

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

FOLIA ATHANASIANA

5

**Endre GÁNICZ – Zenon Card. GROCHOLEWSKI
Tamás HORVÁTH – István IVANCSÓ
Athánáz OROSZ – Péter SZABÓ
&
Byzantine Bibliography in Hungary 2002-2003**

**Nyíregyháza
2003**

Folia Athanasiana vol. 5 (2003)
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

Rector 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 €

© 2003 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

SZENT ATANÁZ GÖRÖG KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

Folia Athanasiana

5



Nyíregyháza
2003

We are pleased to dedicate this anthology
to the

new Centrum

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

TABLE OF CONTENTS

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI La missione dell'Istituto teologico alla luce dell'Esortazione Apostolica "Ecclesia in Europa"	9
ZENON CARD. GROCHOLEWSKI FateLa Madre del Vostro Istituto Teologico	15
ISTVÁN IVANCSÓ L'assistenza dei chierici nella Chiesa greco-cattolica ungherese	19
TAMÁS HORVÁTH La configurazione giuridica della Chiesa bizantina ungherese I.	43
ATHANÁZ OROSZ L'ecclésiologie « pneumatique » de la <i>Mystagogie</i> et des autres œuvres contemporaines de s. Maxime le Confesseur	69
PÉTER SZABÓ "Consilium Hierarcharum": Conferenza o Sinodo? Osservazioni intorno alla natura ed alla competenza di un recente istituto giuridico introdotto dal <i>CCEO</i>	85
ENDRE GÁNICZ La lettera alla Chiesa di Laodicea I.	91
BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2002-2003	113
RECENSIONES	121

CONTENTS OF THE ATHANASIANA 14

Athanáz Orosz: Il maestro ed il suo discepolo nella dottrina ascetica di Massimo il Confessore	131
János Soltész: Die Nachfolge Christi kann auch die Menschen und auch die Theologie erneuern	132
István Ivancsó: La formazione della disciplina del digiuno nella Chiesa greco-cattolica ungherese in base alle ordinazioni dei vescovi	133
Géza Xeravits: Data Relating the Early Jewish Presentation of Elijah <i>Redivivus</i>	133
Tamás Kruppa: Christological Principia in the Theology of Hans Urs von Balthasar	134
Bernadett Puskás: La peinture des icônes sur le territoire de l'éparchie historique de Munkács. Les nouvelles données concernant l'activité des maîtres dirigeants	135

CONTENTS OF THE ATHANASIANA 15

István Ivancsó: La liturgia che glorifica l'Iddio e santifica l'uomo	136
István Seszták: Da distanza di quattro decenni. Riflessione al Concilio Vaticano II	137

AUTHORS	139
---------	-----

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI

LA MISSIONE DELL'ISTITUTO TEOLOGICO
ALLA LUCE DELL'ESORTAZIONE APOSTOLICA "ECCLESIA IN EUROPA"¹

SOMMARIO – Introduzione; 1. "Smarrimento della memoria e dell'eredità cristiane"; 2. Cristianesimo nella storia dell'Europa; 3. Proclamare all'Europa Cristo e il suo Vangelo della Speranza; Conclusione

Introduzione

a. Due anni fa, il 18 maggio 2001, ho avuto il piacere di benedire la prima pietra di questo nuovo edificio dell'Istituto Teologico Greco-cattolico di Sant'Atanasio in Nyíregyháza. Ho cercato allora di mettere in luce l'importanza dello studio del patrimonio teologico, spirituale e liturgico della Chiesa orientale ungherese "sui iuris".²

Fra l'altro ho notato: "Con alti studi su tale patrimonio, senza dubbio, diverrà di giorno in giorno maggiormente evidenziata l'identità di *Ecclesia sui iuris Hungarica*. Anzi, lo stesso *essere sui iuris*, richiede per ogni Chiesa orientale, di avere in se stessa non solo i seminari, per la formazione del clero ed altri ministri della Chiesa, ma anche istituti di studi superiori, le *Ecclesiasticae studiorum universitates et facultates*,³ con il diritto di conferire *gradus academicos, qui effectus canonicos habent*.⁴ Per erigere tali istituti ed assicurare la loro funzionalità ed efficienza molte cose sono richieste, non vi è dubbio, e certamente si deve essere molto esigenti al riguardo. È però vero che finché una determinata Chiesa *sui iuris*, non sarà al livello di poter avere tali istituti e *de facto* non li avrà, non sarà *sui iuris* al grado a cui è destinata ad esserlo".⁵

¹ Discorso pronunciato in occasione della benedizione della nuova sede dell'Istituto Teologico Greco-cattolico di Sant'Atanasio in Nyíregyháza, 6 Settembre 2003.

² Z. GROCHOLEWSKI, "Valorizzare il patrimonio della Chiesa orientale ungherese «sui iuris»", in *Folia Athanasiana* 2 (2000) 113-117; idem in *Folia Canonica* 4 (2001) 201-204; nella traduzione ungherese *A magyar sajtójogú görög katolikus egyház saját hagyományának értékelése*, in *Athanasiana* 13 (2001) I-VI.

³ *CCEO*, cann. 646-650.

⁴ Can. 648.

⁵ GROCHOLEWSKI, "Valorizzare il patrimonio", n. 6.

Ho auspicato quindi che nell'Istituto gli studi siano all'altezza delle migliori università civili, "condotti con rigorosi criteri scientifici e secondo i metodi ed i mezzi più moderni possibili".⁶

Oggi è per me una grande gioia di essere nuovamente qui, per benedire il nuovo edificio, moderno e degno, del Vostro Istituto. Ciò mi permette di costatare il grande sforzo che è stato fatto per migliorare le condizioni locative del vostro centro di studi e di insegnamento, al quale – come credo – corrisponde un'altro sforzo molto più importante, quello mirato al perfezionamento della qualità dello studio e della formazione teologica.

