali: un primo punto cerca di scoprire le cause che portarono all'insuccesso del movimento di protesta rumeno contro il vescovado ungherese ed il secondo cerca di dare la risposta più giusta alla domanda che cosa rimane da fare dopo la pubblicazione della Bolla. Per quanto riguarda il primo punto si riconosce che i vescovi rumeni greco-cattolici furono accusati di complicità con il politico contro gli interessi della propria Chiesa. Poi si afferma che in realtà i vescovi rumeni greco-cattolici hanno fatto tutto quello che potevano fare. La Conferenza episcopale tenuta il 29 agosto 1912 ha deciso di pubblicare gli atti più importanti riguardanti alla creazione della nuova eparchia ed in questa maniera si spera di evitare l'accusa di colpevolezza dei vescovi rumeni. Tuttavia rimane un aspetto che non potrà scagionare i vescovi rumeni nemmeno dopo la pubblicazione degli atti: quello che l'opinione pubblica non fu preparata in tempo. Detto questo però l'articolo passa ad affrontare le soluzioni che rimangono da applicare una volta che la Bolla è fatto compiuto. Soluzioni e consigli sono venuti dal campo politico. Così Mihai Popovici ha proposto che i fedeli dalle parrocchie smembrate dal corpo della nazione rumena passino all'ortodossia e da qui i giornali rumeni di Arad e Braşov hanno ampliato questa voce e l'hanno estesa a tutti i rumeni greco-cattolici. Questa proposta venne bocciata dalla Romania, da Nicolae Iorga, storico e grande nazionalista, il quale nella sua rivista *Neamul Românesc (78)*, del 16 luglio 1912, scrive che oggi dopo *una tradizione più che bisecolare la cosa non è più fattibile*. A questo punto anche la redazione della rivista di Blaj ammette che questo passaggio all'ortodossia non può avvenire, allargando le motivazioni con argomenti spirituali. Si precisa che l'agire dei greco-cattolici rumeni seguirà le decisioni della Commissione di cinquanta riunita a Cluj e costituita in seguito alla grande adunanza di Alba Iulia tenuta il 29 maggio 1912. La Conferenza episcopale di Blaj, del 29 agosto 1912, ha preparato un protesto che verrà consegnato al Nunzio di Vienna, il Nunzio essendo incaricato dalla Santa Sede con l'applicazione della Bolla. Il testo del protesto chiede di eliminare quella parte della Bolla che riguarda le parrocchie di cui i fedeli non vogliono passare dal rito rumeno a quello greco. Fa poi un altro ragionamento per il caso che Roma non tornerà su quello già deciso.<sup>5</sup> Se Roma ha destinato tre parrocchie per la diocesi di Hajdudorog,

<sup>5</sup> Riportiamo qui il dialogo portato dall'arcivescovo latino di Bucarest, Raymund Netzhammer, durante l'udienza al Segretario di Stato, Merry del Val, avvenuta il 2 maggio 1913: – Eminenza! Sempre abbiamo da soffrire a causa di questa Hajdúdorog. I giornali presentano la Chiesa cattolica un nemico della nazione rumena e considerano la lingua greca della liturgia della diocesi un mezzo ridicolo di in-

benché situate fuori del territorio canonico della nuova eparchia (Macău, Oradea e Budapest) per il motivo che i loro fedeli parlano ungherese, allora non potrà opporsi alla costituzione di nuove parrocchie rumene proprio nel territorio dell'Eparchia recentemente creata.

### 3. Dibattiti intorno alla creazione della nuova eparchia

Bisogna dire che l'episcopato greco-cattolico rumeno reagisce al progetto di costituire una nuova eparchia soltanto quando le decisioni erano già prese. Le prime corrispondenze più frequenti fra Budapest-Vienna e Roma che riguardano l'erezione di un nuovo vescovado greco-cattolico cominciano nel luglio 1911, ma una prima reazione rumena abbiamo soltanto durante il mese di novembre 1911. Il metropolita Mihalyi ed i vescovi Hossu di Lugoj e Radu di Oradea hanno firmato una richiesta, presentata da Radu, in ruolo di mandatario del Metropolita, al nunzio Alessandro Bavona alla fine del mese di novembre 1911 e dove si affermava che furono informati di sfuggita dal Governo reale che alla nuova eparchia ungherese si desidera anettere anche delle parrocchie che appartenevano ai loro vescovadi ed in seguito sollecitavano l'opportunità di pronunciarsi anche loro al riguardo, altrimenti non potranno rispondere per le conseguenze gravi provocate dalla popolazione. La rispettiva domanda, in copia, fu mandata contemporaneamente tramite la posta a Semmering, dal presidente del Consiglio dei ministri. Parlando con tutti e due sembra che a parole i due hanno assicurato Radu che la loro richiesta era giusta.<sup>6</sup>

ganno per poter introdurre più facilmente e senza accorgersi la lingua ungherese! – Intendo queste parole da parte dei rumeni! – Tuttavia bisogna escludere almeno le parrocchie interamente rumene dalla nuova diocesi! – Sembra che ci sono state incluse parrocchie davvero rumene. Questa non è stata per niente l'intenzione della Santa Sede. Pare che il governo ungherese sia più disponibile su questo problema. L'elenco iniziale è stato ridotto ed il nuovo elenco delle parrocchie venne steso insieme al vescovo monsignore Radu, però evidentemente che i rumeni stessi non sono del tutto sicuri dalle loro statistiche. – Ad ogni modo ora sono molto rivoltosi! – I rumeni si sono fatto male da soli tramite le loro missive inqualificabili indirizzate alla Santa Sede e perché Le hanno contestato il diritto di creare una nuova diocesi con elementi ungheresi. Fra i rumeni uniti esistono degli istigatori accaniti! – Eminenza! Io stesso conosco alcuni di essi ed ho sofferto a causa loro! – Però esistono pure molti uomini bravi fra i rumeni! – Certamente! Mi sono fatto una buona impressione quando li ho visitati a Blaj, alcune settimane fa. Là pare a regnare uno stato di spirito molto buono. Se le parrocchie del tutto rumene scappano dagli ungheresi, tutto può essere ancora bene!... NETZHAMMER, R., *Episcop in România, intr-o epocă a conflictelor naționale și religioase*, I, 446.

<sup>6</sup> A questo episodio fa cenno il Nunzio di Vienna Bavona in una lettera indirizzata al Segretario di Stato Merry del Val, datata 12 dicembre 1911, C. Cârja, *Românii Greco-catolici...*, 128 ed il vescovo di Oradea, Radu, in una lettera inviata all'incaricato d'affari della Santa Sede a Vienna, Francesco Rossi-Stockalper, datata 3 febbraio 1912, *idem*, 147-148.

Una corrispondenza più sostenuta comincia dal mese di febbraio 1912 fra i vescovi greco-cattolici rumeni, Vienna e Roma. Le lettere inviate da Radu all'incaricato d'affari della Santa Sede a Vienna, Francesco Rossi-Stockalper cercano di rimandare il momento in cui i vescovi rumeni si pronuncino circa l'argomento, precisando che non possono decidere in assenza del Metropolita e l'accordo si dovrebbe prendere per iscritto. Fra altri motivi invocati troviamo la malattia e la vecchiaia del Metropolita, poi si invoca l'inverno e la difficoltà degli spostamenti, il raffreddore di Radu. Dal tono di queste lettere spedite da Radu si osserva un'insistenza di evitare la creazione di questa eparchia. Avverte che la costituzione di questo vescovado senza l'accordo dei vescovi rumeni sarà una catastrofe, espressa con un esempio di un giornale liberale rumeno che incitava allo scisma. Quindi si trattava di un problema di massima importanza che non si poteva risolvere in così breve tempo.<sup>7</sup>

Intanto il Segretario di Stato del Vaticano, Merry del Val, autorizza, tramite una lettera del 4 febbraio 1912, l'incaricato d'affari di Vienna di spostarsi a Budapest per definitivamente la creazione della nuova eparchia. Il Segretario di Stato insiste affinché chiedesse delle garanzie dal Governo, soprattutto per quanto riguarda la lingua.<sup>8</sup> Rossi-Stockalper doveva discutere il problema dell'eparchia di Hajdudorog nella conferenza dei vescovi di Budapest, fissata per l'8 febbraio 1912. L'invito alla conferenza era fatto pure dal ministro reale dei Culti e dell'Istruzione pubblica. Il metropolita Mihalyi si scusa<sup>9</sup> che non potrà partecipare alla conferenza a causa dell'inverno, ma ricorda il fatto che fu questionato da Achille Locatelli, l'incaricato d'affari della Santa Sede a Vienna il 10 luglio 1896, circa l'aspetto teorico del problema ed egli espresse il suo punto di vista il 7 agosto 1896.<sup>10</sup> Spiega che non sia competente dato che la nuova eparchia sarà fuori della provincia ecclesiastica di Alba Iulia e Făgăraș ed ora non conoscendo tutti i punti essenziali del oggetto in dibattito non può dare una risposta così come ci si aspetta. Menzioniamo brevemente che la risposta data il 7 agosto riguardava la domanda ricevuta da Roma circa l'uso della lingua ungherese nella liturgia, in seguito all'episodio di Budapest avvenuto in occasione della celebrazione dei mille anni di cristianesimo degli ungheresi.

La Conferenza dei vescovi cattolici d'Ungheria ebbe luogo l'8 febbraio, però il delegato del Metropolita, Vasile Suci, non è arrivato in tempo. Tutti i vescovi

<sup>7</sup> Seconda lettera del vescovo Radu all'incaricato d'affari a Vienna che porta la stessa data 3 febbraio 1912, *idem*, 149-150.

<sup>8</sup> *Idem*, 151.

<sup>9</sup> *Idem*, 155-156.

<sup>10</sup> La lettera del metropolita, in latino, spedita da Blaj si trova pubblicata in: *idem*, 75-79.

presenti furono d'accordo con la creazione della nuova eparchia ad eccezione i due vescovi rumeni presenti, i quali si sono scusati che attendono l'approvazione del Metropolita per poter decidere. L'incaricato d'affari Rossi-Stockalper ha inviato un ampio rapporto al Segretario di Stato, Merry del Val, in seguito alla conferenza di Budapest del 8-9 febbraio 1912. Sottolineiamo che il delegato del Governo, monsignor Andor ha mostrato il desiderio del Governo di veder finalizzato questo problema, spiegando allo stesso momento che non ci teneva ad ogni sacrificio. Dall'altra parte l'incaricato d'affari ha menzionato che il Santo Padre era convinto che il nuovo vescovado avrà una grande utilità e sarà vantaggioso per i rispettivi fedeli.<sup>11</sup>

Nel rapporto inviato al Segretario di Stato, l'incaricato d'affari di Vienna si lascia preso dalle sue considerazioni. Se i delegati di Mucacevo o Presov furono lodati, i vescovi rumeni non ricevettero lo stesso trattamento. Molto criticato fu Radu, il quale avrebbe pronunciato frasi irriverenti verso la Santa Sede. Viene caratterizzato come un rumeno fanatico all'ultimo grado, agitatore e l'uomo delle proteste. Da quando ha saputo che la Santa Sede desidera elevare questo nuovo vescovado ha cominciato a correre a sinistra e a destra per impedire questo progetto ed a minacciare con la sospensione quei parroci che chiedessero di appartenere alla nuova struttura. Radu è andato pure dal Principe ereditario per esporre il problema; ha parlato con il ministro Khuen, il quale si trovava allora a Semmering; egli ha steso la lettera del Metropolita e degli altri vescovi che è arrivata alla Segreteria di Stato insieme al rapporto del 10 dicembre 1911; ha insistito alla Nunziatura affinché il problema fosse lasciato a dormire. Anche gli altri prelati ungheresi, per esempio il Primate, Kohl o Csernoch hanno espresso all'incaricato d'affari che non è possibile trovare un modo di intesa con Radu a causa del suo fanatismo. Egli si è convinto ed ha convinto anche gli altri che la costituzione di una nuova eparchia ha come scopo di opprimere i rumeni e la loro ungherizzazione e tramite questo lavoro del Governo, al quale si unisce anche la Santa Sede si arriverà allo scisma. Alle accuse di Radu, Rossi Stockalper ha reagito protestando che la Santa Sede non si è occupata mai di questi giochi. La Santa Sede ha preso in considerazione la richiesta del Governo ungherese soltanto dopo che si era convinta dell'utilità che avranno i fedeli, molti di loro proprio dall'eparchia di Oradea essendo sprovvisti di qualsiasi cura pastorale, mentre altri, come gli alunni del ginnasio di Sibiu, sono accompagnati domenica alla chiesa ortodossa dai loro professori in quanto non esiste una chiesa cattolica del loro rito. Altrettanto l'affermazione di Radu che l'ungherese sarà la lingua liturgica del nuovo

<sup>11</sup> L'abbozzo del rapporto inviato al Segretario di Stato ed il protocollo della conferenza dei vescovi ungheresi, tenuta a Budapest, datato l'8 febbraio 1912, si trovano pubblicati in: *idem*, 159-165.

vescovado è un falso perché la Santa Sede ha dichiarato che la condizione principale per la creazione di una nuova eparchia è proprio quella di non avere l'ungherese lingua liturgica e dal Governo si sono chieste delle garanzie, e questo ha promesso di darle riguardo a questa preoccupazione. Per quanto la minaccia dello scisma in realtà i vescovi sono obbligati affinché questo non avvenga e devono convincere i fedeli della necessità e l'opportunità di questo vescovado e che non si tratta di oppressione nazionale benché di una cura migliore delle anime. Si è informato da numerosi vescovi che si trovavano a Budapest e con i quali ha parlato e dai quali ha trovato un altro pericolo e per evitare questo il Governo non farebbe niente, cioè il calvinismo. Un altro motivo che ha disturbato Radu riguarda il fatto che le parrocchie prese dall'eparchia di Oradea alcune sono a maggioranza rumena. Il motivo per cui si è proceduto in questa maniera è di ordine geografico; infatti anche il Governo è pronto a cedere su questo punto.

Dopo il primo incontro fallito di Budapest, la Santa Sede ha permesso un periodo di otto giorni di riflessioni prima di un nuovo appuntamento. Nei giorni della conferenza di Budapest è uscito un articolo sulle pagine del giornale *Budapesti Hirlap*, dove si cantava il trionfo della lingua ungherese nella nuova eparchia. L'incaricato d'affari della Santa Sede, Rossi-Stockalper ha protestato al ministero ed ha trattato il problema delle garanzie richieste dalla Sede Apostolica. Nei giorni che seguirono alla conferenza si è chiesto al consigliere ecclesiastico del Ministero dei Culti, Andor, dall'incaricato d'affari un elenco con le parrocchie che possono essere lasciate ancora al Vescovado di Oradea e quali sono quelle su quali non si può fare alcuna concessione. Il Governo è disposto a fare concessioni,<sup>12</sup> la Santa Sede è informata sulle parrocchie, però sembra che il mondo politico fissa i confini della nuova eparchia. Dobbiamo anche ammettere che Radu cercava di trincerarsi dietro l'affermazione che non erano stati informati finora sul numero delle parrocchie che dovevano cedere. Però *Monsignor Csernoch, che è segretario delle conferenze dei Vescovi la sera di quel medesimo giorno innanzi ad altri Vescovi e Prelati, coi quali ci eravamo riuniti nel Seminario Centrale, affermò pubblicamente di aver egli letto a Monsignor Radu nella sessione preparatoria delle conferenze, tenute ai primi di Novembre, l'elenco delle parrocchie da togliersi dalle Diocesi di lui e ciò a Sua stessa richiesta si meravigliava quindi come si potesse affermare il contrario... Si riduce quindi la sua argomentazione (di Radu) a questa che cioè materialmente il foglio avuto ora non aveva visto prima.*<sup>13</sup> Dalla corri-

<sup>12</sup> Dal rapporto di Francesco Rossi-Stockalper inviato al Segretario di Stato l'11 febbraio 1912, *idem*, 172-174.

<sup>13</sup> *Idem*, 172-173.

spondenza del 15 febbraio 1912 fra Rossi-Stockalper ed il Segretario di Stato, Merry del Val sappiamo dell'esistenza di un progetto fatto dal compianto nunzio Alessandro Bavona. Dalla lista comunicata da Andor troviamo che 48 parrocchie dell'Eparchia di Oradea dovrebbero passare alla nuova eparchia in quanto la popolazione è interamente ungherese in base alle statistiche del censimento del 1900 e dalle testimonianze ricevute da persone informate sulla regione. Sono indicate 10 parrocchie che potrebbero rimanere al vescovado di Oradea. Radu sosteneva la tesi in base alla quale le parrocchie che si volevano togliere da Oradea non sono interamente ungheresi e si fondava su un catalogo del 1840. L'incaricato d'affari nota che dal 1840 le condizioni dei popoli sono cambiate molto. Anche nel caso del vicariato sicule si potrebbero lasciare quattro parrocchie per Blaj.<sup>14</sup>

Intanto l'episcopato greco-cattolico rumeno si è incontrato in una conferenza a Blaj, il 17 febbraio 1912, ed ha discusso il problema sollevato dalla creazione della nuova eparchia. Il protocollo firmato dal metropolita Mihalyi, il vescovo Radu di Oradea, il vescovo Hossu di Lugoj, però nominato già per Gherla, e Georgiu, vicario capitolare di Gherla, insiste sul fatto che la nuova eparchia sta attendendo all'integrità territoriale e giurisdizionale della provincia metropolitana greco-cattolica transilvana e annullerebbe i principi della Santa Sede del 1853, quando venne eretta appunto questa provincia.<sup>15</sup> In questa occasione i prelati rumeni inviarono una petizione al Papa Pio X. Hanno sollevato il problema del nuovo vescovado visto in una prospettiva storica, canonica, dal punto di vista dell'autonomia ecclesiale, l'incorporazione di parrocchie che appartengono ai vescovadi rumeni ed il problema della lingua liturgica.<sup>16</sup> La conferenza di Blaj del 17 febbraio 1912 ed il contenuto del protocollo redatto e firmato in quella occasione costituisce oggetto di discussioni e commenti fra l'incaricato d'affari, Rossi-Stockalper, e Merry del Val, Segretario di Stato del Vaticano. Viene criticato l'agire del Metropolita il quale ha considerato necessario di domandare ad alcuni arcipreti ed a delle personalità politiche greco-cattoliche, deputati e funzionari pubblici per sapere la loro opinione. Rossi-Stockalper menziona che tutti fossero contrari all'elevazione di una nuova eparchia. In base a ciò che si era discusso si è tenuta la conferenza, la quale ha redatto un punto di vista destinato alla Santa Sede riassumendo un parere contrario. Viene rimpianto il fatto che furono interpellati i sacerdoti ed i laici, dato che in questa maniera la problematica fu spostata nel campo politico.<sup>17</sup> Il 22 febbraio 1912 il Segretario di Stato

<sup>14</sup> *Idem*, 176-177.

<sup>15</sup> *Idem*, 177-181.

<sup>16</sup> *Idem*, 182-188.

<sup>17</sup> *Idem*, 193-194.

risponde al metropolita Mihalyi che il Papa ha ricevuto il memoriale di Blaj, però gli ha precisato che la costituzione di una nuova eparchia è già decisa dalla Santa Sede. Sorprende il fatto che alla conferenza di novembre i vescovi rumeni furono informati ed anche se domandarono di essere ascoltato il loro parere riguardo le parrocchie da togliere, tuttavia riconobbero l'utilità del progetto. Ora devono inviare solo osservazioni circa le parrocchie destinate a costituire la nuova eparchia e saranno studiate con cura. Si menziona che se l'eparchia di Oradea corre il rischio di diventare troppo ridotta si potrebbe allargarla con parrocchie dall'eparchia di Gherla.<sup>18</sup>

Dalla lettera di Rossi-Stockalper inviata al Segretario di Stato, Merry del Val, del 4 marzo 1912 sappiamo che alla fine di febbraio si sono riuniti a Budapest i delegati rumeni. La discussione fu animata intorno alla lingua liturgica della nuova eparchia, i rumeni insistendo sulla notizia uscita sul giornale di Budapest del 9 febbraio. Sappiamo ancora che si è insistito presso il Governo a favore delle garanzie precise perché la lingua liturgica sia il greco antico. Notiamo che in quei giorni furono presentate all'incaricato d'affari, Rossi-Stockalper, da parte di Radu alcune personalità considerate come insigne per la nazione rumena, secondo il vescovo di Oradea. Le rispettive personalità insistevano sull'oppressione della nazione rumena e sulla questione della lingua.<sup>19</sup>

In una lettera del 5 marzo di Hossu, vescovo di Lugoj e futuro di Gherla, scrive all'incaricato d'affari del Vaticano a Vienna e menziona il fatto che se il numero delle parrocchie tolte sarà piccolo, gli spiriti si calmeranno presto. Ricorda che questa decisione determinerà grande gioia fra gli ortodossi, ma non crede che si compieranno le loro attese. Radu è andato a Roma senza il suo accordo. Il viaggio attirerà l'odio del Governo e se la Santa Sede è decisa in principio non è più opportuno di disturbare il Papa. Si mostra disponibile a prevenire le proteste nelle parrocchie passate alla nuova eparchia. Ha sentito che si desidera la preparazione dei fedeli alla non sottomissione.<sup>20</sup>

Radu ritorna con una lettera del 12 aprile inviata allo stesso incaricato d'affari, Rossi-Stockalper e segnala il fatto che i giornali di Budapest "cantano la gloriosa vittoria", aggiungendo che quanto più grande sarà la gioia degli ungheresi, tanto più grande la tristezza fra i rumeni.<sup>21</sup>

Il nuovo nunzio viense, Scapinelli, invia un telegramma al Segretario di Stato, il 18 giugno, informandolo del protesto di un congresso del episcopato rumeno

<sup>18</sup> *Idem*, 195-196.

<sup>19</sup> *Idem*, 222-226.

<sup>20</sup> *Idem*, 230-231.

