

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

FOLIA ATHANASIANA

3

**Eleuterio F. FORTINO – István IVANCSÓ
Rudolf PROKSCHI – István SESZTÁK
Athánáz OROSZ – Péter SZABÓ
&
Byzantine Bibliography in Hungary 2000-2001**

**Nyíregyháza
2001**

Folia Athanasiana vol. 3 (2001)
Review of Byzantine Theology

Published once a year by:

St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

Address for manuscripts, correspondence and orders:

Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola

✉ H-4401 Nyíregyháza Pf. 303.

☎ Tel.: 0036-42-597-600

Fax.: 0036-42-420-313

E-mail: atanaz@atanaz.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@atanaz.hu

Yearly subscription: 30 USD or 50 DEM

© 2001 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

SZENT ATANÁZ GÖRÖG KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

Folia Athanasiana

3



Nyíregyháza
2001

We are pleased to dedicate this anthology
to the

Professors

of the St Athanasius Greek Catholic Theological Institute, who have been teaching here for the past 50
years.

TABLE OF CONTENTS

ELEUTERIO F. FORTINO	
Il sinodo intereparchiale dei bizantini cattolici in italia	9
ISTVÁN IVANCSÓ	
Die griechisch-katholische Liturgik	23
RUDOLF PROKSCHI	
Die Heilige Armenisch-Apostolische Kirche – eine altehrwürdige christliche Kirche im Aufbruch zu einer Neu-Evangelisierung ihrer alten Heimat	37
ISTVÁN SESZTÁK	
Il concetto dell'immagine nella discussione iconoclasta	51
ATHANÁZ OROSZ	
Allotriōsis (ἀλλοτριωσις). L'alienazione da Dio e l'allontanamento dal peccato nelle opere di san Massimo il Confessore	61
PÉTER SZABÓ	
Matrimoni misti ed ecumenismo Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica	95
BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2000-2001	121
RECENSIONES	129
AUTHORS	137

ELEUTERIO F. FORTINO

II SINODO INTEREPARCHIALE DEI BIZANTINI CATTOLICI IN ITALIA

SOMMARIO – 1. Le tre Circoscrizioni; 2. Il Primo Sinodo Intereparchiale (1940); 3. Un Secondo Sinodo Intereparchiale: 1/ Antepreparazione; 2/ Preparazione; 3/ Consultazione delle Comunità locali; 4/ Celebrazione del Sinodo; 4. Prospettiva: Comunione e Annuncio dell'Evangelo

Le tre Circoscrizioni Ecclesiastiche Bizantine in Italia, direttamente dipendenti dalla Santa Sede, stanno preparando il II Sinodo Intereparchiale, in altre parole un sinodo per le eparchie di Lungro in Calabria e di Piana degli Albanesi in Sicilia e per il monastero esarchico di Grottaferrata nei dintorni di Roma. Il Santo Padre ha autorizzato la convocazione di una tale assemblea sinodale già dal 1994.¹ Subito dopo, gli Ordinari hanno costituito una Commissione antepreparatoria (1996) per individuare gli argomenti da trattare nel Sinodo. Questo lavoro è terminato nel 2000. Il 15 agosto 2001 gli Ordinari hanno emanato il *Decreto d'Indizione del Sinodo* e il 29 ottobre seguente hanno costituito una Commissione Centrale di Coordinamento (CCC) e sette Commissioni preparatorie intereparchiali, cioè con due o più membri per ciascuna delle tre Circoscrizioni.

Queste Commissioni hanno concluso il loro lavoro con la redazione di schemi sulle rispettive materie da sottoporre alla consultazione delle Comunità locali: parrocchie, comunità religiose, organismi di Chiesa (consigli pastorali e consigli presbiterali), associazioni laicali, circoli culturali. Le consultazioni si svolgeranno durante l'anno 2003. Il sinodo si riunirà nell'ottobre del 2004 in concomitanza con il millennio del Monastero di Grottaferrata (1004 – 2004).

1. Le tre Circoscrizioni

In Italia tanto nel primo millennio – quindi prima dello scisma fra Bisanzio e Roma – quanto nel secondo millennio è sempre stata presente, oltre alla lati-

¹ Cfr. *Lajme-Notizie*. Bollettino quadrimestrale dell'Eparchia di Lungro degli Italo-Albanesi, (in seguito = "Lajme – Notizie"), anno XIII, n. 3 (2001) 1-20. *Ibidem*, n. 1 (2002) 3-20.

na, la Chiesa di espressione bizantina, in due fasi distinte. La prima fase, dal secolo VI in poi, è detta *italo-greca*, perché formata da gruppi di lingua greca installatisi dopo l'occupazione bizantina al tempo di Giustiniano (553). Anche questa Chiesa greca era sotto la giurisdizione del primate d'Italia, il Papa di Roma, fino a quando (736) l'imperatore bizantino Leone III Isaurico, iconoclasta, per rappresaglia contro il Papa che aveva difeso il culto delle icone, sottrae dalla giurisdizione di Roma la Calabria, la Sicilia e l'Illyricum e la sottopone alla giurisdizione di Costantinopoli. La Santa Sede ha sempre condannato quest'atto violento di indebito uniatismo giurisdizionale.² L'arrivo dei Normanni nell'Italia Meridionale (secolo XI) ha ristabilito la giurisdizione di Roma. Da questo momento questa fase italo-greca andò progressivamente in declino, ma continuò in varie zone fino al secolo XVI. Oggi unico erede di questa tradizione è il monastero di Grottaferrata, fondato da S. Nilo di Rossano di Calabria (1004) che, nonostante diverse vicissitudini, giunse fino ai nostri giorni con un grande specifico patrimonio culturale e spirituale.⁴

Mentre la presenza bizantina in Italia andava scomparendo, ha avuto luogo una nuova immigrazione dall'Epiro, questa volta di *gruppi di lingua albanese*,⁵ a

² F. DVORNIK, "La lutte entre Bysance et Rome à propos de l'Illyricum au IX siècle", in *Mélanges Charles Diehl*, I (1930) 61-80; V. GRUMEL, "L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarcat de Constantinople. Le témoignage de Théophanes le chronographe. Recherches de science religieuse" 40, in *Mélanges Jules Lebreton* 2 (1951-1952); M. V. ANASTOS, "The transfert of Illyricum, Calabria and Sicily to the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 731-733", in *Studi Bizantini e Neoellenici* 9 (1957) 14-31.

³ Cfr. V. PERI, *Chiesa Latina e Chiesa Greca nell'Italia postridentina (1564- 1596)*, in *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno Storico Interecclesiale, Bari 30 aprile - 4 maggio 1969*, (Italia Sacra, 20), Padova 1973.

⁴ *Bios kai politeia tou hosiou Patros emon Neilou tou Neou, Testo originale greco e Studio introduttivo a cura di Germano Giovannelli Ieromonaco della Badia di Grottaferrata* (codice greco criptense B.b.II), Badia di Grottaferrata 1972; *Atti del Congresso Internazionale su S. Nilo di Rossano. 28 settembre - 1 ottobre 1986*. Rossano - Grottaferrata 1989; G. CROCE, *La Badia Greca di Grottaferrata e la Rivista "Roma e l'Oriente"*, 2 vol., Libreria Editrice Vaticana, 1990.

⁵ Lo storico classico di questi eventi è Pietro Pompilio Rodotà (1707-1770). Egli è stato docente di greco al Pontificio Collegio Greco e *scriptor graecus* alla Biblioteca Vaticana. Questa funzione gli ha permesso di svolgere accurate ricerche negli Archivi Romani, delineando, per la prima volta, una storia organica della Chiesa Greca in Italia pubblicata in tre volumi in tre anni diversi: "*Dell'Origine. Progresso e Stato Presente del Rito Greco in Italia, osservato dai greci, monaci basiliani e albanesi, libri tre*", in Roma 1758, 1760, 1763. Il primo volume tratta dei greci in Italia, il secondo dello sviluppo culturale e religioso apportato particolarmente dai monaci, ed "il terzo - afferma l'autore nella prefazione - espone lo stato presente, di cui siamo tenuti agli albanesi che lo difendono con impareggiabile gloria". Appare chiara la distinzione delle due fasi della presenza di una Chiesa bizantina in Italia: la fase italo-greca (fino al sec. XV) e la seconda che prende avvio dalla venuta degli albanesi in Italia (sec. XV) in poi. Questa distinzione non veniva motivata soltanto in relazione al tempo, ma soprattutto in ragione della diversità etnico-culturale. L'esigenza di una tale chiarificazione era considerata necessaria dagli italo-albanesi, come mostra la nota, redatta da un italo-albanese di Sicilia e che precede la stessa pubblicazione della *Storia* del Rodotà: "*Notizia distinta degli Italo-Greci e degli Italo-Albanesi, esposta da*

causa dell'invasione dei turchi (sec. XV). Quest'immigrazione ebbe luogo, particolarmente dopo la morte dell'eroe Giorgio Castriota Skanderbeg, che per venti anni aveva resistito all'avanzata dei turchi.

I nuovi immigrati si stabilirono nel Regno di Napoli, particolarmente in Calabria, e in Sicilia. Arrivarono in Italia immediatamente dopo il Concilio di Firenze (1439), in un tempo considerato di unione esistente fra greci e latini. Gli albanesi sono stati accolti nelle parrocchie e nelle diocesi latine, mantenendo le proprie tradizioni per quanto possibile, senza alcun bisogno di abiura o di professione di fede cattolica.

Tuttavia dopo il Concilio di Trento queste comunità inquadrate nelle diocesi hanno subito pressioni latinizzanti creando inquietudini e tensioni, tanto che la Santa Sede nel secolo XVIII è dovuta intervenire creando, non solo due seminari, ma anche due vescovi ordinanti, uno per in Calabria e l'altro in Sicilia.⁶ Queste positive disposizioni non risolsero il problema. Soltanto nel 1919 il papa Benedetto XV creò un'eparchia, quella di Lungro, per gli Albanesi di Calabria e dell'Italia Continentale.⁷ Nel 1937 Pio XI creava l'eparchia di Piana degli Albanesi per gli Albanesi di Sicilia. Lo stesso papa elevava l'antico cenobio di Grottaferrata a Monastero Esarchico. Risultano così costituite le tre Circoscrizioni ecclesiastiche bizantine in Italia, direttamente dipendenti dalla Santa Sede.

2. II Primo Sinodo Intereparchiale (1940)

Le nuove eparchie risultavano composte da parrocchie che per secoli erano rimaste nella giurisdizione di vescovi latini. Il loro disagio era riconosciuto dalla Santa Sede ed espresso nella Bolla di creazione dell'eparchia di Lungro in cui

Mons. Giuseppe Schirò, Arcivescovo di Durazzo, già vicario apostolico in Cimarra nell'Epiro. In occasione di dover rispondere ad alcuni quesiti proposti da un personaggio, in Roma l'anno 1742. Per dati più aggiornati sugli albanesi d'Italia cfr. D. ZANGARI, *Le colonie italo-albanesi in Calabria, Storia e demografia. Secoli XV-XIX*, Napoli 1941; C. Rotelli (a cura), *Gli Albanesi in Calabria*, Cosenza 1988; T. MORELLI, *Cenni storici sulla venuta degli Albanesi nel Regno delle Due Sicilie*, Napoli 1892; A. VACCARO, *Italo-Albanensia. Repertorio bibliografico sulla storia religiosa, sociale, economica e culturale degli Arbëreshë dal sec. XVI ai nostri giorni*, Cosenza 1994.

⁶ A. ZAVARRONI, *Il Collegio Corsini di S. Benedetto Ullano. Prefazione di Francesco Russo, Traduzione e postfazione di Domenico Morelli*, Cosenza 2001. Il volume costituisce una ripubblicazione in traduzione italiana di uno studio sulla "Storia dell'erezione del Pontificio Collegio Corsini italo-greco di Ullano e dell'Istituzione del vescovo titolare di rito greco per l'istruzione degli Italo-Albanesi nel medesimo rito e per la promozione dei Sacri Ordini" (Napoli, anno della salvezza 1750); E. F. FORTINO, *La Chiesa bizantina albanese in Calabria. Tensioni e comunione*, Cosenza 1994.

⁷ Le bolle di creazione delle tre Circoscrizioni si trovano rispettivamente nelle pagine 11, 19, 26 del "Manuale del Sinodo Intereparchiale delle eparchie di Lungro e di Piana degli Albanesi e del Monastero esarchico di S. M. di Grottaferrata", Grottaferrata 1940.

si affermava che “*detti vescovi che, in tutto o in gran parte, ignoravano la liturgia, la disciplina, le consuetudini, le leggi, i costumi della Chiesa ortodossa unita, talvolta stabilivano per i loro sudditi di rito greco ciò che questi credevano ripugnante ai loro diritti e prerogative e perciò si ostinavano a non obbedire ai loro ordini*”.⁸ Allo scopo di rendere tra loro più coerenti queste tre nuove Circostrizioni e per rinnovare la prassi liturgica e riordinare la disciplina ecclesiastica è stato convocato nel 1940 il primo Sinodo Intereparchiale.⁹ Già nella lettera di benedizione del Santo Padre si parla di “*Circostrizioni ecclesiastiche di rito bizantino in Italia*”. Queste tre Circostrizioni sono unite dalla fondamentale *tradizione bizantina*, anche se ciascuna potrà avere alcune particolarità locali che colorano la comunione. Le due eparchie usano il *Typikon di Costantinopoli*. Anche l’antico cenobio di Grottaferrata, dal 1937 “Esarcato”, vive la tradizione detta italo-bizantina o italo-greca, che nient’altro è che la *tradizione monastica di Bisanzio*, con ovvi apporti locali. Il monachesimo italo-greco era, infatti, regolato dalla *Hypotyposis di S. Teodoro Studita*, che proprio a Costantinopoli ha riformato il monachesimo e di lì è passato nell’Italia Meridionale. Ora il Monastero segue, come in genere fanno i monasteri, il *proprio Typikon* che si collega a *quello di Biagio*, un importante manoscritto del 1299/1300. Negli ultimi anni nel monastero è in corso un recupero di forme liturgiche presenti in quel codice, che esprime la tradizione italo-greca nell’ambito della grande Tradizione bizantina.

Altro elemento che accomuna le tre Circostrizioni bizantine è il fatto che *si trovano in Italia, sono sottoposte al CCEO e dipendono direttamente dalla Santa Sede*. Per questa ultima ragione è stata necessaria l’autorizzazione del Santo Padre per la convocazione del Sinodo.

Il cardinale Luigi Lavitrano, arcivescovo di Palermo, ma nella sua qualità, in quel tempo, di Ordinario di Piana dei Greci, nel discorso di apertura al Sinodo del 1940, ebbe a dire: “*Accogliendo i voti manifestati in pubblico e in privato dal clero delle nostre eparchie, desiderose di raggiungere nei limiti del possibile l’uniformità della disciplina e del rito nei nostri paesi separati territorialmente dal mare e moralmente da usi e costumanze secolari, i vostri Pastori, – si riferiva ai partecipanti alla celebrazione del Sinodo – incoraggiati in questo anche dal defunto Pontefice Pio XI, di s.m., scartando la primitiva idea di sinodi diocesani, stimarono più opportuno raccogliersi in un sinodo intereparchiale e decisero di*

⁸ *Ibidem*, 11.

⁹ E. F. FORTINO, “Il Sinodo Intereparchiale di Grottaferrata e la Chiesa Bizantina in Italia”, in *Evolghema – Studies in Honor of Robert Taft, s. j.*, (Studia Anselmiana 110), Roma 1993, 119-140.

convocarlo in questo monastero esarchico che, conservando con le tradizioni i più autorevoli documenti della liturgia, offriva l'aiuto più efficace per ritrovare la purezza del rito conservata nel Typikòn".¹⁰ Il cardinale con visione storica e una buona dose di ottimismo asseriva ancora: "Si è voluto così rinverdire l'antica tradizione e consolidare quei vincoli che un tempo tenevano unite le diocesi bizantine della Calabria con quelle della Sicilia sì strettamente da formare un unico Thema con sede a Reggio" (un'unica provincia amministrativa e ecclesiale).

Lo scopo della comunione fra le Circoscrizioni convocate al Primo Sinodo – espressa con la terminologia del tempo – si ritrova nella lettera che i tre Ordinari – il Card. Luigi Lavitrano, il vescovo Giovanni Mele e l'archimandrita Isidoro Croce – indirizzarono a Papa Pio XII (10 luglio 1940) e nella risposta del Papa (6 agosto 1940).

Gli Ordinari affermavano che il Sinodo era urgente "per assicurare non solo l'unità della disciplina ecclesiastica, ma per ricondurre, più che sia possibile, alla purezza del Typikòn il rito".¹¹ Il cardinale Eugenio Tisserant nella lettera al Card. Lavitrano, cui trasmetteva la benedizione del papa per il Sinodo, scrive: "Il Sommo Pontefice ha appreso con vivo e lieto compiacimento la lodevole iniziativa dei tre Ordinari delle Circoscrizioni ecclesiastiche di rito bizantino in Italia ed ha approvato, senza riserve, la loro intenzione di chiamare a raccolta i rispettivi cleri, per dare maggiore uniformità liturgica e disciplinare alla vita delle due eparchie e del Monastero Esarchico, sia nei rispettivi confronti, sia in relazione alle contermini diocesi di rito latino o ai gruppi di fedeli latini che vivono entro i confini dei loro territori".¹²

Il Sinodo si tenne a Grottaferrata (13-16 ottobre 1940). Le "Costituzioni" approvate sono state pubblicate nel 1943 dopo la *recognitio* della Congregazione per la Chiesa Orientale. Esse comprendono 314 articoli raggruppati in cinque parti sulle seguenti tematiche: delle persone (I parte), dei sacramenti e dei sacramentali (II parte), del magistero della Chiesa (III parte), del culto divino (IV parte), dei beni della Chiesa (V parte). Un'appendice contiene alcuni schemi di particolari celebrazioni liturgiche consistenti in adattamenti o abbreviazioni di normali *akolouthie*.¹³ Va qui segnalato un evento singolare, straordinario per quel tempo, e che

¹⁰ Cfr. *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 12, n. 1-2 (110) (1940) 6.

¹¹ Cfr. *Costituzioni del Sinodo Intereparchiale*, Grottaferrata 1943, 7.

¹² *Ibidem*, 10.

¹³ Per una presentazione, del Primo Sinodo Intereparchiale cfr. la nostra presentazione, "Il Sinodo Intereparchiale di Grottaferrata e la Chiesa Bizantina in Italia", in *Evloghema – Studies in honor of Robert Taft*, s. j. – (Studia Anselmiana, 110), Roma 1993; *Costituzioni del Sinodo Intereparchiale delle epar-*

comunque ha preceduto quanto poi, a livello dell'intera chiesa cattolica, ha avuto luogo al Concilio Vaticano II. Al Sinodo di Grottaferrata ha preso parte ufficialmente, come osservatrice, una delegazione ortodossa di otto persone, presieduta dal vescovo di Berat, Agathangjel Cançe, da parte della Chiesa autocefala di Albania

Gli attuali Ordinari danno un giudizio positivo su quel primo Sinodo. Essi affermano nello Decreto di Indizione (15 agosto 2001) del II Sinodo Intereparchiale che il Sinodo del 1940 – nonostante i tempi difficili del conflitto bellico durante il quale è stato tenuto e promulgato – *“ha apportato molti vantaggi spirituali e pastorali”*.

3. Un Secondo Sinodo Intereparchiale

Dopo il Sinodo del 1940 sono intervenuti degli eventi importanti che offrono un decisivo aiuto anche alle tre Circostrizioni:

- a) *La celebrazione del Concilio Vaticano II (1962 – 1965),*
- b) *La pubblicazione del CCEO (1990),*
- c) *La pubblicazione della “Istruzione” sulla Liturgia da parte della Congregazione per le Chiese Orientali (1996).*

Ciò ha spinto gli Ordinari a chiedere al Santo Padre l'autorizzazione di tenere un secondo Sinodo comune.

Anche il Sinodo che si sta preparando è intereparchiale. Non è l'Assemblea di un'Eparchia, non è un Sinodo Provinciale. E' un Sinodo di più eparchie. Questa figura non si trova nel nuovo Codice dei Canonici delle Chiese Orientali. Per questa ragione è stato necessario che previamente ricevesse l'autorizzazione del Papa poiché le tre Circostrizioni dipendono direttamente dalla Santa Sede. Sarà poi necessario che le deliberazioni siano approvate dalla Santa Sede prima della promulgazione da parte degli Ordinari.

L'intento prioritario è contenuto proprio nel termine *Synodos*, termine che ha un'esplicita connotazione comunionale. Gli Ordinari, nella *Lettera sul Sinodo*, lo hanno esplicitamente messo in evidenza: *“L'Assemblea Sinodale sarà l'espressione della comunione ecclesiale”*.¹⁴ Innanzi tutto il Sinodo si fonda sulla

chie di Lungro e Piana degli Albanesi e del monastero esarchico di S. M. di Grottaferrata (13 – 16 ottobre 1940), Grottaferrata 1943, 119-140.

¹⁴ Cfr. *Lajme – Notizie*, XIV, 1 (2002) 5-6.

comunione: sulla comunione di fede, della vita sacramentale e della relazione con la gerarchia cattolica e con il Papa.

E' in conseguenza a tutto ciò che è emersa la convinzione della convocazione di un nuovo Sinodo. Gli Ordinari nel Decreto di Indizione dichiarano: *“Tutto ciò fa sì che si renda necessaria la convocazione di un II Sinodo Intereparchiale che, in forme rispondenti ai tempi e alla maturazione ecclesiologica verificatasi in questi decenni, affronti i vari aspetti della vita liturgica, catechetica, pastorale delle nostre Circoscrizioni ecclesiastiche”*.

Si tratta di un'indicazione decisiva per una prospettiva rivolta al futuro. Quando si parla di queste questioni, spesso si potrebbe avere l'impressione che il rinnovamento a cui si accenna in diversi documenti pre – sinodali sia un superficiale archeologismo. Una restaurazione di forme del passato.

Invece la riconsiderazione della tradizione bizantina è cruciale per il futuro di queste Circoscrizioni, perché la tradizione, come dice il termine stesso, trasferisce, trasporta, ridona, ripropone, nei nuovi contesti, ad ogni nuova generazione il patrimonio di fede e di espressioni della fede che hanno vivificato le generazioni passate. La recezione comporta sempre modificazioni (vale anche qui l'antico adagio: *“Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur”*). La tradizione è un processo vitale e sempre attualizzantesi.

Questa prospettiva è coerente con l'indicazione degli Ordinari, i quali richiedono di tenere presenti le esigenze dei tempi e la nuova maturazione ecclesiologica.

1/ Antepreparazione

Dal 1996 al 2000 ha lavorato una Commissione Antepreparatoria Intereparchiale, composta da 11 membri delle tre Circoscrizioni. Questa commissione aveva il compito di identificare le tematiche da sottoporre al Sinodo. A conclusione dei lavori essa ha presentato agli Ordinari il seguente elenco:

Catechesi,
Liturgia,
Formazione del Clero,
Diritto canonico,
Rapporti Interterritoriali,
Ecumenismo.

Gli Ordinari hanno aggiunto l'argomento della formazione "*alla vita consacrata*" da collegare al tema "Formazione del Clero" e una nuova tematica: "*Rievangelizzazione e missione*".

L'Antepreparatoria oltre ad identificare le tematiche ha anche elaborato degli indici di materie da trattare. Per i temi integrativi proposti dagli Ordinari, la Commissione Centrale di Coordinamento ha elaborato questi indici.

Le Commissioni preparatorie avrebbero dovuto tenere presenti questi schemi, con il diritto, ovviamente, di ampliarli in base al proprio giudizio. Le proposte dell'Antepreparatoria, con le integrazioni, sono state approvate dagli Ordinari e trasmesse alle Commissioni preparatorie, come base di lavoro.

2/ Preparazione

Il 24 novembre 2001 si è incontrata la Commissione Centrale di Coordinamento che ha programmato il proprio lavoro e quello delle Commissioni. Ha formulato un "*Regolamento delle Commissioni preparatorie*", approvato dagli Ordinari. Dal dicembre del 2001 ha avuto inizio il lavoro delle Commissioni. Il coordinamento si è realizzato per mezzo di incontri fra la Commissione Centrale, i presidenti e talvolta i segretari delle sette Commissioni.

La Commissione Centrale ha riconsiderato l'elenco e l'ordine delle tematiche aggiungendo *un prologo e un epilogo*. Essa ha anche chiesto uno schema su "*La Sacra Scrittura nella Chiesa locale*" come supporto a tutti gli studi sinodali. Ora lo schema delle materie in preparazione per il sinodo risulta così organizzato:

1. *Prologo: "Contesto teologico e pastorale del Sinodo"*,
2. *La Sacra scrittura nella Chiesa locale*,
3. *Catechesi*,
4. *Liturgia*,
5. *Formazione del clero e alla vita consacrata*,
6. *Diritto Canonico*,
7. *Rapporti Interrituali*,
8. *Ecumenismo*,
9. *Rievangelizzazione*,
10. *Missione*,
11. *Epilogo: "Chiamati ad essere santi" (Rom 1,7)*.

Le Commissioni, sempre in incontri intereparchiali, hanno preparato i progetti per la consultazione delle Comunità locali. Ogni commissione ha espletato esclusivamente il compito ad essa affidato e ha organizzato il proprio lavoro nei tempi e nei modi considerati più consoni. Eventuali aspetti di uno stesso tema che si riscontrano in più commissioni sono stati armonizzati in incontri tra i presidenti e la Commissione Centrale.

Per quanto riguarda *le fonti di riferimento* la Commissione Centrale ha dato queste indicazioni:

§ 1: Le varie Commissioni devono avere un quadro esatto della situazione delle tre Circostrizioni per quanto riguarda il tema che ciascuna deve trattare. E' opportuno pertanto che all'inizio del proprio lavoro si faccia un attento rilevamento dei problemi da trattare, in relazione alle indicazioni della Commissione antepreparatoria.

§ 2: Qualsiasi proposta deve essere fatta in consonanza con il Magistero della Chiesa, con la tradizione bizantina (teologica, spirituale, disciplinare, liturgica) e patristica, e per quanto riguarda le parrocchie di rito latino con la tradizione romana.

§ 3: Deve tenere presenti i seguenti principi:

- a) mantenere integre le tradizioni della Chiesa bizantina (OE,2),
- b) ritornare alle avite tradizioni qualora indebitamente si fosse venuto meno ad esse (OE,6),
- c) eventuali innovazioni siano fatte secondo un organico progresso (OE 6).
- d) ogni proposta dovrà tenere conto delle esigenze attuali e delle prospettive future delle tre Circostrizioni bizantine in Italia.

§ 4: Devono essere tenuti presenti i libri *Liturgici ed il Typikon* della Chiesa bizantina e per il Monastero Esarchico il *Typikon* e i libri liturgici della propria tradizione monastica.

§ 5: Vanno tenuti presenti: i decreti conciliari *Ecclesiarum Orientalium e Unitatis Redintegratio*; le costituzioni dogmatiche *Lumen Gentium e Gaudium et Spes*, ma anche *altri documenti del Concilio Vaticano II*, secondo le tematiche affrontate.

§ 6: Va tenuto presente il *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* (1990).

§ 7: Va tenuta presente la *"Istruzione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali"*(1996)

§ 8: Va tenuto presente il *"Direttorio per l'applicazione di principi e delle norme sull'ecumenismo"* (1993).

§ 9: Vanno tenute presenti le “*Costituzioni del Sinodo Intereparchiale di Grottaferrata*” (1943).

§ 10: Vanno tenute presenti le “*Dichiarazioni e decisioni della Prima Assemblea eparchiale 1995-1996*” di Lungro.

§ 11: Va tenuta presente la lettera apostolica di Giovanni Paolo II “*Novo Millennio Ineunte*” (2000).

§ 12: Vanno tenuti presenti le disposizioni degli Ordinari o altri testi dagli organismi delle tre Circostrizioni.

3/ Consultazione delle Comunità locali

Il risultato del lavoro delle Commissioni è stato inviato alla Commissione Centrale che lo ha coordinato in modo da formare un testo unitario, uno strumento di lavoro, la “*Bozza per la consultazione delle Comunità locali*” (parrocchie, comunità religiose, organismi di Chiesa (Consigli presbiterali e pastorali), associazioni laicali, circoli culturali. Le comunità locali lavoreranno per l'intero anno 2003.

Per aiutare l'analisi della “Bozza di consultazione” la Commissione Centrale di Coordinamento ha preparato un questionario essenziale così formulato:

1. Prologo: Contesto teologico e pastorale

Oltre a quelli indicati in questo schema, ci sono altri aspetti o problemi da segnalare?

2. La Sacra Scrittura nella Chiesa Locale:

La Sacra Scrittura è il fondamento delle attività ecclesiali.

Cosa proponi per una migliore conoscenza della Sacra Scrittura?

3. Catechesi

La catechesi è strumento indispensabile per la crescita nella vita cristiana.

Avverti il bisogno di una nuova sistemazione della catechesi:

a) per l'iniziazione alla vita cristiana?

b) per l'approfondimento della fede e della morale nell'età adulta?

c) per la comunione familiare?

4. Liturgia

La liturgia è fonte e culmine della vita cristiana.

Cosa proponi perché essa:

- a) sia sempre più partecipata?
- b) sia vera fonte di comunione con Dio e con il prossimo?

5. Formazione del Clero e alla vita consacrata

Il clero, i monaci, i religiosi e le religiose hanno un ruolo determinante nella vita delle nostre Comunità.

Avresti qualche esigenza da fare presente al Sinodo:

- a) per la predicazione
- b) per i rapporti con la "gente"?
- e) per lo stile di vita cristiana?
- d) per la cooperazione fra clero e religiosi/e?

6. Diritto Canonico

Il Diritto canonico aiuta a vivere nell'ordine e nella comunione.

- a) avverti dei casi in cui il Diritto vigente non corrisponda ai bisogni?
- b) ci sono degli aspetti che vorresti regolati da nuove norme di applicazione del Diritto vigente?

7. Rapporti interrituali

Le nostre Circoscrizioni vivono a contatto con. le diocesi latine; nella diocesi di Piana degli Albanesi convivono nella stessa giurisdizione parrocchie bizantine e latine.

Avresti qualche problema particolare da suggerire al Sinodo:

- a) sotto forma di problema?
- b) sotto forma di soluzione da dare?

8. Ecumenismo e dialogo interreligioso

La ricerca della piena unità è un "imperativo della coscienza cristiana illuminata dalla fede e guidata dalla carità" (Giovanni Paolo II).

Vorresti la dimensione ecumenica più presente:

- a) nei programmi di formazione cristiana?
- b) nell'insegnamento religioso nelle Scuole?
- c) nella pastorale quotidiana?

9. Rievangelizzazione

Nei paesi di antica tradizione cristiana emergono correnti di allontanamento dalla Chiesa o di indifferentismo. E' un problema maggiore per la vita della Chiesa nel nostro tempo. Si parla sempre più di esigenza di una "nuova evangelizzazione".

Avresti qualche suggerimento da dare:

- a) sui metodi pastorali attualmente in uso?
- b) su forme nuove da proporre agli operatori pastorali?

10. Missione

Per l'attività missionaria delle nostre Comunità avresti altro da suggerire?

11. Epilogo: "Chiamati ad essere santi" (Rom 1,7)

La collaborazione comunitaria potrà essere decisiva per l'avvenire delle nostre Circostrizioni Bizantine in Italia.

I responsabili dei vari gruppi di consultazione sono invitati a formulare altre domande di integrazione corrispondenti alla natura del gruppo.

4/ Celebrazione del Sinodo

Quando le Comunità locali avranno terminato il loro lavoro, presenteranno entro il mese di dicembre 2003, le osservazioni alla Commissione Centrale che metterà a punto il progetto del "Libro del Sinodo". Una volta approvato dagli Ordinari il progetto sinodale sarà sottoposto al Sinodo stesso che si riunirà nel mese di ottobre 2004, con inizio la domenica dei Santi Padri del VII Concilio ecumenico.

4. Prospettiva: Comunione e Annuncio dell'Evangelo

L'insieme della problematica del Sinodo si trova riassunta nel suo slogan "*Comunione e Annuncio dell'Evangelo*". Lo scopo del Sinodo quindi è dichiaratamente pastorale in uno spirito di rinnovamento, sulla traccia delle indicazioni del Concilio Vaticano II, del nuovo Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, della Istruzione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, sulla base di un'analisi della situazione attuale delle tre Circostrizioni Bizantine in Italia. Sono tenuti presenti anche gli orientamenti dati dalla Conferenza Episcopale Italiana per il prossimo decennio.

Tre sono quindi i cardini per la riflessione sinodale: la tradizione bizantina, le esigenze attuali delle tre Circostrizioni, le prospettive future. Si intende così rafforzare la comunione tra le tre Circostrizioni e promuovere un'azione pastorale, catechetica, liturgica comune per un più efficace annuncio dell'Evangelo alle generazioni future.

In questa prospettiva il Sinodo avrà il compito speciale di *precisare e formulare il Diritto Particolare* per le tre Circostrizioni, come richiesto dal nuovo CCEO. A conclusione del Sinodo le tre Circostrizioni dovrebbero avere un diritto canonico comune.

Si tratta quindi di un Sinodo aperto al futuro.

ATHANASIANA

Rivista semestrale della teologia bizantina

Viene pubblicata
all'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico
Nyíregyháza

Il contenuto dell'ultimo (13) fascicolo:

EMMEANUEL LANNE: Az Egyház misztériuma az ortodox teológiában [Il mistero della Chiesa nella teologia ortodossa]

IVANCSÓ ISTVÁN: Az "Üdvözítsd ekténia" sajátosságai [Le proprietà dell'ektenia "Salva, o Dio il tuo popolo"]

SESZTÁK ISTVÁN: Az isteni misztériumok. Szempontok keleti teológia szentségtanához [Aspetti della dottrina sacramentale della teologia orientale]

OLÁH MIKLÓS: A Szentírás liturgikus életünkben I. [La Sacra Scrittura nella nostra vita liturgica I]

SZABÓ PÉTER: A keleti kodifikáció története II. [Storia della codificazione orientale II]

JANKA FERENC: Hívő értelem, értelmes hit [Glaubende Vernunft, vernünftige Glaube]

KRUPPA TAMÁS: Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasar teológiájában [Pneumatological basic Concepts in the Theology of Hans Urs von Balthasar]

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

H-4401 Nyíregyháza (Ungheria) Pf. 303.

Abbonamento (annuale) 8 USD

ISTVÁN IVANCSÓ

DIE GRIECHISCH-KATHOLISCHE LITURGIK

INHALT – 1. Einleitung; 2. Theoretischer Hintergrund; 3. Praktischer Grund; 4. Mitteln; 5. Betreiber unserer Liturgik; 6. Zusammenfassung

1. Einleitung

Vor allem müssen wir unser Thema begrenzen. Der Titel spricht von griechisch-katholischer Liturgik, aber dieser Bereich ist breiter, als er in unser Thema hineinpassen würde. Hier wird es sich also um die ungarische griechisch-katholische Liturgik handeln, die aber mit der Organisation der ungarischen Griechisch-Katholizität nicht verbunden ist. Diese ist erst 1912 geschehen, mit der Erhebung der Diözese von Hajdúdorog.¹ Die ungarische Griechisch-Katholizität – und ihre Liturgie und Liturgik – existierte schon früher, und das war der Grund dafür, daß sie nach langem Kampf mit der Erhebung der Diözese, mit dem Ungarischem als liturgische Sprache eine organisierte Form bekommen hat.

Die ersten liturgischen Dokumente des griechisch-katholischen Ungartums stammen vom Ende des 18. Jahrhunderts: die, in Handschrift erhaltenen, Liturgieübersetzungen von *Mihály Krucsay*, Pfarrer von Gálszécs, und vom Gymnasiallehrer von Ungvár *György Kritsfalusi*, von 1793² bzw. von 1795.³ Das erste, gedruckte liturgisches Gebetbuch ist 1862 erschienen, in der Ausgabe vom Pfarrer von Hajdúböszörmény, *Ignác Roskovics*.⁴

¹ Den Text der Stiftungsbulle der Diözese – *Christifideles Graeci* – siehe in *Acta Apostolicae Sedis* 4 (1912) 429-435.

² Ihre Darstellung siehe: IVANCSÓ, I., „Legelső magyar nyelvű liturgiafordításunk. 200 éves Krucsay Mihály munkája” [„La prima traduzione della liturgia bizantina”], in *Athanasiana* 1 (1995) 3-76.

³ Vgl. IVANCSÓ, I., „A Kritsfalusi-fordítás és a mai Liturgikon egybevetése különös tekintettel a rubrikális részekre” [„Comparazione della traduzione di Kritsfalusi e del Liturgicon attuale”], in *Athanasiana* 2 (1996) 61-82.

⁴ Seine Abschrift: „Ó-hitű imádságos és énekes könyv, az egy szent közönséges apostoli anyaszentegyház napkeleti vagyis görög rendje szerént görög-katholikus keresztények lelki épületére. Forditá és kiadta Roskovics Ignác hajduböszörményi görög-kath. lelkész. Debreczen Nyomatott a város könyvnyomdájában. 1862.”

Man könnte also die Erscheinung der griechisch-katholischen Liturgik systematischerweise mit diesen Daten verbinden. In Wirklichkeit ist sie mit dem religiösen Leben und mit der liturgischen Praxis der ungarischen griechisch-katholischen Gläubigen verbunden. Um dies zu verstehen, es ist zuerst nötig, den theoretischen Hintergrund zu skizzieren, dann die praktischen Gründe darzulegen, die Erscheinung der ungarischen griechisch-katholischen Ausgaben zu umreißen, und am Ende die wichtigsten Betreiber der ungarischen griechisch-katholischen Liturgik vorzustellen. Damit ist auch der Grundriß unseres Themas gegeben.

2. Theoretischer Hintergrund

Eine, in der byzantinischen Kirche, und so auch in der griechisch-katholischen, besonders gültige Aussage ist, daß die Liturgik keine theoretische Wissenschaft ist, sondern organische, lebendige Realität. Die Feststellung ist bekannt: *die östliche Kirche lebt in ihrer Liturgie*.

Nicht nur praktisch wird es dadurch bewiesen, daß in unseren Kirchen in den Gottesdiensten nicht weniger Gläubigen sind, als in den, zum Beispiel, römisch-katholischen Kirchen. Sondern unsere griechisch-katholischen Gläubigen bildeten immer die religiöseste Bevölkerungsschicht unseres Landes, daß wir, verglichen mit den anderen Konfessionen und Religionen, mehr Feste haben, die von unseren Gläubigen durch Teilnahme an den Gottesdiensten geweiht werden; daß unsere Fastenvorschriften strenger und vielfältiger sind, und unsere Gläubigen diese Vorschriften zu halten pflegen.

Im Hintergrund steht das theoretische Grundprinzip, daß unsere griechisch-katholische Gläubigen die dogmatisch festgelegte Religion in der Liturgie erleben können.⁵

Unsere Kirche nimmt den Traditionalismus mutig an, hängt an seinen Traditionen, aber sie behandelt ihre Liturgie nicht als ein musealisches Objekt, sondern als lebendige Wirklichkeit. Die Religion, die auf dem Grund der biblischen und apostolischen Tradition von den Konzilen und vom Lehramt formuliert und in der Dogmatik festgelegt wurde, bekommen wir in den liturgischen heiligen Texten der Rituale als ständige religiöse und geistliche Ernährung. Aus der Religion der Kirche wächst die Liturgie, und die Liturgie, auf die Religion der Kirche zurückwirkend,

⁵ Vgl. IVANCSÓ, I., „La liturgia come espressione dell'identità“, in Congregazione per le Chiese Orientali (ed.), *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, 141-143.

formt jene. Und weil in unserem Verständnis Liturgie und Liturgik sehr eng verbunden sind, gilt diese Aussage auch für die Liturgik.

Das östliche Verständnis des Ritus beleuchtet und bekräftigt noch besser unsere Aussage.⁶ Ritus bedeutete nämlich nie in unserer Kirche die Gesamtheit der Rubriken, die den genauen Ablauf und die Zelebration der Rituale beschreiben. Sein Inhalt ist viel reicher, er kann in 5 Punkten zusammengefaßt werden. Bei uns enthält Ritus die folgenden Punkte:

1. Eine bestimmte, definierte *Liturgie*, in deren ganzem, globalem Sinn; also nicht nur die Heilige Liturgie (die Messe), sondern alle anderen Gottesdienste.
2. Die *Doktrin* einer partikularen Kirche, gut unterschieden von den Doktrinen anderer Kirchen.
3. Die *Tradition* einer bestimmten christlichen Gemeinde, welche eine kirchliche, geschichtliche, gesellschaftliche Tradition ist.
4. Eine, in der Liturgie zum Ausdruck gebrachte *nationale Sprache* und Kultur.
5. Eine *Nation* oder ein Volk, das dies alles hat und erlebt.

Der Ritus – in der östlichen Tradition – ist dies alles, oder sogar noch mehr. Ein *Lebensstil*, in dem eine christliche Gemeinde ihre Christianität lebt. Im Osten wurde die Liturgie immer als Leben interpretiert: das sakramentale Leben der Kirche, das konkrete Leben einer Ortskirche, lebendige liturgische Katechetik, lebendiges christliches Kerygma.⁷

Auf diesem Grund und mit diesem Hintergrund ist ganz verständlich, daß man in der byzantinischen Kirche nie eine systematische Liturgik zusammenzustellen brauchte, man formulierte nie nach westlichem Beispiel liturgische Enchiridia.⁸ Das heißt natürlich nicht, daß die griechisch-katholische Kirche sich nicht mit der liturgischen Erziehung beschäftigt hätte. Nur die Methode ist anders. Hier ist es die Liturgie selbst, die erzieht, wenigsten in idealem Fall, weil in ihren heiligen Texten – wie gesagt – die dogmatisch formulierte Religion, mit den Mitteln der Liturgie vorgestellt, präsent ist: Biblikum, Dogmatik, Moralthologie und die Lehre quasi aller anderer theologischen Fächer.

⁶ Vgl. IVANCŠÓ, I., *Görög katolikus szertartásán*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 1), Nyíregyháza 1997, 9-11.

⁷ Vgl. FEDERICI, T., *Teologia liturgica Orientale I*, (Bibbia e liturgia 7), Roma 1978, 9-15.

⁸ Für die byzantinische Kirche sind vielmehr die sogenannte *Typika* charakteristisch, die die Anweisungen für die Zelebration der Gottesdienste spezifizieren, bzw. die *ausführliche Typika*, die auch eine liturgiegeschichtliche Erklärung der Gottesdiensten und ihrer Elemente enthalten.

Die Liturgie ist so der Ausdruck kirchlicher Identität.⁹ Die griechisch-katholischen Gläubigen bekommen durch die Liturgie den ganzen Unterricht, den sie zu ihrem kirchlichen Leben brauchen. Aber, um die Wahrheit zu sagen, das ist nur im idealen Fall festzustellen. Die Mehrheit unserer Gläubigen ist traditionell religiös, und sie ist fähig, in der Liturgie und mit der Hilfe der Liturgie, ihre Religiosität zu erleben. Immer mehr sind diejenige – vor allem unter denen, die aus den kleinen, traditionellen Dörfern in die Städte gezogen sind – die die liturgische Umgebung, die ihren Glauben ernährte, verloren haben, und so sind sie religiös indifferent, sie praktizieren ihren Glauben nicht mehr. Wir spüren das Gewicht dieser riesigen Aufgabe: wir sind in der letzten Stunde, um die traditionelle Religiosität zu retten und in eine bewußte Religiosität umzuwandeln.¹⁰

Die erste Aufgabe ist nicht die Zusammenstellung einer systematischen Liturgik, obwohl wir dafür auch Beispiele haben, sondern die Werte, die in unserer Liturgie und in deren wunderschönen, tiefsinnigen, an theologischen Lehren beispiellos reichen Texten enthalten sind, für unsere Gläubigen bekannt zu machen, und mit einer kontinuierlichen, liturgischen Erziehung ihr kirchliches und liturgisches Bewußtsein wach zu halten.¹¹ Die Aufgabe ist nicht, unsere Liturgie an die Welt anzupassen, sondern umgekehrt, wir müssen richtig liturgische Menschen werden.

3. Praktischer Grund

Wie wir es schon in der Einleitung geschrieben haben, werden wir uns hier nur mit der ungarischsprachigen griechisch-katholischen Liturgik beschäftigen. Sie steht im engsten Zusammenhang mit dem hundertjährigem Kampf für die ungarische liturgische Sprache.¹² Dieser Kampf ist auch der Grund unserer Liturgik.

Es ist bekannt, daß unter den Ahnen des ungarischen Volkes byzantinische Missionare wirkten. So lernten sie zuerst das byzantinische Christentum kennen.¹³

⁹ Vgl. TAFT, R., „Liturgy as Expression of Church Identity“, in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 29-45.

¹⁰ Vgl. IVANCSÓ, I., „A liturgia mint az identitás kifejezője“ [„La liturgia come espressione dell'identità“], in *Athanasiana* 6 (1998) 39-40.

¹¹ Das hat sich die Ausgabe einer Religionsbuch-Reihe seit 1990 zum Ziel gesetzt. Die Publikation der Religionsbücher ist ein beispielloses Projekt in der Geschichte unserer Kirche: es umfaßt die acht Jahrgänge der Grundschule. Es wurde ein Band auch für die Schüler der Mittelschule angefertigt. – Vgl. IVANCSÓ, I., „Die Publikationen der Griechisch-katholischen Hochschule St. Athanasius“, in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 139-145.