Per tale motivo, i miei sinceri e vivi rallegramenti vanno a Sua Eccellenza Mons. Keresztes Szilárd, a quanti sono responsabili per l'Istituto e a tutta la Chiesa orientale ungherese. I miei rallegramenti si rivolgono anche alla città di Nyíregyháza, a tutta l'Ungheria, che in tal modo sono state certamente arricchite.

b. Per formulare gli auguri in occasione dell'odierna circostanza, vorrei riferirmi alla recente Esortazione Apostolica di Giovanni Paolo II *Ecclesia in Europa*, del 28 giugno 2003,⁷ che è frutto della Seconda Assemblea Speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi, svoltasi dal 1° al 23 ottobre 1999. A questa Assemblea ha partecipato attivamente anche Sua Eccellenza Mons. Keresztes Szilárd (egli ed io abbiamo lavorato nello stesso "circolo minore").

1. "Smarrimento della memoria e dell'eredità cristiane"

a. Nell'Esortazione Apostolica, che intende proclamare Cristo, vivente nella Chiesa, come sorgente di speranza per l'Europa, si nota all'inizio che le Chiese in Europa sono "spesso tentate da un offuscamento della speranza. Il tempo che stiamo vivendo, infatti, con le sfide che gli sono proprie, appare come una stagione di smarrimento. Tanti uomini e donne sembrano disorientati, incerti, senza speranza e non pochi cristiani condividono questi stati d'animo".⁸

In questa prospettiva, tra tanti "segnali preoccupanti che, all'inizio del terzo millennio, agitano l'orizzonte del Continente europeo",⁹ il Santo Padre richiama soprattutto "lo smarrimento della memoria e dell'eredità cristiane, accompagnato da

⁶ *Ivi*, n. 7.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione Apostolica Post-Sinodale Ecclesia in Europa*, Città del Vaticano 2003.

⁸ *Ivi*, n. 7a. Cf. anche ad es. 2c, 4b, 9b, 10b, 95a, 108c.

⁹ *Ivi*, 7a.

una sorta di agnosticismo pratico e di indifferentismo religioso, per cui molti europei danno l'impressione di vivere senza retroterra spirituale e come degli eredi che hanno dilapidato il patrimonio loro consegnato dalla storia. Non meravigliano più di tanto, perciò – nota l'Esortazione –, i tentativi di dare un volto all'Europa escludendone la eredità religiosa e, in particolare, la profonda anima cristiana, fondando i diritti dei popoli che la compongono senza innestarli nel tronco irrorato della linfa vitale del cristianesimo”.¹⁰

b. Con lo smarrimento della memoria cristiana, l'Esortazione vede connessi, oltre l'offuscamento della speranza, molti altri sintomi negativi, come:

– “una sorta di *paura nell'affrontare il futuro*. L'immagine del domani coltivata risulta spesso sbiadita e incerta. Del futuro si ha più paura che desiderio. Ne sono segni preoccupanti, tra gli altri, il vuoto interiore che attanaglia molte persone, e la perdita del significato della vita”;¹¹

– “una diffusa *frammentazione dell'esistenza*; prevale una sensazione di solitudine; si moltiplicano le divisioni e le contrapposizioni”;¹²

– “un *crecente affievolirsi della solidarietà* inter-personale: [...] molte persone si sentono più sole, lasciate in balia di se stesse, senza reti di sostegno affettivo”;¹³

– “il tentativo di far prevalere un'antropologia senza Dio e senza Cristo”: esso, nota l'Esortazione, sta “alla radice dello smarrimento della speranza”. “Questo tipo di pensiero ha portato a considerare l'uomo come il centro assoluto della realtà, facendogli così artificiosamente occupare il posto di Dio [...] L'aver dimenticato Dio ha portato ad abbandonare l'uomo, per cui non c'è da stupirsi se in questo contesto si è aperto un vastissimo spazio per il libero sviluppo del nichilismo in campo filosofico, del relativismo in campo gnoseologico e morale, del pragmatismo e finanche dell'edonismo cinico nella configurazione della vita quotidiana”;¹⁴

– i tentativi, già menzionati, “di *presentare la cultura europea a prescindere dall'apporto del cristianesimo*” [corsivo aggiunto] e di far emergere “una nuova cultura, in larga parte influenzata dai mass media, dalle caratteristiche e dai contenuti spesso in contrasto con il Vangelo e con la dignità della persona umana”, di cui “fa

¹⁰ *Ivi*, 7b.

¹¹ *Ivi*, 8a.

¹² *Ivi*, 8b. Cf. anche 112b.

¹³ *Ivi*, 8c.

¹⁴ *Ivi*, 9a. Cf. anche ad es. 3b, 5, 26, 47.

parte anche un sempre più diffuso agnosticismo religioso, connesso con un più profondo relativismo morale e giuridico".¹⁵

2. Cristianesimo nella storia dell'Europa

Di fronte a questo offuscamento della speranza in quanto provocato dallo smarrimento delle memoria e dell'eredità cristiana, l'Esortazione, da una parte, sottolinea con i Padri sinodali che *"l'uomo non può vivere senza speranza: la sua vita sarebbe votata all'insignificanza e diventerebbe insopportabile"*.¹⁶

Dall'altra mette in luce che *"[l]'Europa è stata ampiamente e profondamente penetrata dal cristianesimo"*, ricordando con i Padri sinodali: "Non c'è dubbio che, nella complessa storia dell'Europa, il cristianesimo rappresenti un elemento centrale e qualificante [...] La fede cristiana ha plasmato la cultura del Continente e si è intrecciata in modo inestricabile con la sua storia".¹⁷ Infatti, lungo i secoli "il volto spirituale dell'Europa si è andato formando grazie agli sforzi di grandi missionari, alla testimonianza di santi e di martiri, e all'opera assidua di monaci, religiosi e pastori. Dalla concezione biblica dell'uomo, l'Europa ha tratto il meglio della sua cultura umanistica, ha attinto ispirazione per le sue creazioni intellettuali ed artistiche, ha elaborato norme di diritto e, non per ultimo, ha promosso la dignità della persona, fonte di diritti inalienabili. In questo modo la Chiesa, in quanto depositaria del Vangelo, ha concorso a diffondere e a consolidare quei valori che hanno reso universale la cultura europea".¹⁸

3. Proclamare all'Europa Cristo e il suo Vangelo della Speranza

a. Che cosa propone l'Esortazione per venire incontro ai bisogni attuali del Continente?

Anzitutto nota: "Dall'Assemblea sinodale è emersa, chiara e appassionata, la certezza che la Chiesa ha da offrire all'Europa il bene più prezioso, che nessun altro può darle: è la fede in Gesù Cristo, fonte della speranza che non delude, dono che sta all'origine dell'unità spirituale e culturale dei popoli europei, e che ancora

¹⁵ *Ivi*, 9b. Cf. anche ad es. 5b, 7b.