<sup>21</sup> *Idem*, 254.



contro la nuova eparchia e del desiderio del metropolita Mihalyi di andare a Roma in udienza dal Papa.<sup>22</sup> Interessante da notare come due giorni dopo il Segretario di Stato comunica telegrafico al Nunzio di Vienna che la commissione rumena non potrà essere ricevuta dal Papa. In quei giorni interviene pure il cardinale Nagl, arcivescovo di Vienna, presso il Nunzio di Vienna, affinché questo faciliti l'invio a Roma del memoriale del deputato cattolico rumeno Iuliu Maniu, consegnato ad un giornalista di *Reichspost*. Il testo del memoriale chiedeva di ritardare la pubblicazione della Bolla dopo il Congresso eucaristico, in caso contrario i rumeni non potranno intervenire.<sup>23</sup> Tuttavia in luglio 1912 fu pubblicato il testo della Bolla.

#### 4. Problemi linguistici

La creazione della nuova eparchia ha generato molti problemi. Come si è arrivato a questo complicato stato di cose? Abbiamo visto come a Roma veniva bloccata ogni iniziativa quando si parlava della questione della lingua ungherese. Per sbloccare la situazione la soluzione venne data dal presidente della Commissione nazionale, Eugenio Szabó, membro della camera dei magnati ed originario di Hajdúdorog. Egli ha rovesciato il ragionamento: ottenere prima il vescovado e solo dopo stabilire la lingua liturgica. In questa circostanza si è stabilito il greco antico come lingua liturgica. Quindi dal punto di vista pastorale nessun riguardo per i 250 000 fedeli bizantini che parlavano ormai solo l'ungherese ed una complicazione in più per il fragile equilibrio tra la nazione dominante e le minoranze. Diamo ora un'occhiata alla storia di questo processo linguistico.

In Ungheria ed in Transilvania le nazioni storiche erano le classi e perciò nel XVIII secolo il rapporto fra ungheresi e non ungheresi era poco significativo, giacché la sola classe che contava era la nobiltà. Questa era preoccupata di salvaguardare i privilegi di classe, mentre le tradizioni nazionali e culturali rappresentavano i simboli dello *status*. Poi i non ungheresi non sentivano la necessità di avere classi superiori nazionali poiché potevano far parte di quelle ungheresi.

Però nel XIX secolo il rapporto tra ungheresi e non ungheresi diventò d'importanza decisiva e con gli anni quaranta si aprì un nuovo capitolo tra di essi. L'avvenimento rivoluzionario che segnò il passaggio verso un modo di vivere politico più consapevole fu l'ingresso del popolo nella politica attraverso il governo rappresentativo, la classica rivendicazione liberale. Agli inizi degli anni quaranta quando

<sup>22</sup> *Idem*, 258.

<sup>23</sup> *Idem*, 261-262.

si fa vivo il movimento liberale ungherese la situazione del clero greco-cattolico transilvano ci viene svelata dalle pagine dei giornali dell'epoca oppure dalla corrispondenza. Prendiamo come esempio un articolo stampato sul giornale ungherese di Cluj, Erdélyi Híradó, uscito il 3 marzo 1843 e firmato dall'avvocato rumeno Alessandro Bohățel. Qui leggiamo: *nell'istituto d'insegnamento di Blaj si trascura in tale misura la lingua rumena, che molti teologi, dopo quattro anni passati lì, a malapena possono leggere un testo stampato nella propria lingua. Non sanno affatto scrivere in rumeno...* Poi lo stesso giornale nello stesso anno menziona ancora: *Fra i sassoni, nella Terra regia, abita un popolo la cui economia e ricchezza, guadagnate con tanto sudore e condizioni difficili, pesa così tanto che noi, gli ungheresi, solo volendo, attraverso quel popolo possiamo distruggere tutti i piani contrari alla nostra nazionalità. Diamo a quel popolo la libertà e i diritti che, benché conti 200 000 anime, fra i sassoni tuttavia non può avere, ma è molto oppresso. Così esso accetterà la nostra lingua e noi ne trarremo vantaggi.*<sup>24</sup>

Anche se la situazione dal punto di vista linguistico viene rispecchiata dalle affermazioni del giornale di Cluj, tuttavia già prima era cominciato un debole movimento di riforma per migliorare la situazione. Come esempio possiamo prendere le decisioni del sinodo tenuto il 15 settembre 1821 dove si è tentato di identificare le cause della decadenza della disciplina religiosa. Il motivo proviene dall'ignoranza dei rumeni, la persistenza della superstizione ed il piccolo numero delle scuole in cui si impari la religione. Osserviamo che a questo punto non si pone alcun problema linguistico.

La situazione presso gli ortodossi non era migliore. Così nell'opinione del vescovo ortodosso di Sibiu, Vasile Moga, espressa in una discussione privata con Treboniu Laurian, tornato dagli studi viennesi nella primavera del 1842, troviamo di nuovo poca preoccupazione per la lingua. Alla proposta di Laurian di aprire scuole per i giovani rumeni il vescovo risponde: *non ce n'è alcun bisogno perché è meglio per i rumeni studiare fra gli stranieri in quanto imparano pure la lingua.*<sup>25</sup> Non parliamo poi delle difficoltà del vescovo di Oradea Samuil Vulcan per far funzionare il ginnasio di Beiuș, aperto il 6 ottobre 1828. Dopo la circolare dell'apertura della scuola, segue la Lettera di rimprovero del 1832 e poi negli anni successivi il vescovo manda l'amministratore del dominio, il direttore ed i professori di andare la domenica e nelle feste nei villaggi e con brevi esortazioni nella lingua volgare di convincere il popolo a mandare i figli a scuola.

<sup>24</sup> "Szász mozgalmak. Állásunk tájékozása", in *Erdélyi Híradó* nr. 7, 39-40

<sup>25</sup> *George Bariț și contemporanii săi*, III, 21.

Tuttavia la situazione poi non era così drammatica dato che il movimento di riforma di cui si parlava sopra cominciava a dare i suoi frutti. La *Gazeta de Transilvania* ha pubblicato un articolo senza firma, ma avendo autore probabilmente Baritiu, che afferma: *Nove anni fa a Blaj c'era solo un professore di filosofia; da allora esistono per le scienze filosofiche, matematiche, storiche e fisiche quattro professori; da poco la filosofia si insegna non più in latino, ma in rumeno, cosa che non so quanti anni fa sarebbe stata incredibile.*<sup>26</sup>

L'interesse giornalistico per questo tipo di ragionamenti viene proposto dai dibattiti dietali circa il progetto di introdurre l'ungherese come lingua ufficiale della Transilvania e come lingua dell'insegnamento. Contro questo progetto reagì il Concistoro di Blaj che mandò un Protesto in latino al vescovo greco-cattolico Lemeni che partecipava a Cluj alle sedute dietali. L'atmosfera che c'era a Cluj ai lavori dietali ci viene descritta da Lemeni in una lettera inviata al vescovo ortodosso di Sibiu: *Li ho trovati disputando sulla lingua ungherese, cioè che tutti diventino ungheresi. I vescovi dei rumeni sono pregati di sistemare le cose di modo che entro dieci anni tutto scorra ungherese e quelli che non sapranno ungherese non si ordinino, che i processi del Concistoro, le matricole, ecc. siano in ungherese. A questo proposito fecero opposizione i Sassoni e in quattro giorni li ridussero a tacere. Si vede che gli Stati vorrebbero che tutti abbiano i loro diritti, ma come ungheresi. Ecco la pietra di scandalo, i Croati risposero che saranno meglio servi di gleba invece di abbandonare il sangue e la lingua, la quale, davvero anche io dico, che solo la lingua ci è rimasto e se anche questa ce la potranno togliere, restiamo morti.*<sup>27</sup> Il vescovo Lemeni prese in considerazione il Protesto del Concistoro e lo allegò alle lettere mandate all'Imperatore. Ecco cosa scrive in ungherese all'agente aulico Marusi che doveva consegnare il dossier alla Corte: *Accludo le due umili richieste a Sua Maestà; la prego che le consegni immediatamente nelle mani di Sua Maestà. – Come vedrà, come nella Dieta, anche ora non mi oppongo all'idea che la lingua ungherese sia la lingua comune. Però non possiamo essere costretti che gli affari ecclesiastici avvengano in ungherese – e che nelle nostre scuole di Blaj l'insegnamento sia impartito in ungherese non lo possiamo accettare, e non ce lo potete chiedere. Confesso meravigliato che ora quando desiderate da noi di unirvi, tuttavia si lavora contro quest'idea. Ogni nazione ha il diritto di perfezionarsi, ma non conviene e non c'è una legge che permetta la privazione della lingua materna; dunque, se pensano di privarci della lingua materna, il risultato sarà solo una alienazione, benché per*

<sup>26</sup> "Școalele noastre în anul 1841", in *Gazeta de Transilvania*, Nr. 13 (1841) 51-52.

<sup>27</sup> C. SUCIU, "Preambule la Procesul Lemenian", in *Cultura Creștină*, Nr. 8-9 (1938) 502.

*parte mia sono stato fedele al principio che al di fuori delle province più povere non ho avuto un prete che non parlasse pure l'ungherese. Riguardo l'idea che i rumeni imparando l'ungherese diventerebbero ungheresi si pensa solo in teoria – di fatto non può essere applicata – per chi conosce la Transilvania – ammetterà che non è possibile dato che noi i rumeni siamo più numerosi che le tre nazioni insieme.*<sup>28</sup>

Forse tutta questa preoccupazione per la lingua rumena vista in pericolo di morte rappresenta tuttavia un falso problema. Cipariu scrive una lettera a Baritiu il 19 novembre 1842 in cui temporizza gli spiriti: *Per quanto riguarda l'ungherismo, considero che è passato il tempo per discutere su. Gli ungheresi, come sentito anche dagli altri, neanche essi credono di poter fare qualcosa. Però quelli della Transilvania devono fare qualcosa anche essi, per non rimanere considerati più freddi dei loro esaltati d'oltre la pusta per la "santa causa". Poi si mostreranno addolorati che non sono riusciti a combinare niente.*<sup>29</sup>

Lemeni si indirizzava al Primate d'Ungheria, Kopácsy József, poco prima della pubblicazione dell'articolo dietale sulla lingua (1841) e chiedeva l'uso della lingua ungherese nella chiesa greco-cattolica di Odorhei. A causa della conoscenza della sola lingua ungherese si dovevano prendere misure pastorali. Circa la questione Lemeni argomentava che *almeno i sacramenti ed il conforto degli ammalati con i santi e venerandi misteri dell'altare siano amministrati dai parroci in lingua ungherese*. L'iniziativa è partita dal parroco di Odorhei, il quale *traducendo il rituale della benedizione dell'acqua in ungherese mi ha chiesto con rispetto filiale di accordargli il permesso di celebrare questo rito in lingua ungherese*. Il vescovo ha scritto al Governo transilvano ed in seguito si è rivolto anche al Primate. Il Governo rispose che la traduzione in ungherese del rituale della benedizione dell'acqua *non è un tema che presenti interesse per la censura dei libri*.<sup>30</sup>

Alla Corte imperiale sono arrivati sia i progetti dietali che le proteste dei sassoni e del vescovo greco-cattolico Lemeni, però alla fine si decise per il mantenimento della situazione.

Ci fu poi la Rivoluzione del 1848-49, la guerra civile e la sconfitta militare dell'Ungheria, dichiarata indipendente negli ultimi mesi da Kossuth. Il periodo fra 1850-1867 rappresentò una grande opportunità per la Chiesa greco-cattolica rumena che si servì pienamente dalle ambizioni di Pio IX e della Sede Apostolica di superare il giuseppinismo. In questo periodo fu eretta la Metropoli greco-cattolica di Făgăraș

<sup>28</sup> *Idem*, 508.

<sup>29</sup> George Bariț și contemporanii săi, IV, 178.

<sup>30</sup> D. DEȚEȘAN, *Procesul Lemenian (1843-1846)*, Pcsa Universitară Clujeană, 2008, 63-64.

ed Alba Iulia con sede a Blaj; nel 1864 fu eretta la Metropoli ortodossa della Transilvania con sede a Sibiu.

Dopo il 1867 e con il dualismo e con la unione della Transilvania con l'Ungheria si apre un nuovo capitolo nei rapporti tra le minoranze e la maggioranza ungherese. La lingua diventa di nuovo oggetto di disputa dopo il 1896 e continuerà anche dopo la creazione dell'Eparchia di Hajdúdorog, nel 1912. Si pone allora la questione: come mai la lingua diventa la chiave di volta in queste circostanze? Cirille Korolevskij nel suo studio *La liturgie en langue vivante*, ricordato sopra, spiega come una motivazione di ordine sociale sia intervenuta. Cioè fra questi popoli di religione orientale, ruteni o rumeni, la sola aristocrazia era il clero, nella sua maggioranza ammogliato. I più intelligenti figli di sacerdoti volevano superare la condizione dei genitori e studiando nei ginnasi e licei ungheresi o all'Università di Budapest abbracciarono sia lo stato clericale o la corrente liberale. Allora considera Korolevskij si ungherizzarono per via della loro educazione, disprezzando l'ambiente da dove provenivano e non parlavano che solo l'ungherese. Egli riconosce che i rumeni resistevano meglio.

Tuttavia pensiamo che per i rumeni proprio la scuola ha contribuito alla coltivazione dell'identità e non necessariamente nella lingua materna.<sup>31</sup> Si può riportare il caso di Ioan Buteanu, uno dei prefetti rumeni durante la guerra civile del 1848-49. L'episodio viene raccontato da Silviu Dragomir nel suo studio dedicato a Buteanu. Questi era figlio di un funzionario comitatense di Sighet ed era stato allevato nell'atmosfera ungherese di quella città. Di origini nobili della regione Chioar parlavano solo ungherese. Un giorno il professore di storia del ginnasio piarista di Carei raccontava ai suoi alunni della III classe un capitolo lucente della storia dei romani. Alla fine della lezione si alzò un allievo da un angolo della classe e domanda se è rimasto qualcuno nel mondo dopo i grandi uomini di Roma. Ed il professore rispose semplicemente: siete voi... i rumeni! L'episodio ha determinato un cambiamento radicale nel animo dell'adolescente. Ha chiesto alla famiglia di mandarlo in un liceo rumeno per imparare la lingua, ma senza risultato. Al contrario, viene mandato a

<sup>31</sup> Qui possiamo ricordare anche il caso di Boroş, molto simile a Buteanu. Egli era nato a Carei, nel 1850, di madre rutena e padre rumeno, tutti e due greco-cattolici. Ma dal punto di vista linguistico la famiglia era completamente ungherizzata in quanto parlavano l'ungherese in casa. Dal punto di vista religioso frequentavano la chiesa greco-cattolica del posto dove la celebrazione si teneva in rumeno e lor non capivano una parola. La madre ci teneva tanto che questo figlio diventasse sacerdote rumeno e perciò lo mandarono a scuola di Beiuş. Qui si tenevano le lezioni in rumeno. L'alloggio l'ha avuto presso il professore Ioan Selegian, famoso per i suoi sentimenti nazionali, e dove ha dovuto parlare solo in rumeno. Confessa che dopo sei mesi ha cominciato a parlare rumeno. Vedi I. BOROŞ, *Memorialistica*, 102-103.

Zagabria e lì l'atmosfera creata da Gaj l'ha rafforzato nel suo intento. Dopo la fine del liceo ha potuto visitare Blaj e là ha incontrato il professore di geografia Rusu, il quale lo ha consigliato di studiare il diritto a Pest e di imparare il rumeno per poter aiutare i propri connazionali.<sup>32</sup>

Nel 2008 è uscito il volume memorialistico di N. Brînzeu (†1962), canonico di Lugoj. Egli ha studiato al Collegio calvinista di Orăștie e parlando della storia della presenza rumena fra gli alunni iscritti qui si nota che prima del 1842 non si trova alcun rumeno. Però nel 1847 troviamo iscritti 47 ortodossi e 6 greco-cattolici. Possiamo concludere che dopo il 1842 nasce il movimento di rinascita rumeno e senza dubbio che la battaglia ungherese per la lingua ha contribuito pienamente a questa rinascita. In questo intervallo di tempo si svegliò il desiderio dei rumeni alla coltivazione. Per il momento tutto questo non destava preoccupazione soprattutto in quanto alle elezioni organizzate dopo la promulgazione delle leggi liberali i rumeni ottenevano risultati molto discreti anche nelle regioni a maggioranza rumena. Questo fenomeno si spiega col fatto che la consapevolezza nazionale non era abbastanza sviluppata. Nel 1903 abbiamo iscritti qui 68 rumeni mentre dal punto di vista religioso 69 ortodossi e 14 greco-cattolici. Notiamo che abbiamo iscritti 68 rumeni, mentre le due religioni rumene riunite danno 83, forse proprio a causa dello spostamento che si verifica nel campo dell'identità nazionale<sup>33</sup>

Brînzeu menziona che non si può sostenere che gli alunni rumeni fossero perseguitati in quanto rumeni. Qui, al Collegio calvinista, non venivano esclusi dai buoni voti, dai premi oppure dalla riduzione delle tasse. Esistevano problemi con i nomi e con la registrazione nei certificati rilasciati ed ironizza gli sforzi di trovare corrispondenti in ungherese a tutti i costi. Sempre qui gli alunni hanno imparato uno spirito liberale e critico, quadro in cui nacquero uomini perfetti in pensiero e azione.

Il nostro memorialista si è iscritto dopo alla Teologia ed il suo vescovo di Lugoj lo ha mandato nel Seminario Centrale di Budapest. Qui esisteva un gruppetto di 15 rumeni greco-cattolici, quattro per ogni eparchia e solo tre per Lugoj. Le lezioni alla Facoltà di Teologia si tenevano in latino, quindi sorgevano problemi linguistici soltanto all'interno del Seminario dove si dovevano fare prediche di prova e dove i croati non sapevano nemmeno una parola di ungherese dopo quattro anni di soggiorno a Budapest. Fra i rumeni funzionava in clandestinità una società di lettura e gli incontri si organizzavano nella biblioteca dove avevano luogo anche le esercitazioni

<sup>32</sup> S. DRAGOMIR, *Studii privind istoria Revoluției române de la 1848*, Ediție, introducere, note, comentarii de P. Teodor, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, 54-56.

<sup>33</sup> N. BRÎNZEU, *Memoriile unui preot bătrân*, Editura Marineasa, Timișoara 2008, 67.

rituali. Nel giardino del Seminario c'era un castagno, con banchi per sedersi dove si incontravano i rumeni. Il posto lo chiamavano "Bucarest". Al suo arrivo il gruppo era guidato dallo studente del IV anno, Agârbiceanu, futuro romanciere ed arciprete a Cluj. Questi, appena arrivato Brînzeu, gli ha messo in mano un libro di Creangă, uno scrittore rumeno classico, dicendo: *per imparare bene la lingua rumena*. Sempre qui ricevevano tutte le riviste transilvane ed anche dalla Romania. In conclusione ammette che nella loro formazione si notavano deficienze liturgiche, però sono usciti buoni uomini dal punto di vista nazionale.<sup>34</sup>

### Conclusioni

Prima di tutto dobbiamo dire che il fenomeno dell'assimilazione etnica non era specifico della zona in cui si estendeva il vescovado di Hajdúdorog. Il nazionalismo premeva altrettanto nella vicina Romania e fortunatamente possiamo ricostruire l'ambiente con la testimonianza dell'arcivescovo latino di Bucarest, Netzhammer. Ecco cosa racconta: *I rumeni sono pronti sempre di sollevare l'attenzione sul mal trattamento a cui sono sottoposti i loro connazionali dalla Transilvania da parte degli ungheresi di là. A loro turno, gli ungheresi attirano l'attenzione sul fatto che i loro fratelli della stessa nazionalità dalla Romania sono sottoposti ad una persecuzione e snazionalizzazione sistematica. Il re (Ferdinando) non condivide questa opinione. Ma il governo ungherese ha ragione qualche volta, quando mostra ogniqualvolta che nella diocesi cattolica di Iași, dove vivono oltre ottanta mila ceangăi ungheresi, è proibito la predica, le lezioni di religione e la confessione nella lingua ungherese. L'ultima affermazione tuttavia non è veritiera, ma è vero il fatto che, a tempo suo, si è stabilito tramite un accordo fra il ministro Sturdza ed il vescovo cattolico di Iași, Jaquet, che tanto al seminario vescovile del clero secolare, quanto al seminario dei religiosi conventuali di Hălăucești, sia escluso dal programma didattico l'insegnamento in lingua ungherese. Si capisce da se che la conseguenza fu la riduzione del numero dei preti che parlano l'ungherese in Moldavia. Questo accordo, che non fu firmato dalla Santa Sede, prevedeva in controcambio per la diocesi di Iași un sostentamento annuo da parte dello Stato di 41 000 lei, che erano pagati dai fondi del Ministero degli Ester.*<sup>35</sup> Quindi anche in Romania il mondo politico si preoccupa della romanizzazione dei fedeli cattolici (nell'arcidiocesi di Bucarest: tedeschi, un-

<sup>34</sup> *Idem*, 138-153.

<sup>35</sup> Questo commentario è avvenuto in occasione della prima visita del novello re rumeno, Ferdinand, domenica l'8 novembre 1914, R. NETZHAMMER, *Episcop în România...*, I, 547.

gheresi, italiani, polacchi e francesi), mentre Netzhammer ha combattuto l'idea prima di tutto perché non voleva limitazioni per quanto riguardano le lingue in cui venga assicurata l'assistenza spirituale dei suoi fedeli.