¹² Überblickt auch diesen Kampf: IVANCSÓ, I., „Harminc éves bizánci liturgia“ [Thirty Year old Byzantine Liturgy], in *Posztbizánci Közlemények* II (1995) 94-96.

¹³ Mehr dazu siehe: PIRIGYI, I., *A magyarországi görögkatolikusok története*. Nyíregyháza 1990. Bd. I, 9-41; TIMKÓ, I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*. Budapest 1971, 367-395.

Die ersten Bischöfe der sich ansiedelnden und ihre Heimat erobernden Ungarn waren vom byzantinischen Ritus: *Hierotheos, Theophylaktos, Antonios*. Sankt Stephan, der König, baute eine westliche Kirchenorganisation aus, gründete ausschließlich römisch-katholischen Diözesen. Das byzantinische Christentum wurde so in den Hintergrund gedrängt. Erst im 17. Jahrhundert bekam es einen neuen Schwung, mit der Ansiedlung der verschiedensten Nationalitäten in Ungarn. (Obwohl diese Ansiedlung schon im 13. Jahrhundert anfang.) In dieser Zeit kamen die griechisch-katholischen Ungarn unter die Jurisdictio slawisch- und rumänischsprachiger Diözesen.

Am Ende des 17. Jahrhunderts verstärkte sich das Identitätsbewußtsein unter den Ungarn, und es führte dazu, daß im Sinne des Gesetztes der Nationalversammlung von 1843/44 die offizielle Sprache des Landes statt des Lateinischen das Ungarische wurde. Die ungarischen Griechisch-Katholiken konnten mutiger verlangen, daß die Sprache des Gottesdienstes auch das Ungarische werde. Mit diesem Akt – neben geistigen Ansprüchen – wollten sie auch ihre Nationalität betonen. Ein langer und durchgekämpfter Weg¹⁴ führte zur Verwirklichung dieses Wunsches, zur Erhebung der Diözese von Hajdúdorog.¹⁵

So kommt der praktische Grund – der Kampf für das Ungarische, als liturgische Sprache – zum oben beschriebenen theoretischen Hintergrund. Diese zwei Faktoren anschauend, kann man verstehen, daß sich das ungarische griechisch-katholische Volk, mit seinen Leitern, nicht mit den theoretischen Fragen der griechisch-katholischen Liturgik beschäftigte. Viel Wichtiger war für sie alle, daß sie wegen ihrer liturgischen Sprache und Praxis nicht für Russen oder Rumänen gehalten werden. Seit der Union von Ungvár (1646) gab es mit der Katholizität kein Problem, weil diese Leute unter der Jurisdictio jener Diözesen lebten, aus deren Pfarreien die Diözese von Hajdúdorog entstand.¹⁶ Derer liturgische Sprachen waren auch nicht unbekannt, die Gottesdienste wurden in diesen Sprachen zelebriert. Es waren nicht nur die liturgischen Bücher, sondern auch die selten erschienenen Rituale im Gebrauch.

¹⁴ Szabó Jenő, der berühmte Vorkämpfer der ungarischen Griechisch-Katholizität hat es sogar Kalvarienweg genannt. Vgl. Anm. 17.

¹⁵ Seine neueste Darstellung siehe: B. PAPP, J., *Hajdúdorog küzdelme a magyar görög katolikus egyházmegye felállításáért*, Hajdúdorog 1996.

¹⁶ Aus der griechisch-katholischen Diözese von Eperjes acht, aus Munkács siebzig, aus Szamosújvár vier, aus Nagyvárad vierundvierzig, aus Fogaras fünfunddreißig Pfarreien sind in die neue Diözese übergegangen.

4. Mittel

Daher ist es verständlich, daß die Mittel der ungarischen griechisch-katholischen Liturgik vor allem die liturgischen Ausgaben selber waren.¹⁷ Auf diesen Gebiet erwarb der Vikar der Hajdúdorogi Vikariat (Vorgänger der Diözese von Hajdúdorog) unvergängliche Meriten. Er war derjenige, der eine 13 Jahre lang existierende *liturgische Übersetzungskommission* aufgestellt hat (1879-1882).¹⁸ Dieser Kommission und ihrer Tätigkeit ist zu danken, daß die wichtigsten Bücher für die Zelebration der Liturgie auf ungarisch gedruckt erschienen und die handschriftliche Übersetzungen ablösen konnten. Zuerst haben sie das *Liturgikon* publiziert (1882),¹⁹ das die Liturgie von Johannes Chrysostomos enthält. Dem *Liturgikon* ist das *Eucho-logion* (1883)²⁰ – Rituale – gefolgt, mit der Ordnung der Sakramentspendung und der Weihen. Später ist das *die Liturgie von Heiligem Basileios und die Liturgie der vorgeweihten Gaben* enthaltende Buch erschienen (1890).²¹ Am Ende hat das *Allgemeines Kirchliche Gesangsbuch* von János Danilovics das Tageslicht erblickt (1892),²² das die für Priester ausgegebenen Altarbücher ergänzte: die Gläubigen konnten die Gottesdienste aus diesem Buch mitsingen.

¹⁷ Zu deren Sammlung siehe: SZTRIPSZKY, H., „Bibliographiai jegyzetek az ó-hitű magyarság irodalmából”, in *A görög-katholikus magyarság utolsó kalvária-útja. Szerző dolgozataiból és beszédeiből egybeállította, bevezetővel és jegyzetekkel kíséri dr. Sztripszky Hiador*. Budapest 1913, 421-449; IVANCSÓ, I., „A magyar görögkatholikus liturgikus könyvek anyanyelvi fordításai és kiadványai”, in Timkó, I. (szerk.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987*. Nyíregyháza 1987, 158-181; IVANCSÓ, I., „Újabb liturgikus kiadványaink” [„Edizioni liturgiche raccolte più recentemente”], in *Athanasiana* 4 (1997) 19-36.

¹⁸ Die erste ausführliche Darstellung der Tätigkeit der Übersetzungskommission bietet: IVANCSÓ, I., *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége [La commissione di traduzione liturgica di Hajdúdorog del 1879 e la sua attività]*, (Athanasiana Füzetek 1), Nyíregyháza 1999.

¹⁹ Seine Anschrift: „Aranyszájú Szent János atya szent és isteni liturgiája vagyis az újszövetségi vérontás nélküli szent áldozat bemutatásának rendje kiegészítve több oltári imával és egyházi énekkel a magyarjku görög szertartású katolikusok lelki épülésére. A munkácsi és eperjesi egyházmegyei szentszékek kebeléből kiküldött kilenczes tagu bizottság fordítása Hajdu-dorogon 1879. Debreczen, nyomtatott a város könyvnyomdájában. 1882. Ap.”

²⁰ Seine Anschrift: „Görög katolikus egyházi szerkönyv (Eucho-logion) – Magyarra fordított Hajdu-dorogon 1879. Debreczen, nyomtatott a város könyvnyomdájában. 1883. – 395.”

²¹ Seine Anschrift: „Szent Nagy Bazil atya szent és isteni liturgiája továbbá az Előszentelték isteni liturgiája s egyéb egyházi szolgálatok papi imádságai. A görög szert. katolikusok lelki hasznára. Hajdúdorogi kiadás. 1890. Debreczen, nyomtatott Kutasi Imrénél 1890. Debreczen. 1889. Nyomatott Kutasi Imre könyvnyomdájában.”

²² Seine Anschrift: „Görögszertartású általános egyházi énekkönyv a hozzávaló imákkal. A görög-katholikus hívek lelki hasznára. Fordította és kiadta: Danilovics János, hajdu-dorogi püspöki vikárius. 1892. Debreczen, Nyomatott a város könyvnyomdájában 1892. 49.”

Die erste Ausgabe unserer ungarischen liturgischen Bücher unterstützt wieder unser Grundkonzept. Unsere griechisch-katholischen Priester und Gläubigen hielten es nicht für ihre erste Aufgabe systematische Liturgik zusammenzustellen, sondern daß der Gebrauch der heiligen Texten in ihrer Muttersprache ihre Identität im Ritus verstärke und daneben die nationale Identität lebendig halte.

Unzweifelhaft ist es, daß später einige Werke erschienen sind, die nicht liturgische Texte enthielten, sondern die Liturgie erklärt haben, deshalb müssen wir sie dem Kreis der Liturgik zuordnen. Allgemeine Charakteristik von diesen ist, daß sie, nach dem Muster der Katechismen, aus Fragen und Antworten bestehen. Das Buch von Eugen Fenczik ist nur auf altslawisch erschienen,²³ hatte aber sehr große Wirkung auf die ungarischen Griechisch-Katholiken, weil sie es als Lehrbuch benutzten. János Kizák hat sein Liturgiebuch auch auf altslawisch geschrieben, aber es wurde von István Szémán übersetzt, und es ist in einer Zweikolumnenausgabe erschienen, in der der altslawische und der ungarische Text nebeneinander stehen.²⁴ István Szémán hat selbst ein ähnliches Lehrbuch geschrieben.²⁵ Bedeutungsvoll war noch die von Sándor Mikita auf beiden Sprachen (ungarisch und altslawisch) geschriebene Liturgik.²⁶

Die am Anfang des 20. Jahrhunderts – schon ausschließlich auf ungarisch – erschienenen Bücher²⁷ haben eine doppelte Charakteristik. Einerseits streben sie das wunderbare Reichtum und die tiefe Symbolhaftigkeit der Liturgie deskriptiv vorzustellen. Andererseits ist ein anderer Aspekt zu beobachten: die Betonung der Katholizität. Und das ist ein Faktor von enormer Wichtigkeit. So erschienen nämlich ein Rituale und liturgische Sachen in der griechisch-katholischen Kirche, die der Spiritualität und Geistigkeit der byzantinischen Kirche fremd sind (Herz Jesu Andacht, Anbetung, Rosenkranz, die Orgel, die Klingel usw.). Aber die Verfasser der Bücher wollten die Tendenz mit der Erklärungen unterstützen, daß es zu beweisen ist: wir sind nicht Orthodoxe, sondern Griechisch-Katholiken. Diese fremden Elemente fanden eine günstige Aufnahme, aber – auf die Vergangenheit zurückblickend – haben

²³ ФЕНЦИКЪ, Е., *Литургика или обятой, восточной, православно католической церкви на осиновано толковня церковного*, Будапешт 1878.

²⁴ KIZÁK, J., *A szertartásmenet rövid tankönyve*, Ungvár 1912.

²⁵ SZÉMÁN, I., *Görög katolikus szertartástan*, Eperjes 1911.

²⁶ MIKITA, S., *Görög szertartásu kath. liturgika, azaz: szertartás értelmezés*, Ungvár [é. n.].

²⁷ DEMKO, S., *Görögkatolikus szertartástan az elemi népiskolák számára*, Miskolc ²1930; MELLES, E. – SZÁNTAY-SZÉMÁN, I. – KOZMA, J., *Görögkatolikus szertartástan elemei*, Budapest ⁴1938. Das Buch wurde eigentlich von Emil Melles allein geschrieben. Die überarbeitete Fassung wurde mehrmals, sogar auch im Jahre 1984 in der Landesreihe der „Katholischen Theologischen Skripten“ herausgegeben.

sie eine Identitätsstörung verursacht, die oft auch heute wirkt.²⁸

Im liturgischen Gebrauch – und damit in der Liturgik – der byzantinischen Kirche spielt ein spezielles Buch eine sehr wichtige Rolle: das *Typikon*. Es ist nichts anderes, als ein Hilfsbuch, das zur Zelebration wichtige Angaben enthält. So ein Werk ist auf ungarisch zum ersten Mal 1941 erschienen.²⁹ Dieses Buch teilt sich in drei große Einheiten. Die erste beschreibt den allgemeinen Verlauf der Gottesdienste, wie ihre Teile untereinander zusammengehen. Die zweite Einheit gibt ausführliche Vorschriften, wie man bei den Gottesdiensten die ständigen und wechselnden Teilen bei den verschiedenen Gelegenheiten zusammenstellt. Es behandelt die Vorschriften von den einfachsten Fällen bis zu den kompliziersten. Schließlich bringt der dritte Teil den liturgischen Kalender, der an jedem Tag den Namen des Heiligen, oder das Fest angibt, und auch ihre liturgische Eigentümlichkeiten beschreibt.

Obwohl es neben dem slawischen liturgischen Gebrauch die ursprünglichen griechischen Vorschriften zu beachten versucht, ist es nicht frei von Lateinismen. Also lebte die Tendenz weiter, obwohl im theologischen Unterricht von dieser Tendenz immer sauberer wird.

In der Formung der liturgischen Praxis – und mit dieser auch ihrer Liturgik – der griechisch-katholischen Kirche hat die *Liturgische Anweisung* eine wichtige Rolle. Dieses Buch kann man mit dem „Direktorium“ der westlichen Kirche vergleichen. Aber sein Inhalt ist viel reicher. Die byzantinische Kirche hat nämlich in ihrem liturgischen Kalender – mit den anderen verglichen – die meist Feste. Auch die Zahl der Gottesdienste ist mehr: den gesamten liturgischen Tag bilden insgesamt acht Gottesdiensten. Auch die Quantität der liturgischen Texte ist bedeutend mehr und mannigfaltiger als in anderen Kirchen. Schließlich sind selbst die Gottesdienste auch viel komplizierter. Die alljährlich ausgegebene *Liturgische Anweisung* leistet auf diesen Gebieten Anordnungen. Dies, in seinem ersten Teil, teilt der liturgische Kalender mit. Der zweite Teil gibt allgemeine liturgische Anweisungen. In dem dritten Teil stehen die ausführlichen Anweisungen für die Tage, die aus der Reihe des einfachen Alltages herausragen.

²⁸ Das ist keine ungarische Eigenart: die von den fremden Elementen verursachte Identitätsstörung ist eine bedauerliche Tatsache in der ganzen griechisch-katholischen Kirche. Vgl. GELSI, D., „Orientali, Liturgie“, in Sartore, D. – Triacca, A. M. (a cura di), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, 1003-1004. Die Kongregation für die Ostkirche hat sich eben die Lösung dieses Problems zum Ziel gesetzt: *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996.

²⁹ KOZMA, J., *Kivonatos typikon. Egyházi naptár és szertartási utasítás*, (Különlenyomat a miskolci apostoli adminisztratura 1941. évi direktóriumából), Miskolc 1941.

Da in der byzantinischen Kirche seit Urzeiten der Grundbegriff der Zelebration der Gottesdienste anwesend ist – nämlich daß der Priester zelebriert mit den Gläubigen, also nicht allein sein „Breviarium“ liest – ist es auch in der griechisch-katholische Kirche so. Wir beten zusammen die Vesper nicht nur an Sonntagen und Festtagen, sondern auch an ihren Vorabenden in unseren Kirchen. Ebenfalls beten wir zusammen auch die Matutin an solchen Tagen. Und die *Liturgische Anweisung* hilf uns mit ihren kurzen, aber ausführlichen Anweisungen damit, daß man von welchen liturgischen Bücher die ziemlich reichliche Teile den Gottesdiensten zusammensuchen muß.

Erstmals 1914 erschien in der ungarischen griechisch-katholischen Kirche in ungarischer Sprache die *Liturgische Anweisung*, und ihr folgen jährlich die neuen Ausgaben. Die erste –ihrem Titel gemäß – hat nur die Diözese von Hajdúdorog betroffen,³⁰ dann seit 1989 – gleichfalls ihrem Titel gemäß– ist sie auch für das Exarchat von Miskolc gültig.³¹ Eigentlich sie hat vom Anfang die wichtigen Vorschriften für die Zelebrationen der Gottesdienste für die ganze griechisch-katholische Kirche gegeben.

Die schon erwähnten Tendenzen sind deutlich erkennbar in diesen Werken. Einerseits gibt es solche, die lateinisierende Wirkung vertreten (zum Beispiel die Zelebration der Gottesdienste der Karwoche in schwarzen liturgischen Gewändern, die Aussetzung des Altarsakramentes am Heiligen Grab). Sie verstärken zugleich, daß die ungarische Griechisch-Katholizität ihre griechisch-katholische Identität betonen kann. Andererseits sind in der letzten Zeit Tendenzen erkennbar, daß die griechisch-katholische Kirche zurück nach den Wurzeln strebt, die Gottesdienste von den Elementen reinigt, die nicht der ursprünglichen Mentalität der byzantinische Kirche entsprechen sind.

Die *Anweisungen* tragen zur Bildung der eigenen Liturgik bei, weil ausführliche Vorschriften für die Zelebration der Gottesdienste enthalten. Bisher sind sechs solche Werke erschienen zwischen 1914 und 1990.³² Mehrmals gab es aber Zurückverweise - zum Beispiel 1924 - auf frühere Werke, die nicht erschienen sind.

³⁰ Die erste ist nur fragmentarisch, ohne Titelseite geblieben, die für das Jahr 1914 gültig war. Das von 1915: *Templomi szolgálati utasítás a hajdúdorogi egyházmegye számára az 1915. évre. (Julian időszámítás szerint.)* Méltóságos és főtisztelendő Miklósy István megyéspüspök úr rendeletére és 11/1915. sz. jóváhagyásával. Nyiregyháza 1914.

³¹ *Görög katolikus szertartási utasítás a hajdúdorogi egyházmegye és a miskolci exarchátus részére az 1989. évre.* Kiadja a Hajdúdorogi Püspöki Hivatal.

³² Die erste Sammlung erschien in den *Liturgischen Anweisungen für das Jahr 1915*. Weitere Sammlungen sind in den Jahren 1918, 1924 und 1931 erschienen. Die bisher ausführlichste Sammlung der Vorschriften, die die Zelebration der Hl. Liturgie auf die Einzelheiten eingehend behandelt, wurde in den *Liturgischen Anweisungen für das Jahr 1955* veröffentlicht, Seit 1990 wird eine gekürzte Fassung der Vorschriften herausgegeben.

Der Vollständigkeit halber muß erwähnt werden, daß erst in den letzten Zeiten Bücher erschienen sind, die von den lateinisierenden Wirkungen frei, das Thema aus der reinen, originalen Quelle schöpfend betrachten, und die streben, diese Argumente im theologischen Unterricht zu vertiefen.³³

5. Betreiber unserer Liturgik

Man kann die Tendenzen der ungarischen griechisch-katholischen Liturgik durch die Tätigkeit derjenigen beobachten, die Betreiber dieser Liturgik waren. Die zeitliche Begrenzung ist hier auch gegeben, weil sie ihre Tätigkeit doch erst ab Anfang des 20. Jahrhunderts ausübten, und ihre Bücher erschienen auch erst ab dieser Zeit. Drei Personen müssen wir besondere Aufmerksamkeit widmen.

István Szántay-Szémán (1880-1960)³⁴ wurde der Generalvikar der von den in Ungarn gebliebenen Teile der Diözese von Eperjes in 1924 gegründeten Miskolczer Apostolischen Exarchates. Dieser Exarchat oder Administratur strebte genauso nach der ungarischen liturgischen Sprache wie die Diözese von Hajdúdorog, pflegte aber nicht die griechische, sondern vor allem die slawische liturgische Tradition, um auch so seine Selbständigkeit zu demonstrieren. Natürlich ist es, daß auch hier die ungarische Sprache die Dominante war, nur die Übersetzungen wurden aus altslawischen Büchern gemacht. Szántay selber hatte Übersetzungen gemacht, vor allem aus den liturgischen Büchern aus Galizien.

Auf zwei Gebieten der ungarischen griechisch-katholischen Liturgie war sein Werk überragend.

Erstens, einverstanden mit den Zielen der 1905 gegründeten Bewegung – die auch vom Religions- und Unterrichtsministerium unterstützt wurde – nahm er an den zwei Kommissionen teil, von denen eine die Revision und die erneute Ausgabe der altslawischen Bücher und die andere die Übersetzung dieser Bücher zum Ziel hatten.³⁵ Wegen des Weltkrieges konnten aber die fertiggestellte Bücher nicht erscheinen.

Die andere große Tat von Szántay war, daß er die ökumenisch eingestellte Zeitschrift *Keleti Egyház (Ostkirche)* begonnen hat, wertvollen Studien aus den Ge-

³³ Siehe in Anm. 6, und IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgika*. (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 3), Nyíregyháza 1999.

³⁴ Sein Curriculum vitae und Würdigung siehe im Kapitel „Dr. Szántay-Szémán István vicarius generalis“, in PIRIGYI, I., *Görög katolikus papi sorsok*. Debrecen 1999, 57-73.

³⁵ In einem Vortrag, der am „Dies Orientalis“ des Pazmaneum zu Wien gehalten wurde, gibt er eine ausführliche Beschreibung seiner Tätigkeit in diesem Bereich. Vgl. SZÁNTAY-SZÉMÁN, I., „A görög rítus liturgikus könyvei és magyar nyelvre való átültetésük“, in *Keleti Egyház* V/2-3 (1938) 41-55.

bieten der orientalischen Theologie, Liturgik, Kirchengeschichte, Kirchenkunst publizierend, und außerdem war sie das einzige Organ dieser Art. Die Pflege der byzantinischen Liturgik bekam hier auch Platz.

Szántay hielt die Vereinheitlichung der liturgischen Texte für sehr wichtig. Sie erschienen nämlich seit 1862 in verschiedenen Übersetzungen (Roskovics, Melles, Danilovics, Krajnyák),³⁶ und sie führten zu Störungen auch innerhalb einer Kirchengemeinde. Der einheitlicher Text ist aus der Sicht der byzantinischen Liturgie sehr wichtig, weil einerseits die Menge der rituellen Texte riesig ist, andererseits neben dem Priester auch das Volk aktiver Teilnehmer der Liturgie ist, die „actiosa participatio“ verwirklichend. Als Hauptredaktor der Zeitschrift *Keleti Egyház* hat Szántay in der Übersetzung von János Kozma das bis jetzt umfangreichste Gesangsbuch herausgegeben, das auch als Stundenbuch für die Priester im Gebrauch ist.³⁷

Neben seinen vielen liturgischen Artikeln und Studien ist zu erwähnen, daß er eine große Rolle als Organisator gehabt hat, daß auf der Eucharistischen Weltkonferenz in Budapest 1938 die Teilnehmer die griechisch-katholische Liturgie kennengelernt haben.

Chorherr János Kozma (1884-1958)³⁸ war Zeitgenosse und Mitarbeiter von Szántay. In der Liturgik vertrat er aber eine andere Richtung. Als Priester der Diözese Hajdúdorog und Pfarrer in Miskolc strebte er nicht die altslawische, sondern die originale griechische Tradition zu pflegen, wie es seine Schriften, Übersetzungen und liturgischen Werke beweisen. Aber nicht ausschließlich, er besaß eine reiche Sprachkenntnis. Unter den ihm bekannten Sprachen ist auch das Altslawische, er hat auch altslawischen Texte übersetzt. Er hat sogar ursprünglich galizische Rituale veröffentlicht, die eindeutig auf westliche Einwirkung entstanden sind. Es mag so scheinen, daß er die lateinisierende bzw. die altslawische Richtung verstärkte. Daß es nicht so ist, beweist das oben genannte Gesang- bzw. Stundenbuch. Er übersetzte nämlich das Buch vom Griechischen, und die vom Original unterschiedlichen, aus dem Altslawi-

³⁶ Vö. IVANCSO, I., *Szinopszis a magyar nyelvű bizánci liturgia emlékeiről*. (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 4), Nyíregyháza 1999.

³⁷ Seine Anschrift: „Dicsérjétek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv. Tartalmazza a mindennapi egyházi szolozsma állandó részeinek magyar fordítását az Apostoli Szentszék által kiadott hiteles egyházi szövegek nyomán. az egyházi év nevezetesebb alkalmaira szóló változó részekkel. – különös tekintettel a magyar nyelvterületen érvényes liturgikus gyakorlatra és közhasználatú szövegekre. Miskolc, 1938. A »Keleti Egyház« kiadása. Ludvig István könyvnyomdája, Miskolc. Rákóczi-utca 18.”

³⁸ Sein curriculum vitae und seine Tätigkeit: PIRIGYI, I., „A magyar görögkatolikuság történetének kiemelkedő személyiségei”, in Timkó, *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve*. 214-216; und PIRIGYI, *Görög katolikus papi sorsok*, 75-86, im Kapitel: „Kozma János miskolci parókus”.

schen stammenden Teile bzw. Varianten hat er mit kleineren Buchstaben reingeschrieben, und er hat es auch gezeichnet.

Unter seine zahlreichen Publikationen ist diese die wichtigste, sie kann sogar als sein Lebenswerk bezeichnet werden. Vorher existierte auf ungarisch kein so vollständiges liturgisches Buch, das alle Gottesdienste des byzantinischen liturgischen Tages enthält. Es faßt in sich das Officium der Feste, in kleinen Beilageheftchen enthält es sogar für jeden Tag die wichtigsten liturgischen Texte der Verehrung und einen kurzen Lebenslauf der Heiligen und die Erklärung der Feste. Das ungefähr zweitausendseitige Buch fordert in der ungarischen griechisch-katholischen Kirche das, worüber wir in Zusammenhang mit dem theoretischen Hintergrund gesprochen haben. Aus diesem Buch wurde auch ein Auszug herausgegeben.³⁹ Seit seiner Erscheinung konnte es nicht die früheren Gesangbücher abwechseln, aber auf dem Grund dieses Textes sind ein Gesangbuch 1954 und auch späteren Ausgaben erschienen.⁴⁰ das heißt, daß wir in den Gottesdiensten auch heute die Übersetzung von János Kozma benutzen.

János Kozma diente der Sache der ungarischen Griechisch-Katholiken nicht nur mit seinen Schriften und Ausgaben, sondern – genau wie István Szántay-Szémán – hielt er auch viele Vorträge. Im Rahmen eines „Östliches Tages“ machte er in allen Seminaren Ungarns die griechisch-katholische Liturgie bekannt.

Der Chorherr *Ferenc Rohály* (1904-1982)⁴¹ hat weder Rituale, noch ein liturgisches Buch, oder ein liturgisches Enchiridion zusammengestellt, aber seine liturgische Tätigkeit war vielleicht noch von größerer Bedeutung, als die von den zwei anderen. Er war von zwei Grundprinzipien geführt. Eines von denen war, daß es nicht reicht, die griechisch-katholische Liturgie von außen durch ihre Prächtigkeit kennenzulernen, sondern entscheidend ist ihrer Geistigkeit näher zu kommen. Das andere ist, daß der Ritus in seiner originalen Integrität bewahrt und gepflegt werden muß. Die Prinzipien zeigen, daß er zu der Tendenz gehört hat, die zu den

³⁹ Seine Anschrift: „Éneketjétek a mi Istenünknek! Görögszertartású katolikus egyházi énektár és imakönyv – A „Dicsérvjétek az Úr nevét“ című egyházi zsolozsmás könyv kivonata – Tartalmazza az ünnep- és vasárnapi szent szolgálatok nyilvános részeinek magyar fordítását az Apostoli Szentszék által kiadott hiteles egyházi szövegek nyomán, különös tekintettel a közhasználatú ima- és énekszövegekre Miskolc, 1937. A »Keleti Egyház« kiadása. Ludvig István könyvnyomdája Miskolc.”

⁴⁰ Seine Anschrift: „»Dicsérvjétek az Urat« görögszertartású katolikus énekes- és imakönyv kivonata – Vasár- és ünnepnapi szent szolgálatok és főbb énekei – A hajdudorogi egyházmegye kiadása Nyiregyháza, 1954. Felelős kiadó: dr. Dudás Miklós hajdudorogi megyéspüspök – 14884 – Egyetemi Nyomda. Budapest.”

⁴¹ Sein curriculum vitae und seine Tätigkeit: PIRIGYI, „A magyar görögkatolikuság történetének kiemelkedő személyiségei“, 223-224; und PIRIGYI, *Görög katolikus papi sorsok*, 117-125, im Kapitel: „Dr. Rohály Ferenc parókus, liturgia tudós”.

Wurzeln, zu den originalen griechischen Texten und der liturgischen Praxis zurückgreift.

Es war sehr nötig, weil in der Zeit seiner Tätigkeit die Rituale, die nicht zu der originalen orientalischen Spiritualität passen – vor allem durch die Arbeit der Basiliten – sehr verbreitet und in vielen Orten sehr beliebt waren. Rohály kämpfte gegen diese fremden Elementen auf einer theologisch-literarischen Ebene, und sein Credo war, daß die byzantinische Liturgie selbst aus der byzantinischen Liturgie erneuert werden muß, nicht von außen oder auf die Wirkung äußerlicher Elemente.

Ferenc Rohály hat nicht nur darüber geschrieben oder gesprochen – er war Mitglied der Redaktion unserer Zeitschrift *Keleti Egyház (Ostkirche)* –, sondern er hat ein Werk vollendet, das eines der Bedeutungsvollsten im liturgischen Leben unserer griechisch-katholischen Kirche ist. Er hat allein alle unseren liturgischen Bücher aus dem griechischen Original übersetzt.⁴² Damit hat er die liturgische Literatur der ungarischen griechisch-katholischen Kirche vollständig gemacht. Es ist wahr, daß er die gedruckte Ausgabe dieser Bücher nicht erleben konnte, weil die Ausgaben erst in der letzten Zeit angefangen haben,⁴³ aber seine Handschriften haben sehr viel der von ihm vorgestellten liturgischen Erneuerung geholfen.

Die liturgischen Tätigkeiten dieser drei Personen ermöglicht uns dem Prozeß zu folgen, der für unsere Liturgik charakteristisch ist. Im Hintergrund steht auf jedem Fall, daß das wichtigste nicht die Zusammenstellung systematischer Liturgikbücher ist, sondern daß sich die liturgische Erziehung und die Aufbewahrung des liturgischen Identitätbewußtseines durch die liturgischen Texten vollziehen. Ihre Tätigkeit baut sich auf diesen Grund, deren erste Phase die altslawische liturgische Tradition, die zweite die gemischte altslawische-griechische, und die dritte die reine griechische Tradition ist. Diese sind natürlich nur Tendenzen, die man nicht für voneinander isolierten Erscheinungen halten kann. Sie sind sogar auch heute präsent und wirken in unserer Kirche. Für heute ist unsere wichtigste Bestrebung geworden, auf diesen Gründen den selbständigen ungarischen griechisch-katholischen Ritus anerkennen zu lassen.

⁴² *Psaltérion, Oktoechos, Hórologion, Triódion, Pentekosztárion, Ménaia, Apostolárion, Evangeli-stárion, Euchológion*. – Zu diesen siehe die entsprechende Titelwörter: IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, Nyíregyháza 1997; ONASCH, K., *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, Leipzig 1981.

⁴³ Bisher sind zwei – von Atanáz Orosz betreute – Bände der Reihe erschienen: *Nagyböjti énektár vagyis a három ódás bűnbánati énekek könyve, amely a szent nagyböjti énekek összes szent szolgálatot tartalmazza*, Nyíregyháza 1998; und: *Ménea II. November és december hónapokra. Rohály Ferenc kézíratos fordításának átdolgozott kiadása*, Nyíregyháza 1998. Der erste hat 835 Seiten, der zweite 684 Seiten.

6. Zusammenfassung

Nachdem wir den theoretischen Hintergrund der ungarischen griechisch-katholischen Liturgik skizziert, ihre Gründe dargelegt, ihre Ausgaben in Betracht gezogen und ihre wichtigste Betreiber vorgestellt haben, müssen wir als Zusammenfassung noch von ihren Perspektiven, den untersuchenden Gebieten und den weiteren Aufgaben sprechen. Das ist nur in einem einzigen Fokus vorstellbar, der nichts anderes ist, als die riesengroße Materie (ungefähr 6000 Seiten) der byzantinischen liturgischen Texten bekannt zu geben, aus dieser Materie Gemeingut zu machen. So können wir zur sauberen Quelle zurückkehren, und so kann die kontinuierliche, aber von den Traditionen nicht abgerissene liturgische Erneuerung garantiert werden. Unsere Kirche lebt in ihrer Liturgie, unsere, ihre Religion praktizierenden Gläubigen erleben noch ihre kirchliche Identität durch die Liturgie, aber wir können sie nur so in ihrem Ritus behalten, wenn wir ihnen den unfaßbaren Reichtum vorstellen, der in der byzantinischen Liturgie steckt. Die Aufgabe unserer liturgischen Theologie ist, unseren Gläubigen bekannt zu machen, daß unsere Liturgie nicht nur schön, prachtvoll, symbolhaft ist, sondern sie hat einen von unseren Vätern geerbten theologischen Inhalt, und dieses Erbe darf nicht unverantwortlich verändert werden, sondern es muß immer tiefer und bewußter erlebt werden.⁴⁴

Unsere Methode ist, daß wir von den drei Grundbegriffen kirchlichen Lebens – *leiturgia, diakonia, martyria* – die *Liturgie* auf den ersten Platz stellen, durch die sich der *Dienst* Gottes und des Menschen offenbart, die Möglichkeit und Kraft zum *Zeugnis* gibt. Diesem Dienst muß sich die griechisch-katholische Liturgik immer mehr und besser anschließen.

⁴⁴ Da wird auch im Rundbrief Nr. 43/1995. des Bischofs der Diözese Hajdúdorog zusammengefaßt, dessen Titel lautet „Gedanken über unser liturgisches Leben“, und sich an die Priester richtet. Vgl. IVANCSÓ, I., *A magyar görögkatolikuság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 2), Nyiregyháza 1998, 369-383.

RUDOLF PROKSCHI

**DIE HEILIGE ARMENISCH-APOSTOLISCHE KIRCHE – EINE ALTEHRWÜRDIGE
CHRISTLICHE KIRCHE IM AUFBRUCH ZU EINER NEU-EVANGELISIERUNG IHRER
ALTEN HEIMAT**

INHALT – 1. Ein kurzer Streifzug durch die leidvolle armenische Kirchengeschichte; 2. Das gegenwärtige hierarchische Erscheinungsbild der Armenischen Kirche; 3. Eine freie Kirche in einem freien Land; 4. Aktuelle Schwerpunkte der kirchlichen Erneuerung; 1/ Die Priester- ausbildung; 2/ Gründung von Pfarrgemeinden; 3/ Umfassende Katechese – Medienarbeit; 4/ Neubelebung der armenischen Klostertradition; 5/ Bildungs- und Sozialeinrichtungen; 5. Die Armenisch-Apostolische Kirche im Ökumenischen Dialog

In seinem Apostolischen Schreiben zur 1700-Jahrfeier der Taufe des armenischen Volkes schreibt Papst Johannes Paul II.: „Die Bekehrung Armeniens, die zu Beginn des 4. Jahrhunderts vollzogen und von der Tradition auf das Jahr 301 festgelegt wurde, verlieh Euren Vorfahren die Überzeugung, das erste offiziell christliche Volk zu sein, lange bevor das Römische Kaiserreich das Christentum als seine eigene Religion anerkannt hat“.¹

Wenn auch die neueste Forschung über die Chronologie der Christianisierung Armeniens heute ziemlich eindeutig zu dem Schluß kommt, daß die Taufe des Königs von Großarmenien, Trdat (Tiridates) III., dem Großen (287-330) durch den heiligen Gregor, dem Erleuchter, mit seiner Familie, seinem ganzen Gefolge und damit die Annahme des Christentums durch das armenische Volk wohl erst etwas später (306; 314 oder 315) stattgefunden habe,² behält die eben zitierte Aussage aus dem Apostolischen Schreiben ihre Gültigkeit, weil „das Christentum im Imperium

¹ Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. zur 1700-Jahrfeier der Taufe des armenischen Volkes, Nr. 3.

² Vgl. W. SEIBT, „Der historische Hintergrund und die Chronologie der Christianisierung Armeniens bzw. der Taufe König Trdats (ca. 315)“, in Ders. (Hrsg.), *Die Christianisierung des Kaukasus. Österreichische Akademie der Wissenschaften*, Wien 2002, 125-133; ebenso MESROB KRİKORIAN, „Kirchengeschichte als Glaubenserfahrung. Identität und Schicksal des Armenischen Volkes“, in *Kirchenrecht und Ökumene*, FS Panteleimon Rodopoulos (= Kanon XV), Eichenau 1999, 131-150; vgl. auch JEAN-PIERRE MAHE, „Christen im Kaukasus. Die Evangelisierung von Armenien und Georgien“, in *Welt und Umwelt der Bibel*, Sonderheft 2002 (Entlang der Seidenstraße. Das Christentum auf dem Weg nach Osten), 21-25.

Romanum (bzw. bereits im frühbyzantinischen Staat) erst im späten 4. Jh., also viel später als in Armenien³ Staatsreligion wurde.

Durch das festlich begangene Jubiläumsjahr 2001 ist die Armenische Apostolische Kirche wieder deutlicher in das Bewußtsein der Christenheit, ja der Weltöffentlichkeit gerückt. Einer der Höhepunkte der Feierlichkeiten war zweifelsohne der Besuch Papst Johannes Paul II. in Etschmiadzin, dem Sitz des Oberhauptes der Armenischen Kirche, Katholikos Karekin II. (geb. 1951; seit 1999 Katholikos aller Armenier), bei dem der Papst „erstmal während seines ganzen Aufenthaltes in einem Land im Haus seines Bruders (wohnt), der einer ruhmreichen Kirche des Orients vorsteht und mit ihm unter einem Dach den Lebensalltag teilt“.⁴ Im persönlichen Gespräch erzählte der Katholikos, er habe in der Vorbereitung des Papstbesuches darauf bestanden und auch durchgesetzt, daß der Bischof vom Rom als sein persönlicher Gast nach Armenien komme und er deshalb auch bei ihm Quartier nehmen müsse. Aus den Bildern, die von diesem Besuch durch viele Fernsehkanäle in alle Welt gegangen sind, wurde deutlich: Diese beiden christlichen Kirchen sind trotz der noch bestehenden Trennung wahre Schwesternkirchen, die von tiefer Sehnsucht erfüllt sind, eins zu werden, wie Christus dies in seinem Abschiedsgebet im Johannes-Evangelium eindringlich zum Ausdruck bringt (vgl. Joh 17,21-23). Dazu schreibt Johannes Paul II. in seinem schon erwähnten Apostolischen Schreiben: „Ich bin sicher, daß die 1700. Wiederkehr der Taufe Eurer geliebten Nation ein bedeutsamer und einzigartiger Anlaß ist, um auf dem Weg des ökumenischen Dialogs weiterzugehen“.⁵

1. Ein kurzer Streifzug durch die leidvolle armenische Kirchengeschichte

Werfen wir zunächst einen Blick in die Geschichte dieser Kirche und dieses Volkes, um unsere christlichen Schwestern und Brüdern besser verstehen zu können. „Die armenische Kirche führt ihren Ursprung auf das Wirken der Apostel Thaddäus und Bartholomäus zurück, die um 50 bis 60 n. Chr. das Evangelium in Armenien verkünden und dort den Märtyrertod erlitten haben sollen.“⁶ Wie ein Roter Faden zieht sich durch die Geschichte der Armenischen Kirche, das Kreuz und das Leiden,

³ *Ebd.*, 133.

⁴ Worte von Papst Johannes Paul II. beim Besuch der apostolischen Kathedrale Etschmiadzin (2), in *Der christliche Osten* 56 (2001) 327.

⁵ *Apostolisches Schreiben*, Nr. 8.

⁶ M. BRÄUER, „1700-Jahr-Jubiläum der Armenischen Kirche“, in *Der Christliche Osten* 56 (2001) 316.

das seinen negativen Höhepunkt in den schrecklichen Ereignissen während des Ersten Weltkriegs fand.⁷ „Das Martyrium ist ständiger Bestandteil der Geschichte Eures Volkes. Sein Glaube bleibt unlöslich mit dem Blutzugnis verbunden, das für Christus und das Evangelium abgelegt wurde... Seither gab es immer wieder ähnliche Ereignisse bis hin zu den Gräueltaten, welche die Armenier im ausgehenden 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erlitten haben. Höhepunkt waren die traurigen Ereignisse von 1915, als das armenische Volk unerhörte Gewaltakte erdulden mußte, deren schmerzliche Folgen heute noch in der Diasporasituation zu erkennen sind, in die viele seiner Söhne und Töchter getrieben wurden.“⁸

Nie konnte sich das Königreich Armenien lange seiner politischen Unabhängigkeit erfreuen. Schon in alter Zeit stand es als Pufferstaat zwischen dem Perserreich im Osten und dem römischen (byzantinischen) Reich im Westen. Als die persischen Könige spürten, daß sich die Sympathie der Armenier ihren christlichen Nachbarn zuwandte – was besonders durch die Annahme des Christentums zum Ausdruck kam – verstärkten sie den Druck auf die armenische Bevölkerung, um bei ihnen gewaltsam die Religion des Zoroaster zu verbreiten. „Von 330 bis 340 verfolgte der persische König Shapur II. die Christen in Armenien. Nach persischen und armenischen Quellen wurden Tausende Menschen gemartert.“⁹ Für die Armenische Kirche und die Verbreitung des Evangeliums von herausragender Bedeutung war Anfang des 5. Jahrhunderts die Schaffung eines eigenen Alphabets durch den Mönch Mesrop Mashtoz (gest. um 440), der bei den Armeniern bis heute eine hohe Wertschätzung und Verehrung genießt. Damit war die Übersetzung der Bibel in eine Schriftsprache und die Schaffung einer eigenen Literatur möglich. Es setzte die „goldene Epoche“ der armenischen Literatur ein. „Das armenische Volk, das unter Gregor das Christentum zu seiner geistigen und geistlichen Bastion gewählt hatte, konnte nun in jeder Hinsicht eine armenische Form des Christ-Seins ausbilden, denn das Beten, Predigen und theologische Reflektieren war ihm fortan in der eigenen Sprache möglich.“¹⁰ Obwohl die massive Bedrohung und grausame Verfolgung durch den persischen Hof Mitte des 5. Jahrhunderts wieder stark zunahm, blieb das armenische Volk seinem christlichen Glauben treu. „Niemand kann uns von unserem Glauben abbringen, nicht Engel, nicht Menschen, nicht Schwert, nicht Feuer, nicht Wasser, nicht

⁷ Vgl. E. CHR. SUTTNER, „Die armenische Kirchengeschichte – eine Geschichte unter dem „lebensspendenden Kreuz“, in Pro Oriente (Hg.), *Veritati in Caritate. Der Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus*. Wien 1981, 197-203.

⁸ Apostolisches Schreiben, Nr. 4.

⁹ JESNIK PETROSSIAN, „Die Armenische Apostolische Kirche“, in *Der Christlichen Osten* 57 (2002) 156-200, hier: 165.

¹⁰ SUTTNER, „Die armenische Kirchengeschichte“, 199.

irgendein schweres Martyrium. Denn wir haben den Bund des Glaubens nicht mit Menschen geschlossen, um euch wie Kinder anzulügen, sondern wir haben einen unauflösbaren Bund mit Gott, von dem wir uns unmöglich trennen können, weder jetzt noch morgen, noch für immer und ewig“,¹¹ so antwortete das im Jahre 449 in Artashat einberufene nationalkirchliche Konzil dem Perserkönig Yezdegerd II. (438-457), der die Armenier mit Gewaltandrohung aufforderte, die mazdaistische Religion der Perser anzunehmen.

Aus den eben geschilderten Ereignissen wird deutlich, daß sich die Armenische Kirche im Jahr 451, als auf dem Konzil von Chalcedon eine neue Glaubensdefinition bezüglich der „zwei Naturen“ in Christus angenommen wurde, in einer äußerst angespannten politischen Situation befand und die Verbindung zum byzantinischen Reich auf weiten Strecken abgerissen war. „Die armenische Kirche hatte keine Möglichkeit, die christologischen Dispute aus der Nähe zu verfolgen, die im römischen Reich stattfanden, und ihre eigene Position festzulegen.“¹² Schon am Konzil von Ephesus (431) konnten keine armenischen Bischöfe aus Persien teilnehmen, und erst durch „nestorianische Missionare“ erfuhr man von dem, was dort geschehen war. So stieß die neue christologische Glaubensformel, die vor allem bei den Theologen von Ägypten und Syrien großes Aufsehen erregte, weil diese eher die wunderbare Einheit der beiden Naturen (Gottheit und Menschheit) in Christus betont sehen wollten, wie dies Kyrill von Alexandrien vertrat, bei den Armeniern auf Ablehnung. „Die höchst offizielle Ablehnung der Lehre von Chalcedon erfolgte nach der Tradition auf der zweiten Synode von Dvin, wo bei der ersten Sitzung (552-553) das Konzil von Chalcedon und der Lehrbrief des Papstes Leo anathematisiert wurden.“¹³

In der weiteren wechselvollen Geschichte der Armenier gab es nur relativ kurze Perioden, in denen sie ihre politische Selbständigkeit wiedererlangten. Während der Dynastie der Bagratiden (885-1045; also rund 160 Jahre) erfuhr Armenien eine Zeit relativen Friedens und eines beachtlichen Aufschwungs, der besonders auch auf kirchlichem Gebiet seinen Niederschlag fand: die Zahl der Klöster nahm zu, die Literatur blühte und erreichte im 10. Jahrhundert ihre höchste Stufe und Ausdruckstärke und auch auf dem Gebiet der Baukunst gab es hervorragende Leistungen, die man z. T. noch heute bewundern kann.