¹⁶ *Ivi*, 10a. Cf. anche 4b.

¹⁷ *Ivi*, 24.

¹⁸ *Ivi*, 25a. L'affermazione circa le radici cristiane dell'Europa ritorna spesso nel documento. Cf. ad es. 9b, 14, 19b-d, 37, 58b, 108, 109b, 120c.

oggi e per il futuro può costituire un contributo essenziale del loro sviluppo e della loro integrazione [...] La sorgente della speranza, per l'Europa e per il mondo intero è Cristo".¹⁹

L'Esortazione mette quindi in risalto l'urgenza "di aiutare Europa a costruirsi se stessa rivitalizzando le radici cristiane che l'hanno originata".²⁰ Non si tratta, comunque, di fare "oggi semplicemente [...] appello alla sua precedente eredità cristiana", ma "di decidere nuovamente del suo futuro nell'incontro con la persona e il messaggio di Gesù Cristo",²¹ ossia "di un salto qualitativo nella *presa di coscienza della sua eredità spirituale*".²²

In fondo, tutto il Documento costituisce un pressante invito, rivolto alle nostre Chiese in Europa, alla conversione,²³ e quindi a servire, ossia "vivere",²⁴ celebrare e in modo particolare annunciare e testimoniare con rinnovata forza, coraggio e chiarezza al nostro Continente Cristo e il suo Vangelo della Speranza.²⁵

b. L'invito del Santo Padre coinvolge direttamente anche le Chiese Cattoliche Orientali: "Nonostante le inevitabili difficoltà, invito tutti a riconoscere e valorizzare, con amore e fraternità, il contributo che le *Chiese Cattoliche Orientali* - con la loro stessa presenza, la ricchezza della loro tradizione, la testimonianza della loro «unità nella diversità», l'inculturazione da esse realizzata nell'annuncio del Vangelo, la diversità dei loro riti - possono offrire per una più reale edificazione dell'unità",²⁶ ovviamente quell'unità "che, affondando le sue radici nella comune ispirazione cristiana, sa comporre le diverse tradizioni".²⁷

Conclusioni

Le considerazioni fin qui svolte mi spingono in modo naturale ad augurare vivamente a questo Istituto Teologico Greco-cattolico di Sant'Atanasio in Nyíregyháza che, con lo studio e l'insegnamento, metta sempre più fortemente in luce i valori profondi del proprio specifico patrimonio religioso e culturale, per inse-

¹⁹ *Ivi*, 18a. Cf. anche 18b-22, 1c, 6, 10.

²⁰ *Ivi*, 25b. Cf. anche 21a, 109, 110, 114b, 120c.

²¹ *Ivi*, 2b. Vedi 116-121.

²² *Ivi*, 120a.

²³ Cf. *ivi*, 23, 26-32, 47b.

²⁴ Cf. *ivi*, 83a, la frase finale.

²⁵ La questione costituisce l'oggetto specifico della seconda parte del capitolo secondo (nn. 33-43) e dei tre capitoli successivi (nn. 44-105). Cf. anche ad es. 20b. 21.

²⁶ *Ivi*, 32. Cf. anche 118a, ultima frase.

²⁷ *Ivi*, 4a. Cf. anche 103b, 116b.

rirsi con rinnovato vigore ed efficacia nel proclamare ai propri fedeli e all'Europa intera Cristo e il suo Vangelo della Speranza.

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI

FATELA MADRE DEL VOSTRO ISTITUTO TEOLOGICO¹

SOMMARIO – Introduzione; 1. Perché Maria è Madre della Chiesa? 2. La proclamazione di Maria come Madre della Chiesa, 3. La Madre della Chiesa nella storia; Conclusione.

Introduzione

Ieri ho avuto la gioia di benedire il nuovo edificio dell'Istituto Teologico Greco-cattolico di Sant'Atanasio in Nyíregyháza e oggi con Sua Eccellenza Mons. Keresztes Szilárd, con il Rev. Yaroslav Karpyak che rappresenta la Congregazione per le Chiese Orientali e con tutto l'Istituto siamo venuti in pellegrinaggio a questo bellissimo ed importante Santuario di Máriapócs, accompagnati da tanti sacerdoti e fedeli della Chiesa orientale ungherese, per ringraziare al Signore per il successo ottenuto e per pregare che, con l'intercessione di Maria, l'Istituto si sviluppi sempre di più e porti desiderati frutti per il bene della Chiesa e del vostro amato Paese. Vogliamo pregare per i seminaristi, per i loro formatori, che svolgono un ruolo di grandissima responsabilità, e per tutta la Chiesa Greco-cattolica in Ungheria.

Tutto ciò avviene oggi durante la suggestiva festa della Natività della Beata Maria Vergine, che ha tratto origine proprio dalla tradizione orientale. La natività della Vergine è strettamente legata alla venuta di Messia: Maria appare oggi come Aurora che ha preceduto il Sole della Giustizia. Si tratta della natività di Colei che doveva diventare una grande Madre: Madre di Gesù e Madre della Chiesa. Infatti, le letture dell'odierna festa (Mi 5,1-4a; Mt 1,1-16.18-23) non parlano della nascita di Maria, ma della nascita di Gesù, e – se di Gesù – implicitamente anche della Chiesa.

Della nascita di Gesù meditiamo tanto durante l'anno liturgico, e specialmente durante il periodo natalizio, perciò vorrei limitare le mie considerazioni a Maria come Madre della Chiesa.

A proposito, mi viene in mente un fatto che forse i più anziani si ricordano. Il giorno 21 novembre 1964 si concludeva la quinta sessione del Concilio Vaticano

¹ Omelia pronunciata durante la festa della Natività della Beata Maria Vergine nel Santuario di Máriapócs, 7 settembre 2003.

II, durante la quale si è discusso sul mistero della Chiesa ed è stata elaborata la stupenda costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*. In quel giorno papa Paolo VI – quasi volendo coronare questa discussione e il relativo documento – nella basilica di San Pietro ha solennemente proclamato Maria “Madre della Chiesa”, cioè Madre “di tutto il popolo cristiano, sia fedeli che Pastori” (cf. *AAS* 56 [1964] 1015). Allora nelle litanie della Madonna è stata aggiunta l’invocazione: “Madre della Chiesa, prega per noi!”