Un secondo aspetto riguarda la tentazione politica in cui i greco-cattolici si sprofondano: tanto quelli che ormai parlano solo l'ungherese si lasciano spinti dai politici verso la creazione di una nuova eparchia ed altrettanto quelli che si oppongono si appellano ai loro politici. L'episodio della creazione dell'eparchia di Hajdúdorog li ha resi protagonisti e per questo motivo hanno avuto l'impressione di contare più che nel passato senza rendersi conto che anche ora rappresentavano soltanto una merce da manovrare.<sup>36</sup> Ci illumina in questo caso di nuovo Netzhammer, arcivescovo a Bucarest, monaco benedettino e oriundo da una zona mista dal punto di vista religioso. Egli intuiva bene come si deve muovere una minoranza religiosa per non destare sospetti alla maggioranza e si teneva alla larga dalle tentazioni politiche. – *Raccontando sulla visita del primo ministro per dichiararmi in maniera festiva che non sia benvenuta la costruzione di una chiesa unita a Bucarest, essendo considerata inutile e sconveniente, il re mi fermò: – Ma che dice! Tutto questo veniva dall'alto, dalla Metropoli. Il Metropolita-primate Athanasie Mironescu ha protestato presso il governo contro la costruzione di una chiesa unita, per questo il signor Brătianu ha compiuto il passo di venire da Lei!... – Proprio qui, a Bucarest, bisognerebbe procedere intelligentemente e che siano lasciati in pace gli uniti, altrimenti gli ungheresi di là diranno che il loro atteggiamento verso i rumeni greco-cattolici è giustificato in quanto anche a Bucarest questi sono trattati con ostilità.*<sup>37</sup> In realtà vediamo che in un certo senso non c'è più posto per i greco-cattolici rumeni. L'intuizione di Lemeni che si lavora solo per l'alienazione fra gli abitanti transilvani diventa un fatto compiuto. Poi il Governo rumeno è sensibile alle lamentazioni della Chiesa Ortodossa

<sup>36</sup> Sempre protagonista della storia si è visto il vescovo I. Hossu, membro della delegazione che portò a Bucarest le decisioni della Grande Adunanza di Alba Iulia (1 dicembre 1918), cioè l'unione della Transilvania con il regno rumeno. Però Netzhammer lo ha messo in guardia che la situazione cambia solo in apparenza, forse un primo cenno del futuro dramma della Chiesa Rumena Unita che si consumerà esattamente trent'anni dopo. *Il vescovo, un uomo giovane, con la barba recentemente fatta, si rallegra giustamente che è stato scelto in questa interessante delegazione estremamente importante dal punto di vista storico. All'affermazione che è venuto finalmente il turno dei rumeni di unirsi e di formare un solo Stato, aggiunse l'osservazione: Ora i rumeni e soprattutto noi, i rumeni transilvani, avremo una vita più facile! – Non molto meglio di adesso, mi permetto di replicare. Il vescovo Hossu ascolta stupito. Io sostengo il parere sull'argomento che l'attuale governo liberale non cerca l'unione nazionale soltanto in campo politico, bensì anche dal punto di vista della Chiesa e che soprattutto il primo ministro Brătianu guarda l'unione dei rumeni di Transilvania, compiuta due cento anni fa, come una spina nel costato della nazione rumena, considerandola molto dolorosa, cosa che mi confessò apertamente durante la costruzione della Chiesa unita Sf. Vasile. – Idem, 828.*

<sup>37</sup> *Idem, 247.*



## IL CENTENARIO DELL'EPARCHIA GRECO-CATTOLICA DI HAJDÚDOROG

che rimpiange la costruzione di una chiesa greco-cattolica a Bucarest, il re Carol, benché favorevole, non è disposto a visitare una tale chiesa<sup>38</sup> e il sacerdote greco-cattolico Vasile Lucaciu, un grande nazionalista, non va mai a celebrare là quando si trova nella capitale del regno rumeno.<sup>39</sup> Per giunta il governo ungherese sostiene finanziariamente molto di più la Metropoli ortodossa di Sibiu e non quella di Blaj.<sup>40</sup> La politica non mostrava nessun riguardo e nessuna attenzione verso gli insegnamenti del cristianesimo o verso il prossimo, quindi nessuna morale, ma solo interessi: la diplomazia rumena protesta contro lo smembramento della Provincia ecclesiastica greco-cattolica rumena in Ungheria, però allo stesso tempo non vogliono una chiesa rumena unita a Bucarest.

La terza conclusione ci è data dagli episodi di violenza verificatisi dopo la creazione dell'eparchia di Hajdúdorog in varie comunità parrocchiale rumene. Lo sbaglio di quelli che fissarono i confini del vescovado consisteva nell'ignorare il fatto che molti altri motivi erano più forti della lingua e tutti questi tenevano unite le comunità alla loro antica sede vescovile. Abbiamo visto il caso della famiglia di Boros per i quali la consapevolezza dell'origine etnica non era data dalla lingua parlata e lo stesso metropolita Mihalyi si serviva dell'ungherese per la corrispondenza privata e nondimeno sentì dolorosamente lo smembramento della sua Provincia ecclesiastica.

<sup>38</sup> Netzhammer menziona nel quadro della stessa discussione accennata sopra (19 dicembre 1909): *Va da se che ne la Vostra Maestà e ne la Sua Altezza reale non possono visitare questa chiesa! (Il re sorrise). Però forse ci permetterà di inviarvi al Palazzo due foto rappresentando la chiesa...* – Idem, 247.

<sup>39</sup> L'arcivescovo latino di Bucarest descrive in alcune frasi l'atteggiamento del sacerdote Vasile Lucaciu (8 novembre 1914) in un dialogo con il re Ferdinand: *Lucaciu è un tipo molto strano: a Roma, davanti al papa e ai cardinali non si stanca di sostenere "l'idea cattolica", mentre a Bucarest non frequenta se non circoli ortodossi; prima si lamentava in tutti i modi che gli uniti di Bucarest ed in generale del Regno rumeno non hanno niente, nemmeno una semplice casa di preghiera; però da quando ho costruito la chiesa Sf. Vasile, in uno stile completamente nazionale rumeno per i rumeni uniti di Bucarest, non è mai entrato e non celebra la domenica nessuna liturgia, ne qui ne in un'altra chiesa.* – Idem, 546.

<sup>40</sup> Il 24 novembre 1916, Mangra, il metropolita di Sibiu, riceveva da parte del ministro dei Culti somma di 190 000 corone, mentre il metropolita Mihalyi riceveva nello stesso mese solo 10 000 corone. M. Eppel, *Un mitropolit și epoca sa. Vasile Mangra (1850-1918)*, Presa Universitară Clujeană, 2006, 356.



SZILVESZTER TERDIK

### LA TRASFORMAZIONE DEL RUOLO DELL'ICONOSTASI NELLA TRADIZIONE GRECO-CATTOLICA UNGHERESE

Nella mia relazione sull'arte greco-cattolica ungherese esamino solo una questione: qual è stato l'atteggiamento dei nostri preti e delle nostre comunità nei confronti delle iconostasi negli ultimi cent'anni? Su questo tema si sono diffuse diverse storie, opinioni contraddittorie; nella mia breve rassegna cerco di scoprire anche le cause di questo rapporto strano ed ambivalente.

Nel corso del 1912, anno della fondazione dell'eparchia di Hajdúdorog, le comunità greco-cattoliche delle città più grandi che erano inserite nella nuova unità governativa della Chiesa quasi dappertutto costruirono nuove chiese: a Hajdúböszörmény (una basilica enorme, a tre navate con due torri),<sup>1</sup> a Nyíregyháza (con pianta centrale e con due torri)<sup>2</sup> e a Debrecen (pianta a forma di croce greca, con cupola).<sup>3</sup> Anche se nella stampa dell'epoca in occasione della pubblicazione dei progetti della chiesa di Nyíregyháza si sottolineava il fatto che l'edificio sarebbe stato completamente in stile bizantino, tra le tre chiese l'osservatore di oggi può condividere questa affermazione solo per quella di Debrecen. Le tre chiese hanno in comune soprattutto la struttura dello spazio liturgico: il santuario è ornato da un altare monumentale con baldacchino, nella navata si ergono altari laterali, l'iconostasi è sostituita da un cancello per la comunione. La struttura degli spazi interni delle tre chiese mostra chiaramente l'orientamento che rimase dominante anche nell'eparchia fino agli anni '60: l'elemento tradizionalmente utilizzato per dividere lo spazio, l'iconostasi, di norma non venne più costruito. A Debrecen il progetto prevedeva di erigerla in breve tempo (ci volevano cent'anni per la sua realizzazio-

<sup>1</sup> *Szent Gyula naptár a magyarajku gör. katolikusoknak az 1892-iki szökő évre*, Ungvár 1891, 107. "A h.-böszörményi új templom", in *A Szent Kereszt naptára az 1899. közönséges évre*, Ungvár 1898, 60-63.

<sup>2</sup> "A nyíregyházai gör. szert. kath. új templom", in *A Szent Kereszt naptára az 1894. közönséges évre*, Ungvár 1893, 80-83.

<sup>3</sup> "A debreceni gör. kath. egyház szervezésének és építésének története", in *Görög katolikus naptár 1911-iki évre*, Ungvár 1910, 50-73. Terdik Szilveszter, "Hagyományok metszéspontjában. Magyarországi görög katolikus templomok a 20. században", in *Utóirat Post scriptum. A Régi-új Magyar Építőművészet melléklete* 6 (2008) 5-6.

ne), nelle altre due città è come se della costruzione non si fosse nemmeno avvertita l'esigenza.

Come si spiega il fatto che mentre alla fine dell'800 e all'inizio del'900 nelle eparchie di Munkács (*Мукачеве*) e di Eperjes (*Prešov*) vennero costruite centinaia di iconostasi nuove, e non solo nei paesini ma anche nelle nuove chiese urbane (per es. a Kassa/*Košice* e a Bártfa/*Bardejov*), proprio nelle città summenzionate, che avevano una posizione centrale nella futura eparchia di Hajdúdorog, questo arredo così tipico delle chiese bizantine fosse trascurato? Ovviamente molto dipendeva dalla situazione economica della comunità, oltre che dall'atteggiamento del parroco e dei fedeli. Per quanto riguarda la situazione economica, bisogna dire che la guerra mondiale ebbe effetti devastanti su diverse parrocchie, perché i soldi raccolti per le iconostasi furono investiti in prestiti di guerra e in seguito persero del tutto valore per effetto dell'inflazione. Un'altra importante ragione è che per una parte del clero e dei fedeli il rapporto con la liturgia bizantina cambiò: a causa dell'influsso cattolico-romano, sempre più persone pensavano che durante gli eventi liturgici l'altare e il sacerdote dovessero rimanere visibili. Non si riusciva più a vedere nell'iconostasi il legame che collega le forze celesti con la comunità terrestre, ma al contrario la si considerava come un muro che separava e che disturbava la scena. È difficile decidere chi svolse il ruolo maggiore nella diffusione della nuova visione: il clero o quei fedeli che volevano adeguarsi in tutto alla maggioranza della società, così anche nella Chiesa cattolica al rito latino, che in più all'epoca si sentiva superiore.

Per influsso della concezione che comprendeva meno le tradizioni bizantine, si cominciò in quel periodo a costruire delle iconostasi in cui si lasciava un'apertura sproporzionata alla porta regale rispetto a tutta la costruzione. Questa soluzione venne usata per esempio nelle altre due chiese che facevano parte della diocesi di Hajdúdorog, in quella di Miskolc, che poi fu seguita (per esempio a Múcsony nel 1929, a Nyírmártonfalva negli anni Sessanta). Ma c'è anche un esempio in cui l'iconostasi del '700 fu adattata in questo modo (Nyíracsd, negli anni Cinquanta).

Possiamo spiegare in parte con la diffusione della nuova concezione liturgica il fatto che a partire dagli anni Venti numerose iconostasi antiche fossero demolite e che al loro posto non fosse costruito alcunché di nuovo. A questo proposito devo sottolineare come in diversi casi la demolizione dell'iconostasi "antiquata" fosse giustificata con il suo cattivo stato: in difesa di tale scelta va detto che all'epoca era davvero difficile salvare le costruzioni lignee consunte e mangiate dai tarli. Capì anche che la somma raccolta per l'iconostasi servisse per altri scopi (in un paese, per esempio, per la ricostruzione della parrocchia andata in fiamme). Tra le due guerre la devastazione fu notevole: i dati in mio possesso riguardano la demolizione di più di

dieci iconostasi. In diversi luoghi le icone rimosse furono conservate in soffitta ancora per un po' di tempo, ma poi anche queste andarono perdute. Solo negli anni Settanta cominciò la raccolta sistematica di ciò che restava, grazie al sostegno del vescovo Imre Timkó (1975-1988) e alla collaborazione del padre Géza Nagymihályi, laureatosi anche in storia dell'arte. Così nacque la collezione diocesana.<sup>4</sup>

Nella maggior parte delle chiese costruite tra le due guerre l'inserimento dell'iconostasi non fu nemmeno previsto nel progetto. Questo fatto venne osservato anche da un lettore laico, József Fehér, nel giornale *Görögkatolikus Szemle* (Osservatore greco-cattolico), che era il giornale dell'Associazione Nazionale Ungherese dei Greco-cattolici (MAGOSZ). Dopo lunghe ricerche nelle diocesi, egli riuscì a mettere insieme dei dati e constatò che l'iconostasi era presente in 52 chiese, mentre in 23 mancava. Come egli stesso dice:

“Dove non si apre la ‘bibbia dei poveri’ davanti al popolo credente, e dove il prete deve escogitare come fare ad uscire attraverso ‘la porta settentrionale’ e ad entrare per ‘la porta regale’ e come incensare l'icona locale, perché non ci sono porte settentrionali e regali, né icone locali nella sua chiesa, vale a dire che non può rispettare le rubriche. In percentuale, nel 30,4% delle nostre chiese è praticamente impossibile che si manifesti tutta la bellezza del rito greco”.<sup>5</sup>

È degno d'attenzione il fatto che il punto di vista della persona che si lamenta della mancanza dell'iconostasi ha origini latine: infatti, possiamo riconoscervi la concezione liturgica che regnava dopo il Concilio di Trento, quando si compiangeva il fatto che il prete, in mancanza dell'iconostasi, non riuscisse a rispettare il canone, le rubriche.

Sembra che tra gli intellettuali greco-cattolici ci fosse un gruppo che riteneva importante l'iconostasi. Nella Cappella di San Floriano a Buda il direttore in pensione dell'Istituto Superiore delle Arti Applicate (Iparművészeti Iskola), István Gróh (1867-1936), che era anche membro della direzione della MAGOSZ e redattore dell'*Osservatore Greco-cattolico*, negli anni Trenta avrebbe voluto installare l'iconostasi barocca trovata nella collezione di un museo di Budapest, cosa che

<sup>4</sup> NAGYMIHÁLYI GÉZA, “Régi és új a görögkatolikus magyarság egyházművészetében”, in Timkó Imre (red.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye jubileumi emlékkönyve 1912-1987*, Nyíregyháza 1987, 86. PUSKÁS BERNADETT, *A Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény. I. Ikonok, festmények*, Nyíregyháza 2012, 6-8.

<sup>5</sup> FEHÉR JÓZSEF, “És az ikonosztáz?”, in *Görögkatholikus Szemle* 11 (1939) 3-4.

purtroppo non avvenne.<sup>6</sup> In questa chiesa non fu costruita nemmeno un'iconostasi nuova. Questo fatto venne descritto con rammarico da József Fehér nell'articolo summenzionato, dato che i soldi raccolti in decenni dai fedeli per la costruzione dell'iconostasi furono spesi per altri scopi durante il grandioso restauro (Fehér disapprovava soprattutto il fatto che i soldi fossero stati sprecati per la doratura di certe parti delle statue raffiguranti vescovi in paramenti latini, collocate sulla facciata...).

Ma ci sono anche esempi contrari, visto che in alcune parrocchie anche tra le due guerre si dimostrò un certo attaccamento verso le tradizioni. In quel periodo furono costruite delle iconostasi in otto chiese nostrane (se si conta anche il territorio dell'Esarcato Apostolico di Miskolc).

Dopo la seconda guerra mondiale, invece, per lungo tempo non si costruirono iconostasi, ma piuttosto se ne intensificò la demolizione. Negli anni Cinquanta vennero demolite almeno tre iconostasi e anche alcuni anni dopo scomparvero altre. Succedeva però anche che i fedeli ne impedissero lo spostamento.

Un elemento importante nella formazione dell'ostilità verso le iconostasi è il fatto che tra le due guerre il clero svolse i propri studi in un ambiente quasi completamente romano-cattolico, il che rappresentava un pericolo per il rito greco. Anche il primo vescovo dell'eparchia, István Miklósy (1913-1937), espresse il proprio avviso in tal senso, quando cercò di ottenere dallo Stato il permesso di organizzare il seminario secondo l'impegno preso all'atto della sua fondazione. Oltre alla difficile situazione economica, anche l'atteggiamento negativo del arcivescovo di Esztergom era di ostacolo alla fondazione di un seminario autonomo.<sup>7</sup>

Sebbene i chierici che studiavano nel seminario avessero dei professori di rito, come abbiamo visto neanche le due chiese della capitale dettero il buon esempio. Nella chiesa di via Fő l'iconostasi non fu costruita, ed è difficile definire tale anche la costruzione di Rózsák tere: benché si fosse progettato di erigere un'altra iconostasi, dalla collocazione più tradizionale, alla fine il progetto non si realizzò.<sup>8</sup>

Sembra che il vescovo Miklós Dudás (1939-1972) fino agli anni Sessanta non abbia neanche sollecitato la costruzione delle iconostasi: ancora in questo periodo si preferivano piuttosto gli altari dall'effetto monumentale, intagliati con

<sup>6</sup> KRAJNYÁK GÁBOR, "A budapesti Szent Flórián-templom ikonosztáziójá", in *Chrysostomos* 2 (1928) 69.

<sup>7</sup> VÉGHSEÖ TAMÁS, "...you have foreseen all of my paths...": *Byzantine Rite Catholics in Hungary*. Strasbourg 2012, 52.

<sup>8</sup> Le piante si trovano nel Budapest Fővárosi Levéltár (XV. 17. d. 328. KT. T20/81.a-b), sono segnate da Barcza [Elek], 26.11.1906, Budapest.

cura – divenuti popolari nel periodo tra le due guerre – che venivano costruiti prevalentemente dai falegnami di Máriapócs, forse sotto la direzione dei basiliani. Queste strutture si adattavano alle tradizioni del rito latino: le loro parti fondamentali erano il tabernacolo di grandi dimensioni, la pala d'altare, i numerosi candelabri e le scalinate; ovviamente si pensava che i fedeli dovessero vedere anche queste costruzioni ornate. Bisogna ricordare però che il vescovo non appoggiava la demolizione delle iconostasi già esistenti. Nel 1960 a tutti gli arcipreti venne chiesto di elencare dove, quando, da chi e per quale motivo furono demolite le iconostasi nei distretti arcipretali. Le risposte sono a noi note solo in parte. In seguito l'autorità diocesana richiamò con forza l'attenzione del clero sulla necessità di evitare qualsiasi passo concernente l'arredamento delle chiese senza il permesso del vescovo.<sup>9</sup>

Il decreto del secondo Concilio Vaticano riguardante le Chiese cattoliche orientali portò un cambiamento radicale, dal momento che le esortò a ritornare alle tradizioni originali dei loro riti.<sup>10</sup> Ciò influenzò naturalmente anche la formazione degli spazi liturgici. Dopo tanto tempo, in una delle diocesi fu costruita un'iconostasi, proprio nella cappella del seminario, per iniziativa del padre Pál Bacsóka e con la benedizione del vescovo Miklós Dudás nel 1966. I quadri dell'iconostasi sono opere di Alice Bélaváry.<sup>11</sup>

C'era però il problema di reperire maestri esperti nella pittura iconografica, perché a partire dal diciannovesimo secolo le conoscenze tecniche e iconografiche si erano offuscate notevolmente anche nelle comunità ortodosse, che avevano subito quasi completamente l'influenza occidentale.<sup>12</sup>

Tuttavia, dagli inizi del ventesimo secolo il rapporto con le icone aveva cominciato a cambiare radicalmente nell'intera civiltà occidentale, soprattutto dopo la prima guerra mondiale.

La pittura iconografica disprezzata dai pittori di stile naturalista e realistico – preferito anche dalle accademie – e dimenticata quasi completamente anche nelle Chiese ortodosse, venne riscoperta dai gruppi di artisti d'avanguardia che rimasero affascinati soprattutto dalla natura astratta delle icone. L'Unione Sovietica vendette nell'Europa Occidentale le icone di numerose chiese che erano state demolite; in

<sup>9</sup> *Görögkatolikus Püspöki Levéltár (GKPL) I–I–a. (17) 1771/1960.*

<sup>10</sup> „*Orientalium Ecclesiarum*”. *Concilium Oecumenicum Decreta*. A cura di Giuseppe Alberigo et alii, Bologna, 1991, 902. NAGYMIHÁLYI GÉZA, *A Pantokrátor magyar földön*, Budapest 2006, 106-111.

<sup>11</sup> NAGYMIHÁLYI, “Régi és új”, 78.

<sup>12</sup> USPENSKIJ, LEONID, *La teologia dell'icona. Storia e iconografia*, Milano 1995, 293-313. JAZYKOVA, IRINA, “Io faccio nuova ogni cosa”. *L'icona nel XX secolo*, Milano 2002, 5-21.

seguito, i sovietici si impegnarono a restaurare i pezzi più preziosi, riscoprendo di conseguenza la tecnica tradizionale della pittura iconografica.<sup>13</sup>

I greco-cattolici d'Ungheria già negli anni Trenta poterono essere informati sulla riscoperta delle icone grazie agli articoli di Manó Petrasovszky, pittore greco-cattolico, ex studente dell'Istituto delle Arti Applicate, anche se nella sua arte l'influenza della pittura iconografica sarebbe divenuta veramente percepibile solo negli anni Sessanta.<sup>14</sup> Nella vita culturale dell'Ungheria l'influenza delle icone riscoperte si fa presente veramente solo dagli anni Sessanta. Le case editrici del blocco socialista fecero stampare numerosi album iconografici; inoltre, a causa della limitazione dei viaggi all'estero divennero mete quasi esclusive i paesi socialisti "amici", dove il pubblico ungherese più sensibile poteva ammirare le icone anche dal vero. Per quanto sorprendente possa essere, forse l'unico effetto collaterale positivo del socialismo è stato che le icone hanno potuto toccare più profondamente il pubblico ungherese.

Dopo la cappella del seminario anche nelle parrocchie si cominciò la costruzione delle iconostasi. All'inizio si cercò di continuare l'idea delle "messe di spettacolo" (cioè si costruivano delle strutture di ferro contenenti solo due quadri ispirandosi forse alla pratica dei basiliani americani),<sup>15</sup> ma infine cominciarono a diffondersi le costruzioni tradizionali. Nella chiesa parrocchiale di Nyíregyháza, che dal 1915 ospitava anche funzioni vescovili, si era progettata la costruzione di un'iconostasi grandiosa nel 1965 che poi, forse per ragioni economiche, non fu realizzata.<sup>16</sup> Una volta costruita un'iconostasi, da parte dei fedeli si preferiva avere un'iconostasi completa, così come si era cristallizzata alla fine del Seicento ed era stata dominante nel Settecento e Ottocento.

