

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

FOLIA ATHANASIANA

4

Michel EVDOKIMOV – István IVANCSÓ

Ferenc JANKA – Ákos MAKLÁRY

Athanáz OROSZ – Tamás VÉGHSEÖ

&

Byzantine Bibliography in Hungary 2001-2002

Nyíregyháza
2002

Folia Athanasiana vol. 4 (2002)
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: 20 USD or 15 €

© 2002 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

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

Folia Athanasiana

4



**Nyíregyháza
2002**

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

ATHANÁZ OROSZ

Allotriôsis (Ἀλλοτριωσις). L'alienazione da Dio e l'allontanamento dal peccato nelle opere di san Massimo il Confessore (2^a parte) 9

MICHEL EVDOKIMOV

Le pèlerin russe et la prière de Jésus 41

ISTVÁN IVANCSÓ

La vita di Moisej Ugrin secondo il *Paterikon* 55

FERENC JANKA

Biographisches Statement zum 450 Jubileum des Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom 73

TAMÁS VEGHSEÖ

Missionari paolini e cristiani orientali nell'Ungheria (1642-1681) 81

ÁKOS MAKLÁRY

I titoli di competenza nelle cause per la dichiarazione della nullità matrimoniale, secondo il can. 1359 *CCEO* (=1673 *CIC*) 97

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2000-2001 111

RECENSIONES 121

CONTENTS OF THE ATHANASIANA 12

Athanáz Orosz: Die griechische Auslegung der Gottesebenbildlichkeit und -Ähnlichkeit 127

István Ivancsó: Due preghiere alla Madre di Dio di Máriapócs 128

János Soltész: Die Würde des behinderten, persönlichen Wesens und seine Einwirkung 129

TABLE OF CONTENTS

Tamás Végseő: Missionari paolini e cristiani orientali nell'Ungheria Nord-orientale (1642-1682)	130
CONTENTS OF THE ATHANASIANA 13	
István Ivancsó: Le proprietà dell'ektenia "Salva, o Dio, il tuo popolo"	131
István Seszták: Aspetti della dottrina sacramentale della teologia orientale	132
Miklós Oláh: La Sacra Scrittura nella nostra vita liturgica I	133
Péter Szabó: Storia della codificazione orientale (II) Dal Concilio Vaticano II fino alla promulgazione del CCEO (1990)	133
Ferenc Janka: Glaubende Vernunft, vernünftige Glaube Die päpstliche Enzyklika „Fides et ratio"	134
Tamás Kruppa: Pneumatological basic Concepts in the Theology of Hans Urs von Balthasar	135
AUTHORS	137

ATHANÁZ OROSZ

ALLOTRIÔSIS (Ἀλλοτριώσις).

L'ALIENAZIONE DA DIO E L'ALLONTANAMENTO DAL PECCATO NELLE OPERE DI SAN MASSIMO IL CONFESSORE (2ª parte)

CONTENUTO – IV. La redenzione mediante l'abbandono del Cristo crocifisso; 1. L'approccio esperienziale alla condizione degli alienati; 2. L'appropriazione sostanziale della volontà umana in Cristo; 3. La liberazione dell'umanità dall'*allogriôsis* nell'Agonia; V. *Allogriôsis* e liberazione nell'ascesi; 1. *Allogriôsis* dal mondo dell'alienazione; 1/ *Allogriôsis* dalle disposizioni che ci rendono estranei a Dio; 2/ La gioia spirituale sopra la dialettica del piacere e dolore; 3/ Liberazione dall'amore di se stessi nell'ascesi; 2. Liberazione dall'amore egoistico e riconciliazione nell'*agapê*; 1/ La carità liberatrice dell'amore "alienato"; 2/ La "passione lodevole e biasimevole" dell'amore; 3/ La potenza riconciliatrice dell'amore verso i nemici; VI. La sintesi cosmica nella riconciliazione universale; 1. La sintesi definitiva nella liturgia cosmica; 2. Liberazione definitiva dall'alienazione nel silenzio mistico; VII. Conclusione

IV. La redenzione mediante l'abbandono del Cristo crocifisso

I testi citati nella prima parte del nostro studio danno una testimonianza chiara, che San Massimo respinge ogni teoria eretica sull'alienazione in seno alla divina Trinità. Il concetto tradizionale dell'impassibilità (ereditato soprattutto da Aristotele) esclude ogni possibilità di cambiamento nella natura divina. Nonostante questa concezione, il Confessore non poteva risparmiarsi una riflessione più teologica su Dio e sul Verbo incarnato che salvasse l'umanità mediante un abbandono eccezionale in tutta la storia della salvezza.

1. L'approccio esperienziale alla condizione degli alienati

L'*Amb.* 4 pone attenzione all'evento storico della salvezza che è stata operata non soltanto nella "nuova sostanza" del Verbo di Dio, bensì negli avvenimenti della vita e soprattutto nell'agonia e morte umana di Gesù Cristo.¹ Il commento al

¹ Cf. A. CERESA-GASTALDO, "Agonia e sangue di Gesù nel Getsemani", in *Sangue e antropologia nella liturgia II*, Roma 1984, 377.

passo “ambiguo” di Gregorio Nazianzeno non lascia più fuori considerazione l’esperienza umana del Figlio che “dalla sofferenza sperimenta la nostra natura, portandoci volontariamente per queste passioni”.² San Massimo sottolinea con piena coscienza questa parola-chiave dei capitoli 2-5 della *Lettera agli Ebrei* che egli cita molto spesso, richiamando alla nostra memoria la dottrina biblica sul Redentore che, “proprio per essere stato messo alla prova ed aver sofferto personalmente, è in grado di venire in aiuto a quelli che subiscono la prova”.³ Alla fine della sua risposta a Tommaso (nell’*Amb.* 4), il Confessore tiene ben conto di questa prova del Verbo che “ha voluto fare l’esperienza dell’essere umano dal di dentro dell’abisso dell’agonia, per rialzarlo e sanarlo dal di dentro”.⁴

Così, [...] onora la sottomissione colui che è Signore per natura e ne fa la prova in seguito alla passione, non soltanto per conservare, con le proprie peculiarità, tutta la natura umana purificandola dall’elemento peggiore, ma anche per fare l’esame della nostra sottomissione, apprendendo, perché faceva la prova delle nostre peculiarità, le cose che ci riguardano.⁵

Quest’ultimo termine “*peira*” proviene dal vocabolario spirituale di Diadoco di Fotica.⁶ Quest’“esperienza” significa un modo di conoscenza del tutto originale, una conoscenza in atto che supera ogni nozione. San Massimo usa questo concetto quasi trenta volte.

Secondo il Confessore, questo “è il grande e terribile mistero della nostra salvezza”: che il Figlio “fa la prova” personalmente e “circoscrive nella sua natura tutta la conoscenza di quanto si potesse esigere da noi e di quanto si potesse essere concesso, in vista della sottomissione perfetta per mezzo della quale poteva portarci al Padre dopo averci salvato e averci fatto conformi a sé per l’efficacia della grazia ricevuta. [...] Infatti, ci viene richiesto quanto a lui è richiesto per la sua natura, che è conforme alla nostra, e tanto ci viene concesso, quanto viene concesso a lui, che è al di sopra di noi, ma nell’unione è come noi, a meno che l’inclinazione di una volontà che ama il peccato non faccia della debolezza della

² PG 91,1044 B.

³ *Ebr.* 2,18.

⁴ H. U. von BALTHASAR, “Mysterium paschale”, in *Mysterium Salutis* VI, 174.

⁵ *Amb.* 4: PG 91,1045 A. Trad. C. Moreschini, in *Massimo il Confessore: Ambigua*. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Arcopagita, Milano 2003, 587.

⁶ Cf. P. MIQUEL, “Peira. Contribution à l’étude du vocabulaire de l’expérience religieuse de Maxime le Confesseur”, in *Texte und Untersuchungen* 92 = *Studia Patristica* VI, Berlin 1966, 355-361.

nostra natura la materia della malvagità".⁷ Queste parole si riferiscono di nuovo all'*Ebr.* 5,8-9.

San Massimo sottolinea sempre che quest'approccio salvifico ed esperienziale dell'abisso umano è possibile solo a chi ha da sempre provato la piena comunione con Dio: "Solo Dio [...] può donare fino all'abbandono divino senza cessare di essere Dio" – come scrive H. U. von Balthasar, ispirato molto dal Confessore.⁸ Forse soltanto un monaco mistico poteva comprendere l'ultimo significato di quest'esperienza dell'abisso dell'umanità caduta. In ogni caso, la conseguenza logica del famoso assioma del Nazianzeno: "*quod non assumptum – non sanatum*"⁹ è proprio questa: il Salvatore ha assunto tutta la condizione "alienata" per condiscendenza, appropriandosi pure dell'abbandono finale da parte del Padre, per guarirci.¹⁰ Ma con questa *kenôsis* fino alla condizione dell'uomo alienato, la comunione d'amore tra Padre e Figlio non viene indebolita, bensì manifestata all'umanità alienata da Dio.

2. L'appropriazione sostanziale della volontà umana in Cristo

A proposito dell'esperienza di questa condizione, Massimo dovrà occuparsi del passo ambiguo del 4° discorso teologico del Nazianzeno anche negli *Opuscula theologica*. All'inizio dell'*Opusc.* 6, egli si riferisce alla parte esegetica del discorso antiariano, dove originalmente il Teologo spiegava Gv 6,38.¹¹

Invece di ogni riferimento al Vangelo di Giovanni, la citazione del Confessore si rapporta al passo sinottico dell'agonia nel Getsemani. Dopo una lunga riflessione sulle parole di Gesù al Getsemani, i cui frutti sono i diversi *Opuscula* sulle frasi dell'agonia,¹² il Confessore spiega il discorso del Nazianzeno in questa maniera:

Se tu intendi l'espressione: *Padre, se è possibile, si allontani da me il calice*, la quale ha intonazione di rinuncia, riferita all'uomo, "non a quello considerato il Salvatore – infatti il suo volere, interamente divinizzato, non ha nulla di contrario a Dio – ma a quello come noi, come della volontà dell'uomo che non segue in tutto Dio, ma il più delle volte gli si oppone e gli è ostile" come afferma san Gregorio, che ti pare del seguito della preghiera, cioè

⁷ *Amb.* 4: PG 91,1045 B. Trad. C. Moreschini, *op. cit.*, 587-588.

⁸ H. U. v. BALTHASAR, "Mysterium paschale", in *Mysterium Salutis* VI,234.

⁹ *Ep.* 101. PG 31,181 C. Cf. B. STUDER, "Zur Soteriologie des Maximus Confessor", in *MC Actes...*, 245.

¹⁰ Cf. H. U. v. BALTHASAR, *Gloria* VII, Milano 1977, 207-213.

¹¹ *Orat. theol.* 4 (= Or. 30), 12: PG 36,117 C – 120 B.

¹² *Opusc.* 4 e 20. Cf. ancora gli *Opusc.* posteriori di 642: *Opusc.* 7; *Opusc.* 3 e 16.

dell'espressione: *Non si attui ciò che io voglio, ma la tua volontà!*? È di rinuncia o di coraggio? Di sommo consenso o di dissenso? Certo... che essa non è di opposizione né di codardia, ma piuttosto di perfetta unione e consenso.¹³

Come F.-M. Léthel ha dimostrato,¹⁴ il passo citato da Gregorio Nazianzeno aveva già una lunga storia d'interpretazione nella controversia monotelista. Nel suo discorso anti-ariano, il Nazianzeno ha impostato (e finalmente scartato) l'ipotesi di una volontà umana di Cristo che sarebbe "altra" e di conseguenza pure "contraria" rispetto a quella divina. In questa ipotesi Gregorio ha evidentemente confuso l'alterità con la contrarietà. Egli chi doveva negare ogni contrarietà in Cristo, ha negato pure l'alterità. In connessione con le prime parole dell'agonia, molti Padri negavano che queste fossero la manifestazione di una vera volontà; le hanno attribuite alla "debolezza secondo la carne".¹⁵

Ma nell'*Opusc.* 6, il Confessore ha lasciato già fuori considerazione quest'interpretazione "infra-morale" del rifiuto del Calice della Passione.¹⁶ Egli dimostrava già a proposito dell'accettazione del Calice, che l'intera preghiera proviene dalla stessa volontà umana. La sua domanda si riferisce soltanto all'appropriazione della volontà umana che – secondo l'alternativa più importante della controversia – poteva essere relazionale o sostanziale:

E se è di perfetta unione e consenso, da chi ritieni che si debba accogliere? Dall'uomo che è come noi o da "quello considerato il Salvatore"? Se proviene da quello che è come noi, allora è errato il discorso del maestro che dice di lui: "Come della volontà umana che non segue in tutto la volontà divina, ma il più delle volte le si oppone ed è ostile".¹⁷

¹³ PG 91,65, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Meditazione...* 17.

¹⁴ *Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, Paris 1979, soprattutto pp. 33-54. Il suo punto di vista viene criticata fortemente da J. Cl. LARCHET, *La divinisation...* 297-300 e 351-353.

¹⁵ Nell'*Opusc.* 15 (PG 91,160 C – 165 B), S. Massimo attribuisce quest'interpretazione a S. Atanasio, S. Gregorio, S. Giovanni Crisostomo. S. Cirillo Alessandrino e a Severiano di Gabala. Fino a 640, pure lui adotta questa spiegazione, cf. *Opusc.* 24.

¹⁶ Quest'interpretazione "infra-morale" fu formulata nel *Psephos* monenergista del Patriarca Sergio (giugno 633) ed era proclamata ufficialmente nell'*Ectesi* dell'imperatore Eraclio (nel 638). Sin dall'anno seguente, i monoteleti hanno accettato l'interpretazione del patriarca Pirro: il rifiuto del Calice viene appropriato relazionalmente alla volontà umana di Cristo.

¹⁷ PG 91,65 B, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Meditazioni...* 17.

Secondo i monoteliti, quell'uomo "che è come noi" sarebbe stato appropriato da Cristo soltanto in modo relazionale, come anche l'ignoranza e l'abbandono, oppure la nostra insubordinazione e il peccato stesso.¹⁸ Dall'impossibilità morale della volontà insubordinata in Cristo, essi passano alla concezione di un'appropriazione relazionale che non tocca veramente il Signore. Il Confessore afferma che quest'uomo dell'agonia non poteva essere soltanto una povera astrazione dell'uomo concreto („come noi” secondo la categoria di S. Gregorio), bensì era veramente il Signore e Salvatore. La sua volontà umana poteva essere "altra" da quella divina, senza essere "contraria" a Dio. Perché la contrarietà non è connessa con l'alterità. L'opposizione umana a Dio è soltanto un modo (*tropos*)¹⁹ accidentale della manifestazione esistenziale dell'uomo, che invece sempre "per natura" è "altro" da Dio, diverso rispetto alla divinità.

Perciò l'esposizione cristologica dell'appropriazione diviene importante pure in connessione con l'argomento dell'*allogriosis*. Già nell'*Opusc.* 20, il Confessore affermava che il Figlio di Dio poteva veramente appropriarsi della natura umana, cioè diventare "altro", senza alienarsi dalla divinità nella contrarietà del peccato. L'uomo assunto da Dio non differisce dalla nostra umanità per natura, bensì secondo il modo esistenziale di autorealizzarsi in Dio stesso:

Non è altra cosa (*allo*) l'uomo che è come noi e altra cosa (*allo*) quello "considerato il Salvatore", e neanche il volere è altra cosa secondo il *logos* della natura, quand' anche è altrimenti (*allôs*) sopra di noi; perché sussiste divinamente [...] a causa dell'unione estrema con Dio.²⁰

Perciò il Verbo divino poteva appropriarsi della volontà umana sostanzialmente, vale a dire: assumerla per divinizzarla. A proposito di quest'assunzione, il Confessore fa qui una distinzione tra l'assunzione della natura con tutta la sua dignità e l'appropriazione relazionale di tutte le nostre indignità. Queste ultime che "...si considerano contro il *logos* della natura, sono appropriate da Lui come dal Capo di tutto il corpo – nella stessa maniera che le sofferenze del malato sono appropriate dal medico – fino a quando ce ne libera il Dio che è divenuto uomo a causa di noi... Come ami-

¹⁸ Cf. l'aporia del diacono Teodoro, citato dal Confessore all'inizio dell'*Opusc.* 19 (PG 91,216 BC): "Dunque se (gli ortodossi) attribuiscono a Cristo per appropriazione l'ignoranza, l'abbandono e l'insottomissione, allora devono parlare nello stesso modo della volontà." (Cit. da F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie*, 52.)

¹⁹ *tropos*. Cf. *Opusc.* 20: PG 91,237 AC.

²⁰ *Opusc.* 20: PG 91,237 AC.

co degli uomini, egli si è appropriato secondo l'economia della nostra indegnità che si manifesta nel nostro modo (*tropos*) insubordinato, affinché distruggendola completamente, [...] ci faccia partecipare a ciò che è suo proprio.”²¹

Dunque, lo scopo finale di quest'appropriazione relativa delle nostre “indegnità” è di distruggere tutte le conseguenze dell'*allotriōsis*. Nel corso della polemica cristologica, S. Massimo è riuscito ad usare una terminologia univoca – perciò, egli la richiede pure dai suoi avversari. Quando i monoteleti si riferiscono alla testimonianza dei Padri “che hanno affermato che il Signore ha la volontà umana per appropriazione”, il Confessore ha richiesto subito una precisazione terminologica all'ex-patriarca, Pirro:

Secondo quale appropriazione essi affermano questo? Secondo quella sostanziale, in base alla quale ciascuno, avendo ciò che per natura gli appartiene, se ne appropria mediante la natura; oppure secondo quella relativa, in base alla quale amichevolmente ci appropriamo ed amiamo gli uni le cose degli altri, senza che noi stessi subiamo o facciamo nessuna di esse?²²

Se l'appropriazione relativa concerne soltanto le cose degli altri senza un'approvazione sperimentale, allora evidentemente la volontà umana deve appartenere a quelle “dignità” dell'uomo che sono state assunte sostanzialmente dal Verbo incarnato.

3. La liberazione dell'umanità dall'*allotriōsis* nell'Agonia

Così finalmente arriviamo di nuovo alla preghiera nel Getsemani che, secondo una spiegazione del Confessore fatta dopo il 641, “dimostra l'accordo della volontà umana del Salvatore con la volontà divina propria e del Padre, poiché tutto il Verbo assunse come sostanza tutta la natura e tutta la divinizzò con questa assunzione”.²³ Nella lettura storica di questa preghiera, che prima è stata interpretata sempre isolatamente, noi troviamo il sommo modello dell'appropriazione sostanziale, dove

²¹ *Opusc.* 20: PG 91,237 B. Cf. la spiegazione di P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983, 270.

²² *Disp. Pyrrh.*: PG 91,304 AB, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Umanità e divinità di Cristo*, Roma 1979, 113. Cf. M. DOUCET, *La Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, Montréal 1972.

²³ *Opusc.* 6: PG 91,68.

l'operazione della volontà umana di Cristo s'inserisce nell'eterno amore di Dio.²⁴ Pure all'orlo dell'abbandono dal Padre, nella sua ubbidienza umana, il Figlio di Dio, toccato dalla sorte degli uomini alienati dal Creatore, rappresenta il nuovo modo di esistenza: *tropos tēs hyparxeōs*.

Perciò, divenuto per noi come noi, diceva in modo umano a Dio e Padre: *Non si attui la mia, ma la tua volontà*, poiché egli, che è per natura Dio, anche come uomo aveva come volontà l'adempimento della volontà del Padre. Di conseguenza, secondo entrambe le nature da cui ed in cui era costituita la sua persona²⁵ si rivelava essere Colui che naturalmente vuole ed opera la nostra salvezza, da un lato, acconsentendo a questa insieme con il Padre e con lo Spirito; dall'altro, facendosi ubbidiente per questa al Padre fino alla morte ed alla morte di croce e realizzando lui stesso mediante il mistero dell'incarnazione il grande piano di salvezza per noi.²⁶

Se una Persona divina s'appropria anche umanamente della carità fino all'abbandonarsi in Croce, questo implica per gli altri uomini una nuova possibilità di salvezza attraverso la conversione. Le affermazioni dell'*Opusc.* 6 vengono confermate pure dai piccoli trattati teologici del Confessore verso la meta del VII° secolo. Ma l'evento più importante di questa fase della polemica cristologica sarà il Concilio Laterano del 649, dove i canoni preparati dal Confessore stesso vengono approvati solennemente da Papa Martino I e dai Padri Conciliari:

Se alcuno non afferma seguendo i nostri Padri che si sono propriamente e secondo verità unite coerentemente le due volontà, divina e umana, del solo e medesimo Cristo nostro Dio, per il fatto che per la sua duplice natura egli fu naturalmente il volontario operatore della nostra salvezza, sia condannato.²⁷

²⁴ F.-M. LÉTHEL, "La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite", in *MC Actes...*, 207-214. Cf. G. I. MANTZARIDES, "La Christologie de Saint Maxime le Confesseur", in *Contacts* 1988, 116ss.

²⁵ Sul rapporto della natura umana e divina "dalle quali, nelle quali e quali stesse sono l'ipostasi di Gesù Cristo", cf. P. PIRET, "Christologie et théologie trinitaire de Maxime le Confesseur", in *MC Actes...*, 215-221.

²⁶ *Opusc.* 6: PG 91,68 D, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Meditazioni sull'agonia di Gesù*, 49.

²⁷ Can. 10: DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum. definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi-Romae 1976³⁶, 173, n° 510. Pure il canone seguente ha questa struttura. Cf. F.-M. LÉTHEL, *La théologie de l'Agonie...*, 108.

L'indagine di R. Riedinger ha dimostrato che questi Atti non sono uno scritto-base in latino tradotto in greco, bensì un testo originale greco (tradotto anche in latino) preparato in anticipo dal Confessore e dai suoi compagni. Il Papa e i vescovi hanno firmato semplicemente la traduzione latina di questo testo.²⁸ Così, si vede ancora meglio la coerenza del Confessore:

Cristo mostrava impressa realmente in se stesso la nostra umanità mediante l'agonia [...], per liberarci dall'agonia.²⁹

Ed anche in questo offriva se stesso a noi come esempio e modello, in vista del rifiuto della nostra volontà mediante il perfetto compimento di quella divina, anche se scorgessimo che per questo la morte ci sovrasta.³⁰

V. *Allotriôsis* e liberazione nell'ascesi

San Massimo era non soltanto un teologo eccellente capace di reinterpretare il ruolo della volontà umana di Cristo nell'agonia, ma nello stesso tempo anche l'erede della vasta tradizione spirituale dell'Oriente. Quasi la metà delle sue opere trattano di questioni dell'ascetica e della spiritualità. Anche il suo metodo esegetico (chiamato impropriamente allegorico) è un modo di interpretare i testi biblici in connessione con la vita spirituale. "Cerca con lo Spirito ciò che è dello Spirito" – questo è il suo principio esegetico, formulato subito all'inizio delle lunghe spiegazioni a Talassio.³¹ Se è lo Spirito che ha scritto, è solo lo Spirito che può far comprendere ciò che è scritto.³² Le *Questiones ad Thalassium* riecheggiano i principi dell'esegesi spirituale della scuola alessandrina:

Nulla a caso o inutilmente è stato scritto dallo Spirito (anche se noi non siamo in grado di coglierlo); tutto invece è stato scritto misticamente e opportunamente e per la salvezza umana.³³

²⁸ R. RIEDINGER, "Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner", in *MC Actes*, 111-121, soprattutto a p. 119, dove l'autore ricostruisce gli eventi precedenti il Sinodo del Laterano.

²⁹ *Opusc.* 16: PG 91,196 D – 197 A, trad. A. Ceresa-Gastaldo.

³⁰ *Opusc.* 7: PG 91,79 D. trad. A. Ceresa-Gastaldo. 29. Mentre nell'uomo alienato l'attaccamento all'essere si corrompeva in un attaccamento a se stesso, nel caso di Cristo, quest'attaccamento all'essere non lo deviava dalla carità di Dio. Cf. P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983, 281.

³¹ *Thal.* Prol.: PG 90,245 B. Cf. N. MATSOUKAS, *Kosmos, anthrôpos, koinônia kata ton Maximo Omologêtê*, Atene 1980, 162s.

³² Cf. V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di San Massimo il Confessore*, Milano 1974, 38.

³³ *Thal.* 55: PG 90,557 C, trad. V. Croce, *Tradizione*, 41.

Sempre infatti ciò che è passato quanto alla storia, è misticamente presente quanto alla contemplazione.³⁴ Anche se infatti così accade loro in figura nella storia, per noi ciò che fu scritto accade in modo intelligibile.³⁵

1. *Allotriosis* dal mondo dell'alienazione

Nell'*Amb.* 10, il Confessore esplica alcuni testi dell'Antico Testamento con questo metodo spirituale. Con la sua interpretazione, le grandi figure della Bibbia diventano modelli spirituali e precursori della vita ascetica. Dopo l'esegesi dell'alleanza con Abramo (Gen 17), egli esplica lo scalzamento di Mosè come esempio dell'allontanamento (*allotriosis*) dalle abitudini carnali prima della contemplazione. Lo scalzamento di Mosè intende che

bisogna che molto bene si spogli di tutte le cose della carne, nella sua disposizione interiore, quell'anima che intende percorrere il cammino della gnosi verso il pensiero delle realtà sovracelesti mediante la contemplazione e che, con il togliersi i sandali, deve avere una perfetta estraneità alla precedente vita condotta nella relazione con la carne.³⁶

1/ Allotriosis dalle disposizioni che ci rendono estranei a Dio

Secondo l'antica tradizione della Chiesa, la contemplazione e l'unione con Dio sarebbe impossibile senza una purificazione precedente.³⁷ San Massimo conferma questa dottrina tradizionale mediante la sua esperienza monastica. L'uomo alienato da Dio non può presentarsi alla piena comunione con il Creatore prima di liberarsi dai suoi peccati. Naturalmente, la purificazione significa pure rottura con l'ambiente alienato. Massimo il Confessore considera questo metodo della purificazione come un'altra *allotriosis* dalle disposizioni che ci rendono estranei a Dio. Poco prima della spiegazione dello scalzamento di Mosè, l'*Amb.* 10 tratta delle disposizioni "psicologiche" della tristezza proprio in questo senso:

³⁴ *Thal.* 49: PG 90,449 B, trad. V. Croce, *Tradizione*, 42.

³⁵ *Thal.* 52: PG 90,497 A, trad. V. Croce, *Tradizione*, 42.

³⁶ *Amb.* 10: PG 91,1200 C, trad. C. Moreschini, 338.

³⁷ Cf. MATSOUKAS, 196ss.

Il dolore si divide in quattro. [...] Ma ogni dolore è per sua natura un male. Infatti, anche la persona buona si duole per i mali degli altri, in quanto è compassionevole, e non si duole in prima istanza, di proposito, ma come conseguenza, in seguito alla circostanza. Invece il contemplativo rimane impassibile anche in questi casi, perché è rivolto a Dio e si è estraniato dalle cose del mondo.³⁸

Per molti studiosi contemporanei, quest'ultima frase riecheggia l'idea stoica dell'*apatheia*. Probabilmente anche per i contemporanei del Confessore quest'ideale monastico della gioia spirituale nei periodi di afflizione, sembrava abbastanza strano. Infatti, nella sua *Questione 58*, pure l'abate Talassio chiese una spiegazione a proposito del passo "ambiguo" della *I Pt* 1,6:

Perciò esultate, anche se è necessario che ora siate un po' afflitti da varie tentazioni'. Come uno che è afflitto da tentazioni può esultare in ciò da cui è afflitto?³⁹

Considerando che la tradizione teologica dell'età patristica, e soprattutto S. Gregorio Niseno, ha annoverato il dolore e l'afflizione tra le conseguenze della trasgressione e dell'*allotriôsis*⁴⁰, la domanda sembra essere veramente appropriata. Come si potrebbe esultare, essendo toccati dal risultato triste della caduta e dell'alienazione dal Creatore?

2/ La gioia spirituale sopra la dialettica del piacere e dolore

Già nel Prologo a Talassio, San Massimo ha constatato che il dolore, sin dalla prima trasgressione, è indiscindibilmente collegato con il piacere. Rispondendo alle ultime *Questiones* di Talassio, egli ha perfezionato quest'analisi delle conseguenze dell'alienazione. Egli analizza il falso rapporto tra la percezione e la realtà sensibile dimostrando che "la corruzione dell'anima sta nell'escogitare i modi di dare sussistenza al piacere".⁴¹ Secondo l'esegesi di *I Pt* 1,6, la "privazione dei piaceri" è una "pena" divina: orbene il dolore e "l'afflizione è infatti una dispo-

³⁸ *Amb.* 10: PG 91,1197 AB, trad. C. Moreschini, 335-336.

³⁹ *Thal.* 58: PG 90,592 CD.

⁴⁰ Cf. l'interpretazione tradizionale delle "tuniche di pelle" in S. Gregorio Niseno, *De hom. opif.* 17-18, cit. da RADUCA, *Allotriosis*, 50s.

⁴¹ *Thal.* 50: PG 90,472 BC. Cf. *Thal.* 16: PG 90,301 C.

sizione priva di piaceri".⁴² Finalmente, la *Questione 61* darà la giustificazione a questa "punizione":

Colui che si preoccupava della nostra salvezza unì strettamente al piacere contro natura, con azione provvidenziale, il dolore, come una certa potenza punitrice; così, attraverso il dolore la legge della morte fu saldamente piantata con sapienza nella natura del corpo, delimitando il desiderio innaturale.⁴³

La radice del fallimento dei tentativi "edonistici" è proprio l'inadeguatezza dell'oggetto sensibile rispetto all'operazione dell'anima. Se la brama passionale del piacere comporta la rinuncia a quest'operazione, l'anima viene a trovarsi priva del piacere, cioè nel dolore.⁴⁴

Causa di tale afflizione è chiaramente il piacere della sensibilità di colui che è afflitto, oppure di coloro a causa dei quali è afflitto. Infatti, secondo la verace Parola non c'è quasi nessun peccato vero e proprio nell'uomo che non abbia come principio della sua origine una irrazionale relazione dell'anima con la sensibilità in vista del piacere. Invece, causa del piacere dell'anima è manifestamente l'afflizione sensibile di colui che si rallegra e gioisce della proprie e delle altrui virtù. Infatti, secondo la verace parola non c'è quasi nessuna virtù vera e propria nell'uomo che non abbia come principio della sua origine un ragionato distacco dell'anima nei confronti della sensibilità.⁴⁵

All'opposto della via dei piaceri sensuali, il Confessore ritrova l'uscita dalla dialettica delle conseguenze dell'alienazione verso una gioia spirituale. Il monaco vede bene anche il prezzo di questa liberazione: il vero piacere dell'anima si acquista soltanto dopo l'afflizione sensibile cioè dopo l'allontanamento dai piaceri sensibili:

Quando l'anima, per la virtù, ha raggiunto il distacco nei confronti della sensibilità, [...] respinge valorosamente [...] l'insorgere dei naturali piaceri

⁴² Thal. 58: PG 90,593 A, trad. M. PRATESI, „Filautia, piacere e dolore...". Il passo continua così: "...il piacere della sensibilità produce l'afflizione dell'anima, ovvero la sua pena, perché entrambe sono la stessa cosa..." (PG 90,597 C).

⁴³ Thal. 61: PG 90,628 B, trad. V. CROCE – B. VALENTE, "Provvidenza e pedagogia divina nella storia", in *MC Actes...*, 256.

⁴⁴ Cf. M. PRATESI, „Filautia, piacere e dolore...", 81.

⁴⁵ Thal. 58: PG 90,596 B. Il passo seguente spiega il "vero piacere dell'anima".

sensibili; [...] conforme alla virtù non si esclude dalla ricompensa e dalla gloria divina per un piacere inconsistente e non decade [...] per il dolore della sensibilità.⁴⁶

Quest'ascetismo non è un rifiuto manicheo del mondo della sensibilità. San Massimo corregge coerentemente le tendenze dualistiche quando sottolinea la vocazione umana come mediazione tra il mondo sensibile e quello spirituale. Secondo il *Prologo* a Talassio, l'uomo viene divinizzato anche nella sua sensibilità.⁴⁷ Si tratta più volte pure del piacere spirituale sperimentato nel contatto con Dio.⁴⁸ La *Questione 58* riprende prima di tutto il giusto ordine dei valori dentro il mondo capovolto ed alienato:

Da ogni virtù infatti nasce piacere e pena: pena della carne [...] e piacere dell'anima, che gode delle ragioni intelligibili, pure da ogni elemento sensibile. È dunque necessario che l'intelletto nella vita presente (questo infatti significa per me: "ora") sia afflitto quanto alla carne, a causa delle molte pene che nascono dalle tentazioni che gli capitano a motivo delle virtù, e gioisca e si rallegri sempre nell'anima per la speranza dei beni eterni, anche se sofferente.⁴⁹

Il Confessore distingue minuziosamente tra le due cause della gioia e tra i due tipi di coloro che gioiscono. Qui usa di nuovo il concetto di alienazione, ma nel senso opposto. Come sottolinea nell'*Ep. 5*, il monaco deve "allontanarsi" oppure "alienarsi" dagli uomini cattivi,⁵⁰ che "annientano l'anima, perché le passioni sono insoddisfacenti e le cose materiali assenti, dal momento che essi desiderano contro natura quelle cose che non si devono, e fuggono da quelle che non si devono fuggire".⁵¹ In vista dei beni eterni, il discepolo di Cristo può sopportare con gioia "la totale alienazione" da questo mondo oppure "l'estraniamento" agli oggetti della sensibilità.⁵²

⁴⁶ *Thal. 58*: PG 90,596 C.

⁴⁷ PG 90,260 A.

⁴⁸ PG 90,609 BC.

⁴⁹ PG 90,597 CD, trad. M. PRATESI, *Filautia*..., 89.

⁵⁰ *Ep. 5*: PG 91,421 A. Le premesse della salvezza "non sono soltanto l'odio del peccato e il vivere in modo tranquillo" bensì anche "l'alienazione (*allotriōsis*) dagli uomini cattivi".

⁵¹ *Thal. 58*: PG 90,600 A.

⁵² *Amb. 50*: PG 91,1368 A: "colui che nei suoi modi mostra la totale estraniamento a questo mondo e con l'essere senza denaro e senza bastone e con una sola tunica taglia via tutto attorno a sé la cupidigia del denaro e l'ira o la confidenza in qualche signoria" (trad. C. Moreschini, 517). Cf. *Opusc. 16*: PG 91,185 A.

Colui che si protende nella speranza alla “vita del Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, mediante la sua risurrezione dai morti, in vista di una eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce” (1 Pt 1,3), esulta nell’anima e gioisce di una gioia ineffabile; continuamente risplendendo di letizia per la speranza dei beni futuri.⁵³

Il cristiano non deve eliminare l’esperienza dell’afflizione per i propri e per gli altrui peccati, bensì deve agire sulla base dell’evidenza spirituale e delle speranze escatologiche. Chi si allontana dall’ambiente “alienato” per ritrovare il progetto originario del Creatore, ritroverà, insieme col Padre, anche il Figlio e lo Spirito.

Così dunque, secondo me, un uomo può gioire di quello che lo rattrista. Afflitto nella carne [...] nell’anima gioisce di quella virtù, perché vede come presente la bellezza delle realtà future.⁵⁴

3/ *Liberazione dall’amore di se stessi nell’ascesi*

Dopo l’analisi delle risposte del Confessore alle *Questioni* di Talassio possiamo capire meglio anche le parole iniziali del Prologo. Quando il Confessore loda la vita ascetica dell’abate, questo non è soltanto una formula retorica bensì una parte integrante della sua dottrina. La separazione dal mondo sensibile e dalla carne sono, in questo sistema, premesse necessarie per la reintegrazione positiva del corpo e del mondo della sensibilità:

Tu hai separato l’anima ragionevolmente dall’affezione rispetto alla carne e per mezzo dello Spirito hai astratto la mente pienamente dalla sensazione, uomo di Dio: così, la carne hai reso cara genitrice delle virtù e la sensazione la fonte sempre fluente della conoscenza divina. Tu hai effettuato la copulazione della carne con l’anima soltanto per l’uso dell’economia dei migliori e hai acquistato la sensazione come un organo per la comprensione della grandezza delle cose visibili.⁵⁵

⁵³ Thal. 58: PG 90,597 D, trad. M. PRATESI, *Filautia...*, 89.

⁵⁴ Thal. 58: PG 90,600 A, trad. M. PRATESI, *Filautia...*, 90.

⁵⁵ PG 90,244 D. Cf. Chr. SCHÖNBORN, *Plaisir et douleur*, 284.

Queste parole sono molto più che semplice "captatio benevolentiae": servono veramente di prefazione per un'opera vasta, il cui scopo è proprio la liberazione da quest'alienazione che tiene l'uomo nella prigione della ricerca del piacere e della ripulsione dal dolore.⁵⁶ Nelle *Questioni* a Talassio abbiamo trovato l'idea di una nuova *allotriôsis* dell'uomo dalla sensibilità nell'ascesi, che ricostruisce la relazione originale con il corpo.⁵⁷ La ritroviamo di nuovo nella *Questione 33* a proposito della promessa del Signore: "Tutto è possibile a colui chi crede." Secondo il Confessore tutto è possibile a colui "che nella sua mente non rompe l'unione con Dio che si è realizzata per la fede: cioè chi aliena la sua mente dal mondo e dalla carne e l'assegna perfettamente a Dio."⁵⁸

Quest'ascesi non è qualcosa contro-natura bensì la manifestazione evidente della preferenza di Dio in confronto con l'amore di sé stessi:

Chi ha la mente fissa nell'amore di Dio, considera ogni cosa visibile e lo stesso corpo come cosa estranea.⁵⁹

Il monachesimo orientale manteneva sin dall'inizio una grande distanza dal mondo per esprimere la priorità dell'amore di Dio. Nell'interpretazione della "moltiplicazione dei pani" (Mt 15,32), il Confessore mostra proprio questa mancanza nella folla comune:

Il fatto stesso che essi sono stati insieme con le mogli e i bambini, significa chiaramente che essi non si sono ancora perfettamente alienati (allontanati) dai desideri dei piaceri e dalla puerilità dei ragionamenti, che è imperfetta.⁶⁰

Per raggiungere una piena comunione con Dio ed un saziamento dal Logos di Dio, bisognerebbe staccarsi anche dai desideri impuri e dai segni infantili dell'amore di sé stessi. San Massimo formula i presupposti di questa piena comunione nel commento al 30° passo ambiguo di S. Gregorio:

⁵⁶ Cf. il passo dell'*Amb.* 10: PG 91,1192 A, dove il Confessore parla dell'"altra" che "rimane estranea a questa conservazione (prigione)".

⁵⁷ *Thal.* 33: PG 90,376 AC, *Thal.* 27: PG 90,360 A.

⁵⁸ *Thal.* 33: PG 90,376 A.

⁵⁹ *Cap. car.* 1,6: PG 90,961 C, trad. A. Ceresa-Gastaldo.

⁶⁰ *Amb.* 67: PG 91,1396 C, trad. C. Moreschini, 550.

Tu disponi degli appellativi del Figlio: avanza tra questi, fra quanti sono sublimi, in maniera divina, con compartecipazione, tra quanti appartengono al corpo; o meglio, in maniera completamente divina, per divenire Dio salendo da qua giù grazie a colui che per causa nostra è disceso dall'alto.⁶¹

Anche lo stesso Massimo parla qui consapevolmente di una “maniera completamente divina”: “in quanto anche l'azione ha una natura contemplativa e non è priva della grazia razionale [...] e ha scelto l'estraniamento volontaria alla carne grazie alla completa circoncisione dei suoi moti naturali”,⁶² l'asceta, salito “al di sopra della materia mediante l'azione [...] mediante la contemplazione al di sopra della forma, dalle quale è derivata l'esistenza delle cose”, diviene “anche lui dio per grazia”.⁶³ Secondo l'altra interpretazione, questo “modo divino” si riferisce a chi già “attua la virtù e la gnosi raggiungibile agli uomini in seguito alla partecipazione con Dio e con il prossimo”:

custui ha scelto di soffrire per il bene degli altri e di far pronto getto della propria vita, in quanto è assolutamente libero da ogni macchia.⁶⁴

Questo passo dimostra che l'“alienazione volontaria” dal corpo e dal mondo della sensibilità non ha niente a che fare con il manicheismo. L'ascesi è un mezzo per la reintegrazione fino alla divinizzazione e una premessa alla contemplazione, come la circoncisione lo era per l'appartenenza al popolo eletto. Lo scopo finale di questa “circoncisione dei moti naturali” non è una abnegazione, bensì la divinizzazione dell'uomo.

Una manifestazione importante dell'apatia vera ed autentica è la *sympatheia*, cioè la comunione di sentimenti con Dio, e la compassione verso il prossimo. L'alienazione dall'amore di se stessi approda alla somiglianza delle caratteristiche etiche del Dio incarnato: fa nascere l'abitudine di “soffrire per il bene degli altri”.

A questo punto emerge di nuovo l'idea di un “sentimento lodevole”: non si devono abolire tutti i sentimenti, perché chi si libera dalla filautia, raggiunge una somiglianza con l'unica “passibilità” del Verbo.⁶⁵

⁶¹ *Amb.* 30: PG 91,1273 A, trad. C. Moreschini, 418.

⁶² *Amb.* 30: PG 91,1273 B-C, trad. C. Moreschini, 418. Cf. *Amb.* 7: PG 91,1076 B.

⁶³ PG 91,1273 C, trad. C. Moreschini, 418-419.

⁶⁴ *Amb.* 30: PG 91,1273 D, trad. C. Moreschini, 419.

⁶⁵ Cf. Fil 2,6-7.