1. Perché Maria è Madre della Chiesa?

Perché Maria può essere chiamata Madre della Chiesa? O meglio: perché Maria è Madre della Chiesa?

a. Parlando genericamente, Maria è Madre della Chiesa perché è Madre di Cristo. Partorendo Cristo nella grotta di Betlemme, in un certo senso ha partorito tutta la Chiesa. Infatti, Cristo è Capo della Chiesa e noi tutti formiamo il suo Corpo Mistico. Maria ha partorito Cristo di cui la Chiesa è il Corpo Mistico.

Perciò Cristo poteva perfino identificarsi con la Chiesa. Ad esempio leggiamo negli Atti degli Apostoli che quando Saulo (il futuro Paolo) si recava a Damasco per perseguire la Chiesa, gli apparve Cristo, dicendo: “Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?”. “Chi sei, Signore?” domandò Saulo. “Io sono Cristo che tu perseguiti!”, rispose Gesù (At 9,3-5). “Io sono Cristo che tu perseguiti!”, ma Saulo non perseguitava Cristo, Saulo neppure conosceva Cristo, non lo aveva visto mai. Egli perseguitava la Chiesa, i cristiani, questi voleva condurre in prigione. E Gesù dice: tu perseguiti me! Ecco, come Gesù si identificava con la sua Chiesa.

Maria è Madre della Chiesa, perché è Madre di Cristo di cui noi siamo Corpo Mistico. Per questo Gesù poteva identificarsi con la sua Chiesa.

b. In modo specifico Maria è diventata Madre della Chiesa quando piena di dolore stava sotto la croce di Gesù. Sulla croce Gesù ha compiuto la grande opera della redenzione del mondo. Maria stava lì, collaborando in quell’opera, e perciò talvolta viene chiamata perfino corredentrice.

Si può dire che Cristo sulla croce ha partorito la Chiesa, e in questo partorire la Chiesa Maria aveva un posto del tutto singolare. Lei non stava lì passiva, ma questo era un momento importante della sua missione nella storia dell’umanità. Qualcuno ha detto: non c’è partorire senza la madre, perciò lì sotto la croce, quando nasceva la Chiesa, ci voleva la madre, ci voleva Maria (Card. Wyszyński).

2. La proclamazione di Maria come Madre della Chiesa

Proprio lì sotto la croce – quando Maria collaborava al nascere la Chiesa – Gesù stesso La proclamò Madre della Chiesa.

Chi muore consapevolmente non parla di cose poco importanti, non scherza, ma dice ciò che gli sta veramente a cuore. Non c'è dubbio che Cristo moriva consapevolmente, e in quel momento disse a Maria, indicando Giovanni: “Donna, ecco il tuo figlio!”; poi disse a Giovanni: “Ecco la tua madre!” (Gv 19, 26-27). Queste parole non possono significare – come qualcuno vorrebbe – una semplice preoccupazione di Gesù per la sorte di Maria, una semplice preoccupazione per procurarle un sostegno che le veniva a mancare. Se Gesù avesse mirato solo a questo, sarebbero bastate le parole rivolte a Giovanni: “Ecco, la tua madre!” (ossia “trattala come madre”), e non sarebbero state necessarie, anzi sarebbero state completamente inutili le parole rivolte a Maria: “Ecco il tuo figlio!”. Chi muore consapevolmente non dice cose inutili.

Perciò, la Chiesa fin dall'inizio ha capito le parole di Gesù in un senso molto più profondo: ha capito che Giovanni, quel discepolo che Gesù amava, rappresentava sotto la croce tutta la Chiesa, tutti i cristiani, tutti quelli che Gesù amava; e che le parole di Gesù “Ecco la tua madre!... Ecco il tuo figlio!” erano una solenne proclamazione di Maria Madre della Chiesa, Madre di tutti i credenti.

Così Gesù, prima di morire, voleva ricordare al mondo, a tutta la storia, che Maria non soltanto lo ha partorito nelle grotta di Betlemme, ma anche ha collaborato nel partorire, nel far nascere la Chiesa.

3. La Madre della Chiesa nella storia

La funzione materna di Maria come Madre della Chiesa, però, non è finita sotto la croce, ma continua. Come dicevano in modo plastico alcuni Padri della Chiesa, dal lato aperto di Gesù sulla croce è nata la Chiesa, e Maria che stava sotto la croce ha preso questa Chiesa nelle sue mani materne.

E come nella grotta di Betlemme ha abbracciato Gesù Bambino con tutto il suo amore, così sotto la croce con lo stesso amore materno ha abbracciato la Chiesa nascente. Tanto più l'ha stretto al suo cuore, perché questa Chiesa ancora grondava di sangue del suo Figlio e appena nascente aveva tanto bisogno della madre.

Quando, poi, la giovane Chiesa aspettava nel cenacolo la discesa dello Spirito Santo, aspettava il suo sacramento della cresima, Maria stava lì fra gli apostoli.

Lei doveva essere lì, perché la madre ci vuole sempre lì dove la vita nasce e dove la vita si sviluppa. Per questa giovane Chiesa Lei era – come scrisse uno dei teologi – il sole che la riscaldava, il cemento che la consolidava, la colla che la univa. Confortava gli apostoli impauriti, seminava forza, speranza.

Questa missione Maria la svolgeva poi in tutta la storia della Chiesa. È significativo che fin dall'inizio il popolo cristiano quasi istintivamente – ancora senza un approfondimento teologico – sentiva in Lei la Madre (come un bambino istintivamente riconosce la propria madre) e ricorreva a Lei: fin dall'inizio quante chiese, quanti santuari sono stati dedicati a Lei, quanti immagini, quante opere d'arte e della letteratura.

E San Bernardo nella sua famosa preghiera dirà: “RicordaTi o piissima vergine Maria che non si è inteso mai al mondo che alcuno ricorrendo alla Tua protezione, implorando il Tuo aiuto e chiedendo il Tuo patrocinio, sia rimasto abbandonato”. Non si è inteso mai al mondo! Infatti, può la madre dimenticare i suoi figli? Può la Madre come Maria dimenticare i suoi figli?