„Als aber ab dem 11. Jahrhundert und ganz besonders ab dem 15. Jahrhundert zahlreiche Armenier unter dem Druck der politischen Verhältnisse ihre

¹¹ PETROSSIAN, „Die Armenische Apostolische Kirche“, 165.

¹² *Ebd.*, 167.

¹³ KRIKORIAN, „Kirchengeschichte als Glaubenserfahrung“, 141.

Heimat verlassen mußten und sowohl nach Europa, als auch nach Indien und sogar bis Tibet auswanderten, da wurde aus der »Kirche Armeniens« eine »Kirche der Armenier«.¹⁴

In Kilikien – in der heutigen Osttürkei – gelang es den Armeniern Ende des 12. Jahrhunderts einen neuen Staat zu organisieren, dessen Kultur und Struktur nach europäischer Form geprägt waren. Als der Landesherr dieses armenischen Gebietes, Lewon, am 6. Januar 1199 in der Kathedrale der hl. Sophia in Tarsus als König von Kilikien gekrönt und als solcher sowohl durch den byzantinischen Kaiser, Alexios III. als auch vom Kaiser des Deutschen Reichs, Heinrich VI. anerkannt wurde, hatte er sein Ziel erreicht und seinen Traum verwirklicht.¹⁵ Auch Philipp-August von Frankreich, Richard Löwenherz von England und Papst Cölestin III. (1191-1198) schickten ihre Glückwünsche und Geschenke. Mit Hilfe der Kreuzfahrer konnte sich das armenische Königreich in Kilikien fast 200 Jahre halten, war aber dem ständigen Druck der Seldschuken und Mameluken nicht gewachsen. Schließlich wurde die Hauptstadt Sis 1375 von den Mameluken erobert. Während dieser Zeit kamen die Armenier durch die Kreuzfahrer in engeren Kontakt mit der römischen Kirche. Gespräche und Verhandlungen mit dem Ziel einer Wiedervereinigung der beiden Kirchen waren zwar sehr häufig und wurden lebhaft geführt, blieben jedoch ergebnislos. Trotzdem ging diese Periode einer engen Verbindung mit der Katholischen Kirche nicht spurlos an den Armeniern vorüber: bis heute kann man in vielfältiger Weise Elemente der lateinischen Tradition, vor allem im gottesdienstlichen Leben, erkennen, die damals von den Armeniern übernommen wurden.

„Nach dem Fall von Kilikien kamen Armenien und die Armenier unter die Herrschaft des Islam: »West-Armenien« (= Ost-Anatolien) wurde von den Seldschuken bzw. Osmanen beherrscht und Ost-Armenien von den Persern.“¹⁶ Der siegreiche Sultan zeigte sich aus politischen Überlegungen den Armeniern gegenüber durchaus gutwillig und hilfsbereit. Um ein gewisses Gleichgewicht zum Ökumenischen Patriarchen, der zugleich auch Volksführer für alle orthodoxen Gläubigen im Osmanischen Reich war, herzustellen, wurde im 16. Jahrhundert in Istanbul ein Armenisches Patriarchat gegründet. „Der armenische Patriarch von Konstantinopel war, wenn auch in der Hierarchie unter den Katholikoi rangierend, lange der mächtigste Kirchenführer der armenischen Kirche, dem vor den Pogromen über 50 Bistümer unter-

¹⁴ Ebd., 131.

¹⁵ Ebd., 144.

¹⁶ M. KRIKORIAN, „Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche“, in F. Heyer (Hrsg.), *Die Kirche Armeniens. Eine Volkskirche zwischen Ost und West* (= Die Kirchen der Welt, Bd. XVIII), Stuttgart 1978, 38.

standen.“¹⁷ Den Armeniern, die sich vor allem im Handel, im Handwerk und in der Kunst auszeichneten, gelang es, das Vertrauen des Sultans zu gewinnen und sie erhielten viele Rechte und Privilegien. Aufgrund ihrer besonderen Begabungen wurden viele von ihnen Hofarchitekten, Hofmaler, Hofschneider, Ärzte, Münzmeister, Geldwechsler usw.

In der 2. Hälfte verschlechterten sich durch Konflikte verschiedenster Art die ursprünglich guten Beziehungen zwischen Türken und Armeniern. Die Lage der Armenier wurde nach dem Russisch-Türkischen Krieg von 1877 zusehends schlechter: „Allein in den Jahren 1894-1896 wurden in Istanbul und Anatolien Hunderttausende Armenier ausgeraubt und massakriert...“¹⁸ Nach dem Verlust der Länder auf dem Balkan, im Nahen Osten und in Afrika und der Machtergreifung der Jung-Türken (1908) setzte eine neue nationalistische Politik in der Türkei ein, die letztlich zu der Katastrophe von 1915 führte. Die wehrlose armenische Bevölkerung hunderter armenischer Dörfer und Städte in der Türkei wurde in Gruppen oder Karawanen zu Fuß in die Syrische Wüste getrieben. „Über anderthalb Millionen Menschen starben unterwegs oder in Syrien an Hunger, Krankheit oder durch Gewaltanwendung.“¹⁹ Nach dem grauenvollen Massaker während des Ersten Weltkriegs drangen die Türken in den Kaukasus und wollten auch dort die Herrschaft an sich reißen. Trotz des heroischen Sieges der Armenier über das türkische Heer im Mai 1918 (Schlacht von Sardarabad) war die Gefahr nicht gebannt. Als 1920 die Armee Kemal Atatürks in Alexandropol einfiel, riefen armenische Kommunisten die Rote Armee um Hilfe. Im November des selben Jahres wurde Rest-Armenien als Sozialistische Sowjet-Republik in die UdSSR aufgenommen (einverleibt). Damit war der Traum von einem selbständigen Staat wieder für viele Jahre zu Ende.

Mit den politisch wechselnden Verhältnissen im Laufe der Geschichte änderte sich auch der Standort des kirchlichen Zentrums der Armenischen Kirche. „Ende des 5. Jahrhunderts wurde das Katholikosat von Etchmiadzin zuerst nach Dvin (485-898), zur Zeit des Patriarchen Yovhannes von Drasxanakert (898-929) nach Tzoravank' und Aghthamar (bis 946), dann nach Argina und Ani (946-1062), Dzamndaw (1062-1105), Schughr (1105-1125), Dzovk' oder Tluk' (1125-1147), Hromkla (1147-1292) und zum Schluß in die Hauptstadt Sis (1293-1441) verlegt.“²⁰

¹⁷ BRÄUER, „1700-Jahr-Jubiläum der Armenischen Kirche“, 318.

¹⁸ KRIKORIAN, „Die Geschichte der Armenisch-Apostolischen Kirche“, 40.

¹⁹ *Ebd.*, 41.

²⁰ KRIKORIAN, „Kirchengeschichte als Glaubenserfahrung“, 145.

2. Das gegenwärtige hierarchische Erscheinungsbild der Armenischen Kirche

Heute ist der Sitz des obersten Patriarchen und Katholikos aller Armenier wieder in Etschmiadzin; daneben gibt es noch einen selbständigen „Katholikos des Großen Hauses von Kilikien“, der aus politisch verständlichen Gründen infolge der Pogrome von 1915 seine Residenz von Sis (Türkei) nach Antilias bei Beirut (Libanon) verlegt mußte und heute vorwiegend für die armenische Diaspora im Libanon, Syrien und im Iran, in Griechenland und Zypern und zum Teil auch noch in Nord- und Südamerika zuständig ist. Das Verhältnis der beiden Katholikoi-Sitze zueinander war in der Vergangenheit nicht immer spannungsfrei. Unter den Katholikoi Vazgen I. von Etschmiadzin und Karekin II. von Kilikien kam es zu einer spürbaren Verbesserung der Beziehungen, die in mehreren brüderlichen Begegnungen zum Ausdruck kam. Als nach dem Tod Vasgens I. (gest. 1994) der kilikische Katholikos Karekin II. 1995 zum 131. Katholikos aller Armenier gewählt und als Karekin I. in Etschmiadzin inthronisiert wurde, hofften manche armenische Kreise auf eine „Personal-Union“ der beiden Sitze und ein Ende der mehr oder weniger starken Rivalität, die sich bis heute im Problem von Doppelhierarchien in einigen Ländern der armenischen Diaspora äußert. Doch wurde nach der Wahl und Inthronisation Karekin I. in Etschmiadzin auch ein Nachfolger für Kilikien gewählt, nämlich Aram I., einer seiner Schüler. Er ist wie sein Lehrer hochgebildet und in der ökumenischen Bewegung sehr engagiert, z. Zt. ist er Vorsitzender des Zentralaussschusses der Ökumenischen Rats der Kirchen. Nach dem frühen Tod von Katholikos Karekin I. (er starb 1999 nach vierjähriger Amtszeit), wurde der Erzbischof von Ararat, Karekin Nersessian (geb. 1951) zum Nachfolger gewählt, der als Katholikos Karekin II. heute die Geschichte der Armenischen Kirche leitet.²¹

Außerdem bestehen noch aus alter Tradition die armenischen Patriarchate von Jerusalem (14. Jh.) und – wie schon erwähnt – von Konstantinopel. Die beiden letztgenannten genießen zwar volle innere Autonomie, haben aber nicht das Recht, Bischöfe zu weihen oder das Myron zu segnen.²² Sie sind direkt dem Mutter-Sitz von Etschmiadzin unterstellt.

²¹ Vgl. BRÄUER, „1700-Jahr-Jubiläum“, 320.

²² KRİKORIAN, „Kirchengeschichte als Glaubenserfahrung“, 147.

3. Eine freie Kirche in einem freien Land

Nach dem Zerfall der Sowjet-Union konnten die Armenier nach einer jahrhundertelangen Periode der Verfolgung, Unterdrückung und Fremdherrschaft am 21. September 1991 ihre politische Unabhängigkeit und Freiheit wiedererlangen. Grundsätzlich sind nach der armenischen Verfassung Staat und Kirche getrennt; trotzdem arbeiten heute Regierung und Kirche für den Wiederaufbau des Landes eng zusammen. Laut Aussage des Katholikos Karekin II. ist es erst vor kurzem in Verhandlungen mit der Regierung gelungen, das Fach „Armenische Kirchengeschichte“ in den öffentlichen Schulen als Pflichtfach einzuführen. Die Kirche hat sich bereit erklärt, sowohl die Ausbildung der entsprechenden Lehrkräfte als auch deren Finanzierung für zwei Jahre zu übernehmen, weil sich der Staat angesichts der angespannten wirtschaftlichen Haushaltslage außerstande sieht, zusätzliche Lehrer zu besolden. Außerdem betreibt die Kirche ein großes Kinder- und Jugendzentrum am Rande von Jerewan, in dem verschiedene Kurse angeboten werden, die nicht nur die kreativen Fähigkeiten der jungen Leute fördern (Malen, Modellieren, Nähen, Tanz, Instrumentalmusik, Gesang, Akrobatik...), sondern sie auch mit den modernen technischen Geräten (Computer) vertraut machen wollen.

4. Aktuelle Schwerpunkte der kirchlichen Erneuerung

1/ Die Priesterausbildung

Zweifelsohne ist für Katholikos Karekin II. die Sorge um gute Priester ein Herzensanliegen. Schon als Diözesanbischof von Jerewan hat er mit Zustimmung seines Vorgängers begonnen, direkt am Sevan-See in unmittelbarer Nähe eines alten armenischen Klosters, von dem Kirche noch erhalten ist ein neues Priesterseminar zu gründen. In der kommunistischen Ära wurde hier aufgrund der landschaftlich herrlichen Lage ein Sanatorium geführt. Äußerst bescheiden und – für unsere Begriffe – streng diszipliniert wird hier eine neue Priestergeneration herangebildet, deren erste Absolventen schon heute zu den Stützen des Katholikos in wichtigen Abteilungen der kirchlichen Kommunikation und Administration zählen. Einige von ihnen, die noch für Spezialstudien an verschiedenen Universitäten in Westeuropa oder Nordamerika sind, werden gewiß in einigen Jahren das Bild der Armenischen Kirche entscheidend mitprägen. Inzwischen steht am Sevan-See ein großzügiger Seminar-Neubau kurz vor der Vollendung, der etwa 60-80 Theologen beherbergen soll. Im

Innenhof entsteht eine Seminarkapelle, die besonders in der kalten Jahreszeit für Gebet und Gottesdienst zur Verfügung stehen wird.

Nach dem Plan des Katholikos sollen noch zwei weitere Seminare – eines im Norden und eines im Süden des Landes – in ähnlicher Weise errichtet werden. Nach dem Abschluß ihrer Studien sollen alle Priesteramtskandidaten des Landes ihre beiden letzten Ausbildungsjahre (Pastoralseminar) am Sitz des Katholikos in Etschmiadzin verbringen, bevor sie zur Weihe zugelassen werden. Derzeit bereiten sich in Armenien rund 200 Studenten auf den Priesterberuf vor.

Wie in der byzantinischen Tradition werden grundsätzlich verheiratete Männer zu Priestern geweiht, außer jenen, die für sich die Ehelosigkeit oder das Leben als Mönch in einem Kloster gewählt haben. Doch zum Unterschied zur Praxis in der byzantinischen Orthodoxie ist es einem geweihten Diakon erlaubt zu heiraten, d. h., die Entscheidung über die Frage des Lebensstandes muß noch nicht vor der Weihe zum Diakon gefallen sein.

2/ Gründung von Pfarrgemeinden

Durch die etwa 70-jährige kommunistische Herrschaft sind weite Landstriche ohne Kirchen, ohne Gemeinden, weil Kirchenneubauten grundsätzlich verboten waren und man schon froh sein mußte, wenn die alten Gotteshäuser nicht profaniert und umfunktioniert wurden, oder einer Straße oder einem anderen Bauprojekt weichen mußten. In der Millionenstadt Jerewan, insbesondere in den Außenbezirken, wo Hunderttausende Menschen leben, ist oft weit und breit kein Gotteshaus zu sehen. Doch wie soll so ein Vorhaben gelingen, wenn es überall am Geld fehlt und die Zukunftsperspektiven für die armenische Bevölkerung nicht gerade ermutigend sind? Der Katholikos setzt in diesem Punkt voll auf die Hilfe der weltweiten armenischen Diaspora, deren Mitglieder z. T. durchaus wohlhabend und vermögend sind und sucht – bevor er ein Gemeindeprojekt und einen Kirchenbau in Angriff nimmt – Partnergemeinden bzw. Sponsoren, die die finanzielle Hauptlast übernehmen.

Die Kirchenneubauten sind in der Regel so konzipiert, daß sie im Untergeschoß einen großen Versammlungsraum und mehrere kleinere Gruppenräume für Unterricht und Katechese beherbergen. Neben der Baulast muß aber ebenso daran gedacht werden, daß die neu entstehende Gemeinde auch ihren Priester und seine Familie erhalten muß. Das Konzept des Katholikos sieht so aus, daß in den ersten Jahren des Aufbaus einer Gemeinde der neue Pfarrer zentral von der Kirchenleitung besoldet wird. Wenn ein Priester wirklich ein guter Hirte für seine ihm anvertraute

Herde ist, braucht er sich – nach Überzeugung des Oberhirten – nicht ängstlich um seinen Unterhalt sorgen.

3/ Umfassende Katechese – Medienarbeit

Um an möglichst viele Menschen mit der christlichen Botschaft heranzukommen nützt die Armenische Kirche die Möglichkeiten der modernen Massenkommunikationsmittel. Ein eigener Fernsehkanal, der selbst verschiedene religiöse Sendungen für unterschiedliche Altersgruppen produziert (z. B. für die Kinderkatechese aufbereitete Erzählungen aus der Bibel, die mit einfachen Figuren nachgespielt werden) und 19 Stunden täglich Programm bietet, ist momentan im Medienzentrum, das sich in einem Seitentrakt in Etschmiadzin befindet, untergebracht. In absehbarer Zeit soll diese Abteilung in ein geeignetes Gebäude nach Jerewan übersiedeln. Außerdem gibt es auf diesem Kanal jeden Tag die neuesten kirchlichen Nachrichten und Informationen. Ebenso versucht man mit eigenen Sendungen Jugendliche anzusprechen.

Für das Zentrum der Armenischen Kirche ist es von großer Bedeutung, daß der Kontakt mit der weltweiten Diaspora lebendig erhalten bleibt. So wird das offizielle Informationsblatt des Katholikosats „Mother See. Newsletter of Holy Etchmiadzin“ auch in englischer, französischer und russischer Sprache gedruckt. Laut Auskunft des Direktors dieser Abteilung ist auch eine deutsche Übersetzung dieses Mitteilungsblattes in Planung. Im Blatt wird vor allem das kirchliche Leben in Armenien dargestellt: Berichte von Grundsteinlegungen oder Neueinweihungen von Kirchen, von Festgottesdiensten mit Priesterweihen, von Ferienlagern für Kinder, von hochrangigen Besuchen beim Katholikos, von seinen Visitationen im In- und Ausland und die Vorstellung von wichtigen Neuerscheinungen kirchlich relevanter Publikationen. Ein besonderer Platz wird den armenischen Wohltätern und Gönnern aus dem Ausland, die oft auch mit kirchlichen Orden ausgezeichnet werden, in der Berichterstattung eingeräumt.

4/ Neubelebung der armenischen Klostertradition

Wer sich in die Geschichte der Armenischen Kirche vertieft, wird sehr bald auf eine reiche und bedeutsame Klostertradition stoßen. Auch heute findet man überall in Armenien sakrale Bauten oder Reste von solchen Bauten, die von einer blühenden Klosterstruktur Zeugnis ablegen. Leider sind nur ganz wenige dieser Klöster von Mönchen bewohnt, die als geistliche Gemeinschaften weit in ihre Umgebung aus-

strahlen. Die bestehenden Mönchsgemeinschaften sind meistens sehr klein, ihre Vorsteher oft noch sehr jung (z. T. kommen sie aus dem schon erwähnten neuen Priesterseminar am Sewan-See und sind wegen des Mangels an geeigneten Persönlichkeiten gleich für zwei Klöster als Vorsteher zuständig) und mit langwierigen Renovierungs- und Umbauaufgaben sehr beansprucht. Da fehlt oft die nötige Beständigkeit und innere Ruhe, um zu einer geistlichen Tiefe zu gelangen.

Fast gänzlich ausgestorben sind in der Armenischen Kirche heute die Frauenklöster. Es gibt zwar noch einige wenige kleine Gemeinschaften, so z. B. bei der berühmten Kirche der hl. Hripsime, aber nach Überzeugung des Katholikos müßte bei den Nonnen ein völlig neuer Anfang gewagt werden, indem man sich einerseits auf das alte geistliche Erbe zurückbesinnt, andererseits aber auch nicht die Augen vor den Erfordernissen der heutigen Zeit verschließt.

5/ Bildungs- und Sozialeinrichtungen

In einigen Pfarreien der Armenischen Kirche sind neben der Kirche einfache Bildungseinrichtungen für Kinder und Jugendliche eingerichtet. Da die wirtschaftliche Lage in Armenien äußerst düster ist und viele junge Menschen nach ihrem Schulabschluß kaum eine berufliche Perspektive haben, bemühen sich kirchliche Zentren um die Ausbildung der Jugendlichen, je nach ihren handwerklichen oder intellektuellen Fähigkeiten. Als Musterbeispiel auf diesem Gebiet gilt das schon oben beschriebene Kinder- und Jugendzentrum, das durch die Initiative und das persönliche Engagement des Katholikos verwirklicht werden konnte. Hier können die jungen Menschen unter Anleitung sich verschiedene Fertigkeiten (vom Computer bis zur Nähmaschine) aneignen, die ihnen sicher helfen, später in einen normalen Arbeitsprozeß eingegliedert zu werden.

Diese jungen Leute werden aber auch zu einem sozialen Denken hingeführt, indem sie bei der täglichen Essenausgabe an Obdachlose und Gestrandete, aber auch an Kranke und alte Menschen, die sich nicht mehr allein versorgen können, mithelfen. So versucht der Katholikos Jung und Alt zu verbinden und deutlich zu machen, daß christliche Gemeinde nur dann glaubwürdig agiert, wenn sie die Not der anderen erkennt und lindert.

5. Die Armenisch-Apostolische Kirche im Ökumenischen Dialog

Die Armenische Kirche hat auf Grund ihrer wechselvollen Geschichte und ihrer weltweite Diaspora gelernt, mit anderen Kulturen und Religionen einen frucht-

baren Dialog zu führen. So gehört sie seit 1962 dem Ökumenischen Rat der Kirchen an, arbeitet regional in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) mit und ist mit dem Katholikat von Kilikien führendes Mitglied des „Middle East Council of Churches“ (MECC). Besonders bemüht sich die Armenische Kirche um gute Beziehungen zu den byzantinisch-orthodoxen Nachbarkirchen, was besonders beim Besuch des Katholikos Karekin II. bei Patriarch Alexij II. in Moskau zum Ausdruck kam. In den offiziellen Gesprächen zwischen den Altorientalen und den byzantinisch-orthodoxen Kirchen, die 1985 begannen und inzwischen schon weitgehende Übereinkünfte in Fragen der Christologie und der Rezeption Ökumenischer Konzilien erzielten, waren immer auch armenische Theologen vorrangig engagiert.

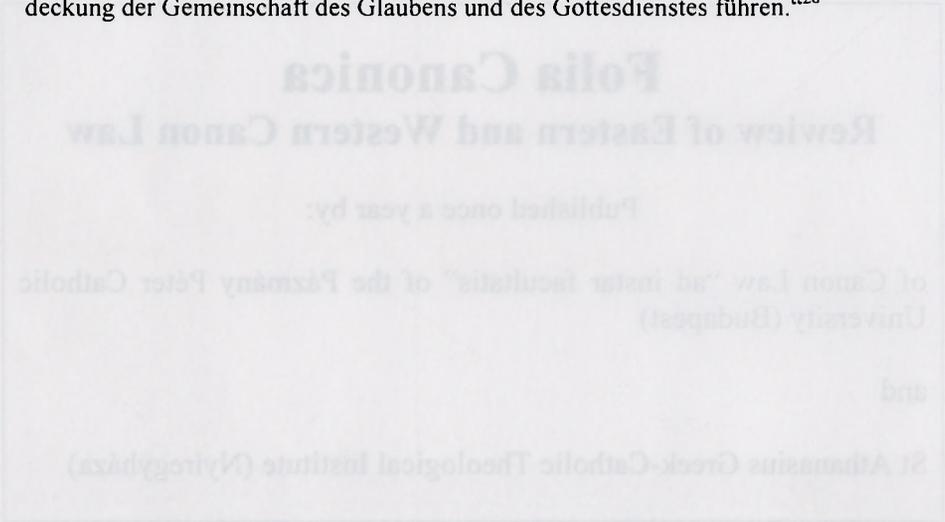
Schon in den späten sechziger Jahren begannen die ersten offiziellen Besuche von armenischen Kirchenoberhäuptern im Vatikan, als Katholikos Vazgen I. von Etschmiadzin und Katholikos Choren I. von Kilikien Papst Paul VI. besuchten. Auf theologischem Gebiet führten die von der Stiftung „Pro Oriente“ in Wien organisierten Konsultationen²³ in den siebziger Jahren zu einem echten Durchbruch in der Frage der Christologie von Chalzedon. Der damals erarbeitete Konsenstext ging fast wortwörtlich in das Gemeinsame Kommunique von Katholikos Karekin I. und Papst Johannes Paul II. ein: „Sie (die beiden Kirchenoberhäupter) begrüßen besonders den großen Fortschritt, den ihre Kirchen in ihrer Suche nach der Einheit in Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, gemacht haben. Vollkommener Gott in seiner Gottheit, vollkommener Mensch in seiner Menschheit, seine Gottheit ist vereint mit seiner Menschheit in der Person des einziggeborenen Sohnes Gottes, in einer Union, die wirklich, vollkommen, ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Sonderung und ohne eine Form von Trennung ist“.²⁴ Im weiteren Text wird von beiden die „ausdrückliche Überzeugung kundgetan, daß aufgrund des fundamentalen gemeinsamen Glaubens an Gott und an Jesus Christus die Kontroversen und unglücklichen Trennungen, die manchmal den unterschiedlichen Weisen, diesen Glauben auszudrücken, folgten, als Ergebnis der gegenwärtigen Erklärung, Leben und Zeugnis der Kirchen heute nicht mehr beeinflussen sollten“.²⁵ Alle Kontroversen und gegenseitigen Beschuldigungen, die manchmal zu Bitterkeit und Haß führten, sollen aus dem Geist und dem Gedächtnis der Kirchen entfernt werden: „Die bereits bestehende Gemein-

²³ „Vienna Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church. Papers and Minutes“, in *Wort und Wahrheit* (1971. 1973. 1976. 1978. 1988)

²⁴ THOMAS BREMER, u. a. (Hrsg.), *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisches-orthodoxen Kirchen 1945-1997* (= Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 32), Trier 1999, 492.

²⁵ *Ebd.*, 493.

schaft zwischen den beiden Kirchen und die Hoffnung darauf und die Verpflichtung dazu, die volle Gemeinschaft zwischen ihnen zurückzugewinnen, sollten Faktoren der Motivation für weitere Kontakte sowie regelmäßige und substantielle Dialoge sein, die zu einem höheren Grad des gegenseitigen Verstehens und der Wiederentdeckung der Gemeinschaft des Glaubens und des Gottesdienstes führen.“²⁶



| ²⁶ *Ebd.*, 493.

Folia Canonica
Review of Eastern and Western Canon Law

Published once a year by:

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

and

St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute (Nyíregyháza)

ISTVÁN SESZTÁK

IL CONCETTO DELL'IMMAGINE NELLA DISCUSSIONE ICONOCLASTA

L'icona non rappresenta la Divinità; essa indica la partecipazione dell'uomo alla vita divina.¹

SOMMARIO – 1. I presupposti e i fondamenti; 2. Il significato antropologico dell'icona; 3. Le posizioni teologiche nella lotta iconoclasta; 3. La vittoria dell'immagine

I. I presupposti e i fondamenti

La nostra civiltà innegabilmente è una «civiltà delle immagini». L'uomo vive in modo estremamente – direi anche essenzialmente – determinato dall'ambiente, dal mondo visibile che lo circonda. Siamo «nell'impero dei sensi». Nell'uomo si vede un fortissimo legame tra audizione e visione, che è già presente fin dalla nascita della Chiesa, specialmente nella liturgia, cioè nella conoscenza del cristiano su Dio. L'uomo stesso è un'icona, un'immagine vera, che ha la potenza di rappresentare in modo anche reale Colui che porta in sé. I primi Padri della Chiesa hanno già definito che l'essere immagine dell'uomo significa avere una radice divina incancellabile e avere una capacità reale – a causa della presenza dello Spirito Santo in esso – di acquistare la somiglianza offerta dal Creatore, cioè partecipare alla vita divina. Questa grandezza dell'uomo però viene pienamente rivelata nel mistero dell'Incarnazione. Come dice D. Rousseau: «Il tema dell'immagine di Dio, del suo volto, non trova la sua piena luce e la sua chiave che nella comparsa dell'immagine del Cristo».² Questa Rivelazione visibile del Dio invisibile ci permette di rappresentarlo anche

¹ L. USPENSKIJ, *La teologia dell'icona. Storia e iconografia*, Milano 1995, 114. Dunque l'icona nella concezione della Chiesa d'Oriente non ha nulla a che vedere col monofisismo (cioè con la teoria, secondo la quale l'umanità di Cristo viene assorbita dalla sua divinità), infatti essa non rappresenta né la Divinità, né l'uomo da essa assorbito, ma rappresenta l'uomo in tutta la pienezza della sua natura terrena, purificata e unita alla vita divina.

² D. ROUSSSEAU, *L'icona, splendore del tuo volto*, Cinisello Balsamo 1990, 20.

tramite le immagini sacre.³ L'icona, dunque trova il suo fondamento teologico nell'incarnazione del Verbo di Dio resosi visibile in nostro Signore Gesù Cristo.

Questa verità fondamentale della Chiesa antica, sotto la quale non si intende solamente la rappresentabilità »materiale« di Cristo e dei santi, ma anche la possibilità dell'essere-immagine dell'uomo e di tutta la Chiesa, viene messa in discussione nella lotta cosiddetta iconoclasta,⁴ che coinvolse tutto il cristianesimo antico quasi per due secoli, e alla fine ha portato – anche se non direttamente – ad una definizione del concetto di »immagine«.⁵

Il problema teologico della rappresentabilità delle immagini sacre, sia dalla parte iconodula che dalla parte iconoclasta, va dunque legato strettamente all'Incarnazione del Verbo di Dio, non soltanto però al mistero stesso dell'Incarnazione ma anche alla verità del Verbo Incarnato. L'immagine, l'icona, manifesta agli occhi dell'uomo la natura umana e la natura divina unite senza mescolanza nella persona di Cristo, Verbo di Dio fatto carne: la venerazione dell'immagine porta a quella del prototipo, la predicazione della fede adoperata dalla Chiesa è vista, contemplata dai fedeli: *quod audivimus sic et vidimus*.⁶ Per gli iconoclasti, dipingere un'icona di Cristo significa voler limitare la divinità di Cristo, circoscriverla; mentre per gli iconodoli è una confessione di fede nell'Incarnazione storica, vera e reale; il Verbo di Dio si è fatto visibile e quindi è possibile dipingere il Verbo di Dio incarnato.⁷ Oltre

³ L'importanza della rappresentazione, cioè delle icone, l'afferma in modo molto bello e significativo C. Valenziano: *Le icone sono state trasmesse nella Chiesa come i vangeli: poiché con la lettura sentita dalle orecchie l'ascolto perviene alle orecchie e con l'immagine vista dagli occhi l'intelligenza è illuminata similmente, con le due cose interdipendenti, dico la lettura delle scritture e lo sguardo alla pittura, apprendiamo la medesima notizia pervenendo alla memoria della storia*. Vedi in C. VALENZIANO, "Il secondo concilio di Nicea e l'Iconologia", in L. Russo (a cura di), *Vedere l'Invisibile*, Palermo 1997, 199.

⁴ Di per sé l'iconoclasmo è un problema veramente complesso, una questione in cui i *problemi di natura teologica e non teologica furono inestricabilmente coinvolti* (J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, Casale Monferrato 1984, 55.), e proprio per questo, per capire tutto il fenomeno è indispensabile vedere anche i fattori »esterni« che hanno contribuito allo scoppio della crisi iconoclasta. Certamente, non è mia intenzione trattarli, indico soltanto per un approfondimento le eccellenti opere: USPENSKIJ, *La teologia dell'icona*, 55-112; oppure per un'indagine storica: L. BREHIER, *Vie et mort de Byzance*, in traduzione ungherese: *Bizánc történelme és hanyatlása*. Budapest 1997, 59-88. Io cercherò soprattutto di vedere i fondamenti teologici della discussione, specialmente quelli antropologici, che hanno contribuito al chiarimento della nozione d'immagine.

⁵ Sorprendente e interessante è il fatto che, l'immagine ha acquistato il ruolo di essere una realtà potente ed autonoma, non tramite una corrente filosofica o artistica, bensì attraverso un fenomeno culturale-teologico-storico, tramite un Concilio Ecumenico della Chiesa. Il II di Nicea (787), in cui è stato »definito« lo statuto dell'immagine che ancora oggi primariamente determina la cultura occidentale.

⁶ Salmo 47,9

⁷ La natura stessa della Rivelazione in Gesù Cristo, il suo divenire visibile giustifica pienamente la nascita dell'immagine, poiché la seconda Persona della Trinità, incarnandosi porta al mondo non solo la sua parola, ma anche la sua immagine. È per questo che „secondo una tradizione sempre viva nel-

questo fondamento cristologico indiscutibile della teologia dell'immagine, essa ha anche un forte significato antropologico, infatti è principalmente rivolta all'uomo stesso, avendo come obiettivo la deificazione dell'essere umano.

2. Il significato antropologico dell'icona

Le icone non sono dei tratti – possiamo dire personali – e nemmeno storici, ma delle rappresentazioni del mistero della filantropia di Dio manifestata in Cristo, filantropia che lo porta a «farsi uomo affinché l'uomo diventi Dio», secondo il famoso detto dei Padri della Chiesa; quindi le icone di Cristo e soprattutto della Madre di Dio e dei santi sono delle icone dell'umanità trasfigurata,⁸ sono delle icone non tanto di un santo concreto ma di quel santo in quanto cristiano che si è configurato pienamente al mistero di Cristo. La contemplazione dell'icona, di quest'immagine »spirito-materiale« dunque ci rimanda all'antropologia cristiana: «attraverso la pittura delle immagini contempliamo l'effigie della sua figura corporea... siamo santificati e confermati, gioiamo, siamo proclamati beati... Contemplando la sua figura corporea noi consideriamo in quanto è possibile anche la gloria della sua divinità»,⁹ ma più direttamente al progetto iniziale di Dio sull'uomo e sul mondo.

Dio creando l'uomo a sua immagine, affida a quest'ultimo come compito la fedeltà a questo dono divino tramite la realizzazione della somiglianza divina. L'essere immagine dell'uomo significava nel progetto iniziale del Creatore avere la possibilità di acquisire questa somiglianza,¹⁰ la quale richiedeva da parte dell'uomo un compito dinamico da svolgere. L'uomo però, a causa dell'uso sbagliato della sua libertà, non è riuscito a realizzare la sua vocazione, cioè, mollandosi davanti alla falsa immagine, non ha armonizzato (l'unione del creato all'increato) in sé tutto il mondo affidato a lui. Il Padre, per suo amore infinito e per adempiere l'iniziale disegno divino, inviò sulla terra il suo Figlio Unigenito, che – assumendo la carne umana – riapre all'uomo la via della deificazione. L'opera di Cristo è una ri-creazione dell'uomo, ma allo stesso tempo una realizzazione piena di ciò che il primo uomo

l'ortodossia cristiana, l'immagine è contemporanea alla nascita del cristianesimo". Cf. ROUSSEAU, *op. cit.*, 23.

⁸ Questo aspetto viene sottolineato anche in un brano della lettera *Orientalis Lumen*. "In questo quadro la preghiera liturgica in Oriente mostra una grande attitudine a coinvolgere la persona umana nella sua totalità... Nell'azione sacra anche la corporeità è convocata alla lode, e la bellezza, che in Oriente è uno dei nomi più cari per esprimere la divina armonia e il modello dell'umanità trasfigurata, si mostra ovunque" (OL 11). Dunque la teologia dell'icona ha un significato – oltre quelli: teologico, antropologico e liturgico – anche artistico.

⁹ GIOVANNI DAMASCENO, *Difesa delle immagini sacre*, a cura di V. Fazzo, Roma 1983, 122.

¹⁰ Cf. USPENSKIJ, *op. cit.*, 104-110; e P. BERNARDI, *L'icona. Estetica e teologia*, Roma 1998, 58-59.

non è stato capace di fare. Mediante la deificazione della natura umana, viene restituita all'uomo l'immagine divina, e in Cristo anche la somiglianza viene perfettamente compiuta. Il battesimo ristabilisce, purifica l'immagine di Dio, "ma la somiglianza con Dio può aumentare oppure diminuire. Essendo libero, l'uomo può affermare se stesso in Dio o contro Dio".¹¹

Il senso e l'importanza antropologica dell'immagine sacra dunque è testimoniare la deificazione e la santificazione dell'uomo e della pienezza della sua vita spirituale. La natura dell'essere dell'uomo – in quanto icona – richiede un lavoro, uno sforzo interiore, un »praxis« spirituale, che consiste nel fare di sé un'icona vivente di Cristo, e testimoniare l'essere umano unito a Dio¹² e vivere il soffio divino che viene ad abitare in ogni uomo.

L'uomo-immagine – secondo la dottrina iconodula – ha come proprietà essenziale quella di rassomigliare al suo Originale. L'immagine comunque rimanda al suo modello ma ne è anche chiaramente distinta.¹³ La santità dell'uomo acquisita durante la sua vita è in collegamento con quella dell'immagine. L'uomo santo diventa immagine di Cristo, sia per sua scelta sia per dono – grazia – di Dio e alla fine diventa anche partecipe della natura divina, e quindi fonte di grazia divina anche verso gli altri. Giovanni Damasceno, il grande protettore delle icone, da questo livello dei santi, che è lo scopo di ogni essere umano, passa a quello delle immagini. L'immagine è l'ombra del suo prototipo; Cristo, che ne è in fondo sempre il prototipo, ne fa oggetti sacri, ricettacoli delle energie divine, portatori di grazia. La grazia di Cristo che rimane sempre nell'anima e nel corpo del santo passa anche alla sua icona vivente che sarà un'immagine reale per tutto il mondo creato.¹⁴ L'uomo, quando rispecchia il suo essere-immagine "non è soltanto un personaggio storico, ma molto di più: una figura che doveva venire"¹⁵ per realizzare il disegno salvifico di Dio.

La dottrina degli iconoclasti, negando la possibilità di rappresentare il Verbo incarnato e i santi del suo unico Corpo, non prende in considerazione questa realtà profonda dell'uomo, che è la sua natura, chiamata a testimoniare e a realizzare la volontà divina, cioè l'unione del creato all'increato. Combattere per questa verità

¹¹ USPENSKIJ, *op. cit.*, 109.

¹² L'icona dunque per il suo contenuto si distingue chiaramente da un semplice ritratto, esso rappresenta solamente un essere umano ordinario. Cf. USPENSKIJ, *op. cit.*, 111.

¹³ Vedremo, trattando nel capitolo seguente, che si tratta di una verità fondamentale, che gli iconoclasti non prendono in considerazione.

¹⁴ Cf. Tutti i tre discorsi apologetici di GIOVANNI DAMASCENO, *La difesa delle immagini sacre*. Roma 1983.

¹⁵ ROUSSEAU, *op. cit.*, 20-21.

fondamentale significa confessare la fede nell'Incarnazione del Verbo, ma allo stesso tempo riconoscere il significato dell'essere «uomo creato ad immagine di Dio».

3. Le posizioni teologiche nella lotta iconoclasta

Cercando le ragioni teologiche della discussione contro gli iconoclasti, si vede chiaramente che la crisi del VII-IX secolo, in fondo non è altro che una nuova versione delle problematiche cristologiche che i concili precedenti avevano cercato di risolvere. Il punto di partenza, sia per gli iconoduli che per gli iconoclasti, è il dogma di Calcedonia,¹⁶ e il suo intendimento o «frintendimento». Come scrive J. Meyendorff, per l'imperatore Costantino l'iconoclastia non era una nuova dottrina, ma il risultato logico dei dibattiti cristologici dei secoli precedenti.¹⁷ Vedremo che proprio l'argomentazione degli iconoclasti non tiene in nessun conto l'affermazione calcedonese, per la quale „ogni natura conserva il proprio modo di essere”. Cioè gli iconoclasti non distinguevano chiaramente in Cristo tra la natura e la persona, per loro, le icone dipingono semplicemente la carne di Cristo e quindi la separano dalla sua divinità. Con la loro dottrina però tolgono anche il valore espressivo, la forza significativa della natura stessa dell'immagine, sia un'icona »spirito-materiale« che un'icona vivente, cioè qualsiasi essere umano. Adesso vediamo in modo schematico gli spunti più acuti dei concili di Hieria¹⁸ e Nicea II¹⁹ confrontando l'uno con l'altro:²⁰

Hieria	Nicea II
<i>Una vera icona deve essere della stessa natura di quello che rappresenta, deve essergli consustanziale.</i>	<i>Non solamente l'icona non è consustanziale o identica al suo prototipo, ma al contrario la nozione stessa di icona contiene una differenza essenziale tra l'immagine e il suo prototipo, perché, come dice il Damasceno: „una cosa è la raffigurazione, un'altra quel che è raffigurato”.</i>

¹⁶ DS 302.

¹⁷ MEYENDORFF, *op. cit.*, 57.

¹⁸ Un concilio iconoclasta, fu radunato dall'imperatore Costantino V Copronimo dal 10 febbraio al 8 agosto di 754. La definizione conciliare - »oros« - di Hieria ci è pervenuta integralmente attraverso la confutazione, che ne faceva Nicea II.

¹⁹ Il primo concilio che condannava l'iconoclasmo, tenuto nell'anno 787 con la partecipazione dei 350 vescovi. Il concilio si divideva in 8 sessioni, alla settima sessione troviamo la presentazione della definizione di Nicea II.

²⁰ Per la schematizzazione prendo l'opera di ROUSSEAU, *op. cit.*, 68-70.

Il problema della consustanzialità: per gli iconoclasti l'icona deve essere della stessa natura – ὁμοουσιον – di colui che riproduce; quindi, per loro l'unica icona di Cristo può essere solamente l'Eucaristia. Per gli ortodossi invece la parola »icona« non implica una consustanzialità o un'identità, ma una differenza essenziale tra immagine e prototipo. Questo è uno tra i punti più essenziali dell'insegnamento del concilio di Nicea II. Infatti, gli iconoclasti non prendono in considerazione che l'immagine ha un carattere sostanzialmente doppio. Da una parte si tratta di un'identità »ipostatica« di colui che rappresenta, ma riguardo la natura, si differenzia in modo netto da esso. Nell'immagine sacra, nel caso dell'icona, questa identità-differenza è tutta giocata tra lo spirituale e il materiale.²¹

<p><i>La sola icona di Cristo è l'Eucaristia. Cristo ha scelto il pane come immagine della sua incarnazione, perché il pane non presenta nessuna somiglianza umana, allo scopo di evitare l'idolatria. Solo i santi doni possono essere riconosciuti come un'icona di Cristo.</i></p>	<p><i>I santi doni non sono un'icona perché sono identici al loro prototipo. La trasmutazione dei santi doni si fa non nell'immagine, ma nel corpo purissimo e nel sangue preziosissimo di Cristo.</i></p>
<p><i>Il nome di Gesù Cristo è il nome dell'Uomo di Dio. Rappresentandolo lo si bestemmia.</i></p>	<p><i>Il dogma di Calcedonia distingue nettamente natura da una parte e persona (ipostasi) dall'altra.</i></p>
<p><i>Si tenta di rappresentare la divinità che non è rappresentabile.</i></p>	<p><i>L'icona non rappresenta la natura ma la persona. Rappresentando nostro Signore, non si rappresenta né la sua divinità né la sua umanità, ma la sua persona che unisce in sé, in modo inconcepibile, queste due nature, senza confusione e senza divisione.</i></p>

L'insegnamento centrale del Concilio Niceno II: rappresentando l'icona di Cristo si rappresenta la Persona stessa che in sé unisce le due nature in modo intangibile. Questa è la perfetta comprensione del dogma di Calcedonia: l'unità della Persona del Verbo di Dio incarnato è quella che viene rappresentata. Egli, il perfetto Uomo e il perfetto Dio è l'Immagine del Padre invisibile. Il compito della sua opera è di svelare il paradossale mistero divino: manifestare visibilmente il Dio nascosto da

²¹ Cf. BERNARDI, *op. cit.*, 164.

secoli. Perciò i Padri del Settimo Concilio potevano dichiarare, parlando dell'icona di Cristo: "Nello stesso Cristo, noi contempliamo a un tempo l'indicibile e il rappresentabile".²²

Rappresentare su un'icona la natura umana, significa confonderle e cadere nel monofisismo. Rappresentare solamente la carne umana visibile e palpabile, significa rappresentare solamente l'umanità, la sua sola natura, e questo è cadere nel nestorianismo.

L'immagine di Cristo non è propria all'una o all'altra natura, ma alla sua persona, la sua ipostasi. L'icona non è un'immagine della natura umana e della natura divina, essa è l'immagine di una persona divina incarnata, trasmette i tratti del Figlio venuto nella carne, divenuto visibile e di conseguenza rappresentabile con mezzi umani. „La natura non ha esistenza propria, ma appare in persona” (Giovanni Damasceno).

L'affermazione degli iconoclasti è la conseguenza diretta del punto precedente, il malinteso del dogma calcedonense. Come abbiamo già accennato gli iconoclasti non volevano altro che riportare la loro verità cristologica. La Chiesa invece difendendo le icone ha cercato di proteggere e di confessare il fondamento della fede, cioè l'Incarnazione, che si può riassumere nella bellissima espressione di Giovanni Damasceno.

Come si osa rappresentare con l'aiuto di un'arte pagana la Madre di Dio, che è più alta del cielo e dei santi, e offendere con una materia morta e volgare i santi che splendono come gli astri.

„Io non adoro la materia, ma adoro il Creatore della materia che è divenuto materia per me, che ha voluto abitare la materia e che, attraverso la materia ha fatto la mia salvezza” (Giovanni Damasceno).

Gli iconoclasti volevano sottolineare che i santi già sono separati dal mondo, da ciò che è profano.²³ Di conseguenza non è possibile presentarli in una materia

²² Sesta Sessione, in MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 11, Paris-Leipzig 1902, XIII, 244 B.

²³ Cf. Eb 11,38

morta e priva di gloria che partecipa della risurrezione di Cristo. Lo scopo della raffigurazione della Madre di Dio e dei santi per gli iconoduli invece è un riportare alla memoria, un ricordare la loro virtù. Al contrario di quanto si è affermato nel Concilio di Hieria si è sottolineata la positività dell'essere dei santi già con Cristo. In realtà le parole del Damasceno costituiscono un inno magnifico della deificazione, della trasfigurazione della materia. Il mistero dell'Incarnazione ha raggiunto anche la materia del mondo, anzi le ha dato la sua dimensione sacramentale: "il mondo è segretamente trasfigurato in Cristo »roveto ardente«".²⁴

Non esiste una preghiera che consacri le icone per farne oggetti sacri. Le icone restano in tal modo oggetti non consacrati; oggetti ordinari che non hanno alcun valore se non quello conferito dal loro pittore.