Neanche in questo periodo era facile trovare dei pittori. È un fatto interessante che due pittori calvinisti, che vivevano a Debrecen, nella Roma calvinista, divennero i maestri più ricercati per ben quasi due decenni, fino alla fine degli anni Novanta. Uno di loro, Pál Kolozsváry, partì dalle riproduzioni degli album iconografici disponibili: sono ben riconoscibili i modelli delle sue icone (per esempio a Rozsály). L'altro pittore è László Pikó, che creò il proprio linguaggio caratteristico basandosi sullo stile tardo nazareno-accademico e incorporando anche alcune forme bizantine.

<sup>13</sup> JAZYKOVA, *ibid.*, 21-80.

<sup>14</sup> PETRASOVSZKY EMMÁNUEL, "A Bizánci művészet szelleme I-VI", in *Keleti Egyház* 1 (1934) 65-69, 95-100, 154-158, 191-195, 227-232. IDEM, "Orosz-bizánci cgyházművészet", in *Keleti Egyház* 3 (1936) 258-270. IDEM, "A bizánci képmás mai szemmel", in *Keleti Egyház* 4 (1937) 171-178.

<sup>15</sup> Per esempio "Monastero basiliano a Matawan, 1964. (New Jersey)". DUDÁS BERTALAN – LE-GEZA LÁSZLÓ – SZACSVAY PÉTER, *Baziliták*, Budapest 1993, quadro 99.

<sup>16</sup> *GKPL* I-1-o. (6. doboz).



Pál Nagymegyeri Nagy e László Puskás, ispirantisi alla pittura moderna, rappresentavano uno stile più astratto. László Puskás negli anni Ottanta ottenne diversi incarichi per dipingere non solo tavole ma anche affreschi. In quel periodo egli era praticamente l'unico greco-cattolico di nascita. Figlio di un prete della Ucraina Subcarpatica, frequentò l'accademia di belle arti a Leopoli. Negli anni Novanta, dopo essere stato ordinato sacerdote cominciò ad eseguire anche mosaici per diversi committenti, trovando così il genere in cui riesce ad esprimersi maggiormente il suo mondo iconico, costituito da forme monumentali.

Mirando al tradizionalismo tecnico e formale comincio a lavorare alla fine degli anni Settanta László Kárpáti, che aveva studiato disegno e lettere e filosofia. Le sue icone sono caratterizzate da una struttura delineata con precisione e da un uso dei colori riservato, talvolta perfino all'avanguardia. In diversi casi sono rievocate anche le tecniche decorative tradizionali.

Al principio del cambiamento di regime la pittura iconografica ebbe un nuovo impulso. Un gruppo di artisti laureati all'Accademia delle Belle Arti, Ádám Kisléghy Nagy e Zsolt Maklár, si misero coscientemente a creare delle icone. Kisléghy Nagy si occupa della pittura di icone ormai solo di rado, Maklár la esercita come professione, accettando commissioni esclusivamente da parte di chiese e di privati. Anche Teréz Maklár, sua moglie, laureata in disegno, è una pittrice di icone.

Rappresentanti della generazione più giovane e sono quei restauratori che si sono assunti il compito di dipingere anche delle icone: János Korényi e Tamás Seres, partiti da tradizioni molto differenti e dotati di un sapere tecnico perfetto, ricercano le possibilità odierne della pittura iconografica e talvolta tentano di romperne i limiti. Nel corso della mostra che si apre oggi il pubblico potrà ammirare soprattutto le loro opere.<sup>17</sup>

Secondo i miei calcoli nelle nostre chiese tra il 1910 e il 1945 vennero costruite quattordici iconostasi (la metà di queste prima del 1920); secondo i dati a mia disposizione negli anni Sessanta cinque, negli anni Settanta undici, tra il 1980 e il 1990 diciotto, tra il 1990 e il 2000 trentacinque, dalla svolta del millennio fino ad oggi trentadue. Questi numeri dimostrano che la nostra eparchia ha fatto nei riguardi delle richieste conciliari dei notevoli passi in avanti, benché ci siano ancora alcune chiese dove la costruzione dell'iconostasi rimane ancora un lavoro da fare. Nel mio

<sup>17</sup> *Liturgia és művészet – Mai magyar ikonok / Liturgia ed arte – Icone d'oggi dall'Ungheria. Kiállítás Katalógus / Catalogo della Mostra. Római Magyar Akadémia 2012. november 29. – 2013. január 20. Nyíregyháza 2012.*

elenco non sono comprese quelle chiese dove, anche se solo su impalcature mobili, almeno una parte dei quadri è già stata collocata.

È un importante risultato che le tre chiese principali menzionate all'inizio abbiano già costruito oppure stiano costruendo la propria iconostasi. È piacevole leggere le cifre alte degli ultimi decenni; ciò dimostra che per i nostri sacerdoti e per le nostre comunità non è un fatto marginale un'adeguata ornamentazione interna delle chiese, in armonia con la liturgia.

Si può dire che l'esistenza e la necessità di un'iconostasi ormai non siano messe in dubbio forse da nessun membro del clero, ma neanche dalla maggioranza dei fedeli. È un gran piacere anche notare come ormai ci siano pittori e scultori ben preparati sia dal punto di vista della tradizione che dell'arte. Ovviamente la vera questione è se la costruzione di queste iconostasi fatta con grandi sacrifici economici venga accompagnata da una riflessione adeguata da parte della comunità costruttrice, cioè se esse siano conseguenza di un approfondimento della fede o se diventino solo monumenti vuoti, usati per dare mostra di sé. E infatti non è la quantità dell'oro visibile sulle iconostasi, ma la vita interna della comunità a mostrare veramente se le icone, svolgendo il loro ruolo originale, riescono a rendere i committenti prima, e i contemplatori poi, veri e propri testimoni del Verbo incarnato.

S. E. R. FÜLÖP KOCSIS

**INAUGURAZIONE  
DELLA MOSTRA SULL'EPARCHIA DI HAJDÚDOROG  
ROMA, 29 NOVEMBRE 2012**

Vieni e vedi!

Molte mostre possono essere inaugurate con queste semplici parole bibliche. L'apostolo Filippo probabilmente voleva convincere il suo amico di aver visto qualcosa d'interessante, la quale è degna di condividere. Conosciamo bene la prima esitazione e l'incredulità di Natanaele, poiché non aveva fiducia negli uomini di Nazaret. Proprio per questo lo spinge Filippo, perché egli stesso ha già visto qualcosa.

Tante volte avevamo fatto l'esperienza, che non aspettano tanto da quella comunità di poca importanza, che si trova al Nordest d'Ungheria, in altre parole di un paese piccolo, in cui vivono nelle due provincie più povere: Borsod e Szabolcs.

Questo territorio è il confine tra Oriente e Occidente nel senso geografico, culturale ed anche religioso. I greco-cattolici vivono al punto di convergenza tra la Chiesa latina e quella ortodossa, il loro rito originariamente è bizantino, i loro costumi seguono piuttosto quelli dei popoli slavi, la loro lingua e la loro appartenenza invece è fieramente e talvolta presuntuosamente ungherese. Forse tutto ciò può essere perdonabile a noi che viviamo in minoranza da ogni punto di vista.

Con una sicurezza orgogliosa Vi invito di visitare la mostra che è stata preparata per il centenario della nostra Eparchia di Hajdúdorog.

Vieni e vedi!

La nostra Eparchia è stata eretta cent'anni fa dal papa San Pio X con la bolla *Christifideles Graeci*. È da quel punto che i greco-cattolici ungheresi hanno la propria giurisdizione e una struttura ecclesiastica.

Per il Centenario abbiamo organizzato tante commemorazioni le quali avevano lo scopo primordiale di interrogare la nostra identità, di approfondire la nostra autoconoscenza, e nondimeno di presentarci davanti al mondo. Fra altre cose, a questo serve la mostra attuale, la quale presenta in modo divulgativo la storia dei greco-cattolici ungheresi e la loro vita ecclesiale nella quotidianità. La mostra realizzata si basa soprattutto sulle foto, sulla visuale grafica, tuttavia viene costruita da moduli che servono all'informarsi ed all'approfondimento.

A questo punto sembra giusto menzionare per nome i membri del gruppo degli studiosi quanto responsabili del materiale scientifico: la professoressa Bernadett Puskás ed il Dott. Szilveszter Terdik, storici dell'arte, la dottoressa Irén Szabó, studiosa di etnografia ed il Rev. Tamás Véghseő, professore di storia della Chiesa e rettore dell'Istituto Teologico Sant'Atanasio.

La vita della Chiesa greco-cattolica è assai sconosciuta anche in Ungheria. Nemmeno negli ambiti della Chiesa cattolica sono sempre chiari i concetti che riguardano la presenza bizantina nel paese. L'idea principale della mostra era quella di presentare la storia e la vita liturgica della Chiesa greco-cattolica ungherese ed il ruolo da essa svolta nella vita dell'individuo e nella società in un modo che corrisponde all'importanza reale di questa presenza ma che sia anche "digeribile" e spettacolare.

Oltre la raffigurazione tematica era una sfida seria la realizzazione formale della mostra. I compiti erano due. Prima si doveva trovare una soluzione tecnica adatta ad un'esibizione che viene realizzata in diversi ambiti. Dall'altra parte però volevamo realizzare una forma moderna e spettacolare che sia anche estetica e rappresenti anche la tradizione della Chiesa greco-cattolica.

La progettazione grafica, la scenografia e la scelta delle soluzioni tecniche adatte al contenuto e alla forma si devono a due giovani colleghi dell'Ufficio Comunicazione dell'Eparchia, al Sig. Sándor Szabó ed al Sig. Norbert Zadubenzski. La tecnologia scelta è un prodotto svedese, la "torre" Flexyframe ed il "rollup" Neschen 85. La compagnia svedese, della quale è la tecnologia, nella sua valutazione annuale menziona la nostra mostra al primo posto come referenza, presentandone anche alcune parti e diffondendola alle sue agenzie e collaboratori in tutto il mondo. Un'esperienza importante della mostra è che la tecnologia moderna industriale e commerciale può essere ben'utilizzata anche nel campo della museologia. Si può trasmettere contenuti importanti in diversi ambiti ed a gran numero di persone in un modo veloce ed esteticamente prezioso.

La rappresentazione della storia, della vita liturgica e dell'attività sociale della Chiesa greco-cattolica ungherese nella forma realizzata dalla mostra finora ha avuto successo unanime. Il modo di presentare la storia e la vita ecclesiale ed artistica di una comunità che vive nella e dalla sua tradizione, è riuscito a dialogare anche con i visitatori non appartenenti a forme ecclesiastiche. Dal punto di vista professionale la mostra è un bell'esempio di allegazione delle forme moderne e tradizionali.

La mostra ideata con progettazione grafica-scenografica, basata su documentazione e fotografia, ha visitato parecchie città ungheresi ed ora, grazie a Dio, è arrivata anche a Roma. Spero che anche qua possa essere piacevole ai visitatori e

## INAUGURAZIONE DELLA MOSTRA SULL'EPARCHIA DI HAJDÚDOROG

possa servire ad avere un'idea più chiara sui greco-cattolici ungheresi. Non solo per conoscere meglio noi, ma per poter accedere al tesoro a noi da Cristo affidato, con il quale dobbiamo arricchire la Chiesa Cattolica, ed attraverso essa la cultura di Europa. In questo senso, senza esagerazioni possiamo affermare che abbiamo un compito missionario, poiché non vogliamo essere esibizionisti ma tramiti della ricchezza di Dio.

Con questa convinzione e determinazione ripeto le parole del mio padrone celeste, l'apostolo Filippo, il quale ha voluto condividere con il suo amico l'esperienza dell'incontro con Dio. Vogliate ora accogliere l'invito da me, dal terrestre fratello Filippo: Vieni e vedi!



MANUEL NIN OSB

**PRESENTAZIONE  
DELLA MOSTRA DI ICONE UNGHERESI CONTEMPORANEE  
PALAZZO FALCONIERI – ACCADEMIA UNGHERESE, ROMA 29 NOVEMBRE 2012**

All'inizio di questa serata voglio salutare l'eparca di Hajdúdorog, sua eccellenza Filip, e l'esarca di Miskolc, sua eccellenza Atanas. Dall'inizio del mio rettorato al Pontificio Collegio Greco mi unisce con le Chiese orientali cattoliche dell'Europa un vincolo speciale. E quando mi è stato chiesto di presentare questa mostra di icone provenienti dalla Chiesa greco cattolica ungherese, l'ho accettato molto volentieri. Saluto anche il curatore della mostra Silvester Terdik. La mostra inoltre si inserisce nelle celebrazioni del centenario dell'eparchia di Hajdúdorog, celebrazioni che hanno avuto tanti momenti importanti sia in sede ungherese sia in sede romana.

Una bella mostra, ben curata, un catalogo utile ed anche bello. In esso, il curatore, nella sua introduzione, mette subito in evidenza un aspetto fondamentale di quello che stiamo vedendo qua in queste sale e di quello che vediamo ogniqualvolta entriamo in una chiesa orientale: il ruolo teologico-liturgico-spirituale dell'iconografia cristiana. O, se volete, l'icona mistero della fede, l'icona mistagogia della fede, l'icona catechesi della fede. La fede di una Chiesa cristiana si manifesta in diversi modi, modi che chiamiamo appunto professioni di fede. Dai primi simboli di fede cristiani al credo niceno costantinopolitano che recitiamo ogni giorno nella Divina Liturgia. Dai testi liturgici più arcaici all'O Monoghenis dove troviamo professata, direi celebrata la nostra fede nell'unico Dio, Padre Figlio e Spirito Santo; la nostra fede nel Verbo di Dio incarnato dallo Spirito Santo e dalla Santa Vergine Maria. Dalle prime rappresentazioni iconografiche nelle catacombe romane, per fare un esempio fino ai grandi iconostasi medievali, barocchi o fino ai nostri giorni.

L'iconografia cristiana come professione di fede. Perché? Come lo è?

In primo luogo perché sono convinto che la crisi iconoclasta – quella dell'VIII-IX secoli, e quelle che periodicamente riemergono fino ai nostri giorni –, la crisi iconoclasta – le crisi iconoclaste se volete – fu e sono delle crisi cristologiche. Quella che venne e viene messa in dubbio è la vera incarnazione del Verbo di Dio. Quindi la (le) vittoria iconodula fu ed è una vera professione di fede. E vi propongo

quattro ragioni che giustificano l'iconografia cristiana. La prima ragione era quella teologica, cioè la portata teologica sia del culto delle immagini sia quindi della crisi iconoclasta; la crisi del VIII-IX sec. in fondo non è altro che una nuova versione delle crisi cristologiche che i concili del V-VI sec. avevano cercato di risolvere. La seconda ragione è quella liturgica, cioè il legame stretto e indissolubile tra teologia-liturgia-iconografia; (*καθάπερ ἠκούσαμεν οὕτως εἶδομεν ἐν πόλει κυρίου τῶν δυνάμεων ἐν πόλει τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) (quod audivimus sic et vidimus in civitate Dei nostri, salmo 47,9). La terza ragione è quella antropologica, cioè le icone non sono dei ritratti personali e nemmeno storici, ma delle rappresentazioni del mistero della filantropia di Dio manifestata in Cristo; quindi le icone di Cristo e soprattutto della Madre di Dio e dei santi sono delle icone dell'umanità trasfigurata, sono delle icone non tanto di un santo concreto ma di quel santo in quanto cristiano che si è configurato pienamente al mistero di Cristo. La quarta è quella artistica, anche questa legata con le precedenti, nel suo aspetto di bellezza che penetra nell'uomo attraverso i suoi occhi. Le icone sono belle perché il prototipo lo è (*ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων*) (speciosus forma prae filiis hominum, salmo 44,3); la versione Peshitta siriana dice nel salmo 44,3: Il più bello – anche splendente – nel suo aspetto – se volete nel suo volto, nella sua icona – tra i figli degli uomini. Quindi il ruolo importante in questa riflessione anche del tema della bellezza o del Bello, del vuoto della sua mancanza, della pienezza della sua presenza; iconoclasmo / iconodulia. Come ha accennato un autore contemporaneo: "...non si può arrivare a gioire pienamente del bello, se ancor prima non si è condiviso il suo terribile vuoto derivante dal suo esatto contrario: il brutto, la stortura, il difetto, l'errore....".

In secondo luogo perché l'iconografia non è qualcosa di astratto, "standard" per tutte le Chiese bensì qualcosa che incarna la fede di ognuna delle Chiese anche in modo particolare. E la mostra che stiamo inaugurando ne è un bellissimo esempio. Si presentano icone di iconografi ungheresi contemporanei che loro stessi sono parte vivente delle due eparchie ed esarcato i cui vescovi sono presenti tra di noi. Le icone esposte percorrono il mistero della fede: Cristo, la Madre di Dio; le diverse feste dell'anno liturgico; il mistero della Chiesa stessa, con l'icona della deisis, l'intercessione presso il Signore di cui Maria e Giovanni sono il prototipo ma di cui la Chiesa stessa è luogo e sacramento; l'altare come luogo della celebrazione dei Santi Misteri. Quindi, e qui torno al tema della "concretezza" delle icone nell'ambito ecclesiale: l'icona del vescovo e martire Teodor Romža, per dire che per la Chiesa a cui queste icone appartengono sono importanti sì i grandi martiri: Giorgio, per esempio; ma lo è anche uno dei loro pastori che hanno testimoniato fino al sangue la sua fede in Cristo. Ancora, nella presente mostra, la presenza di santi "occidentali": san



## PRESENTAZIONE DELLA MOSTRA DI ICONE UNGHERESI CONTEMPORANEE

Benedetto, sant'Antonio di Padova; santo Stefano di Ungheria. Icone che hanno una appartenenza ecclesiale e che, inoltre, mostrano questa vocazione di ponte tra Oriente ed Occidente che tante volte l'Ungheria ha giocato.

Guardando queste icone ci accorgiamo come la fede cristiana ha come fondamento la vera incarnazione del Verbo di Dio, che salva l'uomo, tutto l'uomo, e lo riporta a quell'immagine e somiglianza originale, in cui fu creato. Il Verbo incarnato poi, riflettuto nell'anima dell'uomo, ed anche nella sua umanità trasfigurata.

Di questa fede, nostra fede, le icone che si presentano ne sono un bellissimo testimone e annuncio.



LÁSZLÓ OBBÁGY

**„ICH HABE DICH UNTER DEM FEIGENBAUM GESEHEN...” (JN 1,48)  
MÖGLICHKEITEN UND CHANCEN DER KATECHESE  
KATECHUMENISCHER ART IM HORIZONT DES LITURGISCHEN JAHRES  
DER BYZANTINISCHEN KIRCHE  
(KATECHETISCHE UND SEELSORGERISCHE ERFAHRUNGEN)\***

Meine Damen und Herren! Sehr geehrte Konferenzteilnehmer! Liebe Brüder und Schwester in unserem Herrn Christus!

Mein Vortrag wird – der Aufforderung entsprechend – kurzgefasst und praktisch geprägt.

Ich bin als Parochus in einer kleinen Kirchengemeinde menschnahen Maßstabes tätig, in der ich die Freude der Sachen erfahren kann, über die ich Ihnen hier und jetzt berichten möchte. Selbstverständlich assistiere ich auch in den Institutionen vom Unterrichtswesen meines Stadtteiles, in denen ich größtenteils mit Kindern arbeite, die keinen christlichen familiären Hintergrund besitzen und bisher fast keine kirchliche Erlebnisse erfahren haben. Doch vielleicht aus diesem Grund, weil ich die Schwierigkeiten des Religionsunterrichtes tagtäglich bekämpfe, kann ich den Höhepunkt des Lebens der Kirchengemeinde, das heißt das Wunder der eucharistischen Gemeinschaft im Milieu der Kirche besonders bewerten, und zwar nicht nur aus ekklesiologischem, sondern auch aus katechetischem Grund. Stundenlang könnte ich Ihnen über das überwältigende Erlebnis dieses Wunders sprechen. Aber meine momentanen kurzen zwanzig Minuten möchte ich so gestalten, damit wir in erster Linie die katechumenischen und mystagogischen Aspekte der wichtigsten Momente unseres liturgischen Jahres, bzw. ihre praktische Möglichkeiten betrachten können – wobei ich Sie auch um Entschuldigung für die eventuellen Mangelhaftigkeiten und Oberflächlichkeit bitten muss.

1. Das liturgische Jahr der byzantinischen Kirche beginnt am *1. September*. Aus Sicht eines Katecheten stellt dies eine glückliche Situation dar, da der Termin mit dem Anfang des Schulunterrichts zusammenfällt. Unsere Bibelstelle für den

\* Az előadás 2012. május 9-én hangzott el Rómában, a “L’iniziazione cristiana nella prospettiva della Nuova evangelizzazione. Con attenzione specifica ai fanciulli e ai giovani da 7 a 16 anni” című, a CCEE által szervezett európai katechetikai konferencián.

Jahresanfang spricht über den Auftritt von Jesus in Nazaret wie folgt: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe“.

Ein aufregendes Thema beim Gespräch mit den Kindern kann auch der Themenkreis Geld, sowie Armut und Reichtum sein – aber aus katechumenischer Sicht ist es zweckmäßig, eher die Interpretation des Zitates nach Origenes in den Vordergrund zu stellen. Nach Auffassung des bedeutenden Theologen der altchristlichen Zeit stellt der Begriff *Armen* nicht nur eine pure soziale Kategorie dar; sie sind nicht nur „die Armen Gottes“ und die gehorsame Gruppe offenen Herzens von „Jahve anavim“. Nach dieser Auffassung stellen die *Armen* alle Menschen dar, die Christus noch nicht kennen; den Christus also, der den vollkommenen Reichtum unseres Lebens bedeutet. Die Veranlassung für den Jahresanfang lautet also: *Wir sollten Christus, der unseretwegen arm wurde, um uns durch seine Armut reich zu machen (vgl. 2Kor 8,9), immer tiefer und vollständiger kennenlernen, und Ihn anderen Menschen bekannt machen.*

2. Aus den Kirchenfesten im Herbst möchte ich drei Festtage hervorheben: Das Ereignis der Kreuzerhöhung, die Feier der ersten Konzilien, und das Fest Einzug der heiligen Mutter Gottes in den Tempel.