È anche da evidenziare che Giovanni Paolo II, quell'instancabile apostolo del mondo di oggi, non ha mai proclamato alcun documento importante senza invocare Maria per la sua realizzazione. Infatti, può succedere qualcosa nella Chiesa senza la partecipazione della sua Madre?

Conclusioni

Carissimi, non dimentichiamo che la Madre di Cristo è anche vera Madre della Chiesa. Non si è dimostrata forse Madre lungo la storia in questo santuario?

La Chiesa è una, grande, sparsa in tutti i continenti, in tutto il globo celeste. Però, come ci ricorda il Concilio Vaticano II, questa Chiesa si realizza nelle diverse comunità: nelle diocesi, nelle parrocchie, nelle comunità religiose, nelle famiglie (il Concilio chiama la famiglia “Chiesa domestica”), nelle diverse istituzioni.

Facciamo Maria veramente Madre delle nostre parrocchie, delle nostre diverse comunità, delle nostre famiglie; fateLa Madre del vostro Istituto Teologico di Sant'Atanasio; anzi fateLa Madre dei vostri cuori, dei vostri pensieri, dei vostri desideri. E Lei, questa stupenda Madre, vi condurrà al bene più grande, a Cristo stesso, di cui il mondo di oggi ha tanto bisogno. Amen.

ISTVÁN IVANCSÓ

L'ASSISTENZA DEI CHIERICI
NELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA UNGHERESE

SOMMARIO – 1. Introduzione; 2. La presentazione della situazione; 3. Guardo retrospettivo all'antichità cristiana; 4. Una circolare di Munkács dal 1875; 1/ Il testo della circolare; 2/ I dettagli relativi all'assistenza; 5. La testimonianza delle nostre opere liturgiche; 6. La pratica del secolo XX; 1/ Nel 1932/33; 2/ Nel 1955; 3/ Circa 1970; 4/ Continuità; 6. Excursus; 1/ Ragioni favorevoli per l'assistenza; 2/ Ragioni contro l'assistenza; 3/ Una proposta della soluzione; 8. Riassunto.

1. Introduzione

Il servizio dell'altare – oppure usando la terminologia occidentale l'assistenza – dei chierici nella Chiesa greco-cattolica ungherese storicamente risale a lontananza immensa e nello stesso tempo viene considerata consuetudine giuridica, finché nel 1993 sia stata proibita da un decreto episcopale.¹ La documentazione della pratica oppure consuetudine giuridica le abbiamo già compiute e pubblicate.²

Si considera sicuro che il fatto dell'assistenza – ugualmente alla lotta secolare sostenuta per la lingua liturgica ungherese – è partito e vissuto nella nostra Chiesa come iniziativa venuta dal basso e non si è formato dal decreto episcopale e di autorità suprema. Infatti, conteneva tali elementi che possiamo considerare unanimamente abusivi, primariamente il portare dell'orarion³ ed anche la lettura del vangelo.

¹ *Archivio Vescovile Greco Cattolico (AVGC)*, lettera di 267/1993 del 18 febbraio 1993, e *AVGC*, lettera di 784/1993 del 13 maggio 1993.

² Cf. I. IVANCSÓ, „Asszisztencia” [„Assistenza”], in I. Ivancsó, (a cura di), „Egy szíjjal és egy szívvel”. *A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Jubileumi Emlékkönyve (1950-2000)*, [„Con una bocca e con un cuore” – *Albo Giubilare dell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico di Sant'Atanasio (1950-2000)*], Nyíregyháza 2000, 157-164. ID., „A kispapok asszisztálása a magyar görög katolikus egyházban” [L'assistenza dei chierici nella Chiesa greco-cattolica ungherese], in Ivancsó I. (szerk.), *Ecclesiam aedificans. A 70 éves Keresztes Szilárd püspök köszöntése [Ecclesiam aedificans. Saluto del vescovo Keresztes Szilárd di 70 anni]*, Nyíregyháza 2002, 155-181.

³ Infatti – come si conosce – l'orarion è il segno dell'ordo del diacono che segna il livello dell'ordinazione. Cf. I. IVANCSÓ, *Görög katolikus liturgikus kislexikon [Piccolo dizionario liturgico greco cattolico]*, Nyíregyháza²2001, 55.

Pásztélyi Kovács János vescovo di Munkács in una sua circolare del 1875 – scoperta nuovamente cioè venuta alla luce recentemente – ha disposto molto duramente del cessamento dei certi abusi liturgici. Però non ha toccato l'argomento dell'assistenza. Questo tema l'abbiamo già rappresentato in un trattato dettagliato.⁴

I nostri manoscritti e libri liturgici danno le prove indirette dell'assistenza sempre esistente nella nostra Chiesa. Infatti, era disponibile tutto il testo della Sacra Liturgia insieme alle parti del diacono. Così dunque i chierici potevano cantare gli ectenie ed esercitare le altre parti del servizio dell'altare. Anche si considera prova indiretta che nella Chiesa greco-cattolica non si è formata l'istituzione del diaconato perpetuo.

È anche un fatto che la pratica esistente ha ricevuto approvazione vescovile nel 1933. Miklősy István vescovo diocesano ha approvato il documento redatto dai chierici greco-cattolici studenti a Budapest con il titolo "Il modo dell'assistenza attorno alla Santa Liturgia".⁵ – Anche la documentazione di questo tema l'abbiamo già rappresentata.⁶

Dopo la fondazione dell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico e Seminario di Nyíregyháza (1950) i chierici hanno messo in iscritto anche la pratica dell'assistenza di Nyíregyháza come lo verifica un documento del 1955.⁷ Ugualmente è sussistito – agli inizi degli anni 1980 – un quaderno sull'assistenza di Múcsony del territorio dell'Amministrazione Apostolica di Miskolc.

Così anche documenti scritti completano la memoria e la consuetudine giuridica e verificano che l'assistenza esisteva sempre e continuamente nella Chiesa greco-cattolica ungherese.

La pratica dunque esisteva nonostante che nel 1953 è stata pubblicata un'istruzione vaticana liturgica che l'ha proibita chiaramente.⁸ Sembra che il Vaticano conoscesse il problema perciò ha disposto contro l'assistenza.