Molti oggetti che noi consideriamo sacri non sono santificati da preghiere speciali, perché sono pieni di santità e di grazia nient'altro che per il loro nome (Settimo concilio ecumenico).

Il Verbo di Dio, discendendo tra gli uomini e assumendo la carne umana, Egli stesso santifica la materia, dunque l'icona non è un semplice ritratto, ma un'immagine piena di santità e grazia, che rappresenta la Persona divina incarnata attraverso la carne deificata della sua natura umana. Come lo esprime un testo di II Nicea, che potrebbe essere un compendio di tutta la teologia dell'icona: "Benché la Chiesa cattolica con la pittura rappresenti Cristo nella sua forma umana, non separa la sua carne della divinità che si è unita ad essa, al contrario crede che la carne è deificata e la confessa una con la divinità..."²⁵

3. La vittoria dell'immagine

Per concludere questo breve articolo, vorrei riportare il bellissimo testo del »kontakion«²⁶ della festa della Trionfo dell'Ortodossia,²⁷ celebrata dalle Chiese

²⁴ Cf. ROUSSEAU, *op. cit.*, 99.

²⁵ MANSI, XIII, 344 (Sesta sessione).

²⁶ Una strofa o un inno di antiche origini, maggiormente dedicato alla Madre di Dio, che riassume il mistero della festa, cantato nella Liturgia eucaristica e ripetuto a tutte le ore dell'ufficiatura. Cf. M. DONADEO, *L'anno liturgico bizantino*, Brescia 1991, 235.

²⁷ Questa festa è celebrata la prima domenica della Grande Quaresima, ed è dedicata con festosa ma grave solennità alla riaffermazione ecclesiale dell'Ortodossia. La punta di questa celebrazione è rivolta alla memoria liturgica del santo Sinodo dell'843, che condanna definitivamente l'iconoclasmo, porta la vittoria dell'icona; proprio per questo questa festa viene chiamata anche il Trionfo contro la pernicioso

d'Oriente di rito bizantino; un testo che è pieno dei significati teologici, ed allo stesso tempo illumina – in un forma concisa e limpida – tutta l'economia della salvezza, in quanto essa è il compimento dell'eterno disegno divino, e spiega tutto il ricco contenuto della dottrina sull'immagine acquistata faticosamente durante il primo millennio:

Il Verbo indescrivibile del Padre si è fatto descrivibile, incarnandosi in te, Madre di Dio;

E avendo ristabilito l'immagine infangata nella sua antica dignità, Egli l'ha unita alla bellezza divina.

E confessando la salvezza, noi esprimiamo (più esattamente: noi »ne facciamo immagini«) tutto ciò con l'azione e con la parola.²⁸

La prima parte del testo esprime chiaramente l'abbassamento, la »kenosis« totale della seconda Persona divina, che rimanendo pienamente Dio, diventa uomo, anzi discende fino a sperimentare il più profondo abisso (la morte) della natura umana. Dunque, Colui che assolutamente inaccessibile alla creatura, assumendo la carne indebolita dell'uomo, diventa rappresentabile, così "l'icona di Gesù Cristo, del Dio-Uomo, esprime in immagine il dogma di Calcedonia":²⁹ essa rappresenta la Persona stessa, l'immagine del Verbo incarnato consustanziale per la sua natura divina al Padre, e per la sua natura umana a tutti noi uomini. Questo, il mistero, il fatto stesso dell'Incarnazione costituisce dunque, come abbiamo già visto sopra più dettagliatamente, il fondamento cristologico della possibilità di rappresentare l'immagine.

La seconda frase riassume il senso e il contenuto dell'icona neotestamentaria. L'opera del Verbo di Dio resosi visibile porta non solamente la ri-creazione dell'uomo nella sua purezza iniziale, ma lui stesso realizza tutto ciò che il primo Adamo non è stato capace di fare. Cristo unendo in sé le due nature (e con questo mistero la natura umana si eleva a poter partecipare alla vita divina), apre all'uomo la via per il regno di Dio, per l'essere realmente deificato, cioè la via della trasfigurazione manifestata sul monte Tabor. L'uomo, ormai, seguendo Cristo e rispondendogli liberamente può ristabilire in sé la somiglianza divina persa con la falsa decisione, e può diventare veramente figlio di Dio, tempio dello Spirito (I Cor 6,19).

L'opera divina che tramite lo Spirito Santo prende posto in noi però richiede un'accettazione, una risposta libera da parte della creatura, che viene espressa dalla

eresia dell'iconoclastia. Cf. T. FEDERICI, „Resuscitò Cristo!“ *Commento alle Letture bibliche della Divina Liturgia bizantina*, Palermo 1996, 866-867.

²⁸ Il testo è preso da USPENSKIJ, *op. cit.*, 101.

²⁹ USPENSKIJ, *op. cit.*, 102.

terza parte del »kontakion«. L'uomo può trasformare – con l'aiuto della grazia – se stesso, finché divenga un'icona vivente di Cristo, "un'immagine nella quale realmente presente la grazia che consuma le passioni e santifica tutto".³⁰ Questa verità profonda e fondamentale della Chiesa, formulata attraverso definizioni conciliari e testi liturgici, non significa esclusivamente, anche se primariamente, solo una confessione nel Dio-Uomo, venuto in carne per realizzare la volontà del Padre, ma allo stesso tempo si tratta di confessare che l'uomo-immagine è un vero portatore della grazia divina e che esso ha il compito di trasmetterla e comunicarla. Dunque l'uomo, ed anche la Chiesa, che è l'unico Corpo di Cristo nutrito dallo Spirito Santo, hanno un ruolo trasparente (in senso positivo) di uno specchio, che deve far vedere la sua realtà spirituale perché possa aiutare a tutto il mondo creato ad unirsi all'Increato. Questa verità è il trionfo dell'immagine.

[³⁰ USPENSKIJ, *op. cit.*, 113.

ATHANÁZ OROSZ

ALLOTRIÖSIS (ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΙΣ).

L'ALIENAZIONE DA DIO E L'ALLONTANAMENTO DAL PECCATO NELLE OPERE DI
SAN MASSIMO IL CONFESSORE

SOMMARIO – Introduzione; I. Alienazione da Dio nel pensiero greco e nella dottrina dei Padri; 1. L'*allotriösis* secondo l'uso generale nell'antichità e nel mondo della Bibbia; 2. L'*allotriösis* nella teologia gnostica ed antignostica; 3. *Allotriösis* e l'uomo alienato secondo i Padri Cappadoci; II. L'*allotriösis* nel sistema teologico di s. Massimo; 1. La mutabilità e la realizzazione progressiva del progetto divino sull'uomo; 2. Alienazione dall'amore di Dio nelle passioni; 3. L'abisso immenso tra Dio e l'uomo alienato; 4. L'uomo alienato da Dio secondo l'esegesi biblica di S. Massimo; 5. Le conseguenze sociali dell'alienazione e della separazione da Dio; III. *Allotriösis* e liberazione dal peccato nella redenzione; 1. *Allotriösis* nella teologia trinitaria e nell'economia; 1/ Il Figlio Unigenito divenuto "altro" senza alienazione; 2/ L'impossibilità di qualsiasi alienazione dentro la Trinità; 3/ La conformazione del Verbo ai servi per amore verso i servi.

Introduzione

Per l'interpretazione di una situazione umana particolarmente scomoda, i concetti "estraneo" ed "alieno" sono sempre stati importanti.¹ Però, negli ultimi secoli del millennio scorso l'alienazione è divenuta una delle parole-chiave dell'auto-interpretazione dell'uomo moderno.² I grandi rappresentanti dell'illuminismo francese e dell'idealismo tedesco, J. J. Rousseau³ e Hegel, elaboravano una teoria fondamentale sulla dialettica dello "spirito che si è reso estraneo a sé". Nella "*Fenomenologia dello spirito*",⁴ Hegel ha interpretato l'alienazione (*Entfremdung*) come una fase transitoria dell'autoevoluzione dello spirito assoluto. Questa teoria dell'alienazione è stata applicata alla situazione dell'uomo concreto da L. Feuerbach e, dopo

¹ Sull'interpretazione dell'alienazione nelle culture antiche vedi M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Paris 1963.

² Cf. E. RITZ, art. "Entfremdung", in J. Ritter (Hsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II, Basel 1972, 509-525.

³ Per l'illuminismo francese e, soprattutto per la figura dell'"alienation totale" di ogni libertà individuale nel "contratto sociale" di J. J. Rousseau (*Du contrat social*, I, 6) cf. B. SCHMID, *Sittliche Existenz in Entfremdung. Eine Untersuchung zur Ethik Jean Jacques Rousseaus*, Düsseldorf 1983, 481.

⁴ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* II, Firenze 1979, (trad. E. De Negri), 42.

qualche anno, da K. Marx.⁵ Verso la fine del 2° millennio, l'umanità doveva fronteggiare quest'alienazione universale. Come J. Goldbrunner ha scritto un quarto di secolo fa, l'autoalienazione dell'umanità è divenuta la "Jahrhundert-Frage" dell'ultimo secolo del millennio scorso.⁶ Nemmeno la Chiesa non poteva sfuggire questa problematica.⁷

I. Alienazione da Dio nel pensiero greco e nella dottrina dei Padri

La teologia cristiana considera i concetti dell'alienazione e dello "straniamento" sempre in un senso più largo: ontologico, dogmatico⁸ ed etico. Secondo la tradizione cristiana l'origine di ogni alienazione sta nello "straniamento" dall'amore divino, dunque, l'alienazione è un "*sachgemässes Interpretament*" del peccato.⁹ Se l'uomo non è soltanto un essere sociale, ma anche un essere spirituale e religioso, l'alienazione è determinata innanzitutto dal rifiuto delle dimensioni più profonde della realtà e si realizza nell'egoismo individuale e sociale.

Al fine di conoscere meglio questo concetto della tradizione cristiana, anche noi vorremmo continuare l'indagine iniziata soprattutto da alcuni autori ortodossi contemporanei¹⁰ sul significato di questo termine nelle opere dei Padri greci. Al centro del nostro interesse sta il teologo prominente della Chiesa bizantina, San Massimo il Confessore.

Con la sua dottrina soteriologica a proposito dell'*allotriôsis*¹¹ San Massimo non sta da solo nella letteratura patristica. Egli si appoggia alla letteratura monastica dei secoli precedenti e, soprattutto, all'insegnamento dei Padri Cappadoci. Tuttavia, la sua "sintesi cosmica"¹² ci offre una possibilità di analizzare un fenomeno moderno anche con i metodi teologici dell'antichità.

⁵ J. ISRAEL, *Der Begriff Entfremdung. Zur Verdinglichung des Menschen in der bürokratischen Gesellschaft*, Reinbek bei Hamburg 1985, 14-127. Cf. G. ZENKERT, art. "Entfremdung I. Philosophisch", in H. D. Betz et alii (Hsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* ^{II}, 1322.

⁶ "Von der Selbstentfremdung zur Selbstfindung und das Christentum", in W. Friedberger - F. Schnyder (Hsg.) Aa. Vv., *Theologie-Gemeinde-Seelsorger*, München 1979, 72.

⁷ Cf. Le parole del Paolo VI del 6 gennaio 1964 che, a Betlemme, nella Basilica della Natività, disse tra l'altro: "Noi guardiamo al mondo con immensa simpatia. Se il mondo si sente estraneo al cristianesimo, il cristianesimo non si sente estraneo al mondo" (*Insegnamenti*, vol. II, 1964, p. 32).

⁸ Cf. W. SPARN, art. "Entfremdung II. Dogmatisch", in *Religion in Geschichte und Gegenwart* ^{II}, 1323.

⁹ Cf. K. STOCK, art. "Entfremdung III. Ethisch", *Ibid.*

¹⁰ Cf. V. RADUCA, ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΙΣ. *La chute et la restauration de l'homme selon S. Grégoire de Nysse*, Fribourg 1985.

¹¹ Nelle trascrizioni delle parole greche, vorremmo usare sempre una trascrizione letteraria, senza trascrivere gli accenti. Nelle note, useremo le abbreviazioni usate nei manuali della patrologia.

¹² Vedi la monografia eccellente sulla sintesi massimiana: H. U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds*, Freiburg im Breisgau 1941.

Per individuare il significato preciso del concetto "allotriïsis" nella teologia del Confessore, dovremmo studiare lo sviluppo diacronico della terminologia, mentre per dar rilievo speciale al termine nel pensiero del Confessore, si esige anche un'analisi più sistematica della sua teologia. Perciò, nella parte seconda del lavoro proponiamo una ricerca analitica sullo sviluppo della "diagnosi" del peccato nel suo pensiero, mentre nella parte terza cercheremo di collocare il concetto dell'allontanamento dal peccato nell'insieme dell'insegnamento ascetico del Confessore. Alla fine di questo studio, vedremo tutta la sintesi massimiana da questo punto di vista.

Per la bibliografia generale si rimanda alla monografia di J.-Cl. Larchet su Massimo il Confessore¹³ e all'eccellente schedario ragionato di 423 titoli di M. L. Gatti.¹⁴

1. L'allotriïsis secondo l'uso generale nell'antichità e nel mondo della Bibbia

Cominciando una lettura dei testi greci che si riferiscono direttamente all'allotriïsis, dobbiamo liberarci da ogni pregiudizio coltivato dalle ideologie moderne dell'alienazione. È vero che il concetto era già ben conosciuto nella "Repubblica" di Platone o da Tucidide¹⁵ per esprimere lo scostamento, l'allontanamento mutuo di due realtà. Ma lo stesso storiografo usa il verbo *allotrioo* anche nel senso di "diventare estraneo" e di "abbandonarsi alle mani di uno straniero".¹⁶ In connessione con il verbo *allotrioo*, il *Thesaurus* si riferisce ad un luogo di Senofonte, dove la traduzione latina sarebbe "alienum reddo".¹⁷

Platone usa l'aggettivo *allotrios* nel senso contrario a quello di *oikeios* oppure *syggenes*.¹⁸ Nella sua Repubblica ideale vuole difendere le abitudini naturali dall'alienazione (*allotriïsis*).¹⁹ Nel Timeo, parla dell'origine del dolore e del piace-

¹³ *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, 691-733.

¹⁴ *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano 1987.

¹⁵ Nella *Storia della guerra del Peloponneso* di Tucidide, questo sostantivo significa un allontanamento nello spazio: I,35,5; cf. RADUCA, *op. cit.*, 10.

¹⁶ I,34,1; II,65,3. Secondo il grande "Thesaurus" di H. STEPHANUS (I, 1547), la forma neutra dell'aggettivo usato sostantivamente si riferisce "ad aliquid alienum, non consentaneum" ed in un discorso di Demostene a "diversam naturam habens" (*Pro cor.* 289).

¹⁷ Cioè "rendere estraneo" oppure "rendere alieno": *Cyrop.* 6 (I,11), cf. STEPHANUS, *Thesaurus* I,1549.

¹⁸ Nella *Repubblica*, egli distingue chiaramente tra il popolo greco ed i barbari "estranei" dall'origine propria e comune dei Greci: *Resp.* V,83 bc: *allotriion - oikeion - syggenes*.

¹⁹ Cf. RADUCA, *op. cit.*, 11.

re,²⁰ offrendo un argomento importante anche ai Padri greci a proposito della protologia. In questo passo platonico si trova per la prima volta una connessione tra l'alterazione e "l'alienarsi da una condizione".

Aristotele usa il sostantivo *allotriôsis* nel senso giuridico.²¹ Nella filosofia stoica, il senso morale dell'*allotriôsis* viene spesso opposto all'ideale dell'etica: all'appropriazione (*oikeiôsis*) della propria natura.²² Cicerone e Crisippo sottolineano la tendenza a "conservare la propria costituzione",²³ perché infatti non sembra probabile "che la natura alieni l'essere vivente da se stessi".²⁴ Lo stoico deve conformarsi a questo dato naturale, disciplinando tutti gli istinti che potrebbero disturbarlo.

Anche i neoplatonici oppongono il concetto dell'*oikeiôsis* all'*allotriôsis*²⁵ che qui prende un significato simile al senso moderno dell'alienazione.²⁶ La concezione originale del neoplatonismo oppone essenzialmente il mondo intelligibile a quello sensibile. Nel quadro di questo dualismo, Plotino evoca di nuovo la spiegazione platonica dei piaceri e dei dolori.²⁷

Nella metafisica di Proclo, l'idea dell'*allotriôsis* si ritrova nel contesto della dialettica dell'identità e dell'alterità. L'influsso di questa filosofia dialettica, secondo la quale soltanto l'Uno può essere esente di ogni cambiamento nella sua assoluta semplicità che supera qualsiasi identità,²⁸ si ritroverà non soltanto nelle opere "pseudo-areopagitiche"²⁹ bensì anche nelle "triadi" metafisiche e cosmologiche di S. Massimo.

Nella traduzione alessandrina della Bibbia (LXX), si usava frequentemente l'aggettivo *allotrios*,³⁰ mentre il termine *allotriôsis* si trova in tutta la Bibbia soltanto

²⁰ "I corpi composti di parti maggiori [...] hanno [...] dolori, quando sono *alterati*, e piaceri, quando sono restituiti nello stato primiero..." 64 d – 65 a, trad. (*Dialoghi* VI, Bari 1928) C. Giarratano. Cf. M. PRA-TESI, "Filautia, piacere e dolore nella *Questione 58 a Talassio*", in *Prometheus* 13 (1987) 77.

²¹ Nella "*Retorica*" difende i diritti fondamentali relativi alla proprietà e la libertà di "alienarla o no": I,1361 a, 21s.

²² Zenone considera la metà della morale nel "vivere in conformità con la natura" vale a dire nel "vivere secondo il *logos* proprio e nell'armonia" (*symphônon*). Cf. ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I. *Die Philosophie des Altertums*, Basel 1953, 426 e RADUCA, *op. cit.*, 12.

²³ *De fin. bon. et mal.* II,5,16.

²⁴ DIOGENES LAERTIUS, *Vita et opin. phil.* VII,85.

²⁵ PORPHYRIUS, *De abst.* III,19.

²⁶ Cf. *De abst.* II, 2-3, cit. da RADUCA, *op. cit.*, 12.

²⁷ Secondo il 3° libro degli *Enneadi*, ogni cambiamento del corpo umano è determinato dall'*oikeiôsis-allotriôsis*, due atteggiamenti dell'anima che non restano mai in riposo (III. 6,1,17 e 6,3,1-5, cit. da RADUCA, *op. cit.*, 12).

²⁸ Cf. W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano 1988, 114s.

²⁹ Cf. Y. de ANDIA, «Mystère, unification et la divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite», in *OCP* 63 (1997) 273-332.

³⁰ Cf. G. MORRISH (ed.), *A Concordance of the Septuagint*, 1976, 12. L'aggettivo non significa soltanto l'estraneo oppure l'alieno, bensì qualche volte – soprattutto nei Salmi – semplicemente "l'altro" oppure il "nemico".

due volte: in Ne 13,30 e in Ger 17,17. In quest'ultimo luogo il profeta si lamenta (secondo la traduzione LXX) così:

Non essere per me in alienazione (*eis allotriôsin*), causa di spavento, nel giorno della sventura.

Geremia ha paura dell'abbandono nella perdita dell'intimità con il suo Dio. Quindi, il profeta esprime con questo concetto la stessa situazione che si ritrova pure negli altri libri della Bibbia.³¹

Benché nel Nuovo Testamento, il termine *allotriôsis* non si ritrova mai, evidentemente S. Paolo conosceva bene le conseguenze dell'allontanamento dal Creatore e dalla natura propria dell'uomo.³² Un concetto simile si trova due volte nella *Lettera agli Efesini*, riferendosi alla lontananza (*apallotriôsis*) storica dei pagani dal popolo eletto.³³ Questo concetto caratterizza una vita allontanata da Dio "nello stato prima della riconciliazione".³⁴ L'autore della *Lettera ai Colossesi* usava questo termine già in un contesto soteriologico, alludendo pure al suo senso morale.³⁵

Filone di Alessandria usava spesso la forma passiva del verbo *allotrioumai*, per esprimere l'abbandono di Dio.³⁶ Ma l'esegeta platonico mostra anche la via per la reintegrazione: "la scienza consiste *allotriôsei* – cioè: nell'allontanamento dalla sensazione e dal corpo".³⁷

2. L'*allotriôsis* nella teologia gnostica ed antignostica

Proprio nei primi secoli della storia del cristianesimo, lo gnosticismo³⁸ tende a parlare dell'alienazione universale dell'umanità. Lo gnostico si sa straniero nel mondo. Il sottofondo storico di quest'angoscia esistenziale viene verificato anche

³¹ Cominciando dal 3° capitolo della Genesi, la Sacra Scrittura presenta spesso l'uomo peccatore come uno straniero che perse l'intimità con il suo Creatore.

³² Rom 1,22-30: "E poiché hanno disprezzato la conoscenza di Dio, Dio li ha abbandonati in balia d'una intelligenza depravata, sicché commettono ciò che è indegno..."

³³ "...estranei ai patti della promessa" [...] "estranei alla vita di Dio." (2,12 e 4,17)

³⁴ F. BÜCHSEL, art. "*apallotriô*" nel Kittel (Hsg.) *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1,265.

³⁵ "Un tempo eravate stranieri e nemici con la mente intenta alle opere cattive che facevate, ora egli vi ha riconciliati [...]: purché... non vi lasciate allontanare." (1,21s)

³⁶ *De decal.* p.765, cit. da H. STEPHANUS, *Thesaurus* 1,1549.

³⁷ TAFEL, *Philo* 1,146,26, cit. STEPHANUS, *Thesaurus* 1,1549; cf. E. FASCHER, "Fremder", in *RAC*, VIII, 344.

³⁸ In base alla polemica anti-gnostica (dalle citazioni da Clemente Alessandrino) conosciamo abbastanza bene gli interrogativi propri di ogni gnostico: "chi siamo, dove eravamo, dove siamo precipitati, dove tendiamo, da che cosa siamo liberati?", cf. ancora *Exc. ex Theod.* 78,2.

dagli autori cristiani contemporanei, ma nello gnosticismo gli interrogativi esistenziali hanno raggiunto particolare intensità. La religione gnostica offre una risposta “che scaturisce da un sentimento di estraneità, di alienazione nei confronti del cosmo”.³⁹

Lo gnosticismo parte dall'idea di una “scissione nel divino” che condiziona pure l'essere umano attuale. Secondo l'analisi di H. Jonas, alla concezione di “una vita alienata” corrisponde da Marcione una ideologia “diteista”: il concetto del Dio estraneo; e nel neo-platonismo, il termine trascendentale: *ho pantón epekeina*.⁴⁰ L'ideologia diteista postula una distinzione forte tra un Dio superiore ed uno inferiore. All'opposto del demiurgo, il Dio buono è “indescrivibile, nessuna *archê* lo ha riconosciuto, nessuna potenza, nessuna creatura, a partire dall'inizio del mondo”.⁴¹

Quest'abisso ontologico che separa il principio pneumatico da quello materiale e la luce dalle tenebre, separa anche il Dio buono dall'uomo plasmato nelle tenebre dal Demiurgo.⁴² I signori di questo mondo tengono l'uomo prigioniero e lo inducono a mettersi in contatto con il mondo alienato da Dio Padre. Quest'alienazione dipende soltanto dagli *archontes* e lo gnostico non può fare altro che constatare l'assurdità della sua situazione dell'alienazione universale. Non c'è più responsabilità, perché la causa fatale di quest'alienazione è fuori dal mondo, tra il Dio buono e gli *archontes* creatori.

Gli *Atti di Tommaso*, nati probabilmente nell'ambiente gnostico, descrivono i molteplici aspetti dell'alienazione. La folla “dei Parti”, cui si rivolge l'apostolo, scoppia in pianto:

Non oseremo mai dire che siamo la proprietà del Dio che tu annunci: perché le opere che abbiamo perpetrate sono estranee a Lui e non gli piacciono.⁴³

Marcione rifiuta il Dio della Legge veterotestamentaria a favore dell'“altro Dio”, totalmente buono e Padre del Salvatore Gesù Cristo, Liberatore di tutti i credenti “gnostici”. Il messaggero della nuova moralità cancella dal Vangelo anche la parabola del figlio prodigo,⁴⁴ perché il Padre dovrebbe essere fino ad allora del tutto

³⁹ G. FILORAMO, “Gnosi-gnosticismo”, in *DPAC* II, 1643.

⁴⁰ H. JONAS, *Gnosis und Spätantiker Geist* I, Göttingen 1964², 96.

⁴¹ *Ep. ad Eug.* in *NHC* (Nag-Hammadi) III, 3, 71, 13-18.

⁴² Secondo l'esegesi gnostica di *Gen* 1,26, nell'uomo plasmato all'immagine del principio demiurgico viene inserito un principio spirituale che lo rende simile a Dio.

⁴³ C. 38 (ed. LIPSIUS-BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*).

⁴⁴ EPIPHAN., *Schol.* 42. Il fratello maggiore, secondo l'interpretazione comune del II° sec., simboleggia Israele. Cf. ZAHN, *Geschichte der NTK* I, 692.

sconosciuto. Questo Dio riceve i diversi attributi della estranietà: *ho allos, ho heteros, ho allotrios*⁴⁵ E così, anche l'uomo è del tutto estraneo.

Nel sistema gnostico, al Dio estraneo corrisponde l'uomo alienato. S. Ireneo e Tertulliano formulano così il loro rapporto:

Neque mundus per eum factus est, neque in sua venit, sed in aliena.⁴⁶
Deus processit in salutem hominis alieni.⁴⁷

Le caratteristiche di quest'uomo alienato vengono ben formulate da H. Jonas che considera la parola sulla "vita alienata" come "Urwort" della gnosi orientale.⁴⁸

Tuttavia, le tracce di questa terminologia dell'alienazione si trovano anche in alcune opere degli avversari di Marcione. Proprio S. Ireneo parla dell'uomo spirituale come di uno straniero nel mondo.⁴⁹ Secondo S. Clemente di Alessandria, il vero gnostico ritorna dall'estero alla casa del Padre come il figlio prodigo della parabola.⁵⁰ Origene similmente, nel contesto della sua polemica antivalentiniana, parla del "figlio che lasciò la casa del padre".⁵¹ Ma nello stesso *Commento a Giovanni*, egli spiritualizza il termine, perché parla anche "dell'anima che diviene estranea ad ogni disturbo ed esente da ogni agitazione".⁵² L'analisi di A. Orbe mostra bene la frequenza di questo tema nell'esegesi di S. Ireneo.⁵³ Tuttavia l'uso patristico di questo termine differisce non solo in apparenza, bensì nella sostanza dall'uso gnostico. Questo fatto viene dimostrato più evidentemente dai Cappadoci.

3. *Allotriïsis* e l'uomo alienato secondo i Padri Cappadoci

A causa dell'abuso gnostico, la letteratura ortodossa dei primi tre secoli mostra una grande riservatezza riguardo al termine "*allotriïsis*". Mentre S. Atanasio

⁴⁵ Cf. FASCHER, "Fremder" in *RAC* VII, 342.

⁴⁶ *Adv. Haer.* 3, 11,7: ed. HARVEY, II, 41.

⁴⁷ *Adv. Marc.* 1, 23, 2 in *CCS* I,465.

⁴⁸ *Gnosis und Spätantiker Geist* I,98.

⁴⁹ *Adv. Haer.* 4, 5, 3-4 e 5,10,1: ed. HARVEY, II, 345. Cf. E. LANNE, "La «xeniteia» d'Abraham dans l'œuvre d'Irénéus. Aux origines du thème monastique de la «pèlerinage»", in *Tradition et communion des Églises*, Leuven 1997, 49-68.

⁵⁰ *Quis dives salv.* 39; *Paed.* II 1,9,2, *Strom.* IV 6,30,1.

⁵¹ *In Ioh.* XIII, 121s.

⁵² "allotrioumenè" - *In Ioh.* VI,1 in *SC* 157, 130.

⁵³ *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, Madrid 1972, 185ss: El hijo prodigo. Cf. *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969.

utilizzava il sostantivo *allotriion* piuttosto in contesto cristologico,⁵⁴ i Padri Cappadoci furono i primi che potevano usarlo in un senso direttamente opposto a quello dell'alienazione gnostica. Ma prima di modificare il significato etico, i protagonisti delle controversie trinitarie dovevano chiarificare la terminologia in questo contesto teologico.

S. Gregorio Nazianzeno parla parecchie volte dell'*allotriôsis* per dimostrare le conseguenze assurde delle affermazioni di Ario.⁵⁵ All'inizio del primo discorso "*Contra Eunomium*" anche S. Basilio accusa l'eresiarca dell'alienazione del figlio dal Padre.⁵⁶ Poi, il terzo discorso dell'Arcivescovo di Cesarea dimostra la consustanzialità del Padre e del Figlio e la divinità eterna dello Spirito Santo:

La comunità dei nomi non mostra un'alienazione (*allotriôsin*) della natura, ma la congiunzione al Padre.⁵⁷

In questo passo, l'*allotriôsis* esprime proprio ciò che sarebbe opposto alla comunione essenziale delle persone trinitarie.

Nella Cappadocia influenzata ancora dalla cultura persiana, fu presente fino al IV secolo l'opinione gnostica sul mondo alienato. In questo contesto storico, S. Basilio illustrava la dottrina biblica affermando che Dio vuol bene a tutti, ed il male non è altro che il rifiuto del suo amore: "Questo è il male, l'alienazione (*allotriôsis*) da Dio".⁵⁸ L'uomo è stato originariamente indirizzato al bene e la schiavitù attuale è la conseguenza di quest'allontanamento da Dio. Secondo l'esegesi della Genesi, ogni peccato è "malattia dell'anima ed alienazione da Dio".⁵⁹ Quindi il vero "gnostico" non deve sfuggire bensì "alienarsi dal peccato strappando le radici del male... attraverso una lunga attenzione e meditazione sul bene".⁶⁰ Prima della fondazione delle sue comunità monastiche, Basilio Magno realizzò effettivamente una fuga dal mondo ritirandosi nel deserto. Nondimeno le sue Regole monastiche sottolineano ancora più la necessità della liberazione interiore dal peccato e dai "pensieri viziosi", cioè dal "modo" di vivere nel mondo. Il luogo dell'asceti rimane la città, dove l'asceta deve allontanarsi dalle cure mondane:

⁵⁴ *Contr. ar.* 2,82 in PG 26,320 B; 3,8 in PG 26,337 B; 4,5 in PG 26,473 D; 1,6 in PG 26,24 B; 3,41 in PG 26,409 C.

⁵⁵ *Or.* 33,16 in PG 36,233 D; 25,17 in PG 35,1224 A; 18 in PG 35, 1005 A; 31,27 in PG 36,164 B.

⁵⁶ 1,18 in PG 29,553 A.

⁵⁷ 3,3 in PG 29,661 A.

⁵⁸ Nel discorso sui fondamenti della teodicea "*Quod Deus non est auctor malorum*" in PG 31,348 A.

⁵⁹ *Contr. irat.* PG 31,372 A, cf. *In Hexaemer.* in PG 29,160 A.

⁶⁰ PG 31,408 C.

L'esercizio per piacere a Dio [nel greco: l'ascesi che piace a Dio] e che è secondo il Vangelo di Cristo, si attua per noi con l'allontanarci dalle cure mondane e con l'estraniarci assolutamente dalle distrazioni affannose... Bisogna dunque che, chi vuole veramente seguire Dio, si sciolga dai vincoli dell'attaccamento alla vita: e questo si attua col separarsi totalmente dai costumi antichi e col dimenticarli. Poiché se noi non ci estraniassimo e dalla parentela carnale e dalla partecipazione a questa vita, come gente che, nel suo modo di essere, trasmigra verso un altro mondo... non raggiungeremmo lo scopo dell'essere graditi a Dio...⁶¹

Se l'uomo è responsabile del male cioè dell'allontanamento da Dio e se il Salvatore ha offerto la possibilità della liberazione,⁶² allora il cristiano può asceticamente liberarsi dal peccato.

S. Gregorio Nisseno ugualmente cerca le radici del male nell'allontanamento da Dio che è il criterio di ogni peccato: "Il peccato non è altro che l'allontanamento (*allogriôsis*) da Dio che è la vera e l'unica vita".⁶³ La *Vita di Mosè* interpreta allegoricamente l'episodio dell'unione degli Israeliti con le figlie di Moab: "Il collegamento con il male era un allontanamento dall'unione con il bene".⁶⁴ Il vescovo di Nissa vede l'uomo come una creatura che liberamente partecipa a Dio. Quindi, il rifiuto di questa partecipazione non è un gesto indifferente, bensì piuttosto l'inizio di ogni male:

L'alienazione (*allogriôsis*) è accaduta con il fatto di non attivare la partecipazione a Dio.⁶⁵

Secondo la metafisica neo-platonica del Nisseno, proprio la mancanza del bene, l'omissione del perfezionamento significa l'allontanamento vizioso dal Creatore.⁶⁶

⁶¹ *Reg. fus.* 5 in PG 31,920 C -921 A, trad. M. B. Artigli in U. NERI (ed.), *Opere Ascetiche di Basilio di Cesarea*, Torino 1980, 234-236.

⁶² *De Spir.* 15 in PG 32,128 C e SC 17^{bis}, 364: "epanodos eis oikeiôsin Theou apo tês... allotriôseôs".

⁶³ *Contr. Eun.* II in PG 45,545 B. Il vescovo nisseno vede l'alienazione come l'opposizione della familiarità iniziale. Il bene supremo è la comunione con l'unica Vita della S. Trinità, perciò il male è essenzialmente la privazione da questa comunione.

⁶⁴ SC 6, 127.

⁶⁵ *De infant.*: PG 46,176 BC. Cf. *De paup. amand.* I: PG 46,456 C: "la familiarità con Dio si perde, quando si preferiscono le cose estranee alla natura invece della partecipazione a Dio."

⁶⁶ "L'anima non si aliena da Dio che per una disposizione peccatrice." (*De orat. dom.* I in PG 44,1132 D.

Ma anche in questa situazione, c'è la possibilità di un allontanamento dai peccati che dà origine ad un nuovo "contatto con Dio".⁶⁷ Il "Pedagogo dell'allontanamento dal male"⁶⁸ offre a tutti la reintegrazione.

Nel *Commento alla Preghiera del Signore*, il Nisseno riassume le principali conseguenze dell'allontanamento da Dio così:

- a) separazione dal Creatore, pervertimento verso i nemici;
- b) la sostituzione della vera libertà con la schiavitù,⁶⁹
- c) la sparizione dell'immagine e la distruzione del divino sigillo che era impresso in noi all'inizio della Creazione;
- d) la perdita della "dracma" (cf. Lc 15,8-9);
- e) l'abbandono della cena del Padre per accettare la comunità di vita dei porci, la separazione dagli angeli.⁷⁰

Nella "Grande Catechesi",⁷¹ Gregorio precisa ancora che l'uomo alienato ha perso pure la confidenza filiale verso Dio. Come risanamento, già all'inizio della sua attività letteraria, il fratello di S. Basilio proponeva parimente la vita ascetica:

Colui che ha scelto una severa disciplina di vita, deve estraniarsi da ogni tipo di piacere corporeo.⁷²

Quest'ascesi riguarda tutte le dimensioni della vita, perché pure l'alienazione tocca ogni relazione dell'uomo peccatore, fino ad orientare tutta l'esistenza umana verso la corruzione (*phthora*).

II. *L'allotriôsis* nel sistema teologico di s. Massimo

Già all'inizio dell'indagine sul vocabolario teologico di S. Massimo, dobbiamo riconoscere che il Confessore usa il termine *allotriôsis* meno spesso che i grandi Padri Cappadoci. Nonostante che lui ha continuato a sviluppare il sistema teologico dei

⁶⁷ *In Cant.* 1 in PG 44,776.

⁶⁸ *In Cant.* 8 in PG 44,945 CD.

⁶⁹ Cf. *In Eccl.* 2 in PG 44,640 A. Cf. RADUCA, *op. cit.*, 35 e A. SICLARI, *Volontà e scelta in Massimo il Confessore e in Gregorio di Nissa*, Parma 1984, 20.

⁷⁰ *De orat. dom.* 5 in PG 44,1165 BC.

⁷¹ *Or. catech.* 6 in PG 45, 29 C. Il pudore copre l'uomo invece della spontaneità che l'anima aveva prima (*parrhêsia*).

⁷² *De virg.* Prologo, trad. S. Lilla, 32.

due Gregorio, egli usava la terminologia dell'alienazione (col sostantivo *allotriôsis*) tre volte meno che il Nisseno.⁷³ Comunque nello studio presente non ci siamo proposti soltanto un'analisi dei testi riguardanti l'alienazione come sostantivo. Vogliamo tenere conto ugualmente del verbo *allotriôô* che nelle sue diverse forme ritorna più spesso, e soprattutto dell'aggettivo *allotrios* che spesso esprime un'idea fondamentale del Confessore. Tante volte S. Massimo non s'interessa tanto al concetto dell'alienazione quanto piuttosto alle conseguenze della decadenza morale e alle possibilità di ripresa della somiglianza di Dio. Perciò non possiamo trascurare di considerare i fondamenti metafisici della soteriologia massimiana, dove l'alienazione figura tante volte in altra terminologia.⁷⁴ Le traduzioni latine delle opere del Confessore, a partire da Giovanni Scoto Eriugena, usano spesso il termine "alienare" pure per il verbo greco *alloiousthai*: "ad alienandum eam/ferens".⁷⁵ Questo concetto esprime talvolta una deviazione morale: "Il mutamento non è altro che debolezza e caduta dalle operazioni secondo natura".⁷⁶ D'altronde, per definire il senso proprio dell'*allotriôsis*, dovremmo analizzare pure i passi più importanti sull'*oikeiôsis*, l'opposto dell'alienazione.

1. La mutabilità e la realizzazione progressiva del progetto divino sull'uomo

Probabilmente il primo discorso filosofico di S. Massimo fu il famoso commento al discorso teologico 14 di S. Gregorio Nazianzeno "sull'amore dei poveri", l'*Amb.* 7.⁷⁷

All'inizio del Commento, il Confessore presenta a grandi linee l'idea attribuita agli origeniani che, poi, rifiuta:

Loro affermano che una volta esisteva... l'unità degli esseri razionali, nella quale, essendo connaturali con Dio, avevamo in Lui una dimora permanente.

⁷³ Quasi tutti i testi rispettivi vengono citati nei capitoli seguenti. Per confronto cf. i risultati dell'analisi di RADUCA, *op. cit.*, 9: Nelle opere di Gregorio Nisseno, il sostantivo si trova più di 50 volte, il verbo più di 80 volte e l'aggettivo 130 volte.

⁷⁴ Ci possiamo riferire qualche volta pure agli altri sostantivi greci che esprimono il mutamento non soltanto in senso ontologico ma anche in senso morale: *alloiôsis*, *tropê*.

⁷⁵ Per esempio nella traduzione latina dell'*Amb.* 8 in PG 91, 1104 AB = CCSG 18 (ed. Jeaneau), 42: "ad alienandum ferens" – "eam".

⁷⁶ *Ep.* 6 in PG 91,432 B. Secondo l'analisi di P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma 1955, 193-196 in connessione con la mutabilità del mondo pure l'uomo cambia e devia da Dio. Secondo la *Qu. Thal.* 42 "la irreprensibile alterazione della natura dalla incorruttibilità alla corruzione" può avere delle conseguenze etiche nella vita (PG 90,405 C).

⁷⁷ PG 91,1069 A. Per la datazione di questo commento cf. GATTI, Massimo il Confessore, Milano 1987, 31.

Dopo si produceva il movimento, a causa del quale gli esseri razionali si differenziavano e si disperdevano per la genesi di questo mondo corporale: ... la punizione dei peccati anteriori.⁷⁸

Da queste righe risulta chiaramente la strutturazione tripartita della cosmogonia origeniana: *monê*, *kinêsis*, *genesis*. Appoggiandosi al passo di Gregorio Nazianzeno sulle “parti divine decadute”,⁷⁹ alcuni seguaci di Origene ed Evagrio interpretavano come movimento primitivo la “caduta dell’alto” verso il corpo.

S. Massimo rifiuta decisamente l’ipotesi della degradazione che evoca una riapparizione dell’emanazione neoplatonica dell’*enade*. In base all’analisi metafisica del movimento degli esseri, egli dimostra l’assurdità di tale ipotesi della “dispersione”:

Infatti, nessuno degli esseri creati ha fermato definitivamente il suo movimento [...] Siccome nessuno è stato ancora dentro l’oggetto finale di ogni desiderio, non si può pensare che a partire da un unità creata anteriormente, la dispersione degli esseri razionali conduca con se successivamente la creazione dei corpi.⁸⁰

All’opposto di ogni mito platonico dell’unità primitiva degli spiriti preesistenti e della preesistenza immobile, il teologo bizantino dimostra che “pure gli esseri intellettuali e razionali stanno nel movimento”.⁸¹ Prima di ogni divisione degli esseri in intellettuali e sensibili, egli traccia una linea nuova per distinguere tutti gli esseri mutevoli dalla Causa immutabile di ogni cosa. Questa prima parte dell’*Amb. 7* dimostra chiaramente che tutti gli esseri vengono caratterizzati da un movimento proporzionale al loro essere. Le categorie aristoteliche della causalità e mutabilità vengono applicate ad ogni essere creato secondo una visione biblica del mondo:

Il divino è immutabile, essendo la pienezza di tutti: mentre tutti coloro che hanno ricevuto il loro essere dal niente, sono messi in moto... E di nuovo, quanto alla creazione degli esseri razionali e sensibili creati da Dio, la dob-

⁷⁸ PG 91,1069 A. Quest’idea è stata formulata così probabilmente dai monaci posteriori, seguaci di Evagrio Pontico.

⁷⁹ Or. 14,7 in PG 35,865 C.

⁸⁰ PG 91,1072 D.

⁸¹ Amb. 10 in PG 91,1177 AB.

biamo considerare come previa al loro movimento. Perché non è possibile che un movimento preceda la creazione.⁸²

L'analisi della mutabilità dimostra che la creazione precede ontologicamente il movimento di ogni essere sia razionale sia sensibile. Per alcuni eretici platonici ogni movimento sembra essere un evento fatale, mentre il Confessore intende ogni mutabilità come la conseguenza naturale della creazione che è l'atto di Dio.⁸³ Siccome la creazione significa sempre un trapasso dal nulla all'essere, il divenire appartiene già alla natura stessa di ogni creatura.

Per arrivare alla concezione biblica sulla creazione, S. Massimo doveva re-interpretare tutta la cosmologia neoplatonica che si basava soprattutto sulla categoria ontologica della *methexis* e si presentava nelle varie formulazioni "triadiche" o nella gerarchia teurgica dello Pseudo-Dionigi.⁸⁴ Ogni essere che non s'identifica col Creatore assoluto nella necessità dell'essere, può essere caratterizzato dalle categorie della relazione e della "passibilità" metafisica che appartiene alla costituzione naturale di ogni sostanza creata.⁸⁵

Il teologo bizantino applica la concezione di Gregorio Nisseno sul carattere positivo del "divenire" alla seconda parte delle "triadi" neoplatoniche. In questa prospettiva, la passibilità come causa di ogni movimento riceve una nuova sfumatura, simile a quella della potenzialità aristotelica. Il Confessore reintegra la tradizione filosofica nel sistema biblico della triade genesi-movimento-riposo, fondata in ultima istanza sull'altra triade metafisica: essenza-potenza-realtà.⁸⁶

Con la triade "aristotelico-neoplatonica", il Confessore riusciva a trovare una sintesi tra la "partecipazione" della filosofia "Accademica" e la "potenzialità" di Aristotele. L'essenza e la sostanza delle creature contiene qualcosa

⁸² *Amb. 7* in *PG* 91,1069 B – 1072 B = *CCSG* 18 (ed. Jeaneau) 24.

⁸³ Cf. *Amb. 10* in *PG* 91,1181 C: "Nessuno può essere o costituirsi senza cambiamento ed alterazione. Poiché chiunque viene all'essere ed è stato creato, già è stato cambiato, passando ad essere ciò che (prima) non era, per la sua creazione."

⁸⁴ Cf. le citazioni del Confessore: *Cap. car. 2,22 24 27; 3,22 29.*

⁸⁵ *Amb. 7* in *PG* 91,1073 BC = *CCSG* 18 (ed. Jeaneau) 26: "Dobbiamo intendere questa passione nel senso migliore: infatti, non indica qui la passione che si costituisce attraverso la deviazione o la corruzione di una potenza, bensì la passione che sussiste per natura negli esseri: Poiché ogni creatura subisce il movimento, non essendo l'autopotenza oppure l'automovimento. Se dunque gli esseri razionali sono creati, in ogni modo stanno in movimento."

⁸⁶ Secondo la ricerca di Sherwood, *op. cit.*, 105, S. Massimo mutua questa triade quasi-aristotelica proprio da alcuni autori neoplatonici: "Questa dottrina, di origine aristotelica, era diventata parte dell'eredità comune dei neoplatonici; la triade come tale si trova per la prima volta nel *De Mysteriis* di Giamblico. A mia conoscenza, Massimo è il primo che la usa estensivamente. Ma non ci stupisce che Massimo sviluppi così la triade..."

di più che la natura pura perché partecipa “idealmente”, attraverso il suo *logos*, al Creatore.

Tutte le cose infatti partecipano di Dio per analogia, per il fatto che derivano da Lui. E in Lui sono saldamente fondati i *logoi* di tutte le cose... Ciò vale anche se tutte le cose stesse nel loro insieme ...non sono state condotte ad esistere simultaneamente alle loro idee... bensì vengono create... al momento opportuno, in conformità con il proprio *logos*.⁸⁷

Dunque, il movimento naturale ha un ruolo di mediazione tra principio e fine. La qualità etica di ogni movimento viene giudicata sempre secondo la sua conformità al *logos* della sua natura, vale a dire, secondo l'indirizzarsi verso il principio trascendente della propria sostanza. Il movimento eticamente qualificato si effettua tra l'essere e il “sempre-essere”.⁸⁸

Nella prospettiva cosmologica dell'*Amb. 7*, il movimento può ottenere un valore etico: “l'essere bene”. Questo *eu einai* congiunge i due piloni ontologici dell'essere e dell'eternità. Il “movimento si effettua in funzione dell'intenzione divina e tiene come fine la stessa intenzione divina (*skopos*).⁸⁹

In questo modo il Confessore ha modificato l'antica idea platonica dell'identificazione del principio con il fine (*archê-telos*):⁹⁰ Il fine sarà il compimento della perfezione idealmente prescritta nel Logos del principio: ma la sua realizzazione dipende pure dalla volontà libera delle creature.⁹¹

Il Confessore applica al movimento ed all'operazione etica una distinzione ontologica che era stata comune tra gli Alessandrini. L'uomo che porta in sé i segni eterni dell'immagine divina, realizza la sua vocazione mediante la somiglianza libera all'operare divino, vale a dire, alla benignità, alla pazienza ed alle altre caratteristiche della Bontà divina che è il Logos stesso. Il Confessore illumina questo compito etico – dimostrando pure l'opposto – in una risposta delle *Quaestiones et dubia*:

⁸⁷ *Amb. 7*: PG 91.1080 AB, trad. GATTI, *op. cit.*, 364.

⁸⁸ Cf. *Amb. 7* in PG 91.1073 C = CCSG 18 (ed. Jeaneau) 26.

⁸⁹ J. J. PRADO, *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Maximo el Confesor*. Rio Cuarto 1974, 131 si riferisce a E. von IVANKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 295-297.

⁹⁰ *Amb. 7* in PG 91.1084 A. Cf. P. SHERWOOD, *Maximus and Origenism. ARCHE KAI TELOS in Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten Kongress*, München 1958, 1-27 e le osservazioni di E. von IVANKA, *Plato*, 13-14.

⁹¹ *Cap. car. 4*, 13-14 e *Ouaest. dub.* III,1 in CCSG 10 (ed. Declerck), 170.

“Il fuoco divoratore” (Sal 96,3) che “cammina davanti al Signore e brucia i suoi nemici” equivale “all’operare di Dio: poiché queste sono le caratteristiche della divina Persona; vale a dire la bontà, la filantropia, la mitezza e affini. Questi illuminano coloro che sono conformi a loro, mentre bruciano coloro che s’oppongono e vengono alienati (*apèllotriômenous tês homoio-têtos*) dalla somiglianza.”⁹²

Dunque, la seconda fase della triade cosmologica può essere qualificata eticamente in due maniere: come essere-bene (*eu einai*) oppure come “alienazione” (*allogriôsis*) da Dio.

2. Alienazione dall’amore di Dio nelle passioni

Dopo la prima riflessione sul senso della creazione e del “divenire” all’inizio dell’*Amb. 7* e *Quaest. dub. III,1*, il Confessore cerca una spiegazione allo stato attuale dell’uomo allontanato dal Creatore. Il disordine della realtà materiale è la conseguenza dell’alienazione dalla somiglianza al Creatore impassibile. Nella luce di questa premessa dobbiamo leggere adesso la spiegazione dell’*Ambiguorum liber* sulla passibilità dell’uomo caduto che viene interpretata da alcuni autori in una maniera meno accettabile.⁹³

La causa della difformità dell’immagine attuale dell’uomo rispetto alla “bellezza dell’incorruttibilità e dell’immortalità” è il fatto della sua alienazione da Dio cioè “l’abbandono da parte dell’uomo della condizione di incorruttibilità e immortalità per lui voluta da Dio”.⁹⁴

In alcune frasi che spiegano la situazione attuale dell’uomo “passibile”,⁹⁵ Massimo prende una posizione piuttosto pastorale ed ascetica in confronto alle spiegazioni tradizionali di Origene e di S. Gregorio, senza identificarsi con loro.⁹⁶

⁹² *Ouaest. dub. 99,22: CCSG 10* (ed. Declerck), 76.

⁹³ Per esempio, da G. SFAMENI GASPARRO che sin dal Congresso Internazionale di Oxford (*Studia Patristica XVIII*, 127-132: “Aspetti di doppia creazione nell’antropologia di Massimo il Confessore”) ha pubblicato diversi articoli sull’argomento.

⁹⁴ G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia e Antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984, 261.

⁹⁵ PG 91,1104 BC. Cf. G. TELEPNEFF: “The Person, Pathé, Ascetism, and Spiritual Restoration in Saint Maximos”, *The Greek Orthodox Theological Review* 34 (1989), 251-261.

⁹⁶ Perciò, non possiamo essere d’accordo con la spiegazione della Sfameni Gasparro (*Enkrateia*, 262s.), secondo la quale qui MC “aderisce alla soluzione gregoriana”, mantenendo “la struttura di doppia creazione”.

Nell'Amb. 21, troviamo di nuovo un accenno all'alienazione dal Creatore. Il Confessore presenta qui i quattro Vangeli come preparazioni per l'anima alla venuta "spirituale" del Logos. L'ascensione dell'anima verso la virtù divina della carità viene descritta qui come interazione tra l'anima e Dio che attrae l'uomo verso l'unione:

Perciò, se l'anima usa bene le sue facoltà... saggiamente oltrepassando il mondo sensibile mediante le ragioni spirituali nascoste in lui, giunge a Dio con sapienza; ma se le usa male, scrutando questo mondo fuori della ragione conveniente, certamente cade nelle passioni disonorevoli e nel futuro sarà espulsa dalla divina gloria e sarà condannata con un giudizio tremendo per secoli infiniti a essere alienata (*allotriôsin*) da ogni relazione con Dio.⁹⁷

Già prima della redazione finale dell'*Ambiguorum liber*, S. Massimo ha fatto qualche accenno all'alienazione anche nella sintesi teologica sull'*Interpretazione dell'Orazione dominicale*.⁹⁸ All'inizio si tratta dell'avvento del regno divino, dove "non c'è maschio né femmina", cioè l'ira "che aliena (*ekpherôn*) tiranicamente la ragione e fa uscire il pensiero fuori della legge della natura". Opponendola alla mitezza, il Confessore definisce ancora l'amore per i beni terrestri che "storna la mente dalla percezione divina".⁹⁹ E come esempio di "distacco", egli presenta un ideale biblica:

Il grande Elia indica chiaramente ciò, mostrando mediante le azioni che compiva questo mistero in modo figurato... Egli si accosta libero a Dio... compiendo il cammino verso Colui che è semplice per natura mediante le virtù generali reciprocamente connesse l'una all'altra sotto l'aspetto conoscitivo come dei cavalli di fuoco. Egli infatti sapeva che dal discepolo di Cristo si devono tenere lontano le non equilibrate disposizioni, le cui diversità è segno di alienazione (*allotriôsin*).¹⁰⁰

⁹⁷ PG 91,1252 B. Per l'interpretazione di quest'alienazione che può essere pure l'eredità di S. Gregorio Nisseno, cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965, 136.

⁹⁸ Secondo P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952, 31, l'*Orat. domin. expos.* può essere datata tra 628-630.

⁹⁹ CCSG 23 (ed. P. Van DEUN) 47,343-352. Secondo il Confessore, la norma della vita morale è soltanto una "premessa alla contemplazione spirituale, raggiunta la quale essa diventa superflua, perché è già avvenuto il completo distacco dalle cose sensibili" (Ceresa-Gastaldo, 77).

¹⁰⁰ CCSG 23, 48.362-379, trad. Ceresa-Gastaldo, 77-78.

Nella prospettiva massimiana, i giusti dell'Antico Testamento potevano diventare santi, perché conoscevano la legge del mondo alienato e mantenevano sempre le distanze da questo mondo. Tutti coloro che hanno potuto evitare la corruzione dell'alienazione, sono stati discepoli di Cristo, perché non ci si può accostare a Dio se non "mediante il Figlio".

Colui che "è giunto a vivere, a muoversi e ad essere in Cristo, allontanò da se stesso l'origine discordante degli squilibri [...] affinché la ragione non ne divenisse schiava, alienata (*synalloioumenos*) dai loro instabili mutamenti, essa a cui è per natura unita la maestà dell'immagine divina che induce la mente a trasformarsi con la volontà nella somiglianza divina ed a far parte del grande regno coesistente sostanzialmente con Dio e col Padre".¹⁰¹

Durante o poco dopo la redazione dei Commenti agli *Ambigua*, s. Massimo ha scritto i 65 commenti biblici, nello stesso genere letterario delle "*quaestiones et responsiones*", come risposte alle "*Quaestiones*" dell'abate Talassio. Come si ricava dal *Prologo*, Talassio aveva inviato al Confessore un lungo elenco di passi difficili della Bibbia, che comprendeva anche un lungo elenco di problemi concernenti le passioni. Il *Prologo* così recita:

Quante passioni ci sono e di quale natura sono? Quale è la loro origine... e il fine? Da quale facoltà dell'anima o da quale membro del corpo provengono? [...] Quali di loro precedono le altre e quale seguono alle altre? ... L'anima sarà mai abbandonata a patire da parte loro fuori della Provvidenza oppure secondo la Provvidenza? E quale può essere la ragione per la quale l'anima viene abbandonata a ogni passione dalla Provvidenza? Quale sarà la maniera di rimuovere ognuna di queste passioni elencate qui?¹⁰²

Il Confessore invoca la propria incompetenza ma non vuole negare all'amico ciò che gli aveva chiesto: perciò, egli scrive un *Prologo* sull'origine delle passioni. La sua spiegazione sull'origine del male lascia intravedere un forte influsso neoplatonico.¹⁰³

¹⁰¹ CCSG 23, 50,381-391, trad. Ceresa-Gastaldo, 78.

¹⁰² CCSG 7 (ed. C. Laga-C. Steel) 23,108-153.

¹⁰³ Probabilmente quello di Pseudo-Dionigi e di Gregorio Nisseno.

Il male è il difetto dell'operazione adatta al fine delle potenze inserite nella natura e niente altro.¹⁰⁴

Dunque, conformemente alla terminologia stoica, l'alienazione è il difetto dell'appropriazione della propria natura. Il *Prologo* a Talassio descrive questo fenomeno dell'operazione difettosa come "il movimento irragionevole indirizzato a qualcosa che è fuori del fine".¹⁰⁵ "Il movimento irrazionale... contro la Causa degli esseri verso la quale tutto aspira per natura" stornava Adamo verso la somiglianza della riproduzione degli animali e verso i piaceri sensibili. Così, si effettuava "il piacere come prodotto e fine della *philautia*". Ma mentre l'uomo dei piaceri "inventa i vari modi della sussistenza", il dolore viene frammisto al piacere, a permettere di prendere coscienza della condizione decaduta e della vanità dei piaceri (*hēdonē*).¹⁰⁶

Il Confessore mostra la lacerazione dell'uomo alienato a proposito del biblico "albero della conoscenza del bene e del male" che è "la creazione visibile possedente una capacità di dilettere la sensibilità".¹⁰⁷ Egli presuppone un "differimento" nel piano originario di Dio: un iato tra la partecipazione alla grazia e la partecipazione alla creazione sensibile, mediante la quale l'uomo avrebbe scoperto le ragioni delle creature.

Nella *Questione I* si prosegue quest'indagine 'psicoanalitica' sull'alienazione, cercando anche la possibilità della reintegrazione. Il Confessore afferma di aver "appreso dal grande Gregorio di Nissa" che "le passioni, primariamente non sono costitutive" della natura umana: altrimenti dovrebbero appartenere alla definizione stessa della natura.

Esse sono state introdotte radicandosi nella parte più irrazionale della natura; per esse, invece dell'immagine divina e beata, subito insieme con la trasgressione, nell'uomo divenne apparente la somiglianza con gli esseri irrazionali. Bisognava infatti, dappoiché la dignità della ragione si offuscava, [...] che la natura dell'uomo venga giustamente punita...¹⁰⁸

¹⁰⁴ *Prol.* in *CCSG* 7, 29,209-219.

¹⁰⁵ *Prol.* in *CCSG* 7, 31,227-230.

¹⁰⁶ *CCSG* 7, 31,251-258. Cf. Chr. von SCHONBORN, "Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime. d'après les Quaestiones ad Thalassium", in *MC Actes*, 273-284.

¹⁰⁷ Cf. *Prol.* in *CCSG* 7, 39,334-348.

¹⁰⁸ *Thal I* in *CCSG* 7, 47,5-14.

Dopo questi riferimenti all'opera del Niseno *Sulla verginità*,¹⁰⁹ il Confessore aggiunge la propria spiegazione secondo la prospettiva pedagogica "dell'economia di Dio". Nelle frasi seguenti, egli ammette pure la possibilità di un uso positivo delle passioni in coloro che "si studiano di separarle dalle cose corporali" e che rivolgono ogni facoltà "all'obbedienza a Cristo". Tale passione conduce a salvezza.¹¹⁰ Infatti, tutte le tribolazioni s'inseriscono nel piano salvifico, permettendo di porre termine all'irrazionale propensione verso la sensibilità.¹¹¹

Dopo la trasgressione, l'uomo è impigliato nel ciclo della corruzione dove pure la vita si trasmette attraverso le passioni. Senza l'atto salvifico del Logos, non ci sarebbe speranza di liberarsi da "questa regione di morte e di corruzione".¹¹²

Nella *Questione 5*, "i pensieri intorno alla generazione"¹¹³ ed "i piaceri sessuali" vengono reputati sospetti di peccaminosità. I piaceri rendono sempre efficace la trasgressione originaria. Non si deve pensare ad una deformazione del piano di Dio, perché con il peccato, Adamo stesso diede luogo ad "un altro principio della generazione proveniente dal piacere" che originariamente sarebbe indirizzato verso Dio. La causa dell'alterazione è l'uomo stesso.¹¹⁴ E i piaceri si realizzano contestualmente nell'atto creativo.

Nella *Questione 26*, Talassio chiese la spiegazione allegorica del Re di Babilonia in *Ger 34,2-11*. Verso la fine della sua risposta, Massimo cerca il senso spirituale della frase di *Dan 4,29*, indirizzata al re di Babilonia, Nabucodonosor.¹¹⁵

Anteriormente, Massimo il Confessore ha già insistito sui vari sensi di questo passo: il re di Babilonia raffigura spesso la legge naturale" in opposizione con la "legge spirituale". Adesso lo spiega così:

Forse "cacciata" vuol dire l'espulsione dal Paradiso verso questo mondo a causa della trasgressione e l'allontanamento (*alotriòsin*) dalla dimora cogli

¹⁰⁹ XII. 2,4-10.

¹¹⁰ *Thal 1* in *CCSG 7*, 47,18 – 49,34. La citazione: da 2 Cor 10,5.

¹¹¹ Cf. *Thal 59* in *PG 90*,613 C.

¹¹² Cf. *Thal. 65* in *PG 90*,740 B. Cf. *Thal. 21* in *CCSG 7*, 127,19-27: "Poiché dunque attraverso la trasgressione s'intruse nella natura umana il peccato e, attraverso il peccato, la passibilità della generazione, e poiché, insieme con la passibilità della generazione, attraverso il peccato, restava in vigore la prima trasgressione".

¹¹³ *Thal. 5* in *CCSG 7*, 65.

¹¹⁴ *Thal. 61* in *PG 90*,628 AB.

¹¹⁵ "Sarai cacciato dal consorzio umano e la tua dimora sarà con le bestie della terra... finché tu riconosci l'Altissimo." Cf. *Thal. 26* in *CCSG 7*, 183,187-194.

angeli. La “dimora con le bestie della terra” indica la sosta con le passioni e con i demoni...¹¹⁶

Alla fine dell'allegoria, san Massimo illumina pure la speranza della liberazione da quest'alienazione: nella risurrezione, l'uomo “si spoglierà degli idiomata irrazionali per ritornare di nuovo a se stesso”: perché “i semi della natura non vengono pienamente aboliti a causa della trasgressione” e “le potenze della bontà” potranno crescere “alla grandezza e bellezza prima naturale”.¹¹⁷

3. L'abisso immenso tra Dio e l'uomo alienato

Nella più vasta parte dell'*Ambiguorum Liber*, nell'*Amb.* 10, il Confessore s'occupa a lungo delle conseguenze dell'alienazione. Secondo la sua affermazione principale, il primo uomo peccatore assumeva una “forma irrazionale” e ha dato in pasto alla morte la natura umana, soggetta alla corruzione.¹¹⁸ Il tema viene elaborato pure a proposito della nascita verginale di Cristo.¹¹⁹

Il passo “ambiguo” n° 33 dentro l'*Amb.* 10 si riferisce all'abisso immenso tra Dio e l'uomo. La tesi fondamentale del Confessore è che il desiderio profondo della beatitudine può rendere possibile la costruzione di un ponte sopra quest'abisso:

C'erano alcuni giusti che “ancora vivendo nella carne soggetta alla corruzione, hanno attraversato saggiamente quest'abisso, che si situa tra Dio e gli uomini... Perché l'abisso veramente terribile e grande tra Dio e gli uomini è la disposizione affettuosa riguardo al corpo e al mondo.”¹²⁰

Secondo il teologo bizantino, il vero abisso – e l'alienazione – non si trova tra le essenze oppure tra le nature divina ed umana, ma al livello “relazionale”. L'abisso – come nel caso del ricco di Lc 16,23 – si crea proprio nel punto in cui l'uomo preferisce questo mondo a Dio, dove, invece di una vera risposta alla carità di Dio, l'amore viene indirizzato esclusivamente verso il proprio corpo. Le conseguenze naturali di quest'abisso etico in connessione con Dio si manifestano pure nella sofferenza, nella malattia e nella povertà; ma proprio il caso del povero Lazzaro dimostra

¹¹⁶ *Thal.* 26 in *CCSG* 7, 183.194-198.

¹¹⁷ *Thal.* 26 in *CCSG* 7, 185.219-229.

¹¹⁸ *PG* 91,1156 C – 1157 A a proposito della trasgressione.

¹¹⁹ *PG* 91,1276 A. Cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia*, 260.

¹²⁰ *PG* 91.1172 A.

che queste privazioni non possono privare di Dio e non creano un abisso. Nella sua vita terrena, il povero ha provato lo spogliamento di tutto ciò che alienava l'uomo da Dio. In questa maniera, egli ha sperimentato un'*allogriôsis* che lo conduce alla reintegrazione nel seno di Abramo:

La malattia e la povertà manifestano il suo estraniamento (*allogriôsin*) in connessione con il mondo e con il corpo. Egli è stato reso degno di mettersi l'animo in pace nel seno di Abramo.¹²¹

Nell'*Amb.* 31, si tratta di un passo ambiguo dell'omelia famosa di Gregorio Nazianzeno per la Teofania:

Le leggi della natura vengono annullate; occorre condurre il mondo superiore alla sua perfezione. Cristo comanda: non gli resistiamo!¹²²

A proposito di queste parole, che si potrebbe fraintendere nel senso di un opposizione radicale tra questo mondo e l'altro mondo, il Confessore ci offre quattro diverse spiegazioni. Ci interessa ora piuttosto la prima interpretazione sulle "leggi annullate" nel mistero della nascita virginale di Cristo e poi, la seconda spiegazione sulla storia della salvezza del figlio prodigo a proposito delle parabole "per eccellenza" sull'alienazione: la pecora e dracma perdute e il figlio prodigo.

Veramente l'annullazione delle leggi della natura hanno menato con sé il compimento del mondo superiore. Evidentemente, se queste non fossero state distrutte, il cosmo superiore sarebbe rimasto imperfetto ed incompleto. Ma quali sono queste leggi della natura che vengono annullate? Secondo me, il concepimento mediante il seme e la nascita mediante la corruzione [...] Bisognava, infatti, bisognava che il Creatore della natura, restaurando la natura mediante se stesso, ne dissolvesse le prime leggi, attraverso le quali gli uomini sono stati condannati...¹²³

¹²¹ PG 91,1172 AB.

¹²² La citazione dell'Or. In Theophan. 2 si trova nella PG 91,1273 D.

¹²³ PG 91,1273 D – 1276 A. Cf. l'interpretazione di P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, 51, con allusioni all'idea gregoriana della doppia creazione.

Benché similmente all'idea "gregoriana" della doppia creazione,¹²⁴ S. Massimo idealizza la modalità "immacolata" della moltiplicazione, ma quando lui parla delle "prime leggi", non le considera come conseguenze di una *seconda* creazione, ma come conseguenze naturali del peccato – e dell'alienazione. E la prospettiva principale del Confessore rimane sempre sul livello soteriologico e cristologico.¹²⁵

Nella prospettiva gregoriana, tutta la dimensione della sessualità apparteneva ad una legge "secondaria" della natura.¹²⁶ Quando S. Massimo spiega l'alienamento "dalle prime leggi della natura nello spirito", anch'egli costata la corruzione di quelli che "sono stati generati secondo la carne". Ma questa corruzione non viene più riferita ad una creazione primaria, bensì allo scopo divino, realizzato perfettamente nel "nuovo Adamo": se "il vecchio Adamo" aveva compiuto "il mondo inferiore", a più forte ragione "il nuovo Adamo [...] compie il mondo superiore" di coloro "che vengono generati nello Spirito secondo il suo esempio all'incorruzione".¹²⁷

4. L'uomo alienato da Dio secondo l'esegesi biblica di S. Massimo

Il Confessore conosceva bene l'uomo alienato da Dio. Nella sua esegesi biblica, egli ha messo l'uomo in rapporto con la sua vocazione e con le caratteristiche perdute.

Nelle sue opere, possiamo leggere i derivati del termine "*allogriôsis*" più di sessanta volte. Ma egli presenta tante volte l'idea dell'alienazione e le conseguenze di questo peccato per mezzo di altri concetti e simboli. Accanto alle parole "estraneo" oppure "alieno" troviamo pure dei simboli che si riferiscono a questa condizione dell'uomo caduto. Ma innanzi tutto, dovremmo analizzare l'interpretazione della parabola evangelica sul figlio prodigo – oppure "alienato" – che sin dal secondo secolo era un punto di partenza della ideologie gnostiche sull'alienazione esistenziale dell'uomo.¹²⁸

A proposito del passo "ambiguo" dell'omelia di Gregorio Nazianzeno, oltre l'interpretazione "gregoriana" delle "leggi dissolte della natura", S. Massimo propone un'altra alternativa:

¹²⁴ Per questa forma "gregoriana" della "doppia creazione" cf. il riassunto di G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia*, 237-240 su Gregorio di Nissa.

¹²⁵ J.-Cl. LARCHET, *La divinisation de l'homme*. 189 e 221-375.

¹²⁶ Secondo il Nisseno, "tutto il ciclo fisiologico dell'uomo, dalla nascita alla morte, è estraneo alla sua naturale qualità di *eikôn*". Cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia*, 239.

¹²⁷ *Amb.* 31 in *PG* 91,1276 C.

¹²⁸ Cf. A. ORBE, *Las parabolos evangelicas*, 157-159 e P. SINISCALCO, "La parabola del Figlio prodigo in Ireneo" in *Studi in onore di A. Pincherle*, Roma 1967, 542-552.

Ma siccome mi sembra che il discorso del Maestro abbia anche un altro senso, devo esporre pure questo. [...] Dio mio, Gesù... ha chiamato l'uomo pecora deviata dalla centinaia divina e dramma perduta dalla decina divina e figlio prodigo che stoltamente ha abbandonato il padre e ha dissolto la concordia fraterna.¹²⁹

Evidentemente, il Confessore propone qui un'esegesi delle tre parabole di Lc 15. Pure la sua scelta stessa è significativa: invece di riferirsi all'antropologia protologica, egli presenta la sua antropologia in base alla dottrina del Vangelo. In questa prospettiva neotestamentaria, l'uomo si presenta come "animale deviato e pure ritrovato", come Figlio perduto e ritornato. La dramma perduta rimane intermedia tra questi due aspetti:

È pecora a cui si provvede e che offre al padrone [...] lana, agnello e latte [...]. E' pure dramma luminosa e regale, caratterizzata dal divino prototipo [...]. E' pure figlio, come erede dei beni paterni che ha uguaglianza di privilegi col Padre secondo il regalo ottenuto gratuitamente. E il Dio provvidente, cercando quest'uomo, pecora deviata, lo ha ritrovato come Pastore e, prendendolo sulle spalle, lo ha ricondotto all'ovile di coloro che condividono la stessa legge. E similmente l'immagine, macchiata dalle passioni e privata dalla bellezza originaria, è stata ritrovata dal Verbo, Sapienza che univa la sua carne a mo' di lucerna con la luce della sua divinità, rendendo questa scoperta occasione di grande gioia, perché grazie a quella, si superava il difetto...¹³⁰

Su questa bella pagina dell'*Amb.* 31, S. Massimo applica gli aspetti mistici della teologia dell'immagine e somiglianza di Dio alla storia dell'umanità decaduta e salvata: egli dimostra che l'alienazione dalla casa paterna non è altro che il peccato. E questo peccato s'identifica con una perdita di intimità:

E pure il figlio, morto nel peccato e perduto nell'ignoranza di Dio, una volta tornato, il buon Padre lo ha accolto, e nuovamente gli ha riconsegnato senza difetto le caratteristiche della prima dignità... e il ritorno del figlio, lo rende causa di gioia ineffabile... Poiché se il buon Pastore ha ricondotto l'uomo al

¹²⁹ *Amb.* 31 in *PG* 91,1276 D – 1277 A. Cf. *Ep.* 29 in *PG* 91,621 C.

¹³⁰ *Amb.* 31 in *PG* 91,1277 AB.

gregge, prendendolo sulle sue spalle; e il Signore e Salvatore, Sapienza di Dio e Padre e sua Potenza, mediante l'incarnazione, ha ritrovato l'uomo come dramma che aveva la caratteristica regale... e il buon Padre ha accolto con misericordia il figlio ritornato... evidentemente, il Cristo ha riempito il mondo superiore come Dio, compiendo la salvezza di tutti in sé stesso in modo divino...¹³¹

Nei suoi 400 "Pensieri" sulla carità, S. Massimo ha formulato l'insegnamento ascetico del monachesimo bizantino. Nella forma concisa dei Capitoli, l'essenza dell'alienazione si formula in una stretta connessione con la carità che è criterio di ogni verità etica:

Se è proprio della carità essere longanime e benigna, chi si adira e agisce da malvagio si rende manifestamente estraneo alla carità: e chi è alienato dalla carità, è alienato da Dio, poiché "Dio è carità" (1 Gv 4,8).¹³²

L'uomo è peccatore, perché è stato alienato da Dio. Ogni peccato contro la carità significa un allontanamento dalla carità di Dio, fonte suprema delle virtù:

Se "la carità non fa del male al prossimo", chi invidia il fratello [...] e in qualche modo gli tende maliziosamente insidia, come non si rende estraneo alla carità e reo dell'eterno giudizio?¹³³

La dottrina del Confessore rimane coerente: se la carità significa la comunione intima con la vita divina, il peccato ci rende estranei a questa vita cioè rei di condanna:

Non porgere il tuo orecchio alla lingua del calunniatore né la tua lingua all'orecchio del maldicente affinché tu non sia alienato dalla carità ed escluso dalla vita eterna.¹³⁴

Teologicamente, la conclusione dura è giusta: se qualsiasi peccato contro il prossimo esclude dalla fonte divina della carità, questo significa anche un estraniamento alla vita trinitaria che è Carità.

¹³¹ PG 91,1277 BD. Cf. PG 91,453 D - 456 A e 91,712 A.

¹³² *Cap. car.* 1,38 in PG 90,968 B, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 63.

¹³³ *Ibid.* 1,55 in PG 90,972 B, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 69.

¹³⁴ *Ibid.* 1,58 in PG 90,972 C. trad. A. Ceresa-Gastaldo, 71.

In una lettera, indirizzata all'abate Talassio, S. Massimo si lamenta con grande umiltà di "essere pienamente alienato dalla divina grazia ed essere inutilmente attaccato alla legge della carne". Secondo la dottrina spirituale del Confessore, tale alienazione dalla grazia divina sarebbe peggiore di ogni privazione nella vita umana. Al contrario, una vita in Cristo "sotto l'ammaestramento dello Spirito" permette di "raccolgere frutti utili da tutto".¹³⁵

La *Questione 23* dell'abate Talassio cita il passo di *Lc 1,33* sul "regno eterno sulla casa di Giacobbe" e solleva il problema delle promesse divine al popolo d'Israele. La spiegazione si basa su *Rom 9,6-8*, dimostrando che l'erede legittimo delle promesse non è l'Israele secondo la carne, ma il popolo eletto in senso più ampio che non s'alienava mai dalla grazia di Dio:

Perché chi porta in sé l'impronta chiara ed immacolata della fede di Abramo, Isacco e Giacobbe, non s'aliena mai dalla vocazione e dalla grazia del vero Israele...

Nel seguito si precisa di nuovo, chi saranno questi eredi:

Non questi figli alieni che uscivano tremanti dal loro nascondigli, che sono estranei alla grazia, [...] ma, come già ho detto, l'Israele fedele e spirituale che vede Dio per mezzo della fede.¹³⁶

Il criterio dell'eredità rimane la fedeltà a Dio oppure l'allontanamento da Lui.¹³⁷

Secondo le Lettere e gli *Opuscula* del Confessore, l'alienazione si manifesta pure a livello della comunità di grazia, della Chiesa. In una frase dell'*Ep.* 15, si tratta dell'estraniarsi al senso ecclesiastico".¹³⁸ C'è un parallelismo tra questa forma di estraniarsi e l'alienazione del popolo eletto. Nei piccoli trattati teologici, il Confessore accusa gli eretici di "alienarsi dalla dottrina"¹³⁹ e "dalla Chiesa cattolica".¹⁴⁰ Questa può essere la forma peggiore dell'alienazione, perché

¹³⁵ *Ep.* 41 in *PG* 91,636 B. Questa lettera viene datata da SHERWOOD e da GATTI, 59 al 636, poco dopo le "*Quaest. Thal.*".

¹³⁶ *Thal.* 23 in *PG* 90,328 B = CCSG 7 (ed. Laga-Steel) 149.

¹³⁷ Quelli che vengono alienati dalla fede e da questa "familiarità", non sono più eredi. *Myst.: PG* 91,660 A.

¹³⁸ *Ep.* 15 in *PG* 91,548 A.

¹³⁹ *Op.* 21 in *PG* 91,253 C (ad Theod.), cf. *Op.* 15 in *PG* 91,177 e *Ep.* 23 in *PG* 91,608.

¹⁴⁰ *Op.* 9 in *PG* 91,116 B (*Ad catholicos per Siciliam const.*).

la via della salvezza dall'alienazione si trova proprio in questa Chiesa cattolica ed ortodossa.

5. Le conseguenze sociali dell'alienazione e della separazione da Dio

Come si ricava dal suo Epistolario, il Confessore aveva corrispondenza almeno con tre "Giovanni" omonimi: con un arcivescovo, con un vescovo e con "Giovanni, il cubiculario".¹⁴¹ Quest'ultimo ha chiesto una volta al Confessore la giustificazione teologica del potere dell'Imperatore. Nell'*Ep.* 10, S. Massimo gli risponde così:

La vera parola, come dicono, suggerisce misticamente, che l'uomo, che per la grazia del suo Creatore abbia ottenuto il governo di tutto il mondo visibile e che per mo' di abuso abbia svoltato i movimenti delle facoltà naturali della sua sostanza razionale verso le cose contrarie alla sua natura, secondo un giusto giudizio di Dio, abbia introdotto per se e per tutto il mondo l'alterazione e la corruzione che lo governano adesso...¹⁴²

Tuttavia, questo stato attuale della corruzione non giustifica gli abusi sociali. Il governo dell'Impero può essere giustificato soltanto come potere per controllare la natura alienata degli uomini cattivi.¹⁴³

Dall'altra parte, gli abusi del potere politico avvertono che senza la presenza del Signore Supremo, il mondo alienato sarebbe irrilevante e pieno di corruzione. Chi domina solo per servire agli interessi egoistici viene rispettato soltanto dai cattivi.¹⁴⁴

Il peccato manda in rovina ogni relazione interpersonale. Dopo l'alienazione da Dio, anche la società viene facilmente disintegrata per mezzo dell'egoismo e della tirannia. Il Confessore illumina questo fatto nell'*Ep.* 2 a "Giovanni il cubiculario":

Non è possibile trovarsi d'accordo tra noi secondo la disposizione d'animo, se non siamo venuti all'accomodamento con Dio. Siccome all'inizio il dia-

¹⁴¹ K. ROZEMOND, "Jean Moschos, Patriarche de Jérusalem en exil (614-634)" in *Vigiliae Christianae* 31 (1977) 60-67 identifica il primo (il destinatario dell'*Ep.* 6) con Giovanni Mosco, forse un patriarca di Gerusalemme, ma in esilio a Costantinopoli. Secondo la sua opinione, il destinatario delle lettere 28, 29, 30 e 31 poteva essere lo stesso vescovo Giovanni. Le *Ep.* 2; 10; 12; 27; 43; 44 e 45 potrebbero essere indirizzate al terzo Giovanni, cioè al "cubiculario" (probabilmente un funzionario imperiale).

¹⁴² PG 91,449 AB. La lettera è stata scritta secondo SHERWOOD, *An annotated Date-List*, 26, verso gli anni 630.

¹⁴³ PG 91,452 A: "Affinché gli uomini non diventino, come i pesci del mare, vittime gli uni per gli altri [...], io penso, che a causa di questo pericolo sia stato introdotto l'impero".

¹⁴⁴ PG 91,452 D - 453 A.

volò ingannatore, per mezzo di un'astuzia provocata scelleratamente da egoismo, ingannandoci con l'allettamento del piacere, ci aveva separato da Dio e gli uni dagli altri secondo la disposizione d'animo, distogliendone la rettitudine e così disgregando la natura, la scomponeva in una moltitudine di opinioni e di immaginazioni, e... approfittando delle nostre facoltà, legalizzava la ricerca e la scoperta del male di ogni tipo.¹⁴⁵

Secondo l'esperienza del teologo, gli uomini alienati da Dio non possono trovarsi d'accordo. La radice dei problemi sociali si trova nella profondità della trasgressione. La conseguenza immediata della separazione da Dio è il rivoltamento di ogni affettività verso la personalità egoistica e la tirannide verso gli altri:

Questi tre sono i mali più grandi e fondamentali, ed insomma le fonti di ogni male: l'ignoranza, l'amore di sé e la tirannia, che dipendono l'uno dall'altro e consolidano l'uno l'altro. Perché dall'ignoranza di Dio nasce l'amore egoistico di sé, mentre da questo nasce la tirannide.¹⁴⁶

Dopo questa descrizione dell'alienazione, S. Massimo illumina pure il metodo di "psicoterapia" di questa malattia morale:

Creare la divina e beata carità, che associa a Dio e dimostra divino il "filoteo". Ma atteso che questo è riuscito male a causa della volontà propria dell'uomo e l'inganno del diavolo, il Creatore della natura, Dio che la aveva guarito quando stava male, per amore verso di noi "spoglio se stesso, assumendo la condizione di servo", facendosi uomo secondo noi, di noi e per noi, in tal modo che per gli increduli sembrava non essere Dio, eppure essendo Dio ... affinché distrugga le pere del diavolo e restituisca alla natura le sue facoltà incontaminate e rinnovi la potenza della carità, l'antagonista della filautia, per unirci di nuovo a se stesso e agli uomini.¹⁴⁷

Come si vede dai riferimenti a *Fil* 2,6-7, la "psicoterapia teologica" del Confessore include anche una precisazione della terminologia cristologica e soteriologica. Noi presenteremo la soluzione massimiana nella parte seguente (terza) del nostro lavoro.

¹⁴⁵ *Ep.* 2 in *PG* 91,396 D – 397 A.

¹⁴⁶ *PG* 91,397 A.

¹⁴⁷ *PG* 91,397 BC.

III. Allotriôsis e liberazione dal peccato nella redenzione

Nella seconda parte del nostro studio, abbiamo delineato la concezione massimiana sull'*allotriôsis* nella sua prospettiva metafisica e protologica. Gli ultimi passi citati si collocano già in un sistema filosofico ed ascetico ben formato. Ma quasi tutti i testi citati si datavano al primo periodo principale dell'attività letteraria del Confessore. Il sistema soteriologico di questo periodo viene contestato fortemente negli anni successivi, dopo la comparsa e legittimazione delle eresie cristologiche del monenergismo e del monotelismo.¹⁴⁸

Riflettendo sempre di più al ruolo del Cristo Mediatore e Redentore,¹⁴⁹ il Confessore giunge ad una grandiosa visione d'insieme del piano della creazione e della salvezza, che "non a torto, è stata da alcuni interpreti accostata alla cristologia di Hegel, fatte le debite distinzioni".¹⁵⁰

Ci rimane dunque da esporre il nostro argomento dentro la nuova prospettiva soteriologica che si forma lentamente durante la lunga polemica cristologica, e che finalmente si definisce nella confessione.¹⁵¹ Se il Confessore nega la possibilità dell'autoredenzione dell'uomo alienato, deve affrontare già la problematica hegeliana dell'autoalienazione del Dio Redentore. Benché in diversi contesti, questo problema evoca sempre il grande tema cristologico: come il Verbo eterno poteva salvarci, assumendo la vera energia e volontà umana, e pure rimanendo Dio, senza alienarsi?

1. Allotriôsis nella teologia trinitaria e nell'economia

Durante la sua permanenza in Africa, il Confessore immergeva sempre di più nella controversia monenergista e monotelista.¹⁵² In questo periodo, in tre lettere

¹⁴⁸ Cf. L. NEGRI, "Elementi cristologici ed antropologici nel pensiero di S. Massimo il Confessore", in *La scuola cattolica* 101 (1973) 331ss.

¹⁴⁹ Cf. Chr. von SCHONBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I et le II Concile de Nicée*. Fribourg 1976.

¹⁵⁰ M. L. GATTI, *Massimo il Confessore*, Milano 1987, 24 e 400. Cf. H. U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961, 266 con la citazione della *Filosofia della religione*, 1,64 (GLOCKNER, XV).

¹⁵¹ Cf. A. CERESA-GASTALDO, "Dimensione umana e prospettiva escatologica in Massimo il Confessore", in *Renovatio* 12 (1977) 324-329; e J. M. GARRIGUES, "Le martyre de saint Maxime le Confesseur", in *Revue Thomiste* 16 (1976) 410-452.

¹⁵² Cf. J. M. GARRIGUES, *Maxime le confesseur, la charité avenir divine de l'homme*, Paris 1976, 113-154 con le correzioni necessari di J.-Cl. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996 e di R. LAFONTAINE, "La liberté du Sauveur en agonie selon Maxime le Confesseur", in *NRT* 125 (2003) 574-595.

indirizzate al diacono Cosma, egli tratta dei problemi fondamentali della cristologia.¹⁵³ Nell'Ep. 15, Massimo vuol confutare il monofisismo di Severo di Antiochia, precisando pure la propria terminologia teologica. Verso la meta di questa lunga lettera, egli dimostra che l'azione proviene sempre dall'essenza, mentre la passione proviene soltanto dagli accidenti oppure dalla qualità "dalle quali si costituiscono le relazioni". Ma, considerandole di nuovo, egli costata che

"le relazioni non sono opere né dell'essenza né degli accidenti, ma della Causa e Potenza creatrice dell'universo, che ha inserito in ogni creatura la ragione (*logos*) che costituisce il loro essere e presenta la loro reciproca appropriazione naturale oppure alienazione (*allogriôseôs*)".¹⁵⁴

Dunque in questa argomentazione filosofica che prepara una dimostrazione dei fondamenti teologici della cristologia, Massimo il Confessore mette in contrasto le due parole-chiave della filosofia stoica: la *oikeiôsis* e l'*allogriôsis*. Alla fine della lettera, egli conferma che lui stesso vuol trasmettere soltanto la tradizione dei Padri e perciò, offre tutta la sua intelligenza, quasi incarnandola nelle sue parole.

Ma se la parola fosse falsa, non potrei ottenere la beatitudine futura ma dovrei ricevere come frutto della menzogna l'alienazione (*allogriôsin*) dai beni promessi.¹⁵⁵

In questa lettera cristologica, l'*allogriôsis* viene usata in due sensi diversi, ma entrambi alludono ad un allontanamento oppure ad una alienazione. Dopo quest'introduzione terminologica, dobbiamo esaminare più da vicino, come si può parlare di "*allogriôsis*" nell'economia della salvezza, oppure nella teologia trinitaria.

1/ Il Figlio Unigenito divenuto "altro" senza alienazione

S. Massimo interpreta il passo famoso della Lettera ai Filippesi sulla *kenôsis* nell'Amb. 4. Questo testo appartiene a un florilegio più tardivo degli *Ambigua ad Iohannem*, scritti poco dopo le discussioni col Vescovo di Cizico: il Confessore ri-

¹⁵³ Sulla datazione delle Ep. 14-16, cf. P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List*, Roma 1952, 40s.

¹⁵⁴ Ep. 15 in PG 91,561 D.

¹⁵⁵ Ep. 15 in PG 91,576 B.

sponde nei primi 5 capitoli dell'*Ambiguorum liber* (nominato così soltanto posteriormente) alle *Questiones* di Tommaso, nel 634 o poco dopo.¹⁵⁶ Nella sua quarta domanda, Tommaso presenta un passo "ambiguo" del 4° discorso teologico di Gregorio Nazianzeno sul Figlio di Dio.¹⁵⁷

Come Verbo, non era né ubbidiente, né disubbidiente, perché questi sono propri di coloro che sono sotto un impero, sottomessi ad altri: il primo è tipico degli onesti, mentre il secondo di coloro che sono degni di pena. Ma come forma di schiavo, scende agli schiavi e a coloro che sono servi insieme con lui, e si conforma all'estraneo, portando me in se stesso interamente con tutte le mie proprietà, affinché in se stesso consumi il peggiore, come il fuoco consuma la cera, oppure il sole consuma il vapore della terra, e, grazie a questa fusione, anch'io partecipi ai suoi beni.¹⁵⁸

L'interpretazione più precisa di queste allusioni equivoche alla "fusione" esigerà ancora molta riflessione da parte del Confessore della volontà umana e divina di Cristo. Soprattutto il seguente passo dello Pseudo-Dionigi sulla "nuova operazione teandrica" di Cristo sarà difficile da spiegare. Nell'*Amb. 5*, secondo la spiegazione massimiana, lo Pseudo-Dionigi intende dire che Cristo dopo l'unione con la carne opera insieme con la sua divina ed umana energia.¹⁵⁹ Ma a proposito del passo di Gregorio Nazianzeno, il Confessore non spiega ancora la maniera di tale fusione. La parola chiave dell'*Amb. 4* a Tommaso rimane anche nella risposta un aggettivo usato sostantivamente: *to allotrion*. Come si può conformare il Figlio Unigenito all'estraneo? Il Verbo divino, come poteva prendere una forma estranea alla divinità? Sarebbe mai possibile un'alienazione in seno alla SS. Trinità, oppure per qualche Persona di questa Trinità? Tale alternativa hegeliana che viene richiamata a volte nella *Liturgia cosmica* di H. U. von Baltasar, sarebbe un'assurdità per tutta la teologia patristica. Ma con alcune modifi-

¹⁵⁶ Secondo SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works*, 31s; H. U. von BALTHASAR, *Die "Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor*, Freiburg 1941 dimostra che questi *Ambigua* sono in ogni caso anteriori a 638. L'ordine attuale degli "*Ambigua*" fu introdotto nel X° secolo, dal compilatore del *Corpus Constantinopolitanum* del suo predecessore. Cf. L'edizione critica nel *CCSG* 18 (ed. É. Jeuneau): "Il s'agit bien de deux oeuvres distinctes, ou, si l'on préfère, de deux séries d'*Ambigua* écrites à des périodes différentes de la vie de Maxime: la première (*PG* 91,1031-1060) en 634 ou peu après, la seconde (*PG* 91,1061-1418) au cours des années 628-630." (Introduction, X).

¹⁵⁷ *Or. theol.* 4,6.

¹⁵⁸ *PG* 91,1041 A.

¹⁵⁹ *PG* 91,1054 C. Cf. W. VOLKER, "Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor", in *Texte und Untersuchungen* 77, Berlin 1961, 331-350.

cazioni, si potrebbe fare un paragone tra questa concezione massimiana e la cristologia di Hegel.¹⁶⁰

2/L'impossibilità di qualsiasi alienazione dentro la Trinità

Verso la fine della *Mistagogia*, S. Massimo confessa chiaramente la divina Trinità "secondo il modo dell'esistenza", ma "non secondo divisione oppure alienazione".¹⁶¹ La teologia ortodossa non permette nessun'alienazione dentro la SS. Trinità. Già l'autore degli *Ambigua ad Iohannem* combatteva ogni opinione eretica sull'alienazione in seno a Dio.¹⁶² Poi, il Confessore dovette sostenere una lotta asprissima contro la teoria di una confusione della volontà oppure delle operazioni in Cristo. La sua lettera al diacono Marino testimonia già di una larga veduta in questa polemica:

Infatti, se da una parte fondiamo in un certo senso come in un crogiuolo per composizione, allo stesso modo che un tutto da varie parti, le due volontà sostanziali e le operazioni naturali corrispondenti in una sola volontà ed in una sola operazione, una cosa simile apparirà mitica e del tutto estranea e diversa rispetto alla comunione col Padre e con noi.¹⁶³

Il Confessore vede bene le deficienze della formula areopagitica di "una nuova teandrica operazione". Il suo argomento s'illumina nell'Opusculum 9 "ai cattolici della Sicilia" (verso il 648):

Se i monenergisti, grazie a "questa terza operazione", definiscono "che il Figlio non ha nessuna comunità secondo l'operazione con l'eterno Padre e con l'immacolata Madre", e gli attribuiscono due operazioni create cioè umane: una naturale ed una personale; allora, secondo entrambi, Lo rendono estraneo rispetto a Dio-Padre e si fanno trascinare dalla separazione

¹⁶⁰ H. U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961², 159: "Was aber noch stärker ins Auge fällt, ist die Unmittelbarkeit dieses dynamischen Denkens zum deutschen Idealismus und zumal zu Hegel, dessen Grundintuition eben das bewegte Ineinander des universalen und partikularen Seins ist." Si potrebbe cercare la connessione tra Hegel e S. Massimo attraverso la metafisica neoplatonica di Proclo che aveva un grande influsso ad ambedue.

¹⁶¹ PG 91,701 A. Cf. R. BORNERT, "Explication de la liturgie et interprétation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur", in AA.VV. *Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1967*, I, Berlin 1970, 323ss.

¹⁶² PG 91,1268 B e 1331 A: CCSG 18 (ed. Jeauneau).

¹⁶³ Op. 7: PG 91,76 A, trad. da A.Ceresa-Gastaldo, 24.

di Ario, per mezzo della piena alienazione dell'Unigenito dal suo Padre...¹⁶⁴

Secondo i monenergisti, l'operazione fa parte della persona di Cristo. S. Massimo rifiuta anche quest'opinione, perché così "renderemmo estraneo il Figlio rispetto al Padre ed allo Spirito secondo l'operazione".¹⁶⁵ Rifiuta anche i severiani che, "caratterizzando la sua persona con un'unica volontà composita, lo rendono estraneo al Padre".¹⁶⁶ Il più grande difetto del monenergismo è proprio "quest'alienazione sostanziale di Cristo dal Dio-Padre e dalla sua Madre immacolata".¹⁶⁷ Ma come si potrebbe evitarla?

3/ La conformazione del Verbo ai servi per amore verso i servi

Già negli "Ambigua anteriori" indirizzati a Giovanni di Cizico, il Confessore ha trovato una soluzione teologica al problema metafisico dell'impassibilità di Dio. A favore dell'uomo alienato in modo irragionevole, nell'economia della salvezza Dio si sottomette alla categoria del movimento, pur restando sempre immobile ed impassibile. S. Massimo formula questo principio così:

Poiché, dunque, l'uomo, dopo che fu creato, non si mosse più naturalmente verso l'Immobile come suo Principio (dico, Dio), bensì si è diretto contro natura, volontariamente, in modo irragionevole verso ciò che gli sta al di sotto, su cui egli stesso per ordine divino avrebbe dovuto comandare... e così poco mancò che di nuovo miseramente corresse il pericolo di sprofondare nel non-essere, per questo vengono trasformate le nature e, in modo paradossale e sovranaturale, ciò che per natura è assolutamente immobile si muove, per così dire, restando immobile, verso ciò che è per natura mosso. E Dio diviene uomo al fine di salvare l'uomo perduto e, avendo unificato in sé le parti disperse della natura nella sua totalità, e le forme universali dei particolari da cui doveva sorgere per natura l'unione di ciò che era diviso, al fine di realizzare, manifestatolo, il grande consiglio di Dio Padre avendo ricapitolato tutto ciò che sta in cielo e in terra, in Sé, in cui tutto è stato creato.¹⁶⁸

¹⁶⁴ PG 91,116 C; cf. PG 91,296 A.

¹⁶⁵ PG 91,108 D.

¹⁶⁶ PG 91,56 A. Cf. PG 91,89 B, schol. 1.

¹⁶⁷ PG 91,28 BC.

¹⁶⁸ Amb. 41: PG 91,1308 CD = CCSG 18 (ed. Jeaneau) 182.

Secondo l'*Amb. 4* a Tommaso, nel passo di S. Gregorio Nazianzeno sulla "conformazione all'estraneo" si tratta del problema dell'impassibilità divina. Il Confessore costata subito che il Verbo divino è "libero dall'ubbidienza", perché l'adempimento della legge e la sua trasgressione non possono riferirsi al Verbo "la cui essenza per natura è immobile". Così, la forma dello schiavo, cioè l'assunzione della natura umana e la scesa ai servi, significa veramente una conformazione all'estraneo, perché "Cristo insieme con la natura ha indossato anche la possibilità propria alla nostra natura. Orbene per lui, che è impeccabile secondo natura, è veramente estranea la pena del peccaminoso, cioè la passibilità di tutta la natura".¹⁶⁹ Ma il Confessore non vuole limitarsi a questo modo di vedere l'Incarnazione soltanto filosoficamente. Nel passo seguente, ci avverte a vedere l'evento della salvezza "economicamente":

Se Egli spogliandosi assume la forma dello schiavo, cioè dell'uomo, e scendendo *si conforma all'estraneo*, cioè diventa uomo passibile per natura, questo s'intende come *kenôsis* per Lui che è benigno ed amico degli uomini, e come condiscendenza, perché la prima parola mostra che Egli è divenuto veramente uomo, e la seconda che è divenuto veramente uomo passibile. Perciò dice il Maestro: 'portando me in se stesso interamente con tutte le mie proprietà', cioè portando tutta la natura umana – grazie all'unione ipostatica – insieme con le sue passioni irreprensibili.¹⁷⁰

Massimo il Confessore aggiunge che si ricorda ancora della spiegazione di un "santo saggio" (che potrebbe essere identificato con il "beato vecchio", il "mistagogo")¹⁷¹ più adatto ad interpretare questo passo:

Rispondendo a questa domanda, egli ha detto che "estranea alla natura del Verbo è l'ubbidienza... che Egli si è costituito a causa di noi, trasgressori del comandamento. In questo modo Egli ha realizzato la salvezza della nostra razza appropriandosi di ciò che appartiene a noi. Perciò rispetta l'ubbidienza, facendosi per natura nuovo Adamo a causa del vecchio, e la sperimenta dalla sofferenza, portandoci volontariamente mediante queste

¹⁶⁹ *Amb. 4: PG 91,1041 C.*

¹⁷⁰ *PG 91,1041 D – 1044 A.*

¹⁷¹ Forse si tratta del maestro spirituale del Confessore che viene identificato con il "beato vecchio" della Mistagogia da Th. NIKOLAOU, "Zur Identität des makarios gerôn in der Mystagogia von Maximos dem Bekenner", in *Orient. Christ. Per.* 43 (1983) 407-418.

passioni. Se, secondo lo stesso grande Maestro, è vero che quando “ha faticato, ha sofferto la fame e la sete, era in agonia e ha lacrimato”, queste passioni erano secondo il corpo, erano però nello stesso tempo dimostrazioni della disposizione d’animo e della sua condiscendenza verso gli schiavi.¹⁷²

Questo commento sottolinea sempre la passibilità e le sofferenze del Signore che, nel suo caso, non sono più segni di alienazione dalla divina impassibilità ma dell’appropriazione della debolezza umana. Dunque, il Confessore cambia la terminologia tradizionale, interpretando “l’alienazione dall’impassibilità” proprio con il suo contrario, con l’appropriazione, che sin dalla riflessione stoica è il segno dell’arricchimento della natura. Infatti, Cristo non ha perso la sua dignità con la passione, bensì ha mostrato con tutta la sua sofferenza e con l’agonia il suo amore verso “gli schiavi”.

Egli è rimasto Signore secondo la natura ed è diventato schiavo per me che sono stato schiavo per natura, affinché mi faccia signore sopra il tiranno che dominava per mezzo dell’insidia... Per natura è rimasto impassibile e nello stesso tempo è passibile: è immortale e mortale, visibile e ragionevole, Dio ed uomo per natura Egli stesso.¹⁷³

¹⁷² PG 91,1044 BC.

¹⁷³ PG 91,1045 A.

PÉTER SZABÓ

MATRIMONI MISTI ED ECUMENISMO

PROSPETTIVE DEL RICONOSCIMENTO ORTODOSSO DEI MATRIMONI MISTI CON SPECIALE RIGUARDO AL CASO DELLA CELEBRAZIONE CATTOLICA*

SOMMARIO – Introduzione; I. Ministri dei matrimoni misti alla luce dello *ius vigens*: 1. Il CCEO e i dati ricavabili dall'*iter* della sua elaborazione; 2. Documenti ufficiali del periodo successivo alla promulgazione del Codice; II. Posizioni nelle Chiese ortodosse; 1. Basi ecclesiologiche; 2. Limiti dell'ammissione dei matrimoni misti: diverse posizioni ortodosse; III. Prospettive ed interrogativi ecumenici; 1. Situazione attuale; 2. Prospettive ecumeniche: fatti ed interrogativi; Osservazioni conclusive.

Introduzione

La disciplina ecclesiale dei matrimoni misti ha mostrato una notevole oscillazione durante la storia della Chiesa.¹ Come è noto, una delle riforme disciplinari più significative in merito è stata attuata a cavallo tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, in seguito agli accesi dibattiti nell'ambito del Concilio Vaticano II.² Le modifiche che hanno portato al riordinamento quasi completo del materiale giuridico sono risapute, come anche le motivazioni fondamentali ecumeniche soggiacenti.³ Gli accordi interecclesiali stipulati negli ultimi anni dimostrano, poi, che il processo di riavvicinamento reciproco, in questo campo, è tuttora in corso.

* CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, '*Ius Ecclesiarum – Vehiculum Caritatis*', Simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Città del Vaticano 19-23 novembre 2001 (in corso di stampa).

¹ A. KONNICK, "Canonical Doctrine Concerning Mixed Marriages-Before Trent and During the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries", in *The Jurist* 20 (1960) 295-326; 398-418; P. ERDŐ, "Matrimoni misti e la loro evoluzione storica", in AA.VV., *I matrimoni misti*. (Studi giuridici 47), Città del Vaticano 1998, 11-22.

² Per una sintesi essenziale dei passi di questo processo di riforma v. p. es., Z. GROCHOLEWSKI, "Matrimoni misti", in *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*. (Il Concilio del Vaticano II, 7), Bologna 1985, 237-256; L. PIVONKA, "Ecumenical or Mixed Marriage in the New Code of Canon Law", in *The Jurist* 43 (1983) 103-124.

³ Mp. *Crebrae allatae* cc. 50, 51-52, 54 e 85 paragonato a CCEO cc. 813, 814, 816 e 834. Per una breve sintesi recente di tali cambiamenti vedasi: J. ABBASS, "I matrimoni misti", in AA.VV., *Il matrimonio nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, (Studi Giuridici 32), Città del Vaticano 1994, 187-205.

Ciononostante, su questo tema sussistono ancora questioni aperte, il carattere problematico di certi aspetti delle quali è stato messo in luce proprio dalla riflessione canonistica negli ultimi decenni. Tra le problematiche trattate nella letteratura specialistica, in questo contesto, evidentemente senza pretese di completezza, ci limitiamo a indicarne solo alcune, che hanno legami specifici con la disciplina orientale:

- il valore tecnico-giuridico della norma che prevede la limitazione dei matrimoni misti, nell'ambito del binomio "divieto/licenza" (CCEO c. 813; CIC c. 1124);⁴

- il problema della rilevanza dei cc. 780 e 781 del CCEO nell'ambito dell'ordinamento giuridico latino;⁵

- il processo di conformazione degli "statuti personali" ancora in vigore all'ordinamento giuridico post-conciliare;⁶

- l'ammissibilità e contenuti di un atto liturgico acattolico "post factum", cioè dopo la celebrazione del matrimonio presso un sacerdote cattolico;⁷

- la delegabilità della *facultas* da parte dell'ordinario latino ad un suo diacono nel caso in cui una delle parti è ortodossa;

- l'identificazione del ruolo preciso da attribuire all'intervento sacerdotale (*benedictio*) indicato dal c. 834 del CCEO, ovvero, in termini di un approccio più

⁴ Cf. ad esempio: V. DE PAOLIS, "Matrimoni misti", in *Nuovo dizionario di diritto canonico*. C. Corral Salvador – V. De Paolis – G. Ghirlanda (a cura di), Cinisello Balsamo 1993, 669-670; GROCHOLEWSKI, *Matrimoni misti* (nt. 2), 245; W. SCHULZ, "Questioni ecumeniche nel nuovo Codice di diritto canonico", in W. Schulz – G. Feliciani (a cura di), *Vitam impendere vero. Studi in onore di Pio Ciprotti*, (Utrumque lus 14), Roma 1986, 183-184. Vedasi ancora: *Nuntia* 10 (1980) 13 e 47-48; *Nuntia* 15 (1982) 73-74.

⁵ Si vedano in merito, ad esempio, le osservazioni al riguardo di Urbano Navarrete, fatte in una recensione sul libro *Il matrimonio in Oriente ed in Occidente* di Joseph Prader, in *Orientalia Christiana Periodica* 58 (1992) 566-569. Per l'iter storico della codificazione di questi canoni innovativi vedasi: C. G. FÜRST, "Zur Entstehungsgeschichte der cann. 780 § 2 und 781 CCEO im interkonfessionellen und interreligiösen Kontext", in *Kanon XV: Kirchenrecht und Ökumene. Festgabe für den Metropoliten von Tyrol und Serention Panteleimon Rodopoulos*, C. G. Fürst – R. Potz – S. Troianos (Hrsg.), Eichenau 1999, 82-97.

⁶ Cf. ad esempio P. GEFAELL, "La educación religiosa de los hijos en los matrimonios mixtos: normativa canónica en Italia y Libano", in *Matrimonio. El matrimonio canónico y su expresión canónica ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, P.-J. Viladrich – J. Escrivá-Ivars – J. Bañares – J. Miras (dir.), Pamplona 2001, 177-184 (in corso di stampa).

⁷ Secondo la prassi di certe Chiese ortodosse, la celebrazione del matrimonio dei propri fedeli davanti a un sacerdote cattolico comporta un divieto alla partecipazione ai sacramenti, divieto che viene meno, d'altra parte nel momento in cui si riceve la benedizione da un sacerdote ortodosso. I cc. 839 (CCEO) e 1127, § 3 (CIC) vietano esplicitamente solo la ripetizione del quesito sul consenso, eppure si domanda se una celebrazione posteriore di questo tipo sia lecita anche nel caso in cui essa venga considerata dalla parte ortodossa *atto costitutivo* del matrimonio. Cf. ABBASS, "Matrimoni misti" (nt. 3), 202, in confronto ad una nota introduttiva ad un accordo del genere, in *Enchiridion Oecumenicum* vol. 2, 1637.

analitico-astratto, la problematica della posizione della *benedictio sacerdotalis* all'interno del sistema;

– il riconoscimento dei matrimoni misti da parte ortodossa (teorie e prassi disciplinari).

I nuovi accenti ecumenici della normativa cattolica sui matrimoni misti vengono largamente trattati dalla canonistica. Finora, però, una minore attenzione è stata dedicata all'esame di quanto tale normativa favorisca il riconoscimento dei matrimoni misti da parte ortodossa. Una delle questioni centrali al riguardo sarà senz'altro quella sulla *persona* e sul *ruolo preciso* dell'assistente ecclesiale. In questo campo, gli studi cattolici non di rado si accontentano di alludere al fatto che, secondo la concezione ortodossa, la benedizione sacerdotale costituisce una condizione inevitabile del matrimonio. Le fonti ortodosse, invece, mostrano che la questione è molto più ricca di sfumature di quanto talvolta venga descritta, e che anche tra le posizioni di Chiese diverse si verificano notevoli divergenze.

Nel presente studio ci proponiamo di affrontare, quindi, la questione su come lo sviluppo recente dell'ordinamento cattolico abbia influenzato il riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti, soprattutto quelli celebrati in ambito cattolico. Secondo alcune fonti ortodosse, come vedremo, questa problematica è fortemente legata al ruolo attribuito, nell'economia della celebrazione del sacramento, all'assistente. Questo fatto, unito alle non meno importanti chiarificazioni al riguardo contenute in alcuni recenti documenti della Sede Apostolica, ci obbligano a riflettere anche su quest'ultimo problema di carattere dottrinale.

Infine, giova notare che passare in rassegna le posizioni ortodosse su tale materia è significativo non solo dal punto di vista ecumenico, ma anche da quello legato a un interesse interno della Chiesa cattolica: tenere presenti queste posizioni, infatti, potrà seriamente influire sulla *stabilità* dei matrimoni misti, il che costituisce dichiaratamente una delle preferenze cardinali della normativa cattolica a riguardo.⁸

Entrando, quindi, nel merito di questo lavoro, nell'intento di rispettare anche i limiti temporali a nostra disposizione, struttureremo la nostra riflessione in tre parti:

1) innanzitutto, riassumeremo e interpreteremo brevemente gli elementi salienti della normativa cattolica vigente circa il nostro argomento;

2) successivamente, cercheremo di presentare e raggruppare le posizioni delle diverse fonti ortodosse riguardanti la nostra questione;

⁸ Cf. OE 18; PONTIFICIUM CONSILIIUM AD UNITATEM CHRISTIANORUM FOVENDAM, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'Ecumenisme*, in AAS 85 (1993) 1039-1119 (in seguito: DE), n. 144.

3) infine, prendendo le mosse da questo confronto di dati ed esigenze delle discipline cattolica ed ortodosse, nella parte conclusiva, guidati dal titolo prefissato di questa relazione, cercheremo di formulare alcune questioni, la risposta alle quali ci sembra possa servire a trovare ulteriori sfumature ecumeniche in relazione all'ordinamento attuale.

I. Ministri dei matrimoni misti alla luce dello *ius vigens*

1. Il CCEO e i dati ricavabili dall'*iter* della sua elaborazione

Uno dei principi cardinali che sin dall'inizio ha influito sulla codificazione del CCEO, ed al quale si è fatto riferimento a varie riprese, era quello di assicurare il carattere genuinamente orientale del Codice.⁹ Conseguentemente, come è risaputo, il c. 834, § 2 del CCEO, al posto delle espressioni ritenute troppo generiche della norma latina parallela ("interventus" e "minister sacer"),¹⁰ prescrive esplicitamente la *benedizione sacerdotale* come condizione di validità.¹¹ Questo cambiamento introdotto nel CCEO stabilisce, quindi, non solo il carattere sacro dell'*assistente* (minister sacer), ma anche l'aspetto sacro dell'*atto stesso* compiuto per suo tramite (ritus sacer seu benedictio) e non di meno il *grado minimo* dell'ordo richiesto per la validità di tale intervento (sacerdos).¹² Nel corso della codificazione si è espresso in maniera univoca che queste precisazioni erano richieste dalla fedeltà alla tradizione e alla prassi orientale plurisecolare.¹³

⁹ Vedasi: "Allocutio SS. Patris Pauli VI. Papae Romae ad Sodales Commissionis", in *Nuntia* 1 (1975) 6; PCCICOR. "Principi direttivi per la revisione del diritto canonico orientale", in *Nuntia* 3 (1976) 4-5; *Nuntia* 28 (1989) 108-109; *OE* 5 e 6, *UR* 16; cf. anche: IOANNES PAULUS II, const. ap. *Sacri canones*, 18. X. 1990. in *AAS* 82 (1990) 1034-1035.

¹⁰ CIC c. 1127. Per un'analisi di questo canone si vedano i nostri studi: "Forma canonica dei matrimoni misti CIC/CCEO – Questioni intorno al significato dell'interventus ministri sacri (CIC c. 1127 § 1) in prospettive dottrinali", in *Folia Canonica* 4 (2001) 253-261; "A keleti vegyesházasságok törvényes formái (CIC 1127. kán. 1. §). A hatályos latin normativa ökumenikus vetületei", in *Kanonjog* 2 (2000) 1-2, 47-60.

¹¹ CCEO 834 – § 2 *Si vero pars catholica alicui Ecclesiae orientali sui iuris ascripta matrimonium celebrat cum parte, quae ad Ecclesiam orientalem acatholicam pertinet, forma celebrationis matrimonii iure praescripta servanda est tantum, ad licitatem: ad validitatem autem requiritur benedictio sacerdotis, servatis aliis de iure servandis*. Cf. ancora CCEO c. 828 e CIC; c. 1127 (*OE* 18).

¹² Il *Coetus de Matrimonio*, per rispetto della tradizione orientale e non di meno per motivi ecumenici, ha espressamente escluso la possibilità di svolgere tale funzione da parte di un diacono; cf. *Nuntia* 8 (1979) 21.

¹³ "In can. 169 § 2 [oggi è il CCEO c. 834, § 2] praescriptum Conc. Vaticani II in n. 18 decreti *Orientalium Ecclesiarum contentum ita completur ut nullum iam oriri possit dubium de necessitate benedictionis seu ritus sacri in matrimoniis mixtis cum orientalibus non catholicis, quippe quod cum universali in*

Si può affermare con certezza che - anche se la questione era sorta nella II Seduta Plenaria del PCCICOR - la codificazione, dopo aver assicurato la presenza della benedizione sacerdotale, non intendeva intervenire sulla problematica teorica riguardante il ruolo sistematico che essa occupa nella struttura del sacramento matrimoniale.¹⁴ Tenendo conto del fatto che il Magistero della Chiesa durante i due millenni della sua esistenza, salvo errore, aveva formulato una sola volta una dichiarazione in maniera diretta ed esplicita al riguardo (*Mystici corporis*, 1942¹⁵), tale decisione non può sorprendere.

Nella canonistica orientale tradizionalmente esistono diverse spiegazioni sul modo di costituirsi del sacramento matrimoniale.¹⁶ Così non è sorprendente neanche il fatto che dopo la promulgazione del Codice, si è ripresa ben presto un'accesa discussione sull'intervento sacerdotale; più precisamente su chi sia il ministro del matrimonio secondo l'autentica tradizione orientale. Dai casi dei matrimoni sacramentali, celebrabili senza un sacerdote, previsti anche dal CCEO,¹⁷ autori importanti hanno dedotto che il ministro del sacramento non può essere il sacerdote benediciente nemmeno nell'ambito del Codice orientale, o almeno non sempre e non esclusivamente.¹⁸ Similmente, la posizione di ministro delle sole parti veniva dimostrata anche dal fatto che, nell'ambito della codificazione, la benedizione sacerdotale era considerata parte della forma *canonica* (cioè di una condizione giuridica di carattere esteriore),¹⁹ e non componente del segno sacramentale che pone in atto lo stesso sacramento. Da tutto ciò si poteva dedurre che dovevano essere rivedute, o quantomeno ulteriormente approfondite, le posizioni di coloro i quali ritenevano il sacerdote ministro del matrimonio.²⁰

Oriente prassi et multorum saeculorum traditione firmiter cohaeret"; «Praenotanda» dello *Schema canonum de cultu et praesertim de sacramentis* (1980), in *Nuntia* 10 (1980) 14-15.

¹⁴ "In Oriente non è il consenso soltanto che *constituit matrimonium*. Pertanto si aggiunga al can. 771 il seguente § 4: *Essentiales actus, qui matrimonium constituunt sunt: consensus matrimonialis et benedictio Ecclesiae.*" Questa mozione è stata ritirata, in quanto è stato riconosciuto il ragionamento secondo cui questa richiesta non conteneva alcunché che non fosse stato già sottoposto ad accurato studio e diligente esame durante i lunghi anni di elaborazione dello Schema: vedasi: "Resoconto dei lavori dell'Assemblea plenaria dei Membri della Commissione del 3-14 novembre 1988". in *Nuntia* 29 (1989) 71.

¹⁵ *Matrimonio enim, quo coniuges sibi invecem sunt ministri gratiae...* PIUS XII, litt. enc. *Mystici Corporis*, 29. VI. 1943, in *AAS* 35 (1943) 202.

¹⁶ Per un riassunto delle varie posizioni vedasi: J. KOWAL, "Causa efficiens del matrimonio con uno speciale riguardo al dibattito nel contesto del CCEO", in *Folia Canonica* 4 (2001) 247-250.

¹⁷ Cf. CCEO cc. 832, 835, 837, § 2, 843 ss., 848 ss.

¹⁸ U. NAVARRETE, "Ius matrimoniale latinum et orientale", in *Periodica de re canonica* 80 (1991) 636-639.

¹⁹ Cf. ad esempio: *Nuntia* 10 (1980) 15.

²⁰ NAVARRETE, "Ius matrimoniale" (nt. 18), 639.

2. Documenti ufficiali del periodo successivo alla promulgazione del Codice

I primi documenti ufficiali emanati dopo la promulgazione del CCEO, e cioè il Catechismo del 1992 e l'Istruzione liturgica (1996),²¹ con l'evidente intento ecumenico di integrare la posizione dominante in Oriente, dichiaravano invece che il sacerdote cattolico orientale era vero *ministro* del sacramento.

A questo punto vale la pena di sottolineare qualche differenza di non poca importanza tra i due documenti.

L'affermazione dell'Istruzione liturgica della Congregazione Orientale (pubblicata all'Epifania del 1996)²² per il suo specifico genere letterario poteva e doveva esser interpretata in pieno accordo con il ruolo attribuito al consenso dei coniugi dalla dottrina cattolica.²³

Infatti, questo documento, in quanto norma esecutiva emanata dall'autorità amministrativa competente, non poteva, per sua natura stessa, derogare in alcun modo alle norme codiciali (leggi comuni).²⁴ Sebbene il CCEO si fosse astenuto dalla dichiarazione esplicita del "consensus facit nuptias", la posizione ministeriale dei coniugi risulta ciononostante indiscutibile in esso.²⁵ Tale loro posizione, quindi, doveva essere intesa in questa maniera anche nel punto citato dell'Istruzione, anche se il testo non vi ha fatto accenno esplicito, volendo forse sottolineare solo proprio quell'aspetto di cui si sentiva il bisogno di una chiarificazione dal punto di vista della tradizione orientale (cioè il ruolo costitutivo anche del sacerdote benediciente).

Quindi, dallo stesso genere letterario di questo documento, si desumeva che il sacerdote benediciente non sostituiva le parti nella loro qualità di ministro, bensì vi

²¹ GIOVANNI PAOLO II, *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Casale Monferrato 1993: CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del CCEO*, Città del Vaticano 1996.

²² *Nella tradizione orientale il sacerdote, oltre ad assistere, deve benedire il matrimonio*. Benedire significa fungere da vero ministro del sacramento, in virtù della sua potestà di santificazione sacerdotale, affinché gli sposi siano uniti da Dio..., in *Istruzione* (nt. 21), n. 82, 66.

²³ Eccone la sostanza: 1) Il momento essenziale del matrimonio (*substantia sacramenti*), riconducibile alla disposizione divina è costituito dal consenso reciproco delle parti; 2) siccome il ministro del sacramento è colui che mette in atto il segno sacramentale, le parti sono ministri del matrimonio, in maniera inalienabile e in senso tecnico; 3) il contratto valido e il sacramento sono la stessa cosa, essi sono distinguibili solo sul livello della ragione.

²⁴ *PB art. 18* (cf. *CIC c. 34, § 2*). Giova notare che il CCEO non fa menzione esplicita della categoria dell'*instructio*. Tuttavia è ovvio che la Congregazione Orientale ha la facoltà di emanare tali norme esecutive in base alla missione stessa del Dicastero (cf. *PB art. 57*). Di fatto anche nello stesso CCEO si trovano riferimenti alle varie possibilità di emanare delle norme esecutive; cf. ad esempio: *CCEO c. 82, § 1*.

²⁵ J. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, (Kanonika 1), Roma 1992, 29.

partecipava. In base a tale dichiarazione il sacerdote nei cc. 828 e 834 del CCEO doveva essere conseguentemente considerato solo “co-ministro” del matrimonio.

La dicitura della prima edizione del Catechismo, promulgata circa tre anni prima dell’Istruzione, comportava invece veramente una certa perplessità, in quanto sembrava *contraporre* le due tradizioni, dando l’impressione che in quella orientale l’unico ministro del matrimonio fosse il sacerdote, quasi a *sostituire* il ruolo imprescindibile dei coniugi.

Da una parte, trattandosi di un documento promulgato dalla Suprema Autorità, esso poteva derogare alle leggi contenute nel Codice; dall’altra, non si limitava a sottolineare un determinato elemento dell’approccio orientale, ma, secondo quanto traspare dalla sua stesura, sembrava trattare come alternative la posizione ministeriale delle parti e quella del sacerdote, suggerendo così – forse involontariamente – la succitata contrapposizione tra le due tradizioni.²⁶ Da ciò sembrava risultare non solo che il sacerdote orientale era vero ministro del sacramento accanto ai coniugi, ma si poteva facilmente dedurre che il sacerdote si qualificava come l’unico ministro *invece* dei coniugi, e quindi – parlando in termini scolastici – l’unica “causa efficiente” del sacramento. Una tale differenza tra le due tradizioni, riguardante la struttura essenziale di un sacramento, ovviamente sarebbe inconcepibile per motivi teologici. Come è stato giustamente osservato, il matrimonio – in quanto è una istituzione radicata nella stessa natura umana – non può essere non uguale, nei suoi elementi essenziali, per tutti gli uomini di tutti i tempi. Tra i battezzati poi, in quanto sacramento istituito da Cristo, non può non essere oggettivamente lo stesso, nei suoi elementi essenziali per tutti i battezzati di qualsiasi ambiente socioculturale e di qualsiasi epoca.²⁷

Per prevenire l’equivoco appena indicato, l’edizione tipica del Catechismo, pubblicata nel 1997, invece delle interpretazioni precedenti sul “co-ministro”, ha preferito riproporre la dottrina classica, dichiarando il sacerdote orientale puramente come *testimone* (qualificato) del consenso reciproco delle parti, seppure nello stesso tempo richiedendo la sua benedizione *ad validitatem*.²⁸ Questo cambiamento, a prima

²⁶ Nella Chiesa latina, si considera abitualmente che sono gli sposi, come ministri della grazia di Cristo, a conferirsi mutualmente il sacramento del matrimonio esprimendo davanti alla Chiesa il loro consenso. Nelle liturgie orientali il ministro del sacramento (chiamato “incoronazione”) è il presbitero o il vescovo..., in *Catechismo* (nt. 21), n. 1623.

²⁷ U. NAVARRETE. “Differenze essenziali nella legislazione matrimoniale del Codice latino e del Codice orientale”, in A. Al-Ahmar – A. Khalifé – D. Le Tourneau (eds.), *Acta Synposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Université Saint-Esprit de Kaslik 24-29 aprilis 1995, Kaslik 1996, 274.

²⁸ IOANNES PAULUS II, *Catechismus Catholicae Ecclesiae. Editio typica latina*, Città del Vaticano 1997, n. 1623: *In traditionibus Ecclesiarum Orientalium sacerdotes – Episcopi vel presbyteri – testes*

vista, sembra riportare una differenza assai sostanziale tra le due posizioni. Nei confronti del ruolo attribuito al sacerdote nella celebrazione del sacramento del matrimonio le tradizioni orientali mostrino una *complessità molteplice*, sia sul versante temporale sia riguardo alle singole Chiese orientali.²⁹ Tuttavia, come risulterà dalle fonti in seguito riportate, attualmente nelle Chiese ortodosse, o almeno nella maggior parte di esse, la posizione “ministeriale” del sacerdote – o forse sarà più preciso dire, la convinzione che il suo intervento sia essenziale, e quindi non sia semplicemente una condizione estrinseca – è una dottrina comune. Quindi, il fatto che l’edizione tipica del Catechismo abbia sostituito il termine “ministro” con quello “testimone” a prima vista sembra rendere difficile un’interpretazione consona con tali fonti.

Tuttavia, per trovare il vero senso ed intenzione di questa correzione, crediamo che sia necessario rinviare allo *scopo* specifico e ad alcune *scelte metodologiche* del Catechismo che hanno influito sul contenuto del documento. Come “norma sicura per l’insegnamento della fede”³⁰ esso voleva limitarsi dichiaratamente ai contenuti *essenziali e fondamentali* della fede e morale cattolica, voleva presentare una esposizione *serena e positiva* della dottrina. Invece di uno stile argomentativo preferisce quello *attestativo* con formule sintetiche, teso ad annunciare la verità cristiana con la certezza propria della Chiesa, evitando appositamente le opinioni teologiche.³¹ Una rigorosa osservanza di tali principi avrebbe già in sé pienamente giustificato di non includere neanche nel Catechismo la tesi sul ruolo ministeriale del sacerdote. Essa, infatti, è appunto un’opinione teologica, finora non pienamente elaborata e precisata nella dottrina cattolica e, di più, gravata di carichi risalenti ancora all’epoca del regalismo. In secondo luogo, anche il criterio della “continuità con la tradizione plurimillennare ecclesiale”, espressamente nominato dalla Commissione interdicasteriale responsabile per la revisione del testo,³² ha certamente appoggiato in modo ulteriore l’emendamento del testo antico del n. 1623.

sunt consensus mutuo ab sponsis praestiti, sed etiam eorum benedictio ad validitatem sacramenti est necessaria.

²⁹ Per una recente analisi giuridica dell’*iter* dello sviluppo della celebrazione matrimoniale e del significato di essa vedasi: G. KADZIOCH, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*. [Tesi Gregoriana. Serie DC 22], Roma 1997. Per una breve sintesi dei riti nuziali nelle varie tradizioni orientali vedasi: G. BALDANZA, “Matrimonio”, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, F. Arduso ed altri [dir.], Casale Monferrato 1977, vol. 2. 505-506; cf. anche: PRADER, *Il matrimonio* [nt. 25] 193-198.)

³⁰ IOANNES PAULUS II, lit. ap. *Laetamur magnopere*, 15. VIII. 1997, in *AAS* 89 (1997) 820; ID., const. ap. *Fidei depositum*, 11. X. 1992, in *AAS* 86 (1994) 117.

³¹ Cf. “Dossier informativo” diffuso dalla Commissione editoriale del Catechismo (25. VI. 1992), in *Il Regno-Documenti* 15 (1992) 453.

³² Vedasi: *Conferenza Stampa circa l’edizione tipica latina del Catechismo della Chiesa Cattolica* (9. IX. 1997). *Presentazione di S. Em. Card. J. Ratzinger*, in *Il Regno-Documenti* 17 (1997) 516.

Tenendo conto di tali preferenze del Catechismo, appena elencate, sembra che neanche il brano corretto in questione debba essere necessariamente interpretato in un senso per cui la Suprema Autorità, tramite esso, avesse voluto implicitamente dichiarare che *ogni* forma del ruolo co-ministeriale del sacerdote fosse inconciliabile con la fede cattolica. Infatti, l'intenzione del documento di limitarsi piuttosto ad esporre la dottrina essenziale in modo attestativo ed in termini positivi, sembra dare una base sufficiente alla supposizione che la motivazione principale della correzione, anche a questo punto, sia stata quella di affermare una dottrina certa, cancellando dal testo una tesi ancora discussa, piuttosto che escluderne o condannarne definitivamente un'altra, quasi dichiarando l'incompetenza della stessa Autorità Suprema in materia.³³ Il testo corretto afferma infatti due cose: a) che i sacerdoti (assistenti) sono testimoni dell'atto pubblico che si celebra, con tutte le conseguenze che ne derivano; b) che lo stesso sacerdote, che è testimone, per la validità del patto-sacramento deve impartire la benedizione. Quale però sia l'interpretazione da dare al ruolo o all'influsso della benedizione sacerdotale nella costituzione del sacramento, il testo del Catechismo non lo precisa, ma lascia alla teologia. Certamente non va sottovalutato il ruolo che il sacerdote benedicente esercita in quanto teste qualificato di un atto ecclesiastico così denso di effetti comunitari, quale è il matrimonio.³⁴

Proporzionalmente alle oscillazioni nell'interpretazione ufficiale della benedizione sacerdotale qui descritta, anche i canonisti danno delle valutazioni variegata sul *ruolo sistematico* della benedizione nel costituirsi del sacramento matrimoniale. In teoria si possono distinguere due posizioni: secondo la prima, la benedizione sacerdotale è elemento essenziale solo della forma *giuridica*³⁵ ma non è da considerarsi elemento costitutivo del *signum sacramentale*; la seconda, invece, la considera parte integrante del *signum* e non della forma *giuridica*.³⁶

³³ Come vedremo tale competenza è stata invece esplicitamente confermata dal Magistero autentico: v. *infra*, nota 88.

³⁴ Quantunque l'intervento sacerdotale come teste qualificato sia un atto solamente *estrinseco* (condizione *giuridica ad validitatem*) dal punto di vista dell'effettuazione del segno sacramentale. In considerazione della sua importanza *pubblica ed ecclesiale*, esso a nostro parere comunque oltrepassa il carattere semplicemente "ornamentale". Cf. "Selbst wenn wir also von der nicht ganz entsprechhenden Formulierung absehen, scheint sich hier eine deutliche Abkehr von der genuinen orientalischen Tradition zu zeigen, die aus der Segnung der Ehe eher ein zwar ad validitatem rechtlich notwendiges, aber letztlich doch, vielleicht etwas überspitzt ausgedrückt, 'beliebiges' Beiwerk macht", C. G. FÜRST. "Die christliche Ehe in der Erfahrung der Orientalischen Kirchen", in *Matrimonio* (nt. 6), 149.

³⁵ PRADER, *Il matrimonio* (nt. 25), 201. 228: cf. anche *supra*, note 18 e 20.

³⁶ In tale senso: U. NAVARRETE. "Questioni sulla forma canonica ordinaria nei Codici latino ed orientale", in *Periodica de re canonica* 85 (1996) 492-497.

Nell'ambito di questo panorama, le oscillazioni a proposito del ministro del matrimonio nei documenti ufficiali, sembrano testimoniare un duplice sforzo della Sede Apostolica; duplicità che consiste, da un lato, nel voler rispettare e valorizzare la dominante concezione orientale, dall'altro nel riaffermare la struttura fondamentale del matrimonio, radicata nel diritto divino e testimoniata dalla tradizione cattolica.

Il cambiamento di prospettiva portata dall'edizione tipica del Catechismo sta a significare che il supremo Legislatore ha considerato necessario riconfermare e rilevare gli elementi essenziali della struttura fondamentale, cioè quelli deducibili dallo *ius divinum*, tra cui innanzitutto l'elemento dell'inseparabilità tra patto naturale dei battezzati e sacramento. Tale sottolineatura è diventata necessaria non solo perché ci sono delle fonti ortodosse che li considerano espressamente separabili, e proprio in base all'esistenza o mancanza della benedizione sacerdotale, ma principalmente, forse, perché opinioni del genere, benché con sfumature più mitigate, continuano a presentarsi anche nel diritto cattolico contemporaneo.¹⁷ Come noto, è soprattutto a proposito dei matrimoni dei battezzati non credenti che si sono ripresentate esigenze simili, anche se non tanto direttamente nella forma della separazione tra patto valido dei battezzati e sacramento, quanto in quella della mitigazione dell'automatismo sacramentale formulata dai Codici (CIC 1917 c. 1012, § 2; CIC c. 1055, § 2).¹⁸ Di fronte a tali richieste, difficilmente conciliabili sia con la tradizione che ha visto solo nel battesimo dei due coniugi il fondamento della peculiare ratificazione del matrimonio cristiano.¹⁹ sia con l'insegnamento fermo del Magiste-

¹⁷ Per una presentazione della problematica vedasi: D. BAUDOT, *L'inseparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage: la discussion après le Concil Vatican II*. (Analecta Gregoriana 245), Roma 1987; J. HENDRIKS, "Battesimo, fede e sacramentalità del matrimonio (c. 1055 §)", in *Ius Ecclesiae* 8 (1996) 663-676; V. PAPEZ, "Die Ehe der getauften Nichtgläubenden – Ein theologisch-juristisch-pastorales Problem in der Kirche Heute", in *Folia Canonica* 2 (1999) 297-311.

¹⁸ Per tali suggerimenti formulati nel corso della codificazione vedasi: SYNODUS EPISCOPORUM, Elenchus propositionum *Post disceptationem* de muneribus familiae christianae in mundo hodierno. 24 octobris 1980. prop. 12. 1-5, in *Enchiridion Vaticanum* vol. 7, nn. 714-718. 678-681; *Communicationes* 15 (1983) 221-222; J. MANZANARES, "Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum. omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?", in *Periodica* 67 (1978) 81-89; J. CASTAÑO, "De quibusdam difficultatibus contra formulam canonis 1012 § 2 scilicet quin sit eo ipso sacramentum.", in *Periodica* 67 (1978) 280. (Per una lista esauriente dei sostenitori di tale opinione vedasi: BAUDOT, *L'inseparabilité* [nt. 37], 168-270. Sebbene sia la codificazione sia altri documenti ufficiali abbiano respinto tale richieste, queste continuano ad essere riproposte; vedasi p. e. J. B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel? Etude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage*. Paris 1985; W. AYMANS, "Die sakramentale Ehe – gottgestifteter Bund and Vollzugsestalt kirchlicher Existenz", in *Revista española de derecho canónico* 47 (1990) 611-638; per altri autori di simile opinione vedasi: HENDRIKS, "Battesimo" (nt. 37), 667-668.

¹⁹ A. N. DECANAY, "Matrimonium ratum: significatio termini", in *Periodica de re canonica* 79 (1990) 69-89.

ro autentico risalente a oltre due secoli,⁴⁰ S. S. Giovanni Paolo II a varie riprese ha riconfermato sia il principio "consensus facit nuptias", sia la detta inseparabilità assoluta.⁴¹

Riassumendo, possiamo quindi constatare che la variante del testo dell'edizione tipica del Catechismo ha il merito di aver evitato l'imbarazzo precedente, e così di aver "escluso di ipotizzare una diversa configurazione essenziale del sacramento matrimoniale in ambito latino ed orientale",⁴² inerente alla formula corretta. Tuttavia, visto che, entro i limiti del principio dell'unica verità basata sul diritto divino naturale e positivo, può esistere una vera complementarità nella comprensione ed espressione concettuale del matrimonio, e non di meno una vera pluralità anche quanto alla struttura *umana* del matrimonio come *sacramento*,⁴³ dal punto di vista ecumenico, come vedremo, potrebbe sorgere la domanda se, per difendere i valori sovrariferiti, l'unica possibile soluzione sia veramente quella adottata dall'edizione tipica del Catechismo.

Passiamo ora alla disciplina ortodossa, per vedere quali possono essere i punti d'incontro con il diritto vigente cattolico e quali sono, invece, i punti su cui sussiste una certa tensione tra i due ordinamenti fino ad oggi.

II. Posizioni nelle Chiese ortodosse

Vorremmo premettere come nota che le seguenti affermazioni si basano solo su alcuni documenti che ci è stato possibile reperire; di conseguenza esse sono necessariamente aperte a ulteriori precisazioni ed aggiornamenti.

Naturalmente per diversi motivi non possiamo avere la pretesa di tracciare un quadro completo della posizione ortodossa in merito: sarebbe un'impresa troppo ardua da parte nostra non solo per il fatto che le fonti sono sparse in tante lingue ma anche perché in non pochi casi si assiste a notevoli divergenze tra l'ordinamento

⁴⁰ Cf. KADZIOCH, *Il ministro* (nt. 29), 99-108, 179-186; M. MINGARDI, "Il principio d'identità tra contratto e sacramento", in *Periodica de re canonica* 87 (1998) 215-256; HENDRIKS, "Battesimo" (nt. 37), 669-671.

⁴¹ Cf. ad esempio: IOANNES PAULUS II, adhort. ap. *Familiaris consortio*, 22. XI. 1981, n. 68, in *AAS* 74 (1982) 163-164; ID., alloc. ad RR., 28. I. 1991, n. 4, in *AAS* 83 (1991) 949; ID., alloc. ad RR., 1. II. 2001, n. 4, in *AAS* 93 (2001) 360.

⁴² C. ERRAZURIZ, "Sul fondamento della disciplina circa i matrimoni misti", in *Ius Ecclesiae* 11 (1999) 515. La seconda edizione del Catechismo, essendo stata formalmente *promulgata*, ha carattere giuridico. Ma anche se non fosse così, avendo chiarito autoritativamente il significato della benedizione riferita nei CCEO cc. 828 e 834, il sovracitato n. 82 dell'Istruzione, come norma esecutiva risultata contraria ad una legge comune, sarebbe stato lo stesso abrogato.

⁴³ NAVARRETE, "Differenze essenziali" (nt. 27), 274-275; cf. le note 88, 89 e 92.

vigente e la prassi concreta, magari anche all'interno della stessa Chiesa. Se aggiungiamo che in ambito ortodosso sono presenti posizioni anche diametralmente opposte riguardo al vigore e all'interpretazione dei *sacri canones*,⁴⁴ si può facilmente vedere la complessità del compito.

Nel presente capitolo il nostro scopo quindi è solo quello di identificare le posizioni ortodosse più caratteristiche.

1. Basi ecclesiologiche

Nel giudizio sulla validità dei sacramenti "eterodossi" le fonti rispecchiano posizioni molto varie sin dall'antichità;⁴⁵ fatto questo dovuto, in ultima analisi alle considerazioni divergenti o non elaborate delle basi ecclesiologiche. L'ecclesiologia sistematica si sviluppò nella Chiesa cattolica solo in seguito alle sfide della Riforma protestante, mentre l'Ortodossia non ha formulato fino ad oggi una sua posizione unitaria riguardo alle persone che si trovano al di fuori dei confini canonici della Chiesa (ortodossa).⁴⁶ In mancanza di un tale insegnamento unitario ed autorevole non è sorprendente che anche la prassi ortodossa, sostenuta dalla tradizione, mostri notevoli divergenze.

In linea di massima nell'Ortodossia di oggi si possono distinguere due linee fondamentali: una *massimalista* ed una *possibilista*, sia per quanto riguarda il modello ecclesiologico, che per le dirette conseguenze sacramentali.⁴⁷

I sostenitori della prima linea, basandosi su un'identificazione esclusivista della Chiesa di Cristo con quella loro propria, concordano nel fatto che la grazia divina non è efficace a meno che entro i limiti canonici della Chiesa ortodossa. Con un simile sfondo ecclesiologico i sacramenti "eterodossi" sembrano ovviamente infondati dal punto di vista teologico.

⁴⁴ Per un eccellente riassunto delle varie posizioni vedasi: B. PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea* (Etica Teologica Oggi 18), Bologna 1991, 67-104; cf. ancora: C. G. FÜRST, "Common Canonical Tradition. Critical Report" [in tedesco], in *Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente. Atti del Congresso Internazionale*, R. Coppola (a cura di), Bari [1994], vol. I, 83-98; V. PHIDAS, *Droit canon. Une perspective orthodoxe*, (Analecta Chambesiana 1), Chambésy - Genève 1998, 37. ss.

⁴⁵ Cf. V. PARLATO, "Il problema della validità dei sacramenti, amministrati da eretici e scismatici in alcune fonti orientali del IV e V secolo", in *Folia Canonica* 1 (1998) 55-69. Y. SPITERIS, "La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come 'Chiesa sorella'? Il punto di vista della tradizione teologica ed ecclesiale greca", in *Studi Ecumenici* 14 (1996) 1, 49-54.

⁴⁶ J. ERICKSON, "The 1993 Ecumenical Directory of the Catholic Church: An Orthodox Theologian's Perspective", in *The Jurist* 56 (1997) 674-675.

⁴⁷ Nel descrivere tali correnti seguiamo SPITERIS, "La Chiesa" (nt. 45), 54-75.

La corrente possibilista invece, nella quale si trovano anche teologi rilevanti dell'Ortodossia novecentesca, solleva serie critiche nei confronti di una tale ecclesiology "confessionalista". Il principio da cui prendono le mosse è che l'azione dello Spirito Santo non si limita affatto necessariamente all'interno dei confini della "chiesa canonica". Tali autori ammettono che la grazia divina oggettiva agisce anche attraverso i sacramenti amministrati da cattolici, e quindi non vedono difficoltà nel riconoscere la loro validità.⁴⁸

Questa duplicità di vedute in campo ecclesiologico, appena descritta, si ripercchia ovviamente anche nelle norme disciplinari ortodosse emanate sui matrimoni misti.

2. Limiti dell'ammissione dei matrimoni misti: diverse posizioni ortodosse

(1) Le Chiese ortodosse dei Copti e d'Etiopia (pre-calcedonesi) escludono completamente la possibilità dei matrimoni misti,⁴⁹ non mettendo in conto un recente accordo particolare di quest'anno.⁵⁰ Una posizione simile si poteva riscontrare anche negli Statuti personali riguardanti altre Chiese ortodosse.⁵¹

Un gruppo considerevole di Chiese, mentre da un lato non esclude i matrimoni misti, dall'altro, seguendo la tesi esclusivista, non riconosce la validità dei matrimoni dei propri fedeli celebrati davanti ad un sacerdote cattolico. Così "il matrimonio di un ortodosso può essere celebrato solo da un sacerdote ortodosso nella sua veste di *ministro* del sacramento",⁵² e quindi, la detta Chiesa "accetta come sacramentali solo quei matrimoni santificati dalla benedizione impartita da

⁴⁸ Tale punto di partenza sembra esser rinvenibile in un documento recente: "(n. 1.15) le comunità che si sono separate dalla comunione con l'ortodossia non sono mai state considerate come del tutto private della grazia di Dio...": Principi basilari dell'atteggiamento della Chiesa russa verso le altre confessioni cristiane, elaborati dal Concilio dei vescovi della Chiesa ortodossa russa, in *Regno-Documenti* 5 (2001) 191.

⁴⁹ Cf. G. KOCHAKIAN - J. MENO, "Oriental Orthodox Guidelines for Marriages with Roman Catholics", in *National Conference of Catholic Bishops - Standing Conference of Oriental Orthodox Churches, Oriental-Orthodox - Roman Catholic Interchurch Marriages and other Pastoral Relationships*, Washington DC 1995, 12 e 19; (cf. cc. 10 e 31 del Concilio di Laodicea).

⁵⁰ L'Accordo sul reciproco riconoscimento dei matrimoni misti, stipulato il 9 aprile 2001 tra la Chiesa ortodossa dei Copti (precalcedonica) e quella greco-ortodossa di Alessandria; cf. *Service Orthodoxe de Presse* 258, 2001 mai, p. 8. (Questa apertura potrà avere un effetto positivo anche in riferimento ad altre Chiese, tra cui, forse, anche quella cattolica.)

⁵¹ Cf. ad esempio lo Statuto Personale del Patriarcato di Antiochia per i Greco-ortodossi, art. 25/b. Detta Chiesa si è assunta l'obbligo di modificare questo punto nell'ambito dell'Accordo di Charfeh; cf. nt. 63.

⁵² CONSULTA ORTODOSSA - CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, "Dichiarazione congiunta sui matrimoni misti, New York, 20 maggio 1970", in *Enchiridion Oecumenicum* vol. 2, n. 2998, 1609.

un sacerdote ortodosso”.⁵³ Sposarsi nella Chiesa cattolica secondo le norme amministrative di alcune Chiese ortodosse – del resto analoghe a quelle cattoliche del pre-Concilio⁵⁴ –, può provocare delle conseguenze che toccano addirittura l’integrità dell’incorporazione ecclesiale del coniuge ortodosso.⁵⁵ Solo con riferimento alla concezione ecclesiologica sopra esposta si possono comprendere certe affermazioni in forza delle quali, da una parte, solo il matrimonio di persone appartenenti alla stessa fede (ortodossa) può essere considerato “pienamente sacramentale e veramente cristiano”, e, dall’altra, che la benedizione del matrimonio all’esterno della Chiesa [ortodossa] risulta un tradimento della grazia sacramentale ottenuta dalla Chiesa nel battesimo, e come tale è inconciliabile con l’appartenenza alla Chiesa stessa.⁵⁶ Allo stesso tempo, va notato che rinomati canonisti ortodossi di questo gruppo cercano di promuovere da decenni un approccio più pastorale a questa problematica, sollecitando il riconoscimento della validità e della sacramentalità dei matrimoni ortodosso-cattolici celebrati davanti a sacerdote cattolico, a patto che sia assicurata la benedizione sacerdotale e il rispetto del principio della reciprocità.⁵⁷

(2) Tuttavia, sembra che sia la posizione possibilista ad essere attualmente sempre più seguita.

In risposta diretta al riordinamento effettuato dal mp. *Matrimonia mixta*, le Chiese autocefale russa e polacca, dietro il previo permesso e consenso del vescovo

⁵³ CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA DEGLI USA, “La santità del matrimonio. New York 8 dicembre 1978”, in *Enchiridion Oecumenicum* vol. 2, n. 3046, 1631. Cf. anche: “Commissione per il dialogo fra ortodossi e cattolici romani in Svizzera, Matrimoni interconfessionali fra cristiani cattolici romani e ortodossi, Ginevra-Ingenbohl dicembre 1985”, in *Enchiridion Oecumenicum* vol. 4, 818, n. 2448.

⁵⁴ Prima il Sant’Ufficio ha segnalato in varie riprese che la celebrazione dei matrimoni misti davanti ad un ministro acattolico comportava una censura. Prima del CIC 1917 tale atto venne sanzionato con una scomunica “speciali modo” riservata alla Sede Apostolica (cf. un decreto del S. Ufficio del 22. III. del 1879). Più tardi questa sanzione era mitigata in scomunica *latae sententiae* riservata all’ordinario (CIC 1917 c. 2319 § 1 1°). Cf. ancora CIC 1917, c. 2375.

⁵⁵ L’ARCIVESCOVO CATTOLICO ROMANO DI BOSTON – VESCOVO GRECO-ORTODOSSO DI BOSTON E NEW ENGLAND, “Accordo sui matrimoni fra ortodossi e cattolici romani. Boston, 8 aprile 1981”, in *Enchiridion Oecumenicum* vol. 2, n. 3056, 1637-1638. Cf. anche P. VISCUSO, “Marriage between Orthodox and Non-Orthodox: A Canonical Study”, in *The Greek Orthodox Theological Review* 40 (1995) 238.

⁵⁶ “To have one’s marriage blessed outside of the Church is obviously a betrayal of the sacramental grace received from it at baptism and is, in fact, inconsistent with Church membership”. J. MEYENDORFF, *Marriage. An Orthodox Perspective*. Crestwood, NY 1984, 52-53.

⁵⁷ P. L’HUILIER, “An Eastern Orthodox Viewpoint on the New Code of Canon Law”, in *The Jurist* 46 (1986) 392; D. CONSTANTELOS, “Practice of the Sacrament of Matrimony according to the Orthodox Tradition”, in *The Jurist* 31 (1971) 628; ID., “Mixed Marriage in Historical Perspective”, in *The Greek Orthodox Theological Review* 40 (1995) 3-4, 284-285.

ortodosso, hanno riconosciuto valido e lecito il matrimonio misto celebrato davanti a un sacerdote cattolico.⁵⁸

La Chiesa siro-ortodossa malankarese, appartenente alla Chiesa precalcedonese siro-ortodossa, ha raggiunto un accordo con la Chiesa cattolica nel cosiddetto *Kerala-Agreement* il quale, superando ogni precedente intesa, segue pienamente i principi delineati dal Concilio Vaticano II.⁵⁹

La validità dei sacramenti cattolici viene riconosciuta anche dalla Chiesa siro-ortodossa e da quella armena apostolica.⁶⁰ Rispetto alla maggioranza delle questioni collegate con i matrimoni misti queste Chiese dimostrano una posizione elastica.⁶¹ Allo stesso tempo il carattere sacramentale dei matrimoni misti celebrati secondo il rito latino viene da loro considerato dubbio, proprio perché la tradizione latina ritiene ministri del sacramento i soli coniugi e non il sacerdote celebrante. Come risulta chiaro da quest'ultima fattispecie, sempre in contrapposizioni alle tesi massimaliste di cui sopra, in questo caso il problema non è collegato al fatto che la benedizione non venga da un sacerdote proprio (ortodosso), bensì al fatto che la concezione cattolica (latina) attribuisca carattere puramente accidentale a questo intervento.⁶²

⁵⁸ "...it was ordered:... (3) that the legality of the Sacrament of Marriage be recognized between Orthodox and Catholics, performed by Roman Catholic priests, in those instances when the marriage is performed with the blessing and approval of an Orthodox bishop" [Decreto del S. Sinodo del Patriarcato di Mosca], in *Diakonia* 2 (1967) 2, 201-202. "S. Polacca Autocefala Chiesa Ortodossa riconosce come lecito il sacramento del matrimonio contratto tra gli ortodossi e romano-cattolici, il qual è stato amministrato dal sacerdote romano-cattolico solo in quei casi, quando il sacramento è avvenuto con il permesso e consenso del vescovo ortodosso (*kiedy sakrament ten odbył się za pozwoleniem i zgodą biskupa prawosławnego*): dalla risposta di Stefano, metropolita ortodosso di tutta la Polonia alla lettera del Card. Agostino Bea, pubblicata in lingua polacca: *Cerkowny Wiestnik* 14/6 (1967) 2.

⁵⁹ Vedasi: "Agreement between the Catholic Church and the Malankara Syrian Orthodox Church on Inter-Church Marriages. Pastoral Guidelines on Marriages", in *Information Service* 27 (1993) 84/III-IV, 159-161. Cf. C. GALLAGHER, "Mixed Marriages Between Catholics and Oriental Orthodox: A Canonical Guide for Catholics", in *Oriental-Orthodox* (nt. 49), 32-37; J. MADEY, "The Ecclesiological and Canonical Background of the So-called »Kerala Agreement«", in *The Harp* 11-12 (1998-1999) 99-112.

⁶⁰ "Common Declaration of John Paul II and H. H. Mar Ignatius Zakka I Iwas, June 23 1984", in *Information Service* 18 (1984) 55/II-III, 61-63; illetve: "Comunicato congiunto firmato da S. S. Giovanni Paolo II e S. B. Karekin II, catholicos degli armeni", in *L'Osservatore romano*, 11. novembre 2000, p. 9.

⁶¹ Così, per esempio, non risulta condizione della celebrazione del matrimonio la conversione della parte cattolica all'ortodossia, mentre l'appartenenza confessionale dei bambini segue la cerimonia del matrimonio, nella scelta della quale, a quanto sembra, le parti hanno la piena libertà di decidere: cf. KOCHAKIAN – MENO, *Oriental Orthodox* (nt. 49), 13.

⁶² "...when an Oriental-Orthodox – Roman Catholic couple is united in holy matrimony in a Roman Catholic ceremony, certain questions arise for the Oriental Orthodox concerning its full sacramental validity... if no Oriental-Orthodox bishop or priest is present at such a Roman-Catholic ceremony to give his blessing to the couple, the sacramental grace bestowed upon them remains unclear. The marriage is valid. But the Oriental Orthodox still have a question about the sacramentality of the marriage as described above because a marriage as celebrated according to the Latin rite, where the couple bestows

Al 1996 risale un documento che dà orientamenti normativi in materia di matrimoni misti nel Vicino-Oriente: l'*Accordo di Charfeh*,⁶³ stipulato da nove Patriarchi d'Oriente. Questo accordo (per via di certe condizioni locali) ha dei limiti rispetto alla piena consonanza con la normativa codiciale, ed inoltre, salvo errore, parzialmente è ancora in fase di ratifica. Ciononostante, si tratta di un documento assai importante, perché costituisce un chiaro segno del fatto che le Chiese ortodosse in tema dei matrimoni misti sono disponibili ad un dialogo e sono aperte anche a fare passi in direzione di un ripensamento della loro prassi precedente.⁶⁴

Del resto, seguendo una prassi sempre più soggetta alle condizioni dettate dalla vita, il riconoscimento dei matrimoni misti, celebrati davanti a un sacerdote cattolico, *servatis servandis*, avviene spesso anche presso tali Chiese ortodosse, che non hanno rilasciato una dichiarazione formale in merito.

In base ai dati sopra elencati, dal punto di vista del riconoscimento della validità dei matrimoni misti, sono da distinguere all'interno dell'Ortodossia due correnti prevalenti (una massimalista, l'altra possibilista), ed, all'interno di questi, due posizioni diverse in ciascuno.

(1) Alcune Chiese escludono totalmente la possibilità di matrimoni misti (rigettano perfino tale concetto). Un loro fedele può sposare una persona appartenente ad un'altra confessione solo se quest'ultima prima *si riconverte* alla Chiesa ortodossa in questione; (2) Secondo la prassi di altre Chiese, tale conversione non è una condizione indispensabile, ma, siccome ritengono che solo i sacramenti ortodossi siano veramente efficaci, il matrimonio misto è valido e sacramentale solo se viene celebrato davanti ad un *sacerdote ortodosso*.

Le Chiese della corrente possibilista, nel caso dell'adempimento di condizioni adeguate, riconoscono, invece, il matrimonio dei loro fedeli celebrati davanti ad un sacerdote cattolico. Tuttavia, dal punto di vista dell'argomento qui trattato,

the sacrament upon one another, does not fully correspond to our theological understanding of sacraments and their administrations. Therefore, if no Oriental Orthodox clergy is present to bless the couple at a Roman Catholic ceremony, the sacramentality of the marriage appears to be deficient in view of Oriental Orthodox form, theology and practice, according to which all sacraments are seen as grace bestowed through the officiating priest", KOCHAKIAN – MENO, *Oriental Orthodox* (nt. 49), 17-18.

⁶³ J. CORBON, "Accord catholique-orthodoxe sur trois questions pastorales importantes (Charfeh, 14. X. 1996)", in *Courrier oecuménique du Moyen-Orient*, no. 29-30 (1996-I-II), 9-13; F. BUOWEN, "Accord pastoral entre Catholiques et Orthodoxes. Charfeh, 14 octobre 1996", in *Proche-Orient chrétien* 46 (1996) 396-401; D. SALACHAS, "Matrimoni misti nel Codice latino e in quello delle Chiese Orientali Cattoliche", in *I matrimoni* (nt. 1), 86-91.

⁶⁴ Tra i firmatari acattolici, e cioè tra le Chiese ortodosse armena, sira e greco-antiochena. l'adesione all'accordo, soprattutto nella posizione di quest'ultima sembra rappresentare un passo molto significativo; cf. la nt. 51.

all'interno di questa corrente emerge ancora una differenza fondamentale. (3) Infatti, alcune Chiese, oltre all'impartire la benedizione da parte del sacerdote, richiedono anche che tale intervento venga considerato come atto veramente *ministeriale*, vale a dire elemento costitutivo del sacramento. (4) Altre invece, nei loro documenti ufficiali emanati in questa materia, non fanno alcun accenno esplicito a tale elemento come condizione di validità.

III. Prospettive ed interrogativi ecumenici

Giunti a questo punto, vorremmo riflettere su due questioni. Innanzitutto, in base ai dati finora elencati cercheremo di dare un breve riassunto sulla misura dell'ordinamento cattolico attuale nel promuovere il riconoscimento dei matrimoni misti da parte ortodossa. In secondo luogo, tenendo conto del fatto che questo studio ha preso le mosse e si è sviluppato in un'ottica ecumenica, sembra essere quasi un atto dovuto riflettere su questo stesso tema *de lege ferenda*, ed è proprio a tale prospettiva che vorremmo brevemente riferire alcuni punti di tale riflessione.

1. Situazione attuale

Benché il processo non sia senza difficoltà,⁶⁵ sembra che le Chiese ortodosse dimostrino un'apertura sempre più larga nel riconoscere la validità dei sacramenti cattolici. È chiaro che tale fenomeno – almeno in relazione alle Chiese che hanno adottato la posizione “possibilista” – dà una particolare rilevanza, anzi responsabilità ecumenica, anche alla disciplina cattolica dei matrimoni misti. Tale responsabilità risulta particolarmente messa in rilievo da un esame storico del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con fedeli latini. In fin dei conti, tali dati storici infatti, a nostro parere, ci danno base di poter considerare come episodica anche la rigidità rappresentata dalla corrente “massimalista” odierna. È vero che la posizione ortodossa sui matrimoni misti celebrati con parte cattolica presenta un quadro assai variegato durante i secoli. Tuttavia, sembra che fino al Settecento la prassi era marcata piuttosto dall'*oikonomia*.⁶⁶ Come osservò *A. Alivisatos*, la Chiesa ortodossa nel suo insieme non ha mai preso posizione ufficiale e chiara sul regolamento dei matrimoni ortodosso-cattolici; essa seguì piuttosto l'analoga attitudine della Chiesa occiden-

⁶⁵ Cf. ad esempio SPITERIS, “La Chiesa” (nt. 45), 75-80.

⁶⁶ Cf. CONSTANTELOS, “Practice” (nt. 57), 625-628; B. GIANESIN, *Matrimoni misti*, Bologna [1991], 52-53.

le.⁶⁷ Se veramente esistono tali ripercussioni, ne consegue che i tentativi di armonizzare la legislazione cattolica con l'approccio epicletico della tradizione orientale avranno certamente dei riflessi positivi anche nella prassi e teoria ortodossa, come del resto è già accaduto una volta nella materia dei matrimoni misti in seguito alle iniziative unilaterali della Sede Apostolica poste in essere negli anni immediatamente successivi al Concilio. A questo riguardo, giova anche notare che la necessità di mitigare la posizione "massimalista" oggi viene accentuata anche da una sempre più forte pressione sociale, dovuta al crescente numero dei matrimoni misti.⁶⁸

Visto tale potenziale d'influenza dell'ordinamento cattolico, sembra doveroso porsi la domanda se lo *ius vigens* si avvalga di tutte le possibilità al fine di realizzare una disciplina quanto più vicina possibile a quella ortodossa.

1. Nonostante i testi dei c. 1127 del CIC e c. 834 del CCEO presentino una notevole differenza (*interventus ministri sacri/benedictio sacerdotalis*), per quanto riguarda la prassi, nel caso di un matrimonio ortodosso-latino, anche nell'ambito della Chiesa latina, la *benedictio sacerdotalis* dev' essere impartita, se non per altro per motivi di opportunità.⁶⁹ Essa, infatti, è considerata condizione indispensabile della validità in modo univoco e senza eccezioni da tutte le fonti ortodosse sopra menzionate. Farne a meno sarebbe non solo un gesto assai discutibile, in quanto irragionevole dal punto di vista ecumenico, ma metterebbe a rischio la *stabilità* stessa dei matrimoni misti, mentre la promozione di questa stabilità è un obiettivo fondamentale anche della disciplina latina.⁷⁰ Data l'importanza dei valori qui appena riferiti, ci si potrebbe domandare se non sarebbe opportuno far riferimento esplicito al carattere obbligatorio della benedizione sacerdotale, almeno sul livello di una norma esecutiva.⁷¹ A questo proposito vale la pena sottolineare che nell'ambito della tradi-

⁶⁷ Cf. A. ALIVISATOS, *Dikaion ekklesiastikon*. Athene 1936, 16, (citazione italiana da Giancesin). La disciplina cattolica, a partire dall'anno 1729 dimostra un notevole irrigidimento, cf. W. DE VRIES, "Communicatio in sacris", in AA.VV., *The Church and Ecumenism* (Concilium, vol. 4), New York 1965, 33 ss. Presso i greco-ortodossi una simile tendenza negativa cominciò col decreto di Cirillo V, patriarca di Costantinopoli (1756), che arrivò al suo culmine nel XIX secolo; cf. GIANESIN, *Matrimoni* (nt. 66), 53-56.

⁶⁸ Per una proposta molto decisa in tal senso vedasi p. e.: CONSTANTELOS, "Mixed Marriage" (nt. 57), 285.

⁶⁹ Cf. J. PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale. Problemi interecclesiali interconfessionali e interreligiosi*, Roma 1993, 52-53.

⁷⁰ DE n. 144, OE 18.

⁷¹ La proposta d'inserire un riferimento al sacerdote nel CIC c. 1127 è stata esplicitamente respinta: "Propositum est ut in § 2 additur: "... requiritur praesentia ministri sacri assistentis et benedictis...". Consultoribus additio non placet, quia res pertinet ad peculiaritatem ritus orientalis"; cf. *Communicationes* 10 (1978) 97 (corsivo nell'originale). Tuttavia ci si potrebbe domandare se un atto che coinvolge per sua natura anche una persona soggetta ad un diverso ordinamento, debba necessariamente venir regolato in base alla sola norma cattolica anche nei casi in cui le esigenze dell'altro ordinamento siano

zione latina, almeno dal Concilio di Trento in poi, il matrimonio deve essere celebrato secondo la forma prescritta dai libri liturgici, nei quali, fra gli altri riti, ci sono le benedizioni, tra cui campeggia la solenne benedizione della sposa e dello sposo immediatamente successiva alla preghiera del Signore. Sono veramente rari i casi, d'altro canto, in cui il matrimonio può essere validamente celebrato senza l'osservanza della forma ordinaria, lecitamente omettendo alcune prescrizioni rituali, tra cui la benedizione degli sposi. Non sembra, pertanto, molto difficile riuscire a giungere a formule ecumeniche che possano rendere concordi le due tradizioni su questo punto.

Più complessa è la problematica che sorge dalla non equivalenza osservabile nel ruolo sistematico della benedizione sacerdotale. Come abbiamo già potuto vedere, oltre al fatto dell'impartire la benedizione sacerdotale, anche la *qualificazione* di essa può influenzare il giudizio ortodosso sulla validità della celebrazione cattolica (e di conseguenza anche sulla stabilità) di tali matrimoni. Alcune Chiese ortodosse, sebbene nelle loro normative dimostrino una grande disponibilità a trattare in modo elastico i matrimoni misti, non vedono alcuna possibilità di riconoscere il carattere sacramentale dei matrimoni celebrati pure con la benedizione davanti un sacerdote latino, proprio perché secondo la dottrina latina il sacerdote è solo testimone qualificato ma non vero ministro del sacramento.⁷² Tale problema ecumenico, almeno dalla dichiarazione ufficiale data nell'edizione tipica del Catechismo, riguarda ormai anche le Chiese cattoliche orientali. È vero che la maggioranza dei documenti ortodossi, emanati sul riconoscimento della validità dei matrimoni misti celebrati davanti un sacerdote cattolico, non è entrata in tale prospettiva teorica. Eppure, dato che secondo la tradizione liturgica dominante dell'Oriente il "ritus sacer" effettuato dal sacerdote è elemento costitutivo del sacramento,⁷³ dopo aver messo di nuovo al centro dell'attenzione la problematica della qualificazione dell'intervento sacerdotale, dovuto alla presa di posizione ufficiale appena riferita, oggi simili riserve potrebbero facilmente presentarsi anche da parte delle Chiese "possibiliste". Tali riserve poi, potrebbero far crescere il numero delle celebrazioni fuori della Chiesa cattolica. In-

evidentemente compatibili con la disciplina cattolica. Tale caso, a nostro parere, potrebbe entrare nell'ambito di quel diritto "interecclesiale interno", di cui alcuni autori vedono realizzarsi i primi nuclei; cf. F. PETRONCELLI HÜBLER, "Ecumenismo", in *Digesto delle Discipline Privatistiche, Sezione civile*, vol VII, Torino 1991, 360.

⁷² V. supra, nota 62.

⁷³ D. GELSI, "Punti di riflessione sull'ufficio bizantino per la »incoronazione« degli sposi", in G. FARNEDI (a cura di), *La celebrazione cristiana del matrimonio. Simboli e Testi*. Atti del II Congresso internazionale di liturgia, Roma 27-31 maggio 1985 (Studia Anselmiana 93 / Analecta Liturgica 11), Roma 1986, 287-292; Cf. anche NAVARRETE, "Questioni" (nt. 36), 492-493; cf. ancora: BALDANZA, "Matrimonio" (nt. 29), 505-506.

fatti, nel caso delle Chiese ortodosse “massimaliste”, i dubbi ortodossi sulla validità della celebrazione cattolica hanno già finora portato sempre di più alla celebrazione dei matrimoni misti davanti a sacerdote ortodosso.⁷⁴ In seguito alla dichiarazione ufficiale del ruolo del sacerdote come semplice teste qualificato, simili tendenze potrebbero verificarsi anche nelle Chiese della corrente “possibilista”.⁷⁵

Da quanto si è venuti finora esponendo, si può constatare che la questione del valore della benedizione sacerdotale, attualmente, è senz'altro una delle più complicate e delicate in tema di matrimoni misti, e necessita di ulteriori approfondimenti.

2. Prospettive ecumeniche: fatti ed interrogativi

Senza dubbio, secondo la tradizione indivisa e risalente all'antichità della Chiesa il *consensus* reciproco dei coniugi è l'elemento costitutivo del sacramento matrimoniale,⁷⁶ benché la dottrina a proposito si sia chiarita e sistematizzata solo gradualmente.⁷⁷ Tuttavia, in base alla prospettiva ecumenica che ci è stata prefissata come linea guida dallo stesso titolo della nostra conferenza, e tenendo presente le posizioni ortodosse emerse dallo studio delle fonti qui esaminate, ci si potrebbe porre la domanda se, tralasciando certi periodi storici assai specifici in cui è necessaria una riconferma particolare del diritto divino, invece di *mettere in contrapposizione* la

⁷⁴ Cf. *Dichiarazione congiunta* (nt. 52), n. 2998. 1609; *Matrimoni interconfessionali* (nt. 53), n. 2451, 818.

⁷⁵ Secondo la normativa attuale, l'obbligo imposto da alcune Chiese o Comunità ecclesiali, di osservare la forma del matrimonio loro propria non costituisce una causa di automatica dispensa dalla forma canonica cattolica (DE 155). Nello stesso tempo, se sussistono dubbi circa il carattere sacramentale della celebrazione cattolica, allora la parte ortodossa è motivata ad insistere sulla celebrazione davanti al sacerdote proprio, non solo dalla propria prescrizione normativa ma anche per un obbligo della propria coscienza, in quanto dal suo punto di vista è questa l'unica via per ricevere la grazia sacramentale del matrimonio.

⁷⁶ J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1989, 45-46; E. VOLTERRA, “Consensus facit nuptias”, in *La definizione essenziale giuridica del matrimonio. Atti del colloquio romanistico-canonico 13-16 marzo 1979*, (Utrumque lus 5), Roma 1980, 44-56; ID., “Matrimonio (dir. rom.)”, in *Enciclopedia del diritto*, vol. 25, Milano 1975, 800, 802; CONSTANTELOS, “Practice” (nt. 57), 622-624. Sono particolarmente istruttive le parole improntate da una forte sensibilità storica di uno dei più celebri canonisti dell'Ortodossia contemporanea: “[The concept of ‘consens makes marriage’] comes from the Roman law and was accepted by the Church universal. Nevertheless, in the Byzantine East from the ninth century onwards, nomocanonical legislation stated that a church blessing is compulsory for the formation of a marital bond”, L'HUILLIER, “An Eastern” (nt. 57), 391; cf. ancora: A. LAIOU, “»Concensus facit nuptias – Et non«. Pope Nicholas I's Responso to the Bulgarians as a Source for Byzantine Marriage Customs”, in *Rechtshistorisches Journal* IV, D. SIMON (Hrsg.), Frankfurt am Main [1985], 189-201.

⁷⁷ Cf. ad esempio: J. BERNHARD, “Le décret Tametsi du Concile de Trente: Triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage?”, in *Revue de droit canonique* 30 (1980) 209-234.

funzione essenziale del consenso e quella della benedizione sacerdotale, non sarebbe possibile una interpretazione *complementare* dei due elementi, naturalmente senza mescolare le loro origini e la stabilità essenzialmente diversa che ne scaturisce, ma anche senza semplificare la benedizione sacerdotale riducendola necessariamente a una condizione puramente giuridico-estrinseca.⁷⁸

Dire che solo la benedizione sacerdotale sia l'elemento costitutivo del sacramento matrimoniale comporta necessariamente delle aporie.⁷⁹ Sembra però che anche l'enfatizzazione unilaterale della teoria consensuale potrebbe avere delle conseguenze sfavorevoli, in quanto porterebbe a trascurare la funzione *mediatrice* della Chiesa in materia del matrimonio.⁸⁰ Tale funzione viene espressa in una forma particolarmente enfatica nella liturgia orientale. In essa infatti il sacerdote co-operante, rappresentante di Dio, unico autore e consacratore (*ierourgósz*) delle nozze sacramentali, in base ad una tradizione plurisecolare non viene considerato semplicemente come presidente della celebrazione bensì come vero *con-santificatore*,⁸¹ e cioè, in termini scolastici, vero *co-minister* nell'effettuare il *signum sacramentale*.

Giova notare che, nell'ambito del ruolo correntemente attribuito alla 'Funzione mediatrice della Chiesa', spesso viene rilevata una fondamentale differenza di visione ecclesiologica tra l'Oriente ed Occidente. Nell'ottica della tradizione latina, quella orientale sembra essere riduttiva o clericale, tendente ad identificare la Chiesa con la gerarchia e la 'potestas sanctificandi' con l'ordine sacro, mentre l'ecce-

⁷⁸ Cf. la nt. 35.

⁷⁹ Così, ad esempio, i documenti ortodossi dell'epoca post-trientina, citati da P. EVDOKIMOV, *Sacrament de l'amour*. Paris 1980, 179. Nella luce dei fatti storici tale punto di vista ortodosso (secondo il quale quindi il sacerdote sarebbe ministro unico ed esclusivo del matrimonio e questa sua posizione sarebbe di istituzione divina) è difficilmente sostenibile. Tenendo conto del fatto che nei primi secoli non erano celebrati tutti i matrimoni cristiani coll'intervento sacerdotale, se partiamo dalla negazione del *consensus* come elemento costitutivo ed in sé sufficiente del matrimonio sacramentale, ci possono essere tre ipotesi: (1) potremmo ritenere che le prime generazioni cristiane erano prive della grazia sacramentale del matrimonio; (2) oppure la sacramentalità di tali matrimoni nacque senza l'attualizzazione del segno sacramentale [intendendo che quest'ultimo poteva essere realizzato solo dalla benedizione]; (3) oppure ancora, se accettiamo che all'inizio era il consenso l'unica causa efficiente, allora dobbiamo supporre che le Chiese d'Oriente l'hanno cambiata, e cioè hanno cancellato il ruolo sostanziale del consenso, derivato dal diritto naturale, e l'hanno *sostituito* con la benedizione sacerdotale. Sembra evidente che nessuna delle tre ipotesi sia sostenibile dal punto di vista teologico.

⁸⁰ Per l'importanza di tali aspetti vedasi: COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Documentum matrimonii christiani sacramentalitatis*: «Decem et sex theses» Patris G. Martelet SJ a CThl «in forma generica» approbatae de doctrina catholica matrimonii christiani (1977), in *Enchiridion Vaticanum* vol. 6, n. 472. 363-364; cf. anche A. MIRALLES, *Il matrimonio. Teologia e vita*, Cinisello Balsamo 1996, 308; cf. KADZIOCH, *Il ministro* (nt. 29), 233. W. MOLINSKI, "Matrimonio", in *Enciclopedia Teologica «Sacramentum Mundi»*, K. Rahner (a cura di), [Brescia 1976], vol. 5, 169

⁸¹ E. BRANIȘTE, *Liturgia speciala pentru Institutele teologice*, București 1980, 411, riportato da GELSI, "Punti" (nt. 73), 289-290.

siologia che sta alla base della prassi latina si dimostra essere più integrativa, e ciò a partire dal principio secondo cui la Chiesa è il 'Popolo di Dio', all'interno del quale tutti partecipano, ognuno secondo il suo grado, del 'munus' regale, sacerdotale e profetico. Sembra, tuttavia, essere una questione discussa anche entro l'ambiente della stessa canonistica latina se, nel caso del sacerdozio comune, il ruolo di mediatrice della Chiesa sia allo stesso modo evidente o meno a secondo che tale carattere venga realizzato, o meno, dal *sacerdos* ordinato, rappresentante per eccellenza di Cristo e, secondo la visione orientale, protagonista privilegiato nel mediare lo Spirito Santo.⁸² Resta il fatto che, in ogni caso, tale aspetto è un elemento identificatore della maggior parte delle tradizioni orientali, e quindi, nella misura in cui è conciliabile con la fede cattolica, sembra far parte di quella 'varietas disciplinarum' che è patrimonio comune della Chiesa universale.⁸³

Potrebbe, inoltre, essere occasione di avvicinamento dedicare maggiore attenzione al fatto che la formula liturgica bizantina pronunciata all'atto dell'incoronazione è indiretta (*stefetai* = viene incoronato). Tale dicitura, mettendo volutamente in ombra il ministro coronante, sottolinea fortemente che il vero autore del sacramento non è tanto il sacerdote benedicente bensì Dio stesso (cf. *Gen* 1, 28 e 2, 23-24; GS 48).⁸⁴ Se questa componente della liturgia bizantina fosse messa in risalto nella giusta misura e, nello stesso tempo, la tradizione latina, nel porre l'accento sulla funzione unica di "causa efficiens" delle parti, comunque non trascurasse la distinzione essenziale tra il ministro *primario* e quello *secondario* dei sacramenti,⁸⁵ allora le due tradizioni potrebbero sembrare proprio vicine l'una all'altra, pur ammettendo

⁸² Sotto quest'aspetto, sembra esser significativo che la proposta di abolire l'obbligatorietà della forma canonica *ad validitatem*, durante la revisione del CIC, sia stata respinta perché, oltre a creare dei problemi pratici, una tale innovazione avrebbe rischiato di offuscare, se non addirittura di far perdere il significato religioso del matrimonio, soprattutto in un'epoca già marcata da una forte tendenza alla secolarizzazione; cf. AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. 3 (Quaderni di Apollinaris 10), Roma 1992, 266. Come osserva J. Prader "la celebrazione liturgica, il rito sacro prescritto nelle Chiese orientali *ad validitatem* del matrimonio rende visibile il carattere sacro e la dignità sacramentale del matrimonio e serve ad arginare la tendenza oggi diffusa della desacralizzazione del matrimonio", in J. PRADER, "Differenze fra il diritto matrimoniale del Codice latino e quello del Codice orientale che influiscono sulla validità del matrimonio", in *Ius Ecclesiae* 5 (1993) 483. Cf. anche MIRALLES, *Il matrimonio* (nt. 80), 308; KADZIOCH, *Il ministro* (nt. 29), 235 e 237.

⁸³ UR 15e; OE 1.

⁸⁴ GELSI, "Punti" (nt. 73), 293-294; cf. anche H. CROUSEL, "Matrimonio (I): Teoria del matrimonio", in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, A. Di Berardino (dir.), vol. II, Casale Monferrato 1984, 2181.

⁸⁵ Cf. "Sacramentorum minister is dicitur, qui nomine Christi sacramentalem actionem peragit. Homo in sacramentis conficiendis non nisi ut minister Christi veluti causa instrumentalis agit, proinde ipse est minister secundarius, Christus vero minister principalis"; F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. I, Romae 1938, 33.

che, ovviamente, il 'ministro' va riferito soltanto al 'ministro secondario' in quanto persona umana (o persone) che compiono il segno sacramentale.

La particolare importanza di queste affermazioni di carattere liturgico, si evidenzia soprattutto se si prende in considerazione il fatto che la Liturgia viene posta dal Legislatore come fonte necessaria della dottrina (CCEO c. 350, § 3).⁸⁶

Nel campo del diritto matrimoniale, la presa di coscienza delle proprie competenze da parte della Chiesa è il frutto di un'evoluzione storica.⁸⁷ Le basi teoriche della *possibilità* di integrare la sovraesposta visione orientale nella dottrina cattolica sono state esplicate solo da una sfumata distinzione operata dal papa Pio XII, che ha chiarito la competenza della Chiesa sul *signum sacramentale*. Secondo questa, mentre la Chiesa non ha evidentemente nessuna potestà sopra la parte essenziale del segno sacramentale in quanto istituita da Cristo stesso (*substantia sacramenti*), tale elemento intangibile, almeno nel caso di alcuni sacramenti, per intervento della Suprema Autorità può essere opportunamente *completato*.⁸⁸

Seguendo l'approfondimento operato dal professor U. Navarrete su questo tema, si può sostenere che tale distinzione potrebbe essere ben applicata anche al sacramento del matrimonio. Stando così le cose la benedizione sacerdotale potrebbe apparire come elemento da osservarsi per la validità dello stesso segno sacramentale, e quindi il sacerdote potrebbe funzionare come vero *co-agens* del sacramento.⁸⁹ Questo approfondimento, a nostro parere tuttora valido,⁹⁰ sembra quindi dare oggi un fondamento teorico alla possibilità di integrare la concezione orientale nella dottrina cattolica, pur riconoscendo la difficoltà di ammettere ogni altro fattore che abbia influsso causale nel segno sacramentale, al di fuori del consenso delle parti.

A questo punto dobbiamo brevemente fare menzione di un autorevole saggio appena uscito, il quale, salvo errore, sembra sostenere che una eventuale integrazione della benedizione sacerdotale sarebbe del tutto incompatibile con la natura pe-

⁸⁶ È vero, tuttavia, che il preciso valore magisteriale del principio "lex orandi lex credendi" è una problematica abbastanza complessa; cf. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma - Milano - Torino 1965, 477-508; P. RADO, *Enchiridion liturgicum*, Romae - Friburgi Brisg. - Barcinone 1961, tom. I, 14. ss.

⁸⁷ Cf. Per un riassunto di tale evoluzione vedasi soprattutto: P. ERDŐ, "Le espressioni canoniche del matrimonio nella storia", in *Folia canonica* 2 (1999) 31-51.

⁸⁸ Cf. PIUS XII. const. ap. *Sacramentum ordinis*, 30. XI. 1947, in *AAS* 40 (1948) 5-7.

⁸⁹ NAVARRETE, "Questioni" (nt. 36) 494-497; per una esposizione più articolata si veda: ID., "De ministro sacramenti matrimonii in Ecclesia latina et in Ecclesiis orientalibus. Tentamen explicationis concordantis", in *Periodica de re canonica* 84 (1995) 711-733.

⁹⁰ Notiamo che i saggi riferiti del prof. Navarrete nacquero mentre era vigente la prima edizione del Catechismo. Dopo la correzione dell'edizione tipica, l'applicazione della distinzione piana al segno matrimoniale non ha un'imminente necessità. Tuttavia, è altrettanto vero che il testo definitivo non smentisce la correttezza di tale teoria.

culiare del sacramento del matrimonio, in quanto nel suo caso sussiste una inseparabile identità ontica tra patto e sacramento, radicata nello stesso ordine creazionale.⁹¹

Certamente il segno sacramentale stabilito da Cristo (*substantia sacramenti*) è lo stesso consenso reciproco. Tuttavia ci si potrebbe domandare se mettere in dubbio la competenza della Chiesa di integrare il segno sacramentale sia accordabile con il riconoscimento sempre più evidente della teologia sacramentale, secondo la quale almeno alcuni sacramenti (la cresima, l'ordine sacro, l'unzione degli infermi ed anche forse il matrimonio) non sono stati lasciati alla Chiesa pienamente costituiti quanto al segno sacramentale, e per conseguenza sono aperti ad ulteriori determinazioni.⁹² Infatti, anche se in termini ancora assai generici, già il Concilio di Trento ha affermato tale autorità della Chiesa;⁹³ dottrina, questa, che in seguito, come abbiamo visto, è stata più precisamente esplicitata da Pio XII.

Una eventuale integrazione della benedizione nel segno sacramentale non comporterebbe la separazione tra patto dei battezzati e sacramento. In tale ipotesi, infatti, una mancata osservanza di tutti gli elementi del segno sacramentale (inclusa, quindi, anche la benedizione come elemento voluto dalla Chiesa), risulterebbe, appunto, a causa dell'assoluta inseparabilità ontica tra patto e sacramento, l'inefficacia giuridico-sacramentale, e quindi l'invalidità, anche del patto stesso, il quale basandosi su un consenso 'naturaliter sufficiens' di per sé senza l'intervento della Chiesa produce un valido contratto-sacramento.

Osservazioni conclusive

Riassumendo, ci sembra di poter constatare i seguenti punti in base a quanto detto finora:

(1) la posizione univoca delle fonti ortodosse è che la benedizione sacerdotale è condizione indispensabile del carattere sacramentale dei matrimoni;

(2) per poter riconoscere tale carattere, oltre al puro fatto della benedizione, dal punto di vista ortodosso si richiede anche la qualificazione di tale intervento come atto veramente *ministeriale*. Alcune fonti lo esigono apertamente, mentre altre non ne parlano ma la comune tradizione liturgica lo presuppone anche nel loro caso;

⁹¹ T. RINCÓN-PÉREZ, "Los ministros del sacramento del matrimonio según la edición típica latina del Catecismo de la Iglesia Católica", in *Matrimonio* (nt. 6), 185-192.

⁹² D. BOROBO, "Dalla celebrazione alla teologia. Che cosa è un sacramento?", in *La celebrazione nella Chiesa. Liturgia e sacramentaria fondamentale*, Torino 1992, 455-456; cf. KADZIOCH, *Il ministro* (nt. 29), 156.

⁹³ Vedasi: CONC. OEC. TRIDENTINUM, sess. XXI, *Doctrina de communione*, cap. 2, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, G. Alberigo (a cura di), Bologna [1997], 726.

(3) la tradizione liturgica viene considerata come fonte della dottrina (CCEO can. 350, § 3);

(4) mentre prima, per vari motivi, non c'era possibilità di attribuire alla benedizione sacerdotale un ruolo intrinseco nel produrre il segno sacramentale, i progressi dottrinali del XX. secolo rendono almeno verosimile tale possibilità;

(5) il fatto che attualmente non ci si possa appoggiare su testi ufficiali, richiede oggi un approccio cauto. Ulteriori studi dedicati alla competenza della Chiesa sul *signum sacramentale* e, in stretto rapporto con essi, alla natura peculiare del matrimonio radicata nell'ordine della creazione, potranno verificare la possibilità e le formule concrete di una siffatta integrazione.

*

Considerando tali dati e tenendo conto del fatto che “la Chiesa cattolica si è impegnata *in modo irreversibile* a percorrere la via della ricerca ecumenica”,⁹⁴ almeno per quanto riguarda il caso dei matrimoni misti con parte orientale, forse non si può escludere che, a tempo opportuno ed a meno che non si trovi una formula ancora migliore, sia di nuovo presa in considerazione un'eventuale possibilità di integrare il ‘*signum sacramentale*’ con l’elemento della benedizione.⁹⁵

Certamente l’aspetto ecumenico non è l’unico che deve essere preso in considerazione nel problema qui esaminato. Comunque sotto quest’ottica specifica la soluzione appena riferita sembrerebbe portare un duplice vantaggio. Da una parte, tramite essa anche nell’ordinamento cattolico si verificherebbe un caso in cui, per influenza della visione orientale, il ruolo mediatore della Chiesa sarebbe messo in evidenza tramite un segno molto eloquente (benedizione come elemento costitutivo del sacramento); dall’altra, tale avvicinamento potrebbe creare terreno affinché da parte ortodossa venga riconsiderata la possibilità di ripristinare il ruolo centrale ed essenziale del reciproco consenso coniugale, aspetto che nella recente canonistica

⁹⁴ *Ut unum sint* n. 3. Altre dichiarazioni pontificie hanno un tenore ancora più decisivo ed imperativo: “Tengo a riaffermare che la Chiesa cattolica è impegnata nel movimento ecumenico con una decisione irrevocabile e che essa vuole contribuirvi con tutte le sue possibilità. E per me, Vescovo di Roma, ciò costituisce una delle priorità pastorali. E un obbligo che devo assolvere in modo particolare, proprio in virtù della responsabilità pastorale che mi è propria. Questo movimento è suscitato dallo Spirito Santo e io mi ritengo profondamente responsabile nei suoi confronti...”, GIOVANNI PAOLO II, “Discorso ai Cardinali e alla Curia Romana, 28. VI. 1985”, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VIII/1, Città del Vaticano 1985, 1999-2000. Cf. anche *Novo millennio ineunte* n. 48.

⁹⁵ Evidentemente il punto di partenza ne dovrebbe essere necessariamente la tesi della funzione insostituibile del consenso reciproco dei coniugi (*substantia sacramenti*) e quella della inseparabilità tra patto e sacramento.

ortodossa, seppure provata dalla prassi antica d'Oriente, non è tenuto in considerazione con il debito peso derivante dal diritto naturale.

Ci si potrebbe domandare, alla conclusione di questo percorso, se la possibilità appena abbozzata non possa essere un esempio significativo di un passo nella direzione tracciata dal Santo Padre Giovanni Paolo II, che nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte* auspica di «riprendere quello scambio di doni» tra l'Oriente ed Occidente “che ha arricchito la Chiesa del Primo Millennio”.⁹⁶

⁹⁶ *Novo millennio ineunte* n. 48. (Su questo punto vedasi ancora: *'Desiderio e nostalgia di comunione': Intervista al card. Walter Kasper dopo il concistoro straordinario*, in *Il Regno-Attualità* 14 (2001) 449

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2000-2001

1. STORIA

- A nyíregyházi Szent György Magyar Orthodox Egyházközség könyvtárolmányának katalógusa*, in Posztbizánci Közlemények IV (1999) 221 p.
- BENDÁSZ, D., *Tövises út az egységhez: Fejezetek a kárpátaljai görög katolikus egyház történetéből*, Ungvár-Budapest 1999, 100 p.
- BENDÁSZ, I., *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből*, Ungvár 1999, 306 p.
- BORÓVI, J., „A megállapodás előtt és után”, in *Vigilia* 6 (2000) 426-432.
- Emlékkönyv a görög szert. katolikus magyarok római zarándoklatáról*, Hajdúböszörmény 2000, 206 p. ISBN 963 00 2456 X [reprint]
- FARKAS, Z., „Az 1054-es egyházszakadás bizánci háttere”, in *Vigilia* 11 (2000) 814-823.
- H. TÓTH, I., „Cirill és Metód a Kárpát medencében”, in *Vigilia* 11 (1999) 821-826.
- IVANCSÓ, I., „La Chiesa greco-cattolica ungherese dall’inizio del secolo ai nostri giorni”, in *Folia Athanasiana* 2 (2000) 37-50.
- IVANCSÓ, I., „Palermói Szent Rozália – bizánci keresztény szent(?)” in *Klió* 3 (2000) 75-82.
- KEPECS, J., *Kárpátalja településeinek vallási adatai (1880-1941)*, Budapest 2000, 245 p. ISBN 963 215 298 0
- MEYENDORFF, J., *Birodalmi egység és keresztény szakadások*, (Varia Byzantina – Bizánci világa IV), Budapest 2001, 515 p. ISBN 963 03 7391 2
- NAGYMIHÁLYI, G., *A hajdúböszörményi Görög Katolikus Egyház tíz éve (1990-2000)*, Hajdúböszörmény 2000, 51 p.
- NIEDERHAUSER, E., „A mai szlovák állami címer bizánci gyökerei”, in *Klió* 3 (2000) 83-85.
- NIEDERHAUSER, E., „Bizánc és Kelet-Európa”, in *Klió* 3 (2000) 67-74.
- OBOLENSKY, D., *A bizánci nemzetközösség*, (Bizánc Világa III), Budapest 1999, 535 p.

- PIRIGYI, I., „Az amerikai görög katolikus hierarchia kialakulása” in *Vigilia* 4 (2000) 267-274.
- PUSKÁS, L., „Gondolatok az orosz ortodox egyház 20. sz.-i történetéről”, in *Teológia* 3-4 (2000) 121-144.
- SPITERIS, Y., „A középkori Bizánc és a pápaság”, in *Communio* 2 (1999) 18-30.
- SPITERIS, Y., „A középkori Bizánc és a pápaság”, in *Communio* 3 (1999) 16-42.
- SZILÁGYI, M., *A grábóci szerb ortodox kolostor története*, Szekszárd 1999, 114 p.
- VÉGHSEŐ, T., „Pálos hithirdetők kapcsolatai Északkelet-Magyarország görög katolikusaiival”, in *Athanasiana* 12 (2001) 65-79.

2. TEOLOGIA

- „A lét és a nemlét mezsgyéjén”, in *Egyházi Krónika* 3 (2000) 1-7.
- IV. IGNÁTIOSZ ANTIÓCHIAI PATRIARCHA, *A feltámadás és a modern ember.* (Lectio Divina 1), Bakonybél 2000, 101 p.
- IMRÉNYI, T., „Az Orthodox Egyház tanítása Hitről, Reményről, Szeretetről”, in *Egyházi Krónika* 5 (2000) 4-5.
- IMRÉNYI, T., „Az Orthodox Egyház tanítása hitről, reményről, szeretetről”, in *Egyházi Krónika* 2 (2000) 5.
- IVANCSÓ, I., *Az Istenszülő elszenderedése*, (Ikon és liturgia 16), Nyíregyháza 2000, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Istenszülő*, (Ikon és liturgia 18), Nyíregyháza 2000, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Az Istenszülő születése*, (Ikon és liturgia 14), Nyíregyháza 2001, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Az Istenszülő bemutatása*, (Ikon és liturgia 15), Nyíregyháza 2001, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ, I., *Krisztus*, (Ikon és liturgia 19), Nyíregyháza 2001, 64 p. ISSN 1418-5121
- KALOTA, J., „A Jézus-ima”, in *Ökumené* 2 (2000) 10-17.
- MEYENDORFF, J., „Krisztus alakja a bizánci teológiában (Krisztológiai kérdések az 5. században)”, in *Pannonhalmi Szemle* 4 (1999) 91-99.
- OROSZ, A., „Az istenképiség és hasonlóság görög értelmezése”, in *Athanasiana* 12 (2001) 23-43.
- OROSZ, A., „Isten ember lett, és az ember átistenülhet”, in *Vigilia* 12 (2000) 882-888.

BIBLIOGRAFIA

- OROSZ, A., „A föltámadás és a húsvét – keleti szemmel”, in *Vigilia* 4 (2000) 242-249.
- PELLAND, G., „Un thème origénien: L’océan des mystères”, in *Folia Athanasiana* 2 (2000) 21-36.
- PERCZEL, I., „Merrefelé tekintett a bizánci teológia a 11. században?”, in *Pannonhalmi Szemle* 3 (2000) 45-59.
- TENACE, M., „Santità e divinizzazione nel cristianesimo orientale”, in *Folia Athanasiana* 2 (2000) 51-70.
- ZELINSZKIJ, V., „Az Atya kinyilatkoztatása a bizánci liturgia fényében”, in *Communio* 1 (2000) 24-34.

3. LITURGIA

- BAÁN, I., „Az ünnep a bizánci liturgiában”, in *Magyar Egyházzene* 4 (1998-1999) 411-415.
- BLAZA, M., „Húsvét ünneplése az ortodox egyházban” (Gáspár Gábor), in *Vigilia* 4 (2001) 249-255.
- BOUYER, L., „A bizánci templomok”, in *Communio* 2 (2000) 17-23.
- BOUYER, L., „Az első szír templomok”, in *Communio* 4 (1999) 41-50.
- CSELÉNYI, I. G., „A görögkatolikus egyház istentiszteleti formái I. – A mindennapi istentiszteletek”, in *Magyar Egyházzene* 2 (1999/2000) 233-234.
- CSELÉNYI, I. G., „A görögkatolikus egyház istentiszteleti formái II. – Az örökkévalóságnak megnyíló idő”, in *Magyar Egyházzene* 3 (1999/2000) 381-382.
- CSELÉNYI, I. G., „A görögkatolikus egyház istentiszteleti formái III. – Az eucharisztikus liturgia”, in *Magyar Egyházzene* 4 (1999/2000) 501-504.
- CSELÉNYI, I. G., „A görögkatolikus egyház istentiszteleti formái IV. – Az alkonyati zsoltosza (vecsernye)”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2000/2001) 141-143.
- DOBSZAY, L., „Abaújszolnoki előadások – I. Első előadás: A liturgia jellegéről”, in *Magyar Egyházzene* 1 (1999/2000) 3-13.
- GARAGULY, I., „Az örmény liturgikus hagyomány története és magyarországi jelene I. – Az örmény szertartásrend és kialakulása”, in *Magyar Egyházzene* 1 (1999/2000) 98-100.
- GARAGULY, I., „Az örmény liturgikus hagyomány története és magyarországi jelene II. – Az örmény szertartás szerinti Szent Liturgia”, in *Magyar Egyházzene* 2 (1999/2000) 234-238.

- GARAGULY, I., „Az örmény liturgikus hagyomány története és magyarországi jelene III. – Liturgikus ének az örmény szertartásban”, in *Magyar Egyházzene* 3 (1999/2000) 382-384.
- HANULA, G., „Latin és bizánci perikóparendek”, in *Magyar Egyházzene* 2 (1998-1999) 181-190.
- HOPKO, T., „Az orthodox istentisztelet”, in *Egyházi Krónika* 1 (2000) 5-6.
- HOPKO, T., „Az orthodox istentisztelet”, in *Egyházi Krónika* 2 (2000) 7.
- HOPKO, T., „Az orthodox istentisztelet”, in *Egyházi Krónika* 4 (2000) 6.
- HOPKO, T., „Az orthodox istentisztelet”, in *Egyházi Krónika* 5 (2000) 6-7.
- IVANCSÓ, I., „A görögkatolikus liturgika története”, in *Magyar Egyházzene* 4 (1999/2000) 443-458.
- IVANCSÓ, I., „Egy régi dokumentum az asszisztálásról [Un documento antico sull'assistenza liturgica]”, in *Athanasiana* 12 (2001) 155-160.
- IVANCSÓ, I., „Két máriapócsi imádságunk” [„Due preghiere alla Madre di Dio di Máriapócs”], in *Athanasiana* 12 (2001) 45-54; 138-139.
- IVANCSÓ, I., „»Legszentebb Istenszülő, üdvözíts minket!« – Az elbocsátóról”, in *Görögkatolikus Szemle Kalendárium* 2000, Nyíregyháza 1999, 101-105.
- IVANCSÓ, I., „A felmeneti ének régi kéziratossá változata”, in AA. VV., *Folklorisztika 2000-ben. Folklor – Irodalom – Szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*, Budapest 2000, 1. köt, 309-319.
- IVANCSÓ, I., „A görög katolikus liturgika története”, in *Magyar Egyházzene* VII (1999/2000) 443-458.
- IVANCSÓ, I., „A görög katolikus naptár néhány sajátossága”, in *Új Ember Kalendárium*, Budapest [2001], 93-94.
- IVANCSÓ, I., „A liturgia mint közös istendicsőítés”, in *Görögkatolikus Szemle Kalendárium* 2000, Nyíregyháza 1999, 43-49.
- IVANCSÓ, I., „A liturgikus oktatás történetének ötven éve Intézményünkben”, in Janka, Gy. (szerk.), *Örökség és küldetés. A Nyíregyházi Görög Katolikus Papnevelő Intézet és a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola alapításának 50. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencia anyaga 2000. október 2-3.*, Nyíregyháza 2001, 147-157.
- IVANCSÓ, I., „A magyarországi görög katolikus egyház böjti fegyelmének alakulása a XX. században”, in Sikolya, L. (szerk.), *A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Testülete tudományos ülésének előadás-összefoglalói*, (A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Testületének Kiadványai), Nyíregyháza 2001, 106.

- IVANCSÓ, I., „A Mária-tisztelet sajátos megnyilvánulása a X. századtól”, in *Klió* 1 (2001) 44-47.
- IVANCSÓ, I., „A Szentírás a bizánci szertartású egyház liturgiájában”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendárium* 2002, Nyíregyháza 2001, 51-67.
- IVANCSÓ, I., „A zsolozsma IV. századi gyökerei”, in *Klió* 2 (2000) 50-53.
- IVANCSÓ, I., „Apostolos könyvek a magyar görög katolikus egyházban” – „L’Apostilario nella Chiesa greco-cattolica ungherese”, in *Studia Biblica Athanasiana* 4 (2001) 153-170.
- IVANCSÓ, I., „Az »Üdvözítés« ekténia sajátosságai” [„Le proprietà dell’ektenia »Salva, o Dio, il tuo popolo«”], in *Athanasiana* 13 (2001) 25-40; 207.
- IVANCSÓ, I., „Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság tagjainak, munkásságának és eredményeinek bemutatása”, in *Esélyek az ezredfordulón. A „Magyar Tudomány napja 1999” alkalmából rendezett Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Konferencia anyagának bemutatása*, (Vass, L.-né, szerk.), (Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Közalapítvány Füzetek 13), Nyíregyháza 2000, 115-116.
- IVANCSÓ, I., „Biblia a görög szertartású liturgiában”, in *Studia Wesprimiensia* I-II (2001) 103-119.
- IVANCSÓ, I., „Egy ki nem adott irmologion”, in *Magyar Egyházzene* VIII (2001/2002) 221-228.
- IVANCSÓ, I., „Két imádságunk a pócsi Máriához a levéltári források tükrében”, in Vass, L.-né (szerk.), *A vidékfejlesztés szellemi erőforrásainak hasznosítása. Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Konferencia anyagának bemutatása*, (Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Tudományos Közalapítvány Füzetek 14), Nyíregyháza 2000, 151-152.
- 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 üléseinek előadás-összefoglalói*, (A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Testületének Kiadványai), Nyíregyháza 2000, 147. ISSN 1207-1883
- IVANCSÓ, I., „Rendelkezések a görög katolikus szentségi böjtről”, in *A nyelv szerepe Európa kultúrájában. A „Magyar Tudomány Napja 2001” alkalmából rendezett Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Konferencia anyagának bemutatása*, (Vass, L.-né, szerk.), (Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Közalapítvány Füzetek 15), Nyíregyháza 2001, 135-136.
- IVANCSÓ, I., „További liturgikus kiadványaink – Weitere liturgische Ausgaben”, in *Athanasiana* 13 (2001) 215-235.

BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgikus kislexikon*, Nyíregyháza ²2001, 83 p. ISBN 963 04 7501 4
- IVANCSÓ, I., *Liturgikus konkordancia a »Dicsérjétek az Urat!« című görög katolikus énekeskönyv Oktoéchoszához*, Nyíregyháza 2001, 193 p. ISBN 963 00 7416 8
- SALACHAS, D. – Gallaro, G., „Liturgical Instruction of the Eastern Catholic Churches”, in *Folia Athanasiana* 2 (2000) 85-112.
- TAFT, R., „A keleti liturgiák hozzájárulása a keresztény kultusz megértéséhez”, in *Pannonhalmi Szemle* 1 (2001) 62-78.

4. STORIA DELL'ARTE

- FURNÁ, D. Da, „Az ikonfestészet kézikönyve III.”, in *Athanasiana* 12 (2001) 115-135.
- IVANCSÓ, I., „Моисей Угринь és ikonográfiai ábrázolásai” [The Hungarian Moses and his iconographical Representation], in *Posztbizánci Közlemények* III (1997) 181-197; 230-232.
- NAGY, M., *Ikonfestészet Magyarországon*, Debrecen 2000, 148 p. ISBN 963 472 459 0
- NAGYMIHÁLYI, G., *A Nagyböjt szakrális kultúrája a keresztény keleten*, Hajdúböszörmény 2001, 103 p. ISBN 963 440 080 9
- PALLÓS, T., „Fára festett teológia”, in *Jel* 4 (2000) 7-9.

5. DIRITTO CANONICO

- SZABÓ, P., „A »sajátjogú egyházak« ekkleziológiai értéke a decr. »Orientalium Ecclesiarum« és a Keleti Kódex (CCEO) tükrében”, in *Studia Wesprimiensia* 2 (1999) 93-107.
- SZABÓ, P., „A keleti kodifikáció története I. – A kezdetektől a II. Vatikáni Zsinatig”, in *Athanasiana* 12 (2001) 95-114.

6. ECUMENISMO

- KALOTA, J., „Ut unum sint”, in *Ökumené* 1 (2001) 2-5.
- KRÁNITZ, M., „Az ortodox és katolikus párbeszéd”, in *Teológia* 1-2 (2000) 25-33.
- VALL, H., „A keleti katolikus egyházak teológiai és egyházi szerepéről a Kelet és Nyugat közötti ökumenikus párbeszédben”, in *Athanasiana* 12 (2001) 9-22.

7. VARIE

- „Az Orosz Orthodox Egyház Jubileumi Főpapi Zsinatának levele az Orosz Egyház istenszerető pásztoraihoz, tisztes szeretetességéhez és minden hívéhez”, in *Egyházi Krónika* 5 (2000) 1-2.
- „II. Alexij Moszkva és egész Oroszország patriarchájának húsvéti körlevele az Orosz Orthodox Egyház főpapjaihoz, papjaihoz, szerzeteseihez, és minden hű gyermekéhez 2001”, in *Egyházi Krónika* 2 (2001) 1-2.
- „II. Alexij Patriarcha Őszentsége húsvéti körlevele”, in *Egyházi Krónika* 2 (2000) 1-2.
- „II. Alexij Patriarcha Őszentsége karácsonyi körlevele”, in *Egyházi Krónika* 1 (2001) 1-2.
- „II. Alexij Patriarcha Őszentsége karácsonyi körlevele”, in *Egyházi Krónika* 1 (2000) 1-2.
- „Őszentsége Konstantinápoly egyetemes pátriárkája, I. Bartholomaiosz beszéde a pannonhalmi monostorban tett látogatása alkalmából”, in *Pannonhalmi Szemle* 3 (2000) 62-63.
- A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus név-és címtára*, Nyíregyháza 2001, 132 p.
- BOTLIK, J., „A görög katolikusok Kárpátalján”, in *Jel* 3 (2000) 19-25.
- BOTLIK, J., „A megnyesett fa kiszökdül? – Görög katolikusok Kárpátalján”, in *Jel* 1 (2000) 11-17.
- BOTLIK, J., „Görög katolikusok Kárpátalján”, in *Jel* 2 (2000) 10-14.
- CARAZA, I., „A Szentírás jelentése az Orthodox Egyházban és jelentősége a Biblia fordításában”, in *Theológiai Szemle* 6 (2000) 337-343.
- GROCHOLEWSKI, Z. Card., „Valorizzare il patrimonio della Chiesa orientale ungherese »sui iuris«”, in *Folia Athanasiana* 2 (2000) 113-117.
- IVANCSÓ, I. (szerk.), „Egy szájjal és egy szívvel” – *A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Jubileumi Emlékkönyve (1950-2000)*, Nyíregyháza 2000, 223 p. ISBN 963 004706 3
- IVANCSÓ, I. (szerk.), *A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola évkönyve 2000/2001*, Nyíregyháza 2000, 134 p.
- IVANCSÓ, I., „A ruszinok XVIII. századi művelődéstörténetéről és nyelvészetéről”, in *Klió* 1 (2001) 64-66.
- IVANCSÓ, I., „Egy kárpátaljai bibliográfia”, in *Klió* 2 (2001) 32-35.

BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ, I., „Görög katolikus emlékeink”, in *Klió* 3 (2001) 23-25.
- IVANCSÓ, I., „Két évezred szentjei”, in *Klió* 2 (2001) 54-57.
- IVANCSÓ, I., „Új enciklopedikus szótár a keresztény Keletről”, in *Klió* 3 (2001) 7-11.
- IVANCSÓ, I., *A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Évkönyve 2001-2202*, Nyíregyháza 2001, 154 p. ISSN 1585-7468
- IVANCSÓ, I., Keleti Kongregáció, „Jubileum a keleti katolikus egyházakban”, (fordítás), in *Görögkatolikus Szemle Kalendáriuma 2000*, Nyíregyháza 1999, 26-37; *Athanasiana* 10 (2000) 9-21.
- MARCHISANO, F., „Inaugurazione del Museo Diocesano di Hajdúdorog”, in *Folia Athanasiana* 2 (2000) 15-19.
- NÁNÁSY, A.-né: „Kárpátalja magyar görögkatolikuságának élete napjainkban”, in *Magyar Egyházzene* 1 (1999/2000) 87-88.
- OPIELA, S., „Kelet-Európa vallásai”, in *Vigilia* 4 (2000) 256-266.
- OROSZ, A., „Az első szerzetesek viszonya a helyi egyházakhoz”, in *Pannonhalmi Szemle* 1 (2001) 48-61.
- OROSZ, M., – SZABÓ, GY., „A kárpátaljai magyar görögkatolikus egyházközségek egyházi éneklése”, in *Magyar Egyházzene* 2 (1999/2000) 231.
- PREGUN, I., „The fiftieth Anniversary of the Szent Atanáz Greek Catholic Theological Institute”, 9-14.

RECENSIONES

ŠPIDLÍK, T., *Hogyan imádkozunk (150 kérdés és felelet)*, (Nagy Szent Bazil Rendi Növérék Kiadványai 3) [*Come pregare (Centocinquanta domande e risposte)*], (Edizioni delle Suore Basiliane di Máriapócs 3)], Máriapócs 2000, 64 p. Rilegato. ISBN 963 00 5183 4 ISSN 1416 8972

Il titolo del libro è interessante. Soprattutto dal punto di vista grammaticale. Inevitabilmente ci si potrebbe chiedere se non si tratti di uno sbaglio grammaticale, leggendo sul frontespizio: “Come pregare”, e non: “Come si deve pregare”. È necessario leggere il piccolo libro per comprendere che non c’è affatto sbaglio grammaticale nel titolo. L’autore, infatti, vuole più presentare che ordinare qualcosa. Nelle risposte date alle centocinquanta domande, egli presenta la ricchezza incommensurabile della Chiesa orientale attraverso la quale i propri fedeli possono attuare il loro rapporto con Dio. Prima di cadere nell’errore di raccomandare il libro solo ai fedeli praticanti (e solo agli orientali), bisogna subito assodare che il libro è per tutti, grazie al suo semplice linguaggio e trattazione. Sono esposti in otto grandi temi gli aspetti della preghiera: Che cosa è la preghiera; A chi si rivolge la preghiera; Sono importanti le circostanze esterne nella preghiera; La preghiera verbale e le sue varianti; Che cosa possiamo chiedere a Dio; Che cosa è la meditazione; Chi contempla; Si può pregare incessantemente? – Possiamo acquisire dal libro, come concetto fondamentale, la dottrina dei Padri orientali: “La preghiera è l’elevazione della mente verso Dio”. Ed è presente anche l’altro grande concetto: “La preghiera è diretta al Padre tramite il Figlio nello Spirito”, e in conseguenza di ciò scende, in modo simile, si effonde il dono della grazia di Dio verso l’uomo: “Dal Padre tramite il Figlio nello Spirito”.

Ponendo le centocinquanta questioni l’autore è riuscito nel tentativo di trattare temi importanti che lo sono anche per gli uomini più semplici, anzi vi riecheggiano nelle anime dei cercatori; il libro è, dunque, molto utile anche da questo punto di vista. Forse si può spiegare con questo il fatto che padre Spidlík – conoscitore e insegnante della spiritualità orientale, di cui il libro è profondamente impregnato – non dedica un capitolo particolare alla preghiera liturgica. In ogni caso è molto interessante che nelle versioni più ampie del libro scritte in italiano (*Pregare nel cuore. Iniziazione alla preghiera*, Roma 1996, ²1997, ³1997), apparse dopo il presente, scritto in ucraino, vi è presente anche un capitolo sulla preghiera liturgica. Piuttosto d’accordo, possiamo confermare che l’editore italiano ha scritto nella presentazione del libro: “La preghiera è come la vita. E la vita infatti non si definisce, si

vive. Ma in un certo modo si cerca di descriverla sotto quegli aspetti che più rendono ragione di quello che è. In questo volumetto p. Spidlik, in una sintesi esistenziale e accessibile, introduce ai temi fondamentali della preghiera.” (István Ivancsó)

NAGYMIHÁLYI, G., *A Nagyböjt szakrális kultúrája a keresztény keleten* [Die sakrale Kultur der großen Fastenzeit des christlichen Ostens], Hajdúböszörmény 2001, 103 S. Gebunden. ISBN 963 440 080 9

Der Autor hat nach der Veröffentlichung seines Buches *Eschatologie und Mystik im christlichen Osten. Kunstgeschichtliche Studien* (Hajdúböszörmény 1999) die Leser, die regen Anteil an der byzantinischen Kunst und der byzantinischen Liturgie nehmen, mit einem neuen Werk beschenkt. Indem er die Methode des obengenannten Werkes fortführt, betrachtet er auch in diesem neuen Band die Ikonmalerei, die sakrale Baukunst und die liturgische Dichtung im Zusammenhang der von ihm mehrmals betonten Konzeption des „Gesamtkunstwerkes“. Jetzt aber steht die große Fastenzeit – entsprechend dem Titel – im Zentrum seiner Forschung.

Das Buch hat fünf große Themenkreise. Nach der Einführung leistet es einen wohlbegründeten Durchblick über die drei Begriffe „Spiritualität, Askese und Fasten“, die in der Liturgie wurzeln, und sich von ihr nähren. In diesem Sinn ist besonders die Zusammenfassung des Autors sympathisch: „Dem Wesen nach existiert keine Privatandacht, weil das gesamte Leben eine Liturgie ist; das persönliche Schicksal ist auf den täglichen, wöchentlichen und jährlichen – und vor allem auf den fastenzeitlichen und österlichen – liturgischen Rhythmus ausgerichtet“ (S. 18). Der folgende Teil hat den Titel: „Askese und Liturgie“. Der Autor richtet nun die Aufmerksamkeit auf die hervorragenden Persönlichkeiten der Geschichte der Askese, weil ihre Popularität mit dem Reichtum der liturgischen Texte ihres jeweiligen Festtages und der Bedeutung ihrer Ikonographie verbunden ist. Nun folgen die Darstellungen des Propheten Elias, Johannes des Täufers, Simeon Stilites, Maria von Ägypten, der Wüstenväter, derer, die ein heiligmäßiges Leben geführt haben und der Eremiten. Ein anderer Teil umfaßt das folgende Thema: „Die große Fastenzeit: Drama, Ideal, Kultur“. Ein weiterer kurzer Teil beschäftigt sich mit der Beschreibung der unmittelbaren Voraussetzungen der großen Fastenzeit. Darauf folgt das Kapitel über „Die Tage der großen Fastenzeit“. Hier werden auch die besonderen fastenzeitlichen Gottesdienste und „Die ersten drei Tage der Karwoche“ behandelt, später dann die weiteren Tage. Hier unterläuft dem Autor ein Fehler, da er weder im Titel noch im Text über die ersten drei Tage der großen Fastenzeit schreibt. Indem die Vorstellung von der Verehrung des Hl. Kreuzes am Karfreitag mit der Vorstellung vom Fest der Kreuzerhöhung (14 September) verbunden wird, gelangt der Autor zu einer ganzheitlichen Synthese.

Das Buch ist durch zahlreiche Farbbilder, Holzschnitte (aus einer *Anthologie* von Lemberg des Jahres 1738), wie auch durch die liturgischen Texte im Anhang deutlich bereichert. Am Ende des Buches befinden sich Zusammenfassungen in eng-

lischer und in deutscher Sprache. Dabei fügt der Autor das Bildverzeichnis in das Inhaltsverzeichnis ein, so daß sich die Seiten verändern.

Eigens zu erwähnen sind die vielen, wertvollen und wunderbaren liturgischen Texte, die der Autor in gezielter Auswahl zitiert. Dabei beklagt der Autor das Fehlen ungarischer Übersetzungen der liturgischen Texte. Tatsächlich erschien vor über zwei Jahren das *Triodion* (im Format B/5, 835 Seiten): *Gesängesammlung der großen Fastenzeit, das heißt das Buch der Bußgesänge von den drei Oden, und der in der großen Fastenzeit zu zelebrierenden Gottesdienste*, Nyíregyháza 1998. Siehe dazu auch die Rezension des Autors der vorliegenden Kritik: *Athanasiana* 7 (1998) 156 in ungarischer und in italienischer Sprache: *ibid.*, 160-161.

Die englischen und deutschen Zusammenfassungen am Ende des Buches lassen auch die nicht ungarisch sprechenden Leser in den Inhalt des wertvollen Buches blicken.

Zum Buch hat der Kunsthistoriker, Priester und Universitätsprofessor Dr. Szilárdfy Zoltán ein nettes Vorwort geschrieben, das den Wert des Buches bestätigt.

(István Ivancsó)

Nagy, M. (Hg. von), *A Nyíregyházi Szent György Magyar Ortodox Egyházközség könyvtárájának katalógusa*, (Posztbizánci Közlemények IV), [Katalog der Bücher der Ungarischen Orthodoxen Pfarrei Hl. Georg von Nyíregyháza, (Nachbyzantinische Publikationen IV)], Debrecen 1999. Gebunden. 221 p. ISSN 1219-8110

Wahrscheinlich kann der Katalog einer orthodoxen Pfarrei auf kein übermäßiges Interesse zählen, weil sein Leserkreis begrenzt ist. Jedoch ist er um so wertvoller für die Fachleute, die ihn zu ihren Forschungen benutzen können.

Wenn wir unsere Dinge in Betracht ziehen und benennen, kommen wir in eine persönliche Verbindung mit ihnen und erkennen sie. Sozusagen sind wir bei solcher Gelegenheit wie Adam am frühen Morgen der Schöpfung, zu dem – nach der herrlichen Beschreibung des Buches Genesis (2,20) – Gott die Tiere hinführte, daß er, der zur Herrschaft über sie bestimmte Mensch, ihnen eigene Namen gebe. Wahrscheinlich fühlten sich so die Verfasser des Kataloges – noch mit Pfarrer Úsz István –, als sie einerseits ihre Wert bewahrende Arbeit verrichteten, andererseits durch ihre Mühe diese Werte für das Gemeinwohl aufdeckten.

Der Katalog kann für sachkundige Suchende ein Bild von der Lage im 18. Jahrhundert bieten: die orthodoxen Gläubigen, die in dieser Zeit in Ungarn lebten und griechischer Nationalität waren und welche Bücher sie benutzten. Haupt Erik hat zum umfanglicheren Teil des Kataloges eine Präsentation geschrieben mit dem Titel: „Die Bücher in griechischer Sprache der Pfarrei“ (S. 1-2), vor der Aufzählung und Beschreibung der 714 griechischsprachigen Bücher. Ähnlich leistet Szalai Zsuzsa die Aufzählung der anderssprachigen Bücher ein in ihrem Beitrag: „Die lateinischen, ungarischen, deutschen, französischen und englischen Bücher der Pfarrei“ (S. 145-

146). Wir müssen der Tatsache Aufmerksamkeit schenken, daß unter den Beschreibungen der 202 Bücher auch 16 ungarischsprachige Bücher sind. Schade, daß der Katalog das von Melles Emil, griechisch-katholischer Priester, 1890 zusammengefaßte Gebetbuch – „Das Opfer des Lobes“ – ein „orthodoxes Gebetbuch“ nennt, eine kleine Unaufmerksamkeit unter dem Titel L; 175. – Vgl. zu diesem IVANCSÓ, I., *Synopse über die Erinnerungen der ungarischsprachigen byzantinischen Liturgie (1690-1999)*, (Griechisch-Katholische Hochschule St. Athanasius Liturgischer Lehrstuhl 4), Nyíregyháza 1999, 14-15. – Es ist erfreulich, daß in beiden Schrifte die wichtigsten Angaben über die Herkunft, die Entstehungszeit, die Sprache und natürlich den Inhalt der Bücher beinhalten.

Zum Buch hat Nagy Márta – die Redakteurin der Serie, in der auch der Katalog einen Platz bekommen hat – ein kurzes Vorwort geschrieben, das die Methodologie schildert. Dann gedenkt Imrényi Tibor in seinem Beitrag Úsz István des orthodoxen Pfarrers, der das Erscheinen des Buches nicht mehr erleben konnte.

Dank sei den Verfassern für die minutiöse und wertvolle Arbeit gesagt, und wir hoffen, daß einmal ein Index zum Katalog dazukommt – oder als selbständige Ergänzung erscheint –, und so das Werk noch praktischer und brauchbarer wird.

(István Ivancsó)

Elementa puerilis institutionis in lingua latina... Claudiopoli 1746, [riproduzione facsimile], Nyíregyháza 1999, 46 + 8 + 18 p. Rilegato. ISBN 963 9130 354

Il piccolo abbecedario di Olsavszky Mihály Mánuel vescovo greco-cattolico di Munkács (1743-1767) è di grandissima importanza dal punto di vista della storia della civiltà e dell'istruzione pubblica. Lo ha riconosciuto Udvari István, professore dell'Istituto Pedagogico Superiore Bessenyei György di Nyíregyháza, quando ha redatto dall'unico esemplare dell'abbecedario – che è rimasto (o si conosce) nella Biblioteca dell'Università di Budapest – una riproduzione facsimile.

La prima parte del libro contiene l'alfabeto latino e paleoslavo a righe parallele. La seconda parte contiene una selezione delle preghiere della Chiesa greco-cattolica. La terza parte è didattica: tratta dei comandamenti, i sacramenti, le virtù, i peccati, le azioni corporali e spirituali della misericordia e dei doveri del cristiano. La quarta parte contiene i numeri da uno a un milione. Infine, la quinta parte contiene il Credo di S. Atanasio, di nuovo in due lingue, a righe parallele in conformità al carattere del libro.

Lo scritto di János István che è il primo tra le appendici indica l'importanza degli abbecedari e soprattutto l'importanza di quest'opera. Segue il breve saggio „In luogo dell'epilogo” scritto in lingua ucraina, poi ungherese di Udvari István, prima sulla sua importanza per la storia della civiltà, poi sul contenuto concreto del libro. Si aggiunge al volume una bibliografia sorprendentemente ricca, e alla fine del libro c'è un riassunto in lingua inglese.

(István Ivancsó)

LELEKÁCS, M. – HARAJDA, J., *Kárpátalja általános bibliográfiája*, (Irodalmi és Tudományos Könyvtár 30) [*Allgemeine Bibliographie von Karpato-Ukraine (Literatur- und Wissenschaftliche Bibliothek 30)*], Ungvár 1944 – Faksimileausgabe: Ungvár 2000, 212 S. Gebunden. ISBN 966-7838-10-2

Man wird bestürzt, aber gleichzeitig schöpft auch zu seiner eigenen Arbeit Kraft, wenn darüber nachdenkt, wie gigantische Arbeit die beiden Autoren auch unter den kriegerischen Verhältnissen verrichten konnten. Sie sammelten fast dreitausend, genau 2799 auf Karpato-Ukraine bezügliche Werke in die Bibliographie.

Es handelt sich um keine einfache Lektüre; um keinen schönen Roman; um keinen gut ausgewählten Gedichtsband, sondern um eine wissenschaftliche Arbeit – und dazu aus der trockeneren Art. (So sind wir aber auch mit den Speisen; wir essen nicht nur weichen Pudding, sondern brauchen auch das Trockenbohnengericht!) Meiner Meinung nach ist diese Bibliographie sehr wichtig. Ich habe sie zweimal durchgelesen, und bin inzwischen immer reicher geworden. Mir hat sich die Wahrheit aufgeschlossen, die das Erbe von Karpato-Ukraine war – aber ich glaube, daß nicht nur war sondern auch im weiteren wird.

Bei der Zusammensetzung der Allgemeinen Bibliographie verwendeten die Autoren Sorgfalt auf „a) die Aufzeichnungen aller Publikationen, die im Laufe der Jahrhunderte auf dem Gebiet von Karpato-Ukraine auf ruthenisch oder mit zyrillischen Buchstaben erschienen; b) alle Werke, die Ruthenen auf ruthenisch oder auf einer anderen Sprache schrieben; c) alle auf irgendeiner Sprache geschriebene Werke, die sich auf die Ruthenen oder auf das Gebiet von Karpato-Ukraine bezieht“. – Also mit seinen Kriterien unterstützen sie die im Titel aufgesetzte Anforderung: es handelt sich um eine „allgemeine“ Bibliographie. Aus dem Gesichtspunkt meines eigenen Fachgebietes – der Forschung und Erschließung von der Liturgie der ungarischen griechisch katholischen Kirche – kann ich zwei persönliche Feststellungen im Zusammenhang mit dem Werk. Die erste ist: Die Autoren erweiterten ihre Sicht, und sie nahmen auch solche liturgischen Werke in die Bibliographie hinein, die eindeutig ungarisch sind – ich denke hier besonders an unsere wichtigsten, auch heute gebrauchten liturgischen Bücher, die im Jahre 1879 infolge der Betätigung der liturgischen Übersetzungskommission von Hajdúdorog erschienen). Der Eingriffspunkt, bzw. ihre Tat kann die griechisch katholische Religion erklären. Aber schließlich bleibt die Tatsache doch Tatsache. Die zweite Feststellung ist: Ich habe zwei, mir bisher unbekannte liturgische Werke freudig in der Bibliographie entdeckt.

Bestimmt können auch die Fachmänner anderer Gebiete ähnliche Schätze im Band entdecken. Und es ist für sie keine schwere, keine mühselige Arbeit, weil die Autoren das damals international gebräuchliche Dezimalsystem befolgen wollten. Das bedeutet, daß sie ihren Stoff nach zehn bestimmten großen Themen gruppierten.

Die Autoren begannen schon vom Jahre 1942 an einige Teile der Bibliographie in den Zeitschriften „*Literaturna Nedilya*“ und „*Zorja*“ zu publizieren, weil sie die Interessenten um Korrektur baten und auch die Druckkosten ermäßigen wollten.

Gleichzeitig wollten sie damit Aufmerksamkeit erregen. Die Autoren waren aber wegen des Charakters des Werkes auch damit im reinen: „obwohl das Buch großes Interesse beanspruchen kann, kann auf keine große Verbreitung rechnen“ (S. 145). Es ist möglich, daß dasselbe auch für die Faksimileausgabe gültig ist, aber es ist auch wahr: wenn sie auch kein großes aber desto lebendiges Interesse im Fachgebiet beanspruchen kann. Sie ist auf jeden Fall reich – und kann einen bereichern.

(István Ivancsó)

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. Rilegato. ISBN 963 472 288 1

Possiamo ringraziare Nagy Márta, docente della Facoltà di Storia dell'Arte presso l'Università Kossuth Lajos, per il libro suo, un'opera davvero trascinante, nel vero senso della parola, e dalla molto agevole lettura. L'autrice, che dispone di vaste conoscenze nel suo campo; ha acquistato grande professionalità e senso estetico e li ha trasmessi nella sua opera che appunto per questo non si può evitare di leggere, nonostante contenga innumerevoli dati.

L'autrice nel suo libro – nel primo quinto dell'opera – ci dà per prima un quadro d'insieme, indugiando anche sui particolari e sui ricordi dell'arte sacra della diaspora greca d'Ungheria. Mentre descrive le icone e le iconostasi più caratteristiche presenta anche i loro pittori, e tutte le vicissitudini durante le quali questi oggetti aiutavano questa minoranza a custodire la propria identità. Possiamo accettare totalmente la calda raccomandazione aggiunta al libro: „Il lavoro ha valore d'esempio, non ha precedenti nella letteratura speciale di storia dell'arte ungherese, ma neanche la neogrecistica internazionale conosce un'opera che presenterebbe al Lettore con simile pretenziosità gli oggetti dell'arte sacra di qualunque diaspora greca del mondo.”

Quest'affermazione naturalmente vale anche per la parte seguente, e cioè per il catalogo che descrive professionalmente prima, in maggior parte, le icone, poi, in minor parte le iconostasi e i frammenti di iconostasi.

L'autrice prima comunica i dati di ciascun documento, poi continua con la *descrizione*, l'*iconografia* e l'*attribuzione*, infine chiude le presentazioni con la relativa bibliografia. Si nota anche attraverso quest'ultima il lavoro pionieristico dell'autrice perché presso 117 oggetti sacri presentati si può leggere sorprendentemente molte volte che „ancora non è pubblicato”; molte volte invece è proprio Nagy Márta che lo pubblica.

La icona e l'iconostasi – riguardo alla loro nascita e funzione – sono prima di tutto oggetti sacri: trovano il loro posto non in una mostra o in un catalogo, ma – per lo scopo originale – in chiesa. Infatti, non sono create per puro diletto estetico, ma mirano a rendere più profondo il nostro rapporto con Dio. L'icona è dunque teologia. – Che Nagy Márta le abbia raggruppate in un libro e le abbia trattate dal punto

di vista artistico, ringraziamo con gioia. Infatti, dobbiamo custodire i nostri valori! Gli oggetti sacri qui descritti rispecchiano la fede e la convinzione religiosa dei cristiani di rito bizantino, anche attraverso la loro pittura. Le riproduzioni eseguite con pretenziosa bellezza – speriamo – possano aiutare ad approfondire i rapporti con il *prototipo*, con Dio fatto uomo.

Tanto quanto sia evento lieto la pubblicazione di questo libro, così tanto è increscioso il fatto che ancora manchi un lavoro simile sui ricordi dell'arte sacra della Chiesa greco-cattolica. Iniziative già ve ne sono: *Nagymihályi Géza* ha già pubblicato alcuni particolari; sulle tradizioni delle nostre iconostasi è già uscita una serie dalla penna di *Puskás Bernadett* (in *Athanasiana* nr. 5, 7, 9). Le loro presentazioni sono uscite in un albo (PUSKÁS, L. /a cura di/, *Gloria della tua casa. Chiese greco-cattoliche, icone e iconostasi in Ungheria*, Nyíregyháza 1991). Peraltro, possiamo solo sperare che alla fine qualcuno cominci approfonditamente ad elaborare i ricordi dell'arte sacra della Chiesa greco-cattolica ungherese. Fino ad allora ringraziamo Nagy Márta, che ci ha regalato questo bel libro nell'attesa del promesso secondo volume. Forse non è un'esagerazione costatare che la sua opera arricchisce tutto il popolo ungherese che festeggia il suo millennio, anche se l'autrice ha solo elaborato i ricordi dell'arte sacra di una minoranza presente nella nostra patria.

(István Ivancsó)

AUTHORS

ELEUTERIO F. FORTINO

Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum fovendam

tel.: 0039/06.69.88.30.72

00187 Roma, Via dei Greci 46

tel.: 0039/06.324.49.03

ISTVÁN IVANCSÓ

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum

Bethlen G. u. 13-19.

H-4401 Nyíregyháza

tel.: (0036-42) 597-600

fax: (0036-42) 420-313

e-mail: ivancsoi@atanaz.hu

RUDOLF PROKSCHI

Universität Wien

Institut für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens

Schottenring 21

A-1010 Wien

tel.: (+43-1) 4277-31701

fax: (+43-1) 4277-9317

e-mail: ostkirchenkunde@univie.ac.at

ISTVÁN SESZTÁK

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum

Bethlen G. u. 13-19.

H-4401 Nyíregyháza

tel.: (0036-42) 597-600

fax: (0036-42) 420-313

e-mail: sesztaki@atanaz.hu

AUTHORS

ATHANÁZ OROSZ

Monastero della resurrezione del nostro Signore

H-3978 Dámóc

Fő u. 142.

tel.: (0036-47) 595-005

e-mail: monost@axelero.hu

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum

Bethlen G. u. 13-19.

H-4401 Nyíregyháza

tel.: (0036-42) 597-600

fax: (0036-42) 420-313

e-mail: orosza@atanaz.hu

PÉTER SZABÓ

Canon Law “ad instar facultatis”

of the Pázmány Péter Catholic University

H-1088 Budapest

tel.: (0036-1) 42-97-217

fax: (0036-1) 42-97-218

e-mail: folia@ppke.jak.hu

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum

Bethlen G. u. 13-19.

H-4401 Nyíregyháza

tel.: (0036-42) 597-600

fax: (0036-42) 420-313

e-mail: szapobp@atanaz.hu