In opposizione ai cataloghi occidentali dei vizi, San Massimo fa menzione della superbia soltanto alla fine di quelli.⁶⁶ Egli ha mutuato il catalogo tradizionale degli otto vizi capitali da Evagrio. All'opposto del sistema più tardivo di S. Gregorio Magno, questo catalogo cominciava sempre con l'amore di se stessi e terminava con la superbia, la tentazione di coloro che si avvicinano alla perfezione: "Principio di tutte le passioni, la *philautia*; termine, la superbia".⁶⁷ Alle soglie della contemplazione, la tentazione più grande è quella di "esaltarsi per le proprie doti, disprezzando gli altri ed attribuendole a se stesso e non a Dio".⁶⁸ Insieme con la vanagloria, questo vizio fa dimenticare Dio proprio a coloro che sembrano essergli più vicini.

A proposito della *Questione 52* di Talassio, San Massimo dimostra che l'altezza dell'orgoglio è del tutto "estranea" al servo di Dio. Il passo biblico si riferisce alla guarigione del re Ezechia:

La riconoscenza di Ezechia non fu proporzionata al beneficio, perché il suo cuore si era insuperbito... Tuttavia, Ezechia si umiliò dalla superbia.⁶⁹

Il commento qualifica la superbia come "un'abitudine contro Dio", nella quale "l'acquisto della virtù e della conoscenza, la attribuiamo per natura a noi stessi" e non alla grazia. Così "usiamo il buono, al fine di far nascere il male". Dunque, "chiunque ritiene di aver raggiunto il termine della virtù, non cercherà più la fonte dei beni [...] e si spoglia proprio del termine della salvezza, cioè di Dio".⁷⁰

Contro l'arroganza, il Confessore non vede altra strategia efficace che l'esercizio nascosto delle virtù e la desolazione perfetta.⁷¹ La presunzione non viene guarita altrimenti che dall'abbandono:

Perciò avviene giustamente alla mente presuntuosa l'ira (divina) cioè l'abbandono, [...] affinché venga a sentire la sua naturale debolezza ed a riconoscere la divina potenza e grazia, [...] e sia umiliato ed allontani da sé quest'altezza *estranea* ed innaturale.⁷²

⁶⁶ *Cap. car.* II,56; 57; 59.

⁶⁷ *Cap. car.* III,57, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 171. Cf. GREG. MAGN., *Moralia* I,31.45, n° 87: *PL* 76,621 A.

⁶⁸ *Cap. car.* II,84, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 185.

⁶⁹ *Thal.* 52, cf. 2 *Cron.* 32,25-26.

⁷⁰ *Thal.* 52: *PG* 90,493; *CCSG* 7,419.

⁷¹ Cf. *Cap. car.* III,62; IV,43.

⁷² *Thal.* 52: *PG* 90,496 A; *CCSG* 7,421.

Come il caso del re Ezechia dimostra, il presupposto necessario per la liberazione da ogni vanagloria e superbia è l'allontanamento dell'arroganza per mezzo dell'abbandono. Senza umiltà, ogni comunione con Dio sarebbe impossibile. Durante l'ultimo processo giudiziario⁷³ che conduce il Confessore all'esilio ed alla morte, egli proclama:

Se Dio, che salva per natura, non ci ha salvato finchè non ha consentito ad umiliarsi, come potrebbe l'uomo, che per natura è 'salvato', essere salvato o salvare gli altri senza umiliarsi?⁷⁴

Praticamente, questa è stata l'ultima parola del Confessore a proposito dell'alienazione. Soltanto l'uomo umile può diventare simile al Verbo umiliato volontariamente a causa della salvezza.

2. Liberazione dall'amore egoistico e riconciliazione nell'*agapê*

Dopo la citazione del testamento spirituale del Confessore, dove egli riteneva l'ultimo rimedio all'*allogriôsis* l'umiltà, dobbiamo ritornare ancora all'ultimo aspetto della sua dottrina ascetica. Secondo la testimonianza univoca dei suoi trattati spirituali, la liberazione dalle conseguenze dell'alienazione viene perfezionata nella riconciliazione universale che si realizza nell'*agapê*. San Massimo ha trattato quest'ultimo aspetto della riconciliazione prima di tutto nelle sue "*Centurie Gnostiche*" ed ascetiche, che provengono dal primo periodo della sua attività letteraria. A prima vista, questi "Pensieri" del Confessore ci forniscono una visione abbastanza pessimistica del corpo umano e del mondo sensibile. Secondo la prima "*Centuria gnostica*", la "tomba del Signore" può essere interpretata in modo allegorico "come questo mondo".⁷⁵ Nel primo capitolo dei "*Pensieri sulla carità*", viene formulata un'opposizione, anzi quasi una rivalità tra l'amore di Dio e l'amore di questo mondo:

La carità è una buona disposizione dell'anima, per la quale essa non antepone nessuna cosa alla conoscenza di Dio. E' impossibile che giunga al pos-

⁷³ Per il contesto storico del Processo finale contro il Confessore, cf. J. F. HALDON, "Ideology and the Byzantine State in the Seventh Century. The 'Trial' of Maximus Confessor", in Aa Vv., *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference* (ed. V. Vavrinek), Praha 1985.

⁷⁴ PG 90,160 C.

⁷⁵ *Cap. theol. oec.* 1,61, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Il Dio-Uomo*, Milano 1980, 50.

sesso di questa carità colui che ha una inclinazione verso qualcosa di terrestre.⁷⁶

Nei suoi primi "*Pensieri*", il Confessore sembra aver preso la stessa via che la tradizione ascetica dei secoli precedenti gli segnalava. Se già sin dall'adolescenza egli fosse stato educato in ambiente origeniano,⁷⁷ non ci sorprende il fatto che, come erede della concezione di questo maestro, egli mette in opposizione i due tipi d'amore.

Chi ama sinceramente il Signore prega pure senza alcuna distrazione [...] Non ama Dio chi ha la mente legata a qualcosa di terrestre.⁷⁸

Ma come abbiamo visto a proposito dei fondamenti metafisici del pensiero del Confessore, quest'opposizione tra "le cose terrestri" e Dio non proviene da una contrarietà ontologica bensì dalla sua esperienza spirituale sull'opposizione morale. Uno che prega deve allontanarsi un po' dalle cose che potrebbero distrarlo dalla comunione familiare con Dio. Dopo l'*allogriosis* del primo uomo, queste "cose terrestri"⁷⁹ rappresentano sempre una tentazione.

1/ La carità liberatrice dell'amore "alienato"

Secondo l'esperienza comune dei padri del deserto, ognuno viene tentato diabolicamente dall'istinto egoistico verso il piacere. Quest'inclinazione viziosa dell'amore terrestre è estranea al monaco che vuol amare Dio:

È proprio di chi ama ancora l'inutile gloria o è attaccato a qualche cosa di materiale rattristarsi con uomini per cose temporali e serbare rancore o avere odio contro di essi o essere schiavo di turpi pensieri; ciò invece è completamente estraneo (*allogria*) all'anima che ama Dio.⁸⁰

⁷⁶ *Cap. car.* I,1, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Capitoli...*, 51. Cf. *Lib. asc.* 6 e 45.

⁷⁷ Cf. S. BROCK, "An Early Syriac Life of Maximus the Confessor", in *Analecta Bollandiana* 91 (1973), 299 ss. Un testo parallelo in ORIGENE, *Comm. in loh.* 19,21: GCS X,323,2: "È impossibile che l'amore verso il mondo sussisti insieme con l'amore verso Dio."

⁷⁸ *Cap. car.* II,1, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 91.

⁷⁹ Cf. La parte centrale dell'Inno Cherubico della liturgia bizantina ("deponiamo ogni mondana preoccupazione") che poteva essere cantata già nel tempo del Confessore.

⁸⁰ *Cap. car.* IV,41, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 41.

L'opposizione apparente può essere sciolta soltanto nel vero amore di Dio e dell'uomo quale è stato rappresentato da Gesù Cristo. Egli, manifestando tra noi la comunione d'amore della SS. Trinità,⁸¹ mostra in questo mondo l'unica possibilità di soluzione nella riconciliazione:

Se Cristo abita nei nostri cuori mediante la fede (Ef 3,17) [...] allora tutti i tesori della sapienza e della conoscenza sono nascosti nei nostri cuori, e si rivelano al cuore in corrispondenza con il grado di purificazione raggiunto da ciascuno mediante i comandamenti.⁸²

Secondo l'ascetismo orientale, lo scopo dell'ascesi è la purificazione del cuore e la vera *gnôsis* nella contemplazione di Dio.⁸³ Ma, a questo punto, San Massimo aggiunge un fatto importantissimo al pensiero di Evagrio: la chiave di ogni conoscenza autentica di Dio è l'inabitazione di Cristo – Sapienza divina nel cuore umano. Questa familiarità con il “cuore” del mistero trinitario ci offre l'occasione unica per uscire da ogni ambiente alienato. Secondo la bella parabola di Mt 13,44, Cristo è il tesoro che capovolge l'ordine dei valori: •

Questo è il tesoro nascosto nel campo del tuo cuore che non hai ancora trovato a causa della tua indolenza; se l'avessi trovato, avresti già venduto tutto e comprato questo campo.⁸⁴

L'uomo di Dio può diventare indifferente di fronte alle tentazioni di questo mondo se ritrova il valore più grande. In vista della carità divina portata dal Salvatore, ogni monaco potrebbe tranquillamente rinunciare all'amore di se stesso. L'opposizione si trova a livello etico: tra l'amore di Dio e la *philautia*, come pure tra l'amore del prossimo e l'arroganza egoista:

Non essere presuntuoso e non odierai il fratello; non amare te stesso e amerai Dio.⁸⁵

⁸¹ Cap. car. II,29 e 30.

⁸² Cap. car. IV,70, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 225.

⁸³ Cf. A. GUILLAUMONT, *Les 'Képhalaia gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les grecs et chez les Syriens*, 27.

⁸⁴ Cap. car. IV,71, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 225.

⁸⁵ Cap. car. IV,37, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 209. Cf. Cap. car. IV,75.

2/ La "passione lodevole e biasimevole" dell'amore

La lotta contro l'amore egoistico comincia a livello delle passioni. Ma la rinuncia radicale alle passioni non equivale ancora alla vera carità che – secondo Gv e San Massimo – è Dio stesso:

Chi ha stroncato le passioni e resi semplici i pensieri, non li ha rivolti ancora completamente alle cose divine, ma può essere distaccato sia dalle cose umane sia da quelle divine.⁸⁶

Si tratta di una verità fondamentale, che non era stata formulata così chiaramente nelle tradizioni ascetiche precedenti. All'opposto di coloro che polarizzano la distinzione tra mondo terrestre e celeste, il Confessore considera con realismo terribile la situazione di quelli che rimangono fuori sia dal mondo sia dal Regno dei Cieli. Egli sottolinea sempre che, per diventare perfetto, occorre una passione (diversa da quelle che derivano dall'amore alienato):

C'è bisogno della beata passione della santa carità.⁸⁷

Questa passione "beata" si distingue chiaramente dalle conseguenze dell'alienazione da Dio. Quest'affetto alla somiglianza di Dio ci reintegra nella piena comunione con Lui:

La passione biasimevole d'amore trattiene la mente nelle cose materiali; la passione lodevole di amore la lega addirittura alle cose divine. Infatti, in quelle cose in cui si trattiene, la mente si abitua anche a spaziare; in quelle in cui spazia, a rivolgere pure il desiderio e l'amore ad esse, sia alle cose divine e intellettuali che le sono proprie sia alle cose e alle passioni della carne.⁸⁸

Tuttavia, il passaggio dall'amore di se stessi alla carità divina non è del tutto facile. Non si può cambiare l'indirizzo delle passioni immediatamente: occorre prima di tutto allontanarsi dai "pensieri passionali", come pure dai "pensieri intorno alla natura", per arrivare all'unità con Dio stesso.

⁸⁶ Cap. car. III, 68, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 177.

⁸⁷ Cap. car. III, 67, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 177.

⁸⁸ Cap. car. II, 71, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 177-179.

Chi si riprende dalla separazione provocata dalla trasgressione, dapprima si distacca dalle passioni, poi dai pensieri passionali, quindi dalla natura e dai pensieri intorno alla natura; infine, dopo aver superato la varietà dei pensieri intorno alla provvidenza, perviene in modo sconosciuto allo stesso principio riguardante l'unità.⁸⁹

Massimo parla tante volte appassionatamente dell'*agapê*. Potremmo citare senza fine le bellissime formulazioni⁹⁰ sulla passione "lodevole" che unisce in sé tutte le caratteristiche positive dei concetti antichi di amore: *erôs*, *philia*, *agapê*. Forse proprio questa terminologia mista ha stordito A. Nygren. Egli affermava che "nonostante l'apparenze esterne, il concetto massimiano della carità non ha nulla da spartire con il motivo cristiano dell'*agapê*".⁹¹ Ma il grande traduttore tedesco dei *Capitoli sulla carità*, H. U. von Balthasar, si pronunciava altrimenti: "Al posto della Gnosis contemplativa subentra, come concetto più alto, l'agape biblica, il cui intimo splendore diventa di per sé Gnosis".⁹² Le ricerche attuali confermano piuttosto quest'ultima affermazione.

3/ La potenza riconciliatrice dell'amore verso i nemici

L'operazione riconciliatrice della carità comincia proprio allo stesso punto dove l'amore di sé scarica l'uomo alienato. Posto che la caratteristica più generale della *philautia* è l'esclusività, il sommo criterio dell'autentica *agapê* è la sua universalità. San Massimo ha fatto alcuni accenni a questa caratteristica anche nei *400 Pensieri sulla carità*, ma ne parla, in modo più maturo, nel suo testamento spirituale, nel *Discorso ascetico*.⁹³ Il dialogo tra il padre spirituale ed il suo discepolo verte sullo "scopo del Signore".⁹⁴ Dopo che l'anziano riassume l'economia divina nel comandamento della carità universale, il discepolo esprime la sua ripulsione di fronte a questa grande esigenza: "Dimmi dunque: che cosa devo fare per poter amare di cuore anche colui che [...] mi affligge!"⁹⁵

⁸⁹ *Cap. theol. oec.* II,9.

⁹⁰ Per esempio: *Cap. car.* IV,20 e IV,55.

⁹¹ *Agape & Eros*, 603.

⁹² H.U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961², 408.

⁹³ *Maximi Confessoris Liber Asceticus* (CCSG 40), (ed. P. Van Deun) Turnhout 2000.

⁹⁴ *Lib. asc.* I e 10: PG 90,911; CCSG 40, 2 e 5.

⁹⁵ *Lib. asc.* 10: CCSG 40, 23, l. 166-167.

Ed il vecchio rispose: È impossibile che uno ami chi lo affligge [...] se non conosce in verità lo scopo del Signore. Orbene, il nostro Signore Gesù [...] essendosi degnato di diventare uomo per amore degli uomini, sapendo che tutta la legge ed i profeti consistono in questi due comandamenti: 'Amerai il tuo Signore Dio con tutto il tuo cuore ed il prossimo come te stesso', si sforzò di osservarli dal principio, sino al termine in modo umano: non odio i farisei istigati dal diavolo, non cessava di fare loro bene; ingiuriato, era magnanimo; [...] mostrava ad essi tutte le opere dell'amore [...] Avendo sopportato tali mali da parte loro, lottò sino alla morte secondo la natura umana per il comandamento dell'amore e così il nuovo Adamo rinnovò l'antico. Questo è ciò che afferma il divino Apostolo: Sia in voi questo sentimento, che fu pure in Cristo Gesù.⁹⁶

In questo dialogo troviamo una profonda fondazione cristologica dell'ascesi. Attraverso gli esempi degli apostoli, il Confessore dimostra di fatto la possibilità di questa carità perfetta. L'importante è che persino nell'odio scorgiamo l'inganno diabolico:

Se comprendi che come tu sei tentato, anche il tuo fratello è tentato, e perdoni a colui che ti tenta, resisti al tentatore che vuole spingerti all'odio di chi è tentato.⁹⁷

Se si considera l'odio come conseguenza diabolica dell'alienazione, si può perfino sopportarlo, affin di mostrare l'unica uscita dalla strada senza uscita, dell'odio. Chi vuole liberarsi dall'odio, deve dedicarsi ininterrottamente a Dio mediante "l'amore (*tên agapên*), la padronanza di se stessi e la preghiera".⁹⁸ In vista di questo scopo, l'ascesi non rimane più una pura negazione oppure astensione, bensì un esercizio continuo dell'amore universale. L'Anziano descrive con realismo sconcertante la corruzione del mondo. Dopo una lunga confessione di ogni tipo di peccati propri, il dialogo continua con una magnifica invocazione:

⁹⁶ Fil 2,5 cit. in *Lib. asc.* 12: CCSG 40, 23-29, l. 167-232; trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Umanità e divinità di Cristo*, Roma 1979, 29-32.

⁹⁷ *Lib. asc.* 17: CCSG 40, 35-37, l. 312-316, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Umanità*, 34.

⁹⁸ *Lib. asc.* 19: CCSG 40, 41, l. 358-359, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Umanità*, 36.

Tuttavia per il tuo nome, o Signore, non abbandonarci per sempre, [...] non allontanare la tua misericordia da noi [...] Perché ci lasciasti errare, o Signore, lontano dalla tua via? E ci abbandonasti all'autonomia dell'errore? (*tê autonomia tês planes*) [...] Non allontanare da noi il tuo aiuto, poiché noi non siamo in grado di vincere gli ostacoli, mentre tu sei capace di salvarci da tutte le avversità!⁹⁹

Queste allusioni riassumono ciò che San Massimo ha scritto altrove a proposito delle conseguenze dell'alienazione da Dio. Il peccatore si sente perduto, "abbandonato all'autonomia dell'errore". Ma alla fine del discorso appare di nuovo un' esortazione all'*agapê*:

Amiamoci (*agapêsômen*) dunque l'un l'altro e saremo amati da Dio. Siamo magnanimi l'uno verso l'altro e sarà magnanimo verso i nostri peccati. Non ricambiamo male per male e non ne riceveremo. La misericordia di Dio è nascosta nella compassione verso il prossimo [...] Ecco: il Signore ci offri un modo di salvezza e ci diede il perpetuo potere di diventare figli di Dio, ed è posta così nella nostra volontà la nostra salvezza.¹⁰⁰

VI. La sintesi cosmica nella riconciliazione universale

Quando il Confessore vuole sottolineare la dignità originale e finale dell'uomo, ci presenta l'esempio perfetto di Cristo. Il suo insegnamento morale è cristocentrico, e perciò teocentrico ed antropocentrico nello stesso tempo. Cristo non è soltanto il Figlio di Dio, ma anche il Figlio dell'uomo che voleva anche umanamente tracciare una nuova strada per l'umanità alienata. L'unica via verso la somiglianza dell'amore divino è il Cristo:

Chi ama Cristo certamente lo imita, nei limiti del possibile. Ad esempio, Cristo non smise di beneficiare gli uomini anche mentre veniva trattato con ingratitudine e, oltraggiato, rimaneva paziente, e anche quando veniva percosso e ucciso continuava a sopportare, non imputando il male ad alcuno.¹⁰¹

⁹⁹ *Lib. asc.* 37-39: CCSG 40, 91-99, l. 766-847, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Umanità*, 51-55.

¹⁰⁰ *Lib. asc.* 42: CCSG 40, 115, l. 968-980, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Umanità...*, 59. Contro ogni malinteso pelagiano cf. *Lib. asc.* 43: CCSG 40, 117, l. 989.

¹⁰¹ *Cap. car.* IV,55, trad. M. L. GATTI, *Massimo*, 396.

Con l'incarnazione, il Verbo di Dio ha unito in sé tutta la nostra natura con la divinità. E il Confessore non rinuncia all'analisi di quest'unificazione nella vita di Gesù. Proprio con l'amore verso i nemici, egli ha associato la nostra natura alienata da Dio.

Dio divenne 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, manifestandolo, il grande Consiglio di Dio Padre, avendo ricapitolato tutto ciò che sta in cielo e in terra in Sé.¹⁰²

Tuttavia, la continuazione dell'opera unificatrice del Salvatore "è posta nella nostra volontà": l'unificazione dell'umanità separata "sta nelle nostre mani".¹⁰³ Chi esercita l'amore dei nemici, diviene collaboratore di Dio nell'*oikonomia*:

L'amore perfetto non divide l'unica natura degli uomini secondo le loro differenti inclinazioni, bensì, badando sempre solo ad essa, ama in ugual modo tutti gli uomini... Per questo, anche Gesù Cristo, Signore e Dio nostro, mostrando il Suo amore per noi, soffrì per tutta quanta l'umanità e a tutti ugualmente donò [...] la speranza della risurrezione.¹⁰⁴

Uno degli aspetti più sottolineati dal Confessore è il ruolo unificatore dell'uomo. Dalla protologia fino all'escatologia, San Massimo sottolinea che "l'uomo suddiviso in maschio e femmina ha [...] chiaramente la piena capacità di unire [...] tutti gli estremi".¹⁰⁵ Le conseguenze dell'alienazione vengono eliminate dapprima dagli asceti che si affaticano per raggiungere lo scopo divino dell'unione. Le divisioni scompaiono dopo l'eliminazione delle passioni, per mezzo di un affetto uguale verso tutti, secondo le parole dell'Apostolo:

Chi è perfetto nell'amore ed ha raggiunto la vetta del distacco interiore, non conosce distinzione tra proprio ed altrui. Invece, elevatosi al di sopra della tirannia delle passioni e badando all'unica natura degli uomini, è disposto verso tutti nello stesso modo.¹⁰⁶

¹⁰² Amb. 41: PG 91,1308 D, trad. M. L. GATTI, *Massimo*, 407-408.

¹⁰³ Lib. asc. 42: CCSG 40, 115, l. 968-980, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Umanità...*, 59.

¹⁰⁴ Cap. car. 1,71: ed. e trad. A. Ceresa-Gastaldo, 76.

¹⁰⁵ Amb. 41: PG 91,1308 D.

¹⁰⁶ Cap. car. II,30: ed. A. Ceresa-Gastaldo, 106. trad. GATTI.

1. La sintesi definitiva nella liturgia cosmica

Il grande compito di quest'unificazione, l'uomo alienato non può realizzarlo da solo. Ognuno ha bisogno di una comunità che lo aiuti nell'eliminazione della separazione diabolica. San Massimo la trova sempre nella Chiesa, sulla quale ci presenta un bel trattato all'inizio della *Mistagogia*. I primi capitoli di quest'opera ci mostrano la Chiesa come immagine di Dio, del mondo e finalmente dell'uomo.

Il beato vecchio [...] diceva che la santa Chiesa di Dio è la figura e l'immagine dell'intero mondo, perché presenta in sé la stessa unione e distinzione.¹⁰⁷

La Chiesa rappresenta insieme "la diversità e l'unità del mondo".¹⁰⁸ Ma secondo un'altra spiegazione "essa è ad immagine e somiglianza dell'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio".¹⁰⁹ Come l'uomo, anche la Chiesa ha un ruolo importante nel mondo: è protagonista nell'opera salvifica dell'unificazione. Il mistero di questa comunità mediatrice sta nel progetto eterno dell'economia divina: poiché "il Verbo divino e Dio vuole sempre e per tutto far funzionare il mistero della sua Incarnazione" nella Chiesa.¹¹⁰ Perciò, questa Chiesa rappresenta per sempre la potenza mediatrice del Verbo incarnato che "manifestò l'unità della natura creata nella polarità delle sue parti".¹¹¹

L'uomo è il sacerdote di questo mondo, che offre tutta la creazione a Dio e rappresenta il Re del mondo. Se si allontana dal peccato, manifesta l'unione di tutti, congiungendo le parti separate del mondo senza confusione, secondo il paradigma cristologico.

L'uomo ha un ruolo religioso nel mondo che è stato allontanato dal suo Creatore, subendo le conseguenze dell'alienazione. L'umanità riconciliata dovrebbe

¹⁰⁷ *Myst.* 2. PG 91,668 C, trad. M. L. GATTI, *Massimo*, 408.

¹⁰⁸ G. C. BERTHOLD. "The Church as Mysterion: Diversity and Unity According to Maximus the Confessor", in *The Patristic and Byzantine Review* 6 (1987), n° 2, 26s.

¹⁰⁹ *Myst.* 4: PG 91,672 AB, nell'edizione critica di C. G. SOTIROPOULOS, *Η Μυσταγωγία του Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού*, Αθηνάι (= inoltre: SOTIROPOULOS), 1978, 205. Trad. M. L. GATTI, *Massimo*, 410. Purtroppo, non potevamo ancora consultare l'edizione critica recente di C. BOUDIGNON (*La "Mystagogie" ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur*), dissertazione fatta à l'Université di Aix-en-Provence, nel 2000.

¹¹⁰ *Amb.* 7: PG 91,1084 CD; cf. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, 175.

¹¹¹ *Or. dom. expos.*: PG 90,377 B, trad. M. L. GATTI, 398.

nuovamente rappresentare il Re di tutto il mondo e dimostrare la sua potenza unificatrice in esso.¹¹²

Secondo la bella definizione antropologica della *Mistagogia* “l’uomo è una Chiesa mistica”, cioè il santo luogo dove si realizza la suprema unità, la santificazione del mondo profano, estraneo a Dio. Il suo corpo è la navata di questa Chiesa, “mentre con il santuario dell’anima conduce in Dio”

le forme delle cose sensibili, tratte nello Spirito in modo puro dalla materia, ed infine, con l’altare della mente, chiama a sé il silenzio, celebrato nei templi, della grande voce invisibile ed in conoscibile della divinità, per mezzo di un altro silenzio, loquace e dai molti suoni.¹¹³

Questo “silenzio finale” merita di essere esaminato anche in connessione con il nostro argomento. Come si immagina il Confessore la fine definitiva dell’alienazione e del mutamento in questo mondo? Il problema fondamentale dell’origenismo non è stato risolto ancora né dai Padri Cappadoci, né dal teologo più sistematico dell’Occidente cristiano antico, S. Agostino. C’è una speranza, su questa terra, per l’eliminazione di ogni separazione? Oppure rimane sempre l’incertezza di una riconciliazione solo temporale fino ad una nuova alienazione dal Creatore? Esaminiamo questo problema nelle pagine seguenti, in base alla *Mistagogia* ed ai *Capitoli gnostici* del Confessore!

2. Liberazione definitiva dall’alienazione nel silenzio mistico

Nel passo seguente della *Mistagogia*, San Massimo parla del giorno finale, quando Dio scioglierà di nuovo i legami dell’alienazione

in vista di un provvedimento più grande e misterioso, nel momento dell’universale consumazione, quando il mondo morirà come una persona a tutte le sensazioni per risorgere come un giovane. [...] Allora anche l’uomo che siamo noi, [...] risorgerà con questo mondo, ricevendo la potenza di non diventare più corruttibile.¹¹⁴

¹¹² Cf. *Myst.* 7: PG 91,685 AB = SOTIROPOULOS, 220s.

¹¹³ *Myst.* 4: PG 91,672 AC, trad. M. L. GATTI, *Massimo*, 410.

¹¹⁴ *Myst.* 7: PG 91,685 BC = SOTIROPOULOS, 220 s.

Con una terminologia simile a quella di Origene e di S. Gregorio Nisseno, il Confessore esprime spesso la sua speranza per una consumazione universale del mondo. Nonostante che egli non condivida l'idea origeniana dell'*apokatastasis* universale,¹¹⁵ si occupa molto del problema della fine universale del movimento verso il male.

Il suo punto di partenza è che "ogni creatura è composta di sostanza e accidente, e ha bisogno della divina Provvidenza, non essendo libera dalla mutevolezza (*tropê*)".¹¹⁶ Secondo il sistema origeniano, la conseguenza finale di questa mutevolezza è proprio l'incertezza dell'eternità della salvezza. Le creature mutevoli potrebbero allontanarsi anche dallo stato della felicità nel caso di un "disgusto".¹¹⁷

Massimo non può accettare quest'idea del perpetuo cambiamento: altrimenti non potrebbe parlare di salvezza definitiva. Dunque per lui, la mutabilità dell'uomo termina definitivamente nell'ora della consumazione finale. Ma già per la prima liberazione dal cambiamento in questa terra, l'uomo terrestre deve sforzarsi nell'ascesi. Alla fine dei Capitoli egli scrive così:

Chi riuscì a fare morire le membra che sono in terra mediante la vita attiva ed a vincere con le parole dei comandamenti il mondo delle passioni che ha in sé, non avrà in seguito più nessuna tribolazione, avendo ormai abbandonato il mondo e trovandosi in Cristo che ha vinto il mondo delle passioni, è autore di ogni pace. Infatti chi non ha abbandonato l'affezione per le cose terrene, avrà continuamente tribolazione, mutando l'opinione insieme con le cose che mutano per natura. Invece chi è venuto a trovarsi in Cristo non si accorgerà in alcun modo di qualsiasi mutamento terreno (a causa del reciproco mutamento).¹¹⁸

Tratta quindi di due tipi di uomini:

L'uno ha tribolazione salutare, l'altro invece una tribolazione dannosa e funesta. Il Signore è conforto di entrambi: dell'uno, facendo cessare in lui con la

¹¹⁵ Contro l'opinione di H. U. von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 357s che vede nelle opere del Confessore una continuazione storica della dottrina sull'*apokatastasis*, P. SHERWOOD sottolinea in un intero capitolo della sua monografia *The Earlier Ambigua*, 202-22 il rifiuto dell'origenismo nell'opera del Confessore. Per la giustificazione di questa critica, cf. B. E. DALEY, *Apokatastasis and "Honorable Silence" in the Eschatology of Maximus the Confessor*, in *MC Atti* 318ss.

¹¹⁶ *Cap. car.* IV,9: ed. A. Ceresa-Gastaldo, 198; trad. M. L. GATTI, *Massimo*, 359.

¹¹⁷ Su questa "nausea" o "disgusto" di Origene, cfr. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, 181. S. Massimo lo rifiuta proprio nel lungo trattato metafisico, analizzato nella Parte II: *Amb.* 7: 1072.

¹¹⁸ *Cap. theol. oecon.* II,95

contemplazione mediante l'impassibilità le fatiche delle virtù; dell'altro, eliminando mediante la penitenza lo stato di affezione per le cose corruttibili.¹¹⁹

Dunque, di questi problemi San Massimo si era già occupato durante il primo soggiorno in Africa.¹²⁰ Verso il 633, egli aveva elaborato un sistema filosoficamente coerente a questo riguardo. Lo scopo finale di ogni movimento è l'arrivo a Dio che s'identifica con "lo stato beato del movimento sempiterno".¹²¹ Chiunque si ferma nel suo egoismo e non si trascende, non può liberarsi dalla mutabilità:

Finché non siamo usciti con la mente pura dalla sostanza nostra e da quella di tutti gli esseri che vengono dopo Dio, non abbiamo ancora raggiunto lo stato dell'immutabilità secondo virtù. Ma quando questa degna condizione sia stata da noi raggiunta mediante l'amore, allora conosceremo la potenza della promessa divina. Infatti, bisogna credere che le persone degne si trovino con *immutabile* fondamento là dove la mente precedendole radicò con amore la sua potenza. Chi non esce da se stesso e da tutti gli esseri che in qualche modo si possono pensare e non si fissa nel silenzio che oltrepassa il pensiero, non può essere del tutto libero dal mutamento.¹²²

Benché qui, sulla terra, l'anima sia nella condizione di un continuo trasformarsi insieme a ciò che per natura è instabile,¹²³ nell'al-di là, secondo la sua essenza, essa non sarà più alienabile da Dio. Massimo spiega in questo senso l'"estasi":

Non si troverà mai nessuna causa che potrebbe alienare l'anima, dopo il dissolvimento del corpo, dalle sue caratteristiche naturali.¹²⁴

In questo periodo, troviamo una risposta chiara anche al problema dell'impeccabilità. Nella *Questione 6* a Talassio, il Confessore ammette la "possibilità di non peccare" già in questa vita terrena. Nella "seconda rinascita" lo Spirito di Dio lo rende possibile per tutti i cristiani:

¹¹⁹ *Cap. theol. oecon.* 11,95, trad. A. Ceresa-Gastaldo, *Il Dio-uomo*, Milano 1980, 109.

¹²⁰ Per la datazione cf. A. WOLLBOLD, *Die Erkenntnis Gottes in den zwei Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, Roma 1986, 9ss.

¹²¹ Cf. *Amb.* 67: PG 91,1401 A; *Thal.* 65: PG 90,760 A; cf. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, 194.

¹²² *Cap. theol. oec.* 1,81: PG 91,1116; cf. P. SHERWOOD, 194.

¹²³ Cf. M. PRATESI, "Filautia, piacere e dolore...", 81.

¹²⁴ *Ep.* 7: PG 91,437 A.

Lo Spirito Santo trasforma la volontà decisa alla divinizzazione: e chi ne partecipa per esperienza secondo l'agnizione, non può più essere distolto da quello che aveva una volta riconosciuto come vero valore per rivolgersi a qualcosa che potrebbe soltanto fingere il valore [...]. Se abbiamo lo Spirito della filiazione e se lo Spirito vivificante può realizzare in noi il compimento immutabile della bellezza, [...] chiunque tra noi può ancora peccare, si affidi pienamente, secondo la libera volontà, allo Spirito.¹²⁵

In base alle promesse del Figlio di Dio, l'asceta può avere una certa consapevolezza della presenza dello Spirito Santo. Siccome Dio non vuole più lasciarci nell'alienazione, anche noi possiamo avere piena fiducia nella nostra rinascita battesimale:

Si afferma che siamo corpo di Cristo secondo il detto: "Noi siamo corpo di Cristo e membra per la nostra parte" (I Cor 12) [...] perché a somiglianza della carne del Signore ci liberiamo dalla corruzione del peccato. Infatti come Cristo per natura nella carne e nell'anima in base a cui era considerato uomo era senza peccato, così anche noi che abbiamo creduto in Lui e Lo abbiamo rivestito mediante lo Spirito, possiamo, per libera scelta, rimanere in Lui senza peccato.¹²⁶

In questa mistica "battesimale", ereditata probabilmente da Diadoco di Fotica,¹²⁷ il Confessore ci dà una bella sintesi della "sinergia" cristiana con la grazia. Il rivestirsi di Cristo dà il diritto di sperare in un'immortalità definitiva ove non ci sarà più nessun'alienazione:

Dopo aver conseguito in Cristo mediante lo Spirito la prima immortalità secondo la carne, attendiamo l'ultima secondo Lui in Spirito mediante il progresso delle buone opere che avviene per disposizione (*kata prothesin*) dopo aver conservata incontaminata la prima, e grazie ad essa nessuno di coloro che l'ottengono può temere la perdita dei beni acquisiti.¹²⁸

¹²⁵ Thal. 6: PG 280 C – 281 B = CCSG 7 (ed. Laga & Steel) 69.

¹²⁶ Cap. theol. oec. II, 84, trad. A. Ceresa-Gastaldo, 103.

¹²⁷ Cf. E. des PLACES, "Maxime le Confesseur et Diadoque", in MC Actes..., 34.

¹²⁸ Cap. theol. oec. I, 87: PG 91, 1120 B, trad. A. Ceresa-Gastaldo, Il Dio-uomo, 62.

VII. Conclusione

Alla fine di questo lavoro, ci sembra impossibile riassumere tutte le sfumature del significato del concetto "*allogriôsis*" nelle opere del Confessore. Invece di un riassunto sistematico, vorremmo fare soltanto alcuni accenni ai diversi sensi nei quali San Massimo usava questo termine. Prima di tutto, nonostante questa grande diversità semantica, possiamo constatare un'omogeneità del contesto: la parola greca ritorna quasi sempre in uno stretto rapporto con l'antropologia teologica del Confessore. Egli è rimasto sempre fedele alla concezione profondamente teologica dei Padri della Chiesa primitiva che potevamo vedere nella Parte I. Come nell'antropologia dei grandi Cappadoci (soprattutto di S. Gregorio Nisseno) anche nelle sue opere si trovano due tipi di significati fondamentali del termine *allogriôsis*: da una parte, la caduta dalla comunione intima con Dio (*parrhêsia*) e dall'altra parte, il ritorno dell'uomo alienato al suo Creatore.

Secondo i risultati della Parte II dello studio presente, non si possono analizzare le testimonianze rispettive senza uno sguardo al contesto metafisico del pensiero del Confessore. La sua concezione antropologica si basa su una cosmologia biblica, dove la creatura dipende in tutta la sua esistenza dal suo Creatore. Perciò la perfetta dignità dell'uomo non sta semplicemente nell'autonomia del suo essere creato, ma nella sua partecipazione al Creatore. Il male comincia con il distacco da questa comunione e si accumula nei desideri egoistici indirizzati verso di sé. In questo contesto, il concetto greco assume un nuovo significato rispetto a quello dell'*allogriôsis* dell'Antichità. Il termine esprime molto di più di una distanza fisica: si riferisce alla privazione da un rapporto costitutivo dell'essere umano.

Contro ogni tendenza eretica di indebolire l'importanza degli atti umani, il Confessore sottolinea sempre la responsabilità dell'uomo: all'opposto del fatalismo degli gnostici o di alcuni monofisiti, egli considera l'alienazione come conseguenza logica della scelta fondamentale dei protoplasti che hanno iniziato una catena lunga dei vizi con il loro egoismo. Siccome ogni comunione personale si costituisce in base alla carità disinteressata, la causa principale di ogni alienazione è l'amore di se stessi cioè la *philautia*. Il male non esiste come principio metafisico bensì come manifestazione dell'esteriorizzazione delle passioni "patologiche" degli uomini.

San Massimo ci mostra una via d'uscita dal passaggio chiuso dell'alienazione. Dopo che il Verbo divino si è allontanato dalla "sua uguaglianza con Dio [...] divenendo simile agli uomini", la volontà umana è stata liberata dalla schiavitù della concupiscenza per poter ritornare alla comunione con la SS. Trinità. Siccome Gesù

Cristo fu anche “umanamente il volontario operatore della nostra salvezza”, ogni uomo ha la possibilità dell'*allotriôsis* positiva nell'ascesi: con l'aiuto della grazia divina, ognuno può allontanarsi dai suoi vizi. L'amore verso i nemici mostra una via verso la sintesi cosmica nell'*agapê* universale, realizzata in modo esemplare nella Chiesa.

MICHEL EVDOKIMOV

LE PÈLERIN RUSSE ET LA PRIÈRE DE JÉSUS*

SOMMAIRE – 1. Introduction; 2. Le départ du pèlerin; 3. Pèlerinage et histoire des hommes; 4. Le pèlerin dans la nature; 5. L'intégrité du moi.

1. Introduction

Dans la Russie d'hier et même d'aujourd'hui on peut rencontrer une gamme variée de «vagabonds mystiques», appartenant à toutes les couches sociales. Conteurs et pèlerins mendiants trouvent dans leurs errances un mode de vie correspondant à leurs goûts, parfois une source de revenus; fois en Christ se livrent à des excentricités afin de subvertir les lois de ce monde; tels philosophes rythment dans leur marche le déroulement de leur pensée; une foule d'hommes reçoivent l'appel de la route pour accomplir une quête expiatoire, s'adonner à la prière, étancher leur soif de beauté devant les spectacles du monde, quand ce n'est pas pour éveiller les esprits à la venue de la fin de ce monde, comme ce riche aristocrate russe volontairement dépouillé de tout, parti afin d'expié après la révolution «pour ceux qui traitent Dieu de fou».¹

A cette déambulation permanente, les historiens ont tenté d'apporter des raisons d'ordre sociologique, ou géographique. Ainsi les habitants de cet immense pays subiraient l'attrait de la puissance de la terre, un peu comme les Bretons l'attrait de la puissance de la mer. On pourrait y ajouter la rareté de l'esprit bourgeois chez les Russes, non dans le sens positif du terme (l'esprit industriel et organisateur de la bourgeoisie fit cruellement défaut à la Russie dans l'époque qui précéda la révolution), mais de l'esprit bourgeois en tant que catégorie spirituelle négative. Les pèlerins sont détachés des biens de ce monde, ils refusent de s'y installer confortablement et de risquer d'y perdre leur âme. Ils ne cessent de garder leurs distances d'une société

* Conférence tenu au 1^{er} Congrès Européen des sanctuaires et peleginages in Máriapócs, 02-04. 09. 1996.

¹ Pour de plus amples développements concernant ce «type» spirituel et littéraire, consulter: Michel Evdokimov, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris, Le Cerf, 1987.

satisfaite d'elle-même, et évoluent en marge des nantis, ou de ceux qui mènent une vie normale.

Mais qui pourrait dire à quelle aune se prend la mesure de la normalité? Les déséquilibres psychiques, voire les comportements névrotiques, dont les causes sont précisément d'ordre métaphysique, se multiplient étrangement à notre époque, où tant d'hommes ont cru un peu vite que l'on pouvait évacuer Dieu, et faire impunément l'économie de sa présence. Pour un spirituel contemporain, cette pléthore des maladies de l'âme ne serait pas due à la répression des instincts, dans le sens où l'entend la psychologie – et de l'instinct sexuel en particulier comme le supposaient naïvement Reich ou Marcuse –, mais à la répression du seul instinct spirituel, à l'inhibition imposée de tout élan religieux. Or l'homme ne vivra pas de pain seulement, mais de la parole qui sort de la bouche de Dieu. En nous écartant des sentiers battus du conformisme intellectuel et social, le pèlerin nous remet sur le droit chemin, dans la quête de l'unique nécessaire.

Cette quête du Royaume, à laquelle convie le Christ, permet de maintenir ses distances à l'égard du monde (le monde étant ici compris dans le sens johannique du terme). N'y a-t-il pas là résurgence d'une attitude chrétienne fondamentale remontant à la plus haute antiquité, comme le montre l'Epître à Diognète:

«Ils (les chrétiens) habitent leur propre patrie comme des voyageurs... Ils vivent sur la terre, mais ils sont les citoyens du ciel... Ils sont mendiants et ils en enrichissent plusieurs...»