⁴ I. IVANCSÓ „Egy régi dokumentum az asszisztálásról – Un documento antico sull'assistenza liturgica” in *Athanasiana* 12 (2001) 155-160.

⁵ „Documento n. 705/1933 della Parrocchia Greco-Cattolica Ungherese di Budapest” – *AFGC*, documento n. 2216/1933.

⁶ Cf. I. IVANCSÓ, „A magyar görög katolikus kispapok oltárszolgálatát” [“The Seminarians of the Hungarian Byzantine Catholic Church as Acolytes and their Service”], in *Posztbizánci Közlemények [Comunicazioni Postbizantine]* V (2002) 66-85; 153-154.

⁷ Il compilatore era *Virányi György* chierico di V. anno. Ha segnato con la sua comunicazione che non aveva bisogno dell'approvazione vescovile, perché Dudás Miklós vescovo diocesano aveva rapporto quotidiano con i suoi chierici e poteva controllare direttamente anche la loro pratica liturgica.

⁸ Vedi le note 58 e 59.

2. La presentazione della situazione

Nella prima parte degli anni di 1990 si è interrotta una lunga tradizione nella nostra Chiesa greco-cattolica ungherese.⁹

L'inserimento attivo dei chierici alla cerimonia è appartenuto alla nostra vita liturgica e all'educazione dei chierici. Questo significava – senza una riflessione seria sacramentale, dogmatica, liturgica – che i giovani ammessi alla fila dei chierici potevano servire all'altare o dicendo con la terminologia occidentale potevano assistere. Hanno fatto il loro servizio nelle chiese urbane e di campagna come suddiacono e diacono e nel corso della loro attività hanno portato questo nome generale senza fare però in senso stretto una funzione diaconale; solo la lettura del Vangelo significava questa. All'occasione dell'assistenza solenne nella chiesa vescovile e nelle sagre di Máriapócs il servizio dell'altare appartenente agli ordini minori è stato esercitato da tali chierici che ancora non sono stati iniziati alle loro funzioni. Si può considerare come il più grande abusum che anche i chierici assistenti come suddiaconi e diaconi hanno portato orarion che è il segno particolare dell'ordo del diacono.¹⁰ Nello stesso tempo è senza dubbio che aiutavano anche il clero sovraccaricato dal lavoro sacerdotale. Per i sacerdoti che avevano dovuto celebrare Sante Liturgie nella chiesa materna e nelle filie la domenica ed alle feste era un grande aiuto il servizio dei chierici nella Liturgia e l'affidanza ai chierici nella guida del vespro e lodi. Tutti questi però erano consuetudini generali nella nostra Chiesa anzi, in senso stretto non solo nella Chiesa greco-cattolica ungherese ma anche nella greco-cattolicità del tutto bacino dei Carpazi.

Questa lunga tradizione però ha una documentazione scarsa – che proviamo raccogliere – ma la si può considerare come una consuetudine giuridica risalendo al passato immenso. Infatti, anche i nonni dei nonni dei sacerdoti greco-cattolici oggi viventi tutti assistevano. I chierici delle diocesi greco-cattoliche dei paesi circostanti anche oggi assistono¹¹ e anche nelle diocesi materne da cui si sono formate la diocesi di Hajdúdorog e l'Amministrazione Apostolica di Miskolc. Nella vita dei nostri chieri-

⁹ In base ai documenti dell'archivio dobbiamo rivedere una nostra opinione anteriore – dilagata in via orale, ricevuta dalla tradizione orale – secondo cui l'assistenza dei chierici ha avuto fine a causa di “una cerimonia parodiata” imprudente nel 1993. Cf. IVANCSÓ, “Asszisztencia” (nt. 2), 157-164. – In realtà il vescovo diocesano preparandosi alla visita “ad limina” ha già chiesto all'inizio dell'anno la presa di posizione della Congregazione per le Chiese Orientali a proposito del servizio dell'altare dei chierici. Cf. *AVGC*, 179/1993 Prot. N. lettera in lingua italiana, del 21 gennaio 1993.

¹⁰ Cf. nota 3.

¹¹ Si conosce solo un'eccezione: il vescovo non autorizza l'assistenza nell'Amministrazione Apostolica di Kosice formata negli ultimi tempi.

ci ha causato una grande confusione che i stranieri che rientrano nel Seminario dalle ferie estive o invernali raccontano con gioia sulla loro possibilità dell'assistenza, finché i nostri non l'abbiano avuta.

L'avvenimento imprudente che si è aggiunto alla cessazione del servizio dell'altare – nominato l'assistenza – dei chierici nel 1993 nella Chiesa greco-cattolica ungherese¹² è stato: su un chierico malato e da lungo tempo simulato hanno celebrato un rito funerale parodiato.¹³ Questo era veramente solo un fattore nel corso della pronuncia della proibizione, quasi dandone il fondamento. Infatti, il vescovo diocesano ha segnato nella sua lettera scritta alla Congregazione per le Chiese Orientali: “Per essere più fedeli alle prescrizioni del Concilio Vaticano II e del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali non vogliamo continuare questa situazione irregolare”,¹⁴ cioè che i chierici esercitino le funzioni del diacono. Questo è stato comunicato anche con il rettore del Seminario ed Istituto: “Non autorizzo l'assistenza dei chierici che ricevono adesso il talare, fino alla chiarificazione dei limiti giuridici”.¹⁵ E dopo che il caso menzionato è accaduto ha pronunciato la proibizione: “Per i chierici non è lecito esercitare l'assistenza diaconale né nella chiesa né nella cappella”.¹⁶

Intanto la Congregazione per le Chiese Orientali è dichiarato sfavorevolmente sull'assistenza dei chierici riguardo alla Chiesa greco-cattolica ungherese.¹⁷ Quando il Cardinale Silvestrini prefetto della Congregazione ha visitato Nyíregyháza (il 17 agosto 1993) all'occasione dell'incontro il clero, lo hanno posto la domanda se è possibile ristabilire la pratica antica.¹⁸ Cioè la domanda viene diretta sulla possibi-

¹² La denominazione di “Chiesa greco-cattolica ungherese” si riferisce a tutta la nostra patria, infatti Papa Paolo VI. nel 1968 provvisoriamente (per tre anni), e poi Papa Giovanni Paolo II. nel 1980 ha ingrandito definitivamente la giurisdizione del vescovo diocesano di Hajdúdorog al tutto il popolo greco-cattolico viventi nel territorio del paese, in eccetto l'Amministrazione Apostolica di Miskolc. Quest'ultimo invece – poiché non abbia un pontefice autonomo – cade sotto la giurisdizione del vescovo di Hajdúdorog. – I chierici della Chiesa greco-cattolica ungherese però anche si formano insieme nell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico e Seminario di Nyíregyháza fondata nel 1950. La questione dell'assistenza dei chierici non è venuta fuori tangibilmente neanche nella conferenza scientifica internazionale (“Eredità e Missione”, 2-3 ottobre 2000.) tenuta all'occasione giubilare dell'anniversario cinquantesimo e nelle sue conferenze.