2.1. Das Ereignis der *Kreuzerhöhung* (14. September) ist aus dem Grunde wichtig, weil es die Aufmerksamkeit bereits am Jahresanfang auf den Kernpunkt lenken kann. Warum stellt eben das Kreuz unser gemeinsames Zeichen, das grundsätzliche Symbol der christlichen Menschen dar?

Im Mysterium des Kreuzes ist für uns einerseits das Ereignis von Karfreitag und des Ostern *beieinander* gegenwärtig: „Vor deinem Kreuz niederfallen wir unser Herr, und deine heilige Auferstehung preisen wir“. Andererseits ist in diesem Geheimnis *der Skandal des menschlichen Leidens* versteckt, das bereits auch im Leben der Kinder gegenwärtig ist, aber auch sein *Sinn*, der sich im Glauben verschwiegen aber sicher offenbart.

Durch das Leben wandert der Mensch durchaus nicht wie Schritt für Schritt, sondern wird er lieber von Kreuz auf Kreuz gehoben. Alle Altersklassen haben ihre auf Maß geschnittenen Kreuze, und es ist Jahr für Jahr eine ernste Ausforderung, mit allen Kindergruppen das Geheimnis der Kraft und Sinn des Kreuzes auf ihren Reifezuständen durchzusprechen.

Im zentralen Punkt steht das verschwiegene Mysterium des Kreuzes von Christus. Da können wir nur noch sagen, dass der Gott das Leid des Menschen in Jesus nicht erklärt, sondern übernommen hat. Auf die Problematik des Leidens antwortet unser Gott derart, dass er daran teilnimmt. Obwohl wir den Sinn unserer

Kreuze öfters nicht verstehen, tragen wir sie in unserem Glauben als Splitter des Kreuzes von Christus.<sup>1</sup>

2.2. An einem der Sonntage in Oktober denkt unsere Kirche an die Väter der *ersten sieben Konzilien*. Die Feier dieser ersten sieben Konzilien bietet die Möglichkeit für die uns Anvertrauten, das Geheimnis der Kirche kennenzulernen und zu verstehen. Die Zielsetzung der Katechese ist nicht nur die Beibringung der religiösen Kenntnisse oder die Lenkung der Persönlichkeit in eine gute Richtung; *das richtige Ziel ist die Einführung in das Leben der Kirche*. Dafür müssen wir diejenigen Gelegenheiten anpacken, die die Vertiefung des Mysteriums der Kirche fördern.

Oftmals höre ich den der Jugend gerichteten Aufruf: „Junge Leute! Ihr seid die Zukunft und Hoffnung der Kirche!“ Dieser Ansporn ist aus seelsorgerischer Sicht zwar verständlich, stellt aber offensichtlich nur einen Teil der Wahrheit dar. Da kehre ich diese Ansprache lieber um: „Junge Leute! Euere Zukunft und Hoffnung ist in der Kirche zu finden!“ Ich bin wirklich folgender Meinung: Inmitten „der Diktatur des Relativismus“ kann die Kirche die Hoffnung, die Zukunft, die zum Durchleben lohnenden Wertordnung aufbewahren.

Aber nicht nur aus diesem Grunde sollten wir das wahre Mysterium der Kirche in den jungen Altersklassen – und inzwischen immer wieder auch in uns selbst – vertiefen. Das Geschenk des neuen Lebens in Christus können wir nur in dem Falle besitzen, wenn *das Zusammengehören von Christus und der Kirche eine Evidenz* in unserem Leben darstellt. Ich bin der Auffassung, dass dieser Aspekt über die Teilkonzeptionen der Unterrichts- und Erziehungsziele hinausgeht; dies stellt so ein grundsätzliches Leitprinzip dar, das eine substanzielle Komponente, bzw. ein determinatives mystagogisches Moment sein kann.<sup>2</sup>

Indes werden wir offensichtlich auch mit den *menschlichen Schwächen* der Kirche konfrontiert. Ihre Annahme wirft aber Schwierigkeiten nicht nur in der Katechese der Kinder und der jungen Leuten auf; wir alle kämpfen damit. Das Bild, das uns die Väter der urchristlichen Zeit unserer Aufmerksamkeit empfehlen, kann dabei ein weiter helfendes Moment sein: die Kirche ist so, wie der Mond, der nicht durch

<sup>1</sup> Für die Vertiefung des Mysteriums des Kreuzes ist der Zeitraum der Fastenzeit und dann der Karwoche offensichtlich noch besser geeignet. Das Fest der Kreuzerhöhung kann uns aber bereits in der Periode des Jahresanfangs zur Aneignung einer Betrachtungsweise verhelfen, die den Kernpunkt über der konkreten Geschichte hinaus betrachtet, aus dem Glauben herrührt, und das Leben aus Sicht des Glaubens anschaut.

<sup>2</sup> Im Zeichen derselben Gedanken feiern wir später auch den Feiertag der Hauptapostel von Peter und Paul (am 29. Juni), vor dem die byzantinische Kirche auch eine Vorbereitung mit Fasten abhält. Dabei richten wir die Aufmerksamkeit nicht nur auf die beiden Personen, sondern wird das Mysterium der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche vertieft. Das Christentum ist das Geschenk des neuen Lebens in Christus – das neue Leben ist aber die Kirche selbst.

sein eigenes Licht leuchtet, sondern er übermittelt uns das Licht der Sonne. Darin können auch Krater und Flecke des Mondes und auch gewisse Mondfinsternisse stecken – nur das nicht, wenn er als Sonne aufscheinen möchte. Auch die Kirche selbst benötigt täglich die Barmherzigkeit Gottes – aber eben aus diesem Grund wird sie nie die „Ansammlung der Eliten“ sein. Sie bleibt deshalb das Wandervolk Gottes, das glaubhafte Erfahrung über seine Barmherzigkeit und Liebe besitzt, und Zeugnis mit glaubhaften Worten ablegt.

2.3. Bei der Feier *Einzug der heiligen Mutter Gottes in den Tempel* (am 21. November) richten wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Tatsache, dass Joachim und Anna, die Eltern von Maria, die dreijährige Tochter in den Tempel von Jerusalem tragen; ab diesem Moment wird das Kind im Heiligtum des Tempels erzogen. Dieses Kirchenfest bildet eine ausgezeichnete Möglichkeit für ein Treffen mit den Eltern der Kinder des Religionsunterrichtes, die wir dabei durchs Durchdenken dieses Ereignisses zur religiösen Erziehung und auch zum Verstehen der Wichtigkeit des liturgischen Lebens anregen können. Das Kind, das im Heiligtum der Kirche erzogen wird (das so sich das Milieu der Kirche und der Liturgie seit der frühen Kindheit aneignet), erlernt nicht nur etwas, sondern wächst lieber in die Realität des neuen Lebens in Christus und in die Kirche hinein.

Damit wir aber unsere Aufmerksamkeit gelegentlich des Festes nicht nur auf das goldig füßelnde Kleinkind richten, stellen die liturgischen Texte der Feier dieses Ereignis auch an dem Tage in die *Weite der Heilsgeschichte* ein. Die heilige Jungfrau steht bereits auch in diesem Ereignis so vor uns, sodass durch sie alles auf Christus andeutet. Maria „wird im Obdach des Herrn erzogen, damit auch sie selbst zum würdigen Obdach des Herrn wird.“ Sie ist der himmlische Palast; in Ihr „bereitet unser Gott das Ehegemach vor, in dem er in den Bund mit dem Menschen eingeht“.

Über die heilsgeschichtliche Aussage der Liturgie hinaus „fragt“ die Ikone der Feier auch nach unserem *persönlichen spirituellen Leben*. An der Ikone der Einführung der heiligen Jungfrau stehen die drei Teile der Kirche vor uns, die die Ikonenkommentatoren als die drei Stufen des spirituellen Lebens interpretieren: Diese sind die Stufen der *Purifikation*, der *Erleuchtung* und die der *Vereinigung mit dem Gott*, die die einander voraussetzende und einander ergänzende Momente der zu Ihm führenden Weges darstellen für den sich zum Gott wendenden Menschen.<sup>3</sup> – Zacharias empfängt das Kind auf der unteren Stufe stehend. Dann gehen sie auf den Stufen

<sup>3</sup> Diese drei Abschnitte des spirituellen Lebens – die einander nicht nur folgen und voraussetzen, aber auch gegenseitig durchdringen – zeigen uns auch eine dreieinigkeitsartige Struktur: Sie bergt den Ruf des Vaters, die Befolgung des Sohnes, und dann die Stufen des aus dem Heiligen Geist sprießenden Lebens in sich.

nach oben, und auf dem Gipfel ist wieder Maria zu sehen: Ein Engel nähert sich zu ihr, um ihr zu dienen. Das ist der Anfang des Weges zur Vereinigung, dessen Ziel ist es: Das Theosis, die Vergöttlichung.<sup>4</sup> – Dieses Bild stellt also *die mystische Ikone der Stufen des spirituellen Lebens* dar. Es lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass es nicht ausreichend ist, nur die Lehre der Kirche zu erlernen, sondern wir sollten uns auch auf den Weg des spirituellen Lebens machen. Wir alle leben eine individuelle Variante des Hohelieds. Die Ikone der Feier fragt nach der Tiefe unseres Herzens: Wie sieht unser Ehegemach aus?

Über die Einfachheit des Ereignisses hinaus deutend gibt uns diese bescheidene Feier eine stufenweise und kontinuierliche Möglichkeit für die Entdeckung und auch für Weitergabe des mystagogischen Katecheseinhaltes.

3. Im Laufe des Zeitraums vor Weihnachten widmet unsere Kirche auch zwei Sonntage *Personen im Alten Testament*. Die Kapitel aus der Heiligen Schrift der beiden Tage und auch die darauf aufgebauten liturgischen Texte bieten eine ausgezeichnete Möglichkeit für den Katecheten. Und zwar in erster Linie dafür, dass er – wie das auch in der Urkirche der Fall war – Christus „von dem Schriftwort ausgehend verkünden“ kann (vgl. Apostelgeschichte 8,35). Andererseits hat er so auch die Möglichkeit – nicht moralisierend, aber im Geist „das Gesetz hält uns in Zucht für Christus“ – die Geschichten des Alten Testaments zu aktualisieren (vgl. Gal 3,24).

3.1. Da möchte ich das Thema der *jungen Männer von Babylon* erwähnen und hervorheben, das die Aufmerksamkeit der Eltern auf die Wichtigkeit der Erziehung im Glaube richtet, die ihr Leben auf festen Grund baut, sowie auf den Synchron des Glaubens und der Lebensgestaltung der Kinder und Jugend, und auf die wirkliche Umsetzung der aus dem Glauben herrührenden Wertordnung.<sup>5</sup>

Daniel und seine Freunde, die als junge Männer von Babylon bekannt sind, werden in der Zeit der Gefangenschaft an den Hof gebracht. Sie sind „frei von jedem Fehler, schön an Gestalt, in aller Weisheit unterrichtet und reich an Kenntnissen; sie sind einsichtig und verständig, und geeignet, also im Palast des Königs Dienst zu tun“.<sup>6</sup> In der heutigen Interpretation könnte man sagen: Sie stehen vor phantastischen

<sup>4</sup> „Jesus Christus ist durch seine überschwengliche Liebe zu dem geworden, die wir selbst sind, um uns zu dem machen zu können, was Er selbst ist“ – sagt der Heilige Ireneus. Bezüglich der Apotheose fasst es der Heilige Athanas noch kühner ab: „Gott ist zum Menschen geworden, damit der Mensch zum Gott wird“.

<sup>5</sup> Da ich Ihnen in diesem kurzen Vortrag in erster Linie die praktischen Momente vorzeigen möchte, habe ich nicht die Möglichkeit, in alle wesentlichen Details einzugehen. Da kann ich nur z.B. auf das sehr ausdrucksvolle Moment hinweisen, dass die Liturgie auch diese Geschichte als ein im voraus gezeigtes Bild behandelt und in Horizont der Heilsgeschichte stellt. „Der taufische Feuerofen hat uns ein übersinnliches Wunder vorgezeigt, weil wie er die eingeworfenen jungen Männer nicht geäschert hat, so wurde auch der Schoß der Jungfrau nicht durch das empfangene Feuer Gottes verbrannt...“

<sup>6</sup> Dan 1,4

Karrieremöglichkeiten. Ihr Volk ist zwar in Gefangenschaft, aber sie könnten an die sonnige Seite des Lebens kommen. – Wir wissen es nicht genau, woher, aus welchen Familien diese drei jungen Männer kommen und wie sie aufgebracht wurden. Aus dem Buch von Daniel geht es nur hervor, dass sie ihr Glauben und die aus ihm herrührende Überzeugung, sowie ihre traditionelle Wertordnung höher schätzen, als die Aufstiegsmöglichkeit. Und zwar so weit gehend, dass – nach dem sie nicht bereit sind, vor der durch Nebukadnezar errichteten goldenen Standbild niederzufallen – sie in den glühenden Feuerofen geworfen wurden, der aber durch einen Engel Gottes „tauflich“ gemacht wurde. Dieser Weise wurden sie gerettet, und der König hat sie dann „auf eine hohe Stelle gehoben“. – Diese jungen Männer stellen ermutigende Beispiele. Für die heutigen jungen Menschen, die „frei von jedem Fehler, schön an Gestalt, in aller Weisheit unterrichtet und reich an Kenntnissen sind; die einsichtig und verständig, und geeignet sind, also im Palast des Königs Dienst zu tun“. Dieses Beispiel zeigt eine jetztzeitliche Geschichte für die jungen Leute vor, die ihr Leben und ihre Existenz eben aufbauen. Das Anziehen der „königlichen Paläste“ und die durch die heutigen Nebukadnezare angebotene Karrieremöglichkeit ist zwar schmeichelhaft, aber gefährlich. Die richtige Selbstverwirklichung und die Möglichkeit für sinnvolles Lernen und Arbeiten (d.h. die Aufstiegsmöglichkeit im guten Sinne des Wortes) sollte immer durch das Sieb der Überzeugung im Glauben durchgefiltert werden. Wir haben kein Ich von der Kirche und auch ein Ich vom Alltag daneben. Das Geheimnis des taufrischen Feuerofens kann uns Kraft für Einklang zwischen Glauben und Leben, zwischen Sonntag und Alltag schenken.<sup>7</sup>

3.2. Die Denkweise unserer jungen Leute in der Zeit der Suche ist – auch samt ihrem anziehenden Hochgefühl – häufig noch konfus; ihr Bild über Gott und Glaube, sowie ihre Auffassung über die Kirche ist ziemlich lückenhaft. Auch diesbezüglich ist es ja vorteilhaft, eine Geschichte aus dem Alten Testament wachzurufen.

Als die Israeliten in die Verbannung in Babylon geführt wurden, haben die Priester das auf dem Altar verwahrte Feuer im Schacht eines leeren Brunnens verborgen. Als dann nach den vergangenen vielen Jahren die Verbannung zu Ende ging, wurden die Nachkommen jener Priester geschickt, um das Feuer zu holen. Zurückkommend haben sie aber traurig erklärt, da kein Feuer, sondern nur eine trübe, dicke Flüssigkeit gefunden zu haben. Nehemia befahl aber ihnen, etwas davon zu schöpfen

<sup>7</sup> Einklang von Glauben und Leben, von Sonntag und Alltag – d.h. die aus dem Glauben hervorgehende Wertordnung des Alltags – ist ein sehr spannendes und provokatives Thema beim Gespräch unter jungen Leuten. Ich bin der Meinung, dass wir aus der Geschichte der jungen Männer die darauf bezogene Gedanke und sehr aktuelle Abfassung unseres Papstes Benedikt ihnen mit guter Chance näherbringen können, in dem er sagt: „Die Christen stellen eine kreative Minderheit dar“.



und zu ihm zu bringen. Sie haben das getan, und als Nehemia das Brennholz auf dem Altar mit diesem zähflüssigen Wasser begoss, flammte ein großes Feuer auf.<sup>8</sup>

In unserem Vaterland war das Feuer jahrzehntelang vor vielen Menschen verborgen. Das heutige „Geschlecht der Nachkommen“ sollte es wieder auffinden und aufzeigen! Viele, sehr viele Menschen suchen nach ihm, aber viele von ihnen kein Feuer, sondern nur trübes Wasser finden, das in der heutigen geistigen Kavalkade vielleicht verständlich ist. Wir sollten sie dafür nicht belächeln und tadeln. Ihr trübes Wasser – in dem auch sämtliche Qualen und Schweißperle ihrer Suche stecken – bringen wir auf den Altar, um Feuer aus ihm anzuschlagen. – Wir dürften da aber gleichzeitig auch nicht vorbeireden. Wir müssen das Feuer (den „Feurigen“<sup>9</sup>) aufzeigen. Wir verkünden den erhöhten, gekreuzigten Christus, der einigen ein Ärgernis, anderen eine Torheit bedeutet, aber wir wissen, dass sein Kreuz die Kraft und Weisheit Gottes ist, und der, der zu ihm aufblickt, am Leben bleibt.

4. Da meine Minuten gezählt sind, mache ich einen großen Sprung in der zeitlichen Ordnung des liturgischen Jahres. Den Zeitraum der *Fastenzeit* und vom *Ostern* betrachte ich auch in katechetischer Hinsicht als einen unvergleichbaren Anlass, eine spezielle Chance, bzw. Kairos. Diese stellt die Krönung des liturgischen Jahres dar; ein Bewusstwerden unserer Taufe und unserer Ankleidung in Christus, die Vertiefung der alles übertreffenden Freude des Gedankens: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20).

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit kurz auf diesen unvergleichbaren Anlass.

4.1. Unsere Vorbereitung beginnt mit dem Sonntag von Zachäus. Dieser Tag – der auch als Sonntag der Sehnsucht genannt wird - gilt fast wie eine „Dorfkirnes“ in unserer Gemeinde, und zwar sowohl für Kinder, als auch für Erwachsene. Im Hof unserer Kirche stehen nämlich zwei schöne und reich fruchtbringende Feigenbüsche, die bereits in Bäume wachsen. Am Sonntag von Zachäus backen wir Jahr für Jahr Kekse mit unserer eigenen Feigenmarmelade gestrichen, immer wieder das Geheimnis von Klettern auf den Baum in unser Bewusstsein rufend: Die Freude der Begegnung mit Jesus. Gleichzeitig haben unsere beiden Feigenbäume im Kirchenhof auch konkrete Haltegriffe für einige Mitglieder unserer lokalen Kirchengemeinschaft bei ihrer Vorbereitung für die Aufnahme des Sakramentes bedeutet, die als Erwachsene zum Christen-

<sup>8</sup> Vgl. 2Makk 1,19-22.

<sup>9</sup> Der Ausdruck „Feurige“ ist aus dem Aufruf des hl. Eremiten Antonius bekannt, der im Zusammenhang von Numeri 21,8-9 (wie das in der Fassung der Vulgata-Bibel und in ihrer ungarischen Übersetzung steht), bzw. Jn 3,14-15 sagt: „Ihr sollt Christus am Kreuz so betrachten, wie die Hebräer die feurige Schlange an der Fahnenstange!“

kind geworden sind. Dieser Weise ist der Katechumenatus des „Aufklettern auf den Feigenbaum“ zu unserem ausgefahrenen Weg geworden, obwohl dieser unter den OICA-Instruktionen nicht zu finden sind. Aber was birgt er eigentlich in sich?

4.1.1. Nach dem Sündenfall haben Adam und Eva ihre Scham mit Feigenblättern bedeckt. Wir können unsere Sünden zwar zeitlich begrenzt verdecken, aber wir können uns weder vor Gott, noch vor uns selbst verbergen. Der Katechumenatus bedeutet das *Aufgeben und Beenden unserer sämtlichen bisherigen Verbergung*.

4.1.2. „Im Schatten unseres Feigenbaums hocken“ – dieses biblisches Bild deutet auf die Harmonie zwischen Gott und Mensch, und auf die unter den Menschen. Der Katechumenatus bedeutet also: „Hocken im Schatten unseres eigenen Feigenbaums“; d.h.: *Leben nach Innen*; das Beten und die Kontemplation bildet einen realen Teil unseres Alltags.

4.1.3. Der Prophet Jeremia zeigt uns mit zwei Körben von Feigen den richtigen und den verdammenswerten moralischen Weg. Diejenigen, die den Weg der Sonnenseite des Lebens gehen, die reich und großmächtig sind, aber aus der Ausbeutung Anderer den Beutel gespickt haben, die bekommen faule, unverzehrbare Feigen. Gott steht für die aufrichtige Minderheit, für den heiligen Rest, für die Armen, die Verfolgten und für die Hilfsbedürftigen – sie haben die begehrten, reifen und feinen Feigen. Die Zeit des Katechumenatus ist auch eine moralische Entscheidung, eine Wahl aus den beiden Wegen (vgl. Didakhe).

4.1.4. Apostel Natanaäl, der auch als Bartholomäus genannt ist, wird ein Jünger von Jesus, als er vom Meister hört: „Ich habe dich unter dem Feigenbaum gesehen“. Das Herz von Natanaäl war dort unter dem Feigenbaum sicherlich mit schwer kämpfendem Gebet, mit Forschung nach Sinn des Lebens, mit Offenheit vor dem Transzendenten gefüllt. Der Katechumenatus ist der Feigenbaum der spirituellen-seelischen Kampf, der Forschung nach Gott und Sinn des Lebens.

4.1.5. Ein Landwirt bemerkt, dass sein Feigenbaum seit drei Jahren keine Früchte mehr trägt. Er möchte ihn umhauen lassen, aber sein Weingärtner erwiderte ihm: „Herr, lass ihn dieses Jahr noch stehen; ich will den Boden um ihn herum aufgraben und düngen. Vielleicht trägt er nächstes Jahr doch noch Früchte.“ – Die Langmut und Geduld Gottes bergen sich im Gleichnis. Fallen die richtigen Früchte seit Jahren aus unserem Leben aus, doch gibt er uns auch in dem Falle immer wieder neue Chance. Der Katechumenatus ist auch die Zeit für Erlernen der Geduld, und zwar nicht nur der gegenüber unseren Mitmenschen, sondern auch der richtigen Geduld gegenüber meinen eigenen Schwächen und immer wiederkehrenden Hinfälligkeiten.