L'impatience des fins dernières, où éclatait la Bonne Nouvelle dans sa joyeuse nouveauté, s'est graduellement estompée au fil des siècles. Elle se fait bien rare en cette époque moderne, si fière de ses réalisations technologiques, si obsédée par un souci d'efficacité ou une volonté d'activisme. Le vagabond mystique nous rappelle que la vocation du chrétien doit s'épanouir dans le monde, se réjouir de ses réussites, sans toutefois s'asservir à ses lois. L'appel du Seigneur: «Veillez et priez» devient, dans la bouche du pèlerin en constant état d'oraison sur la route menant vers l'infini de l'horizon: «Marchez et priez». Nous le suivrons dans quelques-unes des étapes majeures de son cheminement.

2. Le départ du pèlerin

Les milieux chrétiens d'Occident sont déjà familiarisés avec les *Récits d'un pèlerin russe*, qui ont connu de nombreuses rééditions. On sait que le héros, jeune

encore – il a trente ans, l'âge du Christ! –, ayant perdu femme, maison, emploi, entre un dimanche à l'église pour y entendre cette parole de saint Paul, qui pénètre jusqu'aux fibres les plus secrètes de son être: «Priez sans cesse» (1Thes. 5,17). Muni de ce viatique, il part sur les routes pour chercher l'homme capable de lui en expliquer le sens, et de lui en enseigner l'usage. Le sens de ce départ alors s'éclaire. Il est d'abord prétexte à l'évocation d'une Russie, essentiellement campagnarde, où au gré des rencontres on échange des expériences d'oraison. Il est ensuite image de la condition pérégrinante de l'homme ici-bas depuis la chute, assumée par le Christ qui n'avait pas de lieu où reposer la tête. Il renvoie, enfin, à ce même Christ qui a dit de lui-même: «Je suis le chemin». Prendre la route, n'est-ce pas déjà entrer en communion spirituelle avec celui qui nous y attend?

Notre pèlerin finit par trouver un «starets» qui lui transmet les premiers rudiments de la prière dite «de Jésus», parce que le Nom de Jésus en constitue le centre de rayonnement, devient porteur de la présence de celui qui est invoqué. Elle est aussi dite «prière du coeur», parce qu'elle descend de l'intellect, qui endure humblement d'être dépossédé de son activité discursive, jusque dans le coeur. Là elle résonne dans les fibres profondes de cet organe central, pris dans son sens physique et spirituel («Dieu sensible au coeur», disait Pascal), dont on a pu dire qu'il est le lieu hypostatique de la personne. Le starets le soumet d'emblée à une rude ascèse, dont seules les grandes étapes nous sont signalées, fondée sur la répétition sans relâche du Nom. N'y aurait-il pas là une automatisation, choquante pour les non-initiés, de l'acte religieux par excellence qu'est l'imploration du divin? Nullement, dans la mesure où à travers la mise en oeuvre technique de ce mode d'oraison, et sous la conduite d'un maître éclairé, s'affirme la fidélité du croyant envers le Nom: «Qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur terre et sous la terre» (Phil. 2,10). L'effort d'invocation du Nom suscite un renoncement à soi au profit du Seigneur: «Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi» (Gal. 2,20).

Peu avant de mourir, le starets lui confie un exemplaire de la *Philocalie* (où la quête de Dieu est perçue comme «l'amour de la beauté»), recueil d'écrits des grands spirituels sur la prière et la garde du coeur, édité en 1782 par Nicodème, moine de l'Athos. Cet ouvrage témoigne d'une connaissance raffinée du coeur humain, d'un savoir approfondi des processus psychiques, et joue auprès du pèlerin, lancé maintenant seul sur les routes, le rôle de véritable guide spirituel indispensable à l'exploration des abîmes de son être intérieur. Tantôt il lit cette *Philocalie* pour s'affermir et stimuler son âme dans sa lutte avec «les ennemis invisibles» du salut.²

² *Le pèlerin russe, trois récits inédits*, Abbaye de Bellefontaine, 1973, p. 3.

Tantôt il s'en sert pour vérifier les sensations de son corps: «sans ce contrôle, j'aurais craint de tomber dans l'illusion, de prendre les actions de la nature pour celles de la grâce».³ Ce type de pèlerinage scandé par une formule de supplication sans cesse renouvelée n'est pas sans danger, semble dire le pèlerin. Il est indispensable d'avoir un guide, un initiateur dans les mystères. Le terme de paternité spirituelle, serait-elle présente sous forme humaine ou sous forme de livre, trouve là sa signification profonde: elle engendre les âmes à l'Esprit. Le départ sur la route amorce la croissance spirituelle d'un homme nouveau.

3. Pèlerinage et histoire des hommes

La vie itinérante se déroule en vue de l'édification du pèlerin, car elle lui permet de mettre en pratique l'incitation de l'apôtre à «prier sans cesse», comme en vue de notre propre édification. A travers le regard quelque peu naïf de cet homme simple défilent devant nos yeux des paysages fascinants de la Russie, ainsi qu'une galerie de portraits souvent pittoresques d'hommes et de femmes, dont le rapport avec Dieu, ou son absence, est presque toujours évoqué. Faut-il pour autant avancer que ces récits baignent dans l'intemporalité, et se signalent par un manque de relation à l'histoire, si mouvementée, de la Russie aux alentours de 1860? Nous sommes à la veille de la libération du servage, les groupes nihilistes se radicalisent, bientôt va s'ouvrir l'ère des attentats et poindre la révolution industrielle avec son cortège de misères. De tous ces événements ne parvient jusqu'à nos récits qu'un écho bien assourdi.

Or l'histoire de l'humanité ne se limite pas à l'enjeu des forces politiques, aux antagonismes sociaux, à l'élévation ou à la chute des grands de ce monde. Ce ne serait alors, comme dit Shakespeare, qu'une histoire pleine de bruit et de fureur, racontée par un idiot et ne signifiant rien (*Othello*). L'histoire purement événementielle des manuels scolaires est sous-tendue par une autre histoire, inspirée par l'Esprit Saint, parvenant à maturation dans le secret des coeurs. Evoquant l'éclosion de la Nativité, saint Paul écrit: «Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme» (Gal. 4,4). Il n'appartient pas aux hommes d'apprécier le moment d'accomplissement de cette plénitude, mais il leur incombe à tout le moins de la préparer. Bermanos avançait que les journalistes d'il y a deux mille ans furent incapables de répercuter la grande, la seule Bonne Nouvelle capable de révolutionner l'histoire des hommes. Cette histoire éclairée par la Providence est vécue litur-

| ³ *Récits d'un pèlerin russe*. Paris, Seuil, 1948, p. 37.

giquement dans l'Eglise. Elle a une saveur d'éternité, qu'ignore l'histoire profane, accrochée à l'éphémère, dont l'Eglise ne se désintéresse nullement, d'ailleurs. Car l'Eglise a pour vocation d'intercéder en faveur de cette histoire des hommes, et son propre destin a partie liée avec elle.

C'est par la prière que le pèlerin accède à l'histoire du plan de Dieu qui illumine tout homme vivant dans le monde. Un jour, des brigands le battent cruellement, puis sont arrêtés. Il leur promet un rouble s'ils lui révèlent où ils ont caché sa chère *Philocalie*. Ayant récupéré son bien, et se rappelant que Dieu nous demande d'aimer nos ennemis, il fait un détour pour leur remettre l'argent et les admoneste doucement: «Priez et faites pénitence; Jésus-Christ est l'ami des hommes. Il ne vous abandonnera pas!».⁴ La prière ne le coupe pas de la communauté des hommes, bien au contraire elle renforce le lien avec tous les pécheurs. La relation à l'histoire dans nos Récits se situe alors au plan de la maturation de l'Esprit dans le coeur des hommes, seule capable de faire advenir la plénitude des temps, de «hâter l'avènement du jour de Dieu», but ultime, terme eschatologique de l'histoire, pour lequel les chrétiens sont invités à oeuvrer de tout leur être selon l'apôtre Pierre (2Pi. 3,12). Partir sur les routes, voilà une façon autre de s'enfoncer dans l'histoire des hommes.

D'instinct, le pèlerin se sent attiré par les immenses espaces solitaires, reprenant ainsi à son compte l'élan qui pousse les moines à s'enfoncer dans le désert pour converser avec Dieu dans l'intimité: «Je me dirigeai vers Saint-Innocent d'Irkoutsk, pensant que, par les plaines et les forêts de Sibérie, je trouverais plus de silence et pourrais me livrer plus commodément à la lecture et à la prière».⁵ Or, lorsque l'occasion se présente, jamais il ne refuse de prêter l'oreille au récit des autres, de proposer un avis, une aide, parfois d'édifier son prochain à l'aide de citations tirées de sa *Philocalie*. Il parvient également à apaiser des angoisses, comme dans le cas de ce soldat déserteur devenu malfaiteur, qui fait d'horribles cauchemars où il lui semble s'enfoncer sous terre et y mourir étouffé. Les paroles du pèlerin l'apaisent quelque peu, et tous deux font route vers un monastère: «Nous nous rendîmes ensemble à Potchaev, sous condition qu'aucun des deux n'adresserait la parole à l'autre, et que nous dirions la Prière de Jésus tout le temps».⁶ Le cheminement dans la prière entraîne le pécheur sur la voie du repentir, le pousse à imiter son compagnon salutaire du moment. Peu à peu les angoisses se dissipent, le

⁴ *Récits d'un pèlerin russe*, Paris, Seuil, 1948, p. 47.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ *Le pèlerin russe, trois récits inédits*, Abbaye de Bellefontaine, 1973, p. 39-40.

déserteur fait un sincère acte de contrition et il peut alors communier. Son cauchemar se mue en un beau rêve plein de lumière, signe que la prière est descendue dans les profondeurs secrètes de l'inconscient, les a pacifiées.

Le déplacement pédestre facilite l'exploration des régions traversées, multiplie les occasions de rencontre avec des gens de toutes conditions. Jamais cependant le pèlerin ne perd de vue le but poursuivi, la méditation sans discontinuer du nom de Jésus. Un jour il propose à un aveugle, hébergé comme lui dans une famille qui tient table ouverte pour les errants, de faire route avec lui jusqu'à la ville de Tobolsk: «En chemin je te lirai tout ce qui se rapporte à la prière du coeur et je t'indiquerai comment découvrir ton coeur et y pénétrer... A deux dans la solitude, il fait bon marcher; et, en marchant, on est mieux pour lire et pour parler sur la prière».⁷ Parfois ce compagnonnage se déroule silencieusement, comme dans le cas de l'homme en route vers le monastère Solovetsky: «Nous marcherons à une vingtaine de pas l'un de l'autre; ainsi nous ne nous gênerons pas, et nous pourrons lire ou méditer tout au long du chemin».

Donc on ne se dérobe pas à un entretien lorsque l'occasion se présente, on ne refuse pas l'hospitalité toujours offerte, semble-t-il, de bon coeur. Mais il faut savoir limiter la durée des contacts avec le prochain. L'hébergement au sein d'une famille accueillante et pleine de tact finit par peser sur le pèlerin, malgré la gentillesse dont il est entouré et les scènes édifiantes auxquelles il assiste: «J'avais en moi comme une faim de prière; j'éprouvais un violent besoin de la laisser jaillir. Je sentais dans mon coeur comme un flot prêt à déborder et à se répandre dans tous mes membres, et, comme je le retenais, j'eus une violente douleur au coeur – mais une douleur bienfaisante, me poussant seulement à la prière et au silence... Je compris pourquoi le bienheureux Hésychius dit que l'entretien le plus élevé n'est qu'un bavardage, s'il se prolonge trop».⁸ Une demande de la «Prière de saint Ephrem», que les orthodoxes sont invités à réciter tout au long du Grand Carême, est formulée en ces termes: «Ecarte de moi l'esprit de vain bavardage». Au jeûne alimentaire est associé le jeûne de la langue, la lutte contre l'intempérance verbale. On pourrait y adjoindre le jeûne du regard et de l'ouïe, pour le plus grand bienfait de l'homme de la civilisation des média audio-visuels. On ne refuse donc pas de faire un brin de conversation lorsque l'occasion se présente, mais les contacts humains sont noués dans un but d'édification et ne sont pas recherchés pour eux-mêmes. Toujours priorité sera accordée à la prière et à la méditation. Les *Récits d'un pèlerin russe* ne nous apprennent donc pas grand chose sur l'histoire des événements politiques,

⁷ *Récits d'un pèlerin russe*, Paris, Seuil, 1948, p. 110-111.

⁸ *Ibid.*, p. 108.

économiques ou sociaux. Mais ils projettent une lumière fascinante sur l'histoire intérieure, sur les bouleversements spirituels des hommes de ce temps.

4. Le pèlerin dans la nature

La prière continuelle dans le cas du pèlerin s'adapte admirablement à l'exercice paisible de la marche. Celle-ci permet d'occuper le corps, de canaliser ses exigences. Il convient de se garder d'un effort trop violent, qui ferait obstacle à la concentration des énergies, comme d'une immobilité excessive, qui pourrait incliner à la torpeur. En outre, une progression pédestre prolongée – le pèlerin franchit d'immenses espaces lorsqu'il se rend, par exemple, à Irkoutsk au coeur de la Sibérie – offre une sorte d'analogie avec l'écoulement intérieur du flux de la vie. Paradoxalement, c'est dans la succession infiniment variée des paysages, dans la multitude des visages rencontrés, que le moi centré sur la prière, au lieu de s'éparpiller, forge son unité. Car l'élévation spirituelle maintient l'homme à distance du monde, lui permet alors de l'accueillir avec un esprit pacifié, sans se laisser traverser ou dévorer par lui. Illustrons ce propos par des exemples concrets, proches de nous. Celui qui maintient son esprit en prière, alors que dans un sentiment d'énervement extrême il attend un autobus pris dans un embouteillage, ou qu'au cours d'une altercation il sent la colère prête à éclater en lui, et réussit à rendre présent le nom de Jésus dans un état de tension ou entre son adversaire et lui, celui-là ne s'évade nullement du monde, mais il l'aborde selon des lois qui ne sont pas les siennes («Vous n'êtes pas de ce monde», nous dit saint Jean). Il y introduit un nouveau mode d'être, celui auquel s'abandonne, en toute confiance, notre pèlerin.

Le lecteur des Récits est donc invité à tenir compagnie au pèlerin sur ses voies terrestres comme sur les voies de son évolution intérieure. L'appel de la route répond à un appel du Seigneur. On conçoit dès lors que la grâce puisse lui être donnée, chose très rare dans la littérature mystique, d'être ravi en extase sans cesser d'être en mouvement. Le phénomène d'extase évoque, généralement, un corps dans une totale immobilité, l'esprit pouvant être ravi au troisième ciel, comme le dit saint Paul. Dans le cas du pèlerin l'esprit, sans que le corps cesse de se mouvoir, peut être ravi dans la contemplation des êtres et des choses:

«Voilà comment je vais maintenant, disant sans cesse la prière de Jésus, qui m'est plus chère et plus douce que tout au monde. Parfois, je fais plus de soixante-dix verstes en un jour et je ne sens pas que je vais; je sens seulement que je dis la prière. Quand un froid violent me saisit, je récite la

prière avec plus d'attention et bientôt je suis tout réchauffé. Si la faim devient trop forte, j'invoque plus souvent le nom de Jésus-Christ et je ne me rappelle plus avoir eu faim. Si je me sens maladie et que mon dos ou mes jambes me fassent mal, je me concentre dans la prière et je ne sens plus la douleur. Lorsque quelqu'un m'offense, je ne pense qu'à la bienfaisante prière de Jésus; aussitôt, colère ou peine disparaissent et j'oublie tout. Mon esprit est devenu tout simple. Je n'ai souci de rien, rien ne m'occupe, rien de ce qui est extérieur ne me retient... Dieu sait ce qui se fait en moi».⁹

Ce texte remarquable mériterait une exégèse précise. Le pèlerin dont l'esprit est devenu «tout simple», c'est-à-dire a réalisé son unité en se transcendant sur un plan supérieur, n'ignore pas qu'il n'est toutefois pas encore parvenu à la prière vraiment perpétuelle, mais il a compris la parole de l'Apôtre: «Priez sans cesse». Par ailleurs, cet extrait souligne nettement les transformations psychosomatiques opérées par la prière, dont le processus est en général beaucoup plus pénible que ne le donne à penser cette tonalité d'allégresse et de légèreté. Dans un registre spirituel de même nature, une prière liturgique d'action de grâces envers le Seigneur, Dieu incarné sur terre qui donne sa chair et son sang en nourriture, met pareillement l'accent sur les effets psychosomatiques de la prière:

«Toi qui es un feu consumant les indignes, ne me brûle pas, ô mon Créateur, mais pénètre dans tous mes membres, dans toutes mes articulations, dans mes reins et dans mon coeur... Consume les épines de toutes mes fautes, purifie mon âme, sanctifie mes pensées...».¹⁰

En prolongeant cette réflexion, on serait amené à voir comment en définitive l'évocation du nom de Jésus peut devenir une sorte d'eucharistie spirituelle, qui certes ne remplace nullement l'eucharistie sacramentelle de l'Eglise, mais est susceptible d'y suppléer à tels moments de notre existence: «Dans cette Cène purement spirituelle, le nom du Sauveur peut prendre la place du pain et du vin du sacrement... Dans cette offrande intérieure et invisible, nous présentons au Père, en prononçant le nom de Jésus, un Agneau immolé, une vie donnée, un corps brisé, un sang répandu.»¹¹ C'est la communion intense du pèlerin au Nom et à la personne

⁹ *Récits d'un pèlerin russe*, Paris, Seuil, 1948, p. 34-35.

¹⁰ Prière d'action de grâce après la Sainte Communion de Siméon Métaphraste.

¹¹ UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT, *Sur l'usage de la prière de Jésus*, coll. Irénikon, Chevetogne, 1952, p. 11.

de Jésus, qui entraîne les transformations de son corps et de son esprit, prémices d'un monde autre, en voie de divinisation.

Le véritable élément où évolue le pèlerin, comme un poisson dans l'eau, c'est la nature. Une des constantes de l'âme russe est cette profonde intimité avec la nature, que l'on ressent à la lecture des oeuvres de Tolstoï, de Tchekhov, ou à la vision des films de Tarkovsky. Différents regards peuvent se poser sur la nature: celui, analytique, du naturaliste; celui du romantique avide de trouver en elle un refuge, une consolation, peut-être une sagesse; celui de l'homme moderne saturé de bruits en milieu citadin et en quête de dépaysement; on peut poser sur elle un regard purement esthétique (comme sur les icônes, d'ailleurs, sans s'ouvrir à leur message spirituel). Devant le regard émerveillé du pèlerin, la nature déploie le mystère de sa beauté vivante, et fait jaillir une action de grâces:

«Quand je priais au fond du coeur, tout ce qui m'entourait m'apparaissait sous un aspect ravissant: les arbres, les herbes, les oiseaux, la terre, l'air, la lumière, tous semblaient me dire qu'ils existent pour l'homme, qu'ils témoignent de l'amour de Dieu pour l'homme; tout priait, tout chantait gloire à Dieu! Je comprenais ainsi ce que la *Philocalie* appelle la connaissance du langage de la création, et je voyais comment il est possible de converser avec les créatures de Dieu».¹²

A la parole de saint Paul: «Priez sans cesse», on a envie, après lecture de ces lignes, d'ajouter le verset suivant, qui en est le prolongement: «Rendez grâce pour tout», que l'on pourrait traduire également par: «Faites eucharistie en toutes choses» (1Thes. 5,18). Etymologiquement, «*Philocalie*» signifie: amour de la beauté. Toute prière, toute liturgie introduit les fidèles dans l'émerveillement devant la splendeur du divin. Celui qui est capable de percevoir la beauté du monde, vit d'une manière ou d'une autre en communion avec Dieu, unique source de toute beauté dans sa création. Pour Dostoïevski, la vision de la beauté est la saisie intuitive de la présence de l'Esprit Saint, «partout présent et remplissant tout» selon les paroles de la prière liturgique.

L'attitude orante du pèlerin lui permet de contempler avec les yeux de la foi la nature en voie de transfiguration, selon un processus de dessillement des yeux aveuglés par le péché que connurent les apôtres sur le Mont Thabor. Elle lui permet de comprendre le sens de la création jaillie du débordement de l'amour divin, source

| ¹² *Récits d'un pèlerin russe*. Paris, Seuil, 1948, p. 48.

de toute sagesse. Pareille attitude se retrouve chez l'errant Makar, dans *L'Adolescent* de Dostoïevski, chez saint François d'Assise, dans son *Cantique des créatures*, ou dans un texte admirable, une prière d'action de grâces: «Gloire à Dieu pour tout», jaillie dans l'esprit d'un évêque russe qui, en pleine terreur de l'ère stalinienne, était malgré tout capable de discerner l'action du divin à travers les manifestations de la vie cosmique:

«Seigneur, comme il fait bon vivre en ta demeure: vent odoriférant, montagnes dressées vers le ciel, miroirs infinis des eaux où se reflètent l'or des rayons et la grâce aérienne des nuages. La nature entière murmure en secret, toute comblée de tendresse, et les oiseaux, et les animaux, portent le sceau de ton amour. Bénie soit la terre-mère, dont la beauté éphémère éveille la nostalgie de la patrie éternelle où, dans la splendeur incorruptible, retentit: Alléluia!». ¹³

5. L'intégrité du moi

C'est au cours d'une période d'immobilité, les cinq mois passés dans la cabane d'un forestier, que le pèlerin va passer par l'expérience décisive de l'unification de son être:

«Je remarquai que les effets de la prière du coeur apparaissent sous trois formes: dans l'esprit, dans les sens et dans l'intelligence. Dans l'esprit, par exemple, la douceur de l'amour de Dieu... la pureté des pensées, la splendeur de l'idée de Dieu; dans les sens, l'agréable chaleur du coeur... l'insensibilité aux maladies ou aux peines; dans l'intelligence, l'illumination de la raison, la connaissance du langage de la création... la certitude de la proximité de Dieu et de son amour pour nous». ¹⁴

Le corps entier dans le sens biblique, chair, âme et esprit, participe à la vie divine. Comme une flamme ardente, la prière en a éveillé, illuminé toutes les composantes, les facultés intellectuelles, physiques, sensibles, affectives. Depuis l'incarnation de Dieu dans la chair des hommes, c'est la totalité du composé humain, hormis la tendance peccamineuse, qui a été visitée par Dieu, et peut par conséquent

¹³ M. EVDOKIMOV, *La prière des chrétiens de Russie*, Tours, éd. CLADE, 1988, p. 77.

¹⁴ *Récits d'un pèlerin russe*, Paris, Seuil, 1948, p. 58.

remplir sa vocation de transfiguration, de retour à l'état adamique. Le pèlerin réalise dans la totalité de son être une idée chère aux slavophiles, qui reprochaient à la philosophie scolastique d'avoir détruit l'unité de l'être humain en introduisant le fâcheux dualisme, platonicien à l'origine, de l'âme et du corps, de l'esprit et de la chair, dans une étrange méconnaissance de la portée salvatrice de l'incarnation. Car l'esprit peut être alourdi par la chair, carnalisé, et la chair peut être spiritualisée, rendue transparente, comme le montrent les corps allégés de toute pesanteur sur les icônes.

Arrive le jour où le pèlerin doit abandonner sa cabane silencieuse: «Ayant remercié le gardeforestier et récité une prière, je baisai ce coin de terre où le Seigneur avait bien voulu me manifester sa bonté».¹⁵ Le baiser à la terre est associé à une perception mystique de la terre nourricière. Celle-ci recueille un élan de reconnaissance spontané de la part de l'homme qui a vécu sur elle, ou peut-être à travers elle, un moment de révélation décisive. Elle peut également réclamer le repentir de celui qui l'a souillée en versant le sang (Dans *Crime et châtiment*, Sonia pousse Raskolnikov à embrasser la terre après le meurtre accompli par lui de l'usurière), ou de celui qui convoite de se l'approprier en imposteur (Maria la Boiteuse chasse Stavroguine, dans *Les démons*). Le destin de tout homme s'inscrit dans la vaste matrice tellurique qui l'a vu naître, l'abrite et le nourrit. On peut noter chez les Russes en général un lien très fort avec l'*alma mater*.

L'immense étendue du pays n'a en rien affaibli ou dilué le sentiment d'appartenance, ou même de filiation à cette terre maternelle. La patrie, en russe *rodina*, vient du verbe engendrer. Ce sentiment de filiation reste actuellement le seul capable de maintenir une certaine cohésion (ou tout au moins de galvaniser les énergies, comme ce fut le cas au cours de la deuxième guerre mondiale, dans la lutte antinazie) d'une nation soviétique post-révolutionnaire qui voit s'effondrer ses valeurs et slogans idéologiques.

Il est intéressant, par ailleurs, de voir le pape Jean-Paul II renouer avec ce geste symbolique du baiser à la terre, aux multiples significations, peut-être pas toujours bien saisies par les foules. S'incliner devant la terre nourricière d'un peuple que l'on se propose de rencontrer, c'est le reconnaître dans sa dimension de communauté charnelle. Plus extensivement encore, baiser une terre commune à tous les hommes, c'est être capable de les admettre tous comme frères, de partager un destin où tous peuvent se reconnaître. A l'époque de l'exploration du cosmos, l'appartenance à la terre n'est-elle pas un lien, par-delà les clivages politiques, idéologiques ou religieux, capable d'unir la grande communauté humaine?

| ¹⁵ *Ibid.*

Le pèlerin reprend donc la route:

«Je parcourus bien des pays avant d'entrer dans Irkoutsk. La prière spontanée du coeur a été ma consolation tout le long de la route... Si je travaille, la prière agit d'elle-même dans mon coeur et mon travail va plus vite; si j'écoute ou lis quelque chose avec attention, la prière ne cesse pas, et je sens au même moment l'un et l'autre comme si j'étais dédoublé ou que dans mon corps se trouvaient deux âmes. Mon Dieu ! Combien l'homme est mystérieux!...»¹⁶

Ici est évoqué un problème anthropologique grave. Créé à l'image de Dieu, destiné à la rendre ressemblante au divin, l'homme de la chute a choisi de vivre en autonomie par rapport à son Créateur de qui il tenait l'unité et le sens de son être. Banni de la vie éternelle, il voit sa personne évoluer dans la durée, dans le changement, voire dans le morcellement d'états psychiques dont il n'est pas toujours le maître. La psychanalyse se hasarde dans les abîmes de l'inconscient, royaume ténébreux où règne la contradiction, et qui furent déjà explorés par les spirituels. Saint Paul ne disait-il pas: «Je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je ne veux pas, voilà ce que je pratique. Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui l'accomplis, mais le péché en moi» (Rom. 7,19-20). A l'«ère du soupçon» se pose le problème de l'authenticité du langage, chargé d'un réseau de signification plus ou moins conscientes où se projette une personnalité émiétée. Dans certains cas graves, pour lesquels les soins cliniques sont réduits à l'impuissance, on franchit la frontière qui sépare la pathologique du démoniaque. Le mot double recèle la racine diable. «Quel est ton nom, demande le Seigneur?» Et la voix répond: «mon nom est légion» (Luc 8,30), c'est-à-dire je suis le multiple, celui qui divise, dresse l'un contre l'autre. Cette expérience bouleversante des saints (saint Antoine, le curé d'Ars...) est reprise, dans le domaine de la fiction romanesque, par Dostoïevski (Ivan Karamazov) ou Bemanos (l'abbé Donissan). Telle est la condition de l'homme pécheur, partagé entre le bien et le mal, le oui ou le non à Dieu, la cité terrestre et la cité céleste. Dans cette dernière seulement prendra fin le dédoublement, salaire du péché. En récitant pendant le Carême la prière de saint Ephrem, nous demandons à Dieu de nous donner un «esprit d'intégrité», c'est-à-dire de nous permettre d'unifier notre être, de rassembler dans la pureté les agrégats de notre vie psychique qui nous tirent à hue et à dia. Tout le sens de la prière «Priez sans cesse» consiste à faire barrage à l'oeuvre

| ¹⁶ *Récits d'un pèlerin russe*. Paris, Seuil, 1948, p. 58.

de fragmentation du moi intérieur, et même à dépasser l'effort *conscient* de la prière, toujours sujet à relâchement, soumis à l'humeur du moment, vers un état supérieur où elle s'élève d'elle-même, spontanément. Selon le mot de saint Isaac: «Quand l'Esprit a fait sa demeure dans un homme, celui-ci ne cesse plus de prier car l'Esprit prie constamment en lui». Dans le texte ci-dessus, le pèlerin semble avoir accédé à la forme de prière perpétuelle qui, cessant d'être action, devient état d'âme: «La prière spontanée du coeur a été ma consolation...».¹⁷ Il est évident que le dédoublement du corps auquel le pèlerin fait allusion n'est nullement le signe d'une psyché perturbée, encore moins d'origine démoniaque, mais reste inhérent à la condition du pécheur qui n'a pas encore atteint l'état de la sainteté parfaite.

Avant de prendre congé du pèlerin, un dernier trait le concernant: l'homme est un fils fidèle de l'Église. L'activité de prière qui emplit sa vie, loin de l'en détacher, lui fait sentir la nécessité de participer à la vie sacramentelle, épreuve de feu et signe qu'il ne s'égare point sur des voies mensongères. N'est-ce point d'ailleurs dans une église qu'il a senti sourdre en lui sa vocation de «prier sans cesse»? Cet attachement ecclésial est davantage marqué dans les *Trois récits inédits*, dont la visée est plus didactique, que dans les premiers *Récits* où toutefois le pèlerin ne prend pas la route sans avoir reçu les enseignements et la bénédiction de son starets. Nous le suivons à Kiev où il va se confesser à un prêtre qui l'admoneste avec une extrême fermeté sur l'importance de la pénitence dans la vie chrétienne.¹⁸ Au reste, quelle valeur attribuer à la prière, serait-elle perpétuelle, qui ne s'accompagnerait pas d'un effort de repentir, d'humilité, et ne recevrait pas le gage du pardon sacramentellement donné? Le pèlerin montre l'exemple, et parvient à persuader un déserteur brigand de la nécessité de pacifier son âme, de l'accompagner au monastère de Potchaev où, surmontant ses angoisses, il va se confesser et communier, autrement dit il réintègre la communauté des pécheurs qui implorent la miséricorde de Dieu.

Depuis un quart de siècle, de nombreux groupes charismatiques ont pris naissance dans les Églises d'Occident. Ce mouvement de renouveau touche beaucoup moins les Églises orthodoxes, pour diverses raisons. L'attachement des «charismatiques» (tout croyant qui prie est du reste un «charismatique») à l'Église, aux sacrements qu'elle dispense, voilà la pierre de touche qui écarte les pièges de l'illusion et authentifie leur engagement comme disciples du Christ. A travers ce lien d'appartenance à l'Église, l'expérience du pèlerin russe peut être généralisée, mise à

¹⁷ *Ibid.* Sur les bienfaits mais aussi les dangers de la prière perpétuelle, voir *Pèlerins russes et vagabonds mystiques* de Michel Evdokimov, Paris, Le Cerf, 1987, p. 145-181.

¹⁸ *Le pèlerin russe. trois récits inédits*, Abbaye de Bellefontaine, 1973, p. 20-25.

Thessaloniens: «Priez sans cesse».

ISTVÁN IVANCSÓ

LA VITA DI MOISEJ UGRIN SECONDO IL PATERIKON

CONTENUTO – 1. Introduzione; 2. Un ungherese che non visse in Ungheria; 3. La vita di Moisej secondo il Paterikon; 1/ La prima parte della vita trasmessaci dal Paterikon; 2/ La lotta eroica nella prigionia; 3/ La seconda parte della sua vita; 4. La cronologia della vita di Moisej; 5. Conclusione.

La grazia dello Spirito Santissimo dimorò nel tuo spirito puro, e ti rese invincibile contro tutte le astuzie dello spirito assassino. Sopra di lui hai ottenuto la vittoria e con l'aiuto di Cristo hai annientato la sua perfidia, e ti sei mostrato come battagliero intrepido. Anche adesso, stando davanti al trono del Signore, supplica lui di regalarci pace e grande grazia.¹

1. Introduzione

La vita di Moisej Ugrin è poco conosciuta nella Chiesa greco-cattolica ungherese. Forse ciò si può spiegare con il fatto che la greco-cattolicità ungherese doveva portare avanti una lunga lotta dopo il contratto dell'unione di Uzgorod (1646), e anzi, anche dopo l'erezione della diocesi di Hajdúdorog (1912)² per farsi riconoscere da una parte cattolica, dall'altra parte ungherese.³ In questo quadro sarebbe stato

¹ Stichéra 3 dopo il "Signore grido a te", tono 1. – Abbiamo già tradotto dalla lingua paleoslava in lingua ungherese tutti i testi liturgici del nostro Santo ed anche li abbiamo già pubblicati: *Magyar Mózes liturgikus tiszteletének tükrében*, Nyíregyháza 1997, 117-132. Anzi, abbiamo tradotto e far uscire anche l'acatisto composto per la sua venerazione: "Akathisztosz Magyar Szent Mózeshez", in *Athanasiana* 7 (1998) 133-142. Anche la presentazione dell'inno è pronta e pubblicata da parte nostra: "Magyar Mózes és akathisztosza – Moisej Ugrin e il suo acatisto", in *Athanasiana* 10 (2000) 23-45; 141-142; "Moisej Ugrin e il suo acatisto", in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 129-155.

² PIRIGYI, I., *A magyarországi görög katolikusok története*, Nyíregyháza 1990, vol. I-II; TIMKÓ, I., *Keleti kereszténység, keleti egyházak*, Budapest 1971; PAPP, B. J., *Hajdúdorog küzdelme a magyar görög katolikus egyházmegye felállításáért*, Hajdúdorog, 1986.

³ A questo appartiene anche la lotta durata per secoli per la lingua liturgica ungherese. Cfr. i nostri scritti: "A magyar görögkatolikuság liturgikus könyveinek anyanyelvi fordításai és kiadványai", in Timkó, I. (szerk.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987*,

difficile inserire quel Moisej Ugrin, che è venerato come santo dalla Chiesa ortodossa russa.⁴ Perciò si conosceva poco di lui.⁵ Prima di affrontare il periodo della sua vita contenuto nel Paterikon, ci sforzeremo di esaminare i cenni che è possibile ricavare dallo stato politico e dalla tradizione ecclesiale di allora.

1. Un ungherese che non visse in Ungheria

Gli autori, scrivendo di Moisej, sottolineano che fu di origine ungherese.⁶ Questo fatto non ci sorprende, infatti il Paterikon comincia la sua biografia così: "Ecco, questo sappiamo del beato Moisej. Riguardo alla sua origine, fu ungherese, favorito di Boris e fu il fratello di quel Giorgio, a cui questo principe regalò una catena da collo d'oro."⁷ Il nostro santo allora porta il nome "Ungherese" come attri-

Nyíregyháza 1987, 158-181; "Legelő magyar nyelvű liturgiafordításunk", in *Athanasiana* 1 (1995) 53-77; "A Kritisfalusi-fordítás és a mai Liturgikon egybevetése", in *Athanasiana* 2 (1996) 61-83. Poi KO-ROLEVSKIJ, C., *Liturgie en langue vivante (Orient et Occident)*. (Lex orandi 18). Paris 1955.

⁴ Con questo fatto è spiegabile che Hodinka, il celebre storico ecclesiastico greco-cattolico – che era profondo conoscitore della storia della Chiesa russa e che ha elaborato i cenni ungheresi della *Cronaca* antica (cfr. HODINKA, A., *Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai*. Budapest 1916) – nel suo libro scritto della storia del vescovado di Mukacevo, non menziona il nome di Moisej, anzi confonde quello del suo fratello Giorgio, scrivendo invece Gregorio. Di Moisej, senza nome, scrive soltanto: "Davvero che la Cronaca di Nestor, monaco di questo monastero delle Grotte, menziona nel corteo di Santo Boris e Gleb assassinati nel 1015 a Kiev, un giovanotto ungherese di nome Gregorio (*sic!*), che venne assassinato con i principi, e tra le mummie anche oggi mostrano il cadavere di un ungherese". HODINKA, A., *A munkácsi görög katolikus püspökség története*. Budapest 1909, 14.

⁵ Dá soltanto un cenno di Moisej Ugrin e del Paterikon: HEINRICH, G., *Az uralaltáji és szláv irodalom története*. Budapest, 1930, 464; Serédi, J. (szerk.), *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*. Budapest 1938, 646; BONKALÓ, S., *Az orosz irodalom története*. Budapest 1950, vol. 1, 115; TROCSANYI, Z., "Magyar nyomok az orosz irodalomban Gorkijig", in *Magyar Nyelvőr* 2 (1949) 1; TIMKÓ, Keleti kereszténység (nt. 2), 396; RUZSA, GY., "Magyar Mózes. Sz. Usakov és G. Zinojev egy magyar szentet ábrázoló ikonja", in *Vigilia* (1974) 454-455; BERKI, F., *Az orthodox kereszténység*. Budapest 1975, 116. – Porta la biografia intera: IGLÓI, E., "Magyar Mózes legendája", in *Filológiai Közlöny* 1-2 (1962) 12-16; PÉTERFALVY, J., "Magyar Mózes a kijevei barlangkolostor szerzetese a XI. században", in *Magyar Történelmi Szemle* 4 (1973) 313-317; Iglói, E. (szerk.), *Az orosz irodalom kistükre Ilariontól Ragyiscsevig XI-XVIII. sz.*. Budapest 1981, 136-142.

⁶ Oltre già menzionati, lo stesso fanno KOREN, A., "Mosè", in *Bibliotheca Sanctorum*. Roma 1967, vol. IX, 654. coll.; LANCKORONSKA, K., *Studies on the Roman-Slavonic rite in Poland*. (Orientali Christiana Analecta 161), Roma 1961, 102.

⁷ Abbiamo tradotto la vita di Moisej da ВИКТОРОВОЙ, М., *Кієвопечерський Патерикъ по древнімъ рукописямъ въ переложеній русскій языкъ*. Кієв 1879; ВИКТОРОВОЙ, М., *Кієвопечерський Патерикъ по древнімъ рукописямъ въ переложеній на сучасний русскій языкъ*. Кієвъ 1870; e ВЕЛИКИЙ, А. Г., *Печерський Патерикъ або праведні старої України. Давні дрежело староукраїнської духовности*. Рим 1973; consultando però l'edizione critica di TSCHIZESKIJ, D., *Das Paterikon des kiever Höhlenklosters (nach der Ausgabe von D. Abramovic neu herausgegeben von)*. München 1964, 142-149; e le opere seguenti: BENZ, E., *Russische Heiligenlegenden*. Zürich 1953, 193-200; Onasch, K. (hrsg. von), *Altussische Heiligenleben*. Berlin 1977, 116-121; Freydank, D.

buto distintivo che testimonia chiaramente la sua origine.

Ma come giunse all'estero? A questa domanda si può rispondere soltanto con il confronto delle fonti dell'epoca, di brevi cenni del Paterikon, e di elementi provenienti dalla tradizione ecclesiale.⁸

Il Paterikon dice relativamente poco della vita di Moisej. Così comincia la narrazione: "Ecco, questo sappiamo del beato Moisej", e lo fa "in medias res", allora si accontenta di raccontare l'episodio che costituisce la parte saliente della vita di Moisej, cioè la sua lotta eroica contro le tentazioni, e perciò è una lettura molto edificante per i monaci. Per questo motivo la descrizione si conclude con l'episodio stesso che Moisej poteva aiutare il monaco sofferente nelle tentazioni, e che per lui vennero cacciati i monaci dalla terra polacca.⁹ Con il confronto delle piccole menzioni ritrovabili nel Paterikon e tra i cenni storici, si può rendere più interessante il quadro della vita di Moisej,¹⁰ perché la sola conoscenza della sua origine è abbastanza insufficiente.

Prendendo per base le date cronologiche del Paterikon, l'anno di nascita di Moisej si può collocare negli ultimi anni del 900, forse nel 990 o 995. Infatti la sua biografia dice di lui, intorno all'anno 1015, che fu "un giovane, di figura prestante, ben cresciuto, bello".¹¹ Questa descrizione ci presenta un uomo di 20-25 anni che ha superato almeno da dieci anni l'adolescenza, e che avrebbe potuto essere un soldato gagliardo. Può darsi però che non sia stato un soldato a cavallo, ma si dedicasse al lavoro scientifico, o si occupasse di copiare libri.¹² Infatti, le note verificano che "aveva una bella biblioteca". Questo cenno, riguardo alla vita di Moisej, anche nella sua laconicità, è molto importante: Poiché è un periodo della sua vita antecedente all'entrata nel monastero. Infatti i monaci non potevano avere nessun patrimonio privato, tutti i loro beni appartenevano alla comunità. La "bella biblioteca" avrebbe potuto essere in possesso di Moisej ancora prima della battaglia svoltasi presso il fiume Alta. Più tardi doveva lasciarla al monastero. Si è notato che, già nel monastero, aveva copiato libri in modo eccellente.¹³

von – Sturm, G. (hrsg.), *Das Vaterbuch des kiewer Höhlenklosters*. Leipzig 1988, 222-230. (Nei seguenti: *Pat.* – qui 102).

⁸ HODINKA. *Az orosz évkönyvek* (nt. 4), 48-57 cita i testi delle fonti. Nel libro sulle pagine pari porta in due colonne, messi l'uno dopo l'altro, i testi del manoscritto di Lavrentij e quelli di Nikon, sulle pagine impari, sempre in due colonne, porta le loro traduzioni ungheresi.

⁹ *Pat.*, 110-111.

¹⁰ PÉTERFALVY, "Magyar Mózes" (nt. 5), 319.

¹¹ *Pat.*, 102.

¹² Cfr. IGLÓI, "Magyar Mózes legendája" (nt. 5), 3, dove si richiama a САПУНОВ, Б. П., *О древнерусской книжности XII-XIII. веков*. ТОДРЛ, т. XI, 325.

¹³ Cfr. PÉTERFALVY, "Magyar Mózes" (nt. 5), 324.

Della vita di Moisej prima della scelta monacale, sappiamo soltanto ciò che si riesce a dedurre dalle menzioni fatte di lui, insieme con i suoi fratelli. La circostanza, che le note, quasi allo stesso tempo, menzionano tra i monaci tre persone,¹⁴ si riferisce al fatto che nel tempo di Moisej doveva esserci nei dintorni di Kiev un gruppo più grande di ungheresi. Tra questi esistevano rapporti politici, politici-ecclesiali e matrimoniali.

Nei rapporti politici, conformemente alle consuetudini dell'epoca, i matrimoni avevano una grande importanza. I principi Andrea e Levente, figli di Vazul, colpito da cecità, rivale del re Stefano, si rifugiarono a Kiev. Andrea si battezzò e si sposò lì: sposò Anastasia, figlia di Jaroslav il Saggio, quando a Kiev apparvero i primi monaci.¹⁵ I contratti realizzati tramite i matrimoni, si continuarono poi, e dopo il secolo XI divennero più vivaci. La figlia del re santo Ladislao divenne la moglie del regnante di Volhina; il principe Álmos sposò la figlia del granduca Svjatopolk (nel 1104), la seconda moglie del re Colomano fu la figlia del granduca di Kiev (nel 1112). Poi il re Géza II sposò Eufrosina, la figlia del granduca di Kiev, sorella di Izjaslav.¹⁶

Per avere un quadro della vita di Moisej, prima della sua entrata nel monastero, e del suo trasferimento all'estero, si devono esaminare i legami politico-ecclesiali dell'epoca. Gli autori ortodossi (o ortodossi di sentimenti) ungheresi scrivendo di Moisej, unanimamente motivano l'emigrazione di Moisej (e i suoi fratelli) nel Rus di Kiev con il fatto che in Ungheria veniva messo in secondo ordine il cristianesimo di rito bizantino.¹⁷ Altri autori non mettono in evidenza questo aspetto, piuttosto si richiamano ai rapporti commerciali estesi.¹⁸

Nè la biografia di Moisej, nè quella dei suoi fratelli, e neppure altre fonti, ci dicono "quando" e "perché" vennero nella terra russa. In mancanza di date si possono avanzare alle supposizioni. Dalla vita di Moisej si ricava soltanto, che sarebbe stato a servizio del principe Boris, ed era anche il suo "favorito". La Cronaca scrive lo stesso di Giorgio; il Paterikon nomina Moisej come fratello di Giorgio.¹⁹ Però la

¹⁴ Questi sono: Moisej, Giorgio, Efrem Ungheresi.

¹⁵ SZANTÓ, K., *A katolikus egyház története*, Budapest 1983, 319; CSORBA, CS., *Árpád örökében* (Új képes történelem), Budapest 1996, 38.

¹⁶ CSORBA, *Árpád örökében* (nt. 15), 39.

¹⁷ Così BERKI. *Az orthodox kereszténység* (nt. 5), 116; FERINCZ, I., "Magyar Mózes és Efrem – Az orthodox egyház szentjei", in Tóth, I. (szerk.), *Az ortodoxia története Magyarországon a XVIII. századig*, Szeged 1995, 37-44; Jockwig, F. – Hohmann, G. (hrsg.), *Gottesdienst zu Ehren Aller Heiligen der Rus*, Würzburg 1987, 90.

¹⁸ Per esempio TIMKO, *Keleti kereszténység* (nt. 2), 396.

¹⁹ *Pat.*, 102.

biografia del terzo fratello Efrem, composta più tardi per il suo culto liturgico,²⁰ scrive: "Nei tempi dei santi martiri russi Boris e Gleb, granduchi ortodossi, furono nella Russia tre fratelli nati da un'unica madre: Efrem, Giorgio e Moisej, tutti provenienti da terra ungherese e tutti servirono nel grado di boiario i principi Boris e Gleb".²¹ Ad ogni modo il fatto che Moisej giunse in terra polacca come schiavo del vincitore Svjatopolk con l'aiuto dei polacchi, indica che probabilmente viveva nei dintorni di Kiev.

Se l'emigrazione dei tre fratelli si ricollega veramente con i movimenti della sorte del cristianesimo ungherese di rito bizantino, si potrebbe pensare che venissero dal territorio di Transilvania.²² I regnanti della Transilvania infatti furono di rito bizantino e anche tra i loro sudditi si diffuse questo rito. Il re Stefano però nel 1003 dichiarò guerra a Gyula e poi alcuni anni dopo ad Ajtony, per estendere il suo dominio anche sui loro territori.²³ Quando Stefano divenne re di tutto il paese, si formarono i presupposti per affidare ad un vescovo di rito latino l'incarico di organizzare la diocesi della Transilvania, nei territori dove prima fu potente l'influenza della Chiesa Orientale. Queste spedizioni e le attività missionarie di rito latino rinforzatisi con loro, accrebbero alla decisione di Moisej e dei suoi fratelli di emigrare all'estero.²⁴ E questo accadde verso il 1003.

Alla discendenza di Moisej fanno riferimento alcune parole disperse nella sua biografia ritrovata nel Paterikon. Secondo la narrazione, dopo l'assassinio del principe Boris, Svjatopolk trascinò via "i boiari e tra loro anche Moisej", gli uomini più pregevoli del principe di Kiev.²⁵ Il termine боярь non significa un servo semplice, di basso livello, ma piuttosto di grado nobile. Così il Paterikon testimonia che pure Moisej non potrebbe essere stato un servo semplice, ma un nobile, godendo

²⁰ La Chiesa ortodossa festeggia Efrem nel 28 gennaio (quando la Chiesa greco-cattolica festeggia solo Efrem siriano). La biografia descrive che quando Boris venne assassinato nel 24 luglio 1015, lui si salvò soltanto perché fu lontano. Avendo saputo che il suo padrone venne ucciso, gettò il suo grado di boiario e rinunciò il mondo. Si stabilì sulla riva del fiume Tverca in Torzok e praticò l'ospitalità: costruì una casa per i pellegrini. Sperò di poter incontrare anche il suo fratello camminante in luoghi sconosciuti. Avendo maturato la sua vocazione si fece monaco. Eresse anche una chiesa dedicata ai santi Boris e Gleb. Morì nel 28 gennaio 1053. Le sue reliquie vennero ritrovate nel 1572. Lui stesso venne venerato santo già verso 1580 (Jockwig – Hohmann, *Gottesdienst zu Ehren Aller Heiligen* [nt. 17], 90. lo mette tra 1584 e 1587). Allo stesso tempo nacquero i suoi testi liturgici.

²¹ Cita FERINCZ, "Magyar Mózes és Efrém" (nt. 17), 36. l'opera: *Žitija svjatyh na ruskom jazyke. izlozennyya po rukovodstvu cetjih-minej sv. Dimitrija Rostovskago. Kniga pjataja. čast' vtoraja*. M., 1904 (Izdanie Vvedenskoj Optinoj Pustyni 1993), 423.

²² Come lo suppone FERINCZ, "Magyar Mózes és Efrém" (nt. 17), 36.

²³ Cfr. MORAVCSIK, GY., *Az Árpád-kori történet bizánci forrásai*. Budapest 1984, 85.

²⁴ FERINCZ, "Magyar Mózes és Efrém" (nt. 17), 38-39.

²⁵ Pat., 102-103.

della pubblica stima.²⁶ L'altra menzione non si riferisce in modo diretto a Moisej, ma a suo fratello Giorgio. Benché però fossero fratelli, e lo testimonia anche il Paterikon, indirettamente vale anche per lui. La Cronaca di Lavrentij commemora Giorgio presso le notazioni dell'anno 1015, secondo il cronista Nestor, quando racconta l'uccisione di Boris: "Venne trafitto Boris e con lui pure il suo servo che copri con il suo corpo quello di lui. Questo giovanotto fu di origine ungherese, di nome Giorgio, molto amato da Boris."²⁷ Il testo usa il termine *отрокъ* per "servo", come anche il manoscritto di Nikon.²⁸ Anche questo termine non indica un servo semplice, ma un certo livello sociale, un grado di corte. Dunque, anche questo episodio conferma l'origine nobile dei due fratelli. Per questo si può dedurre ancora una testimonianza dalla biografia del terzo fratello Efrem. Più fonti riferiscono che i due fratelli lavorarono come maestri di stalla. Nella Russia antica anche questo fu un titolo nobile che venne segnalato con termine *тиунъ*,²⁹ e che indicò un servo privilegiato, principesco, di boiario, che partecipò anche nel governo dell'azienda. A questo riguardo è importante sottolineare che gli ungheresi furono celebri per i loro allevamenti di cavalli. Conoscendo come i popoli d'allora che erano sempre in lotta, tenessero in gran pregio i cavalli, si può capire perché apprezzassero molto anche gli stallieri.³⁰ Che gli ungheresi commerciassero con i cavalli, lo testimonia anche una nota della Cronaca russa, nell'anno 969. Svjatoslav volle trasferire la sua capitale a Perejaslevec danubiano, dicendo: "vi è il centro del mio paese, ivi affluisce ogni bene... dagli ungheresi l'argento e i cavalli".³¹ Vale la pena segnalare ancora un cenno, che pare interessante, sui rapporti tra gli ungheresi e russi, riguardo alla vita di Moisej. Sappiamo che Moisej Ugrin già nel 1031 fu nel monastero delle Grotte tra gli eremiti. E in quell'anno arrivarono a Kiev Andrea e Levente, figli dell'accecato e carcerato Vazul. Si potreb-

²⁶ PÉTERFALVY, "Magyar Mózes" (nt. 5), 319-320. ne deduce ancora altre conclusioni trattando il tema (e citando IGLÓI, "Magyar Mózes legendája" (nt. 5), 2. che non favorisce molto bene la vita dei monaci) al riguardo che Moisej avrebbe dovuto essere ricco, altrimenti non lo sarebbe stato accettato nel monastero. Però, come abbiamo già visto, tra i monasteri nei dintorni di Kiev fu unico il monastero delle Grotte fondato non da un "ktitor", e almeno nei suoi primi tempi l'entrata in esso non fu legata al denaro. Cfr. SMOLITSCH, I., *Das altrussisches Mönchtum (11-16. Jahrhundert). Gestalter und Gestalten*, (Das östliche Christentum 11), Würzburg 1940, 56.; Spidlik, T. (a cura di). *I grandi mistici russi*, Roma 1977, 28.; SMOLITSCH, I., *Russisches Mönchtum. Entstehung. Entwicklung und Wesen 988-1917*, (Das östliche Christentum 10-11), Würzburg 1953, 17, IGLÓI, "Magyar Mózes legendája" (nt. 5), 1.

²⁷ Cita HODINKA, *Az orosz évkönyvek* (nt. 4), 52.

²⁸ *Ibid.*, 54.

²⁹ Cfr. FERINCZ, "Magyar Mózes és Efrém" (nt. 17), 38.

³⁰ DONNERT, E., *Das kiewer Russland. Kultur und Geistesleben vom 9. bis zum beginnenden 13. Jahrhundert*, Leipzig-Jena-Berlin 1983, 100.

³¹ Citato anche da FERINCZ, "Magyar Mózes és Efrém" (nt. 17), 38.

be difficilmente negare la possibilità che loro conoscessero e visitassero il loro conazionale diventato celebre per le sue sofferenze e la sua eroica lotta.³² Essi godettero dell'ospitalità della corte principesca. I rapporti tra la corte di Jaroslav e il monastero di Teodosio erano quotidiani. Da queste visite non poterono esonerarsi neanche i principi ungheresi. Moisej visse qui per quasi quindici anni, e così la sua influenza sui principi fu più di una conoscenza semplice. Purtroppo di tutto questo non sono rimaste testimonianze scritte.

Dai cenni della vita di Moisej finora esaminati, dunque, sappiamo che era ungherese, un uomo rispettabile e che visse prima in terra russa, alla corte del principe. Vedremo ancora che, dopo la sua prigionia, divenne il terzo monaco del monastero delle Grotte, dove passò tutta la sua vita. Attraverso l'esame della sua personalità possiamo far luce sui rapporti politici ed ecclesiali tra ungheresi e russi. Dallo studio della vita di Moisej, noi ricaviamo conclusioni differenti da quelle degli ortodossi. Infatti egli morì prima del 1054. Così tutta la Chiesa Universale potrebbe venerarlo e non soltanto la Chiesa ortodossa, ma anche, anche se fu canonizzato solo dalla Chiesa ortodossa russa e solo questa Chiesa preparò i testi del suo culto liturgico. La sua lotta e perseveranza eroica, come vedremo dal *Paterikon*, fanno di lui un esempio per tutti gli uomini.

3. La vita di Moisej secondo il *Paterikon*

Come abbiamo già accennato, la vita di Moisej Ugrin, nella sua parte più importante dal punto di vista agiografico, è possibile ricavarla dal *Paterikon* del monastero delle Grotte di Kiev. Oltre ai cenni storici riguardo all'agiografia, vale anche per la biografia di Moisej la constatazione di Kologrivov: "l'agiografia è giustamente considerata la prima anche dal punto di vista letterario. Infatti alcune *Vite* di santi uniscono alla bellezza della forma letteraria uno stile che è insieme ingenuo e artistico, e presenta una grandissima ricchezza di particolari concreti e personali."³³

Gli eroi delle leggende del *Paterikon* sono i rappresentanti dell'ideale di vita più duro. Però non raggiungono facilmente questa gloria. Il loro "eroismo", in uno o più episodi, è la conseguenza di una lotta continua. Devono lottare prima di tutto contro sé stessi, contro le loro passioni. La lotta si presenta molto spesso sotto l'immagine del diavolo.³⁴

³² Anche PÉTERFALVY, "Magyar Mózes" (nt. 5), 323. lo suppone.

³³ KOLOGRIVOV, I., *Santi russi*, Milano 1977, 17.

³⁴ E qui si può alludere alla perla della letteratura patristica ascetica, cioè alla *Vita di Sant'Antonio* scritta da Sant'Atanasio; PG 26,835-976.

Lo spirito del male sotto diverse forme tenta coloro che vogliono rinunciare ai piaceri del mondo liberandosi dai piaceri sensuali, dalla cupidigia, dall'invidia con faticosa sofferenza e mortificazione di sé stessi, fino alla fine della vita, e così essere "beati" padri. Nella vita di Moisej, come vedremo, questa tentazione appare nella persona della vedova. La via dell'uomo fragile, per ottenere la purificazione dell'anima, fin da principio presuppone delle situazioni drammatiche, l'avanzamento interiore degli eroi di tendenza precisata, sensibile anche se limitata, "la motivazione psicologica del comportamento, dei conflitti degli asceti".³⁵

1/ La prima parte della vita trasmessaci dal Paterikon

Moisej viene presentato nel Paterikon come ungherese.³⁶ niente dicendo della sua vita anteriore, ma inquadrando in una cornice storica la sua vita: quando Boris venne ucciso, soltanto lui si salvò. Questo avvenne nel 1015 presso il fiume Alta. Ecco la prima data precisa di Moisej.³⁷ Il fatto che egli evitò "la morte amara", lascia intravedere la sua sorte: non divenne martire, come Boris, ritenuto santo, e il suo servo Giorgio, fratello di Moisej. Ma nonostante ciò dovette soffrire un martirio di altro tipo, che lo accompagnò durante tutta la sua vita. Così viene collocato tra i страстотерпци cioè tra coloro che soffrirono molto e lungamente.

Da un punto di vista cronologico, i primi santi canonizzati della terra russa, riconosciuti come intercessori presso Dio, furono i santi Boris e Gleb, figli minori del granduca Vladimir. Il loro culto venne istituito immediatamente dopo la loro morte e diventò generale, precedendo in tal modo la loro canonizzazione che non avvenne da parte dei greci. Kologrivov descrive i problemi veri che circondano questo fatto.³⁸ Si deve riconoscere che Boris e Gleb non avevano affatto sofferto il martirio per Cristo e per la fede cristiana, ma erano stati vittime di un complotto politico ordito da un loro fratello.³⁹ È pure vero che loro erano laici e la Chiesa greca non riconosce che ben pochi santi laici. Poi, non ci furono molti miracoli prima della canonizzazione di

³⁵ IGLÓI, *Az orosz irodalom* (nt. 5), 126.

³⁶ "Вот что узнаю было объ етомъ Моисее. Онъ былъ родомъ Угринъ". (Ecco, che cosa è stato conosciuto di questo Moisej. Egli fu di origine ungherese.) – *Pat.*, 102.

³⁷ Cfr. il racconto della Cronaca antica dell'anno 1015; TRAUTMANN, R., *Die altrussische Nestorchronik*, Leipzig 1931, 96.

³⁸ KOLOGRIVOV, *Santi russi* (nt. 33), 25-33.

³⁹ SPIDLÍK, T., "Slavi orientali (spiritualità degli)" in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, in Ancilli, E. (a cura di), Roma 1990, vol. III, 2330; Amann, E. – Dumas, A. (di), *L'epoca feudale. La Chiesa del particolarismo*, (Storia della Chiesa VII), Cinisello-Balsamo 1995, 585. scrive che sono chiamati al battesimo rispettivamente Romano e Davide, e sono onorati come martiri dalle due Chiese, Orientale ed Occidentale (*ibid.*, nota 103).

Boris e Gleb: se ne segnalano solo due. E infine è molto importante conoscere il preciso significato delle loro gesta cristiane, del loro подви́гъ. I due principi non furono canonizzati come “martiri”, ma come страстотерпци cioè come uomini “che soffrirono la sofferenza”.⁴⁰ Assistiamo così alla comparsa di un nuovo tipo di “santità”, prettamente russo. Questo è molto importante per poter capire i motivi dei due fratelli, la loro non-resistenza e umile accettazione della morte, come riferiscono i loro agiografi. Si noti che i due principi non cercarono questa morte, si accontentarono di accettarla quando giunse loro, come un dono inviato da Dio.

Se per eroismo s'intende una certa insensibilità alla sofferenza, un contegno freddo e calmo dinanzi alla morte, l'atteggiamento di Boris e Gleb, non ha nulla d'eroico. Boris pianse prima della morte, “il suo viso è bagnato dalle lacrime”. Ma, nonostante questo timore, nonostante l'angoscia della loro carne dinanzi alla morte, alla fine i due fratelli accettano la morte con rassegnazione. Né Boris né Gleb sono dei monaci. Se ricchezze e potere contano poco per loro, se essi desiderano esercitare l'umiltà e la carità, piangono tuttavia per dover lasciare questo mondo. Si confortano con la Sacra Scrittura: parole evangeliche sono sulle labbre di Boris nella notte della sua agonia. La mattina dell'assassinio egli si rivolge con una bellissima preghiera ad una immagine di Cristo sulla croce. I lamenti di Gleb sono ancora più commoventi. Egli piange per la morte di suo padre, del fratello Boris, amato teneramente, assassinato lontano da lui. Anche lui si rivolge a Cristo con una preghiera, e l'ultimo suo pensiero, secondo l'agiografo, è che ogni discepolo di Cristo è al mondo per soffrire e che ogni sofferenza, sia volontaria che inflitta a un innocente, è una sofferenza in nome di Gesù Cristo. Questo spirito di sofferenza volontaria, sotto forma di non-resistenza, in Gleb trionfa sulla debolezza.

Ecco l'ideale religioso nel nome del quale i principi accettano la morte. La loro passione rassomiglia a quella di Gesù Cristo. Come Cristo, essi si sentono “agnelli portati al macello”,⁴¹ vittime innocenti senza macchia, che non resistono ai loro uccisori. I santi Boris e Gleb non sono degli isolati, unici nel loro genere, anzi sono le “primizie”, l'avanguardia; sono esempio per persone di ogni mestiere e condizione, canonizzate dalla Chiesa russa o anche soltanto venerate dalla pietà popolare come страстотерпци.⁴²

⁴⁰ Già la cronista Nestor dà loro questo appellativo.

⁴¹ Is 53,7 – Cita anche la Liturgia di San Giovanni Crisostomo, nella proskomidia.

⁴² A questa idea KOLOGRIVOV, *Santi russi* (nt. 33), 30-31. dà un'importanza nazionale: sin dai primi anni della sua conversione, il popolo russo fu attirato da questa particolare forma di testimonianza di attaccamento a Cristo. Questo martirio, questo подви́гъ, è un fatto nazionale russo, una vera trovata geniale di questo popolo appena battezzato, senza precedenti nella storia agiografica.

Moisej, come abbiamo visto, quando si salvò dalla morte, non fu martire come Boris e Gleb. Osservando però le loro sofferenze e il loro martirio, si potevano scoprire gli elementi della sofferenza di Moisej, anche se in un modo indiretto, e potevamo immaginare: soprattutto (a sua lotta, che combatteva contro la tentatrice vedova e anche l'accettazione della sofferenza. È importante pure nella sua biografia l'idea delle cronache antiche che testimoniano l'esistenza, nella coscienza religiosa del popolo russo, di un nuovo ideale del martirio. Non sarà martire solamente il cristiano, che muore per avere professato la sua fede dinanzi ai tribunali pagani o eretici, ma anche colui che soffre innocente e muore senza resistere ai cattivi uomini per conformarsi in tal modo all'esempio di Cristo.⁴³ Lo *страстотерпецъ* è colui che patisce una sofferenza, facendosi simile a Cristo per aver superato l'amore per la vita e per il mondo in nome dell'amore di Dio e del prossimo, e come Moisej, in nessun modo cede alle tentazioni, e mantiene puro sé stesso, anche se deve enormemente soffrire.

Il Paterikon continua la descrizione della vita di Moisej come lui fu portato nella prigione polacca. Essendosi salvato dall'assassinio, fuggì da Predslava, sorella di Jaroslav. È da notare un fatto importante: lì "passò i suoi giorni in preghiera", quasi immaginando la sua vita futura perché infatti da monaco il suo compito principale sarà quella di pregare. Poi Jaroslav attaccò Svjatopolk,⁴⁴ ma non riuscì a batterlo, perché questi chiese aiuto al re polacco Boleslav. Ritornato in patria Boleslav portò con sé Moisej come schiavo. Con questo episodio ha inizio la parte principale della sua vita nel Paterikon.

2/ La lotta eroica nella prigionia

Quello che sappiamo di questo periodo della vita di Moisej in base al Paterikon, ciò che lo fa veramente *страстотерпецъ* per il suo *подвигъ*, non è altro che una lunghissima storia di sofferenze senza fine che patì in Polonia durante la sua prigionia. Misero le sue mani e le sue gambe al ferro e lo custodirono così, perché era un uomo forte e bello. E per questa sua bellezza avrebbe dovuto soffrire enormemente, infatti una giovane e ricca vedova voleva averlo come marito a tutti i costi.

Se leggiamo attentamente la biografia di Moisej trasmessaci dal Paterikon, possiamo dividere in dodici periodi la sua sofferenza o gli artifici che la donna ideò per indurlo al peccato.

⁴³ Cfr. ŠPIDLÍK, "Slavi orientali" (nt. 39), 2330

⁴⁴ Secondo la Cronaca antica questo fu nei 1018, allora Moisej visse tre anni in preghiera da Predslava

1. Lusinga. Prima la vedova semplicemente "con parole lusinghiere"⁴⁵ vuol avere per sé Moisej. Ma egli le risponde con simili e semplici parole: non la sposa, perché "così piace a Dio".⁴⁶

2. Promessa di riscatto. La donna promette di riscattarlo dalla prigionia⁴⁷ e farne un uomo potente. Moisej, a questo le risponde con esempi scritturistici e cioè che non si deve obbedire alle donne. E nello stesso tempo rivela la sua innocenza: "Non conobbi donna dalla mia nascita".⁴⁸

3. Seduzione con patrimonio. La vedova seduce Moisej promettendo di renderlo "nobile e padrone della sua casa".⁴⁹ Moisej allora risponde, ormai più categoricamente, che per lui vale di più "la castità della sua anima e del corpo".⁵⁰ A questo punto si può riscontrare anche un riferimento cronologico: Moisej dice che sta in prigione ormai da cinque anni.⁵¹

4. Suggerimento diabolico. Dopo le prime tre fasi, la storia diventa più dura. La donna, vedendo di non poter giungere a nessun risultato, dà ascolto "al suggerimento del diavolo".⁵² Così vuole riscattare Moisej dalla prigionia.

5. Compra. La vedova polacca compra Moisej "per quasi mille monete d'oro",⁵³ pensando così di essere la sua padrona.

Dopo l'acquisto ella crede di possedere totalmente l'uomo, e così vuole vezzezzarlo: gli fa indossare abiti costosissimi, gli dà da mangiare leccornie. Ma Moisej non accetta alcunché, rinuncia a tutto ciò che la vedova gli offre: pregando ancora più intensamente, e digiunando ancora più severamente.⁵⁴

6. Condanna a morte per fame. Quando la donna vede che Moisej sceglie la vita consacrata a Dio piuttosto che lei stessa, allora vuol metterlo a morte: "condanna a morte per fame".⁵⁵ Ma un servo gli accorre in aiuto: gli dà segretamente del cibo.

Qui si presenta, nella biografia, un motivo nuovo. I servi vogliono persuadere Moisej ad obbedire alla donna. Vi traspare la conversazione tra il dolente, sul mondezzaio giacente, Giob e i suoi amici. Ma il nostro santo non li ascolta, piuttosto risponde loro con citazioni bibliche.

⁴⁵ "Лъстивымъ словами". — *Pat.*, 103.

⁴⁶ "Такъ Богу угодно". — *Pat.*, 103.

⁴⁷ "Я извоваю тебя". — *Pat.*, 103.

⁴⁸ "Я не позналъ ся отъ рденія". — *Pat.*, 103.

⁴⁹ "Сделаю знатнымъ, господиномъ надъ всемъ домомъ моимъ поставю". — *Pat.*, 103.

⁵⁰ "Для меня лучше... чистота душевная, а также и телесная". — *Pat.*, 104.

⁵¹ Questo significa di esserci dall'inizio della storia ormai da otto anni.

⁵² "По дьявольскому внушенію". — *Pat.*, 104.

⁵³ "Около тысячъ". — *Pat.*, 104.

⁵⁴ "Стать еще прилежнее молиться, еще крепче держать постъ". — *Pat.*, 104.

⁵⁵ "Хотела голодомъ уморить его". — *Pat.*, 105.

7. Inganno. La vedova non desistendo ancora dal proposito di farlo suo commette una frode. Lo presenta al popolo come loro padrone e proprio marito.⁵⁶ Ma egli la deride: “Non puoi traviarmi con le cose effimere di questo mondo, nemmeno rubare da me la ricchezza della mia anima.”⁵⁷

8. Minaccia con morte. La donna pensa di esser già padrona di Moisej, dato che l’ha comprato. Così lo minaccia di morte.⁵⁸ Ma Moisej non ha paura.

Nella storia, anche qui si trova un punto nodale, che sarà di decisiva importanza nelle vicende seguenti. Arriva un monaco dal Monte Sacro (Athos) in segreto e “tonsura” Moisej.⁵⁹

9. Bastonatura. La vedova ormai perde tutta la speranza e crede di spezzare la resistenza di Moisej a bastonate: “Ordinò di allungarlo e così picchiarlo con bastoni, che ha insanguinato la terra”.⁶⁰ Ora anche i servi si rivolgono contro di lui, mentre prima volevano soltanto persuaderlo all’obbedienza. Ma né la tortura né altre persuasioni di qualsiasi genere allontanano Moisej dalla sua decisione.

10. Invocazione d’aiuto. La vedova, vedendo che non ottiene nessun risultato chiede aiuto a Boleslav. Dalle parole di Moisej si rivelano due cose importanti. Una è importante dal punto di vista cronologico: si riafferma che Moisej è stato per cinque anni in prigionia, il sesto lo passò da lei; l’altra ci dice che Moisej è divenuto monaco. “Boleslav incitò Moisej affinché si sposasse con la vedova”.⁶¹ Ma egli non diede ascolto nemmeno a lui. Anzi, la storia volge verso al termine perché Moisej pronunciò una profezia minacciosa, e cioè che ben presto entrambi moriranno. E il cronista aggiunge: “E avvenne così, come il santo aveva predetto”.⁶²

11. Mettere nel letto. La storia dal punto di vista della donna giunge al suo acme. Poiché non può in nessun modo sedurre Moisej, ora ordina “di farlo metter nel letto con lei stessa, per forza”.⁶³ Egli però nemmeno ora si lascia indurre in tentazione peccatrice. Anzi, le dice in faccia che non potrebbe sopportare nessuna donna: “Non creder... che non potrei fare con te ciò che vuoi; ma per timore di Dio ti disdegno come donna impura”.⁶⁴

⁵⁶ “Вотъ господъ вапъ, а мой мужъ”. – *Pat.*, 107.

⁵⁷ “Не можешъ ты прельстигъ меня тленными вешамн этого міра, ни украсть у меня духовнаго богатства”. – *Pat.*, 107.

⁵⁸ “Смертн тебя предамъ”. – *Pat.*, 107.

⁵⁹ “Облекъ его въ иноческій образъ”. – *Pat.*, 108.

⁶⁰ “Велеа растянуть его и бить палкамн. такъ что и земля напиталсь кровью”. – *Pat.*, 108.

⁶¹ “Болеславъ много принуждалъ его взять себя эту вдову”. – *Pat.*, 109.

⁶² “Такъ и было, какъ предсказалъ пренюбный”. – *Pat.*, 110.

⁶³ “Она велела насильно положить его съ собой на постель”. – *Pat.*, 110.

⁶⁴ “Не думай что... не могу этого сделать: я изъ страха Божія гнушаю тебя, какъ нечистой”. – *Pat.*, 110.

12. Mutilazione. Ora, anche per Moisej la storia arriva al suo culmine. Lo picchiano sempre di più e ogni giorno gli infliggono cento colpi. Alla fine la vedova fa recidere “il suo membro intimo”⁶⁵ e lo lascia tutto bagnato di sangue. Così vince, però, non la donna ma Moisej.

3/ La seconda parte della sua vita

La storia della vita di Moisej non termina con la mutilazione. Nello svolgimento del racconto s’inserisce un brano storico, che racconta che Boleslav cacciò via i monaci dal suo paese. Poi racconta la morte di Boleslav e della rivolta in terra polacca: la gente uccise i vescovi e i boiari.⁶⁶ E infine si ricorda che anche la donna venne uccisa. “Dio così vendicò le ingiurie sopportate dai suoi servi”.⁶⁷

Dopo questo racconto delle sofferenze durate sei anni, la biografia riprende la storia di Moisej. Racconta che guarito dalle ferite, giunse al monastero, dove “portò le ferite del suo martirio e la corona della sua confessione di fede come soldato di Cristo, vincitore e coraggioso”.⁶⁸ Poi racconta come ha aiutato un monaco turbato dalle tentazioni, che chiese aiuto a lui. Gli raccomandò di non proferire parola con nessuna donna nella sua vita. Avendoglielo promesso, egli lo toccò con il suo bastone – perché Moisej non poteva camminare senza bastone – e subito cessarono le sue tentazioni.

Alla fine della biografia si ritrova un altro cenno cronologico: Moisej giunse nel monastero al tempo di Antonio. Come abbiamo visto, questo avvenne nel 1030. Ripete ancora di esser stato in prigionia per cinque anni, e nel sesto anno soffrì per la sua innocenza.

Poi la biografia riporta ancora che la moglie di origine polacca del regnante Izjaslav prese sotto la sua protezione i monaci. Ammonì suo marito di non cacciarli via, perché essendo accaduto un simile caso nella sua terra, “avvenne un disastro nella terra polacca”.⁶⁹ La biografia sottolinea che ciò accadde perché Moisej venne torturato e mutilato.

Come ultimo pensiero, il Paterikon dà soddisfazione a Moisej: Dio lo glorificò come suo servo fedele.

⁶⁵ “Тайные члены”. – *Pat.*, 110.

⁶⁶ La Cronaca antica nota questo avvenimento presso l’anno 1030.

⁶⁷ “Но Богъ скоро отомстѣлъ за рабовъ своихъ”. – *Pat.*, 110.

⁶⁸ “Нося на себе мученическія раны и венец исповѣданія, какъ побѣдитель и храбрый воинъ Христовъ”. – *Pat.*, 110.

⁶⁹ “Великое зло сделалось тогда въ ней”. – *Pat.*, 111.

4. La cronologia della vita di Moisej

In base al Paterikon e agli altri cenni riguardanti Moisej possiamo fare un tentativo di riordinare la cronologia della vita di Moisej. Alcune date importanti sono precise, però sono molte anche le mancanze, e così in alcuni casi dobbiamo formulare delle ipotesi.⁷⁰

990-995(?) – L'anno di nascita di Moisej. Infatti la Cronaca antica nelle notazioni dell'anno 1015 parla di un uomo di figura prestante e ben cresciuto.⁷¹ Non è insolito che il suo anno di nascita sia sconosciuto, perché la Chiesa festeggia i santi di solito nel loro natalizio celeste.⁷²

1015-1018 – Il giorno della morte di Boris, quando venne ucciso anche Giorgio fratello di Moisej. Egli allora si salvò dalla morte.⁷³

1015-1018 – Moisej si trova da Predslava, sorella di Jaroslav, a Kiev. Durante questi tre anni passò i suoi giorni in preghiera.

1018 – Venne deportato in Polonia.

1018-1023(1024?) – Si trova in prigione per cinque anni.

1024-1025 – L'anno sesto⁷⁴ di cui tratta la maggior parte della sua biografia ritrovatisi nel Paterikon: le sofferenze inflitte a Moisej dalla vedova. La mutilazione.

1025-1030 – In questo periodo ritorna a Kiev, si ristabilisce nel monastero delle Grotte.⁷⁵

⁷⁰ Anche secondo GOETZ, *Das kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands*, Passau 1904, 52. ci sono lacune nella biografia di Moisej, e in alcuni luoghi rimangono oscurità. Freydank – Sturm (hrsg.), *Das Väterbuch* (nt. 7), 349. colloca la storia di Moisej tra 1015 e 1040. Però, come lo vedremo, così la data ultima sarebbe imprecisa.

⁷¹ *Pat.*, 102; cfr. nota 11.

⁷² Nella Chiesa bizantina esistono due sole eccezioni: il giorno di natività della tutta santa Madre di Dio (l'8 settembre) e quello del Precursore del Signore Giovanni Battista (il 24 giugno).

⁷³ È un fatto che tutti gli autori notano.

⁷⁴ HEPPEL, M., *The Paterik of the Kievan Caves Monastery*, (Harvard Library of Early Ukrainian Literature 1), Cambridge 1989, 168, nota 537. solleva anche l'opinione che non si tratti dell'anno sesto, ma di sei anni. Questo risolverebbe il problema dell'insicurezza tra gli anni 1025-1030.

⁷⁵ Secondo GOETZ, *Das kiever Höhlenkloster* (nt. 70), 52. la prigionia durava per quasi dieci anni. La maggior parte degli autori mette nel 1030 la data del suo arrivo ad Antonio nelle grotte. – Freydank critica l'autore della Cronaca antica di Nestor che colloca la morte di Boleslav nel 1030 perché, secondo lui, già nel 1025 egli era morto. Invece colloca la ribellione polacca negli anni trenta del secolo XI, che significava "la ricaduta nel paganesimo". Cfr. Freydank – Sturm (hrsg.), *Das Väterbuch* (nt. 7), 319. – MARTINOV, J., *Annus Ecclesiasticus Graeco-Slavicus*, Bruxelles 1863, 187. non si sa perché mette l'arrivo di Moisej al monastero nel 1054.

1025-1043 – Questo periodo della sua vita è sconosciuto.⁷⁶ Allora avviene la ribellione in Polonia,⁷⁷ dopodiché Boleslav morì.

1043 (26 luglio) – Il giorno della morte,⁷⁸ che nello stesso tempo è il giorno del suo memoriale, in cui si volge la sua celebrazione liturgica.⁷⁹

1643 – La canonizzazione del Moisej Ugrin insieme con centodiciotto monaci riposati nella Grotta di Kiev.

5. Conclusione

Moisej Ugrin, in italiano Mosè Ungherese, è un santo della Chiesa universale. Di rito bizantino, visse e operò quando la Chiesa orientale era ancora unita a quella occidentale e non era divisa. Moisej morì nel 1043, undici anni prima della separazione che la storia conosce come “il grande scisma orientale della Chiesa del 1054”. Dunque, possiamo rimirare il nostro Moisej veramente come un santo della Chiesa universale.

Fu ungherese di nascita, ma trascorse il periodo della sua vita conosciuto dalle fonti storiche, all'estero. Inizialmente fu servo del principe dell'antica Rus, Boris, insieme con suo fratello, Giorgio. Quando il principe Boris e Giorgio vennero uccisi, Moisej sfuggì alla morte e fu comprato da una giovane vedova polacca come schiavo. La vedova voleva che Moisej diventasse – ad ogni costo – suo marito. Moisej invece non acconsentì in nessun modo, anzi, scelse di consacrarsi a Dio come monaco. Finalmente, dopo molti supplizi, mutilato, giunse a Kiev dove trascorse il resto della sua vita come monaco. La Chiesa bizantino-slava lo venera come santo, festeggiando la sua memoria il 26 luglio.

Nella Chiesa greco-cattolica ungherese Moisej Ugrin è poco conosciuto. Non si ha memoria di lui, né nel calendario ecclesiastico né nel Ménaià testo liturgico ufficiale.

⁷⁶ Il *Paterikon* scrive soltanto che visse per dieci anni nel monastero:

⁷⁷ HEPPEL, *The Paterik of the Kievian Caves Monastery* (nt. 74), 168, nota 537. la mette sul 1034.

⁷⁸ La *ЖИТИЕ Преподобного отца нашего Моисея Угрина*. (senza autore), Одесса ²1907, 8. scrive che “raggiunse sessanta anni tra le sofferenze e lotta, in modo piaciuto a Dio”, ma non comunica né la data della nascita, né quella della morte.

⁷⁹ Purtroppo non conosciamo quando sorsero i testi liturgici di Moisej. Abbiamo però una data sicura: il suo nome venne introdotto nel calendario liturgico di Kiev subito dopo la sua canonizzazione. Nel *Sacramentario* edito nel 1646 (dopo tre anni della canonizzazione) è presente il nome di Moisej Ugrin il 26 luglio. Anzi, lo è apparente, perché si inizia in una nuova riga. Nel 1646 dunque dovrebbero essere pronti i suoi testi liturgici, per la venerazione. La ristampa del *Sacramentario*: ЖУКОВСКИЙ, А., *Требник Петра Могили*, Канберра-Мюнхен-Париж 1988.

La sua *Vita* è stata pubblicata molte volte, soprattutto da parte di case editrici statali, in volumi che trattano della cultura russa antica. Si può senz'altro capire la natura di codeste pubblicazioni, data l'ideologia marxista imperversante nei quarantacinque anni trascorsi.⁸⁰ Inoltre, sono stati pubblicati saggi riguardo alla sua iconografia in libri di storia dell'arte. In passato la sua *Vita* divenne nota in modo molto frammentario, illustrando i contatti tra gli ungheresi e russi antichi.

Nella Chiesa ortodossa ungherese Moisej Ugin è meglio conosciuto. Infatti, lo ritengono unanimemente come loro santo e forse per questa ragione si può comprendere perché nella Chiesa greco-cattolica non si è estesa la sua venerazione. In tempi recenti ci si è occupati del beato Moisej con due relazioni presentate a una conferenza storica, i cui testi furono anche pubblicati. Questi testi promuovono una migliore conoscenza del nostro santo.

Moisej Ugrin forse meriterebbe più attenzione. Infatti, nel mondo di oggi, secolarizzato, vuoti di ideali, egli è una guida per il recupero di valori fondamentali. Anzitutto l'adempimento del dovere compiuto nella vita quotidiana, cioè la carità con la quale egli ha servito il suo padrone, il principe Boris. Inoltre il nostro santo è un esempio nell'accogliere il dono della vocazione, nella lotta per questa e nella sua fedele realizzazione. Infine richiama l'attenzione anche sulla virtù cristiana della purezza, infatti Moisej anche tra le straordinarie fatiche e supplizi persisteva nella sua idea.

Quest'ultima è importante in modo particolare. Infatti, Moisej, pur essendo uomo, mantenne intatta la sua purezza. Il mondo apprezza più la verginità e la castità femminile che maschile. La storia racconta che molte donne soffrirono per conservare integro il dono della castità e che alcune hanno consacrato la loro vita per questo. Moisej Ugrin brilla come esempio della castità maschile non soltanto nel cielo della Chiesa orientale, ma anche in quello della Chiesa occidentale, dato che visse prima della loro separazione.

I testi liturgici⁸¹ di Moisej Ugrin lo raffigurano simile al Giuseppe biblico. Molti sono i parallelismi ma anche molte le differenze tra i due personaggi e le loro vite. Entrambi hanno perseverato nella virtù della castità e ciò lo avvicina moltissimo. E Dio giustificò ambedue – benché in modi diversi.

⁸⁰ Si veda la nostra relazione, finalmente pubblicata: "La Chiesa greco-cattolica ungherese". in Congregazione per le Chiese Orientali, *Fede e martirio. Le Chiese orientali cattoliche nell'Europa del Novecento. Atti del Convegno di storia ecclesiastica contemporanea (Città del Vaticano, 22-24 ottobre 1998)*. Città del Vaticano 2003, 221-238.

⁸¹ Cfr. la nota 1, dove abbiamo già menzionato che tutti i testi liturgici di Moisej esistono in lingua paleoslava, e che li abbiamo già tradotti in lingua ungherese.

Nella figura di Moisej Ugrin si realizzano i pensieri che Papa Giovanni Paolo II ha scritto guardando l'Oriente cristiano da un'"altura particolare", cioè dall'altezza del monachesimo: "In Oriente il monachesimo ha conservato una grande unità... è stato da sempre l'anima stessa delle Chiese orientali: i primi monaci cristiani sono nati in Oriente e la vita monastica è stata parte integrante del *lumen* orientale trasmesso in Occidente dai grandi Padri della Chiesa indivisa. I forti tratti comuni che uniscono l'esperienza monastica d'Oriente e d'Occidente fanno di essa un mirabile ponte di fraternità, dove l'unità vissuta risplende persino più di quanto possa apparire nel dialogo fra le Chiese."⁸²

⁸² JOHANNES PAULUS II, *Oriente lumen* 9, Lettera apostolica "Oriente lumen" del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II all'episcopato, al clero e ai fedeli per la ricorrenza centenaria della "Orientalium dignitas" di Papa Leone XIII, Città del Vaticano [1995] 20-22.