¹³ Cf. nota 1. – Non era un fatto insolito ed isolato, perché anche nel caso dei chierici formati in Seminario di Ungvár è successo un incidente simile. – Gentile comunicazione di dr. Pirigy István professore in pensione e storico.

¹⁴ AVGC, 179/1993. Prot. N. lettera in lingua italiana del 21 gennaio 1993.

¹⁵ AVGC, n. 267/1993 di lettera del 18 febbraio 1993.

¹⁶ AVGC, n. 784/1993 di lettera del 31 maggio 1993.

¹⁷ AVGC, il documento del 15 marzo 1993 in lingua italiana che porta il n. Prot. N. 18/92, è stato registrato sotto n. 467/1993.

¹⁸ Anche il vescovo diocesano menziona il fatto nella sua lettera scritta al rettore. – AVGC, n. del documento 1354/1993 del 6 ottobre 1993.

lità dell'assistenza rinnovata dei nostri chierici. Il Cardinale ha sviluppato nella sua risposta che la richiesta deve essere presentata in modo buon elaborato ed in iscritto e "il Vaticano studierà la decisione in forma adeguata". Dopo questi è capibile che – benché il tema sia sempre all'ordine del giorno: alle riunioni sacerdotali, alle ricollezioni, ai ritiri (ne anche quasi sempre si parla – parliamo – ai ritiri spirituali guidati dal vescovo diocesano stesso) – nessuno destinava il suo tempo (secondo la mia conoscenza) a lavorare per i labirinti burocratici.¹⁹

3. Guardo retrospettivo all'antichità cristiana

Nell'antichità cristiana – secondo la pratica risalente all'epoca della Chiesa antica – il servizio diaconale era univoco. Mentre gli apostoli si sono dediti "all'orazione ed al servizio del Verbo",²⁰ il dovere dei diaconi era "il servizio delle mense".²¹ Quando il rito della Liturgia ha cominciato svilupparsi ai loro doveri si è aggiunto anche il servizio concreto nella Liturgia.

È degno di fare attenzione alla testimonianza unanime che ci danno i canoni dei concili. Tra questi si trova solo qualche prescrizione che regolano l'attività diaconale. Tra questi non si trova invece – oppure appena qualche – tale che si parla di ciò che i diaconi eserciterebbero tali servizi su cui non sono ordinati. Era così univoco quali doveri liturgici avevano.²²

In opposizione a questo in riguardo agli ordini minori i canoni conciliari hanno prescrizioni. Il concilio di Laodicea (seconda parte del IV. secolo) di ciò che "chi possono cantare sull'ambon" dispone così: "oltre dei cantori interpreti sulla lista che possono salire sull'ambon e cantano secondo il libro, nessuno può cantare il canto nella chiesa".²³ Anche questo concilio dice che "i suddiaconi non si vestano all'orarion". Dunque: "Il suddiacono non usi l'orarion e non si allontani dalla porta",²⁴ ed "I lettori e cantori non pratichino il loro servizio in orarion". Così: "I lettori e cantori non portino l'orarion in caso del cantare dei lettori".²⁵ Poi ordina nuova-

¹⁹ Cf. IVANCSÓ, „A magyar görög katolikus kispapok oltárszolgálatára” (nt. 6), 158.

²⁰ At 6,4

²¹ At 6,2

²² Uno studio uscito recentemente – F. Molnár (red.), *Diakónia, diakonátus, diakónus [Diaconia, diaconato, diacono]*. Kalocsa 1996 – tratta da più punti di vista il tema dato nel titolo, ma si parla poco appunto dell'attività liturgica diaconale; uno studio autonomo non ne tratta nel libro.

²³ Canone XV. – P. ERDŐ, *Az ókeresztény kor egyházfegyelme (az első négy században) [La disciplina dell'epoca cristiana primitiva (nei primi quattro secoli)]*, in L. Vanyó (a cura di), *Ókeresztény Írók 5 [Scrittori Paleocristiani 5]*, Budapest 1983, 321.

²⁴ Canone XXII. – *ibid.*, 322.

²⁵ Canone XXIII. – *ibid.*, 322.

mente parlando sui suddiaconi: “I suddiaconi rimangano accanto alla porta”: “I suddiaconi non possono neanche per un poco tempo lasciare la porta partecipando in tal modo nella preghiera”.²⁶

4. Una circolare di Munkács dal 1875

Negli ultimi tempi è venuto alla luce dall'Archivio dell'Arcipretura di Haddúdorog²⁷ un documento che mette in una luce nuova il fatto della pratica esistente del servizio dell'altare dei chierici greco-cattolici.

Pásztélyi Kovács János vescovo di Munkács in una sua circolare²⁸ del 1875 – dopo due mesi della sua ordinazione – si è volto al suo clero nella questione dell'ordinamento e di cessamento di certi abusi liturgici. Tra questi si trova anche l'assistenza.

1/ Il testo della circolare

Probabilmente la situazione poteva essere molto grave perché il vescovo ha dovuto prescrivere quasi subito dopo la sua ordinazione. Il testo integro della sua circolare è il seguente:

*Miei figli amati in Cristo,
Reverendissimi sottoarciprete e sacerdoti,*

Sperimentando con dolore dalla parte del governo della diocesi che alcuni tra i sacerdoti trascurano l'ufficio del vespro e delle lodi domenicali e festive e le funerali piccole che sono senza pagamento, ed il compimento di tali servizi affidano al cantore o ai chierici che sono da loro. Ed i chierici hanno il coraggio in questi occasioni di vestirsi in Felon ed Epitrachelion. Nell'interesse del cessamento futuro di tali fatti con questa prescrizione per la custodia seria si pronunciano i seguenti:

I. Ogni sacerdote deve celebrare se stesso: l'ufficio mattinale e vesperale domenicale e festive /:utrenya – vecsernye:/ ed ogni funerale immediatamente e puntualmente.