4.1.6. Im höheren Stadium vom Katechumenatus geben wir eine stärkere Betonung den auf die Sakramente hinweisenden Momenten in der Geschichte von

Zachäus. In diesem Kontext kann das „Abklettern“ mit der Taufe, die Begegnung mit Jesus aber mit der Konfirmation (Verstärkung), das Abendessen mit der Eucharistie, und die Wiedergutmachung mit dem Bußsakrament zusammengeknüpft werden.

Hoffentlich entferne ich mich nicht besonders weit weg vom inhaltlichen Kern des Evangeliums, wenn ich gelegentlich des Kletterns vom Zachäus auf den Baum auch ein russisches Volksmärchen – als katechetischer Hilfsstoff – zitiere. Nach diesem schläft eben der Schusterknecht, als ihn seine Verlobte aufsucht. Als er aufwacht, findet er nur noch ihre Nachricht geschrieben: Innerhalb von sieben Jahren muss er im Schloss seiner Verlobten ankommen, um dort die Hochzeit feiern zu können. Der Wald, den der Geselle durchschreiten muss, ist aber so dicht, sodass er die Bäume und Büsche vergebens fällt, kann er doch nicht vorwärtskommen. Einmal flüchtet er sich aber vor einem Wildling auf den Scheitel eines Baumes, wobei er bemerkt, dass auf dem Laubdach weiter gegangen werden kann. Er macht sich also auf diesen Weg, und der Weg ist zwar auch so ziemlich lang, sieht er bereits auch das Schloss am Horizont, das ihn so sehr anzieht. Der Schusterknecht kommt zur gesetzten Zeit bei seiner Verlobten an, und ihr Hochzeitsfest kann abgehalten werden. – Simone Weil öffnet uns den mystischen Sinn dieses Märchens. Wir schlafen, als unsere Verlobte uns aufsucht: Wir erkennen nicht die Zeit des Besuches vom Gott. Aber die Nachricht ist in unser Herz geprägt, und wir brechen auf. Der Wald – also der Wald unserer Sorgen und Mühsal vom Alltag, der Bovel, die wir als Werte glauben – ist aber so dicht, sodass wir kaum mehr vorwärtskommen. Wir müssen auf das Laubdach der Bäume klettern, um in der Faszination des Schlosses und der Hochzeit vorwärtskommen und ankommen zu können.

Also, das Märchen und die Geschichte von Zachäus nebeneinandergestellt können wir sagen: Wenn wir Jesus sichten möchten, müssen wir auf den Baum klettern, d.h. die Gravitation des Alltags überwinden. Gleichzeitig redet uns Jesus an und ruft ab. Da müssen wir vom Baum abklettern, um die grundlegende „Bewegungsart“ der Heilsgeschichte kennenzulernen: Gott kommt uns immer näher, Er „steigt immer mehr niedriger herab“; Er tritt in Gemeinschaft auch mit den Kleinsten. Zachäus steigt ab, weil sein Gott da unten steht. Da unten ist seine Anwesenheit im Kleinsten am sichersten. – Nach meiner Auffassung schreitet also der Schusterknecht im Märchen den Wald doch durch. Aber wenn er bereits da oben war, kann der Umstand „Es war in unseres Lebensweges Mitte / Als ich mich fand in einem dunklen Walde; / Denn abgeirrt war ich vom rechten Wege“<sup>10</sup> nur noch mit niedrigerer Wahrscheinlichkeit hereinbrechen. Kommen wir zwar manchmal nur stolpernd voran, aber unse-

| <sup>10</sup> Dante: Die Göttliche Komödie.

re Schritte werden auch da unten im Wildnis unseres Lebens durch das Schloss, durch das Licht von oben und durch die Faszination der Hochzeit belichtet.

4.2. Da möchte ich noch einen Anlass aus den Stationen der Fahrt durch die Fastenzeit hervorheben, nämlich den *Sonntag vom verlorenen Sohn*.

Die katechumenischen Aspekte der Geschichte vom verlorenen Sohn kennen und anwenden Sie eingehend. Im herzerschütternd schönen Gleichnis der Bibel steht der barmherzige und den Menschen liebenden Gott vor uns. Der es versteht, der wird sein christliches Leben mit einem richtigen Gottesbild leben, und ihm wird der Wunsch und Möglichkeit der himmlischen Heimkehr auch unter Sünden ins Herz geprägt. Hierbei möchte ich mich nur auf den Reichtum beschränken, der in der Interpretierung der byzantinischen Liturgie verborgen ist, sowie auf einige weitere Aspekte hinweisen.

Die liturgische Neuigkeit des Sonntags vom verlorenen Sohn ist – neben sonstigen Texten – der Gesang aus dem Psalm Nr. 137: „An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten“.<sup>11</sup> Die Liturgie verknüpft den sein Zuhause verschleuderten verlorenen Sohn, der seine Sünden neben dem Trog für Schweinefutter beweint, mit dem Psalmist, der in der Gefangenschaft die verlorene Jerusalem trauert. Da trauert er den Tempel, aber dadurch in der Wirklichkeit den Bruch des Bundes vom auserwählten Volk mit Gott. Diese Parallele ist aber sogar noch differenzierter: Die Analogie knüpft auch den außer dem Paradies hockenden gewandlosen Adam zu diesem Bild. Dadurch tritt nicht nur der Umstand zutage, dass der verlorene Sohn eigentlich der gefallene Mensch ist, sondern auch die Tatsache, dass für diesen gefallenen Mensch, für den verlorenen Sohn selbst der großgeschriebene Sohn sein Zuhause verlässt; dass er ein *menschensuchender Gott* ist. Der mit Halleluja und Doxologie gesungene, und so auf die himmlische Jerusalem hinweisende Psalm bestrahlt die beginnende Fastenzeit und den sich auf die Taufe (Auferstehung) vorbereitenden Katechumenen mit der Licht von Ostern, sowie auch die gläubigen jungen Leuten, die sich ihr Band in der Taufe zu dieser heiligen Zeit in Bewusstsein rufen wünschen.

4.3. Nur kurz möchte ich mich noch beim 4. *Sonntag der Fastenzeit* verweilen, als wir den Artikel des Evangeliums über die Heilung des vom stummen Geist besessenen Jungen anhören (Mk 9,17-31).

Die Vorgeschichte dieses Ereignisses ist das Geschehnis der Verklärung Christi, in dem Jesus – nach Fassung vom Lukas – über sein „Exodos“ mit Mose und Elija redete (vgl. Lk 9,31). In diesem Exodus ist sein Tod und seine Auferstehung

| <sup>11</sup> Psalter 137,1

inbegriffen, in der Heilung des vom bösen Geist besessenen Jungen ist aber unser Tod und unsere Auferstehung enthalten. „...und *verließ ihn...*; der Junge lag da wie *tot...*; Jesus aber fasste ihn an der Hand und *richtete ihn auf*, und der Junge *erhob sich*“. Das klingt so, als wenn bereits die Ikone vom Ostern vor unseren inneren Augen schweben würde, an der der Herr Adam an der Hand fasst und ihn aus dem Schattenreich aushebt. Für einen Katechumenen (und auch für die Katechese katechumenischer Art) tritt hierbei einerseits die Taufe als persönliches Ostern in den Vordergrund, andererseits die Kraft des Glaubens und gleichzeitig auch seine Hinfälligkeit. Das Bekenntnis „Ich glaube mein Herr; hilf meinem Unglauben!“ zeigt uns, dass wir mit unserem Glauben nie fertig sind. Das ist ein tagtäglich ausgesprochenes Amen – das wir manchmal ja ziemlich schwer aussagen können.

Der Zusammenbruch der Jünger stellt keinen unwesentlichen Moment in der Bibelgeschichte dar. Der Katechumene wird solche Situationen auch in seinem eigenen Leben erfahren; aber für einen neulich zum Glauben gelangten Christen kann die bei den Mitgliedern der Kirche erfahrene Hinfälligkeit, der Zusammenbruch der Spätjünger gerade einen Skandal stiften...

5. Die katechumenischen Momente der *Fastenzeit* und der *Karwoche* sowie die von *Ostern*, bzw. das ursprünglich mystagogische Moment der fünfzig Tage bis *Pfingsten* erfordert einen separaten Vortrag. Es steht fest, dass diese reiche Zeit des liturgischen Jahres eine gute Chance bietet für die sakramentale Vorbereitung in Ordnung des Katechumenatus, bzw. sie gibt eine Erneuerungsmöglichkeit für den Katechese, der die katechumenischen Möglichkeiten ernst nimmt und diese Möglichkeiten nutzen will.

Trotz beschränkter Dauer des Vortrages sollte doch noch darauf hingewiesen werden, dass die Taufe der Katechumenen am Karsamstag ein besonders ausgezeichnetes Ereignis im Leben der Kirchengemeinde sein kann, also auch eine hervorragende katechetische Möglichkeit bietet. Da können wir am besten die Tatsache verstehen – und verstehen lassen –, dass das Sakrament der Taufe auch ein persönlicher Karfreitag und persönliches Ostern darstellt; das Taufbecken ist ein Grab, in dem der Leib von der Erde des Katechumenen rasten beginnt, und gleichzeitig eine Gebärmutter ist, aus der er auf das ewige Leben geboren wird.

6. Es ist vielleicht erstaunlich, dass ich meine Gedanken mit Pfingsten nicht beende; da möchte ich einen weiteren Schritt machen. Die *Mystagogie* wird durch Pfingsten in einem bestimmten Sinn abgeschlossen, da die Ankunft des Heiligen Geistes, der Start der Kirche, die Begehung des Dreifaltigkeitsfestes und der Aufruf für die personelle Mission und Zeugenschaft, diese alle gehören zum Inhalt des fünfzigsten Tages. Trotzdem aber: Wie der heilsgeschichtliche Kreis des kirchlichen

Jahres durch das Koimesis, also mit dem Fest Mariä Entschlafen und Aufnahme in den Himmel abgeschlossen wird (am 15. August), so ist meines Erachtens die Entscheidung richtig, wenn die Katechese durch Pfingsten nicht abgeschlossen wird, bzw. falls auch der Termin des institutionellen Abschlusses vom Katechumenatus zum *Himmelfahrtstag der Mutter Gottes* geknüpft wird. Und zwar nicht nur darum, weil wir so mit den uns Anvertrauten auch in der Sommerzeit in Verbindung bleiben können; viel lieber aus dem Grunde, weil dieses Fest in unserer Ostkirche im Grunde genommen ein *kleines Ostern* darstellt – so kann es eine würdige Krönung nicht nur des liturgischen Jahres, sondern die der Katechese des Jahres sein. Im zweifachen und doch einen Geheimnis von Ostern und der Himmelfahrt Jesu haben wir uns darauf gefreut, dass durch Jesus auch unsere menschliche Natur beim Vater anwesend ist; durch Mariä Aufnahme in den Himmel aber bereits auch eine „Person aus unserer Mitte“ dort beim Gott wohnt. Maria stellt den Prototyp des seligen Menschen dar, in dem wir bereits wahrnehmen können, *welches Ziel Gott mit dem Menschen* hat.

Wir alle gehen unsere Wege. Unser Leben ist ein Weg von der Wiege bis zum Grabe, vom Trippeln bis zum Humpeln. Der Christ lebt in der Gewissheit, dass dieser Weg keine Sackgasse, kein Herumgeistern ohne Ziel ist. Wir glauben daran, dass das Ende unseres Weges, den wir vernünftig, mit gläubiger Gewissheit gegangen haben, ein echtes Heimfinden ist. Mariä Aufnahme in den Himmel stellt auch ein Fest der *Ankunft am Ziel* nach einem vernünftigen Leben dar.

Meine Damen und Herren! Sehr geehrte Konferenzteilnehmer! Liebe Brüder und Schwester in Christus!

Als ich noch ein junger Pfarrer war, habe ich die *Kohärenz zwischen Liturgie und Katechese* fast gar nicht wahrgenommen. Mit heutigem Kopf und Herz betrachte ich diese inneren Zusammenhänge bereits als selbstverständlich. Ich sage Dank unserem Gott für das Geschenk der Entwicklung meines persönlichen Glaubens und seelischen Reifwerdens. Dieses Geschenk wird nicht kleinernteils aus der Liturgie ernährt, d.h. aus einem liturgischen Leben, das durch die Heilige Schrift durchdringt und biblisch befruchtet ist.

Die Bekanntmachung unseres seelischen Reichtums im Kreis der Kinder und der jungen Leuten unserer Zeit ist eine äußerst schwierige, aber doch keine unmögliche Aufgabe. Meine praktischen Erfahrungen zeigen, dass die „Qualitätskatechese“, die aus der Liturgie ernährt wird und in das Leben der Kirche „samt Liturgie“ einführt nicht nur einen hohen *Wert*, sondern auch aus diesem Wert herrührende *Kraft* und *Chance* hat.

Ich bedanke mich für Ihre geschätzte Aufmerksamkeit!

## RECENSIONES

**GIOVANNI CODEVILLA, *Chiesa e Impero in Russia. Dalla Rus' di Kiev alla Federazione Russa*, prefazione di Sante Graciotti, Jaca Book, Milano 2011, pp. XXXV + 683.**

Si deve al grande studioso Sante Graciotti, slavista di fama internazionale, professore emerito all'Università "La Sapienza" di Roma e membro di prestigiose accademie, quali l'Accademia dei Lincei quella polacca Jagellonica e quella Ucraina, la prefazione a questo volume del professor Giovanni Codevilla, docente di *Diritto Ecclesiastico* comparato presso l'Università di Trieste, collaboratore alacre del Centro "Russia cristiana".<sup>1</sup>

Profondo conoscitore del rito, della storia, del diritto non solo della Russia e dell'Ucraina, ma anche di altri Paesi come la Romania, la Bielorussia, l'Autore ci ha dato, per i tipi dell'editrice "Jaca Book" un testo ben documentato che riflette i suoi studi e le sue ricerche, aggiornate con un ricchissimo repertorio di note che permettono al lettore anche non specialista di affrontare con profitto lo studio della cultura e della storia, specialmente religiosa, dei Paesi che la vulgata attuale, per colpa di certa stampa chiama sbrigativamente "dell'Est", così uguali, ma così diversi per storia, lingua e tradizioni.

Il libro si divide in quattro parti che a loro volta comprendono numerosi capitoli. La prima parte è intitolata "Dalle origini alla fine del XVII secolo", la seconda: "Il Periodo Sinodale", la terza, "l'Unione Sovietica", la quarta "La Nuova Russia".

L'Autore fornisce un quadro suggestivo di tutta la storia religiosa della Rus', intendendo con questo termine rettamente anche l'Ucraina (terra di confine),

<sup>1</sup> Fondato da padre Romano Scalfi e da altre personalità, quali il compianto padre Ezio (Nilo) Cadonna (1924-1997), Pietro Modesto ed altri, il centro edita la rivista "L'altra Europa" che, agli inizi degli anni '60, poco prima ed a cavallo del Concilio Vaticano II, si intitolava "Russia cristiana ieri ed oggi", poi "Russia Cristiana". Il centro che ha sede a Villa Ambiveri a Seriate (Bergamo), collabora sia con "Russia Ecumenica" di Roma, diretta da don Sergio Mercanzin sia con il "Centro Vladimir Solov'ev" e la "Scuola di Iconografia San Luca" di Padova, fondati da padre Ezio (Nilo) Cadonna. Il Centro di Padova è diretto dall'Ingegnere Professor Lorenzo Fellin, profondo conoscitore della cultura Russa. Cfr. PIGI COLOGNESI, *Russia Cristiana. Una biografia di padre Romano Scalfi*, Milano, 2007.

## RECENSIONES

visto che Russia, nel senso moderno del termine era denominata *Moscovia*. Il professor Giovanni Codevilla colma in tal modo un vuoto visto che solo nel 1948 apparve un'opera simile alla sua, ossia il fondamentale lavoro del gesuita Alberto Maria Ammann, *Storia della Chiesa russa e dei Paesi limitrofi* (U.T.E.T., Torino).

L'Autore affronta il tema assai complesso con la padronanza della metodologia giuridica e la familiarità con il mondo russo, coltivata con passione per tanti anni. Ciò gli ha permesso di cogliere con puntualità i fatti e i paradossi di un sistema di relazioni tra *Sacerdotium* ed *Imperium* che si ispira al modello bizantino della *sinfonia* o *consonantia*, ma che, come bene illustrato, ha trovato realizzazione soltanto in periodi assai brevi della storia.

Ci si muove dal tema assai complesso, e sino ad ora mai compiutamente indagato dagli studiosi occidentali, della storia dei rapporti tra potere civile e religioso in Russia. Si tratta del rapporto tra *Sacerdotium* ed *Imperium* che si ispira alla "societas Christianorum" medioevale, più esattamente alla "sinfonia" o "consonantia" dell'Impero bizantino, della seconda Roma di cui Mosca, dal XV secolo, si prefisse di prendere il posto, creando il mito della "terza Roma", come ricordava anche il compianto storico ortodosso Jean Meyendorff (1926-1992). Questo mito trasforma il popolo russo in popolo eletto.

Efficaci sono le presentazioni di fenomeni tipici della cultura russa della *Moscovia*, come quello dei "pazzi di Cristo".

Nella prima parte non si trascura di tratteggiare la storia del monachesimo russo con il suo padre spirituale san Sergij di Radonež, monachesimo che tanto avrebbe rappresentato non solo nella spiritualità religiosa *strictu sensu* della Russia e dell'Ucraina, ma anche, forse, nell'inconscio dei popoli slavi.

Per ciò che concerne i secoli XIV-XVI, dopo aver ricordato la rivendicazione unilaterale dell'autonomia della Chiesa della Rus' da quella greca (1448), si presentano le caratteristiche dell'assolutismo autocratico, che trova la sua giustificazione, a giudizio dell'Autore, negli scritti di san Iosif di Volok (Volokolamsk) raggiungendo la massima espressione nella figura di Ivan il Terribile (1533-1584). Il lettore attento si rende conto che viene stravolto il principio sinfonico e si rivendica la superiorità dell'*Imperium* sul *Sacerdotium*, come appare in modo inequivocabile dalla corrispondenza tra lo zar e il principe Andrej Kurbskij (p. 46 e ss.). Con il rafforzamento della potenza della *Moscovia* e con crollo dell'impero bizantino, Mosca avanza la pretesa di porsi come baluardo dell'Ortodossia: si pongono così le basi per la costituzione del Patriarcato di Mosca. Contrariamente a quanto comunemente riferito, l'Autore sottolinea che, come nel caso dell'autonomia della Chiesa russa affermata unilateralmente senza il consenso di Costantinopoli, anche il nuovo Patriarcato



viene istituito in modo del tutto irrituale, frutto dell'abilità diplomatica di Boris Godunov, ma anche della pressione esercitata sul Patriarca Geremia, quasi in cattività in Russia sino al riconoscimento della nuova sede patriarcale.

Nella prima parte, si affronta anche l'Unione di Brest (in bielorusso Bie-rastsie,<sup>2</sup> ed in ucraino Brestja) del 1596, come pure l'idea di un Patriarcato Ruteno, nella terminologia di allora, ossia ucraino, tema trattato anche dallo storico padre Augustyn Babiak, nel suo libro *De la légitimité d'un Patriarcat ukrainien*, apparso a Leopoli nel 2004, in francese ed in ucraino per i tipi dell'Imprimerie des Moines Basiliens «Missioner».

Questa parte è interessante perché è scevra da influenze ideologiche e tiene presente anche le esigenze religiose degli Uniti, non solo quelle economiche e politiche, inducendo, speriamo, coloro che l'hanno affrontata superficialmente anche per un malinteso senso ecumenico, a rivedere le loro posizioni.

Nasce così, la prima delle Unioni di Bizantini con Roma, dopo la celebrazione del Concilio di Ferrara-Firenze del 1439 quella appunto di Brest-Brestja cui sarebbero seguite quella di Užhorod (1648) e quella dei Romeni di Tansilvania (1698-1700).

La prima parte si conclude con l'esame dei rapporti tra il patriarca Filaret e lo zar Michail Fëodorovič e quelli tra il patriarca Nikon e lo zar Aleksej Mihailovič con il grande scisma dei "Vecchi Credenti".

Assai suggestiva è la spiegazione delle origini del grande scisma dei *Vecchi credenti*, i *raskol'niki*, che l'Autore chiama *Chiesa nazionale*. Si divide la Chiesa russa alla metà del XVII secolo. Le vicende dei *raskol'niki*, vengono seguite con puntualità, analizzando, nel successivo capitolo, anche la complessa e contorta normativa che li riguarda e gli atteggiamenti dei vari sovrani che si sono succeduti sul trono russo, sino alla revoca della scomunica decretata dal Concilio locale della Chiesa Ortodossa Russa del 1971.

La seconda parte del volume analizza il periodo sinodale che prende avvio con l'abolizione del Patriarcato, decretata da Pietro il Grande nel 1721: al patriarca si sostituisce il Santo Sinodo Governante, retto da un *Ober-Prokurator* icasticamente definito da Pietro «occhio dello zar e curatore degli affari dello Stato». Il Patriarcato sarà ristabilito soltanto nei giorni immediatamente successivi ai tragici eventi dell'Ottobre 1917: per due secoli, dunque, la Chiesa russa, totalmente soggiogata allo

<sup>2</sup> Visto che la città si trova in Bielorussia non ho trascurato il nome in tale lingua. Cfr. Archimandrita SIARGHIEJ GAJEK M.I.C., *La Chiesa greco-cattolica in Bielorussia ieri ed oggi*, Bari-Brest, "Tempi di Unità"-Turaru", 2005 3.

Stato, non avrà più storia, perché la sua storia sarà la stessa di quella dello Stato. Nel tratteggiare compiutamente la figura di Pietro, che risulta quanto mai lontana dall'immagine stereotipa generalmente proposte dalla storiografia occidentale, l'Autore mette in luce come con lui venga messa da parte l'idea della sinfonia tra *sacerdotium* ed *imperium* e superata la concezione cristiana della vita e dello Stato, il cui fine supremo non è più quello del Regno dei Cieli, ma il mero benessere terreno. Da allora si apre una frattura nella società che si manifesta apertamente nel secolo successivo e che perdura tuttora: la cultura russa si dibatte infatti tra l'aspirazione ad imitare i modelli europei (occidentalisti) e la coltivazione delle peculiarità originali del mondo russo ortodosso (slavofili), per non far qui cenno alla minoritaria corrente euroasista. Con Pietro la Chiesa ortodossa viene ridotta a mero organo dell'apparato statale, al punto che anche la sua denominazione viene modificata in quella di «Dicastero della fede ortodossa» (*Vedomstvo pravoslavnogo ispovedanija*). L'ingerenza dello Stato diviene intollerabile e in tal modo si rafforza e si esaspera la tragica divisione creatasi in Russia nei decenni precedenti con il grande scisma dei Vecchi Credenti i quali vedono nello zar null'altro che l'Anticristo.

Di particolare interesse è il paziente esame svolto da Giovanni Codevilla sulla legislazione imperiale in materia di culti, tema quanto mai complesso, analizzato direttamente sulle fonti normative imperiali, che sino ad ora erano rimaste pressoché del tutto inesplorate dagli studiosi occidentali.

La terza parte del libro è dedicata al periodo bolscevico, tema che il Codevilla ha studiato in modo approfondito e padroneggia con assoluta sicurezza. I tragici avvenimenti che si sono susseguiti a partire dal colpo di Stato dell'Ottobre 1917 sono ricostruiti con la massima precisione e documentati su fonti originali, molte delle quali sino ad ora totalmente sconosciute al lettore italiano. Nel denunciare gli eccessi dell'ateismo militante bolscevico, l'Autore non si lascia prendere dalla passione ideologica, ma ricostruisce i fatti con perizia e con infiniti rinvii alle fonti.

Vengono così esaminati il periodo del Patriarca Tichon, santo per la Chiesa ortodossa, e l'opera svolta dalla polizia politica per distruggere la Chiesa dall'interno (movimento degli *innovatori*), i grandi processi contro il clero, la lotta cruenta contro il mondo contadino e la Chiesa, e i difficili anni successivi, in particolare quelli del metropolita Sergij che dettero l'avvio ad un *modus vivendi* con lo Stato, che, come ampiamente documentato, si sarebbe trasformato in un *modus moriendi* se non fosse intervenuta la guerra e la necessità di Stalin di ottenere l'aiuto della Chiesa e dei fedeli, ai quali si concesse uno spazio di libertà religiosa in cambio del loro contributo a respingere l'attacco nazista.

## RECENSIONES

L'esame non si limita alla legislazione, ma si estende alle disposizioni non scritte e non pubblicate, emanate dalle istanze dell'onnipotente partito comunista, che aveva anche degli emulatori italiani e francesi, sino ad ora ignote, come l'ordinanza segreta del Politburo del Comitato Centrale del Partito comunista del 30 luglio 1937, sottoscritta da Stalin, che dispone l'eliminazione fisica "entro quattro mesi" degli «ex kulaki, dei criminali e degli altri elementi antisovietici» tra i quali figurano «gli attivisti delle sette e i clericali» (p. 401), che porterà alla fucilazione di gran parte dell'episcopato della Chiesa Ortodossa Russa nei mesi dell'inverno del 1937-1938. Impressionanti i dati statistici basati sui documenti d'archivio e sulle più recenti fonti russe (p. 393).

Del tutto esauriente è l'ampio capitolo dedicato alla soppressione della Chiesa greco cattolica in Ucraina, Belorussia, Romania, Transcarpazia e Slovacchia e negli altri Paesi del blocco sovietico nell'immediato periodo postbellico (pp. 434-508), che porta a tragico compimento la politica anticattolica inaugurata da Caterina II, altra figura presentata in modo agiografico dalla storiografia occidentale, (p. 147 e ss.) e proseguita nell'Ottocento da Nicola I e Alessandro II. (p. 177 e ss).

Sorprende come l'Autore sia informato sulle vere ragioni che portarono alla soppressione delle Chiese Greco-cattoliche, che con il terrore furono costrette ad entrare nelle catacombe, ma che si mantennero fedeli a Roma. Da una parte si stagliano le figure di santi vescovi quali il vescovo di Mukacevo Teodor Romža<sup>3</sup> dei Ruteni, beatificato in terra Ucraina da Giovanni Paolo II nel 2001, il celeberrimo sostenitore del diritto della Chiesa Ucraina Greco-cattolica Ucraina mons. Josyf Slipyi (1892-1984), discepolo e successore del metropolita Andriy Szeptyckyj (1865-1944),<sup>4</sup> servo di Dio o dei vescovi martiri o confessori quali Vasile Aftenie (1899-1950), Iuliu Hossu (1885-1970), primo cardinale in pectore della Romania, V. Traian Frențiu (1875-1952), Ioan Bălan (1880-1959), Ioan Suci (1907-1953), Tit Liviu Chinezu (1904-1955) e Ioan Ploscaru (1911-1998),<sup>5</sup> del beato Vladimir Ghika (1873-1954), sacerdote di rito latino, birtualista, di nobile lignaggio e di altri ancora e,

<sup>3</sup> Cfr. LÁSZLÓ PUSKÁS, *Teodor Romža*, Bergamo 2000.

<sup>4</sup> Interessante l'opera di padre BABIAK, A., *Le Metropolitte André Cheptytskyi et les synodes de 1940 à 1944. Couronnement d'une oeuvre pastorale au service de Dieu et du peuple ukrainien*. Préface Henri Bourgeois Théologien, Lyon-Lviv 1999. [Imprimerie des Moines Basiliens "Missioner"].

<sup>5</sup> Ordinato dal Nunzio Apostolico Gerald Patrick Aloysius O'Hara, per desiderio di Pio XII vescovo titolare di Trapezopolis, poi, dopo la caduta del comunismo, vescovo di Lugoj ed Arcivescovo ad Personam. Il suo libro *Lanțuri și teroare*, apparso nel 1993 a Timișoara per i tipi della Signata, è stato pubblicato in italiano: cfr. IOAN PLOSCARU, *Un vescovo clandestino greco-cattolico nella persecuzione comunista in Romania*, Note all'edizione italiana di Giuseppe Munarini. A cura di Marco dalla Torre, Bologna 2013. [Traduzione dal romeno di Mariana Ghergu e Giuseppe Munarini]. Opera che riflette la fede, le sofferenze di quest'indomito lottatore cristiano.

dall'altra appare quella degli aguzzini, degli opportunisti, dei manutengoli e di quelli che non hanno avuta la forza di resistere.

È significativo osservare che anche in Ungheria la Chiesa Greco-cattolica che aveva ed ha la sua sede eparchiale in Hajdúdorog,<sup>6</sup> rischiò di dover scendere nelle catacombe, in quanto i sovietici avevano siffatte mire, come attesta anche un frammento di una lettera di un protojerei, tale Kopolovič, indirizzata al Socidet per gli Affari della Cor (Soviet per gli Affari della Chiesa Ortodossa Ruua) (cfr. nota 868, p. 507.)

Se a questa Chiesa furono risparmiate le illegalità, non lo furono le sofferenze e le spoliazioni.

L'ultima parte del lavoro, dedicata alla nuova Russia, esamina con ampio respiro i temi più attuali, come quello delle relazioni interreligiose e soprattutto quello dei rapporti dell'Ortodossia con il Cattolicesimo, spiegando con chiarezza i problemi che nascono dal mancato rispetto del *territorio canonico* della Chiesa Ortodossa Russa, a causa dell'azione proselitistica che secondo Mosca sarebbe svolta dalla Chiesa cattolica e da altre confessioni non tradizionali. Questo senza tener presente che anche il patriarcato apre liberamente parrocchie in territorio latino e non sempre per i connazionali all'estero. Questa supposta aggressività di Roma non trova peraltro conforto nei dati statistici riportati nel volume che testimoniano che il numero delle comunità cattoliche registrate è stabile e comunque di molto inferiore a quello registrato nell'Impero zarista.

Il volume, aggiornato agli avvenimenti più recenti, esamina nei dettagli la normativa del 1998 sulla libertà religiosa e illustra il nuovo quadro delle relazioni tra Stato e Chiesa sotto Putin e Medvedev: alla Chiesa ortodossa viene sempre più riconosciuta una posizione di favore e di privilegio, che finisce con il dar vita, a dispetto delle disposizioni contenute nella Costituzione Russa del 1993, ad un sistema confessionista e giurisdizionalista. Risulta chiara dalla documentazione offerta al lettore l'aspirazione del legislatore russo di instaurare, con il vivo auspicio e il pieno assenso della Chiesa Ortodossa Russa, un modello di relazioni tra Stato e Chiesa che richiama in modo davvero singolare, quello vigente nell'impero zarista; infatti, in manifesta violazione del disposto dell'art. 28 della Costituzione della Federazione Russa che sancisce il diritto di *ciascuno* «di avere e di diffondere convinzioni religiose ed altre», grazie ad una arbitraria interpretazione della normativa vigente, si è creata ad

<sup>6</sup> Cfr. a questo proposito ISTVÁN IVANCSÓ, "La Chiesa greco-cattolica ungherese", in *Congregazione per le Chiese Orientali, Fede e martirio. Le Chiese orientali cattoliche nell'Europa del Novecento. Atti del Convegno di storia ecclesiastica contemporanea (Città del Vaticano, 22-24 ottobre 1998)*, Città del Vaticano 2003, 222-236.

una distinzione tra le *religioni tradizionali* (Ortodossia, Islam, Giudaismo e Buddismo), favorite dalla legge, e quelle *non tradizionali*, ossia tutte le altre, cattolicesimo compreso, che sono manifestamente discriminate.

Non vi è dubbio che questo pregevole studio, condotto con un taglio di tipo storico, storico-politico e storico-giuridico e basato su un imponente apparato critico, sia necessario non solo agli studiosi del mondo russo e sovietico e della storia delle relazioni tra Stato e Chiesa, ma consigliabile anche per tutti coloro che vogliono avere una conoscenza non epidermica del mondo russo, giacché è opinione largamente condivisa dagli studiosi che non sia possibile accostare la cultura di quell'immenso Paese ignorandone o sottovalutandone le inesauribili ricchezze spirituali.

Senza dubbio è utilissima l'appendice che concerne ragioni storiche, con brevi ed efficaci indicazioni geografiche di Ucraina, Russia, Romania etc. seguita dal nome nelle rispettive lingue (p. 651-653).

Osserva nella prefazione il professor Sante Graciotti: "L'opera resta unica nel suo genere; abbiamo avuto molte trattazioni dedicate al tema «il patriarca e lo zar» (ricordo di sfuggita Uspenskij e Živov, peraltro debitamente citati anche dall'Autore); ma riguardavano letteralmente il patriarca e lo zar, mentre in Codevilla è raccontata la storia dei rapporti tra il potere civile e quello ecclesiastico anche quando lo zar e il patriarca in Russia non c'erano ancora, o non c'erano più. Anche per questa sua specifica unicità, a parte i pregi di cui abbiamo parlato, l'opera deve essere considerata indispensabile per chi si occupa di questo genere e di questo campo di studi" (p. XVI).

(Giuseppe Munarini)

**Monastero Russo della Dormizione della Madre di Dio, Gloria a Dio per tutto. Inni Acatisti, Edizione Appunti di Viaggio, Roma 2011, pp. XVII + 302.**

Questo libro è stato edito a cura del Monastero Russo cattolico di rito bizantino Uspenskij, o della Dormizione della Madre Dio, fondato nel 1957, sotto il Pontificato di Pio XII, perché nella Città Eterna vi fossero delle monache che innalzassero all'Altissimo le loro preghiere secondo il rito bizantino.

Esisteva a Roma già, dal 15. VIII. 1929, un'altra presenza russa importante: il Pontificio Collegio Russo o Russicum, eretto da papa Pio XI con la bolla *Quam curam*, dedicato a Santa Teresa del Bambin Gesù ed affidato ai Padri della Compagnia di Gesù.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> R. ČEMUS, "Collegio Russo, pontificio", in Edward G. Farrugia S.J. (red.), *Dizionario enciclopedico dell'oriente Cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, 173.

## RECENSIONES

Quando il monastero nacque, la Chiesa ortodossa non era libera di esprimersi, i suoi presuli costretti a scendere a compromessi terribili con il potere ateo, la Chiesa Greco-cattolica che, con l'Ortodossa ha in comune anche il rito, era dissolta in tutti i Paesi dell'Est, a prescindere dall'Ungheria e dalla Bulgaria, e costretta a pregare ed a vivere nelle catacombe.

L'allora Prefetto della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Cardinal Eugène Tisserant, fu ricevuto dal Santo Padre Pio XII che gli dette l'assenso affinché nascesse questo monastero, come si ricorda nell'Introduzione a questo libro della professoressa Luciana Maria Mirri di Bologna che appartiene alla "fraternità" (*bratstvo*) del Monastero (Luciana Maria Mirri, *op. cit.*, p. XIV).

Alcune monache vennero nell'Urbe, con il permesso delle Superiori, da vari monasteri in cui avevano iniziato la vita monastica per costituire il nucleo monastico secondo le antiche tradizioni russe. Nel 1958, si ebbe la prima Costituzione e la Regola e Madre Ekaterina, al secolo Evgenija Morosoff, nata a Zatišćie, in Russia, (1911-2010), fu in seguito eletta igumena (superiora). Nei verdi anni, aveva conosciuto la rapacità e la cattiveria del comunismo sovietico: suo padre era stato fucilato dai sovietici.

Una delle figlie di questo Monastero, madre Maria Donadeo (1923-1998), lombarda di Mariano Comense, laureata in Lettere all'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano, diplomata in giornalismo fu autrice di molti libri sulla spiritualità, l'iconografia e la Liturgia bizantina: nel 1991, aveva pubblicato uno studio intitolato *L'anno liturgico bizantino*, edito per i tipi dell'edizione Morcelliana di Brescia, con la prefazione dell'Arcivescovo Miroslav Marusyn (1924-2009), allora Segretario della Sacra Congregazione per le Chiese Orientali. Nel 1995, pubblicò della stessa religiosa un altro libro utilissimo, *Le Ore diurne e serali dell'Ufficiatura bizantina*, che contiene l'ordinario delle ore di Prima, Terza, Sesta e Nona, del Vespero e della Compieta, con tropari e kondakia propri. (Domenica secondo gli otto toni, feste mobili, feste fisse, tropari per le varie categorie di Santi...).

Anche i fedeli italofoni cominciarono ad avere traduzioni proprie e ben fatte, non solo della Liturgia, ma anche delle altre parti dell'Ufficio bizantino. Va segnalato che l'autrice aveva tenuto presente la versione dei Settanta<sup>8</sup> per i salmi presenti nell'Ufficio bizantino.

La presente raccolta intitolata *Gloria a Dio per tutto. Inni Acatisti*, presentata dalla professoressa Luciana Maria Mirri, contiene 22 Inni Acatisti, tradotti dalle

<sup>8</sup> *Il Salterio della Tradizione*, Versione del Salterio greco dei LXX a cura di Luciana Mortari della Comunità di Monteveglio, Torino 1983.

Suore: continua quindi la tradizione del Monastero di far conoscere e vivere la Liturgia.

La parola Acatisto, italianizzazione del greco *Akathistos* come ci ricorda anche Néophyte Edelby (1920-1995), Arcivescovo di Tripoli dei Melchiti, è un inno durante la cui esecuzione si sta in piedi<sup>9</sup> per deferenza.

Il V Sabato di Quaresima si recita l'Inno Acatisto per la Santissima Vergine ed anche la sera dei quattro primi Venerdì dello stesso periodo liturgico.

L'Acatisto è originariamente mariano, anche se, appaiono, nella storia, altre composizioni del genere, caratterizzate dai "kontákia", dalle stanze e dall'efimnio,<sup>10</sup> per gli altri misteri del Cristianesimo e per i santi.

Molti appartengono a san Romano il Melode, nato ad Emesa (l'attuale Homs) in Siria, diacono della Chiesa dell'Anastasis di Beyrouth, creatore anche del "kontákion" di Natale, nato al cielo circa nel 556 celebrato il 1 Ottobre dalle Chiese di rito bizantino, altri appartengono ad altri autori, alcuni anche contemporanei.

Il genere dell'Acatisto è un genere vivo: ricordiamo che per la recente Beatificazione a Bucarest del martire Vladimir Ghica (1873-1954), appartenente per conversione alla Chiesa cattolica di rito latino, tuttavia sacerdote bi-ritualista, forse il primo della Romania, è stato pubblicato proprio un Acatisto con la Benedizione dell'Arcivescovo Maggiore e metropolita S.B. il Cardinal Lucian Mureşan, e con una breve introduzione del Vescovo vicario per Bucarest S.E. Mons. Mihai Fraţilă.<sup>11</sup>

Nell'edizione presente, appare il più famoso degli Acatisti, quello alla Madre di Dio, risalente al VII secolo. Carlo Del Grande ne aveva curato una splendida edizione, apparsa con il testo greco e la sua traduzione in lingua italiana a fronte, nel lontano 1948, preceduta da una lunga presentazione storico-filologica ed un'interessante appendice metrico-musicale.<sup>12</sup>

Ogni inno Acatisto, preceduto da una breve, ma efficace introduzione di carattere storico, comprende un preludio che precede una strofa, poi un secondo preludio, una seconda strofa, seguita da un preludio, sino a che si arriva alla dodicesima

<sup>9</sup> *Liturgicon Missel Byzantin à l'usage des fidèles par le Père Néophyte Edelby, hiéromoine de l'Ordre Alépin*, Éditions du Renouveau, Archevêché grec-catholique, Beyrouth 1960, p. 955; cfr. LUCIANA MARIA MIRRI, *Prefazione a Monastero Russo della Dormizione della Madre di Dio, Gloria a Dio per tutto. Inni Acatisti*, Edizione Appunti di Viaggio, Roma 2011, p. XII.

<sup>10</sup> E. M. TONIOLO, "Akathistos", in Farrugia, *op. cit.*, 21-22.

<sup>11</sup> *Fericitul Mucenic Vladimir Ghica 1873-1954*. Vicariatul Greco-catolic de Bucureşti, Bucureşti 2013. [Il Beato Vladimir Ghica 1873-1954.] Ringrazio di cuore il rev. suddiacono Zamfir Rusu per avermi segnalato e messo a disposizione questo testo.

<sup>12</sup> CARLO DEL GRANDE (a cura di), *L'Inno Acatisto in onore della Madre di Dio*, Firenze 1948.

strofa ed al tredicesimo preludio. Alcuni Acatisti si concludono con una preghiera finale, più o meno sviluppata.

Osserva la professoressa Luciana Maria Mirri: “Resta tuttavia anonimo il modello di ogni acatisto: quello celeberrimo alla Madre di Dio, che nella presente raccolta riportiamo. Attribuito, in verità, anche a Romano, oltre che ai patriarchi di Costantinopoli Sergio (secolo VII) e Germano (secolo VIII), oggi lo si riconosce più antico e dovuto ad un grande poeta insieme insigne teologo e profondo contemplativo. La sua datazione viene collocata tra la seconda metà del secolo V e i primi anni di quello successivo, a motivo della sua dipendenza tematica da un’omelia di Basilio di Seleucia ( secolo V )” (Luciana Maria Mirri, *op. cit.*, p. XII).

La raccolta si apre con l’Acatisto intitolato: *Gloria a Dio per tutto*, creazione di un sacerdote russo, Padre Grigorij Petrov, morto in prigionia negli anni ‘40 dello scorso secolo (pp. 1-11). Altri sono dedicati alla *Santissima Trinità* (pp. 12-26); *Al dolcissimo Nostro Signore* (pp. 27-38); *Al Santo e vivificante Spirito*, (pp. 39-49); *Alla Divina Passione di Cristo* (pp. 50-60); *Alla veneranda e Vivificante Croce del Signore* (pp. 61-73); *Alla Risurrezione di Cristo* (pp. 74-84); *Per la Comunione Eucaristica* (pp. 84-96); *Alla Madre di Dio* (pp. 97-108); *Alla Dormizione della Santissima Madre di Dio* (pp. 108-124); *Alla Madre della Preghiera continua* (pp. 125-135) il cui autore è un monaco ortodosso romeno, padre Daniel, e vide la luce durante la seconda guerra mondiale, *A San Michele Arcangelo* (pp. 136-148); *Al santo Angelo custode* (pp. 149-167); *al Santo Apostolo Andrea, primo chiamato* (pp. 168-181); *In onore di San Nicola* (182-193); *A San Sergio di Radonež* (pp. 194-211); *a San Francesco d’Assisi* (pp. 212-219); *A San Serafino di Sarov* (pp. 220-234); *A Dio Onnipotente nel tempo dell’Afflizione* (pp. 235-246); *Alla Madre di Dio dell’Educazione* (pp. 247-257); *Per il riposo dei defunti* (pp. 258-269).

Vorrei segnalare, per ciò che concerne gli Acatisti ai Santi, la presenza di quello dedicato a San Sergio di Radonež, la cui festa principale ricorre il 26 Settembre, che è così importante che si fa memoria di lui, nelle Chiese Bizantine Slave anche cattoliche, ma di tradizione russa, nella Proskomidia.

L’Acatisto per San Francesco, con Sant’Antonio di Padova, venerato anche da molti ortodossi, è opera di una figlia del Monastero Uspenskji, di madre Junia Hintz, nata a San Pietroburgo nel 1907 e spentasi a Roma, come la consorella Maria Donadeo, nel 1998.

Interessante pure nell’edizione la presenza dell’Acatisto a San Serafino di Sarov (1759-1833), canonizzato dalla Chiesa Russa nel 1903. Egli è conosciuto anche al di là dei confini della Chiesa ortodossa per i suoi scritti spirituali, per la sua vita sacerdotale ed ascetica e, forse, maggiormente per il suo *Colloquio con Motovi-*



## RECENSIONES

*lov*, che si sofferma sulla conversazione tra il santo monaco e Serafino sui temi fondamentali della vita cristiana. Pur non essendo accettato nei calendari romano-cattolici né greco-cattolici nel novero dei Santi, suscita anche nella Chiesa cattolica profonda venerazione.

Dobbiamo essere grati alle Suore del Monastero Russo di Roma per le belle ed efficaci traduzioni degli Acatisti che li rendono accessibili, nella loro bellezza a quei lettori italofofoni che non conoscono né lo slavo ecclesiastico né il russo o l'ucraino.

*Giuseppe Munarini*



BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2009-2010

- A felújított bazilika megáldása Máriapócs – 2010. szeptember 11.*, Nyíregyháza 2010, 52 p.
- AKIYAMA MANABU, János: „A görög katolikus egyház Magyarországon: Öröksége és távlata”, in *Athanasiana* 31 (2010) 175-216.
- 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
- BAÁN István: „A munkácsi püspöki szék betöltése 1650 és 1690 között”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 161-166.
- BALIKÓ Zoltán: „Kriszosztomosz gazdaságetikával kapcsolatos gondolatai”, in *Theologiai Szemle* 3 (2010) 146-148.
- BENDÁSZ Dániel: „Bendász István (1903-1991)”, in Feczkó Ágnes (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendárium 2010*, Nyíregyháza 2010, 54-66.
- BOHÁCS Béla: „A húsvéti kánon biblikus tartalma”, in Ivancsó, I. (szerk.): *Liturgikus örökségünk VIII. A Biblia Évében a Szentírásnak görög katolikus egyházunkban való használatáról 2008. november 13-án rendezett szimpozium anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 20.), Nyíregyháza 2008, 19-30.
- 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 szimpozium anyaga*, Nyíregyháza 2009, 57-66.
- BUBNÓ Tamás: „Egy görög katolikus zenei tanulmányosorozat elé”, in *Magyar Egyházzene* 2 (2008/2009) 246-248.
- CÂMPEANU, Remus: „Az erdélyi görög katolikus egyház történetének feltárására irányuló legújabb kutatási tervek”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 111-119.

## BIBLIOGRAFIA

- „Csépes János (1918. október 5. – 1953. augusztus 1.) Görögkatolikus áldozópap Vértanú”, in Feczko Ágnes (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendárium* 2010, Nyíregyháza 2010, 49-53.
- CZIFRA Éva: *A sajtóvámosi görög katolikusok története*, Budapest 2008, 149 p. ISBN 978 963 88072 0 5
- DOBOS Klára: „»Köponyegem pedig az én irgalmasságom«, in *Keresztény Élet* 40 (2010) 4.
- DOBOS Klára: „Vajhagyó vasárnap kezdődött – Centenáriumára készül a Hajdúdorogi Egyházmegye”, in *Keresztény Élet* 9 (2010) 4.
- ELMER István: „A hit közös alapjai Ortodoxok Magyarországon”, in *Új Ember* 51-52 (2009) 12.
- „Emléktábla Sója Miklósnak Hodászi közösség a »püspöki térképen«, in *Keresztény Élet* 14-15 (2010) 4.
- FECZKÓ Ágnes – SZABÓ Sándor: *A felújított Máriapócsi kegytemplom megáldása 2010. szeptember 11. Képeskönyv*, Nyíregyháza 2010, 71 p. ISBN 978-963-08-0105-8
- FECZKÓ Ágnes (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendárium* 2010, Nyíregyháza 2010, 208 p. ISSN 1585-6593
- FORGÓ András: „Görög szertartású püspökök a 18. század végi magyar országgyűlésen”, in *Egyháztörténeti Szemle* 3 (2010) 26-47.
- FÖLDVÁRI Katalin: „A máriapócsi kegytemplom votív tárgyainak története II. József uralkodása idején”, in *Athanasiana* 31 (2010) 71-97.
- 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 Endre: „...az Úrtól kaptam, amit átadtam nektek...» (1Kor 11,23)”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk IX. A Szent Pál évben a Nemzetek Apostolának görög katolikus egyházunkban való tiszteletéről 2009. május 7-én rendezett szimpozium anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 21.), Nyíregyháza 2009, 21-29.
- 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 szimpozium anyaga*, Nyíregyháza 2009, 7-13.
- HÁRSVÖLGYI Virág: „Misztikus ikonok – A szent bolond”, in *Keresztény Élet* 23 (2010) 4.
- HÁRSVÖLGYI Virág: „Misztikus ikonok – Soha nem alvó szem”, in *Keresztény Élet* 2 (2010) 4.

## BIBLIOGRAFIA

- HAUSTEIN-BARTSCH, Eva: *Ikon*, Köln 2010, 96 p. ISBN 978-3-8365-1587-0
- 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 (szerk.): *Athanasiana* 30 (2009) 284 p. ISSN 1219-9915
- IVANCSÓ István (szerk.): *Athanasiana* 31 (2010) 316 o. ISSN 1219-9915
- IVANCSÓ István (szerk.): *Liturgikus örökségünk VIII. A Biblia Évében a Szentírásnak görög katolikus egyházunkban való használatáról 2008. november 13-án rendezett szimpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 20.), Nyíregyháza 2008, 74 p. ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722 ISBN 978-963-87809-7-3
- IVANCSÓ István (szerk.): *Liturgikus örökségünk IX. A Szent Pál évben a Nemzetetek Apostolának görög katolikus egyházunkban való tiszteletéről 2009. május 7-én rendezett szimpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 21.), Nyíregyháza 2009, 56 p. ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722 ISBN 978-963-87809-8-0
- 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: „A pap mint »homo liturgicus«”, in *Athanasiana* 31 (2010) 165-173.
- IVANCSÓ István: „A Szentírás tisztelete a magyar görög katolikus egyház liturgikus hagyományában”, in Ivancsó, I. (szerk.): *Liturgikus örökségünk VIII. A Biblia Évében a Szentírásnak görög katolikus egyházunkban való használatáról 2008. november 13-án rendezett szimpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 20.), Nyíregyháza 2008, 45-60.
- IVANCSÓ István: „Az »egységes éneklés« problematikája a magyar görögkatolikus egyházban a XX. század első felében”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2009-2010) 65-80.
- 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.
- IVANCSÓ István: „Kispapi asszisztálás: püspöki liturgia a magyar görög katolikus egyházban – Forrásbemutatás II.”, in *Athanasiana* 31 (2010) 9-36.

## BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ István: „Megemlékezés Antiochiai Szent Ignácról”, in *Athanasiana* 29 (2009) 175-180.
- IVANCSÓ István: „Nikolaus Nilles *Kalendarium*-ának bemutatása”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 67-79.
- IVANCSÓ István: „Szent Pál alakja a bizánci egyház liturgikus szövegeiben”, in Ivancsó, I. (szerk.): *Liturgikus örökségünk IX. A Szent Pál évben a Nemzetetek Apostolának görög katolikus egyházunkban való tiszteletéről 2009. május 7-én rendezett szimpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 21.), Nyíregyháza 2009, 5-11.
- IVANCSÓ István: *A „Hajdúdorogi névtelen” liturgiafordítás Papp Antal 1854-es kéziratában*, (Athanasiana füzetek 14.), Nyíregyháza 2008, 55 p. ISBN 978-963-87809-2-8 ISSN 1586-2364
- JANKA György: „Miklósy István püspök (1917-1937) a korabeli görög katolikus sajtó tükrében”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 335-344.
- KACSINKÓ Adrián Gábor: „Csereháti ruszin egyházi emlékek”, in *Egyháztörténeti Szemle* 3 (2010) 3-10.
- KALOTA József: „Az összortodox zsinatelőkészítő folyamat fontosabb eredményei”, in *Theológiai Szemle* ünnepi különszám (2010) 61-62.
- KANYÓ Árpád: „Ikonsztázion építés és rombolás – Pocsaj a XIX. és a XX. század közepén”, in *Athanasiana* 31 (2010) 111-128.
- KATKÓ Márton Áron: „Az 1914-es debreceni merénylet”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 289-320.
- KOCSIS Fülöp: „A megszenteltség a bizánci hagyományban”, in *Keresztény Élet* 34 (2010) 18-19.
- KONCZ Éva: „Ukrajna görög katolikus vértanúi Mykola Konrad (1876-1941) és Wolodymyr Pryjma (1906-1941)”, in *Keresztény Élet* 25 (2010) 5.
- „Konferencia Bacsinszky András püspökről – A kántorképzéstől a ruszin Szentírásig”, in *Keresztény Élet* 48 (2009) 4.

## BIBLIOGRAFIA

- KRASZNAY Mónika: „A szemlélődő imádság terápiás jelentősége”, in *Távlatok* 1 (2010) 29-41.
- LELOUP, Jean-Yves: „Aranyszájú Szent János prédikációi Isten felfoghatatlanságáról”, in *Jel* 2 (2010) 43-46.
- MARICS József: „Görög katolikusok a szabadságharcban”, in *Keresztény Élet* 11 (2010) 1-2.
- MAROSI István: „Görög katolikusok Bereg vármegye Tiszaháti járásában”, in *Egyháztörténeti Szemle* 1 (2010) 28-50.
- MEYENDORFF, John: *A házasság misztériuma ortodox keresztény szemmel*, Budapest 2009, 212 p. ISBN 978 963 662 240 4
- MOSOLYÓ Péter: „Epiklézis és a nyugati liturgikus hagyomány”, in *Studia Wesprimiensia* 1-2 (2009) 37-47.
- NACSINÁK Gergely András: „Angyali élet a földön – Eszménykép és gyakorlat a korai szerzetességben”, in *Vigília* 8 (2010) 582-593.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Gondolatok az ikonokról – A Szent Angyalok”, in *Görögkatolikus Szemle* 11 (2010) 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: „Gondolatok az ikonokról 6. Az öröklét peremén...”, in *Görögkatolikus Szemle* 6 (2010) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Gondolatok az ikonokról 7. Egyetemes zsinatok, egyházatyák”, in *Görögkatolikus Szemle* 7 (2010) 6.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Gondolatok az ikonokról 8. Új szent a naptárban”, in *Görögkatolikus Szemle* 8 (2010) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Gondolatok az ikonokról 9. Az Istenszülő a szentélyben”, in *Görögkatolikus Szemle* 9 (2010) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Gondolatok az ikonokról 10. Misztikus Istenszülő ikonok”, in *Görögkatolikus Szemle* 10 (2010) 5.

## BIBLIOGRAFIA

- NAGYMIHÁLYI Géza: *A kereszt: Krisztus ikonja – A keresztkultusz ikonológiája*, Budapest 2010, 108 p. ISBN 978-963-662-430-9
- „Nem az evés rossz, hanem a bűn... A böjt, mint lelkünk orvosa”, in *Keresztény Élet* 11 (2010) 4.
- NYIRÁN János: „A diakónus szerepe a Szent Liturgián, különös tekintettel a Krucsay Mihálynak tulajdonított fordítás alapján”, in *Athanasiana* 29 (2009) 151-167.
- OBBÁGY László: „Liturgikus perikópák és biblikus háttérű liturgikus szövegek mint a katekumenátus útjelzői”, in Ivancsó, I. (szerk.): *Liturgikus örökségünk VIII. A Biblia Évében a Szentírásnak görög katolikus egyházunkban való használatáról 2008. november 13-án rendezett szimpozium anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 20.), Nyíregyháza 2008, 7-18.
- OELDEMANN, Johannes – GÖRFÖL Tibor: „Az eszményítés és a leegyszerűsítés között – Esélyek és problémák az ortodox-katolikus párbeszéd területén”, in *Vigilia* 7 (2010) 486-494.
- 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 keleti szerzetesség szentjei”, in *Görögkatolikus Szemle* 6 (2010) 18.
- OROSZ Atanáz: „A szerzetesek csöndes magánya nagyböjtben”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2010) 18.
- OROSZ Atanáz: „A szerzetesi zsolozsma mai görög gyakorlata”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2010) 18.
- OROSZ Atanáz: „Aranyszájú Szent János Szent Pál-homiliáinak továbbélése a görög egyházban”, in Ivancsó, I. (szerk.): *Liturgikus örökségünk VIII. A Biblia Évében a Szentírásnak görög katolikus egyházunkban való használatáról 2008. november 13-án rendezett szimpozium anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 20.), Nyíregyháza 2008, 33-44.
- OROSZ Atanáz: „Hitvalló Szent Maximosz szótériológiája, különös tekintettel az átistenülésre”, in *Athanasiana* 31 (2010) 37-69.
- PAPP András: *Halasztani immár nem lehet – A Miskolc-Belvárosi (Búza tér) Görög Katolikus Egyházközség megalakulása és küzdelmei*, Miskolc 2010, 124 p. ISBN 978-963-9694-24-8
- PATAY Pál: *Zempléni harangok*, (Officina musei 18.), Miskolc 2009, 155 p. ISBN 978-963-9271-84-5 ISSN 1217-033X
- PERENDY László: „Kiktől óvta Antiokhiai Szent Ignác az ázsiai egyházakat?”, in *Teológia* 1-2 (2010) 74-90.



## BIBLIOGRAFIA

- POLYÁK Mariann: „Bereg vármegyei görög katolikus népiskolák az 1880-as évek elején”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 279-288.
- PUSKÁS Bernadett: „18. századi ikon- és táblaképfestészet a görög katolikus egyház művészetében Magyarországon”, in Brzezinski Szymon (szerk.): *Barok. Historia – Literatura – Sztuka /Barokk. Történelem – Irodalom – Művészet. Különszám*, Warszawa 2010, 231-246.
- PUSKÁS Bernadett: „A görög katolikus művészet kutatásának kérdései: a kárpáti régió fogalma körüli vita és tanulságai”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 139-154.
- PUSKÁS Bernadett: „A Klokocsói kegykép másolatai”, in *Athanasiana* 29 (2009) 181-189.
- PUSKÁS Bernadett: „A munkácsi görög katolikus püspökök arcképcsarnoka”, in *Művészettörténeti Értesítő* 1 (2009) 95-109.
- PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei: Bizánczy György görögkatolikus püspök antimenzionja”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2010) 5.
- PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei (2.)”, in *Görögkatolikus Szemle* 7 (2010) 5.
- PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei (3.)”, in *Görögkatolikus Szemle* 9 (2010) 4.
- PUSKÁS Bernadett: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei: Szent Mihály arkangyal ikonja”, in *Görögkatolikus Szemle* 11 (2010) 4.
- PUSKÁS Bernadett: „Az ikon a görög katolikusok liturgikus gyakorlatában: a sátoraljúj helyi ikonosztázion”, in Barna Gábor (szerk.): *Érzékek és vallás*, (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 22.), Szeged 2009, 239-255.
- PUSKÁS Bernadett: „Bizánci rítusú műemlékek Kárpátalján”, in Szuhóczky Gábor (szerk.): *Műemlékek a Kárpátok és a Tisza ölelésében. Történelmileg összetartozó műemlékek Szabolcs-Szatmár-Bereg és Kárpátalja Megyében*, Nyíregyháza 2010, 98-114.
- PUSKÁS Bernadett: „Feliratos ikonok a munkácsi püspökség 17. századi emlékhagyományában”, in Tüskés Anna, Kerny Terézia (szerk.): *Omnis creatura significans. Tanulmányok Prokopp Mária 70. születésnapjára. Essays in Honour of Mária Prokopp*, Budapest 2009, 187-191.

## BIBLIOGRAFIA

- PUSKÁS Bernadett: „Görög katolikus körmenetek tárgyai, mint művészeti alkotások. Ikonok, zászlóképek a 18-19. században”, in Barna Gábor, Gyöngyössy Orsolya (szerk.): *Ritus és ünnep*, (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 25.), Szeged 2010, 84-107.
- PUSKÁS Bernadett: „Görög katolikus templomok”, in Szuháczky Gábor (szerk.): *Műemlékek a Kárpátok és a Tisza ölelésében. Történelmileg összetartozó műemlékek Szabolcs-Szatmár-Bereg és Kárpátalja Megyéiben*, Nyíregyháza 2010, 55-59.
- 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 szimpozium anyaga*, Nyíregyháza 2009, 67-84.
- PUSKÁS Bernadett: „Spalinszky Mihály (18. század második fele) Az Istenszülő oltalma, 1781”, in Buzási Enikő, Jávora Anna, Simon Gábor, Szűcs György (szerk.): *A szóra birt műtárgy / Artworks Made to Speak. Új szerzemények, új eredmények az 50 éves Magyar Nemzeti Galériában CD-katalógus angol összefoglalókkal*, Budapest 2009.
- PUSKÁS Bernadett: „Szent Pál apostol alakja a Kárpát-vidék ikonfestészetében”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk IX. A Szent Pál évben a Nemzetek Apostolának görög katolikus egyházunkban való tiszteletéről 2009. május 7-én rendezett szimpozium anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 21.), Nyíregyháza 2009, 33-47.
- PUSKÁS Bernadett: *Bizánci művészet*, Nyíregyháza 2010, 210 p. ISBN 978-963-9909-59-5
- PUSKÁS László: „Görögkatolikus vértanúk, könyörögjetelek érettünk!”, in Feczko Ágnes (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2010*, Nyíregyháza 2010, 44-48.
- REES, Wilhelm, „Nikolaus Nilles. Az egyetemi tanár és papnevelő Innsbruckban”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 35-52.
- ROSDY: „A pápa a romániai főpásztorokhoz A katolikus-ortodox párbeszédéről”, in *Új Ember* 8 (2010) 1.9.
- ŠOLTÉS, Peter, „A papság reformja a Munkácsi Egyházmegyében a 18. században”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 231-245.

## BIBLIOGRAFIA

- 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 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.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 9. Az istentisztelettel kapcsolatos általános megfontolások”, in *Görögkatolikus Szemle* 6 (2010) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 10. Általános megfontolások a szentségekkel kapcsolatban”, in *Görögkatolikus Szemle* 7 (2010) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 11. A keresztény beavatás szentségeinek kapcsolata”, in *Görögkatolikus Szemle* 8 (2010) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 12. A keresztény beavatás szentségeinek teológiai jelentősége és kiszolgáltatása I.”, in *Görögkatolikus Szemle* 9 (2010) 20.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 13. A keresztény beavatás szentségeinek teológiai jelentősége és kiszolgáltatása II.”, in *Görögkatolikus Szemle* 10 (2010) 16.
- SOLTÉSZ János: „Liturgia és tanúságtétel 14. Az »Isteni Liturgia« végzése”, in *Görögkatolikus Szemle* 11 (2010) 16.
- STAIKOSZ Michail – KALOTA József (ford.): „A Nagyböjt időszakának ortodox lelkiisége”, in *Theológiai Szemle* 1 (2010) 26-29.
- SZABÓ Menyhért: „Szabó Jenő, egy neves görögkatolikus magyar”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2010) 7.
- SZARKA János: *A Rotunda öröksége – 2 – A görög rítus nyomai a középkorban Sárospatakon és vonzáskörzetében B.-A.-Z. vármegyében*, Miskolc 2010, 289 p. ISBN 978-963-08-0353-3

## BIBLIOGRAFIA

- SZOTYORI-NAGY Ágnes: „A felekezeti közötti házasságra vonatkozó szabályozás a hatályos kánonjogban”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 359-372.
- TERDIK Szilveszter: „A nyíregyházi Görögkatolikus Egyházművészeti Gyűjtemény emlékei”, in *Görögkatolikus Szemle* 6 (2010) 4.
- TERDIK Szilveszter: „Adatok az abodi görög katolikus templom történetéhez”, in *Athanasiana* 31 (2010) 129-156.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökség Kutatás”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2010) 6.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás 5. A kányi és a garadnai ikonosztázióról”, in *Görögkatolikus Szemle* 10 (2010) 4.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus örökségkutatás Pócsi sárkányok”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2010) 7.
- TERDIK Szilveszter: „Görögkatolikus Örökségkutatás”, in *Görögkatolikus Szemle* 8 (2010) 4.
- TERDIK Szilveszter: „Újabb eredmények a Munkácsi Egyházmegye művészetének feltérképezésében”, in *Athanasiana* 30 (2009) 119-150.
- VÉGHSEŐ Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 372 p. ISBN 978-963-87809-5-9 ISSN 2060-1603
- VÉGHSEŐ Tamás: „...*meliozem vivendi ordinem introducere*...» Egy görög katolikus püspök sajátos feladatai és lehetőségei Magyarországon a felekezetszerveződéskorában: hat ismeretlen De Camillis-levél tanulságai”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 193-212.
- 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 Feczko Ágnes (szerk.): *Görög Katolikus Szemle Kalendárium 2010*, Nyíregyháza 2010, 39-43.
- VÉGHSEŐ Tamás: „A római Collegium Germanicum et Hungaricum növendékei és az ungvári unió (1646)”, in Coranic Jaroslav, Peter Sturak (szerk.):

## BIBLIOGRAFIA

- Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle vyrocí. Presov, Szlovákia, 2008.11.04-2008.11.05.*, Presov 2009, 167-181.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Az unió ügye Magyarországon a 17. század második felében. Kollonich Lipót bíboros és a munkácsi püspökség betöltésének kérdése”, in Fodor György, Török József, Tusor Péter (szerk.): *Felekezetek az Igazság szolgálatában. Történelem – Teológia – Önazonosság (1500-200)*. Esztergom, Magyarország, 2007. 10. 25-2007. 10. 26., Budapest 2009, 107-116.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Görög katolikus felekezetszerveződés a 17. század végén?”, in Vincze Krisztián (szerk.): *Nyíregyházi III. Nemzetközi Doktorandusz Konferencia. Nyíregyháza, Magyarország, 2009. 11. 19.*, Nyíregyháza 2010, 217-221.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Magyar baziliták a kommunista rendszerben.”, in Vojtech Bohac (szerk.): *Reflexia jednoty v diele a posobení blahoslaveného biskupa Vasil'a Hopka (1904-1976) v kontexte eurointegracneho procesu. Presov, Szlovákia, 2009.10.15-2009.10.15.*, Presov 2009, 128-137.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Nikolaus Nilles és a magyar görög katolikus liturgia ügye”, in Véghseő Tamás (szerk.): *Symbolae – A görög katolikus örökségkutatás útjai. A Nikolaus Nilles SJ halálának 100. évfordulóján rendezett konferencia tanulmányai. Nyíregyháza, 2007. november 23-24.*, (Collectanea Athanasiana I. Studia; 3.), Nyíregyháza 2010, 91-97.
- VERDES Sándor (szerk.): *A keleti keresztény liturgiában felragyogó élő evangélium*, Budapest 2010, 132 p. ISBN 978-963-87408-6-1
- ZSILLE G., „»Oroszország szívét kitépte a Sátán« – Kádár Iván ortodox lelkész »november hetediké« valódi arcáról”, in *Új Ember* 45 (2010) 1.9.