FERENC JANKA

**BIOGRAPHISCHES STATEMENT ZUM 450. JUBILEUM
DES COLLEGIUM GERMANICUM ET HUNGARICUM IN ROM**

„ΕΙΣ ΘΕΟΣ..., Ο ΕΠΙ ΠΑΝΤΩΝ ΚΑΙ ΔΙΑ ΠΑΝΤΩΝ ΚΑΙ ΕΝ ΠΑΣΙΝ”
„Ein Gott der über allem, durch alles und in allem ist.”
(Eph 4,6)

INHALT – 1. Einleitung; 2. Gott ist über allem; 3. Gott ist durch alles; 4. Gott ist in allem; 5. Ein Gott, der über allem, durch alles und in allem ist.

1. Einleitung

Gott, der über allem und durch alles und in allem ist, zeigt sich. Er zeigt sich *über* meiner Welt, die sich immer weiter ausdehnt, *durch* die Welt meiner Beziehungen, *in* der Welt meines Innenlebens.

An diesen Gedanken möchte ich mein biographisches Statement zum Kollegs Jubiläum anknüpfen.

2. Gott ist über allem

Ich war ungefähr sechs Jahre alt und diente als Ministrant. Mein Kopf reichte noch nicht bis zum Altar. Aus dieser Sicht konnte ich die Ereignisse auf dem Altar nur von unten, vor allem aus den Regungen des Gesichtes meines Vaters, der als griechisch-katholischer Priester der Liturgie vorstand, ablesen. Von da unten hat mich an der Feier der sonntäglichen Liturgien der Moment der Wandlung besonders berührt. Dabei stand mein Vater in ehrerbietiger Aufmerksamkeit leicht gebeugt, seine Stimme strahlte innere Liebe aus, und mit andächtig geschlossenen Augen sprach er die Einsetzungsworte. Deutlich habe ich in diesen Momenten gespürt, daß hier etwas gegenwärtig wird, was nicht nur physikalisch – aus meiner Kindersicht – über dem Altar, nicht nur über meinem Vater sondern über allen menschlichen Kräften ist.

Auch mein Großvater mütterlicherseits war griechisch-katholischer Priester. Alle seine fünf Töchter haben Priester geheiratet, seine beiden Söhne wurden zu Priestern geweiht.

Die göttliche Kraft, die besonders aus der Liturgie ausstrahlte, hat meine kindliche Welt und das Leben der ganzen Familie geprägt und begleitet. Diese schützende und verwandelnde Kraft war nicht nur zu gemeinsam gefeierten kirchlichen Festtagen, sondern auch im Alltag der Familie mit seinen Freuden und seinen Sorgen zu erspüren.

Mit acht Jahren mußte ich wegen einer kleineren Operation ins Krankenhaus. In unserem Krankenzimmer lag ein alter Mann mehrere Tage lang in Agonie, bevor er starb. In dieser Situation betete ich so intensiv, wie selten sonst in meinem Leben. Durch diese Erfahrung wurde mir bewußt, daß niemand Herr über seine Gesundheit und sein Leben ist. Leiden und Tod können von Gott entfernen: Gott kann aber auch im Leiden Trost, in der Nähe des Todes Hoffnung schenken. Damals habe ich verstanden, daß Gott allein über *Gesundheit und Leben*, über *Leiden und Tod* ist, daß er allein geistliche Gesundheit und ewiges Leben schenken kann.

Im Benediktiner-Gymnasium von Pannonhalma haben die Patres – unsere Lehrer und Erzieher – uns glaubwürdig vorgelebt, daß zwischen Wissenschaft und Glaube kein Widerspruch besteht, wie in den Lehrbüchern des kommunistischen Regimes behauptet wurde, sondern daß beide von Gott stammen, der gleichermaßen weit über *den Leistungen menschlicher Wissenschaft* und über *dem „Ertrag“ menschlicher Religiosität* ist.

Ich habe mich sehr darüber gefreut, mein Studium der Theologie am Zentralseminar in Budapest beginnen zu dürfen. Die Möglichkeit, in Rom weiter zu studieren, war ein nie erhofftes Geschenk. Der alles überbietende Gott läßt uns manchmal schon im diesseitigen Leben spüren, daß er viel mehr schenkt, als wir in unseren kühnsten Träumen zu hoffen wagten.

Die herrlichen Landschaften von Italien – denken wir nur an San Pastore – verkünden ihren *Schöpfer*. Die Kunstschatze der Kirchen und Museen – Wunder der menschlichen Kreativität – sprechen von der *Quelle aller Begabung*, von Gott. Die Spuren der Heiligen, die hier gelebt und gewirkt haben, lassen die Nähe des *Allheiligen* erahnen.

Während meiner römischen Studienzeit durfte ich zudem durch den letztendlich überraschend schnellen Zusammenbruch der Sowjetunion und anderer sozialistischer Diktaturen, durch die rasante Veränderung für unveränderlich gehaltener historischer Rahmenbedingungen erfahren, daß Gott *über der Geschichte* ist.

Gott, der *über* Landesgrenzen und Nationen ist, bietet uns in unserer Zeit die historische Chance an, unsere Freiheit mit kreativer Liebe zu gestalten. Der Vereinigungsprozess in Europa und die weltweite Globalisierung können zur Ausbreitung der Gefahren struktureller Sünden führen, können aber auch zur Gelegenheit für ein Anwachsen der Solidarität und der sich unserer gemeinsamen Zukunft verantwortlich wissenden Liebe werden.

Als Ministrant habe ich vom Gesicht meines Vaters ablesen können, was für ein großartiges Geschehen sich *über* dem Altar vollzieht. Als Priester diene ich heute dem Mysterium der Verwandlung, die *auf* dem Altar geschieht, und suche dabei das Gesicht und den Willen des himmlischen Vaters, der *über dem All ist* und sich dennoch mit unermeßlicher Zärtlichkeit und Geduld zu uns beugt, uns mit unüberbietbarer Liebe einlädt, seine Mitarbeitenden an der Verwandlung von Gesellschaft und Geschichte zu werden.

3. Gott ist durch alles

Der Apostel Paulus nennt in seinem Brief an die Epheser (5,32) die Ehe „ein tiefes Geheimnis“. Dieser Ausdruck läßt sich meines Erachtens auf alle Arten menschlicher Beziehung anwenden, da sie sämtlichst von Gott durchdrungen und durchwest sind.

Am Anfang meines Lebens steht die Liebe meiner Eltern. Ich bin ihnen zu tiefst dankbar dafür, daß ihre Beziehung nicht bloß eine vergehende Leidenschaft war, sondern sich zu einer Lebensgeschichte von Liebe und Treue entfaltet hat. Mein Vater arbeitet bis heute als Pfarrer in Makó, einer kleinen Stadt im Süd-Osten Ungarns, meine Mutter ist Hausfrau und Kantorin. Dort bin ich gemeinsam mit zwei Schwestern und zwei Brüdern aufgewachsen. Meine beiden Brüder sind auch Priester geworden. Der Ältere von ihnen lehrt Kirchengeschichte an der griechisch-katholischen Theologischen Hochschule von Nyíregyháza. Seine Frau ist promovierte Kunsthistorikerin, sie haben drei Kinder. Mein jüngerer Bruder hat in Pastoraltheologie promoviert und arbeitet zur Zeit als Kaplan in Miskolc. Er ist mit einer Lehrerin verheiratet, die gerade das zweite Kind erwartet. Die ältere meiner Schwestern ist Klavierlehrerin, ihr Mann arbeitet als Spiritual im Priesterseminar und als Dogmatikdozent an der Hochschule. Sie haben fünf Kinder. Meine jüngste Schwester ist geistig behindert, sie lebt mit meinen Eltern zusammen. – Ich selbst bin seit acht Jahren verheiratet, meine Frau ist Diplompharmazeutin. Wir haben drei Kinder.

In meiner Kindheit lebte unsere Familie in sehr bescheidenen finanziellen Verhältnissen, aber an Glaube und Liebe waren wir immer sehr reich. Die Atmosphä-

re unseres Elternhauses hat sich, Gott sei Dank, auch in den Familien der Geschwister und deren wechselseitigen Beziehungen bewahrt.

„Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche“. Die Liebe zwischen Mann und Frau, die Liebe in der Familie und die Liebe zur Kirche standen bei uns in einer inneren Verbindung, die ich quasi schon mit der Muttermilch aufgenommen habe. Es wäre jedoch falsch zu meinen: unter solchen Umständen kann einer ja nur Priester werden. Auch in der Geschichte meiner Berufung gab es eine Entwicklung, ein Erwachsenwerden mit vielen Fragen, Versuchungen und Sorgen. Dabei war für mich das Lebensbeispiel der Patres in Pannonhalma immer von glaubensstärkender und berufungsklärender Bedeutung.

In den römischen Jahren war ich ein enthusiastischer und verliebter junger Mann. Im Jahr 1988 habe ich bei Sommerexerzitien für Jugendliche Maria, meine zukünftige Frau, kennengelernt. Im Herbst selbigen Jahres kam ich zusammen mit zwei weiteren Ungarn ins Kolleg nach Rom. Hier durfte ich beginnen, die uralte und doch so junge römische Kirche neu zu entdecken. Lebhaft ist mir in Erinnerung geblieben, wie mir bei unserer Ankunft an der Stazione Termini P. Rektor den Koffer aus der Hand genommen hat. Dies war nur ein kleines, jedoch wichtiges Anfangszeichen für die andere Mentalität, die ich im Kolleg kennen lernte. Es folgten weitere Kleinigkeiten wie der eigene Schlüssel zur Einganstür... Immer klarer wurde: hier geht es nicht um die äußerliche Erfüllung bestimmter Normen, sondern um einen neuen Umgang mit der eigenen Freiheit. So konnten unsere menschliche Persönlichkeit, unser Glauben und unsere priesterliche Berufung in Freiheit wachsen und reifen. In dieser Freiheit waren wir jedoch nicht allein gelassen. In der Kollegsgemeinschaft und auch an der Universität haben wir gute Beispiele tiefer Spiritualität, hohen wissenschaftlichen Niveaus, befreiender Armut und bereitwilligen Gehorsams erfahren.

Dankbar bin ich für die drei Rektoren, die in unserer Zeit das Kolleg leiteten, die recht verschieden voneinander waren und dabei jeder auf seine Weise lebensbestimmende Grundprinzipien aufzeigten. Dankbar bin ich auch für Pater Csele, der über 40 Jahre lang dem Kolleg treu gedient hat; für Bruder Müller und die Frömmigkeit seiner alten Tage; für fratello Vogl in der Küche, der „bitte schön, immer gerne und immer viel“ gab; für die immer lächelnde Schwester Franziska und alle anderen Schwestern und Brüder der Kollegsgemeinschaft. Eine Hausgemeinschaft, eine große Familie, *durch* Gottes Liebe eine Kirche.

Die Beziehungen in der Spiritualitätsgruppe und in der Rekreation waren wichtig, gewinnbringend und vielfältig. Hier ergaben sich gute, ehrliche und tiefe Gespräche, es entstanden Freundschaften, von denen eine bis heute Bestand hat. *(Christian Göbel verdanke ich auch die Korrektur dieser Gedanken).*

Im Kolleg hat mich die Mentalität von vielen Mitbrüdern, die ein wahres und ehrliches Interesse an der Begabung anderer gezeigt haben, sehr bereichert. An den Konzerten und Theateraufführungen der Weihnachtsakademie, an den Sommerserenaden und an den Muftiks, beim Singen in Chor und Schola, bei profanen und sakralen musikalischen Tätigkeiten wurde die erbauende Harmonie zwischenmenschlicher Beziehungen sicht- und hörbar, wurde etwas von der unendlichen Schönheit Gottes erfahrbar.

Im Bereich der östlichen Spiritualität hat das aktive Mitfeiern der Liturgien im Russikum und im griechischen Kolleg meiner römischen Zeit den Geschmack des heimatlichen geistlichen Brotes beigelegt. Damals gab es – das mag vielleicht überraschend klingen – in Rom mehr Möglichkeiten, die östliche Theologie kennen zu lernen, als zu Hause.

Die Studenten der Gregoriana und die Pilger aus aller Welt haben in der ewigen Stadt sichtbar die internationalen Beziehungen und Verknüpfungen der katholischen Kirche verkörpert. Besondere Erlebnisse kirchlicher Synodalität stellten der Sekretariatsdienst während der Außerordentlichen Bischofssynode für Europa und die sowohl aus der Nähe als auch aus der Ferne bewegende Begegnung mit dem Diener und Vertreter der kirchlichen Einheit, mit dem heiligen Vater, dar.

Es wäre nicht ganz ehrlich zu behaupten, daß ich diese vielfältigen Erlebnisse, Erfahrungen und Beziehungen schon damals genau so verstanden und bewertet hätte wie heute. Bilden doch Beziehungen „ein tiefes Geheimnis“! Lebt man Beziehungen erst einmal auch in ihrer Umkehrung, so reift ein ganz neues, tieferes und klärendes Verständnis für sie heran.

Heute bin ich vom Kind zum Vater, vom Studenten zum Lehrer geworden. Seitdem ich bei der Geburt meines Sohnes und meiner Töchter dabei sein durfte, habe ich meine Frau, aber auch meine Mutter und „die Mütter“ im Allgemeinen ganz anders zu verstehen und zu schätzen gelernt. Die Erziehung unserer Kinder, die Leitung der Gemeinde und das Dozieren der Theologie lassen mich eine viel tiefere Dankbarkeit meiner Familie, meinen Erziehern, meinen Professoren und meiner Kirche gegenüber spüren.

Gott ist *durch* alles. Ich fühle eine innigliche Dankbarkeit dem Heiligen Geist gegenüber, der alle Arten von Beziehungen *durchdringt* und beseelt. Er hilft uns, das unerschöpflich tiefe Geheimnis seiner Liebe in unseren Beziehungen immer intensiver zu entdecken.

4. Gott ist in allem

Gott, der über allen Werten steht und alle Beziehungen durchdringt, ist auch *in* allem. Er zeigt sich in der Welt unserer Persönlichkeit und Identität, die sich selbst und Ihn immer mehr verinnerlicht.

Das römische Leben im Kolleg und an der Universität Gregoriana hat auch zur Klärung, zur Bereicherung und zur Vertiefung meiner eigenen Identität beigetragen. Die erste und durch die sprachlichen Schwierigkeiten offensichtlichste Erkenntnis war, das ich *Ungar* bin. Im Ausland erlebt man seine *nationale Zugehörigkeit* viel intensiver als zu Hause. Zwei fremde Sprachen verstehen und sprechen zu können dauerte eine gute Weile. Gefühl und Verständnis zu entwickeln für die unterschiedlichen Mentalitäten der im Kolleg heimischen Nationen, für Lebensentwürfe und Spiritualitäten bildete eine nicht nur sprachliche Herausforderung. Noch mehr Zeit brauchte es, bis ich entdeckt habe, das meine spezifische Herkunft nicht nur ein schwer einholbares sprachliches Hindernis, sondern auch ein wertvolles Erbe darstellt, das möglicherweise auch andere bereichern kann und selbst für mich noch ungekannte Schätze birgt. Die Freude dieser Entdeckung wünsche ich, bestärkt durch das Bewußtsein, daß im Kolleg bereits seit 450 Jahren eine Art „*europäischer Identität*“ und „*europäischer Freude*“ erfahrbare sind, allen Völkern Europas auf ihrem schweren Weg der Vereinigung.

Auch als *Griechisch-Katholischer* durfte ich ähnliche Erfahrungen machen. Das tiefere Kennenlernen der westlichen Tradition hat zu einer besseren Erkenntnis unseres wertvollen gemeinsamen Erbes aber auch der eventuellen Einseitigkeiten und des je eigenen Reichtums westlicher und östlicher Tradition geführt.

Ähnlich verhält es sich mit meinem Verständnis der Ehe. Als verheirateter Mann kenne und schätze ich nicht nur meine eigene Frau, sondern auch „die Frau“ im Allgemeinen besser. Ich sehe und bewerte meine eigene Männlichkeit, Schwächen und Tugenden „des Mannes“ ganz anders. Vor allem aber bin ich durch die Ehe auf andere Weise eine menschliche Persönlichkeit, auf andere Weise Lehrer und Priester. Ich hoffe, ein besserer Priester zu sein, wenn ich ein guter Ehemann bin, und ein besserer Vater, wenn ich ein guter Priester bin. Denn diese beiden Berufungen können einander bereichern und vertiefen.

Vielleicht klingt es überraschend, aber ich bin sehr froh darüber, in einem Seminar gelebt zu haben, in dem fast alle Priesteramtskandidaten sich auf das zölibatäre Priestertum vorbereitet haben. Ein Mensch, der nicht fähig ist, zumindest eine Zeitlang allein zu leben, würde in einer Ehe nur vor sich selbst fliehen. Ebenso wäre

ein Mann, der grundsätzlich nicht fähig wäre, in Ehe und Familie zu leben, auch für das zölibatäre Priestertum nicht geeignet.

Im Laufe der Entscheidung für meine Lebensform, in Gesprächen und Diskussionen mit anderen ist mir klar geworden, daß ein Vergleich der idealen Form des einen Lebenszustandes mit den realen Schwierigkeiten des anderen keiner Seite gerecht werden kann. Ich denke, daß meine Freunde, die römisch-katholische Priester sind, sich im Kreis unserer Familie erholen und auftanken können. Und daß umgekehrt auch sie durch ihre empfindsame Spiritualität und wertvolle Persönlichkeit auch unsere familiäre Rollen erneuern. Beide Lebensformen brauchen sowohl ihre eigenen Ideale als auch die Ideale der anderen. Ein ehrlicher Austausch der spezifischen Sorgen und Möglichkeiten, der realen Schwierigkeiten und Freuden können die eigene Identität ebenso bestärken.

In unserer Kirche ist eine überwiegende Mehrheit der Priester verheiratet. Die Ehescheidung ist nicht erlaubt. Mit ehrlicher Freude ist festzustellen, daß die meisten Priesterehen wirklich harmonisch sind, und daß die Priesterfamilien, die oft drei, vier oder auch mehr Kinder erziehen, ein glaubwürdiges christliches Leben führen. Vielleicht gibt es auch deswegen, sicherlich aber aus Gottes Gnade, bei uns keinen Priestermangel.

Mit 14 Jahren habe ich begonnen, Ikonen zu malen. Die strenge kanonische Ordnung der Tradition erlegt dem Ikonenmaler ziemlich viele Bindungen auf. Dennoch sind die bedeutenden Malschulen und die großen Meister auch in der Ikonenmalerei auf einen Blick zu erkennen.

Gott ist *in* allem. Als Lehrer und Priester wünsche ich mir, zu einer Ikone des ewigen Hohepriesters zu werden, der *in* allem ist. Nicht bloß eine blasse, mißratene Kopie, sondern eine moderne Ikone, an der sichtbar wird, daß die freie, künstlerische Identität im Dienst der gelernten, verstandenen und geliebten Tradition steht. Eine lebendige Christus-Ikone, in der das nicht von Menschenhand gemalte Christusgesicht der Schultradition des Germanicum et Hungaricum klar wieder zu erkennen ist.

5. Ein Gott, der über allem, durch alles und in allem ist

Die Erfahrungen meines ganzen Lebens, und darin besonders die römischen Jahre, lassen mich immer deutlicher erkennen, daß *über* unserem immer weiter werdenden Horizont die Liebe des himmlischen Vaters wacht, daß das immer intensiver werdende Kraftfeld unserer Beziehungen vom Geist *durchdrungen* ist und erneuert wird, und daß sich *in* der sich stets mehr verinnerlichenden Welt unserer persönlichen Identität der sich entäußernde Sohn verbirgt.

Gebe unser menschenliebender Gott allen gegenwärtigen, ehemaligen und zukünftigen Alumnen dieses Kollegs, daß sie immer mehr von seiner Wahrheit, Güte, Schönheit und Heiligkeit erfahren und den Menschen weitergeben können. Von der unendlichen Liebe des einen Gottes in der heiligen Dreifaltigkeit, der über allem, durch alles und in allem ist.

5. Ein Gott, der über allem, durch alles und in allem ist

Die Erfahrungen meines ganzen Lebens, und darin besonders die römischen Jahre, lassen mich immer deutlicher erkennen, daß über unsrem immer weiter werdenden Horizont die Liebe des himmlischen Vaters wacht, daß das immer intensiver werdende Kräftefeld unserer Beziehungen vom Geist überwacht ist und erneuert wird, und daß sich in der sich stets mehr vernünftlichenden Welt unserer persönlichen Identität der sich entäußernde Sohn verbirgt.

TAMÁS VÉGHSEÖ

MISSIONARI PAOLINI E CRISTIANI ORIENTALI NELL'UNGHERIA (1642-1681)

CONTENUTO – 1. Introduzione; 2. L'unione di Ungvár del 1646 e le sorti dell'unione nei decenni successivi; 3. Missionari paolini tra i cristiani orientali dell'Ungheria Superiore; Sigle e abbreviazioni.

1. Introduzione

A partire degli anni Quaranta del Seicento il quadro religioso dell'Ungheria Superiore fu ulteriormente colorato dalla nascita della Chiesa cattolica di rito bizantino. La presenza di un grande numero di cristiani orientali – chiamati «scismatici» – nelle regioni orientali dell'Ungheria Superiore costituì un particolare compito pastorale per i missionari dei diversi ordini religiosi. Sebbene i gesuiti fossero stati i principali promotori dell'unione ecclesiastica e dello sviluppo della nascente Chiesa cattolica di rito bizantino, la partecipazione dei missionari paolini nel lavoro pastorale tra gli orientali è molto ben documentato. Ciononostante la storiografia della Chiesa cattolica di rito bizantino d'Ungheria dedica poco spazio alla presentazione del contributo dei paolini.

Prima di trattare l'attività dei missionari paolini tra gli orientali, bisogna fare una prima precisazione di carattere terminologico. Come sinonimi delle missioni interne spesso si usano le espressioni «missione (o predicazione) popolare»¹ e «missioni itineranti».² La missione popolare (e/o itinerante) è una forma mista di predicazione, di catechesi dottrinale e morale e di pastorale sacramentale volta ad animare ed istruire le comunità cattoliche. In questa definizione, però, non rientra del tutto una forma specifica delle missioni interne dell'epoca moderna, vale a dire quella

¹ Cfr. G. ORLANDI, «La missione popolare in età moderna», in G. De Rosa – T. Gregory – A. Vauchez (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, Roma 1982, 418-452. e L. MEZZADRI, «Missioni e predicazione popolare», in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Roma 1983, vol. VII, 563-572.

² Cfr. F. GIORGINI, «Il ruolo delle missioni itineranti nella storia della Chiesa», in P. G. Nesti – P. G. Pesce (a cura di), *Missioni al popolo per gli anni '80. Atti del I Convegno Nazionale*, Roma 1981, 47-94. e M. VENARD, «Die neuen Schwerpunkte in der Seelsorge», in AA.VV., *Geschichte des Christentums. Religion. Politik, Kultur, Band 9. Das Zeitalter der Vernunft (1620/30-1750)*, Freiburg-Basel-Wien 1993, 308-345.

delle missioni svolte tra i protestanti ed i cristiani orientali ortodossi, le quali hanno le loro peculiarità per quanto riguarda (al di là dei destinatari, ovviamente) sia lo scopo che il metodo. Tuttavia, i confini tra queste diverse forme di missione non furono affatto rigidi: succedeva spesso che i missionari nello stesso campo d'azione incontravano cattolici, protestanti, ortodossi e non di rado pure musulmani.³ Nelle regioni del continente europeo che non erano raggiunte dalla Riforma protestante prevaleva la missione popolare (cioè, le missioni interne in senso stretto), mentre nei paesi con forti comunità protestanti ed ortodosse le missioni interne sono da intendere in senso largo. In questi casi oltre alla missione popolare indirizzata alla comunità cattolica, i missionari dovevano prestare attenzione alla popolazione protestante ed ortodossa e presentarsi da difensori e propagatori della fede cattolica, fermandosi – se era necessario – nelle prescelte località non soltanto per alcuni giorni o settimane, ma anche per mesi o addirittura per anni. Così la parola-chiave delle missioni interne, cioè il «convertire», assume un ulteriore significato, quello di «guadagnare alla confessione cattolica», oltre «il cambiare i cuori».

Per questo motivo per «missioni interne» intendiamo nel presente saggio un'ampia gamma di azioni missionarie, indirizzate a diversi gruppi religiosi della società moderna per convertire/animare le comunità cattoliche e convertire/convincere quelle non-cattoliche. Le azioni missionarie possono essere le più variegate: tra di esse possono essere annoverate sia la predicazione missionaria, sia la riforma dei monasteri o l'organizzazione della formazione dei futuri sacerdoti, avviata dalla Santa Sede nei paesi confessionalmente misti d'Europa.

Le missioni interne trovano le loro radici nello stesso «grande slancio missionario», dal quale sono scaturite anche le missioni estere per l'evangelizzazione dei popoli di terre lontane.⁴ Nonostante l'evidente diversità per quanto riguarda i destinatari dell'attività missionaria, i missionari delle «Indie di qua» (cioè: dei paesi europei) e delle «Indie di là» (vuol dire: dei nuovi continenti) concordano nell'aver avuto lo stesso traguardo e spesse volte gli stessi metodi.

2. L'unione di Ungvár del 1646 e le sorti dell'unione nei decenni successivi

L'atto costituente della Chiesa cattolica di rito bizantino d'Ungheria ebbe luogo il 24 aprile del 1646 nella cappella del castello di Ungvár, dove 63 sacerdoti

³ Esaminando le missioni interne nell'Ungheria, ne troveremo numerosi esempi.

⁴ L. MEZZADRI, "Storiografia delle missioni", in G. Martina – U. Dovère (a cura di). *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra cinquecento e settecento. Atti del X Congresso di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*. Roma 1996. 459.

orientali accettarono l'unione con la Chiesa cattolica, pronunciando la professione di fede cattolica. L'unione di Ungvár fu preceduta da due tentativi falliti. Il primo fu avviato per l'iniziativa del conte György Homonnai Drugeth, signore feudale più potente dei comitati di Zemplén ed Ung, che nel 1605 riabbracciò la fede cattolica e divenne promotore importante del cattolicesimo, favorendo prima di tutto l'attività della Compagnia di Gesù. Poiché nei suoi vasti feudi vivevano molti ruteni di rito orientale, il conte ormai cattolico pensò di integrarli nella Chiesa cattolica, seguendo il modello dell'unione di Brest del 1596 che portò all'unione dei sacerdoti ruteni della Polonia con Roma. Per realizzare il suo progetto chiamò il vescovo di Premysl, Atanáz Krupecky, nel 1613 che con grande zelo e con successo cominciò di convincere i sacerdoti propensi all'unione. Il tentativo di Krupecky, però, fallì nella festa di Pentecoste del 1614, per la quale fu prevista la proclamazione solenne dell'unione. La festività fu, infatti, preparata nel peggiore dei modi. Per errori organizzativi la grande massa di fedeli, radunati presso il monastero di Krasznibród, era agitata, il che venne sfruttato dai nemici dell'unione. La festa sfociò in una tragedia, il vescovo Krupecky dovette essere salvato dai soldati del conte.

L'altro tentativo, pur fallito, gettò le fondamenta per l'unione di Ungvár. Nel 1633 György Rákóczi I, come collatore del vescovado di Munkács, sede episcopale degli ortodossi della regione, nominò Bazil Taraszovics, monaco basiliano, oriundo dalla Polonia. Dal 1638 Taraszovics era in contatto con il vescovo di Eger, György Lippay, con cui trattava con grande segretezza la possibilità dell'unione. Dopo la conclusione delle trattative nel dicembre del 1640 il vescovo Taraszovics ebbe l'intenzione di recarsi a Jászó, dove Lippay risiedeva, per la professione della fede cattolica. Il suo viaggio, però, fu impedito all'ultimo momento dal capitano della fortezza di Munkács, János Ballingh, che lo mise agli arresti domiciliari. Il motivo del suo intervento era chiaro: l'unione avrebbe garantito al vescovo di Munkács gli stessi privilegi di un vescovo cattolico, il che l'avrebbe liberato dalle dipendenze del signore feudale.⁵ Taraszovics fu liberato solo mesi dopo per l'intervento dell'imperatore, del palatino Miklós Eszterházy, di Lippay e di altri prelati, come István Varró, canonico di Eger e parroco di Ungvár.⁶ Dopo la sua liberazione, Taraszovics si recò a Vienna, dove davanti all'imperatore emise la professione di fede cattolica nel luglio del 1642. Poiché a Munkács, che era dominio dei Rákóczi, non poté tornare, l'imperatore gli donò una residenza nella città di Kálló (comitato di Szabolcs) e gli assegnò un sussidio annuo. Il cambiamento fu evidente: i predecessori di Ta-

⁵ HODINKA A., *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909, 274.

⁶ HODINKA, *op. cit.*, 284.

raszovics erano in balia dei capitani di Munkács sotto ogni aspetto. Se nel passato essi venivano maltrattati, nessuno li proteggeva, perché erano scismatici. Nel momento in cui Taraszovics si dichiarò disposto all'accettazione dell'unione, poté contare sulla protezione dell'imperatore e di tutti i prelati della Chiesa cattolica.

Il tentativo di Taraszovics fallì, perché non era riuscito a concludere l'unione e a farla accettare ai sacerdoti e fedeli della sua eparchia. Il processo da lui iniziato, però, non si era bloccato. Pur essendo espulso da Munkács, era in grado di conservare il suo influsso sul clero orientale. Nel 1648 fece pace con György Rákóczi I e poté tornare a Munkács. Sembra che per poterci tornare abbia abiurato. Ritenne importante il suo ritorno, perché volle designare il suo successore. Che abbia abiurato solo per motivi tattici, viene confermato dal fatto che per suo successore designò il cattolico Péter Parthén, monaco basiliano, uno dei promotori più importanti dell'unione di Ungvár. Per assicurare l'elezione Parthén obbligò con giuramento i sacerdoti della sua cattedrale.

Péter Parthén ed il suo confratello Gábor Kossovics furono chiamati ad Ungvár dalla vedova del conte János Drugeth Homonnai, Anna Jakusich, con la chiara intenzione di riprendere la propagazione dell'unione tra gli orientali del suo dominio. Dal 1642 fu aiutato nel suo intento dal fratello, György Jakusich, che succedette a Lippay nella sede di Eger. Quando nel dicembre del 1645 morì il conte Drugeth Homonnai, il vescovo Jakusich si recò ad Ungvár per assistere sua sorella. Durante il suo soggiorno ebbe l'occasione di conoscere i risultati dell'operato dei due basiliani e si decise di convocare i sacerdoti della regione per la festività di San Giorgio. L'invito di Jakusich fu accolto da 63 sacerdoti, circa il 10% del clero dell'eparchia di Munkács, i quali con l'accettazione dell'unione diedero vita alla Chiesa cattolica di rito bizantino d'Ungheria ed inizio ad un processo di unione che solo decenni dopo sarebbe arrivato al termine. Sullo stesso atto della conclusione dell'unione si sa molto poco. Un documento originale non ci è pervenuto, la maggior parte delle informazioni sull'unione è contenuta in una lettera del 1652 di sei arcidiaconi della diocesi al pontefice, in cui essi chiesero la conferma dell'elezione di Parthén per la sede di Munkács. Da questa lettera si evincono anche le tre condizioni con cui i 63 sacerdoti accettarono l'unione con la Chiesa cattolica. 1. Il rito orientale rimane intatto. 2. Il sinodo del clero unito ha il diritto di eleggere il vescovo, che sarà confermato dalla Santa Sede. 3. Al clero unito saranno garantiti i privilegi del clero cattolico.

La lettera degli arcidiaconi diede notizie anche sulla conferma dell'unione da parte del nuovo vescovo di Eger, Benedek Kisdy, di Lippay, del suo vicario e prevosto di Szepes, Mátyás Tarnóczy e del sinodo nazionale di Nagyszombat del

1648, dove furono presenti anche Parthén e Kossovics.⁷ Nel 1640⁸ il collegio dei gesuiti di Homonna, fondato dalla famiglia Drugeth Homonnai, fu trasferito ad Ungvár. Da allora in poi il suo superiore Tamás Jászberényi ed i suoi collaboratori con le loro missioni divennero importanti promotori dell'unione. Negli anni successivi ai 63 sacerdoti, che avevano firmato l'unione, si aggregarono i sacerdoti dei comitati di Ung, Sáros, Abaúj-Torna, Szepes, Gömör e della regione settentrionale di Zemplén.

Dopo la morte del vescovo Taraszovics l'assemblea del clero dell'eparchia di Munkács elesse a suo successore Parthén con la grande maggioranza dei voti. La protestante Zsuzsanna Lórántffy, vedova di Rákóczi György I, e quindi collatore della sede episcopale, ignorò la volontà dell'assemblea e diede l'episcopato al vescovo János Zejkán, che rifiutò l'unione con Roma. Solo dopo la morte della Lórántffy e del suo figlio György Rákóczi II nel 1660 Parthén poté occupare la sede di Munkács. La vedova del principe, Zsófia Báthory, convertita alla Chiesa cattolica, divenne promotrice dell'unione tra gli orientali dei vasti feudi della famiglia Rákóczi. Nei decenni successivi, dunque, accettarono l'unione anche i sacerdoti della regione meridionale dello Zemplén e dei comitati di Bereg, Ugocsa, Szatmár e Szabolcs.⁹

Il consolidamento dell'unione è stato un processo prolungato nel tempo che venne ripetutamente frenato da problemi di carattere giurisdizionale.

Le cause ed i motivi dell'unione sono molteplici. Da parte del clero orientale la motivazione più forte per l'adesione alla Chiesa cattolica fu la possibilità di cambiare radicalmente il loro stato giuridico, ottenendo i privilegi del clero cattolico. L'unione aprì la strada ad uno sviluppo sociale e culturale di questo ceto sociale molto arretrato. I cambiamenti positivi, che l'unione di Brest portava per il clero unito della Polonia, ebbero un ruolo decisivo. Tuttavia, l'unione poteva essere considerata anche una specie di via di fuga da una situazione indesiderata, creata dalle conversioni, abbinate a tendenze di latinizzazione, che i missionari latini avevano effettuate tra gli orientali e dalla conseguente reazione dei signori feudali protestanti, che a loro volta propagavano il protestantesimo.¹⁰ Gli orientali si trovarono, dunque, tra due confessioni contendenti. L'unione con la Chiesa cattolica con la condizione di conservare intatta la tradizione orientale poteva prevenire il processo di latinizzazione, che era già in corso, e garantire protezione contro i tentativi dei protestanti.

⁷ M. LACKO, *Unio Uzhorodiensis Ruthenorum Carpathicorum cum Ecclesia Catholica*. Roma 1965, 91-113.

⁸ TUSOR, P., "Lippay György egri püspök (1637-1642) jelentése Felső-Magyarország vallási helyzetéről", in *Levéltári Közlemények* 1-2 (2002) 219.

⁹ LACKO, *op. cit.*, 141.

¹⁰ LACKO, *op. cit.*, 25-29. In una sua relazione inviata a Roma l'arcivescovo Lippay diede notizie sui tentativi dei protestanti tra gli orientali: TUSOR, *op. cit.*, 219.

Considerando i promotori cattolici dell'unione di Ungvár, emerge con chiarezza il contributo determinante dei signori feudali. Il ruolo della famiglia Drugeth Homonnai e dei Rákóczi, dopo la conversione di Zsófia Báthory, risultò decisivo sia nella conclusione sia nello sviluppo dell'unione. Si riconosce il copione della riconquista cattolica dell'Ungheria per mezzo della conversione delle grandi famiglie che a loro volta fecero convertire la popolazione dei loro domini. Dopo la conversione queste famiglie divennero subito zelanti promotrici della causa cattolica, sostenendo l'espansione della Chiesa cattolica sia a scapito dei protestanti sia verso gli orientali. Elencando i vescovi cattolici, promotori dell'unione, troviamo prelati di prima linea come l'arcivescovo di Esztergom, i vescovi di Eger o il prevosto di Szepes. Più della loro presenza colpisce l'assenza della Santa Sede. L'unione di Ungvár, infatti, non fu un'iniziativa di Roma. Anzi, la Santa Sede era in un certo senso sempre in ritardo, avendo solo poche ed oscure informazioni sugli orientali dell'Ungheria.¹¹ L'unione neanche fu formalmente confermata dalla Santa Sede, poiché non fu inviato a Roma alcun documento d'unione. La Santa Sede prese semplicemente atto di quanto era accaduto. L'unione di Ungvár fu considerata piuttosto come un affare interno della Chiesa cattolica ungherese. È eloquente che nel 1644-45 il vescovo Jakusich soggiornando a Roma in qualità del rappresentante dell'episcopato ungherese, non ritenne necessario informare la Santa Sede sugli orientali viventi nel territorio della sua diocesi e sull'attività unionistica che dal 1643 Parthén e Kossovics svolgevano tra di loro.

3. Missionari paolini tra i cristiani orientali dell'Ungheria Superiore

Esaminando l'attività dei missionari paolini tra gli orientali nel periodo che va dal 1642, inizio dell'attività di János Vanoviczi,¹² primo paolino con mandato di missionario apostolico, fino a 1681, anno della nomina episcopale di Ágoston Benkovich,¹³ personaggio di spicco nella storia delle missioni paoline, si constata un

¹¹ Nel 1641 una lettera di Lippay, in cui aveva informato la Congregazione di Propaganda sulle trattative in corso con il «*Patriarcha Ruthenorum*» creò ulteriore confusione. I cardinali, infatti, credettero che si trattasse del patriarca di Ocrida o di Pech. Cfr. LACKO, *op. cit.*, 77.

¹² János Vanoviczi (1614-1677), «il patriarca delle missioni paoline», tra il 1636 ed il 1642 fu alunno del Pontificio Collegio Germanico ed Ungarico di Roma e studente del Collegio Romano. Dopo la conclusione degli studi chiese ed ottenne dalla Congregazione di Propaganda il mandato missionario per l'Ungheria. Ritornando in patria iniziò la sua attività missionaria, gettando le fondamenta della prefettura missionaria dei paolini, eretta nel 1667, di cui divenne prefetto. Dagli anni Cinquanta partecipò anche nel governo dell'Ordine, ricoprendo l'ufficio del procuratore generale dell'Ordine a Roma.

¹³ Ágoston Benkovich nacque nel 1630 (o nel 1631) in una nobile famiglia luterana dell'Ungheria Superiore. Fu alunno del Collegio dei gesuiti di Pozsony. Convertitosi al cattolicesimo ed attratto dall'ideale

chiaro cambiamento con l'inserimento di Benkovich all'inizio degli anni Sessanta. Dei primi due decenni, infatti, si hanno pochissime tracce di contatti tra i missionari paolini e gli orientali, mentre a partire dall'inserimento di Benkovich la causa dell'unione viene sempre menzionata nelle relazioni dei missionari.

Sorprende il fatto che nelle sue otto lettere inviate alla Congregazione di Propaganda tra il 1642 e 1648 dal monastero di Sátoraljaújhely ed Ónod, Vanoviczi non abbia scritto nulla sulla preparazione e conclusione dell'unione. Poiché egli viveva a poca distanza da Ungvár ed era sempre molto ben informato sulle vicende ecclesiastiche e profane, è impensabile che non abbia saputo nulla sull'unione. Dal 1645¹⁴ era in contatto con Anna Jakusich per trattare la restituzione del monastero di Terebes. Vanoviczi, dunque, doveva essere informato sulla preparazione dell'unione. Ciononostante, nelle sue due lettere del 23 agosto del 1646,¹⁵ cioè a pochi mesi dalla conclusione dell'unione di Ungvár, non ritenne necessario informare la Congregazione sull'evento. Come non lo fece due anni dopo, quando nella sua lettera del 21 ottobre del 1648 informò sulla morte del principe György Rákóczi I, notando che le condizioni per il lavoro missionario e per la causa cattolica con ogni probabilità sarebbero migliorate.¹⁶ Anzi, nella sua prima grande relazione che stese nel 1658, dando notizie dettagliate sul suo operato, menzionò soltanto due volte gli orientali. Narmando il suo impegno pastorale nell'esercito del principe Rákóczi durante la peste del 1645 notò che aveva confessato molti soldati «scismatici» che gli chiesero assistenza in mancanza di sacerdoti orientali. Oltre a questo particolare, diede notizia anche sul recupero del monastero di Terebes, dove aveva inviato due missionari e un frate, affinché essi cominciassero la conversione dei protestanti e degli scismatici.¹⁷ La mancanza delle informazioni sull'unione nelle lettere e relazioni di Vanoviczi può

di vita dei monaci paolini Pozsony-Máriavölgy, nel 1652 entrò nell'Ordine di San Paolo Primo Eremita. Dopo il noviziato fu mandato nel 1653 nel Collegio Germanico ed Ungarico di Roma e frequentò le lezioni del Collegio Romano fino al 1658. Tornato in patria, venne impiegato nelle missioni del suo Ordine, iniziate da János Vanoviczi, nell'Ungheria Superiore fino al 1675, ricoprendo anche l'ufficio del viceprefetto delle missioni. Eletto vicegenerale nel 1669, partecipò attivamente anche nel governo dell'Ordine. Nel 1675 venne eletto Priore Generale dell'Ordine. Nel 1682 fu nominato vescovo di Várad e prevosto di Lelesz. Essendo la diocesi di Várad occupata dai Turchi, egli visse nel convento di Lelesz. Nel 1688 venne nominato conte supremo del comitato di Bihar. Dopo la liberazione di Várad nel 1692, occupò la sede vescovile e diede inizio al lavoro di ricostruzione materiale e spirituale, per il quale la storiografia ecclesiastica lo ricorda come secondo fondatore della diocesi di Várad.

¹⁴ Come afferma nella sua relazione del 1658: APF SC Ungheria-Transilvania vol. I. fol. 294v. in *Relationes*, 130.

¹⁵ APF SOCG vol. 93. fol. 262-267v. in *Remeterend*, 218-222.

¹⁶ APF SOCG vol. 96. fol. 291rv. in *Remeterend*, 222-223. Cita la lettera anche Lacko che sbaglia, però, affermando che Vanoviczi fosse stato prefetto delle missioni per più di trenta anni: LACKO, *op. cit.*, 36.

¹⁷ APF SC Ungheria-Transilvania vol. I. fol. 292v. e 294v. in *Relationes*, 128-130.

essere spiegata dal carattere di questi documenti. Vanoviczi, infatti, nelle sue lettere trattava sempre problemi di attualità che avevano riguardato la sua attività, mentre nella relazione del 1658 diede conto del suo operato in uno stile libero. È da notare che la Congregazione di Propaganda formulò le sue aspettative a proposito delle relazioni missionarie solo nel 1660, redigendo un questionario da seguire nella stesura di esse. Solo con il questionario, che contiene tre domande (21-22 e 25) sugli orientali, Propaganda esprime la sua volontà di avere informazioni sugli «scismatici» viventi nel territorio della missione. Vanoviczi, dunque, pur essendo in contatto con la promotrice dell'unione di Ungvár, non partecipò alla sua preparazione e conclusione. È da supporre che fu impedito dal semplice fatto di non aver conosciuto la lingua rutena, chiave d'accesso per il lavoro missionario tra gli orientali. Non era un caso che Anna Jakusich abbia chiamato i ruteni Parthén e Kossovics dalla Polonia per preparare l'unione. La mancanza delle notizie sull'unione nelle lettere e relazioni di Vanoviczi, poi, può essere spiegata anche dalla minore considerazione che fu data all'unione stessa.

Il cambiamento dei missionari paolini nei confronti degli orientali si realizzò con l'inserimento di Benkovich nelle missioni. Egli, infatti, – a differenza di Vanoviczi – conosceva la lingua rutena che gli facilitò notevolmente il lavoro pastorale da svolgere tra di loro.¹⁸ Nel 1647 il diciassettenne Benkovich, alunno dei gesuiti di Pozsony, aveva sentito personalmente da István Varró, canonico di Eger e parroco di Ungvár, della conclusione dell'unione nell'aprile del 1646, e che questa notizia poté influire sulla sua vocazione missionaria.¹⁹ Forse il racconto di Varró suscitò anche il suo interesse per la lingua rutena. Ma può anche darsi che abbia cominciato ad imparare il ruteno solo dopo il suo ritorno da Roma, nel monastero di Sátoraljaújhely. Dal 1658 fino a 1663 egli fece parte della comunità del monastero di Sant'Egidio di Sátoraljaújhely, dove aveva frequenti contatti con la famiglia Rákóczi. Durante i suoi viaggi al fianco di Alfonz Skotniczky, priore del monastero, nella Polonia, come legato di Zsófia Báthory, ebbe l'occasione di conoscere anche la vita dei ruteni cattolici della Polonia. Dopo la conversione della Báthory e di suo figlio ebbe inizio non soltanto la ricatolicizzazione del dominio rakociano, ma anche l'estensione dell'unione di Ungvár tra i sudditi ruteni della famiglia. In questo processo i Rákóczi

¹⁸ Il fatto, che Benkovich parlava il ruteno, venne confermato da Mátyás Turkovich, suo segretario, in occasione del processo informativo prima della conferma pontificia della sua nomina sulla sede episcopale di Várad nel 1682: «*in dicta dioecesis et in vicinia sunt multi Rutheni, quorum linguam callet dictus Pater Benkovich, et bonum modum habet cum ipsis*», ASV Fondo Concistoriale – Processus vol. 81, fol. 660.

¹⁹ Dalla relazione autografa di Benkovich sugli ex-alunni del Collegio Germanico ed Ungarico, scritta nel 1658 e conservata nell'Archivio del Collegio: ACGU Rel. ms. 74.

contarono su Benkovich e chiesero ripetutamente al priore generale dei paolini di non trasferirlo dal monastero di Sátoraljaújhely.²⁰ Tuttavia, nel 1663 il capitolo generale lo designò alla guida della residenza di Terebes, dove poteva continuare la missione tra gli orientali. Si deve anche al suo impegno che le due relazioni di Vanoviczi del 1669 – a differenza delle precedenti – ormai contengono informazioni sugli orientali. Il prefetto delle missioni paoline, infatti, diede notizie tra l'altro sull'attività dei missionari di Terebes, il viceprefetto Benkovich, István Pető e Miklós Szvetenyey, che avevano insegnato nella loro scuola, fondata poco prima dallo stesso Vanoviczi, anche ai figli delle famiglie «scismatiche». La catechesi cattolica nella scuola aveva come frutto l'avvicinamento dei bambini alla chiesa dei paolini, dove partecipavano al canto liturgico e alle celebrazioni liturgiche. L'attaccamento dei bambini alla Chiesa cattolica, poi, rendeva più disponibili anche i genitori per la conversione.²¹ Per la prima volta Vanoviczi accennò alla sua partecipazione nell'attività unionistica, affermando di aver collaborato con il vescovo di Eger, Tamás Pálffy (1660-1669) nel consolidamento dell'unione. Purtroppo non specificò i dettagli del suo contributo.²² Rispondendo alle domande del questionario della Congregazione di Propaganda, Vanoviczi ritenne necessario per i missionari attivi nell'Ungheria, particolarmente nella diocesi di Eger, anche la conoscenza della lingua rutena, e confermò l'esistenza di una Chiesa cattolica di rito bizantino e di una Chiesa degli «scismatici». Elencò anche gli errori di questi ultimi: non credevano nella processione dello Spirito Santo dal Figlio, non riconoscevano il Romano Pontefice come vicario di Cristo, non osservavano i gradi di consanguineità, permettevano il divorzio ed erano superstiziosi. Aggiunse che questi errori dovevano essere corretti dai vescovi latini e da un vescovo di rito bizantino. Alla domanda sui libri religiosi il relatore confermò l'assoluta necessità di procurare libri in lingua rutena: catechismo, rituale, evangelario, direttorio per il clero, letteratura spirituale e raccolte di prediche. Vanoviczi non si pronunciò sul numero delle chiese degli orientali, ma notò che esse erano molto semplici, costruite di legno.²³

Nella relazione del 1671 Vanoviczi, dando notizie sulla residenza missionaria di Terebes, notò che il numero dei cattolici si era di molto accresciuto e che nella città viveva un «*Batiko Ruthenus Graeci ritus*».²⁴ Quest'ultimo era un sacerdote cattolico di rito bizantino. Secondo la terminologia di Vanoviczi, infatti, i «*Rutheni*,

²⁰ GALLA ms., 121.

²¹ APF SC Ungheria-Transilvania vol. 1. fol. 257v-258. in *Relationes*, 143.

²² APF SC Ungheria-Transilvania vol. 1. fol. 256v. in *Relationes*, 142.

²³ APF SC Ungheria-Transilvania vol. 1. fol. 261v-262. in *Relationes*, 152-153.

²⁴ APF SC Ungheria-Transilvania vol. 1. fol. 229v. in *Relationes*, 170.

qui jam uniuntur Ecclesiae catholicae, sunt ritus Graeci»,²⁵ mentre i non uniti erano chiamati «*schismatici*». Da una breve relazione del 1672²⁶ conosciamo anche il nome del sacerdote: Szilveszter Skabel accettò l'unione insieme con la sua famiglia nel 1668 per opera di Benkovich e suoi compagni. In quell'anno divenne cattolico anche un altro sacerdote di rito bizantino, Ignác Szűcs, del dominio di István Barkóczy.

L'impegno di Benkovich per l'unione viene testimoniato anche dalle sue due relazioni del 1673 e 1674.²⁷ Nella prima accennò allo zelo del vescovo di Eger, Ferenc Szegedy con cui il prelato lavorava per la propagazione della fede cattolica. Secondo il viceprefetto paolino, il vescovo unito di Munkács avrebbe potuto aiutare molto Szegedy nel suo impegno, ma la sede episcopale era vacante già da più di quattro anni. L'unione sarebbe stata facilmente accettata dai circa cinquecento sacerdoti e centomila fedeli, se avessero avuto un pastore. In assenza del vescovo sia i sacerdoti sia i fedeli vivevano dissolutamente. I casi di bigamia erano frequenti. Nella seconda relazione, più dettagliata, ritornò sulla questione della sede vacante di Munkács. La diocesi non aveva pastore ormai da cinque anni. I cinquecento parroci erano illetterati (solo pochi erano in grado di leggere la liturgia) e menavano una vita dissoluta. Non c'erano scuole né per il popolo, né per il clero. Il diritto di collazione spettava alla principessa Báthory, mentre l'imperatore confermava la nomina. Se la Báthory avesse presentato un candidato, l'imperatore l'avrebbe confermato. Se il collatore avesse ancora tardato con la presentazione – suggerì Benkovich – la corte o la Santa Sede avrebbe dovuto prendere iniziative. Era importante che il candidato conoscesse la lingua rutena. Se la corte o la Santa Sede non avesse trovato un candidato idoneo, la Congregazione di Propaganda avrebbe dovuto interpellare il nunzio di Polonia, che, con l'aiuto del vescovo unito di Kiev, avrebbe potuto presentare qualcuno. Le entrate della diocesi erano modeste, ma con l'intervento della corte e del nunzio di Vienna, si potevano recuperare i beni in mano agli estranei. I documenti necessari erano custoditi nell'archivio del capitolo di Pozsony. Con i beni recuperati e con i proventi del clero il vescovo avrebbe potuto vivere modestamente ed amministrare la diocesi.

Dalle relazioni si evince che Benkovich conobbe molto bene la situazione precaria della diocesi di Munkács ed era preoccupato per il suo futuro. Dopo la morte del vescovo Parthén nel 1665 nella diocesi regnò il caos più assoluto per ventiquattro anni. Sia la principessa Báthory che l'imperatore pretesero per sé il diritto di collazione, per non parlare del privilegio di eleggere il vescovo, accordato al clero nel

²⁵ APF SC Ungheria-Transilvania vol. 1. fol. 261v. in *Relationes*, 152.

²⁶ APF SC Ungheria-Transilvania vol. 1. fol. 246-247.

²⁷ APF SOCG vol. 445. fol. 192-195v., APF SOCG vol. 449. fol. 59rv. e APF SOCG vol. 462. fol. 404-406v. in *Relationes*, 183-201.

trattato d'unione. Erano ben nove i vescovi o vicari che fino al 1689 erano stati nominati nello stesso tempo dalla Báthory o dall'imperatore o semplicemente inviati dall'arcivescovo Szelephényi. Nel momento della stesura della relazione di Benkovich i contendenti erano due: József Volosinovszki, nominato dall'imperatore e János Malachovszki, vescovo di Premysl, candidato della Báthory. Benkovich, dunque, sbagliò quando affermò che un'intesa tra la principessa e l'imperatore fosse stata possibile e mancava solo la presentazione da parte della Báthory. Aveva invece perfettamente ragione scrivendo che la diocesi non aveva un vero pastore, perché l'imperatore rimando Malachovszki in Polonia, mentre la principessa vietò l'ingresso di Volosinovszki a Munkács. È da notare che la Santa Sede aveva dei dubbi anche sulla stessa esistenza – in senso canonico – della diocesi.²⁸ La situazione della diocesi migliorò soltanto nel 1689, quando arrivò da Roma il vescovo Giovanni Giuseppe De Camellis che fu introdotto nella sede episcopale ed aiutato nei primi tempi dal Benkovich, ormai vescovo di Várad e prevosto di Lelesz.

L'impegno di Benkovich in favore degli orientali cattolici della regione, ben noto ai contemporanei, condusse gli scrittori ecclesiastici dei decenni successivi e di conseguenza alcuni storici della Chiesa dell'epoca moderna a supporre che egli fosse stato ufficialmente nominato vicario del vescovo di Eger, Ferenc Szegedy, per gli orientali (o «vicario di rito» come suppongono alcuni). Il primo scrittore che tramandando la notizia del vicariato di rito di Benkovich fu il paolino Nicolaus Benger nel 1743.²⁹ Ignác Pongrátz, storico paolino, inserisce l'informazione di Benger nei suoi annali di storia dell'Ordine, pubblicati nel 1752.³⁰ Lo storico della diocesi di Várad, Antal Gánóczy cita nel 1776³¹ sia Pongrátz sia Benger, notando, però, che Pongrátz sembra contraddirsi. Prima, infatti, Pongrátz afferma che Benkovich era vicario di rito nel periodo in cui guidava la residenza missionaria di Terebes, cioè tra il 1663 e 1669, quando il vescovo di Eger era Tamás Pálffy (1660-1669), poi, invece, suppone che il paolino fosse nominato dal vescovo Szegedy (1669-1676). Tuttavia, la notizia del vicariato di rito di Benkovich divenne una *opinio generalis* anche nella storiografia moderna. La riprende anche Vince Bunyitay nella sua monografia, pubblicata nel 1935 sulla diocesi di Várad.³²

²⁸ Nella Congregazione di Propaganda si formò una Congregazione Particolare nel 1666 per esaminare la questione delicata: APF Acta vol. 35. fol. 12-13v.

²⁹ N. BENDER, *Annalium Eremitico-Coenobiticorum ordinis Fratrum Eremitarum S. Pauli primi Eremitae volumen secundum (1663-1727)*, Posonii 1743, 134.

³⁰ I. PONGRÁTZ, *Triumphus Sancti Pauli*, Posonii 1732.

³¹ A. GANÓCZY, *Episcopi varadiensis fide diplomatum concinnati opera et studio*, Viennae 1776, 349-350.

³² BUNYITAY, V., *A várad püspökség története*, vol. IV. (a cura di Málnási, O.), Debrecen 1935. 145.

Le fonti, invece, non confermano la teoria della sua nomina a vicario di rito della diocesi di Eger. Le relazioni di Benkovich e Vanoviczi, stese per la Congregazione di Propaganda proprio alla fine degli anni Sessanta ed inizio degli anni Settanta, non contengono informazioni a questo proposito. È impensabile che la notizia della nomina di Benkovich a vicario di rito non sarebbe stata trasmessa al dicastero, se fosse stata vera. Un incarico così importante avrebbe ulteriormente confermato l'utilità delle missioni paoline proprio nel periodo in cui il nunzio Alberizzi aveva sollevato dei dubbi su di esse. Non ricordano la sua nomina a vicario di rito anche i testi chiamati in causa per il processo informativo che nel 1682 precedette la conferenza della nomina di Benkovich per la sede episcopale di Várad. Sebbene tre su quattro testimoni avessero ritenuto idoneo Benkovich per l'episcopato, proprio per il suo impegno in favore dell'unione, nessuno di loro (neanche il suo segretario Turkovich) menzionò un suo incarico di vicario.³³ Tuttavia, la notizia doveva avere qualche fondamento, perché l'altro testimone paolino György Branich ricorda che Benkovich «quando in illis partibus fuit delegatus ab Archiepiscopo Strigoniensi, multos de illis Ruthenis convertit ad nostram fidem».³⁴ Purtroppo, non è chiaro cosa si deve intendere per il «delegatus». Poteva significare anche una semplice approvazione dell'attività missionaria di Benkovich, viceprefetto delle missioni, nel territorio della diocesi di Esztergom da parte dell'ordinario locale, ma anche un mandato specifico per la promozione dell'unione. Gli archivi delle diocesi di Eger ed Esztergom, comunque, non conservano alcun documento che potrebbe confermare la notizia di un incarico specifico di Benkovich, avuto dall'arcivescovo di Esztergom o dal vescovo di Eger.³⁵ Sembra più probabile che si tratti di un'interpretazione errata delle fonti da parte di Benger che successivamente fu ripresa senza ulteriori verifiche da Pongrátz. Benkovich, infatti, dal 1669 era vicegenerale dell'Ordine dei paolini. Dunque, sottoscrisse le sue lettere come «*vicarius generalis*». Poiché la sua attività tra gli orientali e ed il suo ottimo rapporto con il vescovo Szegedy erano noti nell'Ordine poteva nascere il malinteso.

È, dunque, molto dubbio che Benkovich sia stato vicario di rito del vescovo Szegedy, ma in un certo senso anche la falsa notizia del suo vicariato, accettata senza riserve, conferma il suo impegno in favore dell'unione, perché è segno di una tradizione viva nell'Ordine.

³³ ASV Fondo Concistoriale – Processus vol. 81. fol. 651-664v.

³⁴ ASV Fondo Concistoriale – Processus vol. 81. fol. 661.

³⁵ Il suo nome non figura anche nell'elenco dei vicari ed ufficiali della diocesi di Eger: FR. TÜRK, *Egri suffraganeusok, püspöki helyettesek*, (Adatok az egri egyházmegye történelméhez III). Eger 1891. e J. NOVÁKY, *Memoria dignitatum, et canonicorum cathedralis ecclesiae Agriensis*. (Adatok az egri egyházmegye történelméhez IV), Eger 1908. Bisogna notare, però, che l'archivio della diocesi di Eger conserva pochi documenti da quest'epoca.

Più di ogni altra fonte, testimonia dell'attività di Benkovich in favore dell'unione il già menzionato protocollo del suo processo informativo, che ebbe luogo nel marzo del 1682 nel palazzo del nunzio di Vienna, Francesco Buonvisi. I testimoni, dunque, diedero conto di quanto avevano saputo su Benkovich missionario, vicario generale e priore generale dei paolini, fornendo così le informazioni più remote sul suo impegno tra gli orientali. Rispondendo alle domande sull'idoneità del candidato per l'episcopato, tre su quattro testimoni convocati – i paolini Mátyás Turkovich, segretario dell'Ordine e György Branich ed il gesuita Mátyás Sámbar³⁶ – sottolinearono il suo zelo per il rafforzamento dell'unione. Secondo Turkovich per la sede episcopale di Várad non si sarebbe potuto presentare un candidato più idoneo di Benkovich, poiché nella diocesi e nelle sue vicinanze vivevano molti ruteni, la cui lingua il candidato parlava, e sapeva come avvicinarli. Il segretario aggiunse che Benkovich aveva convertito molti ruteni alla fede cattolica, come era noto a tutti nell'Ordine e in quelle regioni.³⁷ Branich – oltre alle conversioni che Benkovich aveva procurato tra i ruteni – notò un particolare molto eloquente. Secondo lui Benkovich era molto amato dal clero unito, perché egli era intervenuto per liberarli dalla servitù della gleba, facendo valere il privilegio garantito nel trattato d'unione.³⁸ Il priore generale dei paolini, Gergely Bébery, infine, nella sua lettera, con cui aveva concesso al candidato la licenza di accettare la nomina, considerò l'attività unionistica di Benkovich addirittura una delle ragioni per cui egli era stato scelto dall'imperatore.³⁹

Considerando l'attività attestata dalle fonti dei paolini tra i cristiani orientali dell'Ungheria Superiore, possiamo constatare che essa verteva sostanzialmente intorno ai tre punti del trattato d'unione di Ungvár. La libera elezione del vescovo da

³⁶ «Scio illum esse virum doctum ac optimum pro episcopatu quia convertit plurimos schismaticos, et multum profuit catholicae religioni», ASV Fondo Concistoriale – Processus vol. 81. fol. 655v-666.

³⁷ «Existimo ipsum dignissimum ut promoveatur ad ecclesiam aliquam praesertim Varadiensem, cui certe non poterat dari episcopus magis utilis et proficiuus, quia in dicta dioecesis et in vicinia sunt multi Rutheni, quorum linguam callet dictus Pater Benkovich, et bonum modum habet cum ipsis, de quibus multos ad nostram sacram fidem convertit in diversis occasionibus, prout est notorium in illis partibus, et in meo Ordine.» ASV Fondo Concistoriale – Processus vol. 81. fol. 660.

³⁸ «Dignum censeo illum, ut ad eam promoveatur, et hoc proficiuum eidem ecclesiae, quia quando in illis partibus fuit delegatus ab Archiepiscopo Strigoniensi, multos de illis Ruthenis convertit ad nostram fidem, et liberavit diversos eiusdem ritus presbiteros, qui angariabantur ad laborandas terras sicuti coloni, ac propterea multum amatur ibi ab omnibus, et poterit maiores fructus facere.» ASV Fondo Concistoriale – Processus vol. 81. fol. 661rv.

³⁹ «Quod eo fine ad dictum episcopatum promovearis, ut schismaticos Ruthenos, dexteritate qua ea in parte cum iis agendi polles, ad gremium, et unionem Sacrae Matris Ecclesiae, reducere, ovibusque tuae dioecesis inter haereticos et dictiones Turcicas constitutis prospicere valeas». ASV Fondo Concistoriale – Processus vol. 81. fol. 662.

parte dell'assemblea del clero fu garantita soltanto in occasione dell'elezione di Péter Parthén nel 1651. Da allora in poi la collazione fu sempre contesa e nessuno pensava di osservare questo punto del trattato. Era, infatti, impensabile che un vescovo della Chiesa cattolica fosse eletto dal clero e non nominato dal collatore. Lo era anche per i missionari paolini come si evince anche dalla relazione citata di Benkovich, in cui, tramite il nunzio di Vienna chiese l'intervento della Congregazione di Propaganda per procurare un pastore per il gregge abbandonato a se stesso. Tra le possibili soluzioni il viceprefetto non menzionò la libera elezione, che per l'inizio degli anni Settanta con ogni probabilità era già dimenticata. Incertezza intorno al diritto di collazione scaturì dal fatto che prima dell'unione il vescovo di Munkács era stato sempre nominato dalla famiglia Rákóczi. Dopo l'unione, però, l'imperatore – come re apostolico e quindi collatore delle diocesi cattoliche del Regno d'Ungheria – pretese il diritto di collazione per se stesso. Con l'unione si è creata una nuova situazione giuridica in cui l'imperatore, la Santa Sede e la famiglia Rákóczi dovevano trovare un'intesa che esigeva ancora molto tempo.

Per quanto riguarda gli altri due punti del trattato, cioè l'osservanza dell'integrità del rito orientale e la concessione dei privilegi del clero cattolico, possiamo osservare un cambiamento di mentalità da parte dei paolini che era dovuto a Benkovich. Nell'attività dei missionari della residenza di Terebes abbiamo notato una tendenza alla latinizzazione, come concezione semplicista dell'unione ecclesiastica. Essi – come informa Vanoviczi – nella loro scuola avevano istruito anche i bambini di rito bizantino della città, introducendoli successivamente nella Chiesa cattolica, dove conoscevano e seguivano il rito latino. Il loro esempio aveva poi influito anche sui genitori. Secondo questa concezione i missionari non distinguevano molto tra gli orientali ed i protestanti: tutti erano da far diventare cattolici, il che voleva dire anche rito latino. Tuttavia, l'esperienza comune di tutti gli ecclesiastici latini, che in qualche modo partecipavano all'unione, aveva con ogni probabilità insegnato anche ai paolini che la latinizzazione poteva essere solo controproducente. Gli orientali, infatti, insistevano sull'osservanza del rito più di ogni altra cosa. Per questo motivo l'argomento più forte degli oppositori all'unione era la tendenza alla latinizzazione dei missionari latini che minacciava il patrimonio spirituale-liturgico degli orientali. Chi insisteva, dunque, sulla latinizzazione in fin dei conti danneggiava la causa dell'unione. Dalle fonti risulta che per la fine degli anni Sessanta i paolini avevano capito che il consolidamento dell'unione ed il rafforzamento della nascente Chiesa cattolica di rito bizantino era possibile solo se il rito fosse rimasto intatto e la nuova realtà degli orientali cattolici fosse stata accettata nella sua integrità dal clero latino. Per questo motivo Vanoviczi chiese alla Congregazione di Propaganda libri in

lingua rutena: catechismo, rituale, evangeliario, directorio per il clero, letteratura spirituale e raccolte di prediche.

Di primaria importanza fu la concessione dei privilegi e delle immunità degli ecclesiastici al clero unito, che fu la causa di maggior peso dell'unione stessa. Il privilegio ecclesiastico, infatti, non era affatto osservato dai signori feudali, nonostante le garanzie che nel 1648 l'arcivescovo Lippay diede solennemente al clero unito.⁴⁰ L'impegno di Benkovich per la ricezione integrale delle condizioni d'unione da parte dei signori feudali e per l'attuazione di essa nella vita quotidiana, attestato dai testimoni del processo informativo, dimostra che egli aveva capito: finché questo punto del trattato d'unione non sarebbe stato osservato, sarebbe anche mancato il pilastro più importante dell'unione stessa. I privilegi del clero costituirono, infatti, le garanzie per un futuro che poteva promettere sviluppo e prosperità per la comunità degli orientali integrata nella Chiesa cattolica. Chi non voleva garantire i privilegi ecclesiastici al clero unito, pensava l'unione come semplice assorbimento della popolazione di rito orientale, a guisa dei protestanti, e non come integrazione di una comunità ecclesiastica con il suo patrimonio giuridico e spirituale-liturgico. Solo nel 1692 l'imperatore Leopoldo I – tra gli altri anche per l'istanza di Benkovich, vescovo di Várad – emise un diploma con cui assicurava al clero unito gli stessi privilegi e le stesse immunità del clero cattolico.

* * *

Sigle e abbreviazioni

ACTA	Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide
ACGU	Archivio del Collegio Germanico ed Ungarico
APF	Archivio della Sacra Congregazione de Propaganda Fide
ASV	Archivio Segreto Vaticano
CP	Congregatio Particularis
GALLA ms.	GALLA, F., <i>Pálos missziók Magyarországon</i> , manoscritto nell'Archivio Nazionale Ungherese.
<i>Relationes</i>	TÓTH, I. GY. (a cura di), <i>Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania 1627-1707</i> , Roma-Budapest 1994.

⁴⁰ HODINKA, A. (a cura di), *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára. 1458-1715*, Ungvár 1911, 113.

Remeterend

TÓTH, I. GY., *A remeterend vándormisszionáriusa: Vanoviczi János, az első pálos misszionárius levelei, 1642-1677*, in *Levéltári Közlemények* 2001, 187-245

SOCG

Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali

SC

Scritture riferite nei Congressi

MAKLÁRY ÁKOS

I TITOLI DI COMPETENZA NELLE CAUSE PER LA DICHIARAZIONE DELLA NULLITÀ MATRIMONIALE, SECONDO IL CAN. 1359 CCEO (=1673 CIC)

CONTENUTO – Introduzione; 1. La competenza assoluta in prima istanza; 1.1. Le cause riservate alla persona del Romano Pontefice; 2. La competenza assoluta in seconda istanza; 3. Titoli di competenza relativa; 3.1. Il luogo della celebrazione del matrimonio (forum contractus, can. 1359, n° 1); 3.2. Il luogo della parte convenuta (forum partis conventae, can. 1359, n° 2); 3.3. Il luogo del domicilio della parte attrice (forum domicilii actoris, can. 1359, n° 3); 3.4. Il tribunale del luogo dove di fatto deve essere raccolta la maggior parte delle prove, purché il Vicario giudiziale del domicilio della parte convenuta, dopo averla ascoltata, lo consenta (forum plerarumque probationum, can. 1359, n° 4); Conclusione.

Introduzione

La competenza dei tribunali nella Chiesa sia latina sia orientale, in ambedue i Codici è ben determinata. Eppure, nella pratica ci sono molti problemi e incertezza nella direzione degli affari. Ci sono Chiese orientali cattoliche, dove mancano le condizioni adeguate per il lavoro dei tribunali. I motivi sono diversi: per quanto riguarda i Paesi del centro ed est Europa, ciò fu dovuto al totalitarismo governativo verso le Chiese orientali cattoliche (Romania, Ucraina). Ma anche dopo la caduta del comunismo, i tribunali orientali continuano ad inviare le cause matrimoniali dei fedeli cristiani orientali cattolici ai tribunali latini, così da rendere eventualmente invalidi di tali processi con le relative sentenze.

È noto che la maggior parte delle cause trattate dai tribunali ecclesiastici riguardano la materia matrimoniale; dunque, il nostro lavoro tratterà particolarmente la competenza dei tribunali nelle cause matrimoniali.

Secondo il desiderio del Romano Pontefice di promuovere „un appropriato studio comparativo di entrambi i Codici”,¹ anche noi seguiremo questo metodo cercando di mettere in evidenza sia gli elementi simili che quelli divergenti presenti nella normativa processuale della Chiesa latina e delle Chiese orientali.

| ¹ *Nuntia* 31 (1990) 20.

Il can. 1359: Nelle cause di nullità del matrimonio che non sono riservate alla Sede Apostolica, sono competenti:

- 1° il tribunale del luogo dove è stato celebrato il matrimonio;
- 2° il tribunale del luogo dove la parte convenuta ha il domicilio o il quasi-domicilio;
- 3° il tribunale del luogo dove l'attore ha il domicilio, purché entrambe le parti dimorino nel territorio della stessa nazione e il Vicario giudiziale del domicilio della parte convenuta, dopo averla ascoltata, lo consenta;
- 4° il tribunale del luogo dove di fatto deve essere raccolta la maggior parte delle prove, purché il Vicario giudiziale del domicilio della parte convenuta, dopo averla ascoltata, lo consenta.

Si devono distinguere i titoli di competenza assoluta e i titoli di competenza relativa nelle cause di nullità matrimoniale.

1. La competenza assoluta in prima istanza

Il canone implicitamente rimanda ad alcune cause riservate alla Sede Apostolica. Usando l'espressione „Sede Apostolica” si intendono il Romano Pontefice ed altri organismi della Curia Romana, compresi i tribunali apostolici e più concretamente la Rota Romana.²

I titoli di competenza assoluta in prima istanza sono distinti tra la persona del Romano Pontefice e tra il tribunale della Rota Romana.

1.1. Le cause riservate alla persona del Romano Pontefice

Tre sono le cause che sono riservate esclusivamente al giudizio della persona del Romano Pontefice (*iure proprio et esclusivo*).

² Benché il can. 1060, § 1. menzioni solo il Romano Pontefice, e secondo il can. 985, § 3 la potestà giudiziaria che hanno i giudici o i collegi giudiziari non può essere delegata validamente, ci pare che il can. 1442, del CIC dicendo: „Il Romano Pontefice è il giudice supremo per tutto l'orbe cattolico, e giudica o personalmente o *per mezzo dei tribunali ordinari della Sede Apostolica, o per mezzo di giudici da lui delegati*”, ammetta che il Papa nelle cause che devono essere giudicate da lui, secondo la pratica precedente, giudichi per mezzo di incaricati. Nella pratica il Papa in tali casi delega sempre: cf. *Códiga Euns* 841; LÜDICKE, in *Münsterischer Kommentar zum CIC* (7. Erg., Marz 1988), 1405/2.

1.1.1. Le cause di nullità matrimoniale di coloro che esercitano la supremazia carica dello stato (can. 1060 § 1, 1°)

Godono di questo foro assoluto solo i Capi di stato e i loro coniugi, durante il legittimo mandato. Con l'espressione „Capi di stato” si intende il titolo di re, imperatore, principe, o qualsiasi altro equivalente. Ovviamente riguarda soltanto la persona fisica del Capo di stato ed il suo legittimo coniuge, non i figli, le figlie e i loro coniugi, i genitori, ecc. Essi devono essere attualmente Capi di stato, cioè non basta il diritto di successione per eredità, elezione.

Non è importante il sesso del Capo di stato, può essere uomo o donna, anche non cattolico. Nel processo possono essere sia parte attrice che convenuta. Indifferente è il momento del loro matrimonio, se sia stato celebrato quando l'uomo o la donna era già Capo di stato, o prima di diventarlo. Dopo la cessazione del titolo, naturalmente cessa anche la competenza assoluta.

Molti autori discutono sulla natura giuridica di questo canone. J. Ochoa ammonisce, che questa legge è precettiva e normativa, e che deve essere osservata sempre e da tutti, e il titolare non potrebbe rinunciarvi. Per lui la discussione è superflua. La ragione del canone è la tutela della dignità e non della persona fisica: „Si vuole tutelare il prestigio di queste persone affinché non venga meno l'efficacia del loro ufficio pubblico, da svolgere in beneficio del bene comune della società civile o ecclesiale”.³

A questo punto J. Ochoa fa una osservazione, secondo la quale ci sono altre persone che possono esercitare una pressione esterna più forte ed efficace, se queste cause non vengono riservate al Romano Pontefice.

1.1.2. Le cause di nullità matrimoniale dei laici coniugati che, eventualmente, nel tempo futuro potessero essere nominati Legati della Sede Apostolica (CIC can. 1405, § 1, 3°)

Il Codice Orientale non contiene questa legge, ma è in vigore anche per gli orientali. Ovviamente non si può escludere che i Legati della Santa Sede possano essere anche laici sposati. Oggi tutto ciò è un'ipotesi, ma ha la propria eventualità, che potrà realizzarsi se il Sommo Pontefice nominasse come Legati dei laici sposati.

³ OCHOA, J., „I titoli di competenza”, in AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*. (Studi Giuridici 29). Città del Vaticano 1994, 143.

1.1.3. Le cause di nullità matrimoniale avocate dal Romano Pontefice, su istanza del fedele, secondo la norma del can. 1059, § 1.

In forza del primato di giurisdizione che possiede come Successore di Pietro, il Romano Pontefice è l'autorità suprema nella Chiesa. Per questo motivo ogni fedele ha il diritto di deferire al giudizio del Papa in qualunque grado del giudizio. Questo è un principio non soltanto giuridico, ma anche teologico, enunziato formalmente nel II Concilio di Lione, sess. IV, del 6 luglio 1274, e confermato dal Concilio Vaticano I, sess. IV, del 18 luglio 1870 (cf. Denzinger-Schönmetzer, nn. 861 e 3063).

Non basta la sola richiesta al Sommo Pontefice, deve essere anche accettata. Questa accettazione o la riserva pontificia della causa deve essere notificata alle persone interessate, ed in primo luogo al giudice. Da questo momento la causa diventa *riservata* e di competenza assoluta del Papa.

Secondo il can. 1059, § 2, il giudice che ha iniziato la causa può proseguire il giudizio fino alla sentenza definitiva, finché non gli arrivi il documento pontificio dell'avocazione.⁴

In prima istanza non ci sono molte possibilità di applicare questa legge. Teoricamente possiamo immaginare una causa di nullità matrimoniale di una persona sposata che non ha un Superiore giuridico al di sotto del Sommo Pontefice. Questa persona può essere il Presidente laico sposato di una associazione eretta o approvata dalla Santa Sede, la quale è sottoposta immediatamente al Romano Pontefice.

2. La competenza assoluta in seconda istanza

Questa è la competenza funzionale o, meglio chiamarla, il grado di giudizio. I tribunali di seconda istanza sono istituiti per ricevere gli appelli contro le sentenze emesse in primo grado, al fine di riesaminare il giudicato e di confermarne la validità.

Sappiamo che ci sono cause, quelle dello stato personale, che necessitano della doppia conferma, come le cause di nullità matrimoniale. Perciò, un tribunale di prima istanza non può giudicare una causa in seconda istanza, cioè il grado di giudizio della causa deve corrispondere al grado del tribunale. Di conseguenza, esiste un titolo di *competenza di grado*, che è certamente assoluta (vedi il can. 1072). J. Ochoa questo titolo lo definisce così: „È competente per ragione di grado di giudizio il giu-

⁴ Cf. *Litterae Circulares* della Segnatura Apostolica del 13. dic. 1977, *De effectibus. quod exercitium iurisdictionis iudicis competentis. recursus as Romanum Pontificem*, in AAS 70 (1978) 75.

LA DICHIARAZIONE DELLA NULLITÀ MATRIMONIALE

dice di grado e uguale al grado di giudizio della causa, poiché il grado del giudizio della causa deve necessariamente corrispondere al grado del tribunale".⁵

Ovviamente questa regola ha alcune eccezioni:

- Can. 1064, § 1: „Il tribunale metropolitano, che non è distinto dal tribunale dell'eparchia del Metropolita, è tribunale di appello delle sentenze dei tribunali eparchiali”.

Questa legge prescrive chiaramente che il sunnominato tribunale è il tribunale di primo grado per le cause della propria eparchia, e di secondo grado per quelle dei Vescovi suffraganei.⁶ In altre parole, esiste un tribunale che è materialmente uno ma formalmente diverso.

- Can. 1066, § 2. Se però si tratta di diritti e di beni temporali di una persona giuridica rappresentata dal Vescovo eparchiale, nel primo grado del giudizio giudica il tribunale di appello, fermo restando il can. 1062, § 3.

Allora vediamo un altro esempio poiché queste cause speciali vengono giudicate in primo grado da un tribunale detto di secondo grado, ma che in realtà è di primo grado per le suddette cause.

A questo punto dobbiamo menzionare *la prevenzione*, la quale può creare molti conflitti tra i tribunali. Come sappiamo, la prevenzione presuppone che i tribunali *aeque competentia sunt* (can. 1082), e questa condizione non si verifica quando le cause sono di competenza assoluta. Se la legge dà la possibilità di applicare il principio della prevenzione, vuol dire che si tratta, in quel caso, di competenza o di incompetenza relativa.

Come conclusione possiamo dire che la competenza assoluta deve essere osservata molto rigorosamente e oggettivamente, altrimenti gli atti del giudice sono nulli. Allora per la ragione del grado basta che il grado del giudice o del tribunale corrispondono al grado della causa.

⁵ OCHOA, *op. cit.*, 146.

⁶ Analogo esempio è quello dei tribunali regionali italiani, per le cause di matrimonio (cf. Pius XI, M. P. *Oua Cura*, AAS 30 (1938) 410-413): lo stesso tribunale regionale è materialmente unico, ma formalmente diverso, di primo grado cioè per la propria regione, di secondo per una ragione diversa.

3. Titoli di competenza relativa

Per l'incardinazione di una causa di nullità di matrimonio il Codice distingue tre titoli di competenza relativa:

- 1. Il luogo del matrimonio;
- 2. Il luogo delle parti in causa, che si suddividono in due:
 - a) luogo della parte convenuta;
 - b) luogo della parte attrice, purché entrambe le parti dimorino nel territorio della stessa nazione e il Vicario giudiziale del domicilio della parte convenuta, dopo averla ascoltata, lo consenta;
- 3. Il luogo delle prove.

3.1. Il luogo della celebrazione del matrimonio (*forum contractus*, can. 1359, n° 1)

Dobbiamo notare che il matrimonio è celebrato dove i contraenti manifestano il loro consenso (vedi il can. 828), che non è conforme sempre con il luogo dove per esempio si sono preparati per lo stato matrimoniale con il pastore che ha curato l'aspetto pastorale.

Questo titolo infatti è un titolo tradizionale di competenza. Molti autori in riferimento a questo titolo parlano di *forum contractus matrimonialis*, citando il can. 1077, § 1: „A motivo di un contratto, la parte può essere citata in giudizio davanti al tribunale del luogo dove il contratto è stato stipulato o dev'essere adempiuto, a meno che le parti non abbiano scelto, concordemente, un altro tribunale”.

Altri invece, come anche J. Ochoa, non sono d'accordo con questa terminologia, poiché secondo loro il matrimonio non è un contratto nel senso stretto, o che non lo è nel senso del can. 1077, § 1. Il matrimonio nella visione teologica conciliare del Codice (sia orientale sia occidentale) non può essere ridotto a una definizione così riduttiva, essendo soprattutto e prima di tutto una *communio-consortium vitae*, un'alleanza.⁷

Qui dobbiamo menzionare come eventuale soluzione l'idea di J. Ochoa. Secondo lui se si deve agganciare il titolo speciale per il luogo del matrimonio ai titoli

⁷ AYMAN, W., „El matrimonio sacramental: alianza instituida por Dios y forma de realizar la existencia cristiana”, in García, A. (a cura di), *Estudios jurídico-canónicos*. Salamanca 1991. 185-223.

generali di competenza, lo si farebbe al *forum rei sitae*. Il matrimonio anche come sacramento è l'oggetto della causa di nullità, e così è una *res*. In realtà dove si trova questa *res* è il luogo dove fu celebrato il matrimonio, cioè dove il matrimonio *sita est*. In questo posto si trovano l'atto pubblico ed il documento anche pubblico dell'avvenuta valida celebrazione del matrimonio: „Per tanto si potrebbe dire che è competente il tribunale del luogo „ubi res litigiosa sita est” (can. 1076.), cioè del luogo ove fu celebrato il matrimonio, la cui nullità è divenuta oggetto di litigio tra i coniugi”.⁸

Tale foro è certamente prevalente, ma sempre libero e concorrente con gli altri.

3.2. Il luogo della parte convenuta (*forum partis conventae*, can. 1359, n° 2)

Nel nuovo Codice rientra e si riprende il titolo di competenza relativa determinato dal domicilio o dal quasi-domicilio della parte convenuta, mentre si abbandona il titolo della *commoratio non precaria*.

Prima di tutto dobbiamo esaminare il contenuto giuridico delle seguenti espressioni: domicilio, quasi-domicilio, domicilio legale, quasi-domicilio legale. I primi due genericamente possono definirsi così:

- Il *domicilio*, la residenza o dimora stabile di una persona fisica in un dato luogo.
- Il *quasi-domicilio*, la residenza o dimora stabile in un dato luogo, ma in linea relativa e quasi sussidiaria.⁹

Il can. 912 considera i due modi di acquistare il domicilio e il quasi-domicilio:

- a) Con la dimora nel territorio di qualche parrocchia, o almeno di un'eparchia, che sia congiunta o con l'intenzione di rimanervi perpetuamente nel caso di domicilio, o almeno per tre mesi nel caso di quasi-domicilio, se nulla chiami altrove.
- b) Si acquista il domicilio nel territorio di qualche parrocchia, o almeno di un'eparchia quando è realmente protratto per cinque anni completi, nel caso di quasi-domicilio per tre mesi completi.

⁸ OCHOA, *op. cit.*, 149.

⁹ Una tale dimora può effettuarsi anche in luoghi molteplici, con la possibilità di avere contemporaneamente più domicili. Il quasi-domicilio suppone sempre il domicilio: anch'esso può essere molteplice nell'ordinamento canonico.

- *Il domicilio legale*: Alcune categorie di persone, per motivi particolari, non hanno un domicilio o un quasi-domicilio scelto liberamente, ma determinato dalla legge: si tratta dei membri d'Istituti religiosi o di Società di vita apostolica o di Società di vita comune, dei minorenni e delle persone soggette a tutela o curatela per una ragione diversa dalla minorità (cf. can. 915).¹⁰

I coniugi hanno un domicilio e quasi-domicilio comune, che è personale e nello stesso tempo comune a tutti e due coniugi (cf. can. 914). Ciò vuol dire che i coniugi hanno il domicilio o il quasi-domicilio comune nello stesso luogo o luoghi.¹¹

Adesso vediamo i casi quando si può applicare il titolo di competenza per il domicilio e il quasi-domicilio della parte convenuta:

1. È competente il tribunale di qualsiasi diocesi in cui la parte convenuta abbia un domicilio o quasi-domicilio personale. Ovviamente si tratta del domicilio o quasi-domicilio diocesani, anche se eventualmente questi domicili non fossero domicili secondo il diritto civile del luogo.

2. Può capitare che la parte convenuta ha più domicili o quasi-domicili in più diocesi. In questo caso può essere introdotta davanti a un qualsiasi tribunale di queste diocesi.

3. Se la parte convenuta è girovaga¹² è competente il tribunale della diocesi del luogo in cui essa dimora nel momento della ricezione della citazione, a meno che il convenuto disponga di un altro foro legittimo in ragione di altri titoli (cf. can. 1075, §§ 1-2).

4. Se la parte convenuta è minorenne ci sono tre possibilità per determinare il tribunale competente:

¹⁰ CHIAPPETTA, L., *Il codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Roma 1996, vol. 3, 152-154.

¹¹ „Uxor, etsi a viro malitiose deserta, eum convenire debet vel coram Ordinario loci in quo matrimonium celebratum est, vel coram Ordinario domicilii vel quasi-domicilii viri ipsius”: Instr. *Provida Mater*, AAS 28 (1936) 313-361, Art. 6, §1. Come vediamo nel CIC 1983 e nel CCEO, il domicilio legale della donna sposata è stato soppresso, per cui i due coniugi possono avere ciascuno un domicilio o quasi-domicilio proprio. Questo domicilio o quasi-domicilio proprio che occorre considerare, qualora la parte convenuta sia la donna.

¹² Il can. 1075 afferma che il girovago ha il foro nel luogo dove attualmente dimora. Secondo il can. 911, *girovaga* è la persona che non ha in nessun luogo il domicilio o il quasi-domicilio.

- a) è competente il tribunale del luogo dove la persona alla cui potestà è soggetto il minore ha il domicilio o il quasi-domicilio;
- b) il tribunale del quasi-domicilio proprio del minore (può essere per esempio anche un collegio);
- c) se il minore è emancipato secondo il diritto civile allora è competente il tribunale del domicilio proprio (cf. can. 915, § 1).

5. Se la parte convenuta è stata affidata legittimamente in tutela o curatela a un altro, per un motivo diverso dalla minore età, ha il domicilio o il quasi-domicilio del tutore o del curatore (cf. 915, § 2), così è competente il tribunale della diocesi del tutore o del curatore.

6. Può accadere che la parte convenuta sia irreperibile, quando cioè non si conosca il suo domicilio né il quasi-domicilio e neppure il luogo della sua dimora attuale. In questo caso può essere citato in giudizio nel foro dell'attore, purché non risulti un altro foro legittimo (cf. can. 1075, §2).

3.3. Il luogo del domicilio della parte attrice (*forum domicilii actoris*, can. 1359, n° 3)

Secondo un'antica tradizione, la parte convenuta deve essere favorita dai titoli di competenza (cf. can. 1073, § 3: *actor sequitur forum partis conventae*), che si presume in buona fede fino a prova contraria. La Commissione di revisione convenne che i tempi sono notevolmente cambiati rispetto al CIC 1917,¹³ e così ritenne doveroso lasciare una porta aperta agli interessi dell'attore, introducendo questo titolo di competenza, circoscrivendolo però e subordinandolo ad alcune condizioni essenziali. Pertanto, la norma del can. 1359, 3° che ammette per le cause di nullità del matrimonio il foro dell'attore costituisce un'eccezione alle regole generali processuali.

Questa legge quindi ha una duplice condizione, introdotta dall'espressione *dummodo* (= purché) che, secondo il can. 1516, sono vincolanti *ad validitatem* cioè necessarie perché il titolo di competenza sia valido.¹⁴ Le due condizioni sono le se-

¹³ Già nel Codice del 1917 c'era una eccezione al principio generale *actor sequitur forum rei*; infatti nel canone 1964 si diceva: „In aliis causis matrimonialibus iudex competens est iudex loci in quo matrimonium celebratum est aut in quo pars convenuta vel, si una sit acatholica, pars catholica domicilium vel quasi-domicilium habet”. Questa legge non è altro che un *favorem fidei*, favorendo il domicilio della parte attrice quando la parte convenuta era acattolica (cf. Instruzione *Provida Mater*, art. 6, § 1).

¹⁴ Il consenso del Vicario giudiziale è discusso fra gli autori. Coloro che parlano di „validità”, si rifanno al can. 934, § 2, n° 1; coloro che preferiscono parlare di „liceità”, osservano che il detto canone riguarda

guenti:

- Entrambe le parti dimorano nel territorio della stessa nazione;
- Il Vicario giudiziale del domicilio della parte convenuta,¹⁵ se, dopo averla ascoltata, acconsente.

3.4. Il tribunale del luogo dove di fatto deve essere raccolta la maggior parte delle prove, purché il Vicario giudiziale del domicilio della parte convenuta, dopo averla ascoltata, lo consenta (*forum plerarumque probationum*, can. 1359, n° 4)

L'ultimo titolo di competenza viene costituito dal tribunale del luogo dove si devono raccogliere la maggior parte delle prove, che possono essere di vario genere, purché legittime. Spesso si tratta della prova testimoniale; ma non è esclusa la prova documentale, data da certificati, registri, dichiarazione dei coniugi, deposizione dei testimoni, perizie ed altri documenti.

Ci sono due criteri che insieme aiuteranno a decidere dove esiste di fatto la maggior parte delle prove:

- un criterio innanzitutto *quantitativo*, senza che nessuna prova abbia preferenza (poiché esistono altre possibilità processuali di praticare prove in territori diversi dal tribunale);
- un altro criterio *qualitativo* (la prova testimoniale può essere la più consistente in quantità, ma potrebbero esserci altri mezzi di prova, con identica consistenza qualitativa).¹⁶

il caso specifico del „Superiore” che, per porre determinati atti, ha bisogno del „consenso” o del „consiglio” di un collegio o di un ceto di persone o di determinate persone come singole, per cui non si può applicare per analogia ai casi del tutto diversi considerati nel can. 1359, nn. 3-4. Ovviamente queste condizioni, sebbene essenziali per la validità del titolo di competenza, non lo sono per la validità del processo o della sentenza. Trattandosi di competenza relativa, se la sua mancanza non viene eccepita dalle parti né rilevata *ex officio* dal giudice, la competenza è conferita dallo stesso diritto, per cui la nullità degli atti resta sanata e la sentenza è considerata giuridicamente valida (cann. 1119, § 2 e 1302); cf. ACEBAL, J. L., „El fuero competente. Textos y comentarios a declaraciones recientes del S. T. de la Signatura Apostólica”, *Revista española de derecho canónico*, 47: (1990) 206-209.

¹⁵ Si deve notare che in questo caso non basta il consenso del Vicario giudiziale del quasi-domicilio della parte convenuta: è accentuato il ruolo del Vicario giudiziale del luogo del domicilio: cf. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, „Acta commissionis coetus studiorum de processibus”, *Communicationes* 11 (1979) 257-258.

¹⁶ ARROBA CONDE, M. J., *Il diritto: Processo Canonico*, Roma 1993, 108-109.

Il Decreto della Segnatura Apostolica (27 aprile 1989)

La Segnatura Apostolica fece una dichiarazione¹⁷ nel 1989 nella quale indicò la necessità di interpretare i requisiti di applicazione del foro dove di fatto si raccolgono la maggior parte delle prove in senso sostanziale e non formale. Prima di tutto bisogna tenere presente che il tribunale interessato non è un foro competente per diritto se non si verificano realmente le condizioni di cui al can. 1358 4°, cioè „si aggiunge il consenso del Vicario giudiziale della parte convenuta, il quale deve prima interrogarla se abbia qualcosa da eccepire”.

Il Decreto dichiara ancora alcuni punti importanti circa l'interpretazione del canone.¹⁸

Questo foro non va inteso come quello nell'ambito della cui giurisdizione possono essere raccolte alcune prove, ma deve trattarsi del tribunale di quel luogo nel quale di fatto si deve raccogliere la maggior parte delle prove. In quest'ordine di cose non si deve considerare soltanto *il numero* di prove, ma anche *il peso* delle prove.

Il Vicario giudiziale del domicilio della parte convenuta deve valutare attentamente le circostanze del caso prima di prestare o no, secondo la propria coscienza, il consenso di cui al can. 1359 4°.

Perciò il Vicario giudiziale del domicilio della parte convenuta non può mai tralasciare la debita valutazione delle ragioni se la parte convenuta si oppone.

Dopo quanto abbiamo esposto, è chiaro che la parte convenuta deve essere interrogata „se abbia qualcosa da eccepire” dal Vicario giudiziale del suo domicilio, e non dal Vicario giudiziale del tribunale che asserisce di essere il foro della maggior parte delle prove.

Anche se si è molto discusso sulla natura di questa *Declaratio* risulta evidente, già dagli interventi precedenti della stessa Segnatura Apostolica, che debba essere privilegiato il criterio qualitativo e non quello quantitativo.¹⁹

Le condizioni espresse nei fori dell'attore e delle prove sono precedute dalla particella *dummodo*, dunque essenziali per la validità (cf. can. 1516). Questo significa che il tribunale dell'attore e quello delle prove non avrebbero titolo valido di competenza, se non vengono adempiuti i requisiti previsti. Ma si ricorda che si tratta di

¹⁷ SIGNATURA APOSTOLICA, *Declaratio de foro plerumque probationum*, 27 apr. 1989, in AAS 81 (1989) 892-894.

¹⁸ Cf. DANEELS, F., „The forum of most of the proofs”, in *The Jurist* 50 (1990) 289-309.

¹⁹ Cf. GROCHOLEWSKI, Z., „Alcune questioni attuali concernenti lo stato e l'attività dei tribunali”, in *Monitor Ecclesiasticus* 114 (1989) 363-364.

incompetenza relativa, e perciò, anche se il titolo non è valido (per mancanza di una delle condizioni di validità), può essere sanato dal diritto (cf. cann. 1119; 1619) se le parti non si oppongono prima della *litiscontestatio*.²⁰

Sono due le condizioni essenziali richieste dal Codice che sostanzialmente sono uguali alle condizioni richieste per l'applicazione del titolo del domicilio dell'attore, di cui abbiamo trattato sopra:

- Prima condizione: il Vicario giudiziale del domicilio della parte convenuta dia il suo consenso per adire il foro delle prove.

Anche questa volta è richiesto il consenso del Vicario giudiziale del domicilio e non del quasi-domicilio. Se il Vicario giudiziale nel territorio della parte convenuta non esiste, si chiede il consenso del Vescovo eparchiale.²¹

- Seconda condizione: il Vicario giudiziale, prima di dare il consenso per adire il foro delle prove, interroghi la parte convenuta se abbia qualche cosa da eccepire al foro proposto dall'attore.

Prima di dare o negare il consenso il Vicario giudiziale deve esaminare e valutare molto attentamente le ragioni dell'eccezione proposta dalla parte convenuta. Nel caso in cui la parte convenuta non ha eccezione alcuna da opporre, il Vicario giudiziale può negare il proprio consenso in base a informazioni avute per altri canali.

Ovviamente, se la parte convenuta è irreperibile, la condizione o condizioni essenziali di cui sopra, non si possono verificare, con la conseguente impossibilità di ottenere il consenso del Vicario giudiziale e di interrogare la parte convenuta sulle

²⁰ Ciò è la conseguenza della natura relativa dell'incompetenza territoriale, anche nelle cause di nullità matrimoniale. Alcuni autori auspicano che i fori territoriali, almeno nelle cause matrimoniali, producano titoli di competenza assoluta (così più volte si è espresso Llobell, tenendo conto dei possibili abusi in materia): cf. LLOBELL, J., „Commissione e proroga della competenza dei tribunali ecclesiastici nelle cause di nullità matrimoniale. Sulla natura dell'incompetenza in questi processi”, in *Ius Ecclesiae* 2 (1990) 739-740. Secondo M. J. Arroba Conde questa è una proposta eccessiva, anche se mossa da considerazioni giuste. Difatti, tale conversione della competenza territoriale (da relativa e assoluta) implica di ammettere qualcosa di inammissibile, almeno a livello di principio, e cioè, che siano operanti diversi modi di applicare la legge presso i diversi tribunali della Chiesa: cf. ARROBA CONDE, *op. cit.*, 109.

²¹ Ovviamente il criterio e il contenuto della risposta della Commissione del 28 febbraio 1986 (cf. nota 59) devono essere applicati anche al n. 4° dello stesso canone, perché la fattispecie è uguale, il fondamento del dubbio è anche uguale e le ragioni della risposta valgono ugualmente per il n. 3° e il n. 4° del medesimo can. 1359 (come afferma giustamente OCHOA, *op. cit.*, 173).

possibili eccezioni da fare alla proposta della parte attrice: sono condizioni richieste dal Codice con clausola irritante. In questo caso non è necessario il consenso del Vicario giudiziale della parte convenuta, ma si può ricorrere al tribunale dove sono raccolte la maggior parte delle prove;²² altrimenti, in una causa come questa, si può correre – senza un consenso speciale – al tribunale della parte attrice (cf. can. 1075. § 2).

Conclusione

Nei Codici della Chiesa cattolica la competenza riguarda il giudice o il tribunale. Quando si costituisce un tribunale giudiziale è fondamentale valutare la sua competenza, vale a dire l'ambito a cui si estende la sua potestà giudiziale. Abbiamo visto che la competenza di un giudice o di un tribunale può mancare o può essere assoluta o relativa. La mancanza di competenza (incompetenza) è assoluta per alcune cause se gli interventi del giudice o del tribunale in esse sono invalidi; mentre l'incompetenza è relativa, se i loro interventi in tali cause non sono invalidi, ma solo illeciti e, quindi, sanabili.

In entrambi i Codici la materia *De Processibus* è abbastanza simile, perché secondo i principi direttivi per la revisione del Codice di diritto canonico orientale, l'amministrazione della giustizia deve essere aderente alla realtà delle cose, alle condizioni degli individui e alla società ecclesiastica; infatti „si desidera che tutti i cattolici abbiano le stesse norme processuali”.²³

Tenendo presente questo principio direttivo vi sono in entrambe le legislazioni nove titoli di competenza. L'unica differenza di rilievo è il can. 1080 *CCEO* che non ha un corrispondente nel *CIC*. Questo canone concede la competenza al giudice anche se non è autorizzato da nessun titolo, a condizione che le parti e l'autorità a cui il tribunale è immediatamente soggetto, consentono.

Per quanto riguarda i processi matrimoniali, il principio del diritto proprio il giudice ecclesiastico a giudicare le cause matrimoniali degli battezzati è sancito nel canone 1357 *CCEO* e 1671 *CIC*. Partendo da questo principio, nelle cause di nullità del matrimonio, le quali non sono riservate alla Sede Apostolica, abbiamo visto quali sono i tribunali competenti a risolvere le cause. La stessa cosa vale per la normativa latina contenuta nel canone 1673 *CIC*; inoltre a parte i tribunali indicati dai canoni, nessun altro è competente, neppure il Vescovo può affidare la causa a un altro tribu-

²² Cf. Segnatura Apostolica, *Decr. part.*, 6 giugno 1973: *Leges Ecclesiae* V, 6550-6551.

²³ *Nuntia* 3 (1976) 9.

nale, poiché egli non ha il potere di dispensare dalle leggi processuali (can. 1537 CCEO e can. 87 § 1 CIC). Per fare questo, bisogna rivolgersi alla Segnatura Apostolica, la quale può prorogare la competenza ad altro tribunale (art. 124 *Pastor Bonus*).

Alla fine di questo nostro breve lavoro riconosciamo la necessità di ben orientarci a capire che le norme canoniche processuali fanno parte del patrimonio della Chiesa; inoltre aiutano ed agevolano l'esercizio della carità, e, prevenendo le possibili arbitrarietà, garantiscono la giustizia nella tutela dei diritti e nella determinazione dei doveri, in modo che la persona possa vivere nella Chiesa la sua vocazione alla salvezza. Perché si abbia un buon funzionamento dei tribunali ecclesiastici per la retta amministrazione della giustizia, si devono osservare fedelmente le norme sulla competenza, affinché l'attività giudiziaria si inserisca sempre più nella pastorale matrimoniale con un contributo benefico.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2001-2002

1. STORIA

- BENDÁSZ Dániel: „Legális és illegális papképzés a Munkácsi Egyházmegyében”, 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, 99-106.
- BOHÁCS Béla: „Papképzés az eperjesi egyházmegyében; áttekintés az alapítástól napjainkig”, 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, 107-109.
- GYULAI Éva: „A görömbölyi görögkatolikus egyház 1877. évi canonica visitatioja (1. rész)”, in *Egyháztörténeti Szemle* 2 (2000) 110-134.
- GYULAI Éva: „A görömbölyi görögkatolikus egyház 1877. évi canonica visitatioja (2. rész)”, in *Egyháztörténeti Szemle* 1 (2001) 157-172.
- HETÉNYI VARGA Károly: *Szerzetesek a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában I.: Üldözött baziliták, bencések, ciszterciek, domonkosok, ferencesek és irgalmas rendiek szenvedéstörténete*, Budapest 2000, 668 p. ISBN 963 03 9224 0 1
- HOLLÓS János: „Görög Katolikus Hittudományi Főiskolánk és Papnevelő Intézetünk létesítése és működése kétféle államrendszer alatt, három püspök idején, zsinat előtt és után”, 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, 135-138.
- IVANCSÓ István: „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.

BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ István: „Ötven éves jubileum Nyíregyházán”, in *Pedagógiai Műhely* 1 (2001) 58-60.
- JANKA Ferenc: „Oktatási szerkezet főiskolánkon egykor és ma”, 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*, 193-199.
- JANKA György (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*, 249 p.
- JANKA György: „A Szent Atanáz Hittudományi Főiskola története”, 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*, 227-236.
- JANKA György: „Jubileumi Konferencia” in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2000) 3.
- KRUPPA Tamás: „A dogmatika oktatásának története a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskolán”, 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*, 185-191.
- OLÁH Miklós: „Papnevelésünk története”, 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*, 139-145.
- PIRIGYI István: „A gyulafehérvári unió”, in *Keresztény Élet* 2 (2001) 4.
- PIRIGYI István: „A gyulafehérvári unió”, in *Keresztény Élet* 3 (2001) 4.
- PIRIGYI István: „A gyulafehérvári unió”, in *Keresztény Élet* 4 (2001) 4.
- PIRIGYI István: „Papnevelésünk 1912-1950 között”, 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*, 83-98.
- PIRIGYI István: *Görög katolikusok Erdélyben és Kárpátalján*, Debrecen 2001, 128 p. ISBN 963 00 5660 7

BIBLIOGRAFIA

- POP, P. Ovidiu Horea: „Az erdélyi görög-katolikus papnevelés a XIII. században”, 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*, 111-117.
- PREGUN István: „A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola 50 éves jubileuma”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2000) 1-2.
- UDVARI István: „A munkácsi egyházmegye oktatásügye a XVIII. században”, 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*, 71-81.
- UDVARI István: „Adalékok Sztripszky Hiador pályakezdéséhez. Nagyszombati levéltári források alapján”, in *Szabolcs – Szatmár – Beregi Levéltári évkönyv* XV., 303-324.

2. TEOLOGIA

- BAÁN István: „Teológiai oktatás Bizáncban”, 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*, 119-124.
- IMRÉNYI Tibor: „Az Orthodox Egyház tanítása Hitről, Reményről, Szeretetről”, in *Egyházi Krónika* 5 (2001) 4-6.
- IMRÉNYI Tibor: „Az Orthodox Egyház tanítása Hitről, Reményről, Szeretetről”, in *Egyházi Krónika* 6 (2001) 7.
- IVANCSÓ István: *Keresztfelmagasztalás*, (Ikon és liturgia 17), Nyíregyháza 2000, 64 p. ISSN 1418-5121
- IVANCSÓ István: *Krisztus*, (Ikon és liturgia 19), Nyíregyháza 2001, 64 p. ISSN 1418-5121
- KISFALUSI János: *Az Úr Jézus és az Istenanyja ünnepei*, Viszló 2001, 319 p. ISBN 963 440 359 X
- KISFALUSI János: *Isten, a mi Gondviselő Atyánk!*, Viszló 2000. 103 p. ISBN 963 640 519 0
- LANNE, Emmanuele: „Az egyház misztériuma az ortodox teológiában”, in *Athanasiana* 13 (2001) 9-23.

BIBLIOGRAFIA

- OBÁGY László: „...*hogy örömhírt vigyek a szegényeknek*” *Az evangélium mint a szegények örömhíre az egyház katekézisében*, Nyíregyháza 2001, 237 p. ISBN 963 00 5866 9
- OBÁGY László: „A Hajdúdorogi Egyházmegye katekézisének története az egyházmegyei körlevelek alapján”, 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, 159-177.
- OROSZ Atanáz (szerk.): *A görög atyák bibliája a korabeli értelmezésekkel. A teremtés könyve I. kötet*, Nyíregyháza 2000. 379 p.
- OROSZ Atanáz: „A feltámadás fényének keleti hírnökei”, in *Vigilia* 6 (2001) 411-419.
- OROSZ Atanáz: „A helyi egyház teológiája a pergamoni ortodox metropolitánál”, in *Újat és régít. Szennay András pannonhalmi főpát úr 80. születésnapjára*, Pannonhalma 2001, 337-353.
- OROSZ Atanáz: „A hivatás kritériumai Szent Atanáz „Vita Antonii” c. művében”, 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, 125-133.
- OROSZ Atanáz: „Bibliamagyarázat Krétai Szent András bűnbánati kánonjában”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2002*, Nyíregyháza 2001, 73-90.
- OROSZ Atanáz: „Mester és tanítvány Szent Maximosz hitvalló aszketikus tanításában”, in *Athanasiana* 14 (2002) 49-72.
- OROSZ Atanáz: „Nagy Szent Antal atyánk mondásai”, (fordítás) in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2002*, Nyíregyháza 2001, 119-134.
- PREGUN István: „A lelkipásztor felelőssége az értelmiség szellemi-erkölcsi formálásában”, in *Magyar Tudomány Napja 2000*, Nyíregyháza 2000, 34-43.
- SESZTÁK István: „Az isteni misztériumok. Szempontok a keleti teológia szentségtanához”, in *Athanasiana* 13 (2001) 41-53.
- SIVADÓ Csaba: „A Fiú és a Szentlélek közötti reláció egyes szempontjai az ortodox teológiában”, in *Athanasiana* 14 (2002) 201-205.
- VANYÓ László: *Nagy Szent Baszileiosz művei*, (Ókeresztény Írók XVI.), Budapest 2001, 261 p. ISBN 963 361 251 9; ISSN 020 796 13 XVI
- ZIZIOULASZ, John D.: *Két tanulmány*, (Athanasiana füzetek 5), Nyíregyháza 2000, 57 p. ISBN 963 00 5576 7; ISSN 1586-2364

BIBLIOGRAFIA

3. LITURGIA

- CSELÉNYI István Gábor: „A görögkatolikus egyház istentiszteleti formái V. – A regeli zsoltosza (utrenye)”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2001/2002) 129-131.
- CSELÉNYI István Gábor: „A könnyek éneke – 9 tételben Krétai Szent András nagyböjti bűnbánati kánonja”, in *Keresztény Élet* 13 (2001) 4.
- CSELÉNYI István Gábor: „Az alkonyati zsoltosza”, in *Keresztény Élet* 1 (2002) 4.
- CSELÉNYI István Gábor: „Ünnepélyek ünnepélye – Damaszkuszi Szent János húsvéti kánonja”, in *Keresztény Élet* 15 (2001) 4.
- HOPKO, Thomas: „Az orthodox istentisztelet”, in *Egyházi Krónika* 2 (2001) 7.
- HOPKO, Thomas: „Az orthodox istentisztelet”, in *Egyházi Krónika* 3 (2001) 5-6.
- HOPKO, Thomas: „Az orthodox istentisztelet”, in *Egyházi Krónika* 4 (2001) 5-6.
- HOPKO, Thomas: „Az orthodox istentisztelet”, in *Egyházi Krónika* 5 (2001) 7-8.
- HOPKO, Thomas: „Az orthodox istentisztelet”, in *Egyházi Krónika* 6 (2001) 5-6.
- IVANCSÓ István: „A böjti fegyelem alakulása a magyar görög katolikus egyházban a püspöki rendelkezések alapján”, in *Athanasiana* 14 (2002) 109-132.
- IVANCSÓ István: „A liturgia mint közös istendicsőítés” 1, in *Keresztény Élet* 45 (2000) 5.
- IVANCSÓ István: „A liturgia mint közös istendicsőítés” 2, in *Keresztény Élet* 46 (2000) 5.
- IVANCSÓ István: „A liturgia mint közös istendicsőítés” 3, in *Keresztény Élet* 47 (2000) 5.
- IVANCSÓ István: „A magyarországi görög katolikus egyház böjti fegyelmeének 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 István: „A Szentírás a bizánci szertartású egyház liturgiájában”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2002*, Nyíregyháza 2001, 51-67.
- IVANCSÓ István: „Asszisztencia”, in *Egy szájjal és egy szívvel. A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Jubileumi Emlékkönyve (1950-2000)*, Nyíregyháza 2000, 157-164.

BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ István: „Biblia a görög szertartású liturgiában”, in *Studia Wesprimiensia* I-II (2001) 103-119.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák I. A kopt liturgia”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2001) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák II. Az örmény liturgia”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2001) 4-5.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák III. Az etióp liturgia”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2001) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák IV. A káld liturgia”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2001) 6-7.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák IX. – A bizánci liturgia”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2002) 2-4.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák V. A malabár liturgia”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2001) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák VI. A malankár liturgia”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2001) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák VII. A maronita liturgia”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2001) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák VIII. A szír liturgia”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2001) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák X. – A bizánci liturgia II.”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2002) 3.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák XI. – A bizánci liturgia III.”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2002) 2.
- IVANCSÓ István: „Keleti liturgiák XII. – A bizánci liturgia IV.”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2002) 2.
- IVANCSÓ István: „Két évezred szentjei”, in *Klió* 2 (2001) 54-57.
- IVANCSÓ István: „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.
- OLÁH Miklós: „A Szentírás liturgikus életünkben I.”, in *Athanasiana* 13 (2001) 55-77.
- OLÁH Miklós: „Damaszkuszi Szent János húsvéti kánonjának elemzése”, in *Athanasiana* 14 (2002) 91-108.

BIBLIOGRAFIA

OROSZ Atanáz: „Egységes húsvéti naptár?”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2001*, Nyíregyháza 2000, 39-45.

VERBÉNYI István – ARATÓ Miklós Orbán (szerk.): *Liturgikus lexikon*, Budapest 2001, 238 p. ISBN 963 361 255 1.

4. STORIA DELL'ARTE

FURNÁ, Dionüsziosz, da: „Az ikonfestészet kézikönyve IV.”, in *Athanasiana* 13 (2001) 183-205.

FURNÁ, Dionüsziosz, da: „Az ikonfestészet kézikönyve V.”, in *Athanasiana* 14 (2002) 187-192.

PUSKÁS Bernadett: A görög katolikus egyház művészete a történelmi Magyarországon – A kutatás története és aktuális kérdései”, 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, 207-226.

PUSKÁS Bernadett: A történelmi munkácsi egyházmegye ikonfestészete a 18. században – Újabb adatok a vezető mesterek tevékenységével kapcsolatban”, in *Athanasiana* 14 (2002) 153-162.

TERDIK Szilveszter: „Madonna delle Vittorie”, A pócsi Mária tiszteletéről Venetóban”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 1-2 (1999) 153-164.

5. DIRITTO CANONICO

GROCHOLEWSKI, Zenon: „A magyar sajátjogú görög katolikus egyház saját hagyományának értékelése”, in *Athanasiana* 13 (2001) I-VI.

SZABÓ Péter: „A CCEO mint a keleti egyházak első »Kódexe« (?) Megjegyzések néhány keleti kollektio jogtechnikai arculatához”, in Szabó, B. – Sáró, P. (szerk.), *Dum spiro doceo. Ünnepi kiadvány Huszti Vilmos 85. születésnapjára*, Miskolc 2000, 293-311.

SZABÓ Péter: „A Görög Katolikus Hittudományi Főiskola intézménytörténete és intézményfejlődésének kánonjogi perspektívái”, 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, 201-206.

BIBLIOGRAFIA

- SZABÓ Péter: „A katolikus sajátjogú egyházak együttélésének jelenlegi helyzete és perspektívái”, in *Athanasiana* 14 (2002) 163-186.
- SZABÓ Péter: „A keleti kodifikáció története (II.) A II. Vatikáni Zsinattól a CCEO kihirdetéséig”, in *Athanasiana* 13 (2001) 101-121.
- SZABÓ Péter: „A keleti vegyesházasságok törvényes formái (CIC 1127. kán. 1. §) – A hatályos latin normatíva ökumenikus vetületei”, in *Kánonjog* 1-2 (2000) 47-60.
- SZUROMI Szabolcs: „A keleti egyházfegyelem befolyása a korai magyar zsinatokon”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 1-2 (1999) 5-10.

6. ECUMENISMO

7. VARIE

- „A magyar sajátjogú görög katolikus egyház saját hagyományának értékelése”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2001) 1-3.
- „Az egyházi eufória háttere”, in *Egyházi Krónika* 3 (2001) 1-4.
- „Hol tart ma a magyar ortodoxia?”, in *Egyházi Krónika* 4 (2001) 1-4.
- „II. Alexij Moszkva és egész Oroszország patriarchájának karácsonyi körlevele az Orosz Orthodox Egyház főpásztoraihoz, pásztoraihoz, szerzeteseihez és minden hű gyermekéhez”, in *Egyházi Krónika* 6 (2001) 1-2.
- „Keresztes Szilárd püspökké szentelésének 25. évfordulója, Máriapócs 2000. február 8.”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2000) 4.
- „Lássunk tisztán”, in *Egyházi Krónika* 5 (2001) 1-3.
- „Megújult a budapesti Rózsák terei görög katolikus templom”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2000) 3-4.
- „Ötven esztendő”, in *Egyházi Krónika* 6 (2001) 3-5.
- „Silvestrini bíboros búcsúzása”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2001) 1-2.
- BAÁN István (szerk.): *A szent öregek könyve*, Budapest 2001, 432 p.
- BAZILIA nővér: „A Nagy Szent Bazil Rendi Nővérek hírei”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2001) 10.
- BAZILIA nővér: „Ismerjük meg, hiszen a mienk! Kérdések és válaszok Nagy Szent Bazil Világi Rendjéről (folytatás)”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2000) 7.

BIBLIOGRAFIA

- BAZILIA nővér: „Ismerjük meg, hiszen a mienk! Kérdések és válaszok Nagy Szent Bazil Világi Rendjéről (folytatás)”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2000) 7.
- BAZILIA nővér: „Ismerjük meg, hiszen a mienk! Kérdések és válaszok Nagy Szent Bazil Világi Rendjéről (folytatás)”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2000) 7.
- BAZILIA nővér: „Ismerjük meg, hiszen a mienk! Nagy Szent Bazil Világi Rendjéről”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2000) 7.
- BÉRES Ilona: „A Bazilita harmadrend lelkigyakorlata 2001. február 26-28.”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2001) 6.
- DANKÓ Imre: „A Magyarországi Román Orthodox Egyház kincsei”, in *Theologiai Szemle* 1 (2001) 61-62.
- GUZSIK Tamás: „Karácsony és vízkereszt az örménykatolikusoknál”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2001/2002) 131-132.
- HOLLÓ István: „Keleti katolikusok jubileuma Rómában”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2000) 2.
- IVANCSÓ István: „A boldoggá avatott Gajdics Péter Pál püspök”, in *Athanasiana* 14 (2002) 237-241.
- IVANCSÓ István: „A boldoggá avatott Romzsa Teodor püspök”, in *Athanasiana* 14 (2002) 235-236.
- IVANCSÓ István: „A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskolán készített bakkalaureátusi diplomadolgozatok 1996-2001”, in *Athanasiana* 14 (2002) 207-230.
- IVANCSÓ István: „Bartha Elek a Magyar Tudományos Akadémián”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2002) 3.
- IVANCSÓ István: „Görög katolikus emlékeink”, in *Klió* 3 (2001) 23-25.
- IVANCSÓ István: „Görög katolikusok Erdélyben és Kárpátalján”, in *Keresztény Élet* 28 (2001) 4.
- IVANCSÓ István: „Új enciklopédikus szótár a keresztény Keletről”, in *Klió* 3 (2001) 7-11.
- IVANCSÓ István: „Új könyv a szeretetről”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2002) 12.
- JANKA György: „Interjú a 80 éves Pirigyi István tanár úrral”, in *Athanasiana* 14 (2002) 9-22.
- KERESZTES Szilárd: „Görög katolikus püspökök találkozója Jeruzsálemben”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2000) 1.
- KISFALUSI János: *A védett Cserehát*, Viszló 2001, 199 p. ISBN 963 440 360 3
- KISS Zsolt: „Dr. Pirigyi István művei”, in *Athanasiana* 14 (2002) 23-47.

BIBLIOGRAFIA

- LELEKÁCS, M. – HARAJDA, J.: *Kárpátalja általános bibliográfiája*, (Irodalmi és Tudományos Könyvtár 30), Ungvár 1944 – Faksimile kiadás: Ungvár 2000, 212 p. ISBN 966-7838-10-2
- MAKKAI László: „A Bazilita rendház visszaadása”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2000) 3.
- PALOTAYNÉ Lengváry Judit: „In memoriam Dr. B. Papp János (1921-2002)”, in *Pedagógiai Műhely* 1 (2002) 3.
- PASKAI László: „Keresztes Szilárd megyéspüspök jubileuma: Máriapócs, 2000. február 8.”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2000) 2-3.
- REMÉNYI Judit: „Budapesten díszdoktorrá avatták I. Bartolomeioszt”, in *Ökumené* 2 (2001) 35-36.
- RUPPERT, Fidelis: *A pakhomiánus szerzetesség és a kolostori engedelmesség kezdetei* (Szopkó Márk), Pannonhalma 2001, 329 p. ISBN 963 9053 46 5; ISSN 1219-7440.
- SASVÁRI László: *Templomok ruszin örökségünkben*, Budapest 2001, 108 p. ISBN 963 00 6412 X
- SOLTÉSZ János: „Erkölcsteológiai képzésünk a XX. század folyamán”, 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, 179-184.
- SOMOS Róbert: *Az alexandriai teológia*, Budapest 2001, 306 p. ISBN 963 9302 56 2.
- SPIDLÍK, Tomás: *Hogyan imádkozunk (150 kérdés és felelet)*, (Nagy Szent Bazil Rendi Nővérek Kiadványai 3), Máriapócs 2000, 64 p. ISBN 963 00 5183 4 ISSN 1416 8972
- SZAVICKSKÓ János: „Szobormegáldás Hajdúdorogon...”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2000) 1.
- SZEMERSZKI Terézia: „Bazilita harmadrendi találkozó Nyírcsaholyban”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2000) 10.

RECENSIONES

OROSZ, A., *A görög atyák Bibliája korabeli értelmezésekkel. I. A Teremtés könyve M. Harl, F. Petit és Vanyó L. munkái alapján [La Bibbia dei Padri greci con le interpretazioni dell'epoca. I. Il libro della Genesi in base alle opere di M. Harl, F. Petit e L. Vanyó]*, Nyíregyháza 2000, 379 p.

È pericolosa la stesura letta nel titolo del libro, almeno per la prima vista, perché suggerisce un'interpretazione "dell'epoca". Come se volesse dire che i commentari – i quali sono stati usati da Padre Atanasio ha usato per l'interpretazione del libro della Genesi – fossero nati con la Sacra Scrittura. Naturalmente non si tratta di questo, non sono contemporanei i libri biblici e le opere che li interpretano.

È una cosa gigantesca però che possiamo prendere a mano una tale opera – ormai in lingua ungherese – che da un'interpretazione patristica alla Bibbia. Un'opera simile finora non esisteva. Sicuramente soltanto Padre Atanasio sa che nascesse in lui prima il piano di usare questo libro durante l'insegnamento, o solo dopodiché è stato pronto ha deciso di inserirlo nell'insegnamento universitario. Ad ogni caso, noi tutti ci arricchiamo di questo. Naturalmente non dobbiamo guardare l'opera come un semplice libro da leggere, e specialmente non una lettura di divertimento. Perché vuol essere molto di più: un alimento spirituale-intellettuale in base ai punti di vista dell'esegesi alessandrina che i padri hanno filtrato per le loro ingenuie anime.

È interessante la struttura didattica del libro: le pagine impari contengono i testi biblici, mentre le pagine pari sono usate dall'autore per l'interpretazione, spesso per l'esegesi; ed allo stesso tempo vi si porta i commentari patristici. Subito si vede così quando si tratta del testo ispirato della Sacra Scrittura, e quando dell'altro testo.

Sul frontespizio si può leggere che "volume primo". Il contenuto dell'opera è il commentario del libro della Genesi. In base a tutto questo speriamo che ci sarà anche continuazione di questo molto serio e pregevole lavoro. (István Ivancsó)

DOLHAI, L., *Az ókeresztény egyház liturgiája. A liturgia fejlődése az egyházatyák írásainak tükrében, [La liturgia della Chiesa antica. Lo sviluppo della liturgia nello specchio degli scritti dei Padri della Chiesa]*, Budapest 2001, 178 p. ISBN 963 9318 17 5

Il professore Dolhai ha pubblicato un libro importante che è unico nel genere nel campo della liturgica ungherese. La sua opera sta in confini di due discipline. Sono la liturgica e la patristica che formano quelle due discipline le quali vengono

legate da questo libro che tratta della liturgia, ma intanto si richiama continuamente alle fonti patristiche ed ai testi patristici e li analizza dal punto di vista patristico. La tendenza è evidentissima dal sottotitolo e l'autore è riuscito a realizzare il suo scopo interamente: presentare l'evoluzione e lo sviluppo della liturgia della Chiesa antica nello specchio degli scritti patristici.

Se si può dire su qualche cosa entro la disciplina speciale che sia un lavoro pioniere, allora per quest'opera è adatta proprio questa denominazione. L'autore lo conferma da due punti di vista. E tutti i due subito divengono chiarissimi quando qualcuno comincia leggere il libro. Il primo punto è la scelta stessa del tema. In lingua ungherese finora non esisteva un'opera autonoma che avesse avvicinato la liturgia analizzando le fonti patristiche. Pétery József enumera pochissimi documenti dell'argomento (*La storia della santa liturgia*, Budapest 1946, 5-19), come Radó Polikárp (*La liturgia in rinnovamento. Passato - presente - futuro*, Budapest 1973, 7-22). Soltanto J. A. Jungmann si incarica del compito di rappresentare lo sviluppo delle liturgie orientali ed occidentali nella luce degli scritti patristici (*La liturgia. Una prospettiva storica, teologica e pastorale*, Eisenstadt 1977, 7-96), però lo fa in maniera più stretta a quella di Dolhai Lajos, e solo nella prima parte del suo libro.

L'altro punto dove professore Dolhai presenta una novità è il modo di vedere del suo scritto. Egli mette sotto l'analisi le opere dei Padri della Chiesa scelti dal punto di vista liturgico-sacramentale. E, in realtà, qui si ha bisogno proprio di questo perché gli scritti dei Padri, i testi patristici - in una maniera fausta - sono già leggibili in numero sempre più crescente in lingua ungherese. Così il libro risponde ad un bisogno specialmente per la nuova mentalità, trattando il suo tema.

Il libro si divide in tre grandi parti. La prima parte tratta dell'importanza liturgica dei Padri della Chiesa. In essa l'autore presenta le informazioni fondamentali teoretiche che sono importanti per leggere e studiare il libro. Prima di tutto abbozza la portata dei Padri, poi le loro connessioni con la liturgia. Definisce anche il suo metodo che non è altro di una semplice analisi. E possiamo aggiungere che questa significa un'analisi precisa delle opere scelte, rimanendo entro le frontiere rispettive.

La seconda parte del libro contiene la materia più importante dell'opera. Qui vengono presentati gli scritti dei Padri della Chiesa uno dopo l'altro, cominciando dal Didakhé fino ai documenti pubblicati fin alla fine del secolo V. L'autore ha scelto, accanto alle opere più conosciute, anche alcune che non sono tanto conosciute o almeno dal punto di vista liturgico non sono tali, e così è riuscito a presentare un buon quadro d'insieme. È una gioia speciale che ha avuto cura della presentazione, in un livello dell'analisi, anche delle catechesi mistagogiche dei Padri della Chiesa orientali.

L'ultimo quarto del libro presenta ormai non in modo analitico, ma sistematico il suo tema che ha il titolo seguente: "La liturgia dell'epoca dei Padri della Chiesa". Questo contiene la terza parte dell'opera. L'autore qui dimostra lo sviluppo della liturgia nella propria evoluzione storica, e cioè dall'epoca apostolica fino alla forma-

zione della liturgia romana. Intende intanto abbozzare, come l'intenzione principale, la liturgia romana "pura" o "originale".

Dobbiamo prestare attenzione al metodo del libro che diventa importante specialmente nella parte di mezzo, un metodo che viene conseguentemente applicato dall'autore stesso. Prima presenta lo scrittore dell'opera da analizzare, poi l'opera stessa. Dopo di questi indica le parti importanti dal punto di vista liturgico, poi ne mette in rilievo le idee che sono importanti dal punto di vista del tema. Infine chiude i singoli capitoli richiamando sempre l'attenzione all'importanza dell'opera analizzata.

Nel libro si trovano quasi quattrocento note, e questo fatto da una parte attesta la ricchezza delle fonti del libro, dall'altra parte invece verifica la minuziosità dell'autore. Davvero, egli non ha riassunto e rielaborato solo gli scritti dei Padri, ma usava una notevole letteratura secondaria di diverse lingue durante il suo lavoro. Nonostante ciò, la nuova opera di professore Dolhai non è solo un'opera scientifica, non è un libro divulgativo, ma si può usarla anche come libro scolastico o come materia ausiliaria nell'insegnamento della liturgia. La sua chiara e trasparente struttura la abilita a compiere questo compito.

Possiamo goderci dell'aspetto nuovo presentato dall'autore. Nel suo libro egli critica più volte il fatto che dall'inizio della mentalità scolastica la liturgia ed i sacramenti sono stati sradicati dal loro strato reale (però per la Chiesa orientale era continuamente valida la sentenza che ella "vive nella sua liturgia"), e la trattazione è stata separata l'uno dall'altro. Ora invece attraverso la sua opera possiamo essere testimoni della loro riunificazione in base alle fonti patristiche. (István Ivancsó)

OROSZ, Á., *Üres kezünk szelíd csodája II. Tétéles homíliák, [Mildes Wunder unserer leeren Hand II. Thematische Homilien]*, Nyíregyháza 2001. 320 p.

Einer von unseren aktiven Priesterbrüder hat seine zweite Predigtsammlung in diesem Band publiziert. In seinem ersten Buch hat er die Festpredigten zusammengefaßt und ausgegeben, im Jahre 1999. Auch seine auf ungarisch geschriebene Rezension wurde veröffentlicht in *Athanasiana* 11 (2000) 195; auf deutsch *ibid.* 201-202. Die Tatsache der Publikation des Buches ist schon lobenswert, weil nämlich bestätigt, daß der Autor sich auf die im Band gesammelten Predigten nicht nur „ad hoc“ vorbereitete, sondern mit ernster Überlegung, sogar mit der Tat, daß diese Predigten von ihm sofort auf Papier geschrieben wurden.

Dieser Band bekam den Untertitel: „Thematische Homilien“. Solche Predigten sind in den zwei großen Teilen des Buches, und sie wurden auch nach Themen geordnet. In erstem Teil dogmatische, in zweitem Teil moralische Rede. Die Priesteramtskandidaten haben diese Thematik – wie eine Predigtordnung – von dem ehemaligen Professor dr. Bacsòka Béla bekommen, so unten den Priesteramtskandidaten auch Orosz Árpád selbst. Aufgrund dieser Predigtordnung hat er diese Reden geschrieben. Heutzutage schon wäre es schon möglich, darüber zu diskutieren, ob es

möglich und erlaubt ist, daß man in der Kirchen eine Predigtserie mit 262 Predigten plant, und mit dem Umstand, daß diese Homilien aus den liturgischen Bereichen herausgerissen sind, sogar abgetrennt von den vorgelesenen Evangelientexte. Wahrscheinlich ist unser Autor sich dessen bewußt ist, weil er nicht nur ein Inhaltsverzeichnis am Ende des Bandes zusammengefaßt hat, sondern auch ein anderes Verzeichnis, das darauf hinweist, welche Rede am welchen Sonntag mit welchem Evangelientext verbindend vortragen werden kann.

Gleichzeitig muß man noch aufmerksam gemacht werden, daß der Autor sein Buch nicht nur als Predigtsammlung widmet, sondern wollte er es auch für die Erwachsenen Katechese brauchbar machen. Dementsprechend ist es bei jeder Rede mitgeteilt, wo ganz genau das gegebene Thema im *Katechismus der Katholischen Kirche* präsent ist.

Auch bei dieser Rezension lohnt es sich, die auf das erste Band im Bezug stehende Grundidee hervorzuziehen: Neben den bisher erwähnte Werten des Buches, ist auch wichtig, daß dieses Buch Werte rettet und vermehrt. Es bewahrt Werte, weil vorgetragene Reden schriftlich für die Nachwelt überliefert; so ist der Eifer des Autors bestätigt, und so sind wir zu ähnlicher Gewissenhaftigkeit angespornt. Vermehrt, weil durch diese vorgetragene und überlieferte Predigten ist und wird unsere ganze griechisch-katholische Kirche reicher. (István Ivancsó)

Orosz, A. (red.), *Isten a szeretet. Válogatás Szent Maximosz Hitvalló műveiből*, (Ökeresztény Örökségünk) [*Dio è l'amore. Scelta dalle opere di Massimo il Confessore*, (Eredità Cristiana Antica), Budapest 2002. II + 287 p. ISBN 963 9318 26 4 ISSN 1219-5588

Il volume recente della serie *Eredità Cristiana Antica* redatta del professore Vanyó László (purtroppo, non indicano nella serie i numeri dei volumi) è l'opera totalmente autonoma di Padre Orosz Atanáz. In questo libro lui stesso ha scritto le introduzioni, lui stesso ha eseguito la traduzione, anzi, lui stesso ha corredato di note il testo. Non è strano a coloro che sanno che Padre Atanasio è impegnato scrutatore dell'opera di vita del nostro Santo, da molto tempo. Egli ne ha già dedicato la sua tesina per la licenza presso l'Accademia Teologica Cattolica di Budapest, col titolo: "L'idea di vita della similitudine a Dio nello specchio del credo di Massimo il Confessore". Poi anche nella dissertazione per il dottorato si occupava del tema.

Padre Atanasio ha preso a sé stesso un compito molto difficile per eseguire le traduzioni. I testi greci di Massimo il Confessore, infatti, sono difficilissimi. Nonostante ciò lo stile delle opere tradotte in ungherese è corrente, il traduttore ha eseguito un lavoro quasi di bravura.

Così possiamo ormai leggere in ungherese le opere più importanti del Padre del secolo VII. Le quattro volte cento capitoli hanno già in se stessi un'importanza notevole. Anche da quel punto di vista sono importanti per noi ungheresi che *Cerba-*

mus religioso paolino ha intesi far conoscerli nella nostra patria già nel medio evo. Però in quel tempo egli li ha tradotti solo nel latino dal greco. Così poteva conoscerli e comprenderli soltanto un relativamente piccolo strato degli uomini ungheresi di allora. Ora invece già possono tutti leggerli in lingua ungherese d'oggi e possono attingerne profitto spirituale. Nello stile è simile a questo la parte che chiude il libro, le due volte cento *Centuria*. Tra le due hanno avuto posto nel volume anche le traduzioni delle opere esegetiche (intitolate ad abate Thalassio) che permettono uno sguardo interessante nel metodo d'interpretazione della scuola alessandrina; anzi una spiegazione del Padre Nostro.

Per chiudere il volume Padre Atanasio porta ancora una bibliografia dettagliata all'opera di vita del Santo Confessore. Con questo fatto corrisponde ai punti di vista delle scientifiche esigenze odierne, e così si può considerare il libro come un'opera totalmente scientifica. (István Ivancsó)

PUSKÁS, L., *Megalkuvás nélkül. Romzsa Tódor élete és halála [Without Opportunism. The Life and Death of Theodor Romza]*, Budapest [2001], 191 p. ISBN 963 86182 05

The greek-catholic subcarpathian priest, Puskás László was published the book about the greek-catholic martyr-Bishop, Theodor Romza in second time. This volume not signified practically a new edition (neither the fact, not the number not appeared in the book), but a new version. Namely his text almost fully correspond to the previous. The alterations make better previous the opus. Not are in his so many photos, as such in previous; but the author in the summary signified the numbers of the chapters; so promote the lighter orientation. About the first version we published a review in Hungarian: *Athanasiana* 9 (1999) 142; and in German: *ibid.*, 148-149. This new edition is better useful, because of his format is smaller. (István Ivancsó)

WEBER, H., *Általános erkölcssteológia [Allgemeine Moraltheologie]*, Budapest 2001, 392. S. Gebunden. ISBN 963 361 265 9

Das Buch Webers ist eines der wichtigsten Büchern der ungarischen moral-theologischen Fachliteratur. Die moralische Fragen stehen auch in dem modernen Leben immer wieder im Reflektorlicht. Es ist nicht leicht auf diese Problemen eine echte katholische Antwort zu finden. Aus dieser Hinsicht ist dieses Buch ein sehr erfolgreiches Unternehmen.

Der Entschluß zum vorliegenden Buch ist dem Verfasser nicht leicht gefallen, seine Ausführung noch weniger. Denn sich derzeit an einer Darstellung dessen zu versuchen, was in der Tradition der katholischen Theologie nun schon seit Jahrhunderten als Moraltheologie bezeichnet wird, erweist sich unter wenigstens zweifacher Hinsicht als Wagnis. Moraltheologie versteht sich heute weniger, denn je als ein

rein theologisches Fach, sondern steht in einem vielfältigen Dialog und Austausch mit profanen Wissenschaften. Eine andere, ungleich größere Hürde bereitet freilich der innere Zustand der heutigen Moraltheologie. Sie ist zur Zeit in einem außerordentlichen Wandel begriffen und alles andere als ein ruhiges und ungefährliches Gebiet. Die Meinungen und Positionen gehen mitunter weit auseinander und haben sich nicht selten erheblich vom bisher Üblichen und Überlieferten entfernt. Sich solcher Risiken bewußt zu sein, läßt von vornherein an ein Unternehmen mit bescheidener Zielsetzung denken. So ist hier nicht intendiert, eine die gesamte heutige Diskussion und Thematik umfassende und alle derzeitigen Ansätze integrierende Darstellung zu bieten. Was zunächst und vor allem angestrebt wird, ist vielmehr dies: eine Grundinformationen zu einer Reihe jener Themen zu bieten, die als wesentlich für die christliche Ethik gelten können und den Grundbestand dessen ausmachen, was man gemeinhin als Allgemeine Moraltheologie versteht.

Die vorrangige Intention, ein Lehrbuch vorzulegen, in dem naturgemäß zunächst über vieles zu referieren ist, bedeutet nicht, daß auf eigene Stellungnahmen und besondere Akzente verzichtet wird. So ist es ein durchgängiges Anliegen, eine, wo immer es möglich ist, ausdrücklich theologische Darbietung des Stoffes zu bringen. Mit dem ersten zusammenhängendes Bestreben ist sodann, Bezüge zum jeweils Überlieferten aufzuzeigen und so die geschichtliche Dimension des christlichen Ethos deutlich zu machen. Ferner wird bewußt – dies ist auch ein besonderer Akzent – auf die Entwicklung und den Gehalt von kirchlichen Traditionen und Überzeugungen geachtet. Das letzte und wichtigste Bemühen schließlich zielt auf eine betont biblisch orientierte Moraltheologie.

Auf den Entwurf eines eigentlichen Systems der Allgemeinen Moraltheologie wurde bewußt verzichtet, da die bisherigen Versuche, ein solches System zu erstellen, zur Genüge die Grenzen derartiger Bemühungen gezeigt haben dürften.

In der Darstellung werden manche manches vermissen, andere mit anderen nicht einverstanden sein. Über die einzelnen Probleme und Positionen wird übersichtlich und anschaulich informiert, mit besonderem Augenmerk auf die pastorale und spirituelle Seite der Themen und Lösungen und in ständigem Bemühen, auch persönliche Überlegungen und Stellungnahmen einzubringen. Wo Abgrenzung notwendig schien, wird sie markiert, doch auf eine polemische und apodiktische Redeweise wird bewußt verzichtet. Die eigenen Gedanken werden vielmehr so dargelegt, daß sie, statt zur Verärgerung zu reizen, eher zu einem wohlwollenden Mit- und Weiterdenken einladen.

Das Werk möchte Studierenden der Moraltheologie einen zuverlässigen Zugang bieten, den in der Verkündigung Stehenden Anregung zur Weitervermittlung und allen ein möglichst gewinnendes Bild der Moraltheologie: daß sie, wie die christliche Moral selbst, Leben nicht einengen, sondern fordern will und im letzten nichts anderes zu zeigen sucht als das von Gott geschenkte Gelingen des Lebens in der Hinwendung zum Nächsten.

(János Soltész)

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

– 12 –

Die griechische Auslegung der Gottesebenbildlichkeit und -Ähnlichkeit
(Athanasz Orosz)

Der Satz von Gn 1,26, daß Gott die Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, findet in der griechischen Auslegung der Schöpfungsgeschichte und im patristischen Menschenverständnis ein so beharrliches Interesse, wie wohl kaum eine andere Stelle im ganzen Alten Testament. Nach geläufiger Meinung der heutigen Exegeten stellt hier der priesterliche Verfasser einfach fest, daß das letzte Geschöpf als Abbild Gottes dem Schöpfer gleicht. Obwohl nach altchristlicher Überlieferung die Gottesebenbildlichkeit hauptsächlich in geistigen Vorzügen besteht, finden neuzeitliche Exegeten das Wesen biblischen Menschenverständnisses nicht im Besitz der Intelligenz, sondern entweder in anderen Beschaffenheiten, oder im Verhältnis von Mann und Frau, oder einfach darin, daß Gott den Menschen als sein Gegenüber setzt. Im Sinne des altorientalischen Kontextes dieses Verses repräsentiert der Mensch *qua homo* den Schöpfer selbst. In der griechischen Übersetzung der Schöpfungsgeschichte schlägt sich jedenfalls eine andere Auslegung nieder. Die Übersetzer der LXX-Genesis behandeln die beiden Termine der Gottesebenbildlichkeit und -Ähnlichkeit nicht mehr als *hen dia dyoin*, sondern als verschiedene Sachverhalte. Das Diasporajudentum hat demgemäß die ursprüngliche Ebenbild-Theologie seit langem vor Christus schon uminterpretiert gelesen.

Paulus zitiert die berühmte Genesis-Stelle in 1Kor 11,7; 2Kor 4,4; Phil 2,6 und Rom 8,29 mit einer hellenisierender Tendenz. Ganz ähnlich der Logospekulation Philos, wo das Abbild Gottes der Logos selbst ist, hat Kol 1,15 Christus den Logos als Abbild des Vaters und in der selben Zeit als Urbild aller Menschen vorgestellt.

Ganz im Lichte dieser neutestamentlichen Stellen haben die Kirchenväter Gn 1,26 ausgelegt, nur verstanden sie den von jüdischer Seite oft kritisierten Plural „*Lasset uns machen...*“ fast immer als Ausdruck der Trinität. Iräneus war der erste, der einen klaren theologischen Unterschied zwischen *imago* und *similitudo* gemacht hat. Gegenüber der völlig ungeschichtlichen Deutung von Gn 1,26 durch die Gnosis stellt diese Auslegung einen Fortschritt dar, weil er in sein heilsgeschichtliches Grundkonzept die irdisch-geschichtliche Gottesebenbildlichkeit einbezogen hat. Die großen Kateketen der alexandrinischen Schule haben ähnliche exegetischen Prinzipien angewendet und zwischen dem unverlierbaren Gottesbild und asketisch erwerblicher Ähnlichkeit einen klaren Unterschied gemacht. Diese Unterscheidung bleibt aber erst

Jahrhunderte später, bei den byzantinischen Mystiker der VI-VII. Jahrhunderten nach Chr. systematisch wichtig. Inzwischen verstand die neu-alexandrinische Theologie (Hl. Athanasius, die drei Kappadoker und K rillos von Alexandrie) die beiden verschiedenen Termine der Gottesebenbildlichkeit und -Ähnlichkeit fast ununterschiedlich, in derselben Weise: als ontologische Teilnahme an Gottes Existenz und als objektives Zeichen der Berufung aller Menschen zur Vollkommenheit. Maximos der Bekenner hat aber endlich die Unterscheidung zwischen unverlierbarem Ebenbild und zu erreichbarer Ähnlichkeit zur Grundlage aller monastischer Spiritualität und christlicher Moral ausgestaltet. Bei ihm konvergieren sch pfungstheologische und eskatologische Aspekten der menschlichen Gottesebenbildlichkeit im Menschsein Christi, das zugleich die Bestimmung des Menschen und deren volle Verwirklichung ist.

Due preghiere alla Madre di Dio di M riap cs

(István Ivancs )

Durante l'indagine sulla liturgia greco-cattolica in lingua ungherese, la raccolta e la documentazione degli stampati liturgici, recentemente sono state ritrovate due preghiere sul rovescio di santini che recano sul diritto la copia dell'icona miracolosa di Máriapócs. Le preghiere invocano la "Santissima Madre di Dio di P cs".

1. La venerazione della Madre di Dio – La Chiesa bizantina, come anche la greco-cattolica, riserva una venerazione speciale alla Vergine Madre. Questa venerazione viene chiamata a livello teologico *hyperdulia*, perch    pi  profonda di quella che desiniamo verso ai santi. Non   perch , in nessun modo, *adorazione*: che esclusivamente spetta a Dio solo. Il ruolo compiuto da Maria nella storia della salvezza motiva la nostra straordinaria venerazione: attraverso di Lei e in Lei si   incarnato la seconda Persona di Dio, Ges  Cristo. Nella nostra religiosit  popolare proprio per questo ci rivolgiamo a Lei con tantissimo affetto. Le due preghiere sono la dimostrazione di questo amore.

2. L'importanza di Máriapócs – Il santuario di Máriapócs   uno dei centri spirituali pi  importanti non soltanto per i fedeli greco-cattolici dell'Ungheria attuale, ma anche per i fedeli di tutto il Bacino Carpatico. Il motivo: tre lacrimazioni miracolose. La prima volta nel 1696, poi nel 1715 ed infine nel 1905 – l'evento   verificato anche in base alle indagini ufficiali ecclesiali e statali – la semplice icona della Madre di Dio, dipinta su legno, lacrim . Bench  l'icona originale fosse stata trasportata nel *Stephansdom* di Vienna, la copia riportata nella chiesa di P cs lacrim  ancora due volte. Innumerevoli sono le guarigioni corporali e spirituali che testimoniano l'importanza del santuario. I nostri fedeli considerano "Maria di P cs" un sostegno efficace che li ha custoditi durante le tempeste storiche nella loro fede, e che ha aiutato la crescita della Chiesa greco-cattolica, salvandola, nel recente passato, dalla soppressione totale.

3. Le due preghiere – Furono i padri basiliani stabilitisi a Máriapócs a comporre le due preghiere per cui hanno chiesto l'approvazione ecclesiale da parte

del vescovo. Ambedue le preghiere sono state stampate nel 1936. I padri volevano conciliare, da una parte, le pretese della religiosità popolare, dall'altra, invece, volevano mantenerla nella direzione corretta. Infatti, ambedue le preghiere – benché si rivolgano verso la “Madonna di Pócs” – chiedono la protezione della Madre di Dio presso il suo santissimo Figlio. Le preghiere si diffusero e divennero popolari, come testimoniano le loro molteplici edizioni e tradizioni in diverse lingue.

4. La sorveglianza della Chiesa – La pubblicazione, la richiesta dell’approvazione e la documentabilità delle due preghiere verificano che la Chiesa intende esercitare un controllo sulle manifestazioni della religiosità popolare. Questo significa che ha cura della sorveglianza: che non vi siano aberrazioni nelle forme delle espressioni della religiosità popolare, e nemmeno nella venerazione della “Madonna di Pócs”, per noi tanto cara.

Il presente lavoro intende documentare e presentare le due preghiere. È vero che finora non facevano parte di nessun sacro ufficio ufficiale della Chiesa greco-cattolica, ma l’inno “Akathistos di Máriapócs” – venuto alla luce improvvisamente e la cui approvazione è in corso – contiene una di esse come preghiera finale.

Die Würde des behinderten, persönlichen Wesens und seine Einwirkung (János Soltész)

Wir Menschen sind seltsame Wesen. Dauernd machen wir uns Gedanken über uns selbst. Wir sind nicht einfach da, tun unsere Arbeit, schauen auf unser Fortkommen, sind gesund oder krank. Wir fragen, wie wir auf andere wirken, warum und wozu wir da sind, wozu wir arbeiten oder krank sind. Solche Gedanken können einen Menschen froh und glücklich, aber auch unzufrieden oder krank machen. Oft genug werden wir uns selbst Problem. Die Innenwelt des Menschen ist für uns also genauso Realität wie die Außenwelt. Sie ist im Grund noch wichtiger.

Wenn wir diese Beobachtungen zusammenfassen, dann können wir sagen: Der Mensch ist kein Ding, das einfach vorhanden ist, kein Es, sondern ein Ich. Der Mensch hat in sich selbst eine Mitte, er steht in sich selbst. Deshalb ist der Mensch nie eine bloße Nummer, ein Fall, ein auswechselbares Rädchen im großen Weltpresse. Jeder Mensch ist einmalig, unvertauschbar und unwiederholbar. Er darf nie bloßes Mittel zum Zweck sein, er ist Selbstzweck. Damit haben wir ein erstes Wesensmerkmal der Person entwickelt: Person ist kein Es, sondern ein Ich, das in sich selbst steht und er ist ein Selbstwert.

Wir Menschen sind auf andere Menschen angewiesen und brauchen andere Menschen. Der Mensch will angenommen, bejaht und geliebt werden. Das Ich ist also auf das Du angewiesen. Ich und Du stehen aber selbst wieder innerhalb einer grosseren Welt des Wir. Dieses Wir meint die Familie, die Freunde, die Gemeinde, den Staat, die ganze Menschheit. Der Mensch ist bei all seiner Einmaligkeit zugleich ein soziales Wesen. Sein Dasein erfüllt sich im Dasein mit anderen und für andere.

Wir sind als Menschen nie fertig, sondern stets unterwegs, ein Gang ins Offene und Unabsehbare hinein, ein tiefes Geheimnis. Wie nennen diese unendliche Offenheit und dieses sich selbst Übersteigen die Transzendenz. Sie gehört notwendig zur menschlichen Person. Einmaligkeit und Weltoffenheit unterscheidet den Menschen von allen anderen Lebewesen.

Diese Charakters der Person gehören genauso den behinderten Personen, weil alle menschliche Personen die Abbilder des Gottes sind. Das behinderte, persönliche Wesen ist immer eine große Aufgabe für sich selbst und für die andere Menschen. Seine Einwirkung ist das hervorgerufene Zartgefühl und gemeinschaftliche Gefühl und die umgewertete Leistung des Leides. Darauf ermuntert uns auch die Mentalität des Evangeliums: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,2).

**Missionari paolini e cristiani orientali
nell'Ungheria Nord-orientale (1642-1682)
(Tamás Végeseö)**

All'unione dei cristiani orientali dell'Ungheria Nord-orientale con Roma hanno contribuito notevolmente i missionari latini, attivi in quelle parti in base al mandato della Congregazione de Propaganda Fide.

Fin dalla sua fondazione (1622), la Congregazione considerò l'Ungheria – sia i territori occupati dai turchi, sia quelli sotto il dominio degli Asburgo – e la Transilvania “terra di missione”. Vi furono mandati dei missionari – prima italiani e bosniaci, poi in un secondo momento anche ungheresi – per andare incontro alle necessità pastorali dei cattolici e per convertire i protestanti (con l'espressione del tempo: “gli eretici”) ed i cristiani orientali (“gli scismatici”). Tra i missionari – per numero ed efficacia – spiccano i gesuiti ed i francescani, ma svolsero un ruolo altrettanto importante anche i paolini (Ordo Sancti Pauli Primi Eremitae).

La missione paolina nacque nel 1642 per iniziativa di un giovane paolino, János Vanoviczi, il quale – dopo aver terminato gli studi ed esser tornato da Roma – si mise nel servizio del rinnovamento della chiesa cattolica ungherese. Egli diresse con grande abilità la missione paolina per più di trent'anni, estendola e dandole strutture sempre più solide. Dopo la sua morte, avvenuta nel 1677, il governo della missione fu affidato ad Ágoston Benkovich (generale dell'Ordine tra 1675 e 1682, poi vescovo di Varadino tra 1682 e 1702). Sotto la direzione di Vanoviczi e Benkovich, vale a dire tra 1642 e 1682, la missione paolina conobbe la sua „epoca d'oro“.

Il nostro studio si concentra su questo periodo e cerca di individuare „i punti d'incontro“ tra i paolini e gli cristiani orientali dell'Ungheria Nord-orientale. La nostra ricerca si basa sulle relazioni scritte dai missionari paolini alla Congregazione (in parte già pubblicate) e su altre fonti archivistiche (il processo informativo di Benkovich, conservato nell'Archivio Secreto Vaticano, una relazione di Vanoviczi

nell'Archivio del Pontificio Collegio Germanico ed Ungarico, gli Acta Paulinorum della Biblioteca dell'Università Lóránd Eötvös di Budapest).

Le fonti, che ci danno notizie sui primi vent'anni della missione, parlano poco sugli orientali. La causa principale di questa lacuna dobbiamo cercarla nella natura delle medesime. Infatti, le relazioni dei missionari scritte prima del 1660 sono o racconti piuttosto personali o brevi lettere, in cui si chiede l'intervento della Congregazione in casi concreti. Solo nel 1660 pubblicò la Congregazione un questionario di novanta domande che offrì ai missionari un filo conduttore per la redazione dei resoconti. Poiché nel questionario figurano anche domande sugli orientali, le relazioni scritte negli anni sessanta e settanta contengono delle informazioni su di loro.

Del resto, dopo l'arrivo di Benkovich nella missione (egli terminò i suoi studi nel Pontificio Collegio Germanico ed Ungarico nel 1658) l'attenzione dei paolini verso gli orientali crebbe notevolmente. Egli, infatti, – in differenza a Vanoviczi – conobbe la lingua rutena e questo gli facilitò il lavoro pastorale tra di loro.

Nell'atteggiamento dei paolini verso gli orientali possiamo notare un certo cambiamento che – a nostro avviso – si deve allo stesso Benkovich. L'attività della scuola del convento di Tökerebes, nella quale i paolini educarono bambini non solo cattolici, ma anche protestanti e orientali (con la chiara intenzione di convertirli alla fede cattolica – come risulta dalla relazione del 1669 di Vanoviczi), si inserisce ancora nel processo di latinizzazione. Numerose fonti attestano però che negli anni successivi Benkovich godeva di una grande popolarità tra gli orientali ed era considerato difensore dei diritti del clero unito (lo dimostrano le testimonianze poste nel suo processo informativo). È impossibile che con il semplice metodo della latinizzazione un missionario avrebbe potuto guadagnarsi la simpatia del clero orientale, famoso per il suo attaccamento al rito orientale. È molto più probabile che i paolini abbiano capito: la chiave del rafforzamento dell'unione era la difesa dei diritti del clero unito.

– 13 –

Le proprietà dell'ektenia “Salva, o Dio, il tuo popolo” (István Ivancsó)

Nel mattutino bizantino vi è una lunga serie di intercessioni: la cosiddetta ektenia “Salva, o Dio, il tuo popolo”. Questa ektenia fu pubblicata in ungherese per la prima volta nel 1882, e da allora il suo testo è rimasto quasi invariato nei diversi libri liturgici. Così, possiamo affermare che esiste un'unità, in questo campo, nella Chiesa greco-cattolica ungherese che però non ritroviamo nei libri liturgici greci e paleoslavi.

Il presente saggio intende analizzare – accanto alla descrizione dell'uso ungherese – le altre due tradizioni, e chiarire come sia nata quella della Chiesa greco-cattolica ungherese.

È molto interessante la diversità che si trova nell'elenco dei nomi dei Santi. I libri liturgici greci contengono elenchi più brevi, mentre i libri slavi recano elenchi più lunghi. In verità, anche in questi ultimi c'è una grande varietà nell'enumerazione dei nomi.

Il quadro d'insieme risulta così molto colorato. Le diverse varianti contengono in tutto ventotto categorie, includendovi anche la commemorazione della santa croce. Nella pratica della Chiesa greco-cattolica ungherese ve ne sono diciotto. Le fonti menzionano insieme ventisette persone secondo i loro nomi (e anche la santa croce); nella versione usata nella nostra Chiesa invece ci sono undici nomi: Giovanni il Battista, Basilio il Grande, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo, Atanasio e Cirillo, Nicola il Taumaturgo, Gioacchino e Anna, Antonio e Teodosio delle Grotte. La Chiesa russa in particolare ha inserito nell'ektenia "Salva, o Dio, il tuo popolo" molti nomi. Si tratta di propri Santi, venerati nei diversi territori. Così la pratica russa ha molte variazioni; nello stesso modo hanno fatto anche la Chiesa ucraina, bielorusa e galiziana. Si può, dunque, osservare una grande varietà nelle diverse tradizioni.

Infine, ci si pone la domanda: perché finora non è stato possibile introdurre nell'elenco dei Santi il nome di Moisej Ugrin che è il nostro proprio Santo, bizantino e di origine ungherese?

Aspetti della dottrina sacramentale della teologia orientale (István Seszták)

Similmente alle culture occidentali anche l'Oriente cristiano mostra una crisi della vita e della prassi sacramentale. Una tra le cause più significative di tale fenomeno la troviamo nel cambiamento della mentalità dell'uomo moderno, che non si interessa molto alla propria salvezza, né alla vita dopo la morte, e con questo scompaiono anche i diversi modi di prepararsi ad un tale futuro. Capiscono sempre meno il vero significato e l'importanza dei sacramenti, i quali sono il pegno terrestre della preparazione dell'incontro con il Signore.

Con questo breve lavoro proviamo riassumere e scoprire il vero significato dei divini misteri (sacramenti) secondo la tradizione bizantina, cercando un rapporto globale nei teologi orientali del secolo XX. Con poche parole possiamo dire che i sacramenti costituiscono – anche fisicamente – quei canali, attraverso i quali possiamo prendere parte e possiamo partecipare nella vita divina già anche nella nostra vita sulla terra. I sacramenti sono il cibo dato da Dio, con il quale l'uomo creato ad immagine di Dio può „assaggiare” il Mistero dell'amore di Dio Trino.

Dopo una breve visione storica il lavoro mette l'accento sulla retroterra teologica della questione: significato etimologico; l'influsso e il numero dei sacramenti, come problema non solo storico.

Nei due ultimi capitoli, prescindendo dal modo di trattare tradizionalmente la questione, esaminiamo il rapporto intrinseco ed inseparabile tra sacramenti e Chiesa, infatti i divini misteri diventano sacramenti solamente con la mediazione eccle-

siale del popolo di Dio, ma allo stesso tempo i sacramenti, e specialmente l'Eucarestia sono quella forza che costituisce – con l'aiuto dello Spirito Santo – la vera Chiesa. Questo legame indivisibile ci aiuta capire meglio l'identità vera della Chiesa, almeno secondo la tradizione teologica orientale. L'ultimo capitolo fa vedere tutto l'universo come creatura sacramentale di Dio, che ha come compito di far vedere questa sua propria vocazione.

I sacramenti – in ultima parola – non fanno solo una parte della vita umana, ma costituiscono tutto l'uomo nella sua totalità voluta da Dio. I divini misteri rispecchiano l'essere umano, che con la grazia divina riesce ad inserirsi nella vita divinizzata.

La Sacra Scrittura nella nostra vita liturgica I

(Miklós Oláh)

È un fatto sorprendente come abbondantemente usa la liturgia della Chiesa bizantina la Bibbia nei suoi sacri uffici. Lo scritto presenta l'elenco dei luoghi biblici che si trovano in essi. L'autore prende i libri dell'Antico Testamento, l'uno dopo l'altro, e accuratamente ricupera i luoghi biblici usati negli uffici. Promessa che in un altro scritto presenterà l'elenco delle citazioni del Nuovo Testamento che sarà in modo simile abbondante.

Storia della codificazione orientale (II)

Dal Concilio Vaticano II fino alla promulgazione del CCEO (1990)

(Péter Szabó)

Il presente articolo è la seconda parte dello studio pubblicato sull'*Athanasiana* 12, nel quale abbiamo cercato di riassumere le tappe più importanti della codificazione della disciplina orientale dall'antichità fino all'epoca moderna. Continuando quest'*iter*, lo studio presente riprende la storia della codificazione dal dopo Concilio.

L'articolo, raccogliendo e sistematizzando una vasta gamma delle informazioni, ragguingibili nei vari fascicoli della *Nuntia*, offre un riassunto dettagliato e ben ordinato di tutta la codificazione, procurando così uno strumento molto utile per tutti quelli lettori ungheresi che si interessano nello studio del diritto canonico orientale. L'articolo, nei limiti delle informazioni di pubblica ragione, presenta i vari organi della codificazione, la loro composizione, competenza ed attività. Oltre ai "Principi" della codificazione vengono descritte le grandi fasi dell'elaborazione del CCEO: La preparazione dei primi schemi a base della revisione dei cosiddetti "Testi iniziali" (1974-1980-84); la nuova revisione *Denua recognitio* degli schemi a base delle osservazioni degli PCCICOR e le modifiche effettuate a base delle loro proposte dal *Coetus de expositione observationum* (1987-88); (IV) l'attività della II Plenaria del PCCICOR (1988); le attività del *Coetus de coordinatione* (198-89); e le ultime tappe effettuate fino alla promulgazione del CCEO.

L'articolo infine si conclude con due appendici. Il primo offre un riassunto sintetico del contenuto dei vari fascicoli della *Nuntia*, mentre quello secondo dà un elenco delle varie notizie pubblicate dalla stessa *Nuntia* sull'andamento della codificazione.

Glaubende Vernunft, vernünftige Glaube Die päpstliche Enzyklika

„Fides et ratio“

(Ferenc Janka)

Die päpstliche Enzyklika „Fides et ratio“ wird hier in drei Teilen, mit der Anwendung von drei unterschiedlichen Methoden vorgestellt und weitergedacht.

In der ersten Teil wird es ein linearer philosophiegeschichtlicher Längsschnitt gemacht und werden fünf wichtige Themen hervorgehoben. Im zweiten Teil wird in einem thematischen Querschnitt mit der Hilfe von konzentrischen Themenkreisen die Rolle der Vernunft und Glaube dargestellt.

Im dritten Teil werden es die unterschiedliche Auffassungsmöglichkeiten zuerst im Hinblick auf die Wahrheit, dann auf die Transzendentalien (Wahre, Gute, Schöne und dazu noch das Heilige) systematisch aufzuzeichnen versucht. Nach einer kritischen Bewertung versuchen wir eine Standpunkt der christlich inspirierten Philosophie zu formen.

Die erste Tabelle bietet eine Übersicht der Gedanken mit dem Sein, mit der Erlernbarkeit und mit der Mitteilbarkeit der Wahrheit dar. Der Optimismus, der Pessimismus und die indifferente Mitte sind die mögliche Einstellungen, die hier auf etwas polarisierte Weise unsere klare Orientierung ermöglichen.

Unserer Auffassung nach eine christlich inspirierte Philosophie ist keiner von diesen, sondern befindet sich so in der Mitte, daß die Wahrheitsinhalt der beiden Extremen und der indifferente Mitte in sich integriert, und sie („optimistisch“) am weitesten offen bleibt, und bewahrt doch („pessimistisch“) ihre kritische Fähigkeit, sie will („indifferent“) nichts Unmögliches leisten, und verpflichtet sich doch möglichst am meisten.

Nach der Überlegung des Seins, der Erlernbarkeit und der Mitteilbarkeit der Wahrheit werden dann das Sein, die Erlernbarkeit und die Mitteilbarkeit Gottes reflektiert.

In diesem Sinne werden dann skizzenhaft systematische Überlegungen über das Gute, das Schöne und das Heilige notiert.

Diese kurze systematisch-schematische Einblick in die scheinbar voneinander etwas weiter liegende Fachgebiete wie Philosophie (Ontologie), Ethik, Ästhetik und Theologie, möchten dazu anregen, die miteinander zutiefst harmonisierende Zusammenhänge einer christlichen Weltanschauung weiter zu überlegen und zu erforschen.

Pneumatological basic Concepts in the Theology of Hans Urs von Balthasar
(Tamás Kruppa)

This study is devoted to dogmatic considerations focused upon the person and role of the Holy Spirit. This consideration forms the basis for the understanding of Christian life as life in the Spirit, what is the utter purpose of Balthasar's investigations. We propose to sketch the essential lines of the understanding of the person and role of the Holy Spirit in the Trinity, which emerges from the work of Hans Urs von Balthasar. This is not an easy task, because while the incomprehensible mystery of the saving Trinitarian love is the heart and focus of all his theological work, Balthasar has never attempted to make the Trinity or the Holy Spirit the subject of a single comprehensive and systematic treatment. However he has expressed his reserve and distrust of such an endeavor more times.

If all theology, as the human attempt to understand and to speak about God, is in the danger of trying to comprehend the incomprehensible God – to master the Mystery through logic and conceptualisation –, then a special caution is need in the attempt to speak about the Holy Spirit in the Trinity. For the Holy Spirit – as we shall see – is God, precisely in his utter freedom. The Holy Spirit is God in his ability to be ever-greater, greater than all human attempts at „systematisation“. Thus Balthasar presents „fragments“, „short sketches“ rather than a systematic treatise. It would seem that Balthasar sees in such an approach a „method“ more suitable for illuminating aspects of what will always remain mystery. Moreover it is hard to situate Balthasar in the history of Trinitarian doctrine, since he nowhere treats extensively the development of the doctrine. The strong influence of two theologians is obvious: Thomas Aquinas and Richard of St. Victor.

With Thomas, Balthasar understand the temporal historical *missio* of the Son as the economic form (Gestalt) of his eternal *processio*, and according to the scholastic axiom: that the eternal birth of the Son out of the Father is ultimate ground and necessary presupposition for every (*ad extra* or *ad intra*) *processio* out of God. According to Balthasar this means that the creation of the world, the incarnation of the Son and the outpouring of the Holy Spirit are fundamentally grounded in the immanent Trinity. Balthasar emphasizes that the key to understanding at least something of the mystery of divinity of Christ and the mystery of the Trinitarian God lies in the notion of mission, of „being sent“, a notion which dominates the fourth gospel. Although in choosing the *missio* of the incarnate Son as starting point, Balthasar is using a concept that in traditional Trinitarian doctrine came only at the end.

According to Balthasar, we can only know about Father, Son and Spirit as „Trinitarian persons“ from the „Gestalt“ and behavior of Jesus Christ. It is only in Jesus Christ that the Trinity is revealed and approachable. Jesus is the one sent by his Father and the one who promises to send the Spirit from the Father. This mission, or

as Balthasar calls it, this „existence in mission”, has as its presupposition and origin the eternal procession of the Son from the Father and the eternal procession of the Spirit from the Father and Son. For Balthasar, the only possible starting point is the „Gestalt” of Jesus Christ as mediated by Scripture and Tradition. The mystery of the Trinity cannot be inferred, deduced or comprehended through a philosophical notion of absolut Spirit, nor through analogies drawn from the history of the world’s religions, nor from the realm of human experience. Balthasar would certainly agree with Walter Kasper, who writes that the true *vestigium trinitatis* is not man, but the God-man Jesus Christ. The only proper starting point for an understanding of the Trinity is the economy of salvation.

The second theologian we want to call attention to is Richard of St. Victor. For Richard the key to the real uniqueness and personality of a person is found not so much by asking „what” it is, but „whence” it is. To emphasize the relational reality of the person, Richard suggests a new definition: *intellectualis naturae incommunicabilis existentia*. The use of the term *ex-sistere* includes both of these dimensions: what a person is in itself, and is being in relation with (or from) another. His shift from substantial thinking to relational thinking is important for Balthasar, since it provides a better way of speaking of the relational relity of the persons of the Trinity. It corresponds further to his understandig of the ultimate reality of all being: not some kind of substance, but self-surrending love. Moreover, it provides a bridge for Balthasar from Latin Trinitarian theology to recent kenotic theology of Eastern Church. It is also from Richard that Balthasar finds a more dynamic understanding of the person of the Holy Spirit as the inherent, but utterly new and surprising fruitfulness of the perfect love between Father and Son. Here Richard provides a possible bridge from Latin-Augustian Trinitarian theology, which tends to stress the utter fullness of the one divine love in itself, and Greek Trinitarian theology, which tends to stress the infinite outpouring of the fullness of divine love from the Father.

After this introduction we can turn to the subject matter of this study: the person and role of the Holy Spirit in the Trinity. We proceed in five steps. At first, we briefly indicate Balthasar’s salvation history approach to the immanent Trinity: how the mission existence of Jesus Christ, concentrated in the cross and resurrection, can be the revelation of the inner-trinitarian love. Secondly, we show how Balthasar understands the Holy Spirit as the ever-new and ever-greater love between Father and Son, the boundless freedom and love of God in person. Then, we shall see in what sense Balthasar understands the Holy Spirit as the „We” of Father and Son, how the Holy Spirit, in unpredictable newness and utter freedom always remains precisely the Spirit of love between Father and Son, and can never leave his origin behind. Fourthly, we consider the Trinitarian notion of person, which Balthasar develops. And finally, we shall try to show how this corresponds to his kenotic understanding of the immanent Trinity.

AUTHORS

MICHEL EVDOKIMOV

30 Rue Jean Michaut

F-92330 Sceaux

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

FERENC JANKA

Kollégium u. 75.

H-4432 Nyírszőlős

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum

Bethlen G. u. 13-19.

H-4401 Nyíregyháza

tel.: (0036-42) 597-600

e-mail: jankaf@atanaz.hu

ÁKOS MAKLÁRY

Kossuth u. 34.

H-4546 Anarcs

tel.: (0036-45) 403-963

e-mail: makakos@freemail.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

TAMÁS VÉGHSEŐ

Kossuth u. 44.

H-4434 Kálmánháza

tel.: (0036-42) 244-156

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: v.tamas@gmx.net