²⁶ Canone XLIII. – *ibid.*, 326.

²⁷ Per questa via ringrazio a Lakatos László, nostro sacerdote in pensione, chi ha richiamato la mia attenzione al documento, mentre ordinava l'archivio.

²⁸ Il numero che è sulla circolare in lingua ungherese: 1798.

II. *Per i chierici è proibito seriamente vestirsi nell'abito ecclesiale di Felon-epitrachelion e celebrare le lodi ed il vespro e le funerali. Chi fa il contrario e chi glieli permette, attribuisce al suo coraggio le conseguenze più gravi del procedimento realizzabile più serio.*

III. *All'occasione della Liturgia possono assistere solo i chierici tonsurati.*

IV. *Gli arcipreti e sottoarcipreti sono obbligati vigilare sulla custodia puntuale della presente prescrizione e sotto il peso di una responsabilità severa annunciare al governo della diocesi coloro che questa prescrizione non custodiscano.*

Altrimenti accanto la mia benedizione sono rimasto ad Ungvár, il 28 giugno 1875.

Ai miei amati

*il loro gentile padre in Cristo:
Giovanni vescovo.²⁹*

2/ I dettagli relativi all'assistenza

La circolare ed anche gli ordini contenuti testimoniano unanimemente l'esistenza dell'assistenza cioè che i chierici esercitavano il servizio dell'altare. Anzi, ne si può vedere anche di più.³⁰

1. Tuttavia c'è il fatto che i chierici esercitavano autonomamente l'ufficio delle lodi e del vespro. Questo era così non solo nel 1875 ma esisteva già in anticipo quando intanto diventava importante il comportamento e la prescrizione vescovile.

2. Anche il rito funerale, che anche i chierici esercitavano in tali casi quando non spettava la stola al sacerdote, ha la sua importanza. – Qui però si parla piuttosto dei sacerdoti neglienti o materialistici, infatti anche i maestri e cantori del paese ed i chierici stessi sono menzionati dal vescovo.

3. Nella circolare c'è anche un altro fatto – che è considerato molto più grave – che certi chierici hanno portato epitrachelion e felon mentre celebravano il funerale.³¹ Questo – naturalmente – è proibito il più seriamente dal vescovo.

²⁹ *A Hajdúdorogi Kúhlyelnökség Levéltára [Archivio dell'Arcipretura di Hajdúdorog]*, n. del documento 212/1875 del 28 giugno 1875.

³⁰ Cf. IVANCSÓ, „Egy régi dokumentum az asszisztálásról” (nt. 4), 158-159.

³¹ Il chierico che è indossato l'epitrachelion, ha trasgredito nell'ordine della Chiesa due livelli. Infatti l'epitrachelion è il segno dell'ordo del sacerdote – cf. IVANCSÓ, *Görög katolikus liturgikus kislexikon*

4. Il fatto più importante – dal punto di vista dell’assistenza – però nella circolare è che l’assistenza, come tale, non la proibisce il vescovo, ma la avvince alla tonsura.

Dal nostro punto di vista il punto più importante della prescrizione è dunque quest’ultimo, cioè il quarto, che unanimemente testimonia che già nel 1875 (anzi, anche già prima) esisteva l’assistenza.³² Infatti il vescovo dice solo ciò che solo i chierici “tonsurati” possono assistere, cioè coloro che sono già vestiti, dunque hanno già ricevuto la reverenda e con questa anche la tonsura. Non si parla di ciò che questo sia irregolare, perché solo il diacono potrebbe compiere le funzioni diaconali. In pratica esiste dunque l’assistenza dei chierici. E certamente anche il nuovo vescovo la già ereditava dai suoi predecessori, perché non disapprova questo fatto, solo gli altri tre: la celebrazione dell’ufficio delle lodi e del vespro e delle funerali gratuite, e l’indossamento dell’epitrachelion e del felon.

Quel fatto dunque, che l’assistenza dei nostri chierici risale ai tempi immensi, la verifica anche questa circolare e prescrizione vescovile. L’assistenza dei chierici ai riti liturgici non era una cosa da biasimare dalla parte del vescovo. Semplicemente esisteva solo nella pratica senza ogni scandalo e riflessione teologica.

5. La testimonianza delle nostre opere liturgiche

La maggior parte del popolo della Chiesa greco-cattolica ungherese prima della fondazione della diocesi di Hajdúdorog viveva nelle diocesi della lingua liturgica paleoslava (1912).³³ Così la lingua delle liturgie era la paleoslava o rumena. E come si è noto, appunto per questo motivo è partito il movimento per la lingua liturgica ungherese che si è intrecciato con l’esigenza verso una diocesi ungherese.³⁴

(nt. 3), 23 –, e non può indossarlo neanche il diacono. Può indossare solo il suo segno dell’ordo, cioè l’orarion.

³² Con questo invece si verifica definitivamente l’affermazione, che la consuetudine dell’assistenza dei chierici nella Chiesa greco-cattolica ungherese supera l’immemore ed è una consuetudine giuridica che risale al passato lontano.

³³ La bolla della fondazione ha allegato alla diocesi di Hajdúdorog, fondata recentemente, le seguenti parrocchie: dalla diocesi di Eperjes 8, di Munkács 70, di Szamosújvár 4, di Nagyvárad 44, di Fogaras 35, di Esztergom 1. – *Schematismus venerabilis cleri diocesis Graeci rit. Cath. Hajdúdorogiensis ad annum Domini 1918*, Nyíregyháza 1918, 33-34.

³⁴ Cf. I. TIMKÓ, *Keleti kereszténység, keleti egyházak [Cristianesimo orientale, Chiese orientali]*, Budapest 1971; I. PIRIGYI, *A görögkatolikus magyarországi története [La storia della nazione ungherese greco cattolica]*, Nyíregyháza 1982; J. B. PAPP, *Hajdúdorog küzdelme a magyar görög katolikus egyházmegye felállításáért [Il combattimento di Hajdúdorