

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

FOLIA ATHANASIANA

2

**István PREGUN – Francesco MARCHISANO – Gilles PELLAND
István IVANCSÓ – Michelina TENACE – Gabriella KISFALVI**

Dimitri SALACHAS – George GALLARO

Zenon Card. GROCHOLEWSKI

&

Byzantine Bibliography in Hungary 1999-2000

**Nyíregyháza
2000**

Folia Athanasiana vol. 2 (2000)
Review of Byzantine Theology

Published once a year by:

St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

Address for manuscripts, correspondence and orders:

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

Managing Editor:
Pregun István
Director of Institute

Editor in Chief:
Ivancsó István
✉ H-4401 Nyíregyháza Pf. 60.
☎ Tel.: 0036-42-415-905
Fax.: 0036-42-420-313
E-mail: ivancsoi@gkhf.nyirbone.hu

Yearly subscription: 30 USD or 50 DEM

© 2000 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

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

Folia Athanasiana

2



**Nyíregyháza
2000**

We are pleased to dedicate this anthology
to the

**Szent Atanáz Greek Catholic Theological Institute
and Seminary,**

upon the 50th anniversary of his foundation.

TABLE OF CONTENTS

ISTVÁN PREGUN

The fiftieth Anniversary of the Szent Atanáz Greek Catholic Theological Institute 9

FRANCESCO MARCHISANO

Inaugurazione del Museo Diocesano di Hajdúdorog 15

GILLES PELLAND SJ

Un thème origénien: L'océan des mystères 21

ISTVÁN IVANCSÓ

La Chiesa greco-cattolica ungherese dall'inizio del secolo ai nostri giorni 37

MICHELINA TENACE

Santità e divinizzazione nel cristianesimo orientale 51

ГАБРИЕЛЛА КИШФАЛВИ

Дуалистическая софиология о. Сергия Булгакова 71

DIMITRI SALACHAS & GEORGE GALLARO

Liturgical Instruction of the Eastern Catholic Churches 85

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI

Valorizzare il patrimonio della Chiesa orientale ungherese "sui iuris" 113

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 1999-2000

119

RECENSIONES

127

AUTHORS

137

ISTVÁN PREGUN

**THE FIFTIETH ANNIVERSARY OF THE
SZENT ATANÁZ GREEK CATHOLIC THEOLOGICAL INSTITUTE**

**SUMMARY – 1. The past and the present; 2. The future; 1/ Spiritual-scientific field; 2/
Financial field**

1. The past and the present

The Theological Institute and the Seminary of the Eparchy of Hajdúdorog was founded in 1950 by the well-remembered Bishop Dudás Miklós.¹ He announced this event of great importance in his circular:²

Reverend Confreres! Dear Brothers and Sisters in Christ!

I am very glad to announce to you that at the end of September in Nyíregyháza in my Episcopal residence with the help of God we will open the Eparchial Seminary and the Theological Institute.

With this event a longheld aspiration is being realised. The education of our seminarians chosen for the service of the Lord has always been followed with utmost attention. In various famous institutes, they have absorbed the sacred sciences and the spirit of devotion, and from these institutes have come also the labourers of this vineyard of the Lord (this eparchy) – the faithful priests of our liturgy. Before the conception of these institutes, our eparchy lacked that beneficial effect which is radiated upon each diocese by its own seminary just as candles placed on candlesticks.

¹ It is important to note that the bishop did not ask a permission, from the Ministry of Worship and Instruction of the Communist Government (which would have been denied) for the foundation of the institute, but simply announced it. card 2715/1950 06. 09. 1950. *Greek Catholic Episcopal Archives*. It is also important to mention that the response of the minister (which was actually given by the vice-minister) was a merely acknowledgement not acceptance. 1120-19-1/1950 doc. on September 21. 1950 (*Greek Catholic Episcopal Archives*). As such our institute does not have deed of foundation, even though it has been in existence for fifty years.

² "2784/1950 doc. Inauguration of the Eparchial Seminary", in the *Circulars of the Eparchy of Hajdúdorog VIII* (1950) 8.

In this historic moment, when at the eparchial centre the new seminary will be opened with the first two classes, I pray humbly to the Lord and I ask for your ardent prayers as well: that this inauguration of our institute may be indeed a lighting of torches for our eparchy. The seminary should become in our Hungarian homeland the hearth of the greek rite and liturgy. It should also be a hearth which instills belief, love and fidelity to the Church in the heart of bishop, priests, seminarians and the faithful. In the words of David, who prepared for the construction of the Temple in Jerusalem: "The work is great; for the palace will not be for man but for the Lord God" (1Chron 29,1). Let us therefore, brothers and sisters, implore Him in the words of Solomon: "That thy eyes may be open night and day towards this house, the place of which thou hast said, "My name shall be there," (1Kings 8,29). Let us pray together that this mustard seed take root in our land and that it grows into a tree, giving the fruits of blessing, wherefore it will bring up generation of greek catholic priests according to the intention of the Sacred Heart of Jesus, so that they may know His Folk well and take care of it.

Consider our Theological Institute and Seminary even now at the moment of its foundation. In a time of hardships and difficulties, with our own financial resources, the initiative seems to rest on our own shoulders. I am soliciting you with all the paternal love of my heart that beside your ardent prayers but also with generous donations you make possible the beginning and maintenance of this fundamental institute. Your priests will give you specific instructions about the form of it.

You can rest assured that as long as our Seminary exists the daily prayer will not cease "For the well-remembered founders and benefactors of this holy place".

I impart my Episcopal blessing upon you all, your Father in Christ:

Bishop Miklos.

Historically it is almost a miracle, that in those days the institutes could be established. Let us reflect upon the historical situation of that time. After the World War II in the neighbouring countries (Ukraine, Romania, Czechoslovakia), the greek-catholic church was abolished for political reasons, and its bishops and priests were incarcerated, and illegally detained in their churches.³

³ IVANCSÓ, I., "La Chiesa greco-cattolica ungherese dall'inizio del secolo ai nostri giorni", in *Folia Athanasiaca* 2 (2000) 37-50.

I am convinced that we, Hungarian Greek-Catholics have avoided that kind of total persecution with the help and intervention of the Mother of God of Máriapócs. Our Church could function, even if it was severely restricted in its operations. In fact there was established the independent Theological Institute and the Seminary, which since its foundation fifty years ago has been in the service of education of the greek-catholic priests.⁴

The most important event of the latest years in the life of our Theological Institute is that, with the change of the political system, since the academic year 1989/90 also lay theologians have been able to study at our Institute.⁵ The priests and the monks by themselves are no longer able to cope with the increasing expectations from society. Therefore, it is important to involve well trained lay colleagues in some of the pastoral tasks and services. To this end, our Institute offers a great service, insuring that both priests and laity together are able to deepen their theological knowledge, and are presented with actual problem from a different point of view.⁶

Another significant event was the arrival of the first students from neighbouring countries in the academic year 1989/90. Even today many students come from the Hungarian minority living outside Hungary (from Transcarpathia, Slovakia and Romania).⁷ The education in Hungary is a great opportunity for them, in so far as it makes possible for them to get acquainted with Hungarian culture and to understand it better, and to become increasingly more aware of their true identity. They are instructed in their own mother tongue at our institute. After having graduated they return to their home, where they are of great assistance to the Hungarian believers.

Since 1992 in co-operation with the former Nyíregyházi Bessenyei György Teachers College we realised a common project for the formation of students of the Catechism.⁸

⁴ IVANCSÓ, I., "A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet" (The Greek Catholic Theological Institute and the Seminary), in Timkó, I. (red.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye jubileumi évkönyve 1912-1987*, Nyíregyháza 1987, 116-133.

⁵ In this academic year 2000/2001, 61 seminarians are inscribed, with an additional 10 lay-students. The sum total of the students is 203, because 67 students are inscribed in catechetical courses and 65 in correspondence courses. These latter are naturally lay students. Ivancsó, I. (red.) *A Szent Atanáz Hittudományi Főiskola Évkönyve 2000/2001*, Nyíregyháza 2000, 27. (In following: Évkönyv.)

⁶ IVANCSÓ, I., "A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola" (The Greek Catholic Theological Institute), in Vass L.-né (red.), *Tudomány és Társadalom. A "Magyar Tudomány Napja 1997" alkalmából rendezett Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Konferencia anyagának bemutatása* (The Pamphlets of the Public Scientific foundation of the County Szabolcs-Szatmár-Bereg 10)

⁷ In the academic year 2000/2001 there are 4 students from Romania; 11 students from Slovakia and 6 students from Ukraine studying at our institutes. – Évkönyv, 27.

⁸ Co-operation Agreement between the Greek Catholic Theological Institute and the Bessenyei György Teachers College. This was signed from the leaders of the institutes on 29 January 1992.

In the year of 1995 two events deserve special mention. Firstly, at the initiative of Father Bishop the Pontifical Oriental Institute, a well-known university of Rome – after having conducted a thorough inquiry into our program of studies and the scientific qualification of our professors – affiliated our Theological Institute.⁹ As a consequence of the affiliation Our Institute provides Students in the III-VI year an academic formation at university level, and confers upon them the “Bachelor of Theological Studies” which is equivalent to the lower level of theological scientific qualifications.

The other significant event in this year was the separation of the Theological Institute and the Seminary from a juridical point of view. This means that now, instead of the previous one-person leadership, each of the two institutions has his own leader. The Seminary is directed by the rector, while the Theological Institute is headed by the chiefdirector.

The aim of our institutions is not only the conferring of degrees of different levels, but also the preparation for the priestly and catechistical life. Considering the theoretical education as the main goal of our institutions, we lay emphasis on the practical formation as well. Beyond the theoretical education, great emphasis is placed on practical formation. All students whether seminarians or lay students participate in different types of catechetical- and pastoral courses and exercises. A parish practicum is also prescribed for seminarians, so that they may have a real understanding of parish life and so that they might apply their theoretical knowledge in the challenge of everyday life.

Those students, who achieve an excellent study record and gain the appreciation of their professors and superiors, have the opportunity to continue and to complete their studies in foreign universities (Rome,¹⁰ Graz¹¹) or in Budapest at the Pázmány Péter Catholic University living in the Central Seminary.¹² Our Theological Institute takes care of proper personal provisions. Lastly, all of our students who have concluded their studies at a foreign University will be assigned as teachers of theology. With this method, the level of education can be raised and brought up to

⁹ Congregatio de Institutione Catholica, “Conventio ad affiliandum” edited by Pio Card. Laghi Prot. Num. 208/94. on May 26. 1995. – The document is published as “774/1995 The academic affiliation of our Theological Institute”, in *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Exarchátus Körlevelei* III (1995) 9.

¹⁰ In this academic year 2000/2001 five of our students are attending lectures on theology in Rome. – *Évkönyv*. 118.

¹¹ In this academic year 2000/2001 two of our students are attending lectures on theology in Graz. – *Évkönyv*. 118.

¹² In this academic year 2000/2001 six of our students are attending lectures on theology in Graz. – *Évkönyv*. 118.

THE FIFTIETH ANNIVERSARY

date every year, and the scientific horizon of our institute can be extended according to western European norms and requirements.

The pride of our Institute is the library, which is upgraded continuously and gradually. It possesses a great number of books, certainly first of all in Theology and Religious Sciences. It makes research possible both for students and for professors and allows them to become immersed in their own spiritual and scientific domain.¹³ At our Institute there is also the possibility of Internet connection with which we have the opportunity to become acquainted with the latest results of recent scientific and theological researche.

2. The future

1/ Spiritual-scientific field

Our Theological Institute has been affiliated with the Pontifical Oriental Institute since May 26. 1995. Ever since that time , our alumni have the possibility of receiving a Bachelor's degree.. Our ultimate purpose is to realise a perfect and full affiliation, so that it be possible for our students to obtain degrees of higher scientific levels, such as the so called Licence and the Doctorate.

We must not forget of the catechetical correspondence course¹⁴ through which our Institute can remain in communication with different levels of the society. It is a delightful fact, that this type of courses and formation is frequented not only by catechists but also a great number of doctors, lawyers and economists frequent these courses. With their help we can play an important rule in forming society and converting its indifference into an interest in positive values.

We are aiming for the realisation of a real possibility for the students of other university institutes, so that they, as guest students may frequent courses of our university, and may become familiar with Eastern theology. We also maintain the importance of organising improvement courses and “post-graduate courses” for pedagogical trainees, so that they be able to attain a more complete understanding, adapted to the results of new scientific research.

¹³ Our Institute possesses two monthly edited scientific periodicals, in which the professors can publish articles: *Athanasiiana* (1995-); *Studia Biblica Athanasiiana* (1998-); and the *Folia Athanasiiana* (1999-) with publications in foreign languages. Lastly we must mention the periodical *Munkálatok* (1997-) in which our alumni are able to publish they best works.

¹⁴ “A Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Levelező Tagozatának szabályzata” approved on October 22. 1990. by the Bishop Dr Keresztes Szilárd.

2/ Financial field

To be mentioned in the first place is the new building of the future University: Szent Atanáz Greek Catholic Theological Institute, will be in the centre of the city. On land obtained by city authorities on Bethlen Gábor street. The building of the present institute is found on the same street, so that it will not be a problem for those wanting to find it. The present building proved to be insufficient, because a Greek Catholic nursery and the primary school functions in it as well. The new building which currently is still in the planning stages will render possible the organisation of different types of scientific seminars. The new library enlarged and updated will serve both the research of professors and also that of the students. It is our hope, that in two years we will be able to carry out more efficacious scientific work in the new Theological Institute.

The celebrations for the occasion of the fiftieth anniversary of the foundation of our Theological Institute was began with a Holy Liturgy on October 1 in the cathedral of Nyíregyháza. October 2-3, we organised a scientific conference¹⁵ with the co-operation of well-known foreign and Hungarian scholars. Objects remembering the past 50 years of the Theological Institute were displayed in present building.

¹⁵ The title of the conference is: "Legacy and Mission". – The text of the lectures of this conference will be published again this year in a book.

FRANCESCO MARCHISANO

INAUGURAZIONE DEL MUSEO DIOCESANO DI HAJDÚDOROG*

Ringrazio di cuore l'Eccellentissimo Confratello, il Vescovo di Hajdúdorog, per avermi invitato a prendere parte all'inaugurazione del Museo Diocesano, che oggi inizia la sua vita raccogliendo quanto di bello ha saputo produrre la fede dei vostri predecessori per il servizio di Dio e della Chiesa.

Permettetemi di dirvi che sono qui quale Presidente della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, cioè di quel Dicastero della Curia Romana che ha il compito di curare e valorizzare, in funzione dell'evangelizzazione, l'immenso patrimonio artistico-culturale che la Chiesa ha prodotto in due mila anni della sua esistenza.

Voi avete voluto soprattutto mettere in mostra le testimonianze di quanto lo Spirito ha operato nella Chiesa e nella vostra terra, in modo particolare, attraverso l'opera di tanti fedeli, di diversa condizione sociale, ma tutti mossi dalla medesima fede. Avete fatto questo raccogliendo testimonianze storiche ed artistiche, che nei secoli raccontano la vostra storia, la storia delle vostre comunità, le loro tradizioni, la loro fedeltà alla Chiesa, per trarre dai loro esempi coraggio ed impegno per un quotidiano vivere cristiano fatto di fede, speranza e carità, le tre virtù nelle quali si sintetizza tutta la nostra vita religiosa.

Vedendo questa bella raccolta mi sono domandato se ci rendiamo pienamente conto di ciò che la Chiesa ha operato nei venti secoli della sua missione apostolica attraverso le opere d'arte – sia di architettura, sia di pittura, sia di scultura – per la proclamazione del vangelo, dai primi momenti della sua esistenza – pensiamo alle prime espressioni pittoriche delle catacombe – fino ai giorni nostri. È su questo aspetto che vorrei fermare oggi brevemente la nostra attenzione, anche per approfondire il valore non soltanto storico, ma soprattutto pastorale, del Museo diocesano che oggi inaugurate e che intendete arricchire con tante altre opere che possedete.

Domandiamoci allora: perché la Chiesa ha usato con tanta profusione l'arte, fino a farla diventare arte sacra? Perché lo sforzo e l'impegno costante dei fedeli di

* Il discorso di inaugurazione è stato tenuto dall'autore il 7 maggio 2000 a Nyíregyháza, nel centro della Diocesi di Hajdúdorog.

rendere le loro chiese – dalla piccola capanna in terra di missione fino alle più stuppe cattedrali – sempre più belle, adornandole di immagini, arricchendole di suppellettili spesso preziosissime? Perché la Chiesa ha creato quelli che oggi vengono chiamati i Beni Culturali della Chiesa con una dovizia tale da costituire almeno l'80 per cento del patrimonio artistico e storico di tutte le nazioni d'Europa? E ciò vale non solo per tutte le nazioni europee, ma anche per tutta l'America Latina e altri paesi del mondo intero. È stato ben scritto che non potremmo immaginare quale sarebbe ora l'Europa, se non ci fossero le nostre cattedrali e le nostre chiese, le opere pittoriche ispirate al messaggio evangelico, i monasteri e le abbazie che hanno conservato e tramandato quella cultura che è alla radice della nostra cultura europea, le confraternite che hanno svolto e svolgono ancora un'opera di carità veramente enorme. E l'elenco potrebbe allungarsi di molto.

E ciò lo si vede fin dall'inizio della vita cristiana. Nelle 120 catacombe cristiane sparse sul suolo italiano, dall'Isola di Pianosa al nord fino a Siracusa, Palermo, Marsala al sud, i cristiani hanno voluto esprimere i loro sentimenti religiosi con opere d'arte, spesso molto semplici, ma ricche di profondo significato dottrinale e spirituale.

L'origine di questo enorme patrimonio artistico-religioso che la Chiesa ha creato ha le radici nell'esercizio della funzione evangelizzatrice e pastorale della Chiesa. È stato costituito, durante i secoli, sia dalla generosità spontanea dei poveri, come per l'offerta di persone economicamente e culturalmente più dotate, sempre però, in ogni caso, come segno e testimonianza di una aspirazione profonda dei singoli fedeli e della collettività, di mettere al servizio della Chiesa, e di offrire a Dio attraverso ad essa, quanto di meglio erano capaci di creare.

Da qui l'origine di un patrimonio che, pur essendo religioso, è espressione di quanto di meglio ha potuto creare una cultura, un popolo, una comunità locale. Il patrimonio storico-artistico ecclesiastico è perciò nello stesso tempo espressione della creatività umana e di devozione religiosa. Da qui il fatto che il valore artistico e storico è inseparabile dalla convinzione di fede; da qui l'origine di opere che nascono dall'incontro fecondo tra l'ispirazione religiosa e l'ispirazione estetica, come si può facilmente costatare nell'architettura, nell'arte plastica, nella musica ed anche nelle opere letterarie.

Cerchiamo di vedere più da vicino le ragioni profonde che hanno ispirato la creazione di questo immenso patrimonio artistico, di cui la vostra città e la vostra nazione è così ricca. E scopriamo che tre sono le motivazioni principali che hanno originato quanto di bello e di utile ha saputo creare là Chiesa: una funzione di culto, una funzione di catechesi ed una funzione di carità.

INAUGURAZIONE DEL MUSEO DIOCESANO DI HAJDÚDOROG

Innanzitutto una funzione DI CULTO. Il culto è, infatti, l'essenza del fenomeno religioso, il quale, se ha dimensioni personali ed intime (pensiamo alle nostre preghiere interiori al Signore), ha pure necessariamente espressioni comunitarie e pubbliche.

I templi, le immagini sacre, gli arredi sacri, i libri liturgici, gli strumenti religiosi, la produzione plastica, letteraria, musicale, nascono per essere messi al servizio del culto divino. La prima finalità di quanto il popolo cristiano ha creato è sempre cultuale.

La seconda funzione è DI CATECHESI. L'annuncio del Vangelo è stato concretizzato in infinite opere d'arte. Basti pensare alla pittura, detta la "Biblia pauperum". Gli affreschi che coprono le pareti delle vostre chiese ne sono un esempio. E gli esempi si potrebbero moltiplicare all'infinito. Vengo dall'Italia e porto solo l'esempio classico della Collegiata di San Gimignano, le cui pareti sono ornate da affreschi che narrano il Vecchio ed il Nuovo Testamento, mentre il soffitto rappresenta il giudizio universale, con pitture di una espressività impressionante. Tutta la dottrina cristiana è espressa e sintetizzata in quelle pareti. Ho portato l'esempio di San Gimignano perché è un esempio tipico, che si ripete in innumerevoli chiese del mondo intero.

Oggi, in cui si dà tanto rilievo all'immagine visuale, in piena società dominata dai mezzi audiovisivi, si deve sottolineare con forza questa funzione catechetica del patrimonio artistico e storico della Chiesa.

La terza funzione è DI CARITÀ della Chiesa, realizzata soprattutto attraverso i vari carismi specifici della vocazione religiosa (monasteri e conventi), che hanno esercitato la loro opera caritativa e sociale nelle forme più svariate:

— si pensi agli ospedali: porto l'esempio dell'ospedale San Giacomo di Roma, del XIV secolo, stupendo nella sua struttura architettonica; l'ospedale di Santo Spirito in Roma, di poco posteriore, artistico come una chiesa, il cui padiglione centrale a chi passa sul Lungotevere, sembra una chiesa, perché in esso si doveva ricevere il Cristo sofferente; l'ospedale degli Infanti a Firenze, decorato dalle preziose opere di Luca della Robbia. Lutero, nel suo viaggio verso Roma, rimase impressionato dagli ospedali visitati.

— Si pensi ai monasteri, che sono stati centri di preghiera ma anche di grande carità, per l'ospitalità che hanno sempre offerto ai pellegrini in viaggio verso luoghi santi.

— Si pensi alle Confraternite, cioè alle primissime associazioni di laici che si sono uniti per compiere opere di carità, quali la cura dei moribondi, dei poveri, degli ammalati, creando edifici stupendi a loro destinati e raccogliendo

spesso nei loro archivi una documentazione immensa della loro storia e del loro lavoro caritativo.

Questo insieme di opere prodotte nei secoli per i tre scopi sopradetti costituisce la memoria storica di una comunità locale: della sua cultura e della sua fede. Per capire un popolo, un periodo storico, la sua fisionomia, la vita e l'attività di una comunità ci si deve rifare sempre a questo patrimonio, senza la cui conoscenza ben difficilmente potremmo essere coscienti della loro vera identità e della loro funzione storica e sociale che hanno esercitato nei diversi periodi della loro esistenza.

Domandiamoci ora: che cosa ha spinto la Chiesa ed i fedeli ad impegnarsi con tanta costanza nell'uso delle opere d'arte per il culto, la catechesi e la carità? Formulando in questi termini la domanda si vede subito l'assonanza con tre altre parole che racchiudono l'essenza della vita cristiana, cioè la fede, la speranza, la carità. Ecco quindi il segreto di un così fecondo operare lungo i secoli! Il culto, la catechesi e la carità sono la proiezione concreta delle tre virtù fondamentali per ogni cristiano: fede, speranza e carità. La fede fu espressa durante i secoli nelle grandi cattedrali come nelle più disadorne chiese-capanne delle terre di missione. La speranza ha trovato nelle innumerevoli rappresentazioni pittoriche di tutti i dogmi cristiani – dalla creazione del mondo al giudizio universale – la ragione profonda della sua esistenza, perché attraverso queste rappresentazioni l'anima cristiana veniva confortata e aiutata nel suo sperare nelle realtà ultraterrene. La carità è testimoniata da tutti quei Beni Culturali che abbiamo brevemente elencato prima, e che sono stati messi al servizio del prossimo, soprattutto dei poveri, degli ammalati, degli abbandonati, degli ultimi.

Ecco quindi che il messaggio salvifico di Gesù acquista una forza plastica, concreta, reale, con tutta l'attrattiva che l'animo aperto di un cristiano può percepire, con una intensità maggiore di quanto possa fare un sermone o una lezione di teologia, perché nel Bene Culturale contemplato e meditato si apprende non solo la parola di Dio che ci viene proposta, ma anche la realizzazione pratica che tale parola ha saputo offrire. Si costata chiaramente che la vita di fede, speranza e carità – cioè il vivere concreto cristiano – non è un ideale lontano, forse difficile e forse poco incisivo nella vita di tutti i giorni; al contrario duemila anni di cristianesimo, realizzato attraverso tutti i Beni Culturali della Chiesa proclamano che questa vita di fede, di speranza e di carità è possibile, è reale, è raggiungibile. Ecco quindi che questa considerazione – lunghi dall'essere una pura e semplice contemplazione estetica, esteriore e storica – deve cambiarsi in una domanda molto radicale: se chi ci ha preceduto è stato capace di operare tante meraviglie così significative, saremo noi da meno? Le circostanze sociali e storiche dei tempi in cui sono state create innumerevoli opere d'arte sono

INAUGURAZIONE DEL MUSEO DIOCESANO DI HAJDÚDOROG

certo diverse da quelle di oggi; restano però sempre valide le tre motivazioni di fondo a cui ho accennato, e che devono portare, anche oggi, alle stesse conseguenze. Le espressioni artistiche saranno oggi forse diverse da quelle di ieri, ma le ragioni che le ispirano sono identiche, e quindi i frutti che si ottengono oggi hanno il medesimo valore di quelli di ieri. Una riflessione sul passato è un incoraggiamento per continuare oggi sul medesimo cammino. Dobbiamo perciò diventare sempre più consapevoli dei tesori preziosi – piccoli o grandi che siano – che possediamo, perché raccolgono una storia, una vita, un insegnamento, una cultura che possono esserci di ammaestramento anche per le nostre generazioni.

Care sorelle e cari fratelli, voi, raccogliendo oggi tutte le espressioni artistiche che hanno relazione con la vostra terra, avete dato testimonianza di quanto siete consapevoli dell'importanza pastorale del patrimonio artistico che possedete. Siete coscienti che del fatto che la vostra terra ed i vostri avi vi hanno dato un esempio della loro fede, perché questa fede, che ha sostenuto la loro vita, le loro speranze, le loro fatiche, i loro santi propositi, fossero per voi esempi da imitare perché la vostra vita fosse orientata nel senso giusto quale il Signore ci ha tracciato nel suo Vangelo e quale lo Spirito continua a suggerirci nell'intimo della nostra coscienza.

Permettetemi che ricordi che state facendo quest'opera di alto valore culturale e religioso, che torna a vostro onore, celebrando il Grande Giubileo. Ora ci dice chiaramente il Santo Padre che “tutto dovrà mirare all'obiettivo prioritario del Giubileo, che è il ringiovanimento della fede e della testimonianza cristiana. È necessario pertanto suscitare in ogni fedele un vero anelito alla santità, un desiderio forte di conversione e di rinnovamento personale in un clima di sempre più intensa preghiera e di solidale accoglienza del prossimo, specialmente quello più bisognoso” (*TMA*, 42).

Ringrazio perciò ancora una volta il vostro amatissimo Vescovo, che ha voluto darmi l'opportunità di passare con voi questi momenti di fraternità e di profondo impegno al rinvigorimento della vita cristiana, mentre mi auguro di cuore che questo Museo diventi un luogo privilegiato per far comprendere quanto grande fosse la fede di quanti vi hanno preceduto e stimolare tutti a seguire il loro esempio di fede, speranza e carità.

ATHANASIANA

Rivista semestrale della teologia bizantina

Viene pubblicata
all'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico
Nyíregyháza

Il contenuto dell'ultimo (11) fascicolo:

HOLLÓS JÁNOS: Az új keleti katolikus kódex megalkotása és jelentősége [Die Kodification und die Bedeutung des neuen Ostkatholischen Gesetzbuchs]

IVANCSÓ ISTVÁN: Az "Emeljük föl szívünket!" című imakönyvünk ["Innalziamo i nostri cuori!" – Il libro di preghiere più diffuso nella Chiesa greco-cattolica ungherese]

OBBÁGY LÁSZLÓ: Egy böjtő katekézis és utótörténete [Eine Fastencatechese und ihre Nachgeschichte]

SESZTÁK ISTVÁN: Az Egyház, Krisztus lelki teste [La Chiesa, corpo spirituale di Cristo]

KRUPPA TAMÁS: Az isteni lét kenotikus misztériumának üdvítörténeti lelepleződése Krisztus kereszthalálában és pokolraszállásában Hans Urs von Balthasar szemlélelében [The economical Self-unveiling of the Being of God in the Death on the Cross and the Descent into Hell of Jesus Crist according to Hans Urs von Balthasar's Theory]

DIONISIO DA FURNA: Az ikonfestészet kézikönyve [Ermeneutica della pittura III]

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

GILLES PELLAND, S.J.

UN THÈME ORIGÉNIEN: L'OCÉAN DES MYSTÈRES

Grégoire de Nazianze parlait de «... l'océan de l'être sans limite et sans borne».¹ Il s'inspirait vraisemblablement de formules analogues de Platon, évoquant la mer aux horizons sans fin: «Tourné désormais vers *l'Océan de la Beauté* et contemplant ses multiples aspects... les pensées du philosophe jailliront en abondance de son amour de la sagesse, jusqu'à ce qu'enfin son esprit fortifié et agrandi aperçoive une science unique, qui est celle du Beau...»² Par rapport à lui, ce monde-ci est comme «*un océan de dissemblance*». Dans ces contextes variés, la métaphore de l'océan, à la fois abyssal et sans rivage, souligne qu'on se trouve en présence d'une réalité qui n'est pas à mesure humaine. L'image sert moins alors à se *représenter* la chose qu'à *suggérer* l'élan de l'esprit tendu vers un terme qui le dépassera toujours. Telle est la condition de l'homme devant l'insondable mystère de l'être: on peut seulement y entrer comme celui qui s'enfonce dans la mer, sans jamais pouvoir l'épuiser ou en faire le tour. Le thème a pris bien des formes, allant des théories anciennes de «l'inconnaissance» – un lieu commun de l'hellénisme⁴ – aux diverses modalités de l'agnosticisme moderne qui l'a vidé de contenu, comme cela a été le

¹ Greg. Naz., *Orat.* 38,7, in SC 358, 115. Comp. Jean Dam., *De fide orth.* 1,9, in PG 94,833.

² ... ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμενος τοῦ καλοῦ καὶ θεορῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους... (*Le Banquet*, 210d). Il faut citer à ce propos Festugiére: «Plus originairement, et donc plus profondément qu'aux arguments de la raison, l'âme obéit à une force d'amour. Amour au sens le plus sublime, désir qui toujours vise à un objet plus haut, plus vaste et qui finit par dépasser toute limite. C'est le sentiment qui, en présence de la nature, d'un visage, suscite en nous comme le ressouvenir d'une Beauté plénière, entrevue jadis, vers laquelle nous retournons. Cette Beauté n'est pas du monde d'ici-bas: nous rêvons alors d'un autre monde. Ainsi le génie de Platon donne-t-il sa forme achevée au désir d'évasion. Il justifie la légende des îles fortunées. Et parce que l'homme n'oublie jamais entièrement ce conte, Platon reste le philosophe de l'«invitation au voyage» (A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1967, 335).

³ Cf. Platon, *Polit.* 273d; Plotin, *Enn.* 1,8,13; Proclus, *Alcib.* 11,90; Augustin, *Conf.* 7,10,16; etc. Voir E. GILSON, «Regio dissimilitudinis de Platon à s. Bernard de Clairvaux», *Medieval Studies* 9 (1947), 108-130. A la leçon πόντος, plusieurs ont préféré la leçon τόπος.

⁴ «Ce qui n'est ni circonscrit en une essence particulière, ni déterminé par un λόγος, ni susceptible d'un ὄνος est du même coup αγνωστός: d'un tel objet il n'y a point science (οὐδὲ τις ἔπιστημη). Ce sont là des notions scolaires dont nous pouvons être sûrs qu'elles faisaient partie du bagage traditionnel de l'homme moyennement cultivé (le πεπαιδευμένος) à l'époque gréco-romaine» (A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. IV. Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, 83).

cas, au moins de façon tendancielle, chez Schleiermacher⁵ et certains grands noms de la «théologie libérale» ou «moderniste».⁶ On a pu aussi le vider de contenu d'une autre manière, en se réfugiant trop hâtivement dans l'apophase, moins par respect du mystère que pour ne pas avoir à parcourir les redoutables méandres de l'analyse, ou parce qu'on récusait celle-ci au nom d'une perspective qu'on estimait «plus spirituelle». C'était là des approches décevantes, ou en tous cas des approches s'écartant substantiellement de la tradition chrétienne ancienne, dont Origène a été un des témoins les plus importants.

* * *

Au début d'une homélie sur les promesses faites à Abraham (*Gen. 22,15-17*), le Docteur alexandrin rappelle la condition de celui qui scrute le livre de la Genèse. Plus il avance, plus les mystères⁷ s'accumulent devant lui. Il est comme celui qui se trouve dans une petite barque: aussi longtemps qu'il reste près de la rive, il ne craint pas, mais plus il va vers le large, plus les vagues deviennent menaçantes. Il est alors saisi de frayeur et se demande comment une embarcation si fragile résistera à la force des flots. «Telle est à peu près notre situation, à nous qui, petits par les mérites et faibles par l'esprit, osons nous avancer dans *un si vaste océan des*

⁵ Voir p. DEMANGE, *L'essence de la religion selon Schleiermacher*, Paris 1991

⁶ Ainsi, A. LOISY: «On peut dire que les religions sont les bégaiements de l'idéal humain, depuis que l'homme a commencé de se connaître. La religion d'Israël et le christianisme sont un de ces bégaiements formidables... S'il ne nous est pas possible de considérer leur mythologie comme une révélation transcendante et définitive touchant la nature intime de l'univers et la fin dernière de l'humanité, il ne nous est pas davantage permis d'y voir une lamentable aberration qui aurait fait dévier le monde méditerranéen de la voie royale ouverte devant lui par la philosophie et la science helléniques... Judad'sme et christianisme plongent leurs racines dans les anciennes civilisations; ils ont conduit l'humanité par-delà les limites où ces civilisations s'étaient arrêtées» (*La religion d'Israël*, p. 9 – cité par E. POULAT, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris 1984, 162). Même s'il est discutable sur un certain nombre de points, on parcourra avec intérêt à ce propos l'ouvrage de p. C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'interpretazione cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987. En fait, il y a une façon de comprendre l'épekeina qui nous accule au néant! «Si Dieu est, rigoureusement, le Tout-autre, s'il n'y a aucune communauté, aucune ressemblance, aucun rapport – sauf, si l'on veut, le rapport tout négatif d'altérité – entre le monde et Lui, entre les sujets finis et Lui, aucun nom ne lui convient, pas même celui d'esprit, pas même celui d'être: il est non seulement indicible, mais impensable, il n'est rien de ce qui est, il n'est donc pas: c'est un autre nom du néant» (J. De FINANCE, *En balbutiant l'indicible*, Rome 1992, 4). Ce n'a jamais été le sens de l'apophase chrétienne. Parler de néant, comme Maître Eckart, Jean Scot, etc., c'est désigner une plénitude au-delà de nos moyens de pensée et d'expression. En fait, ce «néant» est l'Etre même.

⁷ L'usage de ce mot dans l'antiquité chrétienne a été souvent étudié. On se reportera avant tout aux ouvrages de C. MORHMAN, *Etudes sur le latin des chrétiens I*. Roma 1958. De même, V. LOI, «Il termine mysterium nella letteratura latina prenicens», in *Vig. Christ.* 19 (1965) 210-232; 20 (1966) 25-44. Chez Origène, cf. H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, Paris-Bruxelles 1961, 25ss; R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962. 436ss.

mystères.⁸ Car l'horizon du texte sacré est trop immense pour être à notre mesure: on s'y perdrait, si l'Esprit ne venait pas nous conduire «au port du salut». Il en va de même à propos du Tabernacle dont parlait *l'Exode*: *l'épître aux Hébreux* nous introduit en quelque sorte à en saisir le sens (*Heb.* 9,11-12), mais dès lors c'est un «océan d'intelligence» qui s'ouvre devant nous.⁹

L'image de la mer évoque celle de *l'abîme*, que suggèrent les puits d'Isaac (*Gen.* 26,15). Considérant la grandeur des mystères, s. Paul s'écriait: «qui donc peut les pénétrer» (*2 Cor.* 2,16)? L'orateur le fera à son tour à bien plus forte raison, en apercevant tant de profondeur dans les mystères des puits. C'est aussi pourquoi il faudra que la communauté réunie invoque «le Père de la Parole Vivante» qu'il daigne mettre sa parole dans la bouche de celui qui parle, pour qu'il puisse offrir à la soif de ceux auxquels il s'adresse, un peu d'eau vive tirée de ces puits si abondants et si nombreux.¹⁰ On l'a noté:¹¹ «la profondeur chez Origène est une caractéristique du mystère; profondeur de l'Ecriture,¹² des paroles qu'elle contient,¹³ du sens de l'Evangile...¹⁴ La Sagesse de Dieu, qui est le Verbe, est la source qui jaillit de la profondeur».¹⁵ Toutes choses rattachées à deux formules pauliniennes: «O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu!» (*Rm.* 11,33); «seul l'Esprit peut sonder ces abîmes...» (*1 Cor.* 2,10).

Telle est donc l'Ecriture: un océan sans rivage, un abîme sans fond de mystères. «Tout est mystère dans l'Ecriture»,¹⁶ on pourrait aussi bien dire qu'elle est comme un livre scellé:

⁸ «Quantum legentes progredimur. tantum nobis sacramentorum cumulus augetur. Et ut si quis exiguo vectus navigio ingrediatur mare, donec terra vicinus est, minus metuit; cum vero paulatim in altum fuerit progressus et undis intumescentibus vel in excelsum attolli cooperit vel iisdem dehiscentibus in ima deduci, ibi vero mentem pavor ingens et formido percurrit, quod exiguum ratem tam immensis fluctibus creditit. Ita etiam nos pati videmur, qui exigui meritis et ingenio tenues, inire *tam vastum mysteriorum pelagus* audemus» (Origène, *In Gen. h.*, 9,1. in SC 7bis, 236). «Ce que canalise la grâce dépasse toujours ce qu'on puise. Aussi quiconque s'applique à la contemplation reconnaît que le reste de sa progression par petites étapes dépasse ce qu'il a conçu, parce qu'elle l'entraîne vers la haute mer des concepts [έπι τῷ βάθος τῶν νοητῶν] et que, sous l'effet d'une sorte de flux et reflux, elle inonde son intelligence jusqu'au vertige» (Nil d'Ancyre, *In Cant. Prol.* 3, in SC 403, 121). «... Nobis in tanta scripturae profunditate velut altissimo pelago laborantibus...» (Greg. 1, *In Reg. h. praef.* 5,4. in SC 351, 154). De même encore *id. praef.* 7,2, p. 157. Comp. v.g. Ambroise, *Expos. Ps* 118, 8, 59-60. Greg. Nysse, *In Eccl. h.* 8,8. in SC 416, 385.

⁹ Origène, *In Ex. h.* 9,1.

¹⁰ *In Gen. h.* 13,1. in SC 7bis, 312.

¹¹ CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, 38-39.

¹² ... τὰ βάθη τῆς γραφῆς (*In Joh.* 20,74, in SC 290, 194)

¹³ ... βάθους λογων (*Id.*, 13,15, in SC 222, 42).

¹⁴ ... τὰ βάθη τοῦ εὐαγγελικοῦ νοῦ (*Id.*, 1,46, in SC 120, 84).

¹⁵ *Id.*, 2,4. in SC 120, 210.

¹⁶ «Mysteria sunt cuncta quae scripta sunt» (Origène, *In Gen. h.* 10,2. in SC 7bis, 260). *In Ex. h.*, 2,4.

Il faut non seulement nous appliquer à l'étude pour apprendre les lettres sacrées, mais encore supplier le Seigneur et le conjurer «jour et nuit» (cf. *Josué* 1,8) afin que l'Agneau vienne «de la tribu de Juda (cf. *Apoc.* 5,5) et que, prenant lui-même «le livre scellé», il daigne l'ouvrir. C'est lui qui, en ouvrant les Ecritures, enflamme les coeurs des disciples, de sorte qu'ils disent: «notre cœur n'était-il pas tout brûlant au-dedans de nous, quand il nous ouvrait les Ecritures?» (*Lc* 24,32)...¹⁷

Quand vint notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, «portant toutes choses par la Parole de sa Puissance» (*Heb.* 1,3), un signe fut donné dans sa Passion que ce qui était voilé dans le secret et le mystère sera mis au grand jour et viendra à se manifester: grâce au fait que le voile du temple, qui dérobait à la vue les arcanes et les mystères du sanctuaire, fut déchiré du haut en bas (*Mt.* 27,51), montrant au-dehors ouvertement à tous ce qui semblait caché à l'intérieur.¹⁸

... Quand le voile est ôté pour l'Epouse, c'est-à-dire l'Eglise convertie à Dieu, elle le voit soudain sautant au-dessus de ces montagnes (*Ct.* 2,8), à savoir les Livres de la Loi, et au-dessus des collines de l'Ecriture prophétique, grâce à une manifestation claire et évidente, moins apparaître que surgir: par exemple, comme si, feuilletant chaque page du texte prophétique, elle trouvait le Christ surgissant hors d'elle, et en chaque passage des textes, maintenant seulement qu'est ôté le voile qui le couvrait auparavant, elle le voyait bouillonner, émerger et jaillir avec force dans une manifestation à présent évidente.¹⁹

¹⁷ *In Ex. h.* 12,4, in *SC* 321, 365. «Nous ne comprendrons correctement la Loi que si Jésus nous la lit, et si pendant cette lecture nous recevons ses jugements et ses manières de voir. Oui, n'avait-il pas adopté sa pensée celui qui disait: «quant à nous, nous avons la pensée du Christ pour connaître les dons qui nous ont été faits par Dieu que nous annonçons» (*1 Cor.* 2,12). Et de même ceux qui répétaient: «notre cœur n'était-il pas brûlant au-dedans de nous, lorsque, sur le chemin, il nous ouvrait les Ecritures» (*Lc* 24,32). quand Jésus, «commençant par la Loi de Moïse et parcourant tous les prophètes, leur révéla dans les Ecritures ce qui le concernait» (*In Jesu Nave*, 9, in *SC* 71, 261). Comp. *In Gen. h.* 11,8; 13,3; *In Ct. h.* 2.

¹⁸ *Com. in Ct.* 2,8,25, in *SC* 375, 421-423. C'est au moment de la mort du Christ que le voile est levé sur les mystères et qu'ils s'éclairent. Thème fréquent de la Passion qui enlève les voiles: cf. A. PELLETIER, «La tradition synoptique du voile déchiré», in *RSR* 46 (1958) 161-180. V.g. «Dans ma Passion même je vous enlèverai le voile et vous en verrez pour symbole le rideau du temple déchiré» (*fragm. in Lc GCS* 9 (le éd. 244, ligne 2; II éd. 151, p. 286). Le moment de la Passion est obscurité pour les Juifs, mais lumière pour l'Eglise: *Ser. in Mt.* 134 *GCS XI.* 277.

¹⁹ «... ebullire eum cernat et emergere atque evidenti jam manifestatione prorumpere» (*Com. in Ct.* 3,12,4, in *SC* 376, 614).

Le *mysterium velatum* auquel renvoie le *mysterii velamen*, ou ce que révèle l'Agneau qui seul peut ouvrir le *Livre scellé*, est aussi immense que «les économies du Verbe».²⁰ Mais cela même se présente à nous de différentes manières. La première fait apparaître la Loi et les Prophètes dans leur rapport intime à l'avènement du Verbe Incarné, si bien qu'on ne finira jamais de découvrir, dans tous les détails de l'Ecriture,²¹ les traits qui, réunis, dessinent par avance le visage du Christ:

Et la lumière que contient la loi de Mod'se, cachée auparavant sous le voile, a brillé avec la venue de Jésus qui a écarté le voile et a fait connaître peu à peu les biens dont la lettre possédait l'ombre.²²

On se trouve plongé de cette manière dans *l'océan des mystères*, parce qu'en passant des promesses à leur achèvement, les mots et les choses qu'on a mis en rapport, ont pris, à un tout autre niveau, une signification aussi immense que l'avènement du Verbe Incarné.²³ On a changé alors de registre en accédant à un ordre de réalités qui ne se laissent saisir «qu'à travers un miroir et comme en énigme» (*I Cor.* 13,12). L'Ancien Testament offrait déjà un vin précieux, mais ce n'était pas le vin de Cana!²⁴ On pensera aussi au sacerdoce et aux sacrifices anciens, ou mieux encore à la circoncision en tant que signe de l'Alliance inscrit dans la chair (*Gen.* 17,13). Dans son accomplissement, le signe se référait à la mort de Jésus-Christ assumée en notre corps par l'effet du baptême (*II Cor* 4,10):

Si je suis devenu un même être avec lui par une mort semblable à la sienne (*Rom.* 6,5), je manifeste que son Alliance est dans ma chair... Je montre que l'Alliance de Dieu est dans ma chair si je peux dire comme s. Paul: je suis crucifié avec le Christ et, si je vis, ce n'est plus moi mais le Christ qui vit en moi (*Gal.* 5,20), et si je peux dire comme il disait lui-même: pour moi je porte sur mon corps les stigmates de mon Seigneur Jésus-Christ (*Gal.* 6,17)...²⁵

²⁰ *In Jos. h.*, 23,3; *In Ps. h.* 36,5,2; *Com. in Rm.* 8,13.

²¹ «Mysteria sunt cuncta quae scripta sunt» (*In Gen. h.* 10,2, in *SC* 7bis, 260).

²² *De princ.* 4,1,6, in *SC* 268, 282.

²³ C'était là un des aspects les plus essentiels de la théologie de s. Jean – cf. en particulier le «voir» johannique. Cf. v.g. A. MOLLAT, *Saint Jean, maître spirituel*, Paris 1976 – qui reprend et développe l'art. «Jean l'Evangéliste» du DSpipr.

²⁴ *Com. in Ct.* 1,2,13 et 19, in *SC* 375, 199, 203.

²⁵ *In Gen. h.* 3,7, in *SC* 7bis, 141-143.

Il s'agit là d'une transposition (ou d'une «transfiguration») radicale.²⁶ L'Ancien et le Nouveau, l'avant et l'après, ne sont pas deux grandeurs parallèles: on l'a souvent oublié dans la suite en réduisant les principes de l'exégèse origénienne au niveau des recettes. Dès lors la porte était ouverte à toutes sortes de «fâcheux malentendus».²⁷ C'est ce qui est arrivé, par exemple, lorsqu'on tendait à définir le ministère chrétien dans un vocabulaire et un droit qui le rattachaient directement au service cultuel mosad'que.²⁸ La façon de parler du dimanche n'était pas moins significative, au Moyen Age, lorsqu'on l'assimilait à l'observance du sabbat de l'Ancienne Loi.²⁹ Des phénomènes analogues se sont vérifiés au plan politique.³⁰ Ce type d'exégèse était réducteur: perdant de vue la véritable nature des figures vétéro-testamentaires, il tendait à mettre sur le même pied le signe et le signifié, en établissant entre eux un rapport d'univocité et non plus d'analogie. C'était en définitive éliminer le mystère.

On a pu opérer une réduction du mystère d'une autre manière en se représentant sa genèse comme le passage du multiple à l'unité. C'était inverser la perspective de l'Ecriture, où le «maintenant» de la Révélation et du Don est enraciné dans «l'avant éternel» de la prédestination de l'Eglise dans le Christ,³¹ et orienté vers «l'après sans fin» de la louange de gloire. Déjà dans l'Ancien Testament, ce n'est pas Israël, c'est Yahvé qui a eu l'initiative de l'Alliance: il s'est formé un peuple alors qu'Israël n'était rien encore, et continue de le guider vers la Promesse comme son fils premier-né. Plus radicalement, la Sagesse, dès avant la création, disposait toutes

²⁶ «Si en effet tout l'ensemble de l'Ancien Testament manifeste «la continuité ininterrompue d'un développement historique homogène», ce développement ne nous conduit pas, en vertu de sa seule force interne, jusqu'au Nouveau Testament inclus. Il y a bien devenir organique mais ce devenir organique s'arrête au seuil de la réalité chrétienne. La floraison de celle-ci vient de l'insertion d'un nouveau principe. Jusque-là, toutes les nouveautés survenues, toutes les métamorphoses nous laissent encore dans le Testament *ancien*. Au termes des «transpositions» successives qui jalonnent l'histoire religieuse d'Israël, la transposition chrétienne est d'un ordre à part. Elle constitue sous la pression de l'Esprit une transfiguration radicale...» (H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, 403).

²⁷ Cf. G. PELLAND, «Incidence de l'exégèse sur l'évolution du droit canonique durant la première partie du Moyen Age», *Periodica de re canonica* 82 (1993) 9-25.

²⁸ «*Ordo sacerdotii a vetere lege sumpsit exordium. sc. a filiis Aaron...*» (Isidore de Séville, *De eccl. officiis*, 2,5ss, in *PL* 83,781).

²⁹ G. PELLAND, «Du présent au passé. Jalons pour une histoire de la théologie du dimanche», in *Quand les Eglises se vident*, Paris-Tournai-Montréal, 1974, 31-64.

³⁰ Y. CONGAR, «Deux facteurs de la sacralisation de la vie sociale au Moyen Age», *Concilium* 47 (1969) 53-63.

³¹ Vg. *Eph.* 1, 3-14; *1 Cor.* 2,7; *2 Tim.* 1,9; *Col.* 1,26. *I P* 1,2. Voir H. SCHLIER, *Epistola agli Efesini*, Brescia 1965, 52, n.28. J. BEUMER, «Die altchristliche Idee einer praexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung», *Wissenschaft und Weisheit* 9 (1942) 13-22. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, 318-339.

choses pour combler au temps marqué ceux qu'elle appelait (*Prov.* 8,22-30). Ainsi les réalités eschatologiques, cachées en Dieu avant le temps, seront manifestées «à la fin».³² En ce sens, on dira que l'Eglise est *convocatio*³³ avant d'être *congregatio*.

«Le principe de sa vie et de son unité ne résulte pas du vouloir vivre en commun des individualités qu'elle rassemble; c'est elle qui le leur communique».³⁴

«Dès le jour de la Pentecôte... c'est à l'appel de Pierre et de ses compagnons revêtus de la force d'en-haut que le premier noyau de fidèles s'est rassemblé. Ils sont entrés, dirons-nous, dans une Eglise qui les convoquait; ils ne l'ont pas créé par leur venue».³⁵

«Dans la catéchèse ancienne, l'Eglise terrestre est une descente dans le temps et dans le monde corporel d'une réalité préexistante, mais d'abord cachée, et qui se dévoile en elle».³⁶

Ce qui vient en premier lieu, ce n'est pas la créature; c'est Dieu et le mystère des Noces de l'Agneau. De cette unité dérive le mystère de la multitude des saints, et non inversement. Telle était la perspective d'Origène, notamment dans le commentaire et les homélies sur le *Cantique des Cantiques*,³⁷ où l'Epoux est le

³² Comp. *Eph.* 3,9-10. De même le nom des justes, pour le livre d'Hénoch, fait partie des réalités préexistantes. Voir N. A. DAHL, «Christ, Creation and the Church», in *The Background of the New Testament and its Eschatology: Studies in Honour of C. H. Dodd*, 428-429 qui distingue bien préexistence, préfiguration et prédestination.

³³ Cf. la κλητή ἄγια de la LXX (Ex 12,16; Lev 23,2s, 21, 24, 27, 35; Nb 28,25) mais aussi de s. Paul (*Rm.* 1,7 – κλητοὶ ἄγιοι). De même, Vat. II, *Lumen Gentium* 2. Bien entendu les deux aspects ne doivent pas être séparés. «D'une part, la foi des chrétiens est la foi de l'Eglise; transmise par et dans l'Eglise, le croyant se l'approprie en la recevant de ceux qui avant lui et avec lui sont chrétiens et il est introduit dans l'expérience croyante à travers la médiation sacramentelle de l'Eglise. C'est l'aspect selon lequel l'Eglise fait les croyants en suscitant et en portant leur foi. Elle est *convocatio*. Mais l'Eglise est aussi l'Eglise des croyants qui prend corps dans le partage, la confession et la célébration de la même foi. C'est l'aspect selon lequel les croyants font l'Eglise (la *congregatio*).

³⁴ H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1947, 38-39; *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1954, 97.

³⁵ LUBAC, *ibid.*, et Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Eglise*, Paris 1948, 41-42.

³⁶ Y. CONGAR, *Ecclesiologie du haut Moyen-Age*, Paris 1968, 107. Un thème biblique et patristique, mais également médiéval: voir vg. chez Bède – cité dans R. SCHULTE, *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlichen Autoren über das eucharistische Opfer* (Lit. Quellen und Forschg.), 35, Münster 1959.

³⁷ «L'opposition, trop moderne, sur le plan philosophique, du collectif et de l'individuel n'existe pas davantage pour lui que pour les auteurs du Nouveau Testament. L'Eglise est épouse parce que les personnes qui la composent sont épouses et parce qu'elle est épouse, l'Eglise permet aux âmes d'être épouses: le collectif se réalise à travers l'individuel et réciproquement l'individuel à cause du collectif. Aussi Origène passe-t-il tout naturellement et sans problème d'une signification à l'autre...» (H. CROUZEL, «Mariage mystique chez Origène», *Studia missionalia* 26 (1977) 47. Le p. Crouzel fait voir

Verbe de Dieu, et l'Epouse est à la fois l'âme faite à son image et l'Eglise toute entière.³⁸ Leur union précède les siècles:

Car ne crois pas qu'on la dise Epouse ou Eglise depuis la venue du Sauveur dans la chair, mais dès le commencement du genre humain et dès la fondation même du monde, bien mieux, pour faire remonter plus haut, même avant la fondation du monde. Car voici ce qu'il dit lui-même: «comme il nous a choisis dans le Christ avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés devant lui, nous prédestinant dans la charité à l'adoption des fils (*Eph.* 1,4-5). De plus dans les Psaumes il est écrit: «souviens-toi, Seigneur, de ton assemblée que tu as réunie dès le commencement» (*Ps.* 73,2)...³⁹

La miséricorde de Dieu a porté remède à la chute originelle. Durant l'Ancien Testament, le Verbe, par le ministère des anges, des patriarches et des prophètes, préparait déjà sa venue et la restauration de ce qui avait été perdu.⁴⁰ Depuis son avènement suivant la chair et durant tout le temps qui nous sépare encore de son retour en gloire, il continue d'acheminer l'Epouse vers l'union parfaite, et lui donne de contempler ce qu'il a fait pour elle en sa kénose:

Nous sommes saisis d'une stupéfaction extrême en voyant que la nature du Fils de Dieu qui dépasse toutes les autres, se vidant de sa condition de majesté, s'est faite homme et a vécu parmi les hommes... La capacité d'étonnement de l'intelligence humaine est complètement dépassée et la fragilité d'un entendement mortel ne voit pas comment elle pourrait penser et comprendre que cette Puissance si grande de la majesté divine, cette

ensuite que le thème se trouve partout dans le Commentaire des Cantiques (cf. *id.* 47-56).

³⁸ *Com. in Ct. prol. 1,1. in SC 375, p. 81.* Ce sont là deux aspects inséparables: l'Epouse (l'Eglise) indépendamment des âmes ne serait plus qu'une abstraction; les âmes indépendamment de l'Epouse n'auraient plus de rapport au mystère. Cf. H. de LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1947, 25-55; *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1954, 41-69; J. CHENEVERT, *L'Eglise dans la Commentaire d'Origène sur la Cantique des Cantiques*, Montréal-Bruxelles-Paris 1969. H. CROUZEL a pu rapprocher ici (tout en les distinguant) Origène et Plotin: «De même que l'âme plotinienne du Monde contient en elle toutes les âmes, à la fois une et distinctes, de même l'Epouse du Christ est à la fois l'Eglise et les âmes fidèles unies en tant que membres de l'Eglise et partageant sa qualité, mais cependant distinctes» (*Origène et Plotin*, Paris 1991, 220-221). «C'est parce qu'elle est membre de l'Eglise-Epouse que l'âme fidèle est épouse. Réciproquement plus cette dernière progresse dans les vertus sponsales, plus l'Eglise y progresse» (*id.* 391).

³⁹ *Com. in Ct. 2,8,4. in SC 375, 409.*

⁴⁰ Cf. *Com. in Ct. 1,1,5-6. in SC 375, 179-181.*

UN THÈME ORIGÉNIEN: L'OCÉAN DES MYSTÈRES

Parole du Père lui-même, cette Sagesse de Dieu dans laquelle ont été créés tout le visible et tout l'invisible, ait pu, comme il faut le croire, exister dans les étroites limites d'un homme qui s'est montré en Judée et bien mieux que la Sagesse de Dieu ait pénétré dans la matrice d'une femme, soit née comme un petit enfant, ait émis des vagissements à la manière des nourrissons qui pleurent, et ensuite qu'elle ait été troublée par la mort, comme on le rapporte et comme Jésus le reconnaît lui-même: «mon âme est triste jusqu'à la mort», et enfin qu'elle ait été conduite à la mort que les hommes jugent la plus indigne, bien qu'elle soit ressuscitée le troisième jour après...⁴¹

Dès lors, comme le note Balthasar, le coup de lance du Golgotha devient en quelque sorte le signe sacramental d'un coup de lance spirituel, qui blessta le Verbe et le fit se répandre.⁴² «Il s'est vidé lui-même afin de ne plus taire ce qui était enfermé dans les mystères».⁴³

Ce qui s'accomplit dans l'Epouse qu'est l'Eglise se reflète dans l'histoire de l'âme. Car chacune est épouse elle aussi dans la mesure où, étant «ecclésiale»,⁴⁴ elle reproduit le mystère de toute l'Eglise.⁴⁵ L'Epoux a donné tout son amour à la Bien-Aimée, «son Unique». Aussi personne ne peut être rejoint par cet amour, s'il ne se trouve dans l'embrasement mutuel du Christ et de l'Eglise, ayant reçu comme elle, l'Epouse du Fils du Roi et Premier-né d'entre les morts, «la douce blessure de la flèche de choix qu'est le Christ»,⁴⁶ comme l'ont été aussi les disciples d'Emmaüs:

«C'est par cette flèche qu'ont été blessés ceux qui s'entretenaient entre eux en disant: notre coeur n'était-il pas tout brûlant au dedans de nous, en chemin, lorsqu'il nous expliquait les Ecritures?»⁴⁷

⁴¹ *De princ.* 2,6.1-2, in SC 252, 311-313.

⁴² H. U. von BALTHASAR, *Esprit et feu*, Paris 1959, I, 32. Comp. Bonaventure: «... ut per vulnus visible vulnus invisible videamus» (*Vitis M. C. 3,n.5* – ed. Quarachi 8,168).

⁴³ Fragm de Procope: cf. SC 375, 465.

⁴⁴ «... anima ecclesiastica» (*Hom. in Ct.*, 1,10, in SC 37, 77 et note 2). Cf. H. de LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, 61-62, 317 et 437.

⁴⁵ Le véritable disciple «entre dans la maison de Jésus en pensant selon l'Eglise, en vivant selon l'Eglise» [εἰσερχεται διὰ τοῦ φρονεῖν τὰ ἐκκλησιαστικά. διὰ τοῦ βιοῦν ἐκκλησιαστικῶς] (*Entretien avec Héraclide*, 15,19-22, in SC 67, 86).

⁴⁶ *Com. in Ct.* 3,8.13, in SC 376, 575. Cf. H. CROUZEL, «Origines patristiques d'un thème mystique: le trait et la blessure d'amour chez Origène», *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, Munster 1970, I, 309-319.

⁴⁷ *Hom. in Ct.* 2,8, in SC 37, 95.

En ouvrant le «livre scellé», l'Agneau manifeste à l'Epouse le rapport de toutes choses avec le Christ. La Bien-Aimée découvre alors les profondeurs de son élection jusque dans la source de tout amour, au-delà de l'Ancienne Alliance. Mais son regard se porte aussi en avant vers la fin de toutes choses: elle aperçoit le Testament Nouveau lui-même dans la lumière de sa Vérité éternelle.⁴⁸ Cette «connaissance dans l'espérance» étend pour ainsi dire à l'infini *l'océan des mystères*. Nous ne pourrons en effet surmonter l'infranchissable distance qui nous sépare du «face à face» que lorsque nous connaîtrons le Père comme maintenant seul le Fils connaît le Père, formant ensemble comme un seul fils dans le Fils.⁴⁹ En attendant, par-delà toute expression à notre mesure, «il reste dans la vérité, suivant la formule magnifique de Bossuet, quelque chose de plus intime que les figures ni unies ni séparées ne nous montrent pas. C'est là qu'il faut se perdre dans la profondeur du secret de Dieu où l'on ne voit plus rien, si ce n'est qu'on ne voit pas les choses comme elles sont».⁵⁰

Pour tenir compte de cette autre dimension, il faut maintenant distinguer les *veritatis mysteria* et la *veritas mysteriorum*,⁵¹ c'est-à-dire les mystères comme ils doivent être accueillis dans la foi, tout le temps qui est nécessaire à la croissance du grain de sénévé appelé à devenir le grand arbre du Royaume, d'une part, et, d'autre part, leur plein achèvement au terme de «l'économie des mystères», lorsqu'on pourra adorer le Père en Esprit et en Vérité (*Jn* 4,23).⁵² Car les mystères sont en croissance. Tel le mystère du grand corps du Christ qu'est l'Eglise; tel encore le mystère

⁴⁸ Evangile temporel et Evangile éternel: voir H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, 335-370. Comp. la triade *umbra* (*imago*) *veritas*, suggérée par *Heb.* 10,1. Cf. A. VANHOYE, «L'ombre et l'image. Discussion sur *Heb.* 10,1», in *Ouvrir les Ecritures. Mélanges Paul Beauchamp* (Coll. *Lectio divina*, 162), Paris 1995, 267-282.

⁴⁹ In *Joh.* 1,92, in *SC* 120, 109. On mesurera à quelle aberration était conduit NICOLE (Janséniste): «L'homme est créé pour vivre dans une solitude éternelle avec Dieu seul... Se préparer donc à la mort, c'est s'accoutumer à cette solitude avec Dieu...» (*Essais sur la morale*, t. V. (1730) p. 310-311). Cit. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953, 35, n.105.

⁵⁰ BOSSUET, «Lettres à une demoiselle de Metz», *Oeuvres complètes* (ed. Lachat) 27, 311.

⁵¹ Cf. Fulgence de Ruspe, *Epist.* 12,24, in *PL* 65, 390. (H. de LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris 1944, 219).

⁵² «Lorsqu'arrive la plénitude du temps (*Gal.* 4,4)... alors on n'est plus du tout dans la chair mais dans l'Esprit, plus du tout dans la figure mais tout entier dans la vérité [μηδαμῶς ἐτι ἐν τούτῳ ἀλλα πᾶς ἐν ἀληθείᾳ]» (In *Joh.* 13,85, in *SC* 222, 76). «... Non sumus sub lege sed sub gratia. Sed quamvis non simus sub *umbra* illa quam legis littera faciebat, sumus tamen sub *umbra* meliore. In *umbra* enim Christi vivimus inter gentes. Et est profectus quidam de *umbra* legis venire ad *umbram* Christi, ut quia Christus vita est et veritas et via, efficiamus primo in *umbra* viae et in *umbra* vitae et in *umbra* veritatis et comprehendamus ex parte et in speculo ac in aenigmate, ut post haec, si incedamus per hanc viam quae est Christus, pervenire possimus in hoc ut facie ad faciem comprehendamus ea quae prius in *umbra* et in aenigmate videramus. Non enim quis poterit ad illa quae vera sunt et perfecta pervenire nisi prius desideraverit et concupierit in hac *umbra* residere» (Com. in *Ct.* 3,5,14-15, in *SC* 376, 532).

UN THÉME ORIGÉNIEN: L'OCÉAN DES MYSTÈRES

eucharistique, «conçu comme une manducation spirituelle destinée à procurer l'achèvement de cette plénitude du Christ».⁵³ C'est en ce sens qu'Origène parlait de «corps-symbole» (*σώμα τυπικόν*), pour distinguer non pas ce qui est vrai de ce qui est erroné, mais ce qui est vrai de ce qui est «initial» ou «en voie de formation».⁵⁴

De l'apparaître à sa profondeur, de l'Ancien au Nouveau Testament, de l'Image à la Vérité: il s'agit toujours d'un «Exode». Mais, dans cet *océan des mystères*, nous n'aurons jamais fini de «passer au-delà» et «d'aller-vers», portés par le Verbe lui-même.⁵⁵ Le «nouveau calice» que le Christ a promis de boire avec nous sera *éternellement* nouveau, «car toujours se renouveleront la connaissance des secrets et la révélation des mystères par la Sagesse de Dieu, non seulement aux hommes, mais aussi aux anges et aux vertus célestes».⁵⁶ Les choses ici ne sont plus à la mesure de la créature mais à la mesure de Dieu, puisqu'il s'agit en quelque sorte d'avoir accès à la Vie divine elle-même. Pour évoquer «ces abîmes» – dont on ne peut avoir maintenant qu'«une connaissance minimale ou même infiniment petite»⁵⁷ – Origène reprend un schème qu'on avait utilisé avant lui:⁵⁸ le Père tire de l'Esprit comme de son sein virginal – à la manière d'un substrat divin – la parfaite Image qu'est le Fils, et dit par avance en Lui toute «l'économie des mystères». Le Don de Dieu prendra toujours ainsi la forme du Fils.⁵⁹ Plus qu'une causalité *exemplaire* (et

⁵³ LUBAC, *Corpus mysticum*, 218. «Quo in hoc tempore consociatur Ecclesia», dira saint Augustin (*C. Faustum* 12.20, in *PL* 42,265).

⁵⁴ Cf. *Co. in Mt.* 11,14. Grégoire de Bergame par exemple expliquait ainsi très exactement la formule: «quod dicunt rerum veritas, efficiendarum rerum adimpletio est» (*De veritate corporis* c.10-11 – cité par LUBAC, *Corpus mysticum*, 219).

⁵⁵ Origène y revient de mille manières: «il faut sortir...»; «il faut se hâter...» sortir de Canaan, sortir d'Egypte, marcher au désert, déplacer constamment les tentes... «Lorsque notre cœur ne se durcit pas, il se dirige comme l'encens vers la face de Dieu» (*In Jer.h.*, 18,10). Cf. G. PELLAND, «Applications diverses d'un thème origénien: le προσβάλλειν», in *BLE* 94 (1993) 83-94. «Le p. Crouzel a noté qu'Origène exprime souvent ce *face à face* par le verbe προσβάλλειν ou le substantif correspondant προσβάλη. «Le sens de ces mots est «s'élancer vers» ou «s'appliquer sur»: ils expriment le mouvement de l'intelligence allant à la rencontre des réalités divines... Si la προσβάλη n'est pas possible ici-bas dans sa perfection, elle le sera dans la vision béatifique. Ayant déposé toute ignorance, *nous nous élancerons vers la vérité pure...* Quand l'homme sera passé dans le siècle futur, quand *il s'élancera face à face vers la vérité, il s'élancera vers la table spirituelle où sont servies les nourritures des mystères*» (CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, 498-499).

⁵⁶ *Co. in Ct.* 3,6,9, in *SC* 376, 545.

⁵⁷ «... πολλοστημότιον καὶ, εἰ ἔστιν εἰπεῖν, ἀπειροστημότιον...» (*In Jer. h.* 8,7).

⁵⁸ Voir avant tout J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinizacion de los seres racionales segun Orígenes*, Roma 1970. Les analyses d'Origène présentent beaucoup d'analogie avec celles qu'on trouvait déjà dans la gnose valentinienne: A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma-Salamanca 1988.

⁵⁹ «Je crois que le Saint Esprit fournit la matière des dons de Dieu, si on peut s'exprimer ainsi, à ceux qui, grâce à lui et parce qu'ils participent de lui, sont appelés saints: cette matière des dons, dont je viens de parler, est produite par le Père (ἐνεργουμένης μὲν απὸ τοῦ Θεοῦ), procurée par le Christ

donc extrinsèque), il y a bien là causalité *formelle*, puisqu'il y a graduelle actuation en nous (analogiquement⁶⁰) de la forme du Fils, oint par l'Esprit avant les siècles.

Origène a précisé ailleurs comment s'exerce cette «diaconie».⁶¹ Le Fils, tourné vers le Père dès le commencement,⁶² cesserait d'être ce qu'il est, «s'il ne persévérait dans la contemplation permanente des abîmes paternels».⁶³ Il n'est pas seulement près de lui; il se rapporte à lui de tout son être dans l'acte même de sa θεωρία,⁶⁴ «tirant à soi la divinité (σπάσας τὴς θεότητος εἰς ἐαυτόν), pour nous la communiquer à profusion (εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτοὺς, ἀφθόνως κἀκείνοις κατὰ τὴν αὐτοῦ γρηγοριότητα μεταδιδούντος)».⁶⁵

Origène avait déjà bien mis en évidence, au premier livre de l'*In Johannem*, le rapport entre ce qui caractérise la condition éternelle du Verbe et l'achèvement du salut de l'homme:

Ceux qui seront parvenus à Dieu par (δια) le Verbe qui est auprès de (πρός) lui n'auront qu'une seule activité, considérer Dieu, afin que tous deviennent parfaitement un fils, prenant forme en connaissant le Père (ἐν τῇ γνώσει

(διακονοιμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ) et subsiste selon le Saint Esprit (ὑφεστάσης δὲ κατὰ τῷ ἄγιον πνεύματα) (*In Joh.* 2,77, in *SC* 120, 256-257). Le texte est manifestement inspiré de *1 Cor.* 12,4-6.

⁶⁰ Seul le Fils possède ὄστιωδῶς (substantiellement) la divinité. Les autres peuvent être «images de l'Image archétype».

⁶¹ *In Joh.* 2, 16-18, in *SC* 120, 216-219. Cf. R. ARNOU, «Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin», in *Gregorianum* 13 (1932) 124-136. Voir aussi de R. ARNOU, art. «Platonisme des Pères», in *DTC* XII/2, c.233ss et A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmyistik bei Origenes*. Münster 1938, 116ss et 187ss. G. PELLAND, «A propos d'une page d'Origène. In *Joh.* 2,16-18», in *Recherches et Tradition. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel*, Paris 1992, 189-198.

⁶² Origène écrivait, quelques lignes plus haut, en commentant le Prologue de Jean: «...pour que l'on comprenne que c'est parce qu'il est tourné vers Dieu (πρός) que le Verbe est Dieu, il est dit: «le Verbe était πρός τὸν Θεόν et ensuite «le Verbe était Dieu» (*In Joh.* 2,12, in *SC* 120, 215).

⁶³ ... οὐκ ἀν δ' αὐτὸ ἐσχηκὼς εἰ μὴ πρὸς Θεὸν ἦν καὶ οὐκ ἀν μείνας Θεός εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπῳ θεᾳ τῷ πατρικῷ βάθους. Origène transpose ce thème dans un autre passage de l'*In Joh.*: «l'ai à manger une nourriture que vous, vous ne connaissez pas» (*Jn* 4,32). Il n'est pas absurde de dire que non seulement les hommes et les anges ont besoin de nourritures intelligibles, mais même le Christ de Dieu, car lui-même est, pour ainsi dire, perpétuellement restauré par son Père, le seul qui soit sans besoin et se suffise à lui-même» (*In Joh.* 13,218-219, in *SC* 222, 149). Comp. *Hom. in Ez.* 14,3 et *C. Cels.* 7,65. Voir CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, 168s. De même Clem. Alex., *Strom.* 5,66,1, in *SC* 278, 136. On pourra se reporter au commentaire de P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*. Tournai 1960. 88ss.

⁶⁴ Ce trait rappelle la doctrine de Plotin suivant laquelle la seconde hypostase, ou «second dieu», «est engendrée de façon perpétuelle» (*Enn.* 6,8,20), et «devient Intelligence, parce qu'elle est tournée vers son Principe dans l'acte de le contempler» (*Enn.* 6,7,37). «Il ne faut pas craindre de poser un acte sans un être qui agisse: l'acte ici constitue le sujet lui-même» (*Enn.*, 6,8,20).

⁶⁵ *In Joh.* 2,17, in *SC* 120, 218.

τοῦ πατρὸς μορφωθέντες), comme maintenant seul le Fils connaît le Père... Les hommes connaîtront le Père (comme il faut le connaître) quand ils seront un comme le Fils et le Père sont un (*Jn* 17,21).⁶⁶

Tout le temps de l'économie prépare le jour où les élus verront en quelque sorte avec les yeux du Verbe;⁶⁷ ils connaîtront alors Dieu directement, comme le Fils connaît le Père, en formant comme un seul soleil,⁶⁸ ou encore comme le fer dans le feu,⁶⁹ le jour où, ayant achevé d'éliminer le mal et la mort, le Fils remettra le Royaume à son Père, «pour que Dieu soit tout en tous» (*1 Cor.* 15,23-28).⁷⁰ C'est là un des thèmes les plus fondamentaux du *Peri archôn*. «L'ouvrage traite d'un bout à l'autre un sujet central, qui est la forme prise par le problème des rapports de Dieu, de l'homme et du monde... Le problème se révèle dans l'opposition de deux séries de termes désignant d'une part *l'unité* (de Dieu et des créatures en lui, en leur «principe» et dans leur «fin»), d'autre part la *diversité* (du monde et des créatures en lui, dans le temps qui sépare leur «principe» de leur «fin»). On reconnaît sans doute la problématique philosophique de l'Un et du multiple, mais beaucoup plus encore l'idée chrétienne que toutes choses multiples et diverses, tiennent leur «principe» de Dieu seul et auront leur «fin» en Dieu seul, qui sera «tout en tous».⁷¹ Tout était dans l'unité au principe; à la fin, tout rentrera dans l'unité par et dans le Verbe qui porte toutes choses au Père comme dans le mouvement même de son être, «tourné de façon indéfectible vers les abîmes paternels».

⁶⁶ In Joh. 1,92, in SC 120, 108. Cf. A. LIESKE, *Theologie der Logosmystik bei Origenes*. Münster 1938, 126-128.

⁶⁷ «Les gens du Portique disent que, une fois réalisée la victoire de l'élément qu'ils jugent plus fort que les autres, aura lieu l'embrasement (έκπυρωσιν) où tout sera changé en feu. Nous affirmons, nous, qu'un jour le Logos dominera toute la nature raisonnable et transformera chaque âme en sa propre perfection» (*C. Cels.* 8,72, in SC 150, 341).

⁶⁸ In Mt. 10,3, in SC 162, 151.

⁶⁹ De princ. 2,6,6, in SC 252, 320.

⁷⁰ «In consummatione saeculi in semetipso complectens omnes quos subjicit Patri et qui per eum veniunt ad salutem, cum ipsis et in ipsis ipse quoque subjectus dicitur Patri, dum omnia in ipso constant et ipse est caput omnium et in ipso est salutem consequentium plenitudo. Hoc ergo est quod de eo dicit Apostolus: cum autem omnia ei fuerint subjecta, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui sibi subdidit omnia ut sit Deus omnia in omnibus» (Origène, *De princ.* 3,5,6, in SC 268, 230. Voir CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, 347-349, 497, 512). Ce texte de s. Paul est un des plus cités dans l'oeuvre d'Origène. Cf. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*. Paris 1958, 110, n.33. «Innombrables sont les textes qui commentent ou citent, fût-ce par simple allusion, 1 Cor 15,23-28. Le volume III de la *Biblia Patristica*, Paris 1980, consacré à Origène seul signale 177 références» (H. CROUZEL, «Quand le Fils transmet le Royaume à Dieu son Père»: l'interprétation d'Origène», in *Studia Missionalia* 33 (1984) 368).

⁷¹ M. HARL, «Structure et cohérence du *peri archôn*», in *Origeniana. Premier colloque international des études origénierennes*. (Quaderni di Vetera Christianorum 12), Bari 1975, 26.

Mais ce n'est pas seulement au commencement et à la fin que s'opère le mystère. Le Verbe dont la nourriture propre est l'essence de Dieu, se fait en permanence la nourriture des élus en leur communiquant ce qu'il reçoit lui-même de son Père.⁷² La Pâques du Verbe Incarné – sa mort et sa résurrection données de façon permanente à l'Eglise dans l'Eucharistie – révèle ainsi le mystère de la Pâque éternelle du Verbe :⁷³ l'Eucharistie, *que* fait l'Eglise et *qui* fait l'Eglise,⁷⁴ traduit en visibilité l'éternité du Don de Dieu par la médiation de l'Unique Grand-Prêtre, celui en qui nous avons été bénis «dès avant la fondation du monde» (*Eph.* 1,3-14) et en qui nous est révélé «le mystère enveloppé de silence aux siècles éternels» (*Rom.* 16,25-26), celui de l'union du Christ et de l'Eglise (*Eph.* 5,32), la «Dame élue»⁷⁵ couronnée de douze étoiles (*Apoc.* 12), la Prédestinée⁶ ou *κλητὴ ἀγία* de

⁷² «Il est temps de nous acheminer vers le sujet proposé et qui concerne la nourriture du Christ, que ses disciples ne connaissaient pas alors, car Jésus dit vrai quand il déclare: «moi, j'ai à manger une nourriture que vous, vous ne connaissez pas» (*Jn* 4,32)... Pour rendre plus clair le sens de cette parole... il faut que Paul dise aussi: «moi, j'ai à manger une nourriture que vous, vous ne connaissez pas» aux Corinthiens qui ont besoin de lait et non d'une nourriture substantielle (*I Cor* 3,2), parce qu'ils ne sont pas encore capables de participer à une nourriture substantielle... Il n'est pas absurde de dire que non seulement les hommes et les anges ont besoin de nourritures intelligibles, mais même le Christ de Dieu, car lui-même est, pour ainsi dire, perpétuellement restauré par son Père, le seul qui soit sans besoin et se suffise à lui-même. La masse de ceux qui sont instruits (de l'Evangile) reçoit ses aliments des disciples de Jésus, invités à servir les foules (*Lc* 9,16); les disciples de Jésus les tiennent de Jésus lui-même, mais parfois aussi des saints anges; le Fils de Dieu ne reçoit ses aliments que de son Père, sans aucun intermédiaire... Plus nous avançons, plus nous mangeons des mets supérieurs et abondants, jusqu'à ce que nous parvenions peut-être à manger la même nourriture que le Fils de Dieu. (cette nourriture) que pour le moment les disciples ne connaissent pas» (Origène, *In Joh.* XIII, 215-225, in *SC* 222, 149-153).

⁷³ «Si donc l'Apôtre a appelé «lait» l'aliment des petits enfants, et «nourriture solide» celui des «parfaits» (cf *I Cor* 3,1-3; *Heb* 5,13-14), on entendra par le «lait» la catéchèse qui est comme le premier aliment de l'âme, et par «nourriture solide» la contemplation de la vision intuitive. Voilà les chairs et le sang du Logos, c'est-à-dire la saisie de la puissance et de l'essence divines. «Goûtez et voyez que le Seigneur est bon» (*Ps* 33,9), est-il dit; car c'est ainsi qu'il fait don de lui-même à ceux qui prennent part de façon plus spirituelle à cette nourriture, au moment où l'âme se nourrit déjà elle-même, selon le mot de Platon, l'ami de la vérité (Platon, *Lettre VII*,341c6-d2). En effet manger et boire le Logos divin, c'est la connaissance de l'essence divine. C'est pourquoi Platon dit au deuxième livre de la République (*Rep.* II,378a5-6): «c'est après avoir immolé non un pourreau mais une victime sublime et sans prix» qu'il faudrait entreprendre l'enquête sur Dieu. Or l'Apôtre écrit: «Notre Pâques qui a été immolé, c'est le Christ» (*I Cor.* 5,7), victime sans prix en vérité, le Fils de Dieu consacré pour nous (*Jn* 17,19)» (Clém.Alex., *Strom.* V,10,66,2-5, in *SC* 278, 135).

⁷⁴ Cf. LUBAC, *Corpus mysticum*.

⁷⁵ Past. Herm. *Vis.* 2,4,1, in *SC* 53, 95-97

⁷⁶ La prédestination ne comporte plus ici la connotation angoissante qu'elle pouvait avoir en contexte augustinien. «Considerans igitur sanctus Apostolus tantas esse bonitatis Dei divitias et tantum divinae sapientiae opus erga rationales agi creaturas, et quia tantum Deus dives est in misericordia (*Eph* 2,4), et dives in omnes qui invocant eum (*Rm* 10,12), et tanta est bonitas ejus et patientiae et longanimitatis magnitudo, repente interioribus eas cordis oculis intuens, immensitudinemque earum perspiciens, stupore simul et pavore percussus exclamat et dicit: o altitudo...» (Origène, *Co. in Rm.* 8,13, in *SC* 14, 1200). Comp. *De princ.* 4,3,14, in *SC* 268, 392.

la LXX⁷⁷ et de s. Paul.⁷⁸

Unité éternelle du Père et du Fils, unité des deux Testaments, unité graduellement reconstituée de l'Eglise pérégrinante en vertu des mystères du Christ,⁷⁹ unité des fils dans le Fils «quand Dieu sera tout en tous»,⁸⁰ unité des aspects multiples de la Pâques du Verbe: tout se ramène à l'unité dans la lumière de Dieu, dont la gloire illumine tout, comme elle est à la source de tout et sera la fin de tout.⁸¹ On pensera ici aux dernières pages de l'Apocalypse. «Elle s'achève, écrivait le P. Donatien Mollat, sur la vision de la nouvelle Jérusalem descendant du ciel dans un ruissellement de lumière. Un mot suffit à saint Jean pour résumer sa splendeur: «Elle a en elle la gloire de Dieu» (*Apoc.* 21,11).

* * *

Le mystère (au sens chrétien du mot) ne se définit pas seulement ni même principalement par l'impossibilité où nous sommes de comprendre ce qui en fait l'objet, comme si, à la limite, il n'était qu'une proposition (provisoirement?) impénétrable à la raison. En ce cas, comme le rappelait K. Rahner, c'est l'homme qui en serait la mesure.⁸²

Si le mystère est essentiellement obscur à nos facultés charnelles, écrivait le Cardinal de Lubac, il est en lui-même tout rayonnant d'une secrète

⁷⁷ Cf. *Ex.* 12,16; *Lev.* 23,2s, 21, 24, 27, 35; *Nb.* 28,25.

⁷⁸ Cf. *Rm* 1,7. Cf. *Vat.* II, *Lumen Gentium* 2.

⁷⁹ Le Christ, écrit Origène, est au milieu de nous comme celui qui nous fait un. Cf. *Com. in Mt.* 14,1.

⁸⁰ «L'opposition entre «être-un» et «être-nombreux» correspond à un thème ancien de la pensée grecque dont on peut trouver de nombreuses applications dans l'œuvre exégétique d'Origène. Vg. *In Joh.* 28,178-185, in *SC* 385, 149-151 et note p. 22-24; *Hom. in Ez.* 9,1 – à propos de Ez 16,3 et 45. Là où il y a péché, il y a multitude. De même *Hom. in I Regn.* 1,4 (GCS, p. 5,21-23 et 6,6-7). Le thème de la multiplicité de l'homme dont la vie est mauvaise appartient à la tradition grecque classique. Platon dans la *République* (4,445c) dit que la vertu est d'une espèce unique tandis que le vice en a une multitude: de même *Phèdre* 238a. Ce qui se lit aussi chez Aristote. *Ethique à Nicomaque* 2,6:1106,28-33 τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἐστίν... τὸ δὲ καθορθόνυ μοναχῶς; dans *Magna Moralia* 1,24, 1192a: τὸ μὲν κακὸν πολυειδές, τὸ δ' ἀγαθὸν μονοειδές. Cela sera repris par les philosophes de l'époque tardive. Plutarque écrit dans le *De virtute morali* (444B): μοναχῶς μὲν κατορθοῦται. πλεοναχῶς δ' ἀμαρτάνεται. Plotin enseigne dans *Enn.* VI, 9,3-4 que pour remonter vers l'Un, il faut soi-même devenir un, de multiple qu'on était (ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθοι). Clem. Alex. cite la formule de Pythagore: «l'homme lui aussi doit devenir un» (*Strom.* 4, 23, 151,3).»

⁸¹ De là aussi sans doute le sens d'une formule de Dostoevsky, à première vue énigmatique, mais dont la portée est si juste, et qu'Origène aurait pu signer: «la Beauté sauvera le monde» (*L'idiot*, 3,5. Cf. J. ROUSSE, «La Beauté sauvera le monde», in *Vie Spirituelle* 604 (1974), p. 720.

⁸² K. RAHNER, «Le concept de mystère dans la théologie catholique», in *Ecrits théologiques* VIII. Paris 1967, 53-103.

intelligibilité... Il faut que l'esprit entre en ces raisons mystérieuses, comme on entre dans un sanctuaire, qu'il y pénètre, qu'il s'y enfonce toujours davantage – *plenius atque perfectius introire mysteria*⁸³ – c'est-à-dire qu'il en cherche et qu'il en obtienne toujours plus l'intelligence.⁸⁴

Il y a une logique du mystère: mais allant des *mystères* au *Mystère*, elle lui est tout intérieure.⁸⁵ Tel est «le régime pneumatique de la vérité»: de génération en génération, l'Esprit qui sonde les abîmes de Dieu (*I Cor.* 2,10), continue d'expliquer à l'Epouse les merveilles qui lui ont été données par le Verbe Incarné, «resplendissement de la gloire du Père» (*Heb.* 1,3). C'est ainsi la «Vérité» qui vient vers l'homme et elle doit être accueillie comme un don; ce n'est pas l'homme qui monte vers elle pour en prendre possession.

Mais encore faut-il pouvoir accueillir ce don. C'est précisément ce que rend possible la condition la plus essentielle de l'esprit de l'homme. Bien loin d'être enfermé en lui-même et dans le relatif, il est ouvert à la vérité toute entière. «L'Absolu, écrivait à ce propos J. de Finance, apparaît ici dès lors comme le corrélatif de l'ouverture, ou plutôt – car l'expression pourrait sembler contradictoire – l'ouverture est ouverture à l'absolu et le signifie comme ce qui la rend possible et lui donne son sens».⁸⁶ Pour autant, elle est une capacité d'accueil à la façon d'une béance, ou comme une fuite ontologique par laquelle l'esprit est toujours au-delà des déterminations qu'il se donne.

⁸³ Missel de BOBBIO, *Missa in Caena Domini*.

⁸⁴ LUBAC, *Corpus mysticum*, 265-267.

⁸⁵ Cf. Clém.Alex., *Strom.* VII, 10.55.1-11.61.1, in SC 428, 180-197. J. MOINGT, «La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie», in *RechSR* 37 (1950) 198-219.

⁸⁶ J. de FINANCE, «Qu'est-ce qu'un esprit ouvert?», in *L'ouverture et la norme. Questions sur l'agir humain*. Città del Vaticano 1989, 145 (reprise d'un art. de *Greg.* 60 (1979) 217-247).

ISTVÁN IVANCSÓ

**LA CHIESA GRECO-CATTOLICA UNGHERESE
DALL'INIZIO DEL SECOLO AI NOSTRI GIORNI***

SOMMARIO – Introduzione; 1. Tesi: nel nostro Paese la Chiesa greco-cattolica non è stata perseguitata a parte; 2. Antitesi: vi è stata egualmente una discriminazione negativa; 3. Sintesi: la Provvidenza divina ci ha destinati ad aiutare i nostri fratelli; Conclusione

Introduzione

Sono lieto che anche la presentazione della Chiesa greco-cattolica ungherese abbia trovato posto nel convegno che ha per tema “Le Chiese orientali cattoliche d’Europa nella loro storia di fede e di sofferenza dall’inizio del secolo fino ad oggi”. La prima parola sia davvero l’espressione del ringraziamento e della riconoscenza per il fatto che anche la nostra Chiesa ha modo di manifestare qui la sua fede e la sua testimonianza.

Sono specialmente lieto quando tocca a me, perché io posso farlo – vivendo e lavorando nel seno della mia Chiesa – non dal di fuori ma dal di dentro.

Di quella Chiesa si tratta, la quale non è certo la più grande in Europa per quanto riguarda il numero dei suoi fedeli, sappiamo infatti dalla storia che il trattato di pace per noi ingiusto del Trianon sottrasse un terzo dei territori della santa Corona per annetterli ai domini degli Stati che ci circondano.¹ Tra gli abitanti dell’odierna Ungheria, i nostri fedeli sono circa 250-300.000 e vivono per lo più nell’Ungheria orientale, ma in forza dell’industrializzazione e delle migrazioni interne si sono insediati dappertutto nel Paese. È ben per questo che ci fu bisogno di estendere la giurisdizione diocesana dell’Eparchia di Hajdúdorog, fondata nel 1912,² dapprima tempo-

* Il testo di questo articolo conserva la forma orale della relazione avuta dall’autore il giorno 23 ottobre 1998 durante Convegno di studi “Le Chiese Orientali cattoliche d’Europa nella loro storia di fede e di sofferenza dall’inizio del secolo fino ad oggi” (Roma, 22-24 ottobre 1998).

¹ Cfr.: SZÁNTÓ, K., *A katolikus egyház története [La storia della Chiesa cattolica]*. Budapest 1985, vol. II, 579.

² Bolla di fondazione della diocesi: “Christifideles graeci”, in *AAS* 4 (1912) 429-435. È un fatto incroyable – da porsi anch’esso tra le tante traversie – che la bolla è sparita, ed è nota solo in copie: GRI-GÁSSY, GY., *A magyar görög katolikusok legújabb története [La più recente storia dei greco-*

raneamente (nel 1968)³ e poi definitivamente (nel 1980) all'intero territorio dell'Ungheria.⁴ Fa eccezione a questo la regione dell'Esarcato di Miskolc, ma dal momento che abbiamo un solo vescovo, si può affermare che l'intero Paese è sottoposto alla sua giurisdizione. L'ambito esistenziale dei credenti greco-cattolici ungheresi è pertanto relativamente grande ed abbraccia i territori di un intero Stato.

Per cominciare bisogna innanzitutto dire che, grazie alla Provvidenza divina, i sacerdoti e i fedeli della nostra Chiesa greco-cattolica ungherese non hanno dovuto subire quelle persecuzioni che hanno oppresso le Chiese greco-cattoliche degli Stati circostanti. Se pure essa non poté certo svilupparsi indisturbata al tempo in cui dominava l'ideologia materialista e ateista del sistema comunista, si può però affermare che nel complesso non patì più discriminazioni che, per esempio, ebbe a soffrire la Chiesa romano-cattolica.

Le nostre relazioni con le Chiese ortodosse presenti nel nostro Paese (russa, serba, bulgara) non hanno presentato problemi né li presentano oggi; causa di ciò è, per prima cosa, oltre ai rapporti amichevoli tra i dirigenti, il fatto che esse vivono in assoluta minoranza nel nostro Paese e contano circa un decimo dei nostri fedeli. Grazie a Dio la nostra Chiesa è per questo immune dai conflitti che, per esempio, affliggono le Chiese greco-cattoliche ucraine e rumene a proposito della restituzione dei luoghi di culto. Penso che anche la bontà di questo rapporto costituisca una sorta di testimonianza.

Dopo questi pensieri introduttivi, desidero articolare il mio discorso sul modello dei drammi greci.

1. *Tesi:* nel nostro Paese la Chiesa greco-cattolica non è stata perseguitata a parte;
2. *Antitesi:* vi è stata egualmente una discriminazione negativa;
3. *Sintesi:* la Provvidenza divina ci ha destinati ad aiutare i nostri fratelli.

cattolici ungheresi]. Ungvár 1913, 133-140; *Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. Cath. Hajdudoroghensis ad annum Domini 1918*. Nyíregyháza 1918, 31-40; Timkó, I. (szerk.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987* [(a cura di) *L'Albo del Giubileo della Diocesi Bizantino-cattolica di Hajdúdorog 1912-1987*], Nyíregyháza 1987, 239-245.

³ PIRIGYI, I., *A magyarországi görög katolikusok története [La storia dei greco-cattolici d'Ungheria]*, Nyíregyháza 1990, vol. II, 194-195.

⁴ La copia della bolla "Summus Pontificibus" di Giovanni Paolo II del 17 luglio 1980 si trova in: Timkó, *op. cit.*, appendice.

1. Tesi:

Nel nostro Paese la Chiesa greco-cattolica non è stata perseguitata a parte

È un dato storico – il cui perché è davvero noto solo a Dio onnipotente – che la nostra Chiesa riuscì a sfuggire a quelle persecuzioni che dovettero subire le Chiese greco-cattoliche dei Paesi limitrofi. I nostri sacerdoti non furono costretti a sottoscrivere l'atto di sottomissione all'ortodossia. Non furono internati coloro che non si prestarono a compiere questo gesto. I nostri templi e gli edifici del demanio ecclesiastico non vennero affidati agli ortodossi. Questo non significa tuttavia che la vita della nostra Chiesa, dei suoi sacerdoti e fedeli sia stata priva di vicissitudini. La vita della nostra Chiesa greco-cattolica ungherese fu resa difficile anche all'inizio da problemi di altro tipo. Ciò avvenne in due direzioni ed è segnalato da un lato dalla lotta per la sopravvivenza nazionale⁵ e dall'altro dagli sforzi sostenuti per il riconoscimento della lingua liturgica ungherese.⁶ Questi due aspetti si trovano in una connessione molto stretta.⁷

È fatto storicamente assodato che la conversione dei nostri antenati – gli Ungheresi che occuparono e si insediarono nel bacino carpatico – fu iniziata dai vescovi della Chiesa bizantina, di cui ci sono noti anche i nomi: Geroteo, Teofilatto e Antonio.⁸ La forza vitale degli Ungheresi di rito bizantino è documentata dal fatto che essi hanno potuto conservare il loro rito per un millennio pur essendo privi di una Chiesa formalmente istituzionalizzata; infatti il nostro re S. Stefano, rivolgendosi a Occidente, fondo esclusivamente diocesi di rito romano-cattolico, quando diede organizzazione alla Chiesa cattolica ungherese.⁹ Le risultanze storiche dei secoli successivi certificano però che nel popolo ungherese fu costantemente presente la

⁵ Cfr.: FARKAS, L., *Egy nemzeti küzdelem története [Storia di una lotta nazionale]*, Budapest 1896.

⁶ Cfr.: Görög Szert. Katholikus Magyarok Országos Bizottsága (kiad.), *Emlékkönyv a görög szert. katholikus magyarok római zarándoklatáról* [Commissione Nazionale degli Ungheresi di Rito Greco-cattolico (ed.), *Albo del pellegrinaggio romano degli Ungheresi di rito greco-cattolico*], Budapest 1901; GRIGASSY, GY., *A magyar görög katholikusok legújabb története [La più recente storia dei greco-cattolici ungheresi]*, Ungvár 1913.

⁷ Il più recente libro in merito: B. PAPP, J., *Hajdúdorog küzdelme a magyar görög katolikus egyház-megye felállításáért [La lotta di Hajdúdorog per l'istituzione della diocesi greco-cattolica ungherese]*, Hajdúdorog 1996.

⁸ Cfr.: TIMKO, I., *Keleti keresztenység, keleti egyházak [Cristiani orientali. Chiese orientali]*, Budapest 1971, 387-389; PIRIGYI, I., *A görögkatolikus magyarság története [La storia degli Ungheresi greco-cattolici]*, Nyiregyháza 1982, 17-21; PIRIGYI, I., *A magyarországi görög katolikusok története [La storia dei greco-cattolici d'Ungheria]*, vol. I, 20-22; 36-39.

⁹ "La conversione avviata dalla Chiesa bizantina... fu completata dalla Chiesa occidentale". PIRIGYI, A *görögkatolikus magyarság története [La storia degli Ungheresi greco-cattolici]*, 21.

cristianità di rito bizantino. Nel secolo quindicesimo, con l'immigrazione nella nostra patria delle nazionalità, vi fu un significativo incremento del numero dei cristiani orientali.¹⁰ Questo fatto comportò anche che si cominciò a guardare ai fedeli di rito bizantino che vivevano nella nostra patria come se essi non fossero ungheresi. Questa tendenza e questa sfavorevole differenziazione erano ancora operanti all'inizio del presente secolo. Una tale contingenza si prestò nello stesso tempo a fornire l'opportunità per una testimonianza.

L'altro impegno, che è in stretta dipendenza con il precedente, venne diretto a far accettare la lingua liturgica ungherese. I fedeli greco-cattolici ungheresi desideravano compiere i loro riti nella loro lingua materna. Tale esigenza diventò particolarmente forte a partire dalla seconda metà del diciottesimo secolo. Già in precedenza erano state preparate delle traduzioni in ungherese dei nostri testi liturgici,¹¹ perché il popolo non capiva né i testi in greco né quelli in paleoslavo. Roma non permise però l'introduzione della lingua ungherese nella sacra liturgia, anzi, la bolla di fondazione della diocesi di Hajdúdorog stabilì espressamente che la lingua della nuova diocesi fosse il greco antico.¹² Solo nella seconda metà del presente secolo, nel corso del concilio Vaticano II si riuscì nell'intento di accreditare la lingua liturgica ungherese, quando il vescovo Dudás Miklós celebrò in ungherese tutta la Santa Liturgia nella basilica di San Pietro alla presenza dei padri conciliari.¹³

¹⁰ Cfr.. HODINKA, A., *A munkácsi görög-katholikus püspökség története [La storia del vescovato greco-cattolico di Munkács]*, Budapest 1909. 58-89.

¹¹ Cfr.: DUDAS, M., "A magyar liturgikus nyelv kialakulása és a bizánci szertartású keresztenység hazánkban" ["La formazione della lingua liturgica ungherese e i cristiani di rito bizantino nella nostra patria"], in *Vigilia* 8 (1966) 505-513; SZTRIPSZKY, H., "A görög liturgia legrégebb magyar fordítása" ["La più antica traduzione in ungherese della liturgia greca"], in SZABÓ, J., *A görög-katholikus magyarság utolsó kalvária-útja [L'ultima via crucis degli Ungheresi greco-cattolici]*, Budapest 1913. 453-461; IVANCSÓ, I., "Legelső magyar nyelvű liturgiafordításunk" ["La nostra prima traduzione della liturgia in ungherese"], in *Athanasiiana* 1 (1995) 53-76; SZÁNTAY-SZÉMÁN, I., "A görög ritus liturgikus könyvei és magyar nyelvre való áltétetéstük", in *Keleti Egyház* ["I testi liturgici del rito greco e la loro trasposizione nella lingua ungherese"], in *Chiesa Orientale* 2-3 (1938) 41-55; IVANCSÓ, I., "A Kritsfalusi-fordítás és a mai Liturgikon egybevetése" ["La traduzione di Kritsfalusi e il confronto con l'odierno Liturgikon"], in *Athanasiiana* 2 (1996) 61-82; SZTRIPSZKY, H., "Bibliographiai jegyzetek az ó-hítid magyarság irodalmából" ["Note bibliografiche sulla letteratura ungherese di antica fede"], in SZABÓ, op. cit., 421-449; IVANCSÓ, I., "A magyar görögkatolikusság liturgikus könyveinek anyanyelvi fordításai és kiadványai" ["Le traduzioni e le pubblicazioni in lingua madre dei testi liturgici dei Greco-cattolici ungheresi"], in Timkó, *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987 [L'albo del Giubileo della Diocesi Greco-cattolica di Hajdúdorog 1912-1987]*. 158-181; IVANCSÓ, I., "Újabb liturgikus kiadványaink" ["Le nostre più recenti pubblicazioni liturgiche"], in *Athanasiiana* 4 (1997) 19-36.

¹² "Ad lingua liturgicam huius novae erectae diocesis quod attinet, praeципimus ut sit graeca antiqua... hungarica lingua, quam, quem non sit liturgica, in sacra Liturgia nunquam adhibere licet."

¹³ Ecco il rendiconto del grande avvenimento da parte del vescovo Dudás Miklós: "Questa ultima sessione del santo Concilio ci ha fatto dono di un evento che ha per noi un valore inestimabile. Si sono

Tornando all'inizio del secolo, è la morte di tre martiri che mette in evidenza le tribolazioni della nostra Chiesa. La volontà di nuocere alla nostra nuova diocesi, creata per gli Ungheresi greco-cattolici, mise in movimento le forze nazional-sciavoniste, e con una bomba inviata tramite un pacco postale si volle assassinare il nostro primo vescovo.¹⁴ La divina provvidenza salvo bensì la vita del vescovo, ma tre dei suoi diretti collaboratori – il segretario del vescovo, il direttore dell'ufficio (il cancelliere) e il procuratore diocesano – caddero vittime dell'attentato quando, il 23 febbraio del 1914, aprirono il pacco. L'intera opinione pubblica ungherese li considerò non solo martiri della nostra Chiesa ma anche le prime vittime della guerra mondiale.

Il fatto che la nostra Chiesa sia appartenuta alla parte più povera del Paese (e questo vale anche oggi) dà fondamento alla fede del nostro popolo e sta ad attestare la fiducia riposta in Dio. Le società del benessere occidentali ne sono la controprova: la ricchezza allontana l'uomo da Dio creatore e dalla Provvidenza divina. Il nostro popolo greco-cattolico ha invece vissuto molto profondamente la sua fede proprio a causa della povertà. Nella prima metà del secolo era così povero che, in seguito alla prima guerra mondiale e poi al tempo della crisi economica internazionale, proprio da esso provenne la maggioranza di coloro che emigrarono in America per sopravvivere.¹⁵

conclusi così il nostro lavoro e la via crucis delle nostre lotte in favore della liturgia in ungherese. Si è realizzato adesso ciò a cui i nostri antenati anelavano da secoli, è giunto adesso a maturazione il più bel frutto delle loro e delle nostre speranze. Il 19 novembre, nella Basilica di San Pietro, davanti alla tomba del capo degli Apostoli, alla presenza di 2300 padri conciliari radunati da tutto il mondo, ho potuto celebrare il santissimo Sacrificio nella nostra dolce lingua ungherese. Sulle labbra del nostro popolo, i vividi canti della santa Liturgia, nella loro bellezza e dignità, hanno incantato le anime dei vescovi dei Paesi più remoti. Con la riconoscenza che trabocca dal mio cuore vi chiedo e dispongo di innalzare all'unisono delle voci e dei cuori il nostro ringraziamento a Dio di infinita bontà per la decisione del santo Concilio e per l'inestimabile dono che ci è toccato.” *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek [Lettera circolare della Diocesi di Hajdúdorog]* VII (1965) I. – Cfr.: IVANCSÓ, I., “Harminc éves bizánci liturgia”, in *Posztbizánci Közlemények* [“Trent'anni di liturgia bizantina”, in *Comunicazioni Postbizantine*] II (1995) 89-99.

¹⁴ Del fatto parlarono non solo i giornali di Debrecen (*Debreczeni Újság* [Giornale di Debrecen], *Debreczeni Polgár* [Borghese di Debrecen], *Debreczeni Független Újság* [Giornale Indipendente di Debrecen]), ma anche quelli nazionali (*Magyar Hírlap* [Gazzetta Ungherese], *Nagymagyarároszág* [Grande Ungheria], *Vasárnapi Újság* [Giornale di Domenica]). In occasione del trentesimo anniversario dell'attentato vide la luce un opuscolo speciale: *Görögkatolikus Szemle* (kiad.), *A debreceni bomba*. (*Görögkatolikus Szemle Kis Könyvtára* 4) [Rivista Greco-cattolica (ed.). *La bomba di Debrecen* (Piccola Biblioteca della Rivista Greco-cattolica 4)], Debrecen 1944. – PIRIGYI, I. – IVANCSÓ, I., *A debreceni görög katolikus egyház története* [La storia della Chiesa greco-cattolica di Debrecen]. Debrecen 1993, 53-55. Ultimamente Pirigyi I. ha scritto su questo tema una serie di articoli nel *Hajdú-Bihari Napló* [Diario di Hajdú-Bihar].

¹⁵ Cfr.: BOTLIK, J., *A hármas keresz alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646-1997)* [Sotto la croce triplex. Greco-cattolici in Rutenia carpatica dall'unione di Ungvár ai

Nondimeno, la fede e la fiducia poste nella Provvidenza di Dio risplendettero mirabilmente in seno al nostro popolo. Come le statistiche stanno a dimostrare, le famiglie più numerose, quelle con il maggior numero di figli erano le famiglie greco-cattoliche, e lo sono ancora oggi.

A ciò contribuisce anche il fatto – anch'esso da apprezzare come una testimonianza – che la nostra Chiesa greco-cattolica non vide mai inaridire la fonte delle vocazioni sacerdotali.¹⁶ È mia radicata convinzione che ciò sia influenzato con pari forza da cinque distinti fattori. Il primo di essi inerisce alla religiosità, alla preghiera, alle suppliche rivolte alla Grazia di Dio: in tutto ciò il nostro popolo eccelle grandemente. Il secondo concerne il numero dei figli: genitori con tanti figli consentono più volentieri al sacerdozio di qualcuno tra essi. Il terzo fattore è forse dato dalla povertà appena ricordata, in cui si cela anche il sentimento della vicinanza a Dio. Il quarto elemento è la tradizione, e ad essa si deve anche il fatto che i fedeli conoscevano bene la vita del sacerdote, il quale non viveva su un piedistallo ma in mezzo a loro. Infine come quinto aspetto (e solo all'ultimo posto), devo rammentare che nella nostra Chiesa il celibato non è obbligatorio.

2. Antitesi:

Vi è stata egualmente una discriminazione negativa

Dopo l'effimera (133 giorni) dittatura dei consigli proletari, alla fine degli anni Quaranta del presente secolo presero corpo quelle tendenze che costrinsero la nostra Chiesa a sopportare delle svantaggiose discriminazioni. Restando fedeli agli eventi storici, si deve affermare che a questo riguardo la Chiesa greco-cattolica non venne perseguitata più della Chiesa romano-cattolica o di quella protestante.

Tra le disposizioni che danneggiarono la Chiesa, la prima fu la statalizzazione delle scuole religiose.¹⁷ Nella nostra diocesi chiusero la facoltà di Magistero di

*nostri giorni. (1646-1997)], Budapest 1997, 135-161. – Tra il 18 e il 20 agosto del 1996 abbiamo organizzato a Hajdúdorog l'Incontro Internazionale delle Comunità Religiose Greco-cattoliche Ungheresi. Sulla situazione di quella americana e di quella canadese, cfr.: "La lettera del vescovo vicario Bodnár István ai partecipanti all'incontro internazionale", in *Görögkatolikus Szemle Kalendárium 1997 [Calendario 1997 della Rivista Greco-cattolica]*, Nyiregyháza 1996, 117-118.*

¹⁶ Dalla fondazione della diocesi i nostri vescovi hanno consacrato 421 sacerdoti novelli (inclusi i sacerdoti dell'Esarcato di Miskolc). Attualmente la Chiesa greco-cattolica ungherese conta, compresi i pensionati, 230 sacerdoti, la cui età media è pari a 48,43 anni. Le parrocchie sono invece 169.

¹⁷ La legge 1948/XXXIII entrò in vigore il 16 giugno 1948: "L'espropriazione delle scuole non statali", in BALOGH, M. – GERGELY, J., *Egyházak az újkori Magyarországon 1790-1992. Kronológia*. (Historia Könyvtár. Kronológiák, Adattárrak 1) [*Chiese nell'Ungheria moderna 1790-1992. Cronologia*. (Biblioteca Storica, Cronologie, Archivi 1)], Budapest 1993, 279.

Hajdúdorog (1918), che era il nostro unico istituto di livello universitario,¹⁸ come pure il Collegio San Giosafat di Nyíregyháza,¹⁹ che ospitava gli studenti greco-cattolici delle suole medie superiori e assicurava non solo un'educazione cristiana ma anche la salvaguardia del rito.

Lo Stato che era impostato ideologicamente sull'ateismo non risparmiò neppure gli ordini religiosi. L'ordine dei padri basiliani aveva potuto convenientemente svilupparsi nel nostro Paese²⁰ ed essi si erano stabiliti già all'inizio del 1700 a Máriapócs. Essi rivestivano un ruolo importante nella vita della nostra Chiesa, perché non solo si prendevano cura del santuario, ma svolgevano mansioni pastorali, collaboravano all'attività didattica ed eseguivano anche compiti di apostolato.²¹ Quando da un giorno all'altro fu deciso lo scioglimento del loro ordine, non vivevano più solo a Máriapócs, ma si erano stabiliti in tre posti, raccogliendosi dapprima nella provincia di S. Niccolò e poi di S. Stefano.²² Tra i padri basiliani non tutti poterono continuare a esercitare il loro ministero di sacerdoti, ci fu chi visse lavorando come operaio in fabbrica, mentre altri poterono almeno mettersi al servizio della parrocchia come sacerdoti diocesani.²³ Un grave dolore fu causato ai padri dalla requisizione della loro biblioteca. Riuscirono a salvare solo pochi libri di gran valore, gli altri finirono a Budapest o a Debrecen in ambienti indecenti: molti dei testi andarono in rovina a

¹⁸ Il vescovo Dudás Miklós inaugurò il 13 settembre 1942 l'Istituto di Magistero. Cfr.: PIRIGYI, *A magyarországi görög katolikusok története [La storia dei Greco-cattolici d'Ungheria]*, vol. II, 176. A dispetto degli anni bellici l'Istituto consegui buoni risultati fino al 1951, allorquando venne soppresso in seguito alla battaglia scatenata contro le Chiese e la religiosità con la scusa che: "La scuola non aveva adempiuto ai suoi compiti in modo tale da giustificare il mantenimento" (HBM. Lt. XXIV. 501/c. T.). Cfr.: PAPP, J., "Gombos Imre Görög Katolikus Gimnázium alapítása Hajdúdorogon", in Grunda, J. (szerk.), *Görög Katolikus Gimnázium és Szakközépiskola 1998* ["La fondazione del Liceo Greco-cattolico Gombos Imre a Hajdúdorog"], in Grunda, J. (a cura di), *Liceo e Istituto Professionale Greco-cattolico 1998*, Hajdúdorog 1998, 19.

¹⁹ Il Collegio fu aperto il 1 novembre 1943 e poté funzionare fino alla statalizzazione del 1948. Cfr.: PIRIGYI, *A magyarországi görög katolikusok története [La storia dei Greco-cattolici d'Ungheria]*, vol. II, 178.

²⁰ Cfr.: KOZMA, J., "Szent Bazil rendjének gyarapodása", in *Keleti Egyház* ["La crescita dell'ordine di San Basilio", in *Chiesa Orientale*] 8 (1935) 253-254.

²¹ I padri fecero opera di apostolato non solo in Ungheria, ma anche in Cecoslovacchia, Polonia e negli Stati Uniti. Cfr.: PIRIGYI, *A görögkatolikus magyarság története [La storia degli Ungheresi greco-cattolici]*, 153; KULICS, Á. – TÖLGYESI, Á., ...Kövek fognak kiáltani... *Szerzetesvallomások* (1988-1989) [...] *Le pietre grideranno... Confessioni di monaci (1988-1989)*, Budapest 1991, 124-137; DU-DÁS, B. – LEGEZA, L. – SZACSVAY, P., *Baziliták [Basiliani]*, Budapest 1993, 19-21.

²² I padri si stabilirono a Hajdúdorog nel 1933 e nel 1942 venne edificato il loro convento. A Makó nel 1946 si sistemarono nell'abitazione del cappellano, a Kispest invece iniziarono la loro attività nel 1948. Cfr.: PIRIGYI, I., "A magyarországi bazilita kolostorok egyházhjogi helyzetének alakulása a XX. században", in *Posztribizánci Közlemények* ["Monasteri ungheresi basiliani e diritto canonico nel secolo XX", in *Comunicazioni Postbizantine*] II (1995) 1-9.

²³ Quando nel 1950 lo Stato sciolse l'Ordine, esso comprendeva 16 sacerdoti, 14 teologi e 4 fratelli laici.

causa della pessima manutenzione (in cantine umide).²⁴ I materiali del prezioso archivio basiliano furono salvati dall'allora generale dell'ordine, il padre Dudás Bertalan, che li custodisce tuttora nella sua abitazione.²⁵

Anche le suore basiliane si stabilirono a Máriapócs, nel 1935.²⁶ Anche il ramo femminile dell'ordine aveva preso a svilupparsi con vigore,²⁷ ma lo scioglimento disperse anche loro. Fu invero una fortuna che alcune di esse trovassero impiego a Nyiregyháza, nel vescovato ovvero nell'Istituto del seminario, così poterono preservare qualcosa della vita comunitaria, che avevano deciso di condividere al momento del loro ingresso nell'Ordine.

Lo Stato rese difficile il mantenimento dei rapporti tra il vescovo e i sacerdoti come pure il disbrigo delle incombenze degli stessi sacerdoti nel centro diocesano. Nella prima stanza dell'ufficio del vescovato sedeva l'incaricato dell'ÁEH – l'Ufficio Statale per gli Affari Religiosi – a cui venne umoristicamente affibbiato il nomignolo di “vescovo con i baffi”; i sacerdoti dovevano presentarsi innanzitutto da lui e rendergli conto delle ragioni per cui intendevano recarsi dal vescovo o nell'ufficio diocesano.²⁸

Il nostro vescovo non fu obbligato a vivere nell'illegalità, ma trascorse i suoi giorni in uno stato di continua intimidazione. Per un certo periodo fu pure tenuto sotto sorveglianza domiciliare (1959). Dalla diretta esperienza di mio padre – anche lui sacerdote greco-cattolico – so che il vescovo Dudás teneva gli effetti personali pronti in una valigia nella sua stanza, in modo da essere sempre pronto a partire, caso

²⁴ Nel 1915 vi erano nella biblioteca 2883 libri, tra cui molte rarità. Cfr.: PIRIGYI, A. *magyarországi görögkatolikusok története [La storia dei Greco-cattolici d'Ungheria]*, vol. II, 172. – È riuscito a rac cogliere e descrivere molti di questi testi: OJTOZI, E., *A máriapócsi baziliták cirillbetűs könyvei [I libri in cirillico dei basiliani di Máriapócs]*. Debrecen 1982.

²⁵ Cfr.: JANKA, G.Y., “A Magyar Görög Katolikus Egyház levéltári anyagai”, in *Magyarországi Egyházi Levéltárosok Egyesülete Konferenciája. Nyíregyháza 1997. augusztus 27.* (A Hajdúdorogi Görög Katolikus Püspöki Levéltár Kiadványai 1) [“Materiali d'Archivio della Chiesa Greco-cattolica Ungherese”, in *Conferenza dell'Associazione dei Bibliotecari Religiosi Ungheresi. Nyíregyháza 27 agosto 1997.* (Edizioni dell'Archivio Vescovile Greco-cattolico di Hajdúdorog 1)], Nyíregyháza 1988, 135-139.

²⁶ DUDÁS, M., “Isten hozta öket...”, in *Keleti Egyház* [“Benvenuti loro...”, in *Chiesa Orientale*] 10 (1935) 322-323; ID. “Bazilisszák”, in *Keleti Egyház* [“Basiliane”, in *Chiesa Orientale*] 2-3 (1938) 64-73.

²⁷ Le suore nel 1945 si stabilirono sia a Sátoraljaújhely che a Hajdúdorog. Svolsero compiti importanti: nella prima città aprirono un Orfanotrofio, nella seconda fondarono un Istituto per l'Educazione delle Giovani. Anche a Máriapócs gestirono un Orfanotrofio e una Dimora per i Pellegrini.

²⁸ SZÁNTÓ, K., *A kommunizmusnak sem sikertűl. A magyar katolikus egyház története 1945-1991 [Il comunismo non ha avuto successo. La storia della Chiesa cattolica ungherese 1945-1991]*. Miskolc 1992. 25-26; ID. *Az egyházungyi hivatal titkai [I segreti dell'ufficio per gli affari religiosi]*. (Abaliget) 1990.

mai volessero arrestarlo. Sotto la sua finestra, dall'altra parte della strada, sostava invece in continuazione un'auto nera, sempre a scopo intimidatorio.

Nel campo delle comunicazioni, un altro motivo di difficoltà nella vita della nostra Chiesa era dato dal fatto che non disponevamo di nostri organi di stampa. Le lettere circolari diocesani si potevano riprodurre solo con i sistemi più elementari, con un ciclostile azionato a mano. Ed anche questo poteva avvenire solamente dopo aver ottenuto il permesso dell'ÁEH. Lo Stato non aveva concesso la pubblicazione di un giornale greco-cattolico, eppure nella prima metà del secolo esistevano diversi nostri giornali, mensili²⁹ e riviste di teologia.³⁰ Alle richieste in merito, fu sempre risposto che la Chiesa greco-cattolica non ne aveva bisogno e che si accontentasse – nella sua qualità di cattolica – dei due settimanali nazionali.³¹ A onor del vero bisogna dire invece che uno di questi non serviva solo gli interessi della Chiesa.

Lo Stato si intrometteva anche nella collocazione dei sacerdoti. Il vescovo poteva nominare i parroci delle città e delle parrocchie maggiori solo dopo la preventiva approvazione dell'ÁEH. In molti casi ciò fu all'origine di lungaggini e tergiversazioni. Allo stesso modo il vescovo fu obbligato a ottenere l'autorizzazione per le nomine degli arcipreti e dei rappresentanti diocesani. Anche i docenti di teologia potevano ricevere l'incarico dal vescovo solamente a seguito di un tali permessi e concessioni.

Lo Stato si impegnò pure a ridurre l'affluenza al santuario di Máriapócs,³² che ci è così caro e che costituisce il luogo sacro di maggior richiamo per le folle dell'intera Ungheria. Fece ciò usando tanto i mezzi amministrativi che l'intimidazione. Per lunghi decenni – fino al cambio di sistema – nessuna tabella stradale segnalava il nome di Máriapócs, neppure agli incroci, cosicché erano indotti nell'errore i pellegrini che giungevano da lontano. I sacerdoti potevano procurarsi le corriere per i pellegrinaggi solo indicando i nomi di altre città e località come mete per i loro viaggi, e lo scopo poteva essere esclusivamente escursionistico. Nel periodo delle feste patronali estive nell'ufficio parrocchiale bisognava riservare all'incaricato dell'ÁEH

²⁹ Békesség, Görögkatolikus Tudósító, Máriapócsi Virágoskert, Görögkatolikus Lelkipásztor, Görögkatolikus Szemle, Kelet, Görögkatolikus Elet, Hajdúdorogi Görögkatolikus Elet, Szegedi Görögkatolikus Elet [Pace. Gazzettino Greco-cattolico. Giardino di Máriapócs. Sacerdote greco-cattolico. Rivista Greco-cattolica. Oriente. Vita Greco-cattolica. Vita Greco-cattolica a Hajdúdorog. Vita Greco-cattolica a Szeged].

³⁰ Keleti Egyház [Chiesa Orientale].

³¹ Questi erano Új Ember [L'Uomo Nuovo] e la Katolikus Szó [Parola Cattolica].

³² Cfr.: IVANCSÓ, I., "Il centenario di Máriapócs", in "I Santuari dove Dio cerca l'uomo." Atti del 1º Congresso Europeo sui Santuari e Pellegrinaggi. Máriapócs. Ungheria. 2-4 settembre 1966. Città del Vaticano 1966. 179-188; ID., "De wenende Moeder Gods van Máriapócs 300 jaar na het eerste traenwonder" in Het Christelijk Oosten 3-4 (1997) 354-362.

un posto particolare, da dove controllava sacerdoti e pellegrini.'⁴ Da parte statale vennero utilizzati a scopo intimidatorio mezzi decisamente brutali pur di disturbare le funzioni religiose durante le celebrazioni dei pellegrinaggi. Accadde che sui tetti di latta venissero lanciati sassi, che risuonavano come colpi di arma da fuoco e provocavano panico. Altre volte, nel santuario gremito di gente, si gridò che vi si era rifiutato un toro e che calpestava la gente. Il fatto che, nonostante queste iniziative e soperchierie, non sia mai diminuita l'affluenza a Máriapócs sta a dimostrare la fede del nostro popolo greco-cattolico e la sua profonda venerazione per Maria.⁵⁴

La statalizzazione degli istituti scolastici mise praticamente fine all'istruzione religiosa nelle scuole. Rimase invero la possibilità dell'iscrizione, ma lo Stato impedì anche questa con diversi atti amministrativi.⁵⁵ I direttori procedevano all'iscrizione ai corsi di catechismo durante il periodo lavorativo, quando i genitori erano impegnati. Il direttore cercava poi di dissuadere i genitori che ciononostante potevano recarsi a scuola, con l'abituale minaccia che rischiavano di perdere il posto di lavoro, se avessero iscritto i figli ai corsi di catechismo. Le domande di iscrizione presentate dai nonni venivano accettate solo se certificate dalla firma di entrambi i genitori. Succedeva spesso che per ogni iscritto il direttore esibisse un registro vuoto, affermando che nessuno aveva ancora richiesto l'iscrizione e che perciò non valeva la pena di ammettere un solo alunno. Il sistema statale non riuscì comunque neanche con questi mezzi a eliminare l'istruzione religiosa dalle scuole dei nostri villaggi; i nostri sacerdoti, talvolta eroicamente, talaltra in condizioni umilianti, pure seppero portare a termine questo servizio di incalcolabile valore. Per tale via le ore di catechismo non si svolsero solo tra le mura delle chiese.

Lo Stato dimostrò di preoccuparsi con una particolare attenzione dei giovani. Per esperienza personale, posso dire del grande scompiglio che provocai quando condussi sui monti degli studenti universitari a compiere esercizi spirituali.

L'ÁEH disponeva comunque di quattro modi per restringere l'attività dei sacerdoti: il controllo, la limitazione, la persuasione, la sottomissione.⁵⁶

⁵³ Cfr.: SZÁNTÓ, *Az egyházügyi hivatal titkai [I segreti dell'ufficio per gli affari religiosi]*, 77-93. Del nostro tema si occupa il VI capitolo "I festeggiamenti mariani di Máriapócs nel 1956 visti con gli occhi dell'ufficio per gli affari religiosi".

⁵⁴ Una bibliografia estremamente dettagliata e pressoché completa su Máriapócs è stata preparata dalla signora SOLTÉSZ, M., *Máriapócs. Válogatott bibliográfia [Máriapócs. Bibliografía raccolta]*. Nyíregyháza 1996.

⁵⁵ Il vescovo segnalò ogni anno ai suoi sacerdoti nella lettera circolare la data per l'iscrizione ai corsi di catechismo, per permettere ai sacerdoti di darne comunicazione nelle chiese e di incoraggiare i fedeli.

⁵⁶ Si veda dettagliatamente in SZÁNTÓ, *Az egyházügyi hivatal titkai [I segreti dell'ufficio per gli affari religiosi]*, 33-55.

Eccezionali difficoltà incontrava anche la costruzione di nuove chiese. Anche quando i nostri fedeli, che pure vivevano in condizioni di indigenza, al prezzo di grandi sacrifici economici – senza finanziamenti statali – si mostravano pronti ad edificare una nuova chiesa, il sacerdote poteva ottenere la relativa autorizzazione dello stato solo a capo di una procedura che in molti casi durò dei decenni. E anche così c'erano interferenze nei progetti e nei piani architettonici, affinché la costruzione non assumesse possibilmente la forma di una chiesa.³⁷

Rappresentò una discriminazione negativa a carico della Chiesa greco-cattolica anche il fatto che a Nyiregyháza venisse costruito il palazzo vescovile, ma il vescovo non poté mai traferirvisi, perché venne nazionalizzato appena ne fu terminata l'edificazione. Solo uno dei nostri sacerdoti vi abitò per alcune settimane, affinché lo Stato non potesse dire che era inutilizzato, ma nonostante ciò il palazzo venne requisito. Neppure oggi è stato restituito, è vero invece che in forza di uno svantaggioso contratto il Comune della città ha pagato per esso una somma insignificante. Negli edifici dell'odierno vescovato e nel pianterreno del seminario erano stati sistemati dei negozi statali, e la Chiesa dovette pagare quando si dichiararono disposti a trasferirsi.

Nella vita della nostra Chiesa, nel 1950, nel bel mezzo di questo periodo così travagliato, accadde un fatto di capitale importanza: la fondazione della Scuola Superiore di Teologia e del Seminario.³⁸ Il vescovo Dudás Miklós riuscì in questo intento proprio quando in Ungheria lo Stato procedette alla chiusura di molti seminari romano-cattolici. All'inizio del secolo i nostri chierici si preparavano a seguire la loro vocazione sacerdotale a Ungvár, poi a Esztergom e più tardi a Budapest. Nel primo caso ostavano cause di nazionalità, negli altri di rito. Per questo fu della massima importanza che la Chiesa greco-cattolica ungherese disponesse di propri istituti. Anche in questo avvenimento abbiamo la possibilità di sperimentare la collaborazione della provvidenza divina.

La Scuola Teologica Superiore e il Seminario ci introducono alla sintesi, che nella nostra visione identifica la nostra speciale missione nell'aiuto dei fratelli.

³⁷ Nonostante tutto ciò, dalla fine della prima guerra mondiale al cambio di regime del 1989, nella diocesi furono organizzate 42 nuove parrocchie, costruite 24 chiese e 12 cappelle. Cfr.: PIRIGYI, *A magyarországi görögkatolikusok története [La storia dei Greco-cattolici d'Ungheria]*, vol. II, 204.

³⁸ Cfr.: IVANCSÓ, I., "A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola és Papnevelő Intézet", in Timkó, *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye* ["La Scuola Superiore di Teologia Greco-cattolica e il Seminario", in Timkó, *La Chiesa Bizantino-cattolica di Hajdúdorog*], 116-133.

3. Sintesi:**La Provvidenza divina ci ha destinati ad aiutare i nostri fratelli**

Spero non sembri immodestia se all'inizio della mia sintesi pongo una citazione dal vangelo di S. Luca. Gesù disse a Pietro: “Io ho pregato per te, perché tu sappia conservare la tua fede. E tu, quando sarai tornato a me, da forza ai tuoi fratelli”.³⁹

Sono anch'io profondamente convinto di quello che il vescovo della nostra diocesi ha frequentemente proclamato e scritto in numerose lettere circolari,⁴⁰ e cioè che la Provvidenza divina ha risparmiato alla nostra Chiesa greco-cattolica ungherese le grandi sofferenze, la diaspora, la costrizione a cercar rifugio nell'illegalità e infine il martirio, e perché noi potessimo disporci ad aiutare i nostri molto sofferenti fratelli, che hanno potuto ricominciare la loro vita religiosa in relativa libertà dopo il cambio di regime.

Per quanto è stato possibile, sia per iniziativa del vescovo⁴¹ sia grazie all'intraprendenza personale dei nostri sacerdoti, abbiamo fatto dono di molti paramenti sacri alle parrocchie delle diocesi greco-cattoliche oltre confine. Parimenti abbiamo inviato libri liturgici ed un gran numero di libri di canto ai fedeli di lingua ungherese. Ci siamo sforzati di aver cura di loro anche con una edizione del Nuovo Testamento che contiene pure la suddivisione delle nostre letture liturgiche.⁴²

Non abbiamo saputo offrire ai nostri fratelli greco-cattolici solo questi aiuti materiali, bensì – cosa ancor più importante – abbiamo potuto essere di aiuto, e lo siamo tuttora, anche nel campo dell'educazione sacerdotale. A partire dal 1989, nella Scuola Superiore di Teologia e nel Seminario, che sono stati fondati nel 1950, studiano chierici di lingua ungherese provenienti dalle diocesi greco-cattoliche dei Paesi limitrofi.⁴³ Nei Corsi per Corrispondenza avviati nel 1990 diamo istruzione a nostri

³⁹ Lc 22,32

⁴⁰ “Nell'inaspettato sviluppo che il destino ha riservato alle Chiese greco-cattoliche possiamo riconoscere la mirabile potenza della divina Provvidenza, che al di là dei sentimenti di umiltà e letizia ci obbliga a manifestare la nostra gratitudine.” *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Exarchátus Körlevelei [Lettere Circolari della Diocesi di Hajdúdorog e dell'Esarcato di Miskolc]* I (1990) 3.

⁴¹ Il vescovo chiede generalmente aiuto alle comunità ecclesiastiche: *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Exarchátus Körlevelei [Lettere Circolari della Diocesi di Hajdúdorog e dell'Esarcato di Miskolc]* I (1990) 3. – Nr. 776/1995 “Raccolta di elemosine per gli aiuti alle diocesi vicine”, in *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Exarchátus Körlevelei [Lettere Circolari della Diocesi di Hajdúdorog e dell'Esarcato di Miskolc]* III (1995) 6.

⁴² Questa è ormai la 14ma traduzione dell'edizione di Békés-Dalos.

⁴³ Il nostro vescovo diocesano riferisce con gioia che da noi studiano dieci chierici provenienti da Paesi

fedeli e a altre persone laiche che arrivano dai Paesi confinanti e che sono destinati non solo ad accrescere il numero degli intellettuali delle loro diocesi ma anche a prendere parte all'attività di catechesi. Circa il nostro Istituto va poi ricordato che nell'ambito della Scuola Superiore di Pedagogia abbiamo avviato nel 1991 i corsi di formazione per gli insegnanti di religione. Il 26 maggio del 1995 la Scuola Superiore di Teologia Greco-cattolica di San Atanasio è stato accreditato come istituto affiliato al Pontificio Istituto Orientale a Roma, cosicché siamo autorizzati a rilasciare diplomi di baccalaureato di grado universitario.⁴⁴ Resta infine da ricordare che proprio quest'anno la nostra Scuola Superiore ha ottenuto anche l'accreditamento da parte dello Stato.

L'ausilio offerto ai nostri fratelli si manifesta anche nel fatto che abbiamo mandato e stiamo mandando nella Russia subcarpatica e in Slovacchia i nostri sacerdoti, che si mettono al servizio delle parrocchie di lingua ungherese.

Naturalmente non concediamo il nostro aiuto solo agli stranieri, ma è per noi importante anche l'educazione religiosa dei nostri fedeli e delle nuove generazioni. Proviamo a incoraggiare l'approfondimento delle conoscenze religiose con una serie di testi per la catechesi,⁴⁵ che accanto ai fondamenti biblici curano in modo particolare la liturgia così da inculcare a accudire tramite l'educazione liturgica la consapevolezza dell'identità greco-cattolica nei ragazzi e nei giovani, che rappresentano il futuro della nostra Chiesa.

esteri. Nr. 1982/1990 "Chierici stranieri nel nostro seminario", in *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Exarchátus Körlevelei [Lettere Circolari della Diocesi di Hajdúdorog e dell'Esarcato di Miskolc]* III (1990) 4.

⁴⁴ Cfr.: IVANCSÓ, I., "A Görög Katolikus Hittudományi Főiskola" in *Tudomány Napja* ["La Scuola Superiore di teologia Greco-cattolica" in *Giorno delle Scienze*], Nyíregyháza 1997.

⁴⁵ Titolo della serie: Görögkatolikus Hittankönyvek [Testi di catechesi greco-cattolica]. Titoli dei volumi:

1. KONDÁS, S., *Isten családjában élünk. Bevezetés az Egyház liturgikus életébe. Kereszteny környezet- ismeret gyermekek és szülők részére* [Viviamo nella famiglia di Dio. Introduzione alla vita liturgica della Chiesa. Conoscenza dell'ambiente cristiano a favore di figli e genitori], Nyíregyháza 1990;
 2. OBBÁGY, L., *Az emberszerető Isten* [Dio che ama l'uomo], Nyíregyháza 1998;
 3. KAULICS, L., *Jézus Krisztus Isten igérete* [Gesù Cristo promessa di Dio], Nyíregyháza 1990;
 4. IVANCSÓ, I., "Szentség a szenteknek" [= "Le cose sante ai santi"], Nyíregyháza 1990;
 5. OBBÁGY, L., "... az Írások szerint" [= "... secondo le Scritture"], Nyíregyháza 1990;
 6. OBBÁGY, L., *Velünk az Isten!* [Dio è con noi!], Nyíregyháza 1997;
 7. MOSOLYGÓ, M., *Krisztus tovább él Egyházában* [Cristo sopravvive nella Chiesa], Nyíregyháza 1990;
 8. KIRÁLY, E., *Jézussal a boldogság útján* [Con Gesù sulla via della beatitudine], Nyíregyháza 1997;
 - 9/1 OROSZ, L., *A boldogság útja* [La via della beatitudine], Nyíregyháza 1990.
- Abbiamo programmato di inserire nella serie anche manuali per gli insegnanti. Ecco i testi già pronti:
5. OBBÁGY, L., "Aki az Írást ismeri. Isten szívét ismeri" [= "Chi conosce le Scritture, conosce il cuore di Dio"], Nyíregyháza 1996.

Conclusione

Se, sulla falsariga dei drammi greci, non si può parlare di catarsi completa, infatti ci resta ancora molto da fare per portare a completa fioritura la nostra Chiesa, pure guardiamo con fiducia al nostro futuro.

Anche noi abbiamo sperimentato – sia pure non nella misura delle altre Chiese cattoliche orientali – che “sub pondere crescit palma”. Grazie alla sua fede e alla sua devozione alla Chiesa, il nostro popolo greco-cattolico ha dimostrato che non gli si può togliere la fede. In questo gli è stato di grande ausilio la fedeltà al rito.

L'epoca passata non ha danneggiato tanto la nostra Chiesa sopprimendone la maggior parte delle sue istituzioni, quanto piuttosto defraudandola sistematicamente della stima in sé e della serenità, senza le quali è impossibile annunciare persuasivamente la buona novella del Vangelo a una società in crisi.⁴⁶

Ad animare le speranze della nostra Chiesa greco-cattolica ungherese contribuisce il fatto che è in via di realizzazione il nostro sistema scolastico. Gli istituti greco-cattolici di tre scuole materne, due scuole elementari e medie, una scuola media superiore e le tre specializzazioni della Scuola Superiore di Teologia ci danno la possibilità di educare in maniera sempre più consapevole gli intellettuali greco-cattolici.

Nel 1905, proprio agli inizi del secolo, ebbe luogo per la terza volta la lacrimazione dell'icona della Madre di Dio a Máriapócs, quasi a significare in anticipo che non ci avrebbe abbandonati neanche al tempo dei grandi attacchi dell'ideologia ateista. Noi non la amiamo solo per i suoi miracoli, ma anche per l'assistenza materna con cui ci protesse dalle tempeste della storia.

⁴⁶ Cfr.: *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Exarchátus Körlevelei [Lettere Circolari della Diocesi di Hajdúdorog e dell'Esarcato di Miskolc]* II (1991) 2.

MICHELINA TENACE

SANTITÀ E DIVINIZZAZIONE NEL CRISTIANESIMO ORIENTALE

SOMMARIO – Premessa: 1. I primi santi storicamente: Olga e Vladimir; 2. Gli strastoterpsi: 1/ La sofferenza è legata alla gloria; 2/ La morte diventa segno di salvezza; 3/ Le beatitudini sono la vera spiritualità del cristiano; 3. Gli jurodivi; 4. Il monaco e il martirio della trasfigurazione dal di dentro; 5. I santi starets e il loro miracolo: nel deserto fanno fiorire la vita; 6. Il rito delle corone nella celebrazione del matrimonio; Conclusione e apertura

L’Oriente cristiano è una realtà complessa. È utile osservare che non solo l’Oriente, ma anche l’Occidente cristiano è complesso. Quanta differenza c’è tra un cattolico africano, un cattolico sudamericano e un cattolico francese? Tanta. Eppure sentiamo che c’è qualcosa che li accomuna: la liturgia celebrata secondo lo stesso rito; le fonti della spiritualità che alimentano la vita di preghiera; il diritto canonico che regola le questioni disciplinari ecc. Ecco, questo significa essere “occidentale”. Non ha niente a che fare con la geografia.

Così è in qualche modo per l’Oriente cristiano.

Realtà complessa, nel nostro linguaggio accomuna tutte le Chiese nate nell’ambito orientale dell’Impero romano e che vengono raggruppate intorno a cinque centri più importanti.¹ Noi tratteremo l’Oriente cristiano a partire della tradizione bizantina così come si presenta nell’Ortodossia russa. Erede diretta di Bisanzio, la ricchezza della spiritualità russa è quell’Oriente cristiano a noi più accessibile a causa della seconda generazione di autori che dopo l’avvento del comunismo hanno reso l’ortodossia geograficamente e storicamente più vicina all’Occidente latino.² L’Oriente cristiano, difficile da inquadrare, si aprirà almeno un po’ alla nostra comprensione attraverso la tradizione ortodossa russa³.

¹ M. TENACE, *Cristianesimo bizantino*, Roma 2000, 191-204.

² Per cui la *diaspora* ortodossa del XX secolo va considerata “provvidenziale”: La diaspora ortodossa non va considerata accidentale. Non è solo il risultato di eventi storici dovuti al caso, ma abbiamo a discernere in essa, la forza attiva della Provvidenza e dell’amore di Dio. I fattori che hanno contribuito all’emigrazione ortodossa sono in se stessi cattivi, eppure da questi mali, con l’aiuto di Dio, può emergere qualcosa che è altamente positivo”. K. WARE, “Le témoignage de l’Église orthodoxe au XX^e siècle”, in *Contactis* 189 (2000) 20.

³ Nel 1928 Tsankov scriveva: “Già la colossale grandezza numerica di più di 120 milioni di anime, le grandi qualità spirituali di questa nazione e proprio nel campo della religione, dal suo lato sentimentale:

Per quanto riguarda la teologia del martirio o della santità all'interno della tradizione orientale, si potrebbe affermare che la fede essendo la stessa in Oriente come in Occidente, le figure di credenti perfetti dovrebbero essere molto simili. Ed infatti questo è vero. Tuttavia, in quanto il santo incarna la pienezza di fede vissuta in determinate condizioni ecclesiali, storiche, psicologiche, culturali, troveremo nella tradizione spirituale dell'ortodossia russa una tipologia di santità differente. "Si può in proposito ripetere la bella metafora di Cirillo di Gerusalemme: la grazia dello Spirito Santo rassomiglia all'acqua: nel giglio è bianca, nella rosa è rosa, nella viola diventa blu, ma è sempre la stessa acqua che dà la vita e la bellezza al mondo multiforme. Il cristianesimo russo non è una ripetizione della sapienza dei grandi Padri greci ma è una fedeltà creativa e dinamica alla Chiesa indivisa... si è rinnovato e tramandato il deposito della fede in modo originale, si sono create nuove forme di santità, si è esplorato il profondo dell'uomo fino a cantarlo nelle sue cadute."⁴

1. I primi santi storicamente: Olga e Vladimir

I primi santi dal punto di vista storico⁵ sono santa Olga e san Vladimir, considerati "principi simili agli apostoli". Siamo alla fine del primo millennio. La terra che oggi si chiama Russia è ancora pagana, governata da pagani. Alla morte del marito, nel 945, Olga assume il governo del suo popolo. Nel 955 (secondo la *Cronaca di Nestor*) si fa battezzare con il nome di Elena. "La gente sua è pagana e anche il figlio suo."⁶ Nel 962 lascia il figlio Sviatoslav "che amava molto" regnare. Questo non seguirà l'esempio della madre per paura di cosa potrebbero dire i suoi amici e soldati.⁷ Uno dei suoi tre figli, il principe Vladimir, al potere dal 980, nel 988 deciderà di

i servizi resi all'ortodossia ed ai popoli ortodossi, inoltre quel profondo senso apocalittico e di mistero che vibra in essa e anela ad esprimersi, tutto questo autorizza a considerare la Chiesa di questa nazione come la Chiesa universale dell'ortodossia". S. TSANKOV. *Das Orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlino 1928.

⁴ Cf. E. BIANCHI, "Presentazione", in I. Smolitsch, *Santità e preghiera. Vita e insegnamenti degli stari della Santa Russia*, Torino 1984, 7-8.

⁵ *Racconto dei tempi passati. Cronaca russa del secolo XII*, I. P. Sbriziol (a cura di), Torino 1971. Si cita sempre con *Cronaca di Nestor* dal monaco a cui si attribuisce la redazione. Cf. l'interessante *Saggio storico introduttivo* di D. LICHACÈV, *op. cit.*, XI-CXXIII.

⁶ *Cronaca di Nestor*, 35.

⁷ La risposta di Olga a questo argomento del figlio è molto significativa: "Se tu ti battezzassi, tutti gli altri farebbero lo stesso". Il cronista segue: "Ma Olga che amava il figlio suo Sviatoslav diceva: Sia fatta la volontà divina: se Dio vorrà perdonare la stirpe mia e la terra russa, allora introdurrà nel loro cuore lo stesso desiderio di cui Dio a me fece dono, di rivolgersi a Dio. E, così dicendo, pregava per il figlio e per tutti gli uomini notte e giorno, guidando il figlio suo fin che fu grande e fin che fu uomo." *Cronaca di Nestor*, 37.

diventare cristiano. Porterà al battesimo il suo popolo mettendo così la Russia, come l'operaio dell'ultima ora, fra i popoli cristiani.

L'agiografo che scrive il loro elogio "con molto realismo" descrive le debolezze e i peccati dei principi prima della conversione. Olga fa scottare in un bagno di vapore i delegati del campo nemico che ha ucciso il marito, ne fa massacrare altri cinque mila dopo averli invitati ad una festa. Incendia anche la loro città. Il nipote Vladimir viene dipinto come un tipico guerriero barbaro, furbo, crudele e sensuale.

Cosa allora rende santa Olga e san Vladimir così cari al popolo russo? Attraverso la loro storia, cosa viene sottolineato rispetto alla comprensione della santità?

Olga e Vladimir sono cari alla pietà russa per il fatto che sono peccatori e che in quanto tali, manifestano che Dio può fare grandi cose con dei peccatori che si convertono. "Attraverso degli stolti il Diavolo è vinto." Non i meriti personali, ma la misericordia di Dio è all'origine della santità. Idea cara alla pietà russa Dio si manifesta piuttosto ai peccatori, agli umiliati per causa del peccato loro o di altri.⁸

Altra idea molto interessante: la conversione non è la manifestazione di una grazia accordata personalmente ad Olga e a Vladimir, ma un dono di Dio a tutto il popolo russo. Non i loro meriti, ma la misericordia di Dio verso il popolo russo ha fatto di questi principi dei santi. Il loro merito, infatti, non è l'ascesi personale, ma "il servizio d'amore che hanno reso al popolo". In che senso? Nella storia, la conversione di un re o di un capo militare importante ha significato un nuovo sviluppo culturale, economico del suo gruppo, ma soprattutto, la conversione del capo ha messo il popolo in grado di poter accedere alla ricchezza delle promesse del battesimo.⁹ I Russi ricordano i loro santi principi, li venerano perché attraverso la conversione e il battesimo hanno reso possibile la riconciliazione del popolo pagano con Dio e, dopo la loro morte, intercedono presso Dio per i Russi.¹⁰ "Grande è dunque il bene che (Vladimir) ha fatto alla terra russa dopo che fu battezzata... Se egli non ci avesse fatto battezzare, ora saremmo ancora nell'insidia del diavolo, in cui perirono i nostri progenitori... Ecco perché la Russia ne onora la memoria ricordando il santo battesimo e loda Dio."¹¹

⁸ L'autore F. Dostoevskij è da questo punto di vista un autentico rappresentante del suo popolo. Basta vedere i titoli dei suoi romanzi: l'autore si fa il porta voce della *Povera gente*, degli *Umiliati e offesi*, di quelli della *Casa dei morti*. Ecc. Cf. N. ARSENIEW, *La piété russe*, Neuchâtel 1963, 91.

⁹ A. KNIAZEFF, "Le miracle de la sainteté russe après la mort de saint Vladimir", in Aa. Vv., *Mille ans de christianisme russe*, Paris 1989, 56.

¹⁰ E. BEHR-SIGEL, *Preghiera e santità nella Chiesa russa*, Milano 1984, 46.

¹¹ *Cronaca di Nestor*, 76.

Da questo primo gruppo di santi possiamo cominciare a capire perché si che, nell'Oriente cristiano, la santità è prevalentemente ontologica e escatologica.

Volendo facilitare il discorso, per esprimere l'equivalente nella Chiesa cattolica, si potrebbe dire: la tipologia della santità è prevalentemente morale e operativa. Il santo è presentato con delle virtù che dobbiamo cercare di imitare, ha fatto delle opere concrete per cui lo ricordiamo e dei miracoli verificabili per cui lo veneriamo.

Nei casi di Olga e Vladimir, il vero miracolo è la fede. Perciò, fra i santi canonizzati dalla Chiesa russa, alcuni non hanno compiuto miracoli nel senso tradizionale del termine. San Serafino di Sarov dice che siamo colpiti dai miracoli a causa “della tiepidezza della nostra fede” e perché “siamo del tutto lontani della vita cristiana che dovrebbe essere una vita nello Spirito Santo, cioè dal punto di vista della natura decaduta, una vita del miracolo continuo”.¹²

A causa della fede, l'uomo liberato dal potere del peccato ritrova la sua signoria sul creato e il creato gli obbedisce. Questo è normale. “Il miracolo non è soprannaturale, e soprattutto non è anti-naturale, esso è soprannaturalmente naturale”.¹³

Il vero miracolo è la fede, e la vera novità si esprime nella “mentalità della fede”. Mentalità che brillerà nella sofferenza innocente, nell'umiliazione, nella rinuncia alla ragione del mondo, nella fecondità spirituale dell'amore.

Sono alcuni di queste manifestazioni che ora vedremo.

2. Gli strastoterpsi

Se Olga e Vladimir sono i primi santi nell'ordine cronologico della vita, nell'ordine dei primi santi canonizzati troviamo i due fratelli, Boris e Gleb, due principi canonizzati come “strastoterpsi” cioè come coloro che “hanno sofferto la passione”. Con loro, si manifesta e si stabilisce un tipo e un ideale di santità propriamente russo,¹⁴ quella più cara alla devozione russa, e quella con la quale di più, il popolo stesso si è da sempre identificato.

Strastoterpsi in russo significa “quelli che soffrono la passione”. Questo tipo di santità è quindi vicino alla concezione classica del martire, ma ne differisce in più punti. Soprattutto in questo: è preso in considerazione il carattere violento della loro morte e non come nel caso dei martiri, il fatto che la morte sia avvenuta per confessare.

¹² BEHR-SIGEL, *op. cit.*, 35.

¹³ P. EVDOKIMOV, *La sainteté dans la tradition de l'Église orthodoxe*, “Contacts” 73-74 (1971), p. 183.

¹⁴ I. KOLOGRIVOF, *Saggio sulla santità in Russia*, Brescia 1955, 27.

re la fede cristiana davanti a pagani, eretici o atei. Così la testimonianza degli *strastoterpsi* ha questo di originale che la loro sofferenza non è in modo esplicito a causa di Cristo, né da parte del persecutore né da parte della vittima.

Il culto di Boris e Gleb (anche nella nostra Chiesa¹⁵) fu istituito appena cinque anni dopo la loro morte. Il principe Vladimir, loro padre muore nel 1015. Di diritto gli deve succedere il figlio Jaroslav. Ma in sua assenza, un altro fratello, Svatopolk, tenta di usurpare il trono. Per assicurarsi il potere assoluto, manda ad uccidere gli altri fratelli con i quali dovrebbe dividere l'eredità. Si tratta del giovane Boris, guerriero valoroso e dell'adolescente Gleb.

Avvertito dell'attentato che li minaccia, Boris non lascerà i suoi soldati difenderlo perché "non è lecito levare la mano contro il fratello". "Chi dice di amare Dio e odia suo fratello, è un bugiardo." Stima il comandamento dell'amore del fratello più importante dell'obbligo di difendersi in caso di ingiusta aggressione da parte del proprio fratello. È forte sul giovane Boris, il fascino di Cristo che per amore degli uomini suoi fratelli e aguzzini, muore per salvarli. Anche Cristo è innocente, non si difende, anzi dà la sua vita. Così Boris supera la sua paura della morte e si sente pronto a morire *come Cristo*. Non nel senso del sacrificio, perché l'unico sacrificio valido è quello di Cristo, ma come atteggiamento che lo rende conforme a Cristo: atteggiamento di dolcezza, di compassione, di umiltà, di perdono. La mattina prima di consegnarsi agli assassini prega davanti ad una icona di Cristo sofferente: "Signore Gesù Cristo! Tu che in queste sembianze sei sceso sulla terra per la salvezza nostra, tu che lasciasti di tua volontà inchiodare le tue mani sulla croce, e che hai sopportato la passione per i peccati nostri, fa' che anch'io possa sopportare la passione. Non riceverò questa dai nemici, ma dal fratello mio, e non addebitargli questo come peccato, Signore."¹⁶

Anche se da parte del suo persecutore si tratta di un crimine politico, la pietà popolare ha visto in questa testimonianza una profezia e un seme di vita nuova nella terra russa che fino ad oggi cerca le vie di una fratellanza incruenta. "Salvo le buone opere e il vero amore... tutto è vanità. Non vi è rifugio che nelle buone azioni, nella vera fede e nell'amore del prossimo."

Il caso di Gleb è diverso: viene ucciso pochi giorni dopo mentre si reca dal fratello Svatopolk che lo farà assassinare durante il viaggio. La *Cronaca di Nestor* racconta che il giovane ragazzo saputo della sorte che lo aspettava piangeva e implorava pietà, "si lamentava di essere sgozzato senza ragione". Lo confortava l'idea di

¹⁵ Cf. *Acta Sanctorum*, ottobre, t. XI, 184-185.

¹⁶ *Cronaca di Nestor*, 77.

imitare e di raggiungere presto l'amato fratello Boris. La *Cronaca* racconta: "il cuoco di Gleb, preso un coltello, sgozzò Gleb, come un agnellino innocente. Così fu portato in sacrificio a Dio, nel fragrante incenso, vittima eloquente, e ricevendo la corona, entrò nella dimora celeste, e vide l'amato fratello suo, e godette con lui, l'ineffabile gloria raggiunta con il suo amore fraterno."¹⁷

Alcune osservazioni su questo tipo di santità:

Il santo sofferente non è un eroe. Anzi. Scrive Olivier Clément che fra i "santi sofferenti" l'ortodossia russa mette anche tutti coloro che sono andati incontro ad una morte crudele, con molta angoscia, perfino con viltà, ma li caratterizzava una grande fiducia in Dio e il perdono che davano prima di morire ai loro stessi carnefici.¹⁸

Il pensiero dell'amore del fratello vince su tutti gli altri sentimenti. Le descrizioni di alcuni momenti vissuti da questi santi fanno pensare all'agonia di Cristo nel Getsemani. Figure molto umane, questi santi, spesso piangono, si lamentano. Il popolo li ama forse così tanto proprio perché somigliano a ogni uomo "normale" che soffre ingiustamente. Nella debolezza, la morte è vissuta non con eroismo, ma con dolcezza, con sottomissione alla volontà di Dio, con umiltà di fronte a un mistero che sentono grande. "Martire è chi soffre una passione come Cristo, assomigliandogli spiritualmente con la dolcezza, la sottomissione, la vittoria dell'amore della vita e del mondo in nome dell'amore di Dio e dei suoi fratelli."¹⁹ In questo contesto, "la testimonianza dei martiri attesta come la vita non sia la sopravvivenza biologica, ma la relazione con Cristo; per tale ragione quando il dilemma si pone, si sacrifica la sopravvivenza a favore della relazione".²⁰

Il motivo invocato per la santità di questi due fratelli è complesso:

Accettazione pacifica di un destino crudele. L'occasione della sofferenza è considerata come il momento in cui finalmente si può realizzare il più grande desiderio di ogni vero cristiano: essere giudicato degno di vivere la stessa passione di Cristo accettando liberamente la morte, sapendo che chi partecipa delle sofferenze di Cristo, partecipa già della sua gloria e sarà giudicato degno della risurrezione.

"Vale la pena anche di morire poiché soltanto ciò che muore può risuscitare. Questa è la ragione dell'atteggiamento russo di fronte alla morte... L'accettazione serena della croce e della sofferenza che rappresentano sono parte integrante della spiritualità russa... Infatti il russo apprezza la sofferenza per se stessa, cioè indipen-

¹⁷ Ibid., 79.

¹⁸ Cf. O. CLÉMENT, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, 101.

¹⁹ BEHR-SIGEL, *op. cit.*, 52.

²⁰ CH. YANNARAS, *Ortodossia e occidente nella Grecia moderna*, Atene 1992, 173.

dentemente dalle virtù che possono accompagnarla, perché ogni sofferenza è una partecipazione alla passione e alla morte del Verbo incarnato: il quale ha impresso la sua croce su tutti e su tutto... Per il fatto stesso che l'uomo soffre e porta la croce, le porte del Paradiso si aprono dinanzi a lui; per il fatto stesso che egli accetta tutta la solidarietà dell'umanità, così nella colpa come nella sofferenza, trionfa sull'una e sull'altra e prepara la via alla solidarietà della redenzione e della grazia.”²¹

L'esempio di questi santi che hanno sofferto la passione e sono rimasti innocenti, ha tanto commosso la pietà popolare, che in seguito non ha esitato a venerare come santi anche i bambini, vittime innocenti in casi di morte violenta. Bambini vittime di catastrofe naturali, colpiti dal fulmine mentre giocavano, per esempio. Sono santi pur non essendo vittime dell'odio umano. L'unica virtù di questi bambini è la loro “innocenza”.

La motivazione teologica è giusta: “se la morte per Cristo equivale al battesimo, questa santificazione per mezzo del sangue non deve esigere dall'individuo maggiori disposizioni di quelle richieste per il bagno battesimalle che purifica l'anima dei piccoli anche senza la loro consapevole partecipazione”.²²

Ogni innocente che muore porta nella sua innocenza i peccati del mondo e in questo è simile a Cristo, è unito a Cristo in un modo misterioso. La morte, ogni morte è l'eredità del peccato. Il fatto che muoiono anche quelli che non hanno commesso nessun peccato, evoca il mistero di Cristo che pur essendo Dio, pur non avendo peccato, ha subito il danno del peccato nella morte e nella sepoltura.

I piccoli innocenti sono venerati così, come vittime pure che aiutano la pietà popolare ad accettare la morte innocente come solidarietà umana, per purificazione dei peccati di tutta l'umanità. La morte accettata per la salvezza di altri cancella la radice del peccato che è l'attaccamento alla propria vita.

Questo fatto è interessante: ciò che commuove gli autori religiosi slavi è il fatto della morte in sé, la violenza subita da un innocente, qualunque siano i motivi o le circostanze che l'hanno determinata.²³

I principi Boris e Gleb furono canonizzati solennemente nel 1020, cinque anni appena dopo la loro morte. Si tratta della prima canonizzazione di santi russi, prima ancora di quella del loro padre san Vladimir o della loro nonna, santa Olga. “Il miracolo sorprendente consiste nel fatto che questo popolo che era appena stato battezzato, scopre una via di santità tipicamente sua, una via che fino a quel momento

²¹ I. KOLOGRIVOF, *Saggio sulla Santità in Russia*, Brescia 1955, 11ss.

²² T. ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, Roma 1983, 16-17. (Cap.: Gli Stratoterpsi. I martiri russi.)

²³ T. ŠPIDLÍK, “Gli stratoterpsi nella spiritualità slava e il valore umano della sofferenza”, in *La vita consacrata* 13 (1977) 227.

non era stata ufficializzata da nessun'altra nazione cristiana, da nessuna Chiesa.”²⁴ Questa via manifesta il paradosso della croce: segno di sofferenza e di sacrificio diventa il segno della vittoria sul male, la manifestazione della potenza di Dio. Questo è un altro miracolo della fede: la precoce maturità teologica del popolo russo che ama e preferisce quasi istintivamente identificarsi con il Cristo umiliato, mite, crocifisso.

Per questo motivo è frequente leggere che nella Chiesa russa c’è “malgrado i peccati dei suoi figli, come una elezione del sangue”.²⁵ La sofferenza per usare l’espressione di Nekrasov “vi si riversa a grandi fiotti, ancora più abbondanti di quelli del Volga nella stagione primaverile”.²⁶ Esiste infatti una relazione tutt’altro che fortuita tra la geografia dell’anima e la geografia vera e propria. Il russo per causa della storia e del tipo di terra dove abita è, come “per natura”, abituato a soffrire.²⁷ Il cristianesimo non fa altro che mostrare la via di trasfigurazione di questa virtù naturale.²⁸

Difatti la storia del popolo russo è una via dolorosa, costellata di eventi sanguinosi. Dagli *strastoterpsi* uccisi all’alba della Chiesa russa nel XI secolo, fino a tutti i cristiani perseguitati nel XX secolo, è la stessa immagine della sofferenza innocente che percorre le vie della santità russa.²⁹

La figura di Alexander Men rimane nella linea di questa santità, il suo martirio somiglia a quello dei primi santi riconosciuti dalla Chiesa russa, i santi Boris e Gleb. Ucciso dai “fratelli”, il padre Men è, oggi, un esempio tipico di “sofferente glorificato”, il “ferito dall’amore di Dio”. La frase con la quale rimane conosciuto, egli l’ha pronunciata alla vigilia della sua morte: “il cristianesimo sta per iniziare”.³⁰ Infatti ogni volta che uno muore *con* Cristo, il cristianesimo risuscita con lui a nuova vita.³¹

²⁴ Cf. KNIAZEFF, *op. cit.*, 51-52.

²⁵ CLÉMENT, *op. cit.*, 102.

²⁶ ŠPIDLÍK, *I grandi mistici russi*, 18.

²⁷ “Come le distese della sua terra nativa, essa non conosce limiti. Il senso della forma definita di cui i latini e greci vanno tanto orgogliosi le è estranea. L’assenza di confini e di misure, i contrasti violenti, simili alle grandi variazioni del suo clima patrio, sono in lei naturali. Come le steppe native, essa è sconvolta dagli uragani e spazzata dalle tempeste.” I. KOLOGRIVOF, *Cristianesimo russo ortodosso*, Milano 1947, 89-90.

²⁸ KOLOGRIVOF, *Saggio sulla santità in Russia*, 12.

²⁹ Cf. BIANCHI, *op. cit.*, Torino 1984, 8.

³⁰ A. MEN, *Le christianisme ne fait que commencer*, Paris-Lausanne 1996.

³¹ CLÉMENT. *La Chiesa ortodossa*, 101.

1/ La sofferenza è legata alla gloria

Nella spiritualità orientale, la morte di Cristo non è contemplabile senza la sua risurrezione. Il Cristo è rappresentato in croce come un vivente. Allo stesso modo, le sofferenze dei santi sono da contemplare con la glorificazione raggiunta. La sofferenza non va cercata per se stessa, né apprezzata solo in quanto tale. Si dice che per questo motivo nella figura dei santi russi non ci sono – almeno così si dice – santi con le stigmate. La fatica e la lotta della vita cristiano ha lo scopo di fare vivere lo Spirito che è in noi.

2/ La morte diventa segno di salvezza

La morte è legata al peccato, eppure nella nuova economia di salvezza, essa è anche primizia di risurrezione. “La morte che originariamente proviene dal peccato, può adesso diventare un segno ... (segno) della forza vittoriosa di Cristo, e non della sua debolezza; perciò è altrettanto intrinsecamente il segno della salvezza”.³²

Negli eventi tragici, i santi sofferenti vedono comunque il compiersi della volontà di Dio, un’occasione data a loro – quindi di cui sono grati – di vivere alcune beatitudini insieme: beati i miti, beati i puri di cuore, beati i perseguitati per causa della giustizia ecc. Si sottomettono alla logica delle beatitudini, non alla logica del male.

3/ Le beatitudini sono la vera spiritualità del cristiano

Il nesso fra beatitudine, martirio e testimonianza della risurrezione è classico. Va ricordato quanto dice Gregorio di Nissa nella sua spiegazione della beatitudine della persecuzione. Se ogni beatitudine corrispondesse ad un giorno, l’ottava beatitudine sarebbe il simbolo della risurrezione perché è quella dell’ottavo giorno, della domenica. “Beati i perseguitati per causa della giustizia perché di essi è il regno dei cieli.”³³ Di regno si tratta, ossia della risurrezione. “L’ottava beatitudine è, come cima di tutte le beatitudini, posta al sommo grado della salita verso il bene. In questo caso, il profeta indica il giorno della risurrezione con la parola dell’ottavo giorno.”³⁴

³² H. VOLK, articolo “Tod”, in H. Fries (Hsg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München 1962, t. II, 574.

³³ Mt 5,10

³⁴ Gregorio di Nissa, *De beat.* 8, in PG 44, 1292B.

La santità degli uomini dell'ottavo giorno è la santità che crea audacia: per coloro che sono diventati figli della luce e figli del giorno che verrà, il giorno del Signore non verrà, perché essi sono sempre con Dio e in Dio – dice San Simeone il Nuovo Teologo.³⁵

3. Gli jurodivi

Jurod secondo una radice slava significa “qualcosa di strano”, un uomo strano, “un aborto”.

Jurodivi sta ad indicare dei santi che sono vissuti come “folli” per causa di Cristo. La santità come *follia per Cristo* esiste anche in Occidente (Giovanni Colombini nel XIV secolo, Giovanni di Dio nel XVI). Ma anche in alcuni aspetti della sua santità, lo stesso Francesco d'Assisi), ma in Russia rappresenta come tale un tipo particolare di santi. Sono molto amati e venerati. Ci furono due grandi generazioni di folli in Cristo: la prima, nel XIV e XV secolo manifesta la forza interiore e la gioia nonostante la persecuzione e la cattiveria degli uomini. La seconda ondata di *jurodivi* nel XVI e XVII secolo ha più le caratteristiche del profetismo: la follia era allora un mezzo per denunciare ingiustizie sociali, politiche sanguinarie, strutture di peccato.

La base della Scrittura che rende conto della novità di questo tipo di santità è quanto dice san Paolo nella prima lettera ai Corinzi:³⁶ “Dov’è il sapiente? Dov’è il dotto? Dove mai il sottile ragionare di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo?... Noi invece predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i greci”, per tutti quelli che non credono nella potenza di Dio. Dio perciò “ha scelto ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono” falsamente qualcosa. Secondo la ragione umana la croce è fallimento, la follia è umiliante. Secondo la ragione evangelica, la croce rivela la potenza di vita in Dio, la follia per Cristo rivela la sapienza di Dio. Gli *jurodivi* mettono in scena l’opposizione fra la sapienza della croce e la sapienza del mondo. Il più delle volte il risvolto della messa in scena ha per primo atto di scandalizzare chi si sente a posto, di scuotere le certezze con atteggiamenti o parole insensati.

I *folli in Cristo* dicevano la verità scegliendo, nel modo, un anticonformismo di principio. Si presentavano nudi o appena vestiti, sporchi, prendendo di mira alti dignitari o semplici commercianti, rivelando dovunque egli fosse nascosto, l’impero

³⁵ P. EVDOKIMOV, “La sainteté dans la tradition de l’Église orthodoxe”, in *Contacts* 73-74 (1971) 160.

³⁶ ICor 1,20-31

del peccato. Il beato Basilio, folle in Cristo al tempo di Ivan il Terribile, osa denunciare pubblicamente la crudeltà dello Zar; un'altra volta, balla durante una liturgia per mettere in scena i pensieri, le preoccupazioni, di quelli che stanno assistendo alla messa facendo finta di essere raccolti all'esterno, lasciando dentro, le distrazioni e le tentazioni saltare di qua e di là, come sta facendo lui, Basilio, disturbando il servizio divino. Di lui ancora si racconta che andava a baciare le porte delle prostitute, per venerare gli angeli che vegliavano fuori mentre sputava sulle porte della Chiesa perché il diavolo aspettava là per poter entrare.

Questo carattere paradossale va molto bene con il genio slavo amante delle contraddizioni e delle esagerazioni.

Il *folle in Cristo* può sembrare una figura "folkloristica". Non lo è affatto. Rappresenta agli occhi del popolo l'inversione dei valori che annunciano e caratterizzano il Regno, una forma di ascesi totale.

Sono uomini che attraverso l'ascesi totale, sono arrivati alla vera libertà. Non hanno niente da perdere perché per causa di Cristo hanno rinunciato a tutto. L'abbassamento volontario della ragione, la morte radicale alla saggezza umana li rendeva chiaroveggenti di fronte alle leggi umane, le strutture sociali, le mode.

La loro forza era, nonostante la continua umiliazione in cui vivevano, la gioia che manifestavano nelle avversità, la sopportazione per tutto ciò che veniva fatto a loro, senza indurimento del cuore, ma conservando sentimenti di compassione, senso del perdono e del riscatto.

Santa Xenia (1720-1790), è uno degli esempi più splendidi di questa via particolare alla santità. Moglie di un colonnello morto in stato di peccato mortale, Xenia si fa *jurodiva* nella città di San Pietroburgo, vive sotto i ponti, portando tutta la vita gli abiti e poi gli stracci della divisa del marito, il colonnello Petrov (che attraverso la santità della moglie viene ricordato nella storia della salvezza della sua città!). Xenia denuncia così il tipo di vita alla corte di Pietro il Grande, l'ipocrisia dei costumi dell'alta società, l'indifferenza degli ecclesiastici per i poveri. È tuttora la santa più amata della città. Viene invocata per le guarigioni, per superare gli esami, per trovare lavoro. Nel 1964, per ordine del governo fu distrutta la cappella che custodiva la sua tomba. Sul giornale apparve la notizia: è stata finalmente distrutta la cappella di santa Xenia. "Purtroppo" "il culto della santa Xenia continua".¹⁷

Lo scopo della scelta degli *jurodivi* era di arrivare alla vera libertà, quindi di smontare le "false ragioni" che tengono l'uomo chiuso alla logica del Vangelo. Che un certo tipo di ragione è contro la libertà, lo ha dimostrato Dostoievski nella *Leg-*

| ¹⁷ I. GORINOFF, *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, Milano 1988, 140.

*genda del Grande Inquisitore.*³⁸ La ragione umana preferisce la via della prudenza, i compromessi, le sicurezze. Ma tale ragione arriva a condannare Cristo e il suo Vangelo come “esagerato”, inopportuno, sconveniente. Tale ragione non lascia risplendere la verità e quindi diventa complice della non-verità.

Il folle in Cristo è, *ante litteram*, una specie di santo obbiettore di coscienza, di dissidente spirituale, uno che rifiuta di partecipare a quello che potremmo chiamare la fondamentale non-verità, la menzogna del mondo: la logica del potere e del compromesso.

Il dissidente russo Alexander Soljenitsin scrive a questo proposito: “Non è né ogni giorno, né su ogni spalla che la violenza mette la sua pesante zampa; esige da noi soltanto la nostra obbedienza alla menzogna, soltanto la nostra partecipazione quotidiana alla menzogna ed è tutto ciò che essa attende dai suoi leali sudditi. Ed è proprio lì che si trova, trascurata da noi, ma così semplice, così accessibile, la chiave della nostra liberazione: il rifiuto di partecipare personalmente alla menzogna! Non importa se la menzogna ricopre tutto, se diventa maestra di tutto, ma almeno non scendiamo a patto su questo punto: non avverrà attraverso di me... Perché quando gli uomini girano le spalle alla menzogna, la menzogna cessa semplicemente di esistere. Come una malattia infettiva, la menzogna non può esistere senza il contributo degli uomini.”³⁹

I santi principi, i santi sofferenti, i santi pazzi per Cristo sono conosciuti e amati nella loro terra. Ci sono santi “orientali” che ormai sono conosciuti e venerati anche fuori della Russia, anche da non ortodossi: sono i santi monaci. Un sondaggio nelle librerie⁴⁰ farebbe prendere coscienza dell’importanza della presenza della spiritualità orientale attraverso gli scritti, i racconti, le lettere di questi santi con una tipologia del tutto particolare.

4. Il monaco e il martirio della trasfigurazione dal di dentro

Nella santità dei fratelli Boris e Gleb brilla l’ideale della non resistenza al male, fa risplendere il preceppo evangelico dell’amore del fratello e dell’amore del nemico. Nel monachesimo è rappresentata una via complementare a quella degli stra-

³⁸ A. CARRARA, *L’epopea cristiana del popolo russo. Temi di teologia nei fratelli Karamazov.* (Vita e Pensiero), Milano 1990.

³⁹ A. SOLJENITSYNE, “Ne pas vivre dans le mensonge”, in *Lettre aux dirigeants soviétiques*. Paris 1974, 129.

⁴⁰ In Italia, le edizioni che curano queste pubblicazioni sono Gribaudo (Torino), Jaca Book (Milano), Qiqajon (Comunità di Bose, Magnano) e Lipa (Roma). Merita consultare il catalogo di queste case editrici per rendersi conto dell’importanza di questa fonte orientale della spiritualità in Occidente.

stoterpsi e quella degli *jurodivi*: il monaco prende posizione di fronte al male, usa una certa violenza per osservare fino in fondo i comandamenti conformemente a quanto detto già sopra: “non sono martiri quelli che hanno accettato la morte per la fede ma anche quelli che muoiono per osservare i suoi comandamenti”⁴¹.

Per capire queste parole bisogna superare alcune false idee sul monachesimo.⁴²

Il primo a parlare di martirio⁴³ riguardo alla vita monastica, è stato sant’Atanasio e l’espressione si riferisce alla vita di sant’Antonio Abbate che nel deserto, è scritto, “stava là”, “viveva ogni giorno”, il “martirio della coscienza” e “combatteva le battaglie della fede”.⁴⁴ Quale lotta? Contro l’uomo vecchio in se stesso. Il monaco combatte la battaglia dell’egoismo che è la morte venuta col peccato. La lotta contro le passioni ha quindi come scopo, arrivare a testimoniare la novità antropologica della fede.

In Oriente, il monaco è un laico che testimoniava che il Regno di Dio è vivibile quaggiù ma che per viverlo bisogna esercitarsi nella lotta contro il male. Ora, il male è il peccato. Ma il peccato è una realtà prima di tutto interiore. Perciò il monaco vive il martirio della coscienza in quanto lotta contro il male che sta in lui. Ciò facendo la sua vita ha una dimensione universale. Tutti i cristiani sono chiamati a passare dall’uomo vecchio all’uomo nuovo.

Come si lotta contro il male che sta dentro di noi? Facendo crescere in noi la vita dello Spirito. E come cresce in noi la vita dello Spirito Santo? In due modi: c’è una prassi *negativa* che consiste ad evitare, togliere, combattere, annientare, allontanare, fuggire ecc. il male. Il male va chiamato per nome e come tale va tolto dalla propria vita. E qui i monaci davano testimonianza di grande coraggio nell’ascesi. Ma c’è anche una pratica *positiva* che è il vero scopo della pratica negativa. Pratica positiva sono tutte le opere di carità che l’uomo una volta liberato dal peccato è capace di compiere. Perché tale è lo scopo della vita cristiana per tutti: l’amore trasforma l’umanità in comunità di fratelli che avendo lo stesso Spirito, invocano lo stesso Padre.

La vita monastica in Oriente è un simbolo, non uno stato di vita. In quanto simbolo, ciò che vale per il monaco vale per tutti i cristiani. Come stato di vita, ri-

⁴¹ *La Filocalia*. Torino 1987, vol. 4, 204.

⁴² Cf. SPIDLÍK-TENACE-ČEMUS, “Questions monastiques en Orient”, in *OCA* 259 (1999).

⁴³ E. MALONE, *The Monk and the Martyr*. Washington 1950, 4-43; ID., *The Monk and the Martyr*, in B. Steidle, *Antonius Magnus Eremita*, in *Studia Anselmiana* 38 (1956) 201-228. Interessante anche consultare F. von CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen 1936, 110 sv.

⁴⁴ Atanasio di Alessandria, *Vita di Antonio*, Milano 1995, 167-169.

guardo solo chi lo vive. Perciò mentre in Occidente c'è differenza tra essere "religioso" e essere "laico sposato" (non religioso quindi ateo?), in Oriente la differenza tra sposato e monaco è meno significativa. Perciò ad una mentalità occidentale, l'insistenza a dire che il monachesimo contiene tutto il significato dell'essere cristiano sembra screditare chi vive in un altro stato di vita. Se in Oriente, il monachesimo è così importante è proprio perché è sentito come unito e non separato dalla vita di tutti i cristiani. Essere monaco è un simbolo di ciò che ogni cristiano è, o dovrebbe essere. Ma questa mentalità simbolica è famigliare all'Oriente cristiano perché la impara, la esercita e la trasmette nella Liturgia. Nella liturgia impara il vero valore delle cose materiali, dei sensi, della materia, della relazione a tutto l'esistente e alla storia. La mentalità simbolica si ritrova nella vita quotidiana, quindi nella spiritualità del laico sposato come del monaco.

La santità dei monaci in Oriente come in Occidente rimanda alla vita evangelica, incarna le virtù che sono le stesse per tutti i cristiani del mondo. Ma c'è un dono dello Spirito che è considerato come il più evidentemente "spirituale": la "paternità spirituale" o "starcestvo". Chi sono questi santi *starets*?

5. I santi *starets* e il loro miracolo: nel deserto fanno fiorire la vita

Convinzione dell'orientale è che c'è poco da speculare sulla salvezza: bisogna accoglierla, viverla e quindi trovare qualcuno che la trasmette e che insegni a vivere da salvati. Ma tale insegnamento non è questione di sapere per sentito dire: chi non ha sperimentato la sapienza vivificante dell'unione a Dio non può trasmetterla. Chi l'ha sperimentata, la trasmette come vita e quindi è chiamato "padre", e siccome si tratta della vita dello Spirito è detto padre "spirituale".

Starets significa "anziano". Si riferisce non all'anzianità degli anni, ma dell'esperienza e della pienezza di vita raggiunta.

L'*anzianità* (*starets*) del padre spirituale non è legata all'età ma alla profondità della sua vita spirituale, maturità spirituale di chi ha raggiunto la statura di Cristo. Tante espressioni sono sinonimi per dire il contenuto dell'anzianità richiesta ad uno *starets*, ma una è particolarmente appropriata: essere passato dalla vita dell'uomo vecchio (sotto il giogo del peccato) alla vita nuova (sotto il giogo della croce). Cosicché la parola *starets* invece di evocare la vecchiaia, evoca in realtà la giovinezza in cui lo Spirito pone chi si lascia rinnovare dalla sua presenza. Di solito, è vero, l'età garantisce la perseveranza e l'esperienza acquistata nella perseveranza risplende del dono della pazienza, fa essere più misericordiosi, più teneri, più umili di fronte a chi inizia e sbaglia.

A caratterizzare lo *starets* è solo l'esperienza (provata) di Dio. Se non ha questa scienza (conoscenza ed esperienza) di Dio, come la potrebbe trasmettere? Questa sicura frequentazione di Dio fa sì che nelle ambiguità delle tentazioni e nell'opacità del peccato suo ed altrui, egli sia una creatura che ha ritrovato la sua vista: è capacità di vedere la differenza fra i pensieri (discernimento degli spiriti) ed è capace di vedere nel cuore dell'altro (*cardiognosia*). Da cuore a cuore, cosa vede lo *starets*?⁴⁵

“Quando si tratta della conoscenza dell'uomo, l'essenza da contemplare è la sua interiorità, il suo «cuore»; ma anche in questo caso non si tratta di conoscere i pensieri, le idee che nascono nella sua mente, ma l'idea che Dio ha di lui, il progetto, nel disegno di Dio, che egli deve realizzare... contemplazione della provvidenza, che vede i progetti di Dio sulle persone e sui popoli. In questo senso il padre spirituale conosce il cuore dei suoi figli e può indicare loro la giusta strada da seguire.”⁴⁶ Non è uno specialista della “psiche” bensì, caso mai, un esperto della divinizzazione.⁴⁷ Ciò che il padre spirituale vede e conosce nell'altro è quell'intenzione divina che costituisce e spiega gli esseri,⁴⁸ la loro divinizzazione, conoscenza riservata ai santi.

Spesso, allo *starets* che ha acquistato una tale lucidità, una tale comprensione delle persone, basta uno sguardo per indovinare cosa volesse chiunque veniva da lui. La visione attraversa il tempo e diventa profezia.⁴⁹

La testimonianza della paternità spirituale così come la trasmette il monachesimo russo è di grande valore anche “perché costituisce un argomento valido contro l'errore che si verifica nella direzione spirituale dei nostri temi, che possiamo denominare *psicologismo*, cioè la pretesa di capire un altro, di comprendere l'anima, e di interpretare la vocazione e le particolari chiamate di Dio in base a queste conoscenze. La teologia, per essere vera teologia, non deve mai perdere il senso del mistero divino. Similmente la direzione spirituale, per essere davvero spirituale, non deve perdere il senso del mistero dell'uomo e delle vie ineffabili della vocazione divina, particolare per ognuno. E la rivelazione divina che rivela il mistero dell'uomo.”⁵⁰

Così come il sofferente incarna la comprensione slava del martirio, così lo *starets* incarna la comprensione più alta che l'Oriente ha del servizio che il monaco

⁴⁵ T. ŠPIDLÍK, “La «kardiognosia» nell'insegnamento di Serafim”, in Aa. V.v., *San Serafin da Sarov a Diveevo. Atti del IV convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa. Da Sarov a Diveevo. San Serafin e il rifiorire del monachesimo in Russia nel XIX secolo*, Bose 18-21 settembre 1996, pubblicato, ed. Qiqajon, Bose 1998, 194.

⁴⁶ Teodoro Studita, *Catechesi*, San Pietroburgo 1904, 176.

⁴⁷ Cf. Massimo il Confessore, *Ambigua*, in PG 91, 1085A.

⁴⁸ I. HAUSHERR, *La direction spirituelle*, in OCA 144 (1956) 101.

⁴⁹ SPIDLÍK, “La «kardiognosia» nell'insegnamento di Serafim”, 195-196.

può rendere all'umanità e alla Chiesa. Servizio di carattere unico: riconosce e fare crescere il seme divino, il germe divino nell'uomo fino a farlo maturare alla misura di Cristo.

Lo *starets* non è generalmente un organizzatore di attività sociali, culturali, politiche. Non fonda istituti, né si occupa di riforma della Chiesa. Eppure spesso è uno che le autorità politiche e ecclesiastiche non vedono di buon occhio. Sfugge a tutti il mistero della sua autorità. Perché è umile, non è un leader. Ama la solitudine, non va in cerca della gente, ma tanti vengono a lui. Si potrebbe dire che va in cerca della pecorella smarrita, in quanto la pecorella smarrita è in ogni uomo l'immagine di Dio smarrita e che lo *starets* aiuta a ritrovare.

Questo tesoro nascosto è così prezioso che pur di riaverlo i discepoli si sottomettono allo *starets*, i visitatori vengono da lontano per avere da lui una parola di aiuto, di conforto e di perdono.

La sua azione quindi consiste in un miracolo: risuscitare l'uomo interiore, operando miracoli per il semplice fatto che in lui vive la vita, vive lo Spirito Santo. Sia la vita che la santità sono parole che dicono lo Spirito Santo. Il cristiano è vivo della vita divina, vivo per il dono della vita che è lo Spirito Santo in lui perché è "dal santo e vivificante Spirito che l'anima è santificata"⁵⁰ e vivificata.

Lo *starets* è padre per la vita spirituale che trasmette e custodisce. La stessa relazione alla vita eterna viene considerata nel matrimonio dove l'amore umano è fecondo di amore divinizzato. Perciò ci sembra utile evocare almeno in poche parole la via della santità che rappresenta il matrimonio.

6. Il rito delle corone nella celebrazione del matrimonio

È molto forte nelle Chiese orientali la sottolineatura dei valori celesti e divinizzanti del matrimonio cristiano.⁵¹ "Il Signore è autore delle mistiche ed immacolate nozze e legislatore di quelle umane, custode dell'incorruibilità e dispensatore buono dei beni temporali... Egli ha preparato per la nostra umanità i beni della terra e quelli del cielo: la corona celeste per le vergini sante e la terrestre per quelli che si sono uniti quaggiù nel matrimonio." Tale affermazione commenta P. Raquez, nel cuore della celebrazione, colloca il matrimonio all'interno dell'insieme della rivelazione che fa convergere tutto verso la Risurrezione nel regno dei cieli⁵² evocando il legame

⁵⁰ Cirillo di Gerusalemme, *Catéchèses mystagogiques*, in *Sources Chrétiennes*, n. 126. Paris 1966, 125.

⁵¹ Cf. O. RAQUEZ, "Lo specifico delle Chiese orientali nelle celebrazioni matrimoniaali", in *Roma orientalis. Approccio al patrimonio delle Chiese d'Oriente*, Roma 2000, 405.

⁵² *Ibid.*, 404.

tra matrimonio e martirio. Presso gli assiri l'acqua della benedizione degli sposi è composta di acqua benedetta, olio e terra di martiri.

Il necessario cammino pasquale degli sposi viene anche evidenziato nelle ripetute evocazioni della croce durante la celebrazione perché “è di fronte alla santissima croce... che si prendono gli impegni, è in essa che si trova la forza per mantenerli e che si riceverà alla fine la gloria della vittoria”⁵³.

Come si vede dalle preghiere di benedizione recitate durante la celebrazione, la Chiesa propone agli sposi di aspirare alla stessa perfezione dei martiri perché il sacramento dell'amore celebrato è in realtà quello di Cristo⁵⁴ che, per amore, ha dato la sua vita per i peccatori, per ricomporre l'unità del genere umano spezzata dal peccato. Grande e profondo significato quindi del sacramento del matrimonio che comprende nella celebrazione, fra altri momenti molto carichi di significati, anche il rito detto “delle corone”. Il rito delle corone significa l'entrata nella vita matrimoniale stessa e il gesto dell'incoronazione degli sposi esprime il loro stato di perfezione. “I tuoi martiri, Signore, con la loro lotta, hanno ricevuto da te, nostro Dio, le corone dell'incorruibilità: con la tua forza, infatti, hanno abbattuto i tiranni ed hanno anche spezzato le impotenti audacie dei demoni. Per le loro preghiere, o Cristo Dio, salva le nostre anime.”⁵⁵

Nel sacramento del matrimonio, ponendo sul capo degli sposi la stessa corona del nuovo regno, destinata ai monaci e ai martiri. L'amore elevato a sacramento ci conferisce una dignità regale.

L'amore ci rende simili a Cristo, realizza in noi la verità dell'essere ad immagine e somiglianza di Dio che è amore.

Ma proprio l'amore incontra dentro e fuori di noi una resistenza mortale. Perciò avviarsi ad una vita in cui si promette di amare l'altro è avviarsi sì, alla salvezza, ma è anche accettare di percorrere la via del “martirio”. È bene che gli sposi lo sappiano proprio mentre celebrano in Chiesa il sacramento dell'amore: non “rose e fiori” che dopo pochi giorni si sciupano, ma la “corona di incorruibilità” che rimane per sempre.

⁵³ “Signore, adoriamo la tua santa Croce. Per essa la salvezza è pervenuta a tutto il genere umano. Per essa i demoni sono stati terrificati e si compiono prodigi molteplici. Per essa la santa Chiesa è stata riscattata e fidanzata allo Sposo celeste... E la Croce santa per la quale viene confermata la fedeltà dei fidanzati e delle fidanzate. E la Croce santa che adoriamo nell'amore e nella concordia. Per essa sia sigillata la fedeltà dei tuoi servitori. La manifestino con la loro gioia, la loro esultanza e la loro allegrezza.” Citazione di una preghiera del rito assiro del fidanzamento in RAQUEZ, *op. cit.*, 414-415.

⁵⁴ T. ŠPIDLÍK, “La concezione cristologica del matrimonio nelle liturgie orientali”, in *Bessarione* 1 (1979) 139-152.

⁵⁵ Memoria del megalomartire Eustazio e della sua consorte Teopista. Minéi del 20 settembre, Apolytikon dei santi, Tono 4, in *Anthologhion*, Roma 1999, vol. I, 656.

Da questo punto di vista, il cristiano sposato non differisce dai monaci e dai martiri.⁵⁶ Né per uno né per l'altro la sofferenza è lo scopo della sua vita, ma la manifestazione dell'amore. Per uno e per l'altro è vero quanto dice san Giovanni Crisostomo: "non c'è nulla di più grande dell'amore, né che uguali l'amore, nemmeno il martirio, che è l'apice di tutti i beni... L'amore, infatti, anche senza il martirio rende discepoli di Cristo, mentre ciò è incapace di fare il martirio senza l'amore".⁵⁷ Clemente Alessandrino già aveva affermato di chiamare "perfezione il martirio non perché il martire ha raggiunto il termine della vita ma perché ha manifestato una perfetta opera di amore".⁵⁸

La vita cristiana degli sposi li predispone alla santità, non solo per la sofferenza della trasformazione del cuore, ma anche per i frutti di novità che il loro impegno quotidiano porta nella Chiesa anticipando il Regno di Dio sulla terra. "È una vera passione portare il duro sacrificio di ogni giorno"⁵⁹. Questa passione prepara sulla terra il Regno di Dio perché l'amore crea la comunione, la famiglia, la comunità o la Chiesa.

Conclusione e apertura

Più che parlare di uomo santo, l'Oriente ama parlare di "uomo di Dio", "uomo spirituale". "Essere spirituale significa vivere". Solo Dio è vivente. Per essere vivo bisogna essere divino. Vivo e divino è lo Spirito Santo, "lo Spirito (è) l'elemento essenziale della santità, è *zoopoion*, vivificante, dà la vita".⁶⁰

Fondato sulla presenza in noi dello Spirito Santo, la santità è l'emergere della nostra costituzione ad immagine di Dio, quindi rivela nell'uomo, Dio.

Niente altro vuole dire il termine di *divinizzazione*: è la condizione del cristiano che vive la fede nell'incarnazione: Il Verbo di Dio si è fatto uomo, affinché l'uomo diventasse divino. Da Clemente Alessandrino, Ireneo di Lione, Atanasio e così via fino a Gregorio Palamas, i teologi orientali hanno avuto a cuore di legare la comprensione dell'uomo alla manifestazione in lui del divino.

⁵⁶ A. JEVTIĆ, "Martiri del sangue e martiri della coscienza", in *L'infinito cammino. Umanazione e definizione dell'uomo*, Bergamo-Vicenza 1996, 141.

⁵⁷ Giovanni Crisostomo. *Paneggerico del santo martire Romano*, Discorso primo, I. Vedi anche T. SPIDLÍK, "Il matrimonio sacramento di unità nel pensiero di Crisostomo", in *Augustinianum* 17 (1977) 221-226.

⁵⁸ *Stromati*, IV, 4,14

⁵⁹ San Giovanni Crisostomo, *Ad Hebreos* 11,3, in PG 63,93B.

⁶⁰ T. SPIDLÍK, "La santità nella Chiesa orientale", in Aa. Vv., *Santità cristiana. Dono di Dio e impegno dell'uomo*, E. Ancilli (a cura di), Roma 1980, 191-192.

Presupposto della divinizzazione è la definizione dell'uomo “immagine e somiglianza di Dio”. Questa definizione colloca l'uomo all'interno della teologia della creazione, a partire della quale è possibile capire la gravità del peccato.

Le affermazioni principali sono che nell'uomo creato a sua immagine, Dio ha dato il suo Spirito, dono e chiamata all'immortalità e all'incorrottibilità secondo la forte argomentazione di Ireneo di Lione. Come avviene la realizzazione di questa promessa dopo il peccato originale? L'uomo non perde mai totalmente l'impronta delle dita del Creatore, ossia rimane chiamato a realizzarsi ad immagine del Figlio, come figlio. Rimane chiamato perché mai privo del tutto della capacità di ascoltare la voce del suo cuore, di mettersi in cammino per tornare a dire Abba!

Lo Spirito Santo, nell'uomo, garantisce quindi la fedeltà di Dio nell'economia di salvezza: dalla creazione dell'uomo e dopo il peccato, Dio continua ad operare il piano della redenzione. Sempre lo stesso piano di vita, di partecipazione alla sua vita. Dalla parte dell'uomo, è per lo Spirito Santo che si realizzerà la risposta a Dio in un dinamismo che alcuni Padri hanno espresso come progresso dall'immagine (il dono di Dio) alla somiglianza (la risposta dell'uomo).⁶¹

Questo dinamismo è il dinamismo della vita spirituale che non parte mai dal nulla, ma dall'essere immagine di Dio. La vera natura dell'uomo è per creazione “divina”. In quanto vive dello Spirito, l'uomo vive secondo la natura. Quando pecca, vive contro natura, cioè tratta se stesso e gli altri non come “immagini di Dio” ma come immagine del creato, delle bestie, del cosmo, che impropriamente poi chiama natura. Per l'orientale quindi vivere secondo la natura è vivere secondo lo Spirito, la stessa vita morale non è altro che coerenza con lo stato di uomo creato ad immagine di Dio.

La sede dello Spirito Santo e della vita nuova è il cuore. Luogo di Dio, da questa sorgente si espande tutta la qualità della vita verso il cosmo intero. La mentalità occidentale ci porta a credere che per cambiare il mondo bisogna collaborare con la divina Provvidenza. E questo è vero. La mentalità orientale aggiungerebbe: l'opera più conforme alla volontà di Dio è custodire la vita (eterna) sempre minacciata dal peccato. Chi si converte, chi passa da peccatore a figlio nella casa del Padre, questo ha compiuto l'opera più tipicamente spirituale, divina e umana. Quest'opera attiva la trasformazione del mondo.

La via dell'ascesi e della preghiera del monaco, le vie dell'amore fraterno, della non-resistenza e dell'amore del nemico, la via del sacrificio “per amore del

⁶¹ Per tutta la tematica della divinizzazione cf. M. TENACE, *Dire l'uomo. Dall'immagine alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma 1997, 17-107.

fratello”, il santo sofferente come il pazzo per Cristo umiliato, tutte queste figure e queste “vie” portano alla trasfigurazione dell’uomo vecchio in uomo nuovo affinché “nel corpo mortale il santo possa testimoniare la gioia del paradiso!”⁶²

L’importanza della preghiera, dell’invocazione del nome di Gesù va capito in questo contesto. Non come un disinteresse dalle cose della terra, ma come un interesse, a monte, per il loro destino. La spiritualità dell’Oriente cristiano ci propone una attenzione alla qualità della vita interiore affinché le opere esteriori, il *fare*, sia qualificato dall’essere ad immagine e somiglianza di Dio. “Il nostro è tempo di continuo movimento che giunge spesso fino all’agitazione, col facile rischio, del *fare per fare*. Dobbiamo resistere a questa tentazione cercando di *essere* prima che di *fare*.⁶³ Se è vero che l’Oriente ha più custodito l’essere mentre l’Occidente ha sviluppato di più il *fare*, non è forse, questo consiglio del Santo Padre, un invito a promuovere l’unità, in noi, dell’Oriente e dell’Occidente?

Indicazioni bibliografiche

Considerando la bibliografia indicata nelle note, i testi suggeriti per approfondire l’argomento sono:

M. TENACE, *Il cristianesimo bizantino*, ed. Carocci 2000.

T. ŠPIDLÍK, *L’idea russa. Un’altra visione dell’uomo*, ed. Lipa, Roma, 1995.

M. TENACE, *Dire l’uomo*, vol. II, *Dall’immagine alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, ed. Lipa, 1997.

⁶² Acatisto in onore di San Serafino di Sarov.

⁶³ GIOVANNI PAOLO II. Lettera Apostolica *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, n. 15.

ДУАЛИСТИЧЕСКАЯ СОФИОЛОГИЯ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Ядром данной работы являются второй этап софиологии о. Сергия – София в его работе «Агнец Божий» (1923). Согласно изложению Л. А. Зандера, последователя и ученика С. Булгакова в «Анне Божией», входящем во вторую трилогию о Богочеловечестве,¹ софиология Булгакова впервые появляется как богословское учение, а не как часть философского построения.

Богословская концепция Софии, разработанная о. С. Булгаковым, затрагивает проблему космологии, антропологии, онтологии, эсхатологии, догматики, гносеологии, мариологии, иконологии, ангелологии, христологии. Софиологическая терминология о. С. Булгакова оказалась предметом спора, поскольку она включала и те исторические ассоциации, которые – будучи в большей или меньшей степени связанными с понятием Софии – определялись, в частности, и мистическим опытом русских мыслителей и поэтов XIX - начала XX вв. Развернувшись свою доктрину о. Сергий неоднократно использует, также и термины, схемы рационалистической логики, которыми он оперировал еще в тот период «летального марксизма», когда внимание его было сосредоточено на проблемах политической экономии. Владение методологией научно-попытливистской мысли помогало ему и в дальнейшем аналитически формулировать «тайны Божии». О. Булгакова критиковали за нецерковность метода его богословия,² созданного философской мыслью за превратное понимание Церковного Предания, вместе с тем он подвергался упрёкам и в избыток творческого воображения.³ В то же время стала известной оценка метода С. Булгакова, данная проф. Глубоковским, который, возврашая на замечания с той

¹ См.: И. Апел. Божий О Богочеловечестве. Париж YMCA-Press, 1933; II Учитель. О Богочеловечестве. Париж YMCA-Press, 1936; III. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Париж: YMCA-Press, 1945. Важно отметить, что термин «Богочеловечество» о. Сергий заимствовал у Владимира Соловьева (см. об этом более подробно ип. Козырев А. Прогр. С. Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924). Из архива Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже. Исследование по истории русской мысли. 15° 9/200.)

² См.: Лосский В. Спор о Софии. Париж 1936, 23.

³ См.: О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии Пресвященному Митрополиту Литовскому и Вильнюсскому Елевферию. Сент. 7 дня 1935 г., стр. 7.

И другой стороны, охарактерировал книгу «Агнец Божий» в качестве православной догматики, изложенной, однако, своеобразно булгаковским методом и булгаковским языком.

В богословском горизонте его софиологических учений мы находим многих влияний на его систему, как отмечает С. Хоружий,

«в лице православной доктрины и платонической онтологии, мы обнаружим здесь фрагменты кантианского метода и понятийного аппарата, теософские идеи позднего Шеллинга, влияние „Столпа и утверждени Истинъ“ Флоренского и еще многое другое».⁴

Полностью можно согласиться с теми исследователями мнениями, по которым, в «Агне Божием» о. Сергий выдвигает на первый план новую концепцию своей софиологии, отличающуюся от изложенных в «Свете Невечернем», в частности, и в том, что здесь София в своем статусе не промежточна, но Божественна и тварна. Согласно монахине Елене, «Агнец Божий» С. Булгакова, который входит во второй этап софиологии о. Сергия,

«представляет собой вершину богословских, философских и практического-религиозных достижений Булгакова как по широкому охвату и разработке христологических проблем, всеобъемлющему изложению трудностей и достижений патристической эпохи в форме логматической диалектики, в которой раскрываются „халкидонство“, богословие“ и „халкидонская философия“, так и по мистической глубине, молитвенному вдохновению, по безграничной любви ко Христу, к Триединому Богу и миру».⁵

Налицо с «Агиной Божией», о. Сергий переходит от монистического понимания Софии к dualistическому, от космологического к богословскому, от ипостасного к без-ипостасиому. Он отрывается от концепции единой Софии и приходит к различению Софии Божественной и Софии тварной как иного образа её бытия.

⁴ Хоружий С. Пое перерыва. Путя русской философии. Спб., 1994. 98.

⁵ См. Монахин – Елена: Профессор протоиерей С.ргий Булгаков. In: Богословские труды. Сборник для двадцать седьмой, изд. М.о.ковской Патриархии, Москва 1986, 159.

Формулируя эту дуалистическую концепцию Софии, о. С. Булгаков, в сущности, исходит из основного догматического учения⁶, согласно которому в Боге различаются Сущность и Ипостась (Сущность = Природа = Естество = Усия, Ипостась = Лицо = Личность). Согласно илложению С. Булгакова, в этом смысле Он – личный дух, живой и живущий; такое определение относится ко Всемирному духу: к Божественному, к ангельскому и человеческому. Но Божественный дух имеет отличительное свойство – триипостасную личность и единую природу и соотношение между ними предстает собой неразрывную единицу. Ориентируясь на это положение, С. Булгаков вводит в софиологию новый термин, согласно которому Божественная София сближается с категорией Усии, но не Сверхсущности⁷. Ненареченной Сущностью Бога; она принимается как «природа Божия, усия, понимаемая не только как сила и глубина, но и как раскрывающееся содержание, как Всеединство».⁶

Божественная природа принадлежит Богу, но отличается от Его личности. Однако, по учению о. С. Булгакова, София не есть иное начало, «четвертое», в Святой Троице, она не ипостась, она ипостасирована в Боге. Положение об ипостасированности природы в Боге имело основное значение, когда речь шла о ней как о Софии.

Чем объясняется сотворение мира, случайным выявлением мощи Абсолютного или творческой свободой Бога-Творца? На этот неоднократно поставленный вопрос в истории философии С. Булгаков даёт следующий ответ: всякой любви свойственно расширяться, и поскольку до: есть любовь и Он не может пониматься как «замкнутое Абсолютное», о. Сергий выходит к выводу того, что

«сотворение мира нужно для Бога-Любви, чтобы любить, уже не только в Своей собственной жизни, но и вне Себя, в творении. В ненасытности любви, которая рожественно насыщается в Боге самом, в Его собственной жизни, Бог и Себя выходит к творению, чтобы любить и вне Себя, не-Себя. Это-то внеобъественное бытие есть мир, творение Бог сотворил мир не для Себя, но для мира, движущий ограничиваемый даже самим Божеством, во вне Его нзливающейся любовью».⁷

⁶ См.: Апостол Павел 1933, 125.

⁷ Там же, 142.

В образах любви Бога подчёркивается аналогия, ибо вся основа закономерностей божественных тайн строится из следующего определения:

Кто не любит, тот не познал Бога,
ноготому что Бог есть любовь.

(Ин 4, 8)

Шестодневное творение как становящееся временное бытие дало иерархическое «строение мира» в котором все действия Абсолютного (увенчиваются творением человека, духовного центра тварного мира. Акт творения, становление временности в вечности фигурирует в системе С. Булгакова с одной стороны, как от ровения полноты Бога-Творца, ⁸то «всемогущество времудости и вдохновения», а с другой стороны – его Любви, которая постоянно ищет возможности своего рас пространения.

По изложению С. Булгакова, Бог создал человека из «праха земного», соединил его с тварной природой и из Себя «вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человеком духом живого» (Быт 2, 7). Следовательно, человек по своему составу не только духовен (дух человеческий сотворен во вечности!), но и духовно-телесен, или природен, в нём живут дух и природа. Духовной стороной своего существа человек соприкасается с Божественным миром, а природной – с животным миром.

Как отмечает о. С. Булгаков, «человек видит и знает самого себя и в своей вечности, и в своей тварности – и в своей духовности, и в своей природности».⁹ Духовная природа человека божественна по своему происхождению, поскольку «рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин 3, 6). Двойственность природы человека, нераздельное и неслияное общение природ, богочеловечество, делает возможным обожение жизни человека, но это возможно для него лишь как для тварного существа.

Итак, в богословском учении Булгакова, как оно изложено в работе «второго периода его софiology»,¹⁰ Примадостри Божией присущи два аспекта: София Божественная и – как искажение её – София тварная, открывающиеся и в Боге и в творении, т.е. и в Божественном мире и в тварном. Воссоединение

⁸ Там же, 152.

⁹ Там же, 116.

¹⁰ См. Ученое о том, что существует две Софии, более «стремная и тварная, намечено уже в «Свете Невечернем» то обобщению о о взято в них «Ангел Божий» «Утешитель», «Невеста Агнца» [Лосский Н.О. История русской философии. Москва,] 1994. 224].

тварной Софии, становящейся во времени, и Божественной Софии, предвечно существующей, есть единая София. Таким образом может быть София одновременно абсолютным содержанием абсолютной жизни (Божественная София) и принадлежащим относительному миру (тварная София), ведь

«становящийся мир должен в своем становлении пройти долгий путь от мирового бытия, чтобы отразить в себе лиц Божественной Софии». ¹¹

Булгаковское понятие тварной Софии неоднократно вызывало смущение критиков, ведь – как отметил много лет познее С. С. Хоружий – «такое понятие имеет свои аналоги в большинстве софнологических учений и восходит к платоновскому различению Афродиты Небесной и Простонародной». ¹² По слову о. С. Булгакова, тварное бытие и тварный мир, получившие имя тварной Софии, принадлежат человеческому духу как своему нностасному центру. Человек, имеющий в себе два центра бытия (духовный и тварный), сделал свой выбор: вместо того, чтобы господствовать над животным миром, стать «царем, пророком и священником», ¹³ унизил себя, ослабив свою духовную силу и власть над миром.

Согласно С. Булгакову, Адам как богочеловек, имевший возможность жить божественной природой, духовно умер, стал природным человеком и «цирирова» предстала пред ним не софийным, но тварным лицом, падшей или Тёмной Софии». ¹⁴ Имеет немаловажное значение то, что С. Булгаков вводит в свою софиологическое учение ЕЩЁ ДВА ПОНЯТИЯ Софии, которые связаны с прехопадением человека: ТЕМНУЮ, ПАДШУЮ Софию, как темный лик Софии (выражение В. Зеньковского) и некую анти-, лже-Софию, АХАМОТ.

Термин «падшая София» нам известна уже из гностических учений. Греческое слово АХАМОГ как передача еврейского нахаштот, «премудрост», по слову С. Аверинцева, является «типотезированным „помышлением“ падшей Софии („премудости и божией“), духовным плодом её грехопадения», ¹⁵ т. е. гностическая Ахамот есть результат грехопадения Софии.

¹¹ Агнец Божий, 1933, 149.

¹² Хоружий С. С. Поле первые. Гути русской философии. Санкт-Петербург 1994, 86.

¹³ Булгаков С. Агнец Божий. Париж: 1933, 169

¹⁴ См.: Булгаков С. Агнец Божий. Париж 1933, 168

¹⁵ Мифы народа земного. Т. 1. Москва, 1987, 136

«София, на нравах 12-го эона замыкавшаяplerому – пишет С. Аверин-цев – возжелала в страстном порыве устремиться непосредственно к недостижимому бозначальному „этчу эонов“, нарушая этим иерархи-ческую жизнь плеромы и сё замкнутость как целого; такой порыв привел к излиянию части сущности Софии из которой возникла Ахамот. Порожденная одной Софией, без участия мужского эона, Ахамот являла собой неоформленную субстанцию, вся жизнь А. сводилась к аффективно-страдательным состояниям (печаль, страх, недоумение, неведение). Так вне плеромы впервые возникает мучительное и дисгармоническое бытие как прообраз имеющего явиться *космоса*, и бытие это сопрежит три уровня: из „страстей“ А. рождается материя (пока еще абстрактная материя как чистая потенциональность), из её „обращения“ – стихия души, а она сама слита со всем этим как пленённая духовная субстанция».¹⁶

Как известно, в христианском учении бытие сотворённое и бытие падшее сотворённое различаются. В доктрине С. Булгакова понятие Софии падшой отличается не как гностическая мифология,¹⁷ а как методологическое средство: к аспекту греховности мира С. Булгаков приводит параллель в форме падшой Софии, так как природа после падения человека имеет и светлый лик тварной Софии – ведь тварный мир основан в Софии, содержит в себе¹⁸ божественные идеи бытия – и тёмный лик падшей Софии, т. е. затемневшийся образ Божий. Жизнь человека, переставшего быть духовным центром, стала чистой, лишенной в сущей целесообразности. Сам человек оказался пленником природы, а не духовным существом, он видит себя лишь как явление природы, в процессе «расчеловечивания». Отвернувшись от Бога и выграв самого себя, человек путем сатаны становится самобогом. знающим только в себе первообраз и источник.¹⁹

Согласно С. Булгакову, трехпадение человека имело огромные последствия, так как появился ложный центр, демоническая «лже– и анти-

¹⁶ Там же, 175.

¹⁷ Ср.: «К этой проблеме (к проблеме гностицизма – Г. К) не обращено ни православие со спасением. Булгакова, ни хризантинское сознание Мирраховского, ибо сознание их боится гностицизма и отвращается от всякого тайновидения». Ин. Бердев Н. *Тюсфия и антропософия в России*. Могга, 1991, 16.

¹⁸ Ср. Рашковский Е. От бытующего к сущему. Путь. Международный философский журнал 1994/5, 191–204.

София Ахамот¹⁹. Важно подчеркнуть, что в отличие от гиости ков у о. Сергея Ахамот фигурирует не как «помышление» падшой Софии в тварном бытии – на наш взгляд в понятии гностической падшой Софин находитя аналогия скорее всего, падшего ангела, сатаны духовного мира –, но как ложный духовный центр эмпирического мира, занявший место – изза трехпадения человека – логоса мира. В размышлениях С. Булгакова, Ахамот фигурирует как обиталище и орудие демонических сил, и поскольку красота выявляется и прежде всего в природе и в искусстве («в творческом служении красоты»),²⁰ в этом заключается и главная опасность, ибо «чары Ахамот, лукавство падшей Софии, всего опаснее неличиной красоты».²¹ В учении о Софии С. Булгакова красота в падшем, тварном бытии находится «в отрыве от святости»,²² однако существует и духовное содержание красоты. Духовная красота как «умная красота», имеющая свое основание от Божества имеет откровение для человека как и природно, так и духовно, т. е. двоемирие красоты и Премудрости не уничтожается.

«Сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт 1,26); образ, вложенная данность в человеке, относится к подобию, к заданности перед человеком, как основание и цель, начало и конец. По слову С. Булгакова, человек только в подобии может найти нуть свободы, который требует от него активного действия, чтобы принять участие в осознании себя и всего мира. В его руках огромные возможности, только он сам может найти равновесие между духом и плотью; и путь, стремления к Богу, и путь самобожия одинаково открыты перед ним. В результате искушения, пришедшего от з.ла из духовного мира, в котором ранее²³ произошло падение, человек хочет разрушить образ Божий, альфа своего бытия, но это не получится в абсолютной законченности никогда, ибо образ Бога неразрушим, Его можно только затмнить (ср. темный лик падшой Софии), как невозможно и самоубийство мира, содержащего в себе тварную Софию, т.е. «вложенные» божественные идеи не могут превратиться в ничто, спасение мира Богом является «домостроительством» Его.

Согласно представлениям С. Булгакова, человек, носящий в себе тайну соединения времени и вечности (ведь это вечная жизнь – как образа Бога –

¹⁹ Там же, 176. Обратим внимание на написание имени, сп.: Софияев Вн. Валентин и Еленитиниче In: Собрание сочинений В. С. Софьева, 10 Ериосель 1916, 286.

²⁰ Агнес Йокий, 1933, 177.

²¹ Там же, 177.

²² Там же, 177.

начинается и совершаются во временной жизни), через магический инструмент сатаны (плод мира, яблоко), через посредство женского существа, «помощника», жены первого Адама, путем обманы становится рабом природы, не духовным, а природным существом, подчиняясь магической власти природы, которая превращается в место борьбы Христа с антхристом. И с этого момента природа, тварный мир уже владеет властью над человеком, начнет господствовать над духом в человеке (получается обратное направление процесса), которому присуще знание добра и зла. Однако природа как «душа мира» не духовна, лишь душевна. Духовным она может стать только через посредство человека. Природа становящаяся «великим паном», ио сохранив свое многоединственную полноту, как было отмечено С. Булгаковым,

«став падшей Софней, отделился в образе своего бытия, хотя, конечно, не в основании, от Софии Божественной».²³

Таким образом человек, бывший «душой природы» становится простым, природным существом, по выражению о. Сергея, «расчеловечивается», а природа «предстает перед человеком как богиня, которая требует от него для себя божеского поклонения».²⁴

Отец С. Булгаков был убежден в том, что христианство призывает людей к свободе, полученной от Бога, ибо Он не ограничивает свободы, а утверждает ее. Булгаков верил в оптимистическую картину конечного этапа мира, в то, что

«Премудрость Божия исполнится в твари ... Победа же эта будет достигнута не путем уничтожения, но освобождения тех Софийных жизненных сил, что сохраняются даже в изложенном и разъединенном адском существовании».²⁵

Большое внимание уделил о. С. Булгаков изучению тайн троичности Бога и это оказало большое влияние на его софиологическую доктрину. Бог как Абсолютный Субъект есть трипостасная личность – подчеркивает С. Булгаков,

²³ Агнец Божий, 1933, 176.

²⁴ Там же, 176.

²⁵ The Wisdom of God. A brief summary of sophiology. New York: The Paisley Press et London, 1937, 218–219.

«В которой личное единство закрывается в реальности трех ипостасных центров или ипостасей, в триединице, каковая и есть божественное лицо. Не три, не один, но именно триединица Троица».²

Святая Троица – актуальное личное начало; Божественная личность как триипостасная однинаково реальная и в единой ипостаси и в трёх. Ипостаси соединяет взаимность любви, которая есть бытие для другого, вольная самоогадча и саможертува. Тринопостасный Бог имеет свою единую природу. Он имеет её одиначу и как Божественное триединство в едининости Своей, и как каждая ипостась в бытии своём. Три ипостаси имеют свою природу как единную для всех.

По учению о. С. Булгакова, начало природы Божества есть Бог-Отец²⁶, который Себя как Свою природу «обретает не в Себе и для Себя, но иходя из Себя и рождая Сына».²⁷ В духовном рождении Сын есть живой образ Отца, а для Отца рождение – это самоопускание, самоотдача Себя и Своего Драгоценного. Отцовство выражает образ любви, в котором любящий хочет себя назвать не в себе, а вне себя. Взаимоотношение между Отцом и Сыном о. Сергий определяет следующим образом: Отец рождает (активное рождение), Сын рождается (пассивная рождаемость). Сын имеет Себя и Своё не как Себя и Свое. Он становится Словом Отчим, имеющим жертвенную любовь.²⁸ Подчёркивается двойственность отношения между Отцом и Сыном, ведь Сын для Отца не только рожденный, Отец для Сына не только родитель, но и Отец, в котором открывается Его субстантальная жизнь: Я в Отце и Отец во Мне, Я = Ты, Ты = Я, Я = Мы. Третья Истина гласит: Святой Дух сам не отрывается ни от Сына, ни от Отца Сыну, но Он Их соединяет в реальности Божественной природы¹.

Как выше это уже было отмечено, Бог сотворил мир не для Себя и вне себя, Он исходит из Себя к творению, ведь Он есть любовь, которой присуще любить и расширяться в любви не только в пределах Божества. В образе любви Божией к Софии и в ответной любви Софии к Богу по мнению С. Блгэкова, определяются четыре различные образы любви. Во-первых, выражается образ

²⁶ См.: Булгаков С. Агнец Божий. Париж 1933, 117.

²⁷ Там же 121.

²⁸ Ср.: «È il paradosso dell'amore, che non è nato per sé, perché è amore È il dinamismo dell'amore trinitario, per cui le persone divine sono eternamente Uno ma rimane doti Tre» (Marianna CERINI, Dio Amo e ne' l'perfetta e nel pensiero di Chiara Lu'sich. Città Nuova Ed. tritc., 63, 64).

иностасной любви «как основанне тринностасного единства Св. Троинъ»,²⁹ во-вторых, отличается иностасная любовь к ипостасированному началу как «люю́ть Бога к Софии, как своему самою кровенио, к божественному миру».³⁰ Во-третих, сформулируется любовь к себе самому в тварном мире, любовь этого типа «нолучает характер себялюбия и пристрастия»,³¹ под которым скрывается самоутверждающаяся любовь нашего ангела. И в конце концов выражается ответная любовь Софии к Богу «как внутрення связь Божественного тринностасного Лица с Своей природой».³² Здесь не идет речь о личной любви, ведь «София не есть четвертая ипостась».³³ С. Булгаков обозначает особый образ «не-иностасной» любви по отношению к ипостаси и это есть отношение Божественной Софии к триединой божественной Личности.³⁴ Таким образом, особое внимание о. С. Булгаков сосредоточивает на том, что Бог есть ипостасная Любовь, которой Сн любит Софию и она любит Его ответной,³⁵ но не иностасной любовью – без которой Бог мыслялся бы бесприродным. Хотя «любовь Любви» не ипостасное бытие, но тем не менее она ипостасирована в Боге как личная Его природа и жизнь, без ответной любви Софии к Богу, Бог мыслялся бы бесприродным, которое по мнению о. Сергия, основывал бы ересь в самом исходном догмате о Боге.

Любовь не ипостасная София к Богу отличается от Божественной триипостасной любви, ибо София может себя только отдать, принадлежать. Только в этом смысле любовь Софии жественна. (р.: «Конечно, определение³⁶ жественной любви в духовном мире совршенно не означает женского в смысле пола»).⁶ Итак, в учении о. С. Булгакова понятие Вечной женственности находится и в определениях Божественной Софин, так как она не есть личность, а её любовь к Богу имеет женственный характер.

Сотворение мира – дело Божие, откровение – полнота Божий, всемогущество, премудрости, откровение любви Божней; как отмечает С. Булгаков,

²⁹ См.: Агнец Божий, Париж, 1933, 128.

³⁰ Там же, 128.

³¹ Там же, 128.

³² Там же, 128.

³³ Там же, 128.

³⁴ Там же, 128.

³⁵ Там же, 128.

³⁶ Ср.: «Ещё к вопросу о Софин» In: Докладная записка митрополиту Евлогию проф. прот. Сергея Булгакова. По поводу определения Архиерейского Собора в Карловцах относительно учения о Софин Премудрости Божией. Париж 1936, 12.

³⁷ Докладная записка представлена в октябре 1935 г. Его Высокопреосвященству Митрополиту Евлогию проф. прот. С. Булгакову. Париж 1935, 33.

«творческое *са бу́жем*, которое есть повеление Божьего всемогущего за выражает вместе с тем, и жертву Божественной любви, любви Бога к миру, Абсолютного и относительного, силуо чего Абсолютное само становится Абсолютно-Относительным».³⁷

Бог есть Творец с одной стороны – в тринитасности Своей, а с другой – в созданной жизни в сотворенном мире вне Сей и Сам в нем вне Себя живущий.

С. Булгаков подчёркивает, что жизнь Божия есть Всесущество и Всесущество есть природа Божия, которая в этом качестве, являясь абсолютным содержанием жизни Божией, есть Премудрость, Божия София. В этом смысле София фиксируется как «свойство свойств»,³⁸ как абсолютное содержание абсолютной жизни как жизнь и сила Божии, т.е. нечто сверхкачественное, «без-качественное» (ибо вышекачественное), но и все-качественное Всесущество».³⁹

К определению Софии как Премудрости Божией, Любви, Всесущества, Усии, Женственности, во втором варианте софиологии о. Сергея добавляются ещё понятия Славы и Богочеловечества. Отдельно рассматривается отпом Святым отношение Божественной Софии к Ипостасям. Отец Свое Слово высказывает в Сыне и Свою Премудрость выражает в Нём, так как Премудрость есть самооткровение Логоса, через самоопределение Второй Ипостаси, почему и воплотившийся Логос, Христос, называется «Божня сила и Божия Премудрость» (1Кор. 1,24). Одна «о Софии есть не только Премудрость, но и Слава Божия, которая есть слава Бога о Своем Божестве, как было отмечено у Булгакова, «это есть радость Божия о Себе Самом, любование, утешение, видение Себя Самого в Красоте, причем такое отношение надо мыслить по существу, т.е. помимо всякого, свойственного всякому тварному субъекту».⁴⁰ По слову С. Булгакова, в Божестве Слава следует за Премудростью Слова: если София как Премудрость Слова, как Логос, есть сакротворение Бога во Второй Ипостаси, как добавляет С. Булгаков,

³⁷ С.М.: Агнец Божий. Париж 1933, 150.

³⁸ Там же 12;

³⁹ Там же 12;

⁴⁰ С.М.: Агнец Божий. Париж 1933, 132.

«В иконографии есть софийна икона, именно эту мыслъ выражаютъа „Предвечный Отрок, Слово Отче, Недреманно: Око. Это не есть икона Христа в отрочестве, но именно Логос, как Премудрость»,⁴¹

то Слава есть самотворение Бога в Третьяй Ипостаси, значит София как Слава принадлежит Св. Духу. Здесь открыывается и отношение между Словом и Духом Св. как между Второй и Третьяй Ипостасями и Двоица и Двуединство Слова и Духа Св. в Божественной Софии открывает Огла. И так же почитается определение Богочеловечества в отношении между Второй Ипостасью (Логос как «Глава» Богочеловечества) и Третьей Ипостасью (Св. Дух как животворящий Богочеловечество). Их Двоица, нераздельная связь, есть Богочеловечество как откровение Отца в Св. Троице, Божественная София. Непосредственной ипостасью предвечно ипостасириующейся Божественной Софии является Логос. Он есть человеческий Первообраз, Божественный Человек, т.е. собственная ипостась Богочеловечества в Боге, ведь «Богочеловечество и Богочеловек, т.е. человечность Божества, как и божественность человечества, даны предвечно в Боге». ⁴² Значит, Вторая Ипостась как Богочеловек есть «Глава», ипостасный центр Богочеловечества, с Св. Духом осуществляется, животворяет его как откровение Логоса. Таким образом, как существенно подчёркивает о С. Булгаков, «характер Третьей Ипостаси осаждается здесь тот же, что и во Св. Троице: она показует Отцу не Себя, но Сына, и Сыну не Себя, но Отца, сима ипостасию опровергаясь в этом движении любви». ⁴³

Наряду с определением Богочеловечества, того, что

«София есть предвечное человечество, а Логос есть Божественный Человек Богочеловечество и Богочеловек, т. е. человечность Божества, как и божественность человечества, даны предвечно в Боге. Логос, Вторая Ипостась, есть собственная ипостась Богочеловечества в Боге»,

конкретно упоминается работа Вл. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве» (1877-1881), супрежом своею бывшего вдохновителя в том, что он не

⁴¹ Там же, 131.

⁴² Там же, 137.

⁴³ Там же, 137.

⁴⁴ Там же, 137.

развил свои мысли позднее в области богословия и вводил в свою софиологию элементы гностического учения.

Имеет немаловажное значение, что к различным аспектам Божественной Софии, в частности, к Премудрости Божией, Славе Божией, Человечеству в Боге, телу Божию – добавляется ещё и Божественный мир как София. Для доказательства С. Булгаков приведет примеры из Ветхого Завета:

Откуда же исходит премудрость? и где место разума?

Сокрыта она от очей всего живущего и от итии небесных утасна
Аваддон и смерть говорят: ушамн нашими слышали мы слух о ией.

Бог знает путь её, и Он ведает место её.

Ибо Он прозирает до концов земли и видит под всем ие̄ном.

(Иов 21;20-24)

Она возвь шает саю⁴⁵ благородство Т²М,
что имеет сожитие с Богом, и Владыка всех во³любил её: она таинница
ума Божия и избирательница дел Его. (Прим 8,8)

До времени он скроет слова свои и уста верных расскажут
о благоразумии его. (Сир 1,24)

Как указывалось выше, София как Премудрость Слова, как Логос есть самооткровение Бога во Второй Ипостаси, а как Слава – самооткровение в Третьей Ипостаси. Следование, Отец открывается через Сына и Духа Св., через их двуединство в Софии, которой присуще самооткровение единой Св. Троицы. В этом определении отношений Божественной Софии к отдельным ипостасям раскрывается основное положение догмата о Св. Троице: Отец, Сын, Дух Св., и есъ Троица одинаково есть Бог, но под выражением « равенство при нравленстве», о. Сергий освещает и то, что равнобожественные ипостаси не тождественны между собой, так как и Св. Троица не тождественна отдельной ипостаси.

Важно с точки зрения нашей темы, что «Вторая ипостась открывается в Божественной Софии и не только как Слово и Премудрость, но и как Сын».⁴⁶ По слову о. Сергея, самооткровение Бога через своего Сына – есть выявление⁴⁷

⁴⁵ Там же 133.

⁴⁶ Там же 134.

жертвенией людьми, в которой «Отец есть любящий жрец, а Сын любящим жертва, Собою являющая Оца».⁴⁷ Таким образом Вторая ипостась появляется в Божественной Софии не только как Слово и Премудрость, но и как Сын.

По нашему мнению, из приведенных и рассмотренных выше примеров явно върховь вает общая роль посредника в образе Логоса, Софии, Богородицы (ср. «Свет Нечерный») и человека, но на разных ступенях по отношению близости к Божественному. У Сын Божий и София, которым дано одновременно и нисхождение в сотворенный мир и восхождение в несово-ренный мир и Богородица, которой как Богорождающей нрисуще и небесный мир, (ср.мост приводящий сущих от земли на небо), и человек, являющийся существом одновременно и природным и духовным – имеют теснейшую связь, с двоемирием. А на вопрос об отношении к этой проблеме Гусской Православной Церкви, которая утверждает иной род связи между Богом и миром, по нашему, достаточно цитировать лишь одно предложение паламитского докт.а: «Когда благодать явилась, несъязвительно всему совершилась через посредников».⁴⁸

«Агнец Божий» как центральный текст булаковского софийного богословия, вводившего Софию в жизнь и устройство Святой Троицы (зажно отметить, что этого еще никогда не было в православном, церковном учении) и отожествлявшего Софию с Сущностью Бога – несомненно вызвал целый ряд различных выражений.

⁴⁷ Там же, 134.

⁴⁸ Зандер И. Богомир. УМСА-Press, Париж, т. II. 1943, 184.

⁴⁹ Харужий С. Перепутья русской софии (о и.и.и.). Хоружий С. О старом и новом. Спб., 2000, 160.

Курсив мой – Г. К.

DIMITRI SALACHAS & GEORGE GALLARO

LITURGICAL INSTRUCTION OF THE EASTERN CATHOLIC CHURCHES

SUMMARY: 1. Eastern Code and Liturgy; 2. Particular Law on Liturgical Matter; 3. Publication of Liturgical Books; 4. Rights of Faithful to Worship in their Church; 5. Fostering Liturgical Formation; 6. Liturgical Life in the Eparchy; 7. Celebration of the Sacraments; 1/ Sacraments of Initiation; 2/ Sacraments of Healing; 3/ Sacraments of Vocation; 8. Sacramentals; 9. Sacred Places; 10. Feast Days and Days of Penance; 11. Sacred Icons; 12. Liturgical Commission; 13. Other Norms; 14. Final Remarks

On January 6, 1996 the Congregation for the Eastern Churches published an *Instruction for Applying the Liturgical Prescriptions of the Code of Canons of the Eastern Churches*¹ (= *LI*). A code of canon law is not a theology or a liturgy handbook, but undoubtedly theology, liturgy and polity constitute an inseparable triptych of sacred sciences, and are so interrelated among themselves that they are to be treated together in order to penetrate, in the light of faith, the doctrine of the church derived from divine revelation, holy scripture and sacred tradition. All these three theological disciplines are at the service of faith and grace, since they help the Christian faithful to profess, celebrate and live the faith in the world and in the church, which is communion. Theology is the necessary source of liturgy and canon law. But also the articles of faith, theological doctrine, as well as canonical discipline are illustrated in the divine worship, especially in the sacraments, according to the axiom *lex orandi, lex credendi*. Thus liturgy is the necessary source of doctrine and true Christian spirit. Canon law translates in rules of orthopraxis what is to be believed and celebrated.

The *Code of Canons of the Eastern Churches* (= *CCEO*), following the Decree on the Eastern Churches (*Orientalium Ecclesiarum* n. 1), in its can. 39 declares that "The rites of the Eastern Churches, as the heritage of the entire Church of Christ, in which there is clearly evident the tradition which has come from the apostles through the fathers and which affirm the divine unity in diversity of the Catholic faith, are to be religiously preserved and fostered". The liturgical tradition is an inte-

¹ *Instruction for Applying the Liturgical Prescriptions of the Code of Canons of the Eastern Churches*. Libreria Editrice Vaticana, Roma 1996.

gral part of the *ritus* of every church *sui juris*, understood in the sense of can. 28 § 1, that is, as “the liturgical, theological, spiritual and disciplinary heritage, culture and circumstances of history of a distinct people, by which its own manner of living the faith is manifested in each church *sui juris*”. It deals with the various rites that have originated from the great traditions of Alexandria, Antioch, Armenia, Chaldea and Constantinople. Every church *sui juris* witnesses, professes, lives and celebrates the unique faith of Christ in its rite.

The *CCEO*, in its disciplinary sphere, deals here and there with a series of important norms applying to the liturgical grounds. The *LI* gathers all these norms in a systematic whole, completing them with further details, and presents them to the Eastern Catholic Churches so that they fully realize their own identity (n. 5).

The *LI* poses the following objectives: a) to lead to a more profound understanding of the immense richness of the authentic Eastern traditions, which are to be scrupulously maintained and communicated to all the faithful; b) to arrange the liturgical norms valid for all the Catholic Eastern Churches in an organic summary and to introduce recovery, where necessary, of the Eastern liturgical authenticity, according to the Tradition which each Eastern Church has inherited from the apostles through the fathers; c) to exhort a permanent liturgical formation to be organized on a solid basis, for both the clergy – beginning with seminaries and formation institutes –, and the laity through schools of mystagogical catechesis; d) to list the principles in common for the elaboration of liturgical directories for the individual churches *sui juris* (n. 5).

1. Eastern Code and Liturgy

The *CCEO*, can. 3 states that: “The code, although it often refers to the prescriptions of liturgical books, does not for the most part legislate on liturgical matters; therefore, these norms are to be diligently observed, unless they are contrary to the canons of the code”. Given its strictly juridical nature, the *CCEO* does not directly regulate questions of liturgical character. It belongs, therefore, to the competent ecclesiastical authority to regulate public divine worship according to can. 657. Can. 3 uses the expression “prescriptions of liturgical books” and not that of “liturgical norms”, and this because the code underlines the obligation of these “*praescripta*” to be observed by all the Eastern Churches and determines which authority can approve the liturgical books.

The reference to the liturgy is something fundamental and constant in the *CCEO* (see above all Title XVI, On Divine Worship and the Sacraments, the Sacra-

mentals, the Sacred Places, Feast Days and Days of Penance, Veneration of the Saints, of Sacred Icons and Relics, and the Liturgical Rites for the Fulfillment of Some Ecclesial Acts). The code refers repeatedly to “liturgical books”, to the “prescriptions of the liturgical books”, to “what is contained in the liturgical books”, to the “liturgical laws”, to the “particular law” in liturgical matters, and to “the legitimate customs” in liturgical matters.

All these expressions, although they may not always have the same juridical significance, however, are inserted in the “particular law”, understood in the sense of can. 1493 § 2 that is “all the laws, lawful customs, statutes and other norms of law which are not common to the universal church nor to all the Eastern Churches”, but to each church *sui juris*. The frequent reference of the code to the laws and norms or liturgical prescriptions attributes to them greater vigor, as much as their application is really required for the application of the same canonical norms. In fact, the liturgical books of the different churches *sui juris*, legitimately approved, contain particular prescriptions for the order of divine worship and the celebration and administration of the sacraments and sacramentals. Here it is not a question of liturgical rubrics or mere exhortation, but the true liturgical order, required by sound spiritual life and the real ecclesial foundation. Therefore, can. 3 establishes a general norm whereby the prescriptions of the liturgical books should be diligently observed, unless they are not contrary to the canons of the code. It is obvious that the reform and changes of the liturgical books undertaken by the various Eastern Catholic Churches, after the promulgation of the code, cannot contain liturgical norms contrary to the canons of the code. In this perspective, the *CCEO* can. 40 § 1, confirming the teaching of Vatican II, *Orientalium Ecclesiarum* n. 6, orders that “the hierarchs who preside over churches *sui juris* and ah other hierarchs are to see most carefully to the faithful protection and accurate observance of their own rite, and not admit change in it except by reason of its organic progress, keeping in mind, however, mutual goodwill and the unity of Christians”. In particular, can. 657 § 4 states that “in making changes in liturgical texts, attention is to be paid to can. 40 § 1”. Clerics, monastics and other Christian faithful are bound to observe everywhere their own rite faithfully and daily to acquire a greater understanding and a more perfect practice of it (see cann. 40 §§ 2-3: 405). The *LI* underlines this sacred duty: “All these prescriptions, those of universal as well as particular legislation, have the force of law. Regarding the latter, can. 3 of *CCEO* insists on the obligation to diligently observe them” (n. 26).

The *LI* n. 12, describes the criteria for interpreting the organic progress: “The organic progress, in every church *sui juris*, implies taking into account first of all the roots from which the heritage of these churches was initially developed,

mainly in Jerusalem, Alexandria, Antioch, Constantinople, Armenia, and in the ancient empire of Persia; and secondly, the manner in which such traditions were transmitted, adapting to the various circumstances and places but maintained in a coherent, organic continuity. To explain this principle it serves to mention an exhortation of Paul VI to the members of the commission charged with preparing the *CCEO*. Evoking the double scope of the future code (faithful to the traditions and in view of the demands of our world), the Pope observed how in presenting new things it is necessary to pay attention to take sufficiently into account the system of the transmitted heritage. Any renewal, in fact, should be coherent and agree with sound tradition, in such a way that the new norms do not appear as an extraneous body forced into an ecclesial unity, but blossoming as though spontaneously from already existing norms.²

Also, John Paul II reminds to the Eastern Catholics: "If therefore you are to prune forms and adventitious/casual developments, deriving from various influences coming from liturgical and paraliturgical traditions foreign to your tradition, it is possible that you will be correcting some popular practices". And the same pontiff warns: "Do not adhere with excessive improvisation to the imitation of cultures and traditions which are not your own, thus betraying the sensibility of your own people... This means it is necessary that every eventual adaptation of your liturgy be founded on an attentive study of the sources, objective knowledge of the specific features of your culture and maintenance of the (Coptic) tradition."³

2. Particular Law on Liturgical Matter

The Eastern Code, referring to the faithful observance of the liturgical prescriptions of the various Eastern Churches *sui juris*, demands from these Churches the obligation to go back and discover their own sources, to review their own praxis and customs in force and make their own particular law in liturgical matter, in accordance with canonical procedure.

The sources of canonical norms in liturgical matters for the various churches *sui juris* are contained in their liturgical books, prescriptions, rules, norms, statutes, legitimate customs as well as the norms of the same *CCEO*, not very abundant but equally important. The Eastern Code, by public divine worship intends that which is done in the name of the church by persons legitimately appointed for this and

² *Nuntia* 1 (1975) 6.

³ *L'Osservatore Romano*, 27 August 1989, 7.

through an act approved by the authority of the church, otherwise it is private (can. 668 § 1).

In the Apostolic Constitution *Sacri Canones*, Pope John Paul II gives the following advice: "Furthermore, in this area attention should well be given to all of the things committed to the particular law of each of the churches sui juris, which are not considered necessary for the common good of all of the Eastern Churches. Concerning these things, it is my intention that those who enjoy legislative power in each of the churches sui juris take counsel as quickly as possible by issuing particular norms, keeping in mind the traditions of their own rite as well as the teachings of the Second Vatican Council."⁴ In this perspective, can. 6 states: "With the entry into force of the code: 1. All common or particular laws have been abrogated, which are contrary to the canons of the code or which concern matters which are integrally reordered in the code; 2. All customs have been revoked which are reprobated by the canons of this code or which are contrary to them, unless they are centennial or im-memorial." Therefore, this canon too requires that the legislative bodies of each church sui juris review their own particular law till now in force and bring about a diligent revision for their organic progress.

It belongs to the competent authority of the various churches sui juris to regulate the public divine worship. Consequently, can. 668 § 2 states that "no other person can add to, remove, or modify that which was established by this authority". According to can. 657, this competent authority in the patriarchal churches is the patriarch with the consent of the synod of bishops of the patriarchal church; in the major archiepiscopal churches is the major archbishop with the consent of the bishops of the major archiepiscopal church; in the metropolitan churches sui juris is the metropolitan with the consent of the council of hierarchs; in all the other churches sui juris this right belongs only to the apostolic see of Rome and, within the limits established by that see, to the bishops and their legitimately constituted gatherings. As far liturgical laws are specifically concerned, the patriarchal churches can elaborate, in accordance with the law, liturgical norms binding all their faithful everywhere (can. 150 § 1). The same applies to the major archiepiscopal churches (can. 152). The council of hierarchs of the metropolitan churches sui juris can also make liturgical norms, in the cases foreseeing by the common law (cann. 167 §§ 1-3; 169). In all other churches sui juris, the hierarch who presides over it according to the norm of law, with the consent of the apostolic see of Rome, can make liturgical norms, if common law remits the matter to particular law (can. 176).

| ⁴ *Code of Canons of the Eastern Churches*. Canon Law Society, Washington 1992, XIV.

The patriarchs and the bishops are the custodians of the liturgical patrimony of their own churches. By his own right the patriarch can direct instructions to the faithful of the entire church over which he presides for the purpose of fostering piety, and approving practices which foster their spiritual welfare; issue encyclical letters concerning questions with respect to his own rite (can. 82). What is stated concerning the patriarchs is understood to be applicable to major archbishops (can. 152).

The eparchial bishop is the main steward of the liturgical heritage of his own church *sui juris*. According to can. 199 § 1 “The eparchial bishop, as the moderator, promoter and guardian of the entire liturgical life in the eparchy committed to him, must be vigilant that it be fostered as much as possible and ordered according to the prescriptions and legitimate customs of his own church *sui juris*”. Can. 201 § 2 states that “The eparchial bishop is to be vigilant lest abuses creep into ecclesiastical discipline, especially concerning the ministry of the word of God, the celebration of the sacraments and sacramentals, the worship of God and the saints...” Furthermore, “The eparchial bishop to whom the care of Christian faithful of another church *sui juris* are committed is bound by the serious obligation of providing all the things in order that these Christian faithful retain the rite of their own church, cultivate and observe it as much as they can...” (can. 193 § 1). Last, can. 415 § 1 asserts that: “All religious are subject to the authority of the local hierarch in matters which pertain to the public celebration of divine worship, to the preaching of the word of God to the people...” Cann. 114 § 1 and 124 prescribe the establishment of a liturgical commission within the patriarchal and the major archiepiscopal churches.

3. Publication of Liturgical Books

The Eastern Code in its cann. 656 §§ 1-2, 657 §§ 1-3, 655 § 3, clearly refers to liturgical books and precisely to the ecclesiastical approbation of the liturgical texts and their translations, as well as the edition of the Holy Scripture for liturgical use. Can. 656 § 1 lays down that “only books with ecclesiastical approval are to be used in liturgical celebrations”. The *LI* illustrates the meaning of this canon: “Although an obvious principle, some practical difficulties are encountered. In fact, some Eastern Catholic Churches lack their own editions of liturgical books, or at least some, and must use editions, which objectively speaking are sometimes very well done, used by the corresponding Orthodox churches. Such use occurs with the tacit approval of the Apostolic See of Rome or the local authority. This necessity, each case being examined with prudence, may prove itself a valuable custom, as a manifestation of the partial but deep and extensive communion existing till today

LITURGICAL INSTRUCTION OF THE EASTERN CATHOLIC CHURCHES

between the Catholic and the Orthodox Churches which come from a common family, and may serve as a dynamic seed for the recovery of full communion. On the other hand, quite a number of editions of liturgical books published in Rome are sometimes appreciated and used by Orthodox brethren. Nonetheless, any unnecessary differentiation between the liturgical books of the Eastern Catholic churches and those of the Orthodox should be avoided. Rather, common editions, in the measure in which it is possible, are encouraged” (n. 29).

Such a desire is also reiterated by the Ecumenical Directory⁵ in its n. 187: “Churches and ecclesial Communities whose members live within a culturally homogeneous area should draw up together, where possible, a text of the most important Christian prayers... Agreement on a version of the Psalter for liturgical use would also be desirable; a similar agreement for common Scriptural readings for liturgical use should also be explored. The use of liturgical and other prayers that come from the period of the undivided church can help to foster an ecumenical sense... Cooperation in developing liturgical music is also to be recommended. When Christians pray together, with one voice, their common witness reaches to heaven as well as being heard on earth.”

Pope John Paul II, on November 21, 1987 talking to the faithful of the Armenian Catholic Church, among other things, said: “I sincerely wish that the common study of the liturgy and its necessary adaptations can be a privileged field of collaboration between Catholic and Orthodox Armenians”.⁶

As far as the publication of books of prayers or devotions for popular use is concerned, they are to have ecclesiastical permission (can. 656 § 2). The *LI* notes: “The Eastern Catholic Churches have received quite a number of devotions specific to the Latin Church, thus not belonging to the traditional structure of Eastern worship. It is not good that the particular devotions, which contribute to the spiritual life of the faithful, turn out to be extraneous to the heritage of each church: if, therefore, they develop independently from this heritage, they could give rise to ‘parallel’ forms of spirituality. But since these devotions are by now spread out in the Eastern Catholic Churches and, in fact, feed and comfort their faithful, it would be seriously imprudent and a sign of pastoral insensitivity to believe that they must simply be eradicated” (n. 38). We should add that these devotions by now largely widespread among the Eastern Catholic Churches must not substitute those of their own liturgical traditions.

⁵ *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993.

⁶ *L'Osservatore Romano*, 23 November 1987, 6.

The approval of liturgical texts, after previous review (*recognitio*) of the Apostolic See of Rome, is reserved in patriarchal and major archiepiscopal churches to the patriarch and the major archbishop with the consent of the synod of bishops of their respective church; in metropolitan churches *sui juris* to the metropolitan with the consent of the council of hierarchs; in all other churches this approval rests exclusively with the Oriental Congregation. The fundamental importance of the liturgy as divine-human action which realizes salvation *hic et nunc* and its nature as the privileged place which preserves and expresses the depositum fidei are precisely that which motivates the function of guardianship and protection, even of Eastern liturgical practices, which the See of Rome continues to perform: it is a question of guaranteeing and defending the faith in one of its most important expressions (*LI*, n. 24).

As for translations, the same authorities are also competent to approve them, after sending a report to Rome in the case of patriarchal, major archiepiscopal, and metropolitan churches *sui juris*. To republish liturgical books or their translations, it is required and suffices to establish their correspondence with the approved edition (cann. 657 §§ 2-3).

4. Rights of Faithful to Worship in their Church

The *CCEO* can. 17 enunciates a basic principle on the right of all Christians to commune with God and to follow their own way of spirituality. “The Christian faithful have the right to worship God according to the prescriptions of their own church *sui juris*, and to follow their own form of spiritual life consonant with the teaching of the church”.

The *LI* offers this comment: “All the faithful participate in the divine worship in a way proper to each of them: assemblies of worship are thus composed of different parts just as the body is composed of different members which constitute, all together, a single living being. In this way the entire body of the liturgical assembly, well coordinated and connected through the collaboration of every joint, according to the particular power of each member, can grow and attain to the unity of faith and knowledge of Christ, avoiding the risk of being carried here and there by every wind of doctrine” (n. 34).

Can. 17 is prompted by *OE* n. 4: “Each and every Catholic... should keep, follow and as far as possible observe their own rite everywhere in the world”. Therefore, the teachings of Vatican II and the subsequent canonical discipline guarantee the religious freedom of all Catholic faithful to practice their own ritual tradition. Consequently, can. 31 sets down that: “No one can presume in any way to induce the

Christian faithful to transfer to another church *sui juris*". It follows that all faithful have the right to be free from coercion or unlawful inducement to change their own rite. Violation of this right is practically serious when it is done by persons who exercise an ecclesiastical office, ministry or another function. Can. 1465 sanctions: "One who, belonging to any church *sui juris*, including the Latin Church, and exercising an office, a ministry or another function in the church, has presumed to induce any member of the Christian faithful whatever to transfer to another church *sui juris* is to be punished with an appropriate penalty".

On the participation of the Christian lay persons in divine worship, can. 403 § 1 establishes: "With due regard for the right and obligation to preserve everywhere their own rite, lay persons have the right to participate actively in the liturgical celebrations of any church *sui juris* whatsoever, according to the norms of the liturgical books". Nevertheless, according to can. 38, "Christian faithful of Eastern Churches even if committed to the care of a hierarch or pastor of another church *sui juris*, remain enrolled/ascribed in their own church". The Latin Code too notes that "The practice, however long standing, of receiving the sacraments according to the rite of another church *sui juris*, does not carry with it membership in that church".⁷

The Eastern Code guarantees the freedom of the Eastern faithful to follow a proper form of spiritual life within the heritage of their own church. In the different kinds of life and its different duties, there is one holiness cultivated by all who are led by the Spirit of God; all, however, according to their own gifts and duties and without hesitation, must commit themselves to that pathway of living faith which stirs up hope and works through love (*LG* n. 41). Vatican II recommends that all Catholics, Latin and Eastern, are to avail themselves of those spiritual riches of the Eastern fathers which lift up the whole person to the contemplation of the divine (*UR* n. 15).

Can. 9 § 2 underlines the care for catechumens, "The church has special care for catechumens, invites them to lead the evangelical life and introduces them into participation in the divine liturgy, the sacraments and the divine praises". Persons who desire to join the church are admitted to the catechumenate with liturgical ceremonies. Those who are enrolled/ascribed in the catechumenate have the right to be admitted to the liturgy of the word and other liturgical celebrations not reserved to the Christian faithful.

Even in the missionary work of the church, the *CCEO* recognizes that "The evangelization of the nations should be so done that the gospel can be expressed in

⁷ *Code of Canon Law*, Canon Law Society, Washington 1983.

the culture of individual peoples: namely, in catechetics, their own liturgical rites..." (can. 584 § 2).

5. Fostering Liturgical Formation

The Vatican II *Constitution on the Sacred Liturgy* declares: "The church very much wants all believers to be led to take a full, conscious and active part (*plena, conscientia et actuosa*) in liturgical celebration. This is demanded by the nature of the liturgy itself; and, by virtue of their baptism, it is the right and the duty of the Christian people, 'the chosen race, the royal priesthood, the holy nation, the people of whom God has taken possession' (n. 14)... And so the church devotes careful efforts to prevent Christian believers from attending this mystery of faith as though they were outsiders or silent onlookers: rather, having a good understanding of this mystery, through the ritual and the prayers, they should share in the worshipping event, aware of what is happening and devoutly involved. They should be formed by God's word, and refreshed at the table of the Lord's body" (n. 48).

In conformity with this conciliar teachings, can. 346 offers a series of recommendations pertaining the spiritual and liturgical formation of those who aspire to the sacred ministries. It says that, "aspirants are to be formed so that in the holy Spirit, as a familiar companion, they might dwell with Christ and to seek God in all things, so that, impelled by the love of Christ, the shepherd, by the gift of their lives, they become solicitous to gain all people for the kingdom of God. They ought to draw daily from the word of God and especially from the sacraments, to receive the power for their spiritual lives and strength for apostolic labor: alert to the word of God, in constant meditation, and according to the example of the fathers of the faith, students are to train for a life more configured to the life of Christ, and, strengthened in faith, hope and charity, to strive to live according to the pattern given in the gospel; they are to participate assiduously in the divine liturgy, which shines forth as the font and culmination of seminary life as it is of the whole of the Christian life; they ought to learn to celebrate continually the divine praises according to their own rite and to nourish their spiritual life from them."

Among the theological disciplines which need to be taught in major seminaries, can. 350 § 3 includes the liturgy which "is to be taught in virtue of its special importance as a necessary source of doctrine and of a truly Christian spirit". Can. 352 § 2 maintains that, "students are to be instructed especially... in the liturgical celebration". As for the formation of deacons not destined for the priesthood, can. 354 underlines the studies of "their own church *sui juris* concerning the service of the

liturgy, the word and charity". Can. 591 n. 2 refers to the catechists in missionary territories and asserts that they "be valid cooperators of the sacred ministers fittingly discharging their function in the work of evangelization and in liturgical activity". "In the catechetical directory the special character of the Eastern Churches is to be taken into account, so that the biblical and liturgical emphasis is highlighted in conveying the catechesis" (can. 621 § 2).

Can. 343 deals with students enrolled in a seminary of another church *sui juris*, and insists that, "students, even if admitted into a seminary of another church *sui juris*, or into a common seminary for several churches *sui juris*, are to be formed in their own rite. Any custom to the contrary is reprobated." This canon which does not appear in the Latin Code, is of particular importance especially in the case of Eastern students enrolled in Latin seminaries or houses of formation.

As for the lay faithful, can. 405 exhorts them "to study zealously their liturgical heritage". Indeed, in can. 903 "the religious fidelity to the ancient traditions of the Eastern Churches", especially the liturgical ones, is considered as an efficacious means of fostering unity among all Eastern Churches. Furthermore, can. 41 suggests that, "the Christian faithful of any church *sui juris*, even the Latin Church, who have frequent relations with the Christian faithful of another church *sui juris* by reason of their office, ministry or function, are to be accurately instructed in the knowledge and practice of the rite of that church in keeping with the seriousness of the office, ministry or function which they fulfill".

The *LI*, reflecting on these canons, adds: "It is necessary that the liturgical life be celebrated with great care and always in its integral form in Eastern seminaries and houses of formation, so that the candidates may be shaped by it and learn it in all its richness and completeness, giving due space not only to the Eucharist but also to the Divine Office. The liturgy is to be the true font of spirituality by which the candidates are formed, the element that unifies all that they learn, and the place wherein doctrine becomes celebration of praise and thanksgiving and life is transformed by grace" (n. 71).

6. Liturgical Life in the Eparchy

Can. 199 §§2-3 prescribes that "The eparchical bishop is to see to it that in his own cathedral at least part of the divine praises are celebrated, even daily, according to the lawful customs of his own church *sui juris*; also, in any parish if possible, the divine praises are to be celebrated on Sundays, feast days, principal solemnities and their vigils. The eparchical bishop is to preside frequently at the divine praises

in the cathedral or other church, especially on holy days of obligation, and on other solemnities in which a sizeable part of the people participate.”

Can. 278 § 1 n. 3 establishes that the protopresbyter (vicar forane) has the right and obligation to “seeing to it that the divine liturgy and the divine praises are celebrated according to the prescriptions of the liturgical books, that the good appearance and condition of the churches and sacred furnishings are carefully maintained especially in the celebration of the divine liturgy and custody of the divine Eucharist”. And can. 289 § 2 reminds the parish priest that, “in carrying out the function of sanctifying, he is to take care that the celebration of the divine liturgy is the center and culmination of the whole life of the Christian community; and also to labor that the Christian faithful are fed with spiritual food through devout and frequent reception of the sacraments and through conscious and active participation in the divine praises”. Can. 309 affirms that the rector of a church must see that the divine liturgy, sacraments and divine praises are celebrated in the church according to the prescriptions of the liturgical books and law. Can. 369 § 1 reminds the clerics to be unremitting in liturgical celebrations.

As for religious houses, can. 473 establishes: “In individual monasteries the divine praises are to be celebrated daily according to the typicon and legitimate customs; likewise, the divine liturgy shall be celebrated on all days except those which are excluded by the prescriptions of the liturgical books. The superiors of monasteries shall take care that all members, in accordance with the typicon, who are not lawfully prevented take part in the divine praises and divine liturgy when they are celebrated, take time for contemplation of divine things, and diligently apply themselves to other exercises of piety.”

For monasteries in which there are no hieromonks, the local hierarch shall designate a priest who will regularly celebrate the divine liturgy and preach the word of God (can. 475 § 2). For the members of other religious institute can. 538 prescribes: “In each house of orders and congregations the divine praises shall be celebrated according to the norms of the statutes and lawful customs. The superiors shall see to it that all members fulfill in accordance with the statutes what is prescribed”.

7. Celebration of the Sacraments

Title XVI of the *CCEO* carries the inscription: “The Divine Worship and especially the Sacraments”, including thus the sacraments in the divine worship, underlining “the necessity to conform to the mentality of the Easterners, according to

whom the sacraments, and above all the eucharistic sacrifice, cannot be adequately distinguished from divine worship".⁸

The pneumatological dimension or the working of the holy Spirit in the liturgical life of the church is particularly emphasized in the Eastern Code; can. 667 describes the sacraments thus: "Through the sacraments, which the church is bound to dispense in order to communicate the mysteries of Christ under visible signs, our Lord Jesus Christ sanctifies people by the power of the holy Spirit, so that they become in a unique way true worshipers of God the Father and are inserted into Christ and the church; therefore, Christ's faithful, especially sacred ministers, are to observe diligently the prescription of the church in the conscientious celebration and reception of the sacraments".

By the power of the holy Spirit the church celebrates and administers the sacraments, for the sanctification of people (can. 667); through washing with natural water and with the invocation of the name of God the Father, Son and holy Spirit the baptism is celebrated (can. 675 § 1); by the seal of the gift of the holy Spirit, the baptized is anointed in chrismation with holy myron (can. 692); in the Divine Liturgy, by the working of the holy Spirit, there is perpetuated that which the Lord Jesus Himself did at the last supper (can. 698); by the holy Spirit the Christian faithful are led to the sacrament of penance (can. 718); in virtue of the working of the holy Spirit the clerics receive holy orders and are constituted sacred ministers (cann. 323 § 1; 743); in the anointing of the sick performed with prayer by the priests, the Christian faithful who are gravely ill are strengthened by the holy Spirit with the hope of eternal reward and helped to overcome their sickness (can. 737); in marriage, by the virtue of the holy Spirit and with the sacred rite celebrated by the priest, the Christian spouses are united by God after the pattern of the indefectible union of Christ with the church, and consecrated by sacramental grace (cann. 776 § 2; 828).

Can. 673 emphasizes the ecclesial dimension of the sacraments, actions of Christ and his church: "The celebration of the sacraments, above all the divine liturgy, as an action of the church, in as much as it is possible, should be done with active participation of the Christian faithful".

Can. 674 underlines the obligation to observe one's own liturgical rite in the celebration of the sacraments: "In celebrating the sacraments that which is contained in the liturgical books is to be observed accurately. The minister should celebrate the sacraments according to the liturgical prescriptions of his own church *sui juris*, unless

| ⁸ *Nuntia* 10 (1980) 4.

the law establishes otherwise or he himself has obtained a special faculty from the Apostolic See of Rome.”

I/Sacraments of Initiation

The *CCEO* stresses the unity of the three sacraments of Christian initiation and regulates their celebration and joined administration. Can. 695 § 1 holds: “Chrismation with holy myron must be administered in conjunction with baptism, except in a case of true necessity, in which case, however, care is to be taken to have it administered as soon as possible” and can. 697: “The sacramental initiation in the mystery of salvation is completed with the reception of the divine Eucharist; therefore, after baptism and chrismation with holy myron the divine Eucharist is to be administered as soon as possible according to the norms of the particular law of each church *sui juris*”. Can. 710 refers to the prescriptions of the liturgical books of the respective church *sui juris* as for the participation of infants in the divine Eucharist after baptism and chrismation with holy myron.

These canons confirm the Eastern tradition, that is, the intimate unity of the three sacraments of Christian initiation which is signified and manifested liturgically by their joined celebration or, at any rate, spaced a little regarding the infants. The *LI* maintains that “the link is so strong that, in quite a number of contexts, the term baptism usually implies all three of the phases of Christian initiation: this is the title attributed to them in many manuscript or printed *euchologia*” (n.42).

Nevertheless, this same n. 42 observes: “This practice was changed during the last centuries in different Eastern Catholic Churches under external pressure, based on spiritual and pastoral meanings borrowed from the Latins; a change comprehensible but extraneous to the organic progress and not in line with the dynamism of the Eastern heritage. In places where the traditional practice has been lost, the application of the norms prescribed in the content of the code will require a true reform”. Obviously, this whole process will require a painstaking and attentive task for all concerned.

Can. 675 § 1 quotes entirely the formula used in the celebration of baptism, “washing with natural water with the invocation of the name of God the Father, Son and holy Spirit”, while can. 683 refers to the liturgical prescriptions on how this washing is to be done: “Baptism must be celebrated according to the liturgical prescriptions of the church *sui juris* in which, according to the norm of law, the person to be baptized is to be enrolled/ascribed”. Cann. 29 & 30 establish the norm regulating the ascription to a church *sui juris* through the reception of baptism, which means

that “the celebration of baptism should also visibly signify the entrance in one’s own church *sui juris* (*LI*, n. 47).

As for the manner of celebrating baptism, the *LI*, n. 48 underlines: “Many liturgical books provide for the usual administration of baptism through the rite of triple immersion. Maintained throughout the traditions of the Eastern Churches, it is a meaningful and highly expressive rite, which is still present and encouraged today in the Western Church. Though too often abandoned for simple reasons of convenience.”

To indicate the sacrament of confirmation, the *CCEO* uses the traditional – liturgical and canonical – expression of chrismation with the holy myron, that is, the anointing of the sacred chrism. The *LI* goes further by explaining that “Chrismation with holy myron is the name given in the East to the sacrament which the Latin Code calls confirmation. Such diverse designations for the same sacrament may correspond to traditional understandings which are substantially identical but diversely accentuated: each, in fact, insists preferably on one aspect and underscores, in the Eastern Churches, the perfect initiation into the mystery of Christ, and, in the Latin Church, the capacity acquired by the individual to bear witness to his/her faith” (n. 49).

Can. 693 describes the liturgical elements of the sensible signs of the holy myron, composed of the oil of olives and other aromatic herbs, and consecrated by the bishop or patriarch. According to the tradition of the Eastern Churches, chrismation with holy myron is administered by a presbyter either in conjunction with baptism or separately (can. 694).

The canons of liturgical content concerning the divine Eucharist are the following: can. 699 § 2-3 refer to the liturgical ministry of the deacons according to the prescriptions of the liturgical books, and the participation of lay faithful in the celebration of the Divine Liturgy in the manner determined by the liturgical books or particular law. Can. 709 determines the minister of the most holy communion, that is, the priest or if the particular law of his own church *sui juris* establishes it, also the deacon; the same particular law can establish appropriate norms according to which other Christian faithful can also distribute the holy Eucharist.

Concerning this last possibility, the *LI* observes: “Reserving the distribution of the Eucharist normally to the priests has the scope of manifesting its highest sacredness. Even if this excludes the enhancing value of other criteria, also legitimate, and implies renouncing some convenience, a change of the traditional usage risks incurring a non-organic intrusion with respect to the spiritual framework to which it refers. Therefore, it is appropriate that the faculty of distributing the Eucharist by those other than the bishop or the presbyter, or the deacon is so disposed by the par-

ticular law of each church *sui juris*, be exercised only in cases of true emergency" (n. 58).

Can. 700 § 2 recommends the concelebration of Divine Liturgy, that manifests the unity of priesthood and sacrifice, without prejudice to the right of each priest to celebrate individually, not however at the same time and in the same church where the concelebration is taking place. Moreover, can. 701 regulates the manner of concelebrating: the concelebrants follow all the prescriptions of the liturgical books of the main celebrant, avoiding any liturgical syncretism whatever and all preferably wearing the liturgical vestments and insignia of their own church *sui juris*.

The *LI* deals in a more detailed way on this matter, stressing the "meaningful symbol of unity in multiformity and an instrument to protect the Eastern churches and their specificity against every assimilation, especially in places where they are in the minority" (n. 57).

Canon 704 recommends the daily celebration of the Divine Liturgy, except those days which are excluded according to the prescriptions of the liturgical books of the church *sui juris* in which the priest is enrolled/ascribed. In the aliturgical days of the great Lent, the liturgy of the presanctified Gifts is celebrated (can. 715 § 2). The *LI* illustrates the meaning of these aliturgical days: "To specify which days are aliturgical, the canon refers to the prescription of the liturgical books. These prescriptions are not the same for the various churches *sui juris* or, more specifically, for the great families of Eastern Churches. It is necessary to recognize that these prescriptions, although stated in the liturgical books and accordingly in force in many churches *sui juris*, have too often dropped into disuse in recent times, also due to influence from the Latin tradition. Their disappearance entails, besides the loss of the ancient tradition of aliturgical days, abandoning the celebration of the liturgy of the Presanctified Gifts. Considering that the joyous and festive dimension of the Eucharist, experienced as an event and not as a habit, was alive in Christian antiquity and is maintained in many Eastern liturgies, the forsaking of such practice contributes to diminishing the full meaning of the divine liturgy, which is celebrated in an integral and solemn way at the conclusion and as a seal of a whole journey of preparation, punctuated by celebrations of various types. To recuperate an element so significant in the heritage of the undivided church, it is necessary to proceed toward revival of the discipline of aliturgical days where it has disappeared in relatively recent times" (n. 63).

Can. 706 refers to the gifts which are offered in the Divine Liturgy: pure wheat bread recently made and natural grape wine. The canon does not refer to the addition of a little water in the chalice, as witness the liturgical prescriptions of all

the Eastern Churches, except the Armenian. Therefore, the law maker does not mention this mingling because it is not used by the Armenian Church and thus is not to be considered as valid for all the Eastern Churches. As regards the confection of the bread (leavened or unleavened), can. 707 § 1 orders that the norms established by the particular law of each church *sui juris* must be observed, since the Christian churches know different ways of preparing the bread destined for the Eucharist. The *LI* mentions the rite of *zeon*, the supplemental addition of hot water in the chalice before communion, present in the churches coming from the Constantinopolitan family and unfortunately forsaken in some Greek-Catholic Churches (n. 67).

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

The holy Eucharist is distributed in the celebration of the divine liturgy, unless a just cause suggests otherwise (can. 713 § 1). In churches where there is public divine worship, the holy Eucharist is to be reserved especially for the sick, and also is to be adored with the greatest reverence by all Christian faithful, observing the prescriptions of the liturgical books of the respective church *sui juris* (can. 714 § 1). Furthermore, at the liturgy of the Presanctified Gifts the celebrant and the faithful receive in communion the gifts consecrated the previous Sunday.

Can. 715 admits that it is lawful for priests to receive the offerings which the Christian faithful give for having their intentions mentioned during the celebration of the Divine Liturgy. It is also possible, if it is thus established by lawful custom, to receive offerings for the liturgy of the Presanctified Gifts. According to can. 1013 § 1 the eparchial bishop fixes the amount for the various offerings on the occasion of the celebration of the Divine Liturgy, of the sacraments, of the sacramentals and of any other liturgical celebrations.

The Eastern Code emphasizes the importance of the homily during the divine liturgy. Can. 607 recommends that “the celebration of the word of God is to be constantly fostered” especially “the liturgical homily”. Can. 614 establishes: “The homily, in which during the course of the liturgical year the mysteries of the faith and the norms of Christian living are expounded from Sacred Scripture, is strongly recommended as part of the liturgy itself.”

Parish priests and rectors of churches have the obligation to take care that a homily is preached at least during the Divine Liturgy on Sundays and holidays of obligation. It is not to be omitted except for a grave reason. Parish priests and rectors of churches are not allowed to have habitually a substitute to discharge their duty of preaching to the people committed to their pastoral care except for a just reason approved by the local hierarch. The homily is reserved to a priest or, according to norm of particular law, also to a deacon."

Can. 92 § 2 prescribes that the patriarch must commemorate the Roman Pontiff in the Divine Liturgy and the divine praises, according to the prescriptions of the liturgical books. In turn, the patriarch must be commemorated, after the Roman Pontiff, by all the bishops, presbyters and deacons of his own church (can. 91); this is valid also for major archbishops and metropolitans who preside over their own churches *sui juris*.

Also, the eparchial bishop must commemorate the Roman Pontiff before all as a sign of full hierarchical communion with him, and to see to it that this be faithfully done by the priests and deacons of his eparchy. In turn, the eparchial bishop must be commemorated by all the clergy in accordance with the prescriptions of the liturgical books (can. 209).

The patriarch must celebrate the Divine Liturgy for the people of the entire church over which he presides on feast days established by particular law (can. 94). With regard to prayers and pious exercises, provided that they are consonant with his own rite, the patriarch can do the same as the local hierarch in the entire church (can. 96). The eparchial bishop is to celebrate the Divine Liturgy frequently for the people of his eparchy; he must celebrate on the days prescribed by the particular law of his own church *sui juris* (can. 198). It is for the eparchial bishop to celebrate sacred functions in the entire eparchy. These he must conduct solemnly according to the prescriptions of the liturgical books, vested in all episcopal insignia (can. 200).

Also the parish priest is frequently to celebrate the Divine Liturgy for the people of the parish entrusted to him (can. 294).

2/Sacraments of Healing

Can. 719 recommends to the Christian faithful who are conscious of serious sin, to receive the sacrament of penance especially during the times of fasts and penitence observed in their own church *sui juris*. Can. 736 prescribes that the proper place for celebrating this sacrament is the church, with due regard for the prescriptions of particular law.

The Eastern Code does not offer directives relative to the location for hearing confessions, as the Latin Code does (can. 964 § 2).

The *LI* stresses that “this sacrament is traditionally administered in a framework of prayers, declarations, admonitions and absolutions, which can praiseworthy be celebrated by an assembly of faithful. Such practice is suggested, at least indirectly, when the code affirms that the proper place of its celebration is the church and corresponds to the Eastern traditional usage of celebrating it not in a confessional similar to that used in the Latin Church, but in the same sacred building and, in some traditions, in front of the icon of Christ” (n. 89).

Can. 737 § 2 recommends to the churches that have the custom of administering the sacrament of the anointing of the sick by several priests together, to keep this practice. Can. 741 establishes that the oil for the use in this sacrament is to be blessed by the priest, who administers the anointing, unless the particular law of his church *sui juris* stipulates otherwise. As regards the order and manner of anointing to be carried out in this sacrament, can. 742 directs to follow the prescriptions of the liturgical books.

In the Eastern Churches, the celebration of the sacrament of the anointing of the sick underscores the mystagogical aspect of prayer, which entails contemplation of the wonders of the Lord. Supplication is made for the Lord to grant salvation of the body and soul to the sick, as much in the present circumstances as in the end times, when He will render his faithful participants in the fullness of divine life (*LI*, n. 94).

3/ Sacraments of Vocation

Can. 773 recommends that the sacred Ordinations should be celebrated on Sunday or feast day, so that the greatest number of Christian faithful can participate. Can. 327 refers to the particular law of each church *sui juris* about the regulation of the minor orders and their liturgical functions. “If besides bishops, presbyters or deacons, other ministers, constituted in minor orders, generally called minor clerics, are admitted or instituted for the service of the people of God or to exercise the functions of the sacred liturgy, they are governed only by the particular law of their church *sui juris*.”

This canon refers to the norm given by the Decree on the Eastern Churches n. 17: “The legislative authority of each individual church should make due provision with respect to the subdiaconate and the minor orders and their rights and obligations”. Can. 325 considers as major orders the episcopate, the presbyterate and the diaconate.

The *LI* affirms: "While the Latin Code speaks of ministries that can be permanently assumed by the laity, 'through the prescribed liturgical rite' (can. 230 § 1), the minor orders, rather, are inserted in the ecclesiastical hierarchy according to the level of each one. Whoever has received these orders, therefore, is no longer a lay person, but becomes a member of what the liturgical books of most Eastern Churches call the 'clergy' or 'sacred orders'... It does not seem appropriate that the different churches *sui juris* change their custom regarding minor orders, once shared by all the churches: this has, in fact, its own special meaning. Far from abandoning them, the reforms of the particular laws of the different churches should rather restore them to greater significance and vitality. This is also recommended for reasons of ecumenical nature... Every change that has been improperly introduced in more or less recent times should be re-examined based on these principles" (n. 73-74).

Nevertheless, can. 403 § 2 states that "if the necessity of the church and genuine advantage so recommend, and when sacred ministers are lacking, certain functions of the sacred ministers may be committed to lay persons, according to the norms of law". Obviously, here we deal with functions not involving sacred ordination.

In order that a baptized man is to be ordained licitly, the reception of the lower orders according to the norm of the particular law of each church *sui juris* is required (can. 758 § 1 n. 5).

Can. 782 § 1 refers to the particular law of the respective church *sui juris* the regulation of engagements "which according to the ancient tradition of the Eastern churches laudably precedes marriage". "In the practice existing for centuries – and still used in many churches – the engagement, often called the 'rite of the rings', is usually celebrated together with the matrimonial rite itself, called the 'rite of the crowns'. The specific meaning of the rite of engagement is to express the consent of the future spouses, while that of the crowns has more directly the scope of introducing them into the fullness of matrimonial life" (*LI*, n. 85).

Can. 828 requires the sacred rite for the valid celebration of marriage. This sacred rite is a constitutive element of the canonical form of marriage, and consists of the intervention of a priest who assists and blesses. To assist means to ask and receive in the name of the church the manifestation of consent from the spouses. "To bless means to act as the true minister of the sacrament, in virtue of his priestly power to sanctify, so that the spouses may be united by God in the image of the flawless nuptial union of Christ with the church and be consecrated to each other by sacramental grace" (*LI*, n. 82).

Practically the form of celebration of marriage coincides with the liturgical celebration. Therefore, according to can. 828 and 830 § 1 a deacon or a lay person cannot be delegated to assist or bless a marriage, as the Latin Code does.

According to can. 834 § 2 the blessing of a priest is required for the valid celebration of mixed marriage between a Catholic faithful and an Eastern Orthodox. Can. 836 directs that “outside the case of necessity, in the celebration of marriage the prescriptions of the liturgical books and the legitimate customs are to be observed”. The *LI* reminds the competent authorities of every church *sui juris* that “in reviewing and eventually updating the liturgical prescriptions for these celebrations, they are to carefully safeguard the specific features of their own heritage which shows the particular prominence of the meaning of the matrimonial institution in the framework of the history of salvation and, especially, expresses in theological terms the strict relation of this heritage and the nuptial mystery existing between Christ and his church” (n. 84).

Can. 838 § 2 permits the particular law of each church *sui juris* to establish norms concerning the time of the celebration of marriage. Generally speaking, in the Eastern churches marriages are not permitted during the penitential times and the more solemn feasts.

8. Sacramentals

The canons concerning the sacramentals, sacred places and times, the veneration of saints, vows and oaths are inserted in Title XVI since they deal with acts of non sacramental liturgical worship.

Can. 867 presents the notion of sacramentals, restating in part the formulation of the Constitution on the Liturgy according to which “holy mother church has also set up sacramentals. These are sacred signs, which bear a resemblance to the sacraments. They signify effects, primarily on the spiritual level, which are obtained through the prayer of the church. Through them people are opened up to absorb the action of the sacraments, and various features of life are sanctified” (*SC*, n. 60).

The relationship between sacramentals and sacraments consists in a certain imitation that exists in the sacred signs of the sacramentals with respect to the signs of the sacraments. The sacramentals are not things (*res*) or actions (*actiones*), but sacred signs, liturgical signs of divine grace. Thus, for believers who are suitably open, the liturgy of sacraments and sacramentals brings it about that practically everything which happens in life is sanctified with the grace that flows from the paschal mystery of Christ’s passion, death and resurrection: the source from which all sacra-

ments and sacramentals draw their power (*SC*, n. 61). Insofar as the sacramentals cause grace, they do so not primarily through the power of the rite itself, but primarily through the faith and devotion of those who are using, receiving, or celebrating the sacramentals.

While the sacraments are instituted by Christ, the sacramentals are set up by the church. The church through her praying and interceding liturgical faith, sanctifies the life of the faithful and disposes them for the reception of the principal effect of the sacraments.

The second paragraph of can. 867 prescribes that as far as the sacramentals are concerned, the norms of particular law of the respective church *sui juris* are to be observed. In fact, in the Eastern churches the number of sacramentals is very large. The rite of their celebration and administration is prescribed in the proper liturgical books.

9. Sacred Places

Can. 869 defines the place of a church as a building exclusively dedicated for divine worship by consecration or blessing, obviously according to the prescriptions of the liturgical books. According to can. 871, the cathedral churches, parish churches, churches of monasteries and churches attached to religious houses should be dedicated through consecration by the eparchical bishop. The consecration of churches and altars is effected by the anointing with chrism. The eparchical bishop cannot grant the faculty of such consecration to a presbyter, not even in exceptional cases, because “it is not acceptable to the Christian East that one who is not endowed with episcopal consecration can consecrate the churches”.⁹ As regards other private oratories the dedication takes place in general with the benediction according to the liturgical books.

Also the Christian cemeteries are sacred places, destined for the burial of deceased Christian faithful; the cemeteries and the tombs in the occasion of funeral rites, become sacred places through the benediction according to the liturgical books (can. 874 § 2). They are venerated by the Christian faithful from the very first days of Christianity, especially the tombs of the holy martyrs. In the cemeteries the church not only remembers the dead, but also professes the faith in the resurrection of the dead.

⁹ *Nuntia* 28 (1989) 120.

10. Feast Days and Days of Penance

Can. 880-883 deal with feast days and days of penance, and repeat for the most part the norms established by the decree on the Eastern Catholic churches (*OE*, nn. 19-21) on feast days, obligatory feasts and sacred times, adding some norms on days of penance.

Can. 880 §§ 1-2, states: “To establish, transfer or abolish feast-days common to all Eastern Churches belongs henceforth solely to an ecumenical synod or the Apostolic See of Rome. However, to establish, transfer or abolish feast-days for individual churches belongs to the patriarchal or archiepiscopal synods, as well as to the apostolic see of Rome, due consideration having been given to the whole area and to the other individual churches.” Paragraph 3 establishes the feast-days of obligation besides Sundays, common to all the Eastern Churches: Christmas, Epiphany, Ascension, Dormition of the Theotokos and Sts. Peter and Paul; and this without prejudice to the particular law of a church *sui juris* approved by the apostolic see of Rome by which certain holidays of obligation are suppressed or transferred to a Sunday.

However, in the promulgation of this particular law, it is necessary to see most carefully to the faithful protection and accurate observance of their own rite and not admit changes in it except by reason of its organic development. The suppression of the feast-days of obligation would be contrary to the sacred liturgical tradition of the Christian east. The transfer of feast-days of obligation to Sunday would be contrary to the specific theological sense of the same feast-days and of the Sunday itself, day of the Lord par excellence; besides, the eventual transfer of some feast-days of obligation to Sunday, though justified by practical pastoral reasons, is not in conformity with the structure of the liturgical year. But since in many Eastern churches most of the feasts last for various days, it would be preferable to preserve the feasts on their respective appointed days, and at the same time, solemnize them on the Sunday during which the feast is celebrated.

The *LI* offers the following observation: “If in recent times, feasts or fasts coming from the Latin liturgy or from other inconsistent liturgies have been introduced in the calendars of the Eastern Catholic churches, necessary steps should be taken, with pastoral prudence, to restore the calendar to its traditional structure, eliminating the elements incompatible with the spirit and features of the Eastern heritage” (n. 36).

Concerning the celebration of Pascha/Easter, the conciliar Decree on the Eastern Catholic Churches establishes: “Until we reach the greatly desired agreement

among all Christians about the one day on which the feast of Pascha/Easter should be celebrated, in the meantime in order to promote unity among Christians living in the same region or country, there is entrusted to the patriarchs or the highest ecclesiastical authorities in the locality the task of reaching a unanimous agreement, after discussion with all concerned, to keep Pascha/Easter on the same Sunday" (*OE*, n. 20).

The *LI* comments: "Until the time in which all Christians reach the desired agreement of fixing one day for the common celebration of the feast of Pascha/Easter, the practice, already in use among some Catholic communities living in countries of Orthodox majority, will be encouraged to celebrate Pascha/Easter on the day in which is celebrated by the Orthodox... In addition to being a sign of ecumenical fraternity, this practice allows the Catholic faithful to enter harmoniously in the common spiritual climate, which often also marks civil life, avoiding inappropriate dissonance" (n.36).

Can. 881 § 1 prescribes the obligation of the Christian faithful to participate, on Sundays and feast days in the Divine Liturgy or according to the prescriptions or legitimate customs of their own church *sui juris*, in the celebration of the divine praises. The immediate source of this canon is the Decree on the Eastern Catholic Churches: "The faithful are held by obligation to be present at divine worship on Sundays and feast-days or, following the rules or custom of their own rite, at the celebration of the divine praises" (*OE*, n. 15).

It is noted in merit of the fact that, "in some regions all the Eastern Catholics consider the participation in the Divine Liturgy obligatory on Sundays and feast-days. The Orthodox also admit this in practice. To mention in the common code that there is an alternative between the Divine Liturgy and the divine praises (liturgy of the hours) would create great confusion and eventually would lead the faithful to adopt the easier way. The participation in the Divine Liturgy would be gradually abandoned in a large measure. The competent commission has replied that "provision is made for this with the clause according to the prescriptions or legitimate customs of their own church *sui juris*".¹⁰ Obviously the Divine Liturgy is the source and summit of Christian spiritual life and has a greater value.

The fathers of Vatican II remind us: "The church celebrates the paschal mystery. This is a tradition going back to the apostles, taking its origin from the actual day of Christ's resurrection. Christian believers on this day should come together in order to commemorate the suffering, resurrection and glory of the Lord Jesus, by hearing God's word and sharing the Eucharist. Thus Sunday is the fundamental feast

¹⁰ *Nuntia* 28 (1989) 122.

day; it should be presented as such for the religious observance of believers, and the point driven home, so that it also becomes a day of rejoicing and of rest from work. Other celebrations, unless they really are of the highest importance, should not take precedence over it, in that the Sunday is the basis and center of the whole liturgical year" (*SC*, n. 106).

According to the *CCEO*, the Sunday and festive obligation consists of the participation in the Divine Liturgy or the divine praises, in harmony with the prescriptions and customs of the respective church *sui juris*. The code, preserving the alternative of participation of Christian faithful in the celebration of the divine praises, intends to underscore that also the celebration of the divine praises has its specific value for Christian life. In many Eastern Churches, imitating the practice of the Roman church, the divine praises have almost disappeared at the parish level and the Divine Liturgy, the holy eucharistic sacrifice, substitutes the whole liturgical life; and thus has been lost a true equilibrium, creating a real impoverishment of liturgical life.

On the meaning of the divine praises, the *LI* says: "The divine praises are each church's school of prayer, instructing in the ancient way of glorifying God in Christ as one body, in union with and by the example of its head" (n. 96).

Paragraph two of can. 881, restating *OE* n. 15, determines the available time to fulfill more easily this obligation, which extends from vespers of the vigil to the end of the Sunday or feast-day. This arrangement is new at least where is in vigor the obligation to participate in the Divine Liturgy, and is in conformity with the notion of liturgical day in the Christian east. The norm by itself does not authorize the celebration of the divine liturgy on the vigil of the Sunday or feast-day.

Paragraph three of the same canon, warmly recommends the Christian faithful to receive the holy Eucharist on these days and indeed more frequently, even daily. Thus the attention of the Christian faithful is recalled to the opportunity of receiving holy Communion on each feast.

According to can. 882 "on the days of penance the Christian faithful are obliged to observe fast or abstinence in the manner established by the particular law of their church *sui juris*". In fact, "in addition to feast days, and usually in preparation for their celebration, days of penance must also be observed" (*LI*, n. 36). Concerning the days of penance and the significance of fast, ancient canonical norms are very vast and underline the animating principle of spiritual purification through the psychosomatic mortification.

As we have already mentioned, can. 40 § 3 establishes that "Christian faithful are bound to observe their own rite everywhere unless an exception is provided by the law". In fact, can. 883 admits an exception and restates textually the words of

the decree on the Eastern Catholic churches, according to which “all the faithful living outside the country or territory of their own rite can conform entirely to the regulations in force in the place where they live as regards the law about sacred times. In families of mixed rite this law can be observed according to one and the same rite” (*OE*, n. 21).

11. Sacred Icons

Can. 884 underlines the importance of the veneration of the Theotokos and the saints for the sanctification of the people of God. In the liturgical worship “the Christians of the east pay high tribute, in beautiful hymns, to Mary ever virgin, whom the ecumenical synod of Ephesus solemnly proclaimed to be the holy Mother of God, so that Christ might be acknowledged as being truly and properly Son of God and son of man, according to the scriptures. Many also are the saints whose praise they sing, among them the fathers of the universal church” (*UR*, n. 15).

“The genuine cult of the saints does not so much consist in a multiplicity of external acts but rather in the intensity of our active love by which, for the greater good of ourselves and of the church, we ask of the saints ‘examples from their way of life, a sharing in their communion and help from their intercession’... Our relationship with the saints in heaven, provided this is conceived in the fuller light of faith, in no way weakens the latreutic cult given to the Father through Christ in the Spirit, but on the contrary it greatly enriches it” (*LG*, n. 51).

In the church, according to the tradition, the saints are venerated and their feasts proclaim the wonderful works of Christ in his servants and offer to the faithful fitting examples of their imitation. With the divine public cult, done in the name of the church by a person legitimately appointed, are venerated, according to can. 885, only those servants of God who are listed by the ecclesial authority among the saints or the blessed. In the Christian east, even those servants of God who are canonically inscribed among the blessed, are venerated with public cult among the saints, under many distinctions reported accurately in the liturgical books.

Concerning the sacred icons, can. 886 confirms the practice of the Eastern churches to propose the veneration of sacred icons to the Christian faithful, in the manner and order established by the particular law of each church *sui juris*. However, can. 665 § 1 recommends the pastors and rectors of churches to be watchful in their churches so as not to display, sell or distribute icons or images that are not in keeping with genuine sacred art or that do not conform, obviously to the proper liturgical and spiritual tradition.

The *LI* defines this precisely by stating: "Many Eastern Catholic Churches have often been subjected in this field to western ways which are sometimes not of high quality, perhaps more simple but foreign to the requirements and significance of their own traditions. An organic recuperation of the proper usages is essential in order to avoid hybridisms and contradictions within the celebrations: the dispositions of the space, images, liturgical vestments and furnishings are not left to the taste of each individual or group but must correspond to the intrinsic requirements of the celebrations and should be coherent with respect to each other" (n. 148).

As regards the sacred relics, can. 888 § 1 orders that they shall not be objects of commerce. Therefore, it is absolutely unlawful to sell them. In the church, according to the tradition, the authentic relics of saints are venerated and held in honor. The sacred relics, especially those of the martyrs, besides being venerated, are placed during the consecration of churches on the altar.

The Second Council of Nicaea (787) in its seventh canon establishes: "We decree that in venerable churches consecrated without relics of the holy martyrs, the installation of relics should take place with the usual prayer. And if in future any bishop is found out consecrating a church without relics, let him be deposed as someone who has flouted the ecclesiastical traditions."¹¹

12. Liturgical Commission

The Eastern Code prescribes for the patriarchal churches and the major archiepiscopal churches (cann. 114 § 1, 124, 152), and implicitly for the metropolitan churches (can. 171) the establishment of liturgical commissions. The liturgical commission can be also assisted by a commission of sacred art. It cannot be denied that the Eastern Catholic churches have been exposed, in rather recent times, to the influence of sacred art styles completely foreign to their heritage, concerning both the external form of sacred buildings and the arrangement of their interior space and sacred images. Fidelity does not imply anachronistic fixation, as the evolution of sacred art – even in the east – demonstrates, but rather development that is fully coherent with the profound and immutable meaning of how it is celebrated in the liturgy (*LI*, n. 109). We deal here with the obligation of fidelity to tradition so that sacred art may meet the criteria and importance of the proper liturgical tradition.

| ¹¹ Norman Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*. Washington 1990, vol. 1, 144.

13. Other Norms

The proclamation and enthronement of a patriarch should also be done according to the prescriptions of the liturgical books (can. 75). According to can. 62, a patriarch who has resigned from his office retains his title and honors especially during liturgical celebrations. Concerning monastic profession, can. 462 § 2 states that the prescriptions of the liturgical books shall be observed.

14. Final Remarks

All these norms of liturgical nature demonstrate that the *CCEO* confirms and preserves the liturgical heritage of the Eastern Churches contained in their liturgical books. Therefore, these norms, either of common law or of particular law, have a juridical force.

The Liturgical Instruction assembles all these liturgical norms, completes and presents them with the hope of being of some help to the Eastern Catholic Churches. This instruction sometime seems too critical in regard to the not few innovations foreign to these churches. But it is guided by the sound teaching of Vatican II: "All Eastern Christians should know and be certain that they may and should always preserve their own lawful liturgical rites and way of life, and that changes should be made only by reason of their proper and organic development. If for reasons of circumstances, times or persons they have fallen unduly short of this they should have recourse to their age-old traditions" (*OE*, n. 6).

Liturgical tradition is an essential part of the precious heritage of each church *sui juris*. To the Eastern churches then belongs the special responsibility of furthering the unity of all Christians by the example of their religious fidelity towards the ancient Eastern traditions. In this heritage shines forth the tradition which has come from the apostles through the fathers and which affirms the divine unity in the truth of the Catholic faith.

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI

VALORIZZARE IL PATRIMONIO

DELLA CHIESA ORIENTALE UNGHERESE "SUI IURIS"¹

Da parte della Congregazione per l'Educazione Cattolica e da parte mia porgo un cordiale saluto all'Istituto Teologico Greco-cattolico di Sant'Atanasio in Nyíregyháza, e nello stesso tempo esprimo vivi rallegramenti per la posa della prima pietra della sua nuova sede.

Ringrazio Sua Eccellenza Mons. Keresztes Szilárd per il gentile invito a questa importante circostanza.

1. Questo istituto di Sant'Atanasio, dopo il 50° anniversario dalla sua fondazione da parte del compianto vescovo Nicolao Dudás il 1 settembre 1950, festeggiato l'anno scorso, entra nel nuovo millennio come una istituzione accademica di tutto rispetto, che ha come suo primario scopo "scientifica investigatione theologiam excolere atque provehere, in christianam Revelationem profundius penetrare, imprimis theologicum, spirituale atque liturgicum patrimonium Ecclesiarum Orientalium investigare et docere eoque modo alumnos in christiana traditione formare".²

Mi sia consentito in queste brevi parole pronunciate nell'occasione dell'odierna "posa della prima pietra" della nuova, moderna e veramente degna sede dell'Istituto, di cui si inizia la costruzione, sottolineare la seconda parte del testo citato, quella relativa al "patrimonium Ecclesiarum Orientalium". Questo patrimonio viene ulteriormente specificato in un altro passo degli *Statuta*, dove si legge che tutti i corsi della sezione teologica "traduntur secundum patrimonium ritus bizantini, prae oculis habita traditione Ecclesiae sui iuris Hungaricae".³

La storia completa sulle origini della vostra Chiesa, per quanto mi è noto, è ancora quasi tutta da scrivere, e, come ritengo, anche questo sarà uno dei compiti di questo istituto. Evidentemente questo comporterà, tra altro, una paziente e laboriosa ricerca sulle fonti, ecclesiastiche e civili, di una assai vasta area geografica, nella

¹ Discorso pronunziato in occasione della posa della prima pietra della nuova sede dell'Istituto Teologico Greco-cattolico di Sant'Atanasio in Nyíregyháza, 18 maggio 2001.

² *Statuta* del 21 novembre 1994, § 3.

³ *Ivi*, § 50.

quale agli inizi del secolo scorso sono state riunite, da varie eparchie rutene e romene,⁴ centosessantadue parrocchie bizantine composte da fedeli ungheresi, in una nuova eparchia, precisamente la vostra di Hajdúdorog, creata appositamente da Pio X, con la bolla *Christifideles Graeci* dell'8 giugno 1912. Questo fu per così dire l'inizio formale della Chiesa bizantina cattolica Ungherese, ma le predette parrocchie, esistevano prima di questo ed, essendo di "rito bizantino", il loro patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare – per servirmi delle parole del can. 28 del *CCEO* – era profondamente radicato nella tradizione Costantinopolitana del primo millennio, gloriosa e cattolica sotto ogni aspetto, e vissuta in piena comunione con la Sede di Roma. È certamente questo patrimonio – di alta cultura greco-cristiana – che si ha in mente con la parola "imprimis" nel testo sopracitato. E voglia il Signore che siate fedeli allo scopo descritto in esso.

2. Dopo la seconda guerra mondiale, sotto la dominazione comunista estesa su tutta la summenzionata area geografica, sono state, contro ogni diritto, ufficialmente "soppresse" dalle autorità civili atee, in verità "spinte nelle catacombe" e ferocemente perseguitate, sia la Chiesa bizantina cattolica rutena che quella romena. La vostra Chiesa è rimasta in piedi, ma isolata. È allora che il vescovo Nicolao Dudás ha eretto questo Istituto di Sant'Atanasio, che fu, per lunghi anni l'unico seminario orientale cattolico in Europa centro-orientale per la formazione del clero ed anche l'unica istituzione che poteva irradiare la luce sul vostro patrimonio rituale, sia quello fondamentale che ho appena menzionato, sia quello che nel testo riportato sopra viene delineato con l'espressione "traditio Ecclesiae sui iuris Hungaricae" di cui si era in quel tempo già bene consapevoli.

3. A proposito rileverei innanzi tutto, che qui si tratta di dimensioni basilari, senza le quali cesserebbe la ragion d'essere, non solo dell'Istituto Sant'Atanasio, ma anche della stessa "Ecclesia sui iuris Hungarica", chiamata così negli *Statuta*, in conformità al can. 27 del *CCEO*. È infatti a questa Chiesa che sono affidati i fedeli orientali bizantini abitanti in Ungheria, per la salvezza eterna dei quali il migliore mezzo è il vivere il Credo cristiano secondo il patrimonio proprio a questa stessa Chiesa. Il decreto *Orientalium Ecclesiarum*⁵ del Concilio Vaticano II direbbe che tale modo di vivere la fede nella vostra Chiesa è "ad bonum animarum consulendum aptior".

⁴ Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI. *Oriente cattolico. Cenni storici e statistici*. Città del Vaticano⁴ 1974, 360.

⁵ OE. n. 5.

Pertanto, è di primaria importanza acquistare “cognitionem in dies maiorem”⁶ di questo patrimonio, prima di tutto al livello accademico, su solide basi scientifiche – corrispondenti alla cultura degna dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio – e promuoverla a tutti i livelli della vita ecclesiale. Si tratta in ultima analisi della “salus animarum”, che costituisce la finalità di tutta l’Economia della salvezza, nella quale gli Istituti di studi superiori si inseriscono in un posto preminente, ma anche di indicibile responsabilità. La loro missione è strettamente connessa “cum evangelizandi munere Ecclesiae”.⁷ Guai se mancassero ad essa. Benedizione invece, se questi istituti sono quelli che dovrebbero essere: centri di profondo studio della Rivelazione divina e di tutto ciò che è connesso con essa, di fedele trasmissione della dottrina cattolica in materia di fede e di costumi, come insegnata dal magistero autentico della Chiesa, instancabili diffusori di tale dottrina, e anche entusiasti ricericatori, promotori e all'occorrenza difensori, del proprio “Ritus”, vale a dire, del “patrimonium liturgicum, theologicum, spirituale et disciplinare” così come “exprimitur” – per usare le parole del *CCEO*⁸ – “modo fidei vivendae” proprio alla “Ecclesia sui iuris Hungarica”.

4. Non sempre nei secoli passati le Chiese orientali sono rimaste fedeli a questo patrimonio, anche al punto che si poteva avere l'impressione, che, a grande scapito della propria identità, si sono “staccate dalle proprie radici”, come si esprime qualche autore.⁹ Pertanto il Concilio Vaticano II ha non solo esortato le Chiese orientali cattoliche alla fedele osservanza del proprio patrimonio rituale, ma ha anche rivolto a loro la seguente richiesta: “si ab iis [dal proprio patrimonio rituale] ob temporum vel personarum adjuncta indebite defecerint, ad avitas traditiones redire satagant”.¹⁰

Prescindendo da ogni implicazione che possa avere la parola “indebite” nel nostro contesto, è un fatto che anche nell'area geografica alla quale ci siamo riferiti sopra, le tendenze di una specie di abbandono delle antiche tradizioni orientali si sono alle volte manifestate, per esempio quando nel 1918 si è chiesto di poter adottare, anche per la diocesi di Hajdúdorog,¹¹ l'intero *Codex iuris canonici* della Chiesa latina, appena promulgato.

⁶ *Ivi*, n. 8.

⁷ *CCEO*, can. 646.

⁸ Can. 28 § 1.

⁹ I. ZUZEK, *Understanding the Eastern Code*. (“Kanonika” 8). Pontificio Istituto Orientale, Roma 1997, 224.

¹⁰ *OE*, 6.

¹¹ *Communrcationes* 26 (1994) 124, n. 15. Cf. anche A. COUSSA, *Epitome preelectionum de iure ecclasiastico orientali*. Romae 1948, vol. I, 149-150.

Ma, non si deve dimenticare che nella stessa area si sono avuti anche fulgidi esempi di promozione del genuino patrimonio orientale. Mi è gradito riferirmi al vescovo di Magno Varadino Joseph Papp-Szilágyi, menzionato sulla prima pagina della *Praefatio al Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*,¹² appartenente alla Chiesa romena, ma della stessa area geografica e con molte parrocchie ungheresi nella propria eparchia, che con il suo *Enchiridion iuris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, edito nel 1862,¹³ ed i suoi interventi al Concilio Vaticano I, ha strenuamente difeso le più profonde radici di tutti i “Ritus bizantini” della medesima area, radici che raggiungono i primi secoli della Chiesa di Cristo.

5. Sono lieto di poter dire che con il § 3 dei suoi *Statuti*, citato sopra, l’istituto Sant’Atanasio si propone di seguire la stessa linea e rivelò che ho appreso con soddisfazione che la “Ecclesia sui iuris Hungarica” è stata corifea in questa area d’Europa nell’eseguire sul piano degli studi superiori l’auspicio del Vaticano II: “ad avitas traditiones redire satagant”.

Con la costante aderenza a così alta finalità l’Istituto di Sant’Atanasio renderà un prezioso e indispensabile servizio ad ogni singolo fedele ascritto alla Vostra Chiesa. Infatti con il profondo studio delle genuine tradizioni orientali e la loro promozione si favorisce e sostiene tutto quello “quod homini excellentius est et congruentius: posse nempe vivere secundum eam cordis naturam, in qua eum Creator posuit inde a gremio materno”.¹⁴ Ho citato le parole del Papa pronunciate alla presentazione del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* al sinodo straordinario dei vescovi il 25 ottobre 1990. E questa “cordis natura”, impregnata dal patrimonio rituale bizantino, che deve stare al centro dei vostri studi, ed è essa che è la “aptior” via per la “salus animarum” nella Vostra Chiesa. Infatti il Papa aggiunge: “atque sic agere vere cum eo convenire, quod «salus animarum» postulat”.¹⁵

6. Con alti studi su tale patrimonio, senza dubbio, diverrà di giorno in giorno maggiormente evidenziata l’identità di “Ecclesia sui iuris Hungarica”. Anzi, lo stesso “essere sui iuris”, richiede per ogni Chiesa orientale, di avere in se stessa non solo i seminari, per la formazione del clero ed altri ministri della Chiesa, ma anche istituti di studi superiori, le “Ecclesiasticae studiorum universitates et facultates”,¹⁶ con il

¹² AAS 83 (1990) 1047.

¹³ Magno-Varadini² 1880.

¹⁴ AAS 83 (1991) 491.

¹⁵ *Ivi.*

¹⁶ CCEO. cann. 646-650.

diritto di conferire “gradus academicos, qui effectus canonicos habent”.¹⁷ Per erigere tali istituti ed assicurare la loro funzionalità ed efficienza molte cose sono richieste, non vi è dubbio, e certamente si deve essere molto esigenti al riguardo. È però vero che finché una determinata Chiesa *sui iuris*, non sarà al livello di poter avere tali istituti e *de facto* non li avrà, non sarà *sui iuris* al grado a cui è destinata ad esserlo.

7. Infine, con la promozione di alti studi circa il vostro patrimonio ecclesiastico, l’Istituto Sant’Atanasio, dà un contributo molto prezioso anche alla scienza “patria” e alla scienza umana in genere. Indubbiamente le autorità civili riconoscono questo, e sono lieto di leggere negli *Statuta*¹⁸ che il grado accademico, che già potete conferire in quanto affiliati al Pontificio Istituto Orientale, “in iure hungarico ut diploma universitarium recognitum est”.

A proposito, tuttavia, auspico, che la società civile, oltre il riconoscere i gradi accademici, abbia piena certezza che nell’Istituto gli studi sono veramente alla stessa altezza che nelle migliori università civili, condotti con rigorosi criteri scientifici e secondo i metodi ed i mezzi più moderni possibili. So quanta intraprendenza, iniziativa e mezzi economici si richiedono per raggiungere tale livello, per rimanervi e possibilmente per esserne all'avanguardia.

¹⁷ CCEO, can. 648

¹⁸ § 4.

Folia Canonica

Review of Eastern and Western Canon Law

Published once a year by:

Institute of Canon Law “ad instar facultatis” of the Pázmány Péter Catholic University (Budapest)

and

St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute (Nyíregyháza)

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 1999-2000

1. STORIA

- BOHÁCS, B., „Dr. Rusznák Miklós, az eperjesi egyházmegye nagy egyénisége” [„Dr. Mikulás Rusznák, an important Personality of the Presov Bishopry”], in *Athanasiiana* 8 (1999) 117-127; 137.
- JANKA, GY., „A magyar liturgikus nyelv és a makói görög katolikusok” [„Die ungarische liturgische Sprache und die Griechisch-Katholische Gemeinde in Makó”], in *Athanasiiana* 9 (1999) 31-70; 130-131.
- JANKA, GY., „A magyar liturgia ügye és a makói görög katolikusok”, in Hegedüs, A. – Bárdos, I. (szerk.), *Egyház és politika a XIX. századi Magyarországon*, Esztergom 1999, 155-165.
- JANKA, GY., „Adalékok XVIII. századi papképzésünk történetéhez” [„Contribution à la formation du clergé dans le diocèse de Munkács au XVIIIe siècle”], in *Athanasiiana* 11 (2000) 169-176.
- OBOLENSKY, D., *A bizánci nemzetközösség*, (Bizánc Világa III), Budapest 1999, 535 p.
- ONASCH, K. – CIPIN, V., *Az orosz orthodox egyház története*, (Ecclesia Sancta 4), Budapest 1999, 295 p.
- PIRIGYI, I., Görög katolikus papi sorsok [Biografie di sacerdoti greco-cattolici], Debrecen 1999, 176 p. ISBN 963 00 2372 5
- PUSKÁS, L., *Romzsa Tódor püspök élete és halála* [Das Leben und der Tod von Teodor Romžaj], Nyíregyháza [1998], 292 + 24 p. ISBN 963 8456 15 9
- SASVÁRI, L., „A mai magyar görög katolikusok ösei a 18. században”, in *Vigilia* 5 (1999) 439-442.
- UDVARI, I., „Az alsó-szabolcsi vagy hajdúdorog esperesség levéltára”, in Sikolya, L. (szerk.), *A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Testülete 9. – közgyűléssel egybekötött – tudományos üléseinek előadás-összefoglalói*, (A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Testületének Kiadványai), Nyíregyháza 2000, 149.

2. TEOLOGIA

- GILLET, L., *Az ortodox lelkiség*, Pannonhalma 1999, 138 p. ISBN 963 9226 05 X
- IVANCSÓ, I., *Lázár feltámasztása*, (Ikon és liturgia 6), Nyíregyháza 1999, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Virágvasárnap*, (Ikon és liturgia 7), Nyíregyháza 1999, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *A Titkos Vacsora*, (Ikon és liturgia 8), Nyíregyháza 1999, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Keresztreeszítés*, (Ikon és liturgia 9), Nyíregyháza 1999, 64 p. ISSN 1418-5121
- LANNE, E., „La Vie de saint Antoine par saint Athanase le Grand: lien entre la chrétienté d’Orient et celle d’Occident”, in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 9-28.
- NAGY SZENT BAZIL, *Zsoltárkommentárok*, (Életszabályok VI) [BASILIO IL GRANDE, *Omelie sui Salmi*, (Norme di vita VI)], Nyíregyháza 1998, 260 p. ISBN 963 04 9757 3
- OBBÁGY, L., „Tisztelettel és dicsőséggel koronázd meg öket!« A Szentlélek és a házasság szentsége” [„Der Heilige Geist und das Sakrament der Ehe”], in *Athanasiana* 9 (1999) 9-21; 127-128.
- OBBÁGY, L., „Egy bőjti katekézis és utótörténete” [„Eine Fastenkatechese und ihre Nachgeschichte. Der Schrei der Armen von Tritojesaja bis II. Johannes Paulus”], in *Athanasiana* 11 (2000) 53-53-80; 147-148.
- OROSZ, A., „The Ascetic Spirituality of St. Basil according to his Homilies on the Psalms”, in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 55-75.
- PERCZEL István: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése Szent Ágoston és Arany-szájú Szent János metafizikája és misztikája*, Budapest 1999. 241 p.
- SIVADÓ, Cs., „Hiszek egy Istben, mindenható Atyában...” [„I believe in God, Father Almighty”], in *Athanasiana* 9 (1999) 71-80; 132.
- SESZTÁK, I., *Út Jézushoz. Szemelvények a fundamentális krisztológia oktatásához*, Nyíregyháza 1999, 110 p.
- SESZTÁK, I., „A »képmás« teológiai fogalma a képrombolókkal folytatott vitában” [„Il concetto teologico dell’immagine nella discussione iconoclasta”], in *Athanasiana* 10 (2000) 71-81; 143-144.
- SESZTÁK, I., „Az Egyház, Krisztus leksi teste” [„La Chiesa, corpo spirituale di Cristo”], in *Athanasiana* 11 (2000) 81-93; 148-149.

BIBLIOGRAFIA

3. LITURGIA

Emeljük föl szívünket! Görög katolikus imakönyv, Nyíregyháza 2000, 397 p. ISBN 963 361 142 3

Hálaadó Szent Liturgia dr. Keresztes Szilárd hajdúdorogi megyéspüspök miskolci apostoli kormányzó püspökké szentelésének 25. évfordulóján Máriapócs, 2000. február 8. [Nyíregyháza] 2000, 30 p. ISBN 963 00 2450 0

GAJEK, J. SZ., „Il patrocinio della Theotokos nella liturgia della Chiesa bizantina slava”, in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 47-54.

IVANCSÓ, I., „Літургія як вияв ідентичності”, in *В пошуках ідентичності. Студійні дні в Ніредьгазі*, Львів 1998, 97-105.

IVANCSÓ, I., „La liturgia come espressione d'identità”, in *L'identità delle Chiese Orientali Cattoliche. Atti dell'incontro di studio dei Vescovi e dei Superiori Maggiori delle Chiese Orientali Cattoliche d'Europa* Nyíregyháza (Ungheria) 30 giugno - 6 luglio 1997, Città del Vaticano 1999, 137-144.

IVANCSÓ, I., „Az általános feltámadást” – Lázár feltámasztása az evangéliumban és a liturgikus szövegekben” [„Die Auferstehung aller...“ – Die Auferweckung des Lazarus im Evangelium und in unseren liturgischen Texten”], in *Athanasiana* 8 (1999) 9-31; 129-131.

IVANCSÓ, I., „Liturgikus idézetek papjaink primíciás képeiről” [„Citazioni liturgiche dei santini dei nostri novelli sacerdoti”], in *Athanasiana* 8 (1999) 101-115; 136.

IVANCSÓ, I., „A »békesség angyala« a bizánci liturgiában” [„L'angelo di pace nella liturgia bizantina”], in *Athanasiana* 9 (1999) 37-49; 129.

IVANCSÓ, I., „A magyar nyelvű görög katolikus liturgia egy újabb emléke a múlt század első feléből”, in *A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Testülete* 8. – közgyűléssel egybekötött – *Tudományos Ülésének előadás-összefoglalói*, (A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Testületének Kiadványai), Nyíregyháza 1999, 139.

IVANCSÓ, I., *Szinopszis a magyar nyelvű bizánci liturgia emlékeiről (1690-1999)*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola – Institutum Sancto Athanasio Nominatum Liturgikus Tanszék 4), Nyíregyháza 1999, 37 p.

IVANCSÓ, I., „A liturgia mint közös istendicsítés”, in *Görögkatolikus Szemle Kalendárium* 2000, Nyíregyháza 1999, 43-49.

BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ, I., „»Legszentebb Istenszülő, üdvözíts minket!« – Az elbocsátóról”, in *Görögkatolikus Szemle Kalendáriuma 2000*, Nyíregyháza 1999, 101-105.
- IVANCSÓ, I., „Üdvözlégy, Mária, Pócsnak ékes csillaga!” *A máriapócsi Istenszülő akathisztoszának bemutatása és szövege*, Nyíregyháza 1999, 68 p.
- IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgika*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola 3), Nyíregyháza 1999, 310 p. ISBN 963 03 8121 4
- IVANCSÓ, I., *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége*, (Athanasiana Füzetek 1), Nyíregyháza 1999, 64 p. ISSN 1586-2364 ISBN 963 00 3486 7
- IVANCSÓ, I., *Régi liturgikus kézirat Hittudományi Főiskolánk Könyvtárában*, (Athanasiana Füzetek 2), Nyíregyháza 1999, 43 p. ISSN 1586-2364 ISBN 963 00 3487 5
- IVANCSÓ, I., „Moisej Ugrin e il suo acatisto”, in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 77-98.
- IVANCSÓ, I., *A magyar görög katolikus egyház szerkönyvei*, (Athanasiana Füzetek 3), Nyíregyháza 1999, 41 p. ISSN 1586-2364 ISBN 963 00 3488 3
- IVANCSÓ, I., „Magyar Mózes és akathisztosza” [„Moisej Ugrin e il suo acatisto”], in *Athanasiana* 10 (2000) 23-45; 141-142.
- IVANCSÓ, I., „A reggeli istentisztelet felmeneti énekének régi kéziratos változata” [„L’anno graduale dell’ufficio del mattino in un manoscritto antico”], in *Athanasiana* 10 (2000) 121-133; 149-150.
- IVANCSÓ, I., „Tizenegy vagy tizenkét papi imádság a reggeli istentiszteletben?”, in *Athanasiana* 10 (2000) 158-166.
- IVANCSÓ, I., „A felmeneti ének régi kéziratos változata”, in AA. VV., *Folklorisztika 2000-ben. Folklór – Irodalom – Szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*, Budapest 2000, vol. I, 309-319.
- IVANCSÓ, I., „Az »Emeljük föl szívünket!« című imakönyvünk” [„Innalziamo i nostri cuori!« – Il libro di preghiera più diffuso nella Chiesa greco-cattolica ungherese”], in *Athanasiana* 11 (2000) 21-51; 146-147.
- IVANCSÓ, I., „Fényesheti utolsó IX. imaóra?”, in *Athanasiana* 11 (2000) 177-184.
- IVANCSÓ, I., *Görög katolikus szertartástan*, Nyíregyháza ²2000, 228 p. ISBN 963 00 3489 1
- IVANCSÓ, I., „A nagyszombati alkonyati istentisztelet olvasmányainak tipológiája” „La tipologia delle letture del Vespro del Grande Sabbato nella Chiesa bizantina”, in *Studia Biblica Athanasiana* 3 (2000) 76-89
- IVANCSÓ, I., „A görögkatolikus liturgika története” [„Geschichte der Griechisch-katholischen Liturgik”], in *Magyar Egyházzene* 4 (1999/2000) 443-458; 512.

BIBLIOGRAFIA

IVANCSÓ, I., „Lelki életünk egy vetülete: Két máriapócsi imádságunk történetének dokumentálása”, in Sikolya, L. (szerk.), *A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Testülete 9. – közgyűléssel egybekötött – tudományos üléséinek előadás-összefoglalói*, (A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Testületének Kiadványai), Nyíregyháza 2000, 147.

Ménea II. November és december hónapokra. Rohály Ferenc kéziratos fordításának átdolgozott kiadása, [Ménaia II. Per i mesi novembre e dicembre. Edizione rielaborato della traduzione di manoscritto di Rohály Ferenc], Nyíregyháza 1998. 679 + 4 p.

OLÁH, M., „Küldd le a Szentleket reánk és ezen előttünk levő ajándékokra» (A Szentlélek a bizánci liturgiában)”, in *Távlatok* 370 (1998) 370-380.

TAFT, R., „Liturgy as Expression of Church Identity”, in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 29-45.

4. STORIA DELL'ARTE

BERGER, M., „Un edificio nuovo su fondamenta antiche”, in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 99-108.

Ivancsó, I. (trad.), „Dionüsziosz da Furná: Az ikonfestészet kézikönyve I”, in *Athanasiana* 9 (1999) 89-125.

Ivancsó, I. (trad.), „Dionüsziosz da Furnà: Az ikonfestészet kézikönyve II”, in *Athanasiana* 11 (2000) 115-144.

NAGY, M., *A magyarországi görög diaszpóra egyházművészeti emlékei I. Ikonok, ikonosztázionok [Ricordi dell'arte sacra della diaspora greca d'Ungheria I. Icone, iconostasi]*, Debrecen 1998. 270 p. ISBN 963 472 288 1

NAGYMIHÁLYI, G., *Eszkatológia és misztika a kereszteny keleten. Művészettörténeti tanulmányok [Eschatologie und Mystik im christlichen Osten. Kunstgeschichtliche Studien]*, Hajdúböszörmény 1999, 127 p. ISBN 963 03 7610 5

PUSKÁS, B., „Ikonosztázionjaink hagyományai III. Az ikonosztázion-szerkezet és a barokk” [„La structure de l'icôностase et le Baroque”], in *Athanasiana* 9 (1999) 37-60; 130.

5. DIRITTO CANONICO

BERKI, F., „Az ortodox kánonjog alapvonásai és azok magyarországi vetülete”, in *Felekezeti egyháj jog Magyarországon*, 71-99.

BIBLIOGRAFIA

- HOLLÓS, J., „Az új keleti katolikus kódex megalkotása és jelentősége” [„Die Kodifikation und die Bedeutung des neuen Ostkatholischen Gesetzbuchs”], in *Athanasiiana* 11 (2000) 9-19; 145-146.
- SALACHAS, D., „La novità del CCEO a proposito del Primato romano (il rapporto tra Romano Pontefice – Patriarca)”, in *Folia Canonica* 1 (1998) 105-127.
- SZABÓ, P., „La competenza del vescovo eparchiale per la sanazione in radice del matrimonio”, in *Folia Canonica* 1 (1998) 151-161.
- SZABÓ, P. – SZOKIRA, J., „Papp György kánonjogi munkássága” [„L’attività di canonista di György Papp”], in *Athanasiiana* 9 (1999) 81-87; 132-133.
- SZABÓ, P., „A vegyes rítusú házasságkötéseknel illetékes paróchusra vonatkozó hatályos norma a korábbi szabályozás tükrében” [„La norma vigente concernente il parroco responsabile del matrimonio di rito misto, alla luce del precedente regolamento”], in *Athanasiiana* 10 (2000) 57-69; 142-143.
- SZABÓ, P. – TÓTH, F., „A pátriárkai és metropolitai konvent jogintézménye mint a keresztségből fakadó sajátos küldetés gyakorlási fóruma (CCEO 140-145. kánonok)” [„L’istituto giuridico dell’Assemblea patriarcale e metropolitana come centro per esercitare l’originale missione che pertiene alla cristianità (CCEO cc. 140-145)”], in *Athanasiiana* 10 (2000) 105-120; 148-149.
- SZABÓ, P., „75 éves a Miskolci Apostoli Exarchátus”, in *Athanasiiana* 10 (2000) 151-157.
- SZABÓ, P., „Sajátjogú egyháztagság a hatályos jog szerint (CIC 111-112. és CCEO 29-38. kk.)”, in *Kánonjog* 1 (1999) 33-68.
- SZUROMI, SZ., „Az Ankyrai Zsinat kánonja az első két esztergomzi zsinaton”, in *Theológia* 33/3-4 (1999) 153-158.

6. ECUMENISMO

- EGENDER, N., „Die Christen im Heiligen Land”, in *Folia Athanasiiana* 1 (1999) 109-128.
- SAINT-ONGE, M., „Szent Hilárius és Szent Atanáz ikonja: kelet és nyugat egységénék új kifejezése”, in *Athanasiiana* 10 (2000) 135-140.

7. VARIE

- BARTHA, E., *Görög katolikus ünnepeink szokásvilága [Bräuchewelt der griechisch-katholischen Feste]*, (Studia Folkloristica et Etnographica 41), Debrecen 1999, 174 p. ISBN 963 472 318 7 ISSN 0138-9882

BIBLIOGRAFIA

- BÉKÉS, G., Problémák a Magyar Görög katolikus személyi lexikon szerkesztésében, in Sikolya, L. (szerk.), *A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Beregi Tudományos Testülete 9. – közgyűléssel egybekötött – tudományos üléseinek előadás-összefoglalói*, (A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Beregi megyei Tudományos Testületének Kiadványai), Nyíregyháza 2000, 151.
- CASSIANUS, Johannes, *A keleti szerzetesek szabályai*, Pannonhalma-Tihany 1999, 232 p. ISBN 963 9053 25 2-3
- CASSIANUS, Johannes, *Az egyptomi szerzetesek tanítása*, Pannonhalma-Tihany 1999, II. köt. 400 p. ISBN 963 9053 25 2-2
- Dudás, L. (a cura di), *A Hajdúdorogi Főesperesi Levéltár iratainak lajstroma és mutatója*, (A Görög Katolikus Püspöki Levéltár Kiadványai III), [*Elenco e indice degli scritti dell'Archivio dell'Arcipretura di Hajdúdorog*, (Pubblicazioni dell'Archivio del Vescovado Greco-cattolico III)], Nyíregyháza 1999, 139 p. ISBN 963 03513 3 1
- IV. IGNÁTIOSZ antióchia patriarcha, *A feltámadás és a modern ember [The Resurrection and Modern Man]*, (Lectio divina 1), Bakonybél 2000, 101 p. ISSN 1586-0108 ISBN 963 00 2878 6
- IVANCSÓ, I., „Презентація катехизмів Угорської Церкви”, in *В пошуках ідентичності. Спільні дні в Ніреєвізі*, Львів 1998, 174-180.
- IVANCSÓ, I., „I catechismi della Chiesa Ungherese”, in *L'identità delle Chiese Orientali Cattoliche. Atti dell'incontro di studio dei Vescovi e dei Superiori Maggiori delle Chiese Orientali Cattoliche d'Europa Nyíregyháza (Ungheria) 30 giugno – 6 luglio 1997*, Città del Vaticano 1999, 235-241.
- IVANCSÓ, I., „Die Publikationen der Griechisch-Katholischen Hochschule St. Athanasius”, in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 129-156.
- IVANCSÓ, I. (trad.), Keleti Kongregáció, „Jubileum a keleti katolikus egyházakban”, in *Görögkatolikus Szemle Kalendáriuma 2000*, Nyíregyháza 1999, 26-37.
- IVANCSÓ, I., „A máriapócsi kegyhely”, in *Klió* 3 (1999) 39-47.
- IVANCSÓ, I. (a cura di), *Athanasiana Repertórium 1-10*. Nyíregyháza 2000, 45 p. ISSN 1219-9915
- IVANCSÓ, I., *A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola katalógusa*, Nyíregyháza 2000, 67 p.
- Nagy, M. (Hg. von), *A Nyíregyházi Szent György Magyar Orthodox Egyházközsgég könyvállományának katalógusa*, (Posztbizánci Közlemények IV), [*Katalog der Bücher der Ungarischen Orthodoxen Pfarrei Hl. Georg von Nyíregyháza*, (Nach-byzantinische Publikationen IV)], Debrecen 1999. 221 p. ISSN 1219-8110

BIBLIOGRAFIA

OROSZ, Á., *Üres kezünk szelid csodája. Orosz Árpád ünnepi beszédei, [Mildes Wunder unserer leeren Hand. Festpredigten von Orosz Arpád]*, Nyíregyháza 1999, 318 p. ISBN 963 860420 4

SZABÓ, P., „Keleti kánonjogászok kolokviuma (PPKE KJPI, Budapest 1999. november 12-13.)”, in *Athanasiana* 11 (2000) 185-186.

UDVARI, I. (a cura di), *Elementa puerilis institutionis in lingua latina...* Claudiopoli 1746, [riproduzione facsimile], Nyíregyháza 1999, 46 + 8 + 18 p. ISBN 963 9130 354

XERAVITS, G., „Biblikus tárgyú könyvek a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának antiqua anyagában” [,Biblical Works in the Library of our Seminary. A Preliminary Description”], in *Athanasiana* 8 (1999) 33-39; 131.

YAVANCSÍK, I., „Iphesinensis etiam eximius Theologus Illyrianus”, in *Actio divina (I)*, Budapest 2000, 101 p. ISBN 963 903213 3

YAVANCSÍK, I., „Iphesinensis etiam eximius Theologus Illyrianus”, in *Actio divina (II)*, Budapest 2000, 101 p. ISBN 963 903213 4

YAVANCSÍK, I., „Iphesinensis etiam eximius Theologus Illyrianus”, in *Actio divina (III)*, Budapest 2000, 101 p. ISBN 963 903213 5

YAVANCSÍK, I., „Iphesinensis etiam eximius Theologus Illyrianus”, in *Actio divina (IV)*, Budapest 2000, 101 p. ISBN 963 903213 6

YAVANCSÍK, I., „Iphesinensis etiam eximius Theologus Illyrianus”, in *Actio divina (V)*, Budapest 2000, 101 p. ISBN 963 903213 7

YAVANCSÍK, I., „Iphesinensis etiam eximius Theologus Illyrianus”, in *Actio divina (VI)*, Budapest 2000, 101 p. ISBN 963 903213 8

YAVANCSÍK, I., „Iphesinensis etiam eximius Theologus Illyrianus”, in *Actio divina (VII)*, Budapest 2000, 101 p. ISBN 963 903213 9

YAVANCSÍK, I., „Iphesinensis etiam eximius Theologus Illyrianus”, in *Actio divina (VIII)*, Budapest 2000, 101 p. ISBN 963 903213 10

RECENSIONES

NAGY SZENT BAZIL, *Zsoltárkommentárok*, (Életszabályok VI) [Basilio il Grande, *Omelie sui Salmi*, (Norme di vita VI)], Nyíregyháza 1998, 260 p. Rilegato. ISBN 963 04 9757 3

P. Atanasio Orosz – il procuratore dell'eredità spirituale di Basilio il Grande in seno alla Chiesa greco-cattolica ungherese – ha tradotto e pubblicato le *Omelie sui Salmi* (o *Commentari dei Salmi*) al nostro Istituto Teologico. Dopo i primi tre volumi della serie (le *Regole particolareggiate*, le *Regole brevi* e l'*Etica evangelica*) questo volume mostra al lettore ungherese una faccia nuova del grande padre di Cappadocia. Naturalmente si deve pensare qui al testo stesso, cioè al *Commentario* che finora non è venuto alla luce nella nostra lingua madre, anzi, per la verità, un'opera del genere è stata mai neanche pubblicata dai Padri orientali. – Per cui ha grande importanza anche il fatto che il traduttore abbia arricchito l'opera di un'introduzione approfondita (pp. 5-27), e che la abbia completata con una non meno approfondita aggiunta in cui ha abbozzato gli aspetti spirituali del commento di Padre Basilio (pp. 241-252). Inoltre ha completato il lavoro con una bibliografia riguardo al tema (pp. 29-32).

La presente traduzione ha grande importanza prima di tutto per la letteratura patristica, perché s'inserisce nel cammino che i Padri orientali hanno già cominciato prima di San Basilio e che i Padri occidentali hanno continuato alcuni decenni dopo: con l'interpretazione autentica e spirituale dei salmi.

Sarebbe però uno sbaglio pensare soltanto a questo, guardando il *Commentario*. È altrettanto importante, infatti, anche l'aspetto secondo cui la preghiera dei salmi è indissolubile dalla preghiera della comunità cristiana; vale a dire dalla preghiera tanto privata quanto comunitaria, liturgica. Padre Basilio ha cura anche di questo nei suoi commentari. Anzi, sottolinea l'importanza della salmodia per la comunità dei monaci: „Ma io credo che la diversità e la varietà nelle preghiere e nella salmodia nelle ore fisse è auspicabile per un motivo preciso: con l'assuefazione l'anima spesso si indebolisce e si distrae, mentre alternando e variando salmodia e Scrittura in ogni ora, il desiderio di preghiera è rinvigorito e la sua solennità rinnovata” (*Regole più ampie*, XXXVII).

Il lettore del libro sicuramente cercherà non soltanto un testo patristico nell'opera, ma troverà anche gli aspetti spirituali che il grande Santo volle presentare. Presta aiuto a questo il fatto che il traduttore ha inserito nel testo i riferimenti biblici e ne ha specificato i sottotitoli per una più grande chiarezza.

(István Ivancsó)

Ménea II. November és december hónapokra. Rohály Ferenc kéziratos fordításának átdolgozott kiadása, [Ménaia II. Per i mesi novembre e dicembre. Edizione rielaborato della traduzione di manoscritto di Rohály Ferenc], Nyír-egyháza 1998. Rilegato. 679 + 4 p.

Per lungo tempo nella Chiesa greco-cattolica ungherese soltanto uno dei libri liturgici che fu regolare o ufficiale: il *Vangelario* pubblicato nel 1925. Tutti gli altri libri erano antologie. Nel 1998 però fu pubblicata la traduzione del *Triódion*, cioè del libro dei canti quaresimali di tre-odi – si veda la sua recensione in ungherese: *Athanasiána* 7 (1998) 156; in italiano: 160-161 – e adesso è uscito il secondo volume del *Ménaia*. Così adesso è aumentato a tre il numero dei nostri libri liturgici regolari o ufficiali in lingua ungherese. È vero che per l'approvazione vescovile anche il *Ménaia* di novembre e dicembre reca la data del 1998, ma in verità è uscito nel 1999.

Questo recentissimo libro liturgico – come testimonia anche il suo titolo – contiene per due mesi, ogni giorno, la venerazione di ciascun santo. Riporta i testi interi, senza abbreviazioni. Così per la prima volta si possono recitare i testi sacri interi almeno in questi due mesi che sottintendono un approfondimento spirituale. Benché Rohály Ferenc abbia già tradotto il libro nel 1954 (poi spediti il suo materiale al vescovado), la sua traduzione rimase inedita, e quindi fu raggiungibile solo per pochi. Orosz Atanáz eseguì la nuova traduzione nel monastero di Chevetogne in Belgio (come anche la nuova versione del *Triódion* già menzionato), e ha pietosamente indicato nel titolo anche il nome di Rohály Ferenc.

Per ora anche questo volume è approvato per uso privato (insieme con il libro dei canti quaresimali), ma questo non significa che non si potrebbe o non si dovrebbe pregare almeno in tal modo dal libro: Anzi! Sulla frontiera del nuovo millennio è importantissimo sperimentare il fatto che proprio i nostri testi liturgici e la nostra liturgia stessa ci aiutano a custodire la nostra identità greco-cattolica. Inoltre, non si deve trascurare il fatto, che si mostra un tesoro immenso per chi apre e prega dal libro del *Ménaia*. Ed è vero anche se non tutti hanno tempo e possibilità di pregare ogni giorno tutti i testi liturgici. Sarebbe ottimo se ogni sacerdote greco-cattolico avesse anche questo volume nella propria biblioteca. E lo sarebbe altrettanto se anche i nostri fedeli lo comprassero e lo usassero per pregare.

(István Ivancsó)

BARTHA, E., *Görög katolikus ünnepeink szokásvilága [Bräuchewelt der griechisch-katholischen Feste]*, (Studia Folkloristica et Etnographica 41), Debrecen 1999, 174 p. Gebunden. ISBN 963 472 318 7 ISSN 0138-9882

Mit großer Freude können wir endlich ein selbständiges, ethnographisches Buch zur Hand nehmen, welches von den Bräuchen und Überlieferungen der griechisch-katholischen Gläubigen handelt. Es geht um ein einzigartiges Werk, weil ein solches bisher noch nicht erschienen ist. Es ist wahr, daß in der letzten Zeit die Zahl der sich mit den griechisch-katholischen folkloristischen Bräuchen beschäftigenden Studien – von denen bereits einige von insgesamt 114 bibliographischen Titeln in

seinem Buch zitiert werden – vergrößert hat, jetzt aber freuen wir uns noch mehr über das Erschienen des neuen Buches von Elek Bartha.

Der Autor – wie es die bisher erschienenen Publikationen widerspiegeln – ist in gewissem Maße engagiert bei der Sache, weil selbst auch griechisch-katholisch ist. In seinem Buch bezieht er sich auf sieben solcher Werke.

Das Buch begleitet die folkloristischen Bräuche – die mit der Religion verbunden sind – des Kirchenjahres der byzantinischen Kirche. Nach einer kurzen historischen Einführung beginnend mit September bis August einschließlich, folgen die Feste, wie sie in unserer Kirche aufeinander folgen, zum Schluß behandelt der das Thema der Bräuche der Wallfahrten.

Der Autor hat enorm viel Material gesammelt und in seinem Buch aufgearbeitet. Bei jedem Fest ist er bestrebt die Geschichte nachzuweisen; dann untersucht die Eigenartigkeit der griechisch-katholischen folkloristischen Bräuche. Manchmal weist er auch auf die Bräuche der Gläubigen der westlichen Kirche hin, so vielseitig ist sein Werk. Er führt seine Untersuchung hauptsächlich im Gebiet des *ungarischen* griechisch-katholischen Raumes durch, aber blickt oft hinaus – insofern es notwendig ist – auch auf die Bräuche anderer griechisch-katholischer Christen in den verschiedensten Nachbarländern, indem entweder die Gemeinsamkeiten verglichen werden oder auf Gegensätze verwiesen wird. Die unterschiedliche Länge der Kapitel ergibt sich aus der Vielzahl der Bräuche die beschrieben werden.

Das Weihnachts- sowie das Osterfest wird am Ausführlichsten behandelt, da sie sehr folklorereiche Feste sind. Der Autor ist versucht aufgrund seiner Quellen und seiner Sammlungen ein vollständiges Bild vorzustellen, dies ist ihm auch fast komplett gelungen. Insgesamt sind nur vier große Feste nicht erwähnt worden – man weiß nicht warum: vielleicht fehlen die Tatsachen, oder fehlen die Quellen – obwohl sie aber liturgisch wichtige Feste sind. Zum Fest der *Erhöhung des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes* (14 Sept.) sind beim Schmücken des Kreuzes eben solche Bräuche verhanden, wie sie sonst zum dritten Sonntag in der großen Fastenzeit bekannt sind. Das Buch erwähnt auch nicht das Fest *Maria Opferung im Tempel* (21 Nov.). Der Autor behandelt nicht das Fest der *Verkündigung* (25 März). Schließlich geht es auch nicht um die Bräuche zum Festes des *Hl. Petrus und Paulus* (29 Juni).

Der Verfasser vermeidet erfolgreich in die Falle der kategorischen Abfassung zu treten, in die gewöhnlich viele Folkloristen treten. Solche Formulierungen sind insofern besonders beleidigend, als sie uns suggerieren, daß „nur“ und „auschließlich“ an den vorgestellten Orten gewisse Bräuche existieren, bzw. zu bestimmten Zeiten existierten. Vielleicht müsse man die künftigen Folkloristen dazu anspornen, daß sie zu Beginn ihrer Schriften in demütiger Weise das zu behandelnde Gebiet eingrenzen, damit sie in ihren Texten jede kategorische Formulierung vermeiden können.

Man müßte einige störende Ungenauigkeiten unbedingt im Text korrigieren. Solche sind die Folgenden: Seite 29: Hl. Nikolaus nicht der Patron der *ganzen* orient-

talische Kirche, sondern nur der byzantinischen Kirche (und besonders der griechisch-katholischen Gläubigen). Seite 59: Hl. Basilius der Große hat keine *Litanei*, sondern eine Liturgie. Seite 74: Die große Fastenzeit beginnt am *Montag* nach dem Sonntag der Milchspeise (Sonntag der Tyrophagie). Seite 84-85: Prosphora ist kein *Kuchen*, sondern ein Brot. Seite 90: Der Ritus am Gründonnerstag ist wahrhaft eine Matutin und damit ein *selbständiger* Ritus. Seite 104: Das Evangelium des Auferstehungsritus ist *Mk 16,1-8*. Seite 105: Die österliche Begrüßung dauert nicht bis Pfingsten, sondern bis *Christi Himmelfahrt*. Seite 140: Der Tag der Institution der Eucharistie ist nicht *Fronleichnam* sondern der Gründonnerstag. Seite 143: Wir feiern nicht nur den Geburtstag von *Johannes dem Teufel*, sondern auch den der Gottesmutter. Schließlich muß man erwähnen, daß die Schilderung der Wallfahrten von Máriapócs viele Ungenauigkeiten enthalten. – In einer folgenden Ausgabe des Buches sollte man diese Fehlen korrigieren.

Trotz dieser Fehler müssen wir nochmals feststellen, daß der Autor eine besonders wertvolle Arbeit geleistet hat und dafür müssen wir ihm Dank sagen. Einerseits präsentiert er den Hintergrund vieler solcher folkloristischen Bräuche und Traditionen, der schon für die heutige Generation nicht mehr bekannt ist. Andererseits ist ihm durch die gesammelte und systematisierende Arbeit gelungen – vielleicht in letzter Minute – schriftlich alles festzuhalten und so die Bräuche vor dem Vergessen zu bewahren. Wir können sicher sein, daß die Arbeit nicht nur vom folkloristischen Aspekt her, sondern auch von kirchlichen Seite her eine besonders wertvolle Arbeit ist, die der Autor geleistet und in Form eines Buches veröffentlicht hat.

(István Ivancsó)

Dudás, L. (a cura di), *A Hajdúdorogi Főesperesi Levéltár iratainak lajstroma és mutatója*, (A Görög Katolikus Püspöki Levéltár Kiadványai III), [*Elenco e indice degli scritti dell'Archivio dell'Arcipretura di Hajdúdorog, (Pubblicazioni dell'Archivio del Vescovado Greco-cattolico III)*], Nyíregyháza 1999, 139 p. Rilegato. ISBN 963 03513 3 1

Nel corso degli ultimi tre anni, tra le pubblicazioni dell'Archivio del nostro Vescovado, è stato pubblicato il terzo volume. Nel primo volume Belme László elaborò i documenti riguardanti la lacrimazione dell'icona miracolosa della Madre di Dio di Máriapócs; il secondo, redatto da Janka György contiene il materiale della conferenza degli archivisti ecclesiastici d'Ungheria tenutasi a Nyíregyháza. Si vedano le recensioni in lingua ungherese: *Athanasiána* 6 (1998) 144-145; in lingua tedesca: 150-151; e in ungherese: *Athanasiána* 8 (1999) 142; in tedesco: 148-149.

Il presente volume non vuol essere altro che una versione in lingua ungherese, già pubblicata di un repertorio latino. Originariamente *Bányay Antal*, arciprete di Hajdúdorog, redasse il materiale, nel 1819, in lingua latina, con il titolo: *Il repertorio dell'archivio dell'arcipretura di Dorog. 1562-1819. Fatto nell'anno 1819*. Poi ampliò la sua opera fino al 1826.

Il materiale dell'archivio dell'arcipretura era custodito a Hajdúdorog fino agli ultimi anni del 1970, poi fu trasportato nell'Archivio del Vescovado. È di gran valore perché documenta un periodo notevole della storia della Chiesa greco-cattolica ungherese. Inoltre, grazie a questo materiale possiamo penetrare anche nei segreti della gestione ecclesiastica. E ciò è importantissimo da un punto di vista storico: allora sia Hajdúdorog, sia l'arcipretura appartenevano ancora alla diocesi di Munkács, infatti la diocesi di Hajdúdorog fu fondata soltanto nel 1912. Grazie a Dio, questi scritti non sono andati persi durante lo svolgimento vorticoso della storia.

La ricerca scientifica di tutto il materiale sarà quindi possibile ora con l'aiuto dell'opera appena pubblicata e tradotta da Lakatos László che fu per un certo tempo anche il direttore dell'Archivio del Vescovado. Inoltre, Dudás László, direttore attuale dell'archivio, ha compilato per il libro una premessa e il professore universitario Udvary István lo ha completato con un'introduzione.

La maggior parte del libro composta dal repertorio stesso, illustra prima la maggior parte dei documenti, con una redazione chiara, contenuta in tabelle, in ordine alfabetico, poi l'altra parte dei documenti, messi in ordine secondo la quantità. Infine, il libro è ampliato con un indice di luoghi e di materie. Così è veramente facile orientarsi nell'opera che contiene 2062 + 345 pratiche d'archivio. Forse un indice cronologico potrebbe facilitare la ricerca del materiale dell'archivio, ma non siamo sicuri di domandare conto di questo, perché tale indice non compariva neanche nell'opera originale. Ringraziamo sentitamente tutti quanti hanno collaborato allo svolgimento di questo importante lavoro.

(István Ivancsó)

NAGYMIHÁLYI, G., Eszkatológia és misztika a kereszteny keleten. Művészettörténeti tanulmányok [Eschatologie und Mystik im christlichen Osten. Kunsts geschichtliche Studien], Hajdúböszörmény 1999, 127 p. Gebunden. ISBN 963 03 7610 5

Das Buch – wie es auch vom Untertitel angedeutet wird – enthält kunstgeschichtliche Studien. Der Autor ist ein griechisch-katholischer Priester, ebenso staatlich anerkannter Kunsthistoriker, der nach seinen theologischen Studien auch ein kunstgeschichtliches Diplom erworben hat. Er lehrte an unserem Theologischen Institut zwischen 1981 und 1985. Dann unterrichtete er an verschiedenen Hochschulen und Universitäten zwei Jahrzehnten lang und hat viele Studien und ein Buch publiziert. Im vorliegenden zweiten Buch präsentiert der Verfasser zehn kunstgeschichtliche Studien.

Wir müssen die Aufmerksamkeit auf das nur von ihm in der griechisch-katholischen Kirche angewandte Grundprinzip des „Gesamtkunstwerkes“ hinlenken, was er in seinem Buch ständig ausführt. Die Kirche wird als gebautes Weltbild verstanden, die Liturgie als dramatisiertes Weltbild und die Ikonen als dargestelltes Weltbild. Vielleicht unterscheidet sich nur die letzte kurze Schrift von den Studien, weil sie sich bloß auf liturgische Texte stützt.

Der Autor spricht in der Weise des „Gesamtkunstwerkes“ über das eschatologische Symbolverständnis der byzantinischen Kirchengebäude, dann präsentiert er acht „mystische Ikonen“. So analysiert er auch das Thema des „Abbildes und Weltbildes“. Dies ist der längste Teil des Buches. Der Verfasser präsentiert die Ikonologie des Kreuzes im liturgischen Kontext; hier bekommt die Architektonik keinen Platz. Als er analysiert das Anaphora der Liturgie des Hl. Basilius des Großen, neuerdings kehrt zur originellen Grundkonzeption, zum „Gesamtkunstwerk“ zurück. Der übrige Teil des Buches – in drei Studien – beschäftigt sich mit der religiösen künstlerischen Erinnerungen der ungarischen griechisch-katholischen Kirche. Dieser Teil ist besonders wertvoll im Werk. Inzwischen bekommt auch ein kürzerer Gedankengang über den „modernen Ikonoklasmus“ Platz. Endlich, die schon erwähnte liturgische Textanalyse – für den Sonntag nach Weihnachten – schließt die Materialsammlung des Buches, obwohl der Verfasser auch hier an das „Gesamtkunstwerk“ erinnert.

Der Stoff des Buches also präsentiert ein einheitliches Bild, welches die umfassende und vertiefte Sichtweise des Verfassers widerspiegelt. (István Ivancsó)

PIRIGYI, I., Görög katolikus papi sorsok /Biografie di sacerdoti greco-cattolici, Debrecen 1999, 176 p. Rilegato. ISBN 963 00 2372 5

Il presente volume è il libro scritto dal professore e storico Pirigli, il quale occupandosi della storia della Chiesa, negli ultimi tempi si è dedicato verso a personaggi di rilievo della Chiesa greco-cattolica ungherese. Un anno fa ha scritto un libro su alcuni fedeli greco-cattolici – laici – che erano confessori e che a tutti noi hanno dato un esempio di fedeltà verso la nostra Chiesa, benché non fossero sacerdoti. (*Biografie greco-cattoliche*, Nyíregyháza 1998, 167 p). La recensione si veda in *Athanasiana* 8 (1999) 145-146 di István Ivancsó. Questo volume si lega strettamente all'ultimo, nel quale – come si deduce dal titolo – l'autore presenta biografie di sacerdoti greco-cattolici.

Si può dire che l'autore di un libro scriva soggettivamente. È così anche nel caso del professore Pirigli. È soggettivo il modo in cui sceglie l'argomento: elabora soprattutto le biografie e le attività dei sacerdoti che erano da lui personalmente conosciuti e stimati (per esempio János Kozma, István Árkosy, Jenő Ortutay, e anche altri). È soggettivo anche lo stile da lui usato e peraltro già conosciuto da noi: sa scrivere in modo immediato, affascinante, anzi attraente. Ma è soggettivo soprattutto nell'amore per causa: ci si presenta tra le righe del libro un uomo – l'autore – che ama la sua Chiesa appassionatamente. Tutto questo però non ne riduce l'oggettività. Si può dire ancora che dalle pagine del libro si nota il riflesso della concezione della storia di un tranquillo, saggio sacerdote. Si vede verificato e giustificato il concetto che è stato redatto proprio dall'autore durante una conferenza scientifica: Non ha mai scritto nulla che non potesse essere provato e sostenuto con fatti.

Proprio per questo meritano la nostra stima le attività quasi sovrumane dei sacerdoti presentati in questo libro; l'impegno con cui servivano la nostra Chiesa

greco-cattolica. Proprio per questo è cosa triste guardando il passato, osservare gli immensi cavilli con cui i cattolici romani tentavano di ostacolare la crescita della nostra Chiesa; e proprio per questo con speranza guardiamo al futuro affinché la nostra Chiesa – dopo esperienze ed effetti distruttivi – non debba più sopportare simili afflizioni e vicissitudini, anche se accettiamo come verità: „Sub pondere crescit palma”.

Non esiste semiverità! Finalmente, il professore poteva apertamente scrivere la verità in questo libro; l'ha fatto non in modo offensivo, ma proprio per la verità. Non avrebbe senso combattere; ma non ne avrebbe neanche scoprirla ancora più avanti. Soffriva già tanto la nostra Chiesa! Le generazioni del futuro possono attingere forza dalle sofferenze delle generazioni del passato per custodire e vivere la propria identità. Anche per questo: Si doveva finalmente scoprire la verità, e l'autore l'ha fatto attraverso la presentazione delle biografie di sacerdoti. Lo ringraziamo per tutto questo!

Il libro scritto in uno stile affascinante, come i precedenti non contiene note. L'autore inserisce nel testo le note e le indicazioni più importanti delle sue fonti. Ad ogni modo, il valore del libro sarebbe accresciuto dall'applicazione delle note. Nonostante questo il libro è unico nel suo genere per la vasta elaborazione del tema e per lo stile che ne permette una lettura abbastanza scorrevole.

Speriamo che per la seconda edizione del libro, sia già uscito un volume delle pubblicazioni liturgiche della nostra Chiesa greco-cattolica e un synopsis di esse (cioè delle pubblicazioni), cosicché in base a questi libri si possano precisare certe affermazioni dell'autore riguardo alle pubblicazioni liturgiche. – Anzi, non mancheranno le pagine che contengono la storia e l'attività di János Danilovics. (Vero-similmente si tratta di un errore di stampa nel volume.) – Salutiamo il saggio storico di Chiesa che ha già festeggiato la sua messa d'oro, gioiendo per il lavoro attivo che ci ha dimostrato anche con questo libro.

(István Ivancsó)

IV. IGNÁTIOSZ ANTIÓCHIAI PATRIARCHA, *A feltámadás és a modern ember /La resurrezione e l'uomo moderno/*, (Lectio Divina 1), Bakonybél 2000, 101 p. Rilegato. ISSN 1586-0108 ISBN 963 00 2878 6

Non potra contare su una lettura leggera colui che prende in mano il libro del patriarca Ignazio. Tanto meno dovrà contare che avendolo letto, potrà leggermente spiegare la resurrezione di Gesù Cristo e dell'umanità. Infatti, questo libro è teologia profondissima, e cioè in base al metodo antico della scuola d'Antiochia.

L'una delle due grandi parti del libro tratta della resurrezione, basandosi su un versetto dell'Apocalisse (Ap 21,5: „Ecco, io ricreo tutto”). Come dice l'autore stesso, questa frase (o dichiarazione) „non è un programma, ma è un avvenimento, in realtà l'avvenimento unico della storia”. Perciò ci incoraggia „di essere profeti della Nuova Creazione e veggenti di Gesù Cristo risorto”. L'autore, riguardando questa concezione come fondo e sottofondo, sproloquia questo avvenimento e vuole pre-

sentare come lo chiama l'uomo per un rinnovamento.

La seconda parte del libro intende a spiegare l'importanza della resurrezione per l'uomo moderno. E lo fa con un metodo interessante. Il punto di partenza è il modo di porre la questione stessa: „Perché ci fa una domanda la resurrezione?” Poi l'autore medita sul mistero della resurrezione. Dopo di questo esamina l'incontro personale tra l'avvenimento della resurrezione a la nostra vita personale. Infine, analizza il rapporto del mistero della resurrezione e dei problemi sociali-politici del mondo.

L'opera è incorniciata da due scritti. Nella premessa (pp. 7-20) Olivier Clément teologo ortodosso presenta il patriarcato d'Antiochia dalle radici storiche fino ai nostri giorni, con un'analisi precisa, poi descrive la biografia di Ignazio IV patriarca d'Antiochia, abbozzando tutta la sua attività. Alla fine del libro Jeviczki Ferenc sacerdote greco-cattolico – che era alunno per cinque anni del nostro Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico di S. Atanasio – traduttore dell'edizione ungherese porta la spiegazione dei concetti teologici più importanti che sono presenti nel libro (pp. 97-101).

(István Ivancsó)

Munkálatok a Szent'Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból 3 [Lavori dagli scritti degli studenti dell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico di Sant'Atanasio], Nyíregyháza 2000, 187 p. Rilegato.

ISSN 1417-0671

Siamo davvero lieti che gli studenti dell'Istituto Teologico Superiore abbiano pubblicato il terzo volume del *Munkálatok*, (cioè: *Lavori*), in cui presentano tesine e tesi di laurea più interessanti. Questo fatto fa capire, riguardo alla pubblicazione del primo numero, che non si trattava soltanto di un entusiasmo iniziale, divampante, ma di una decisione che ha avuto anche un seguito. La redazione del volume 3 è simile alle due precedenti: i temi sono molteplici, perché vi si potevano inseguire – in base al giudizio dei professori dell'Istituto – i lavori reputati ottimi. Vale la pena notare dal punto di vista redazionale. Benché il volume sia edito dall'Istituto Teologico Superiore, ciò non significa che si pubblicano soltanto gli scritti dei chierici, ma al contrario, quelli di studenti laici e di un benedettino che studia anche presso il nostro Istituto. Alla pubblicazione del primo volume il capo-direttore dell'Istituto di allora – nella sua presentazione – salutò con gioia l'iniziativa perché constatò che la nuova pubblicazione sarebbe servita all'arricchimento spirituale del nostro Istituto. Ora, dopo l'edizione del terzo volume, possiamo dire che tale previsione si è verificata. Si può, però, costatare un errore nel *Munkálatok* 3: infatti sul frontespizio reca la data: 2000, benché in effetti contenga ancora il materiale dell'anno 1999. (E così parerebbe che manchi un volume; in realtà, invece, non si tratta di questo, ma piuttosto di uno sbaglio redazionale.)

(István Ivancsó)

RECENSIONES

GILLET, L., *Az ortodox lelkiség. A keleti keresztenység aszketikus és misztikus hagyományának körvoalai [Die orthodoxe Spiritualität. Die Konturen der mystische und asketische Tradition des orientalischen Christentums]*, Pannonhalma 1999, 138 S. Gebunden, ISBN 963 9226 05 x

Das – jetzt zum ersten Mal in ungarischer Übersetzung – erschienene Buch von *Lev Gillet* gibt uns eine allgemeine Einleitung in den byzantinischen Zweig der orientalischen Spiritualität. Es ist kein Handbuch im eigentlichen Sinne; der Autor kann einen gut lesbaren Stil mit der Wissenschaftlichkeit glücklich verbinden. Das Buch behandelt – beginnend von den Fundamenten (Hl. Schrift, das Leben der Kirche, die Tradition der Kirchenväter) – die Mittel und die Stufen der Spiritualität; er stellt uns den Christus vor, der uns zum christlichen Leben einlädt und uns die christliche Berufung gibt; die Tätigkeit des Heiligen Geistes, der die Kirche lebendig macht und die Spiritualität ernährt; ein ganzes Kapitel wird den Sakramenten gewidmet. Das Buch schließt mit der vielfältigen Vorstellung des *Mysterium Paschale Christi*.

Wenn es auch im Buch nicht viele Neuheiten gibt, besonders für die Leser, die die byzantinische Spiritualität von den fremdsprachigen Büchern in gewissem Maße schon kennen, trotzdem bereichert es beträchtlichweise die ungarischsprachige Literatur. Das zuletzt auf ungarisch erschienene Werk das ähnlicher die byzantinische Spiritualität betrachtet, war ein Buch von Tomás Spidlik, *Auf dem Weg des Heiligen Geistes* (Nyíregyháza 1996).

Das Buch leistet den Menschen eine große Hilfe. Das Ziel seines Lebens ist – aufgrund der Tendenz der orientalischen Spiritualität – nach seiner Gottebenbildlichkeit zu leben und die Gottähnlichkeit zu erreichen, die in der *theosis* vollkommen wird.

Am Ende des Buches entdecken wir den Lebenslauf des Verfassers. Bisher kannten wir ihn nämlich nur als „einen Mönch der Ostkirche“. *(István Ivancsó)*

AUTHORS

GEORGE D. GALLARO

8525 Cole Drive
Warren, MI 48093 – USA
tel.: (586) 582-9806
fax: (586) 582-9806

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI

Congregazione per l'Educazione Cattolica
Piazza della Cancelleria 1
I-00186 Roma
tel.: 06-69-88-75-46
fax: 06-69-88-41-56

ISTVÁN IVANCSÓ

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum
Bethlen G. u. 17.
H-4401 Nyíregyháza
tel.: (0036-42) 413-108
fax: (0036-42) 420-313
e-mail: ivancsoi@gkhf.nyirbone.hu

FRANCESCO MARCHISANO

Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa
Piazza S. Callisto 16
I-00153 Roma
tel.: 06-69-88-72-32
fax: 06-69-88-75-67

GILLES PELLAND SJ

Résidence Garnier
965, Av. Louis Fréchette
Québec G15 4V1
tel.: + 418-683-8512
fax: + 418-683-8512
e-mail: gpel@sympatico.ca

ISTVÁN PREGUN

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum
Bethlen G. u. 17.
H-4401 Nyíregyháza
tel.: (0036-42) 413-108
fax: (0036-42) 420-313
e-mail: preguni@drotposta.hu

DIMITRI SALACHAS

Pontificio Istituto Orientale
Via Trasportina 18
1 - 00193 Roma
tel.: 06-698-82-221
fax: 335-22-23-71
e-mail: salachas@pcn.net

MICHELINA TENACE

Pontificio Istituto Orientale
Via Paolina 25
1-00184 Roma
tel.: (0039-06) 4824-588
fax: (0039-06) 485-876

ATHENASIVAN

ATHENASIVAN

ATHENASIVAN

ATHENASIVAN

ATHENASIVAN

ATHENASIVAN

ATHENASIVAN

ATHENASIVAN

ATHENASIVAN

ATHENASIVAN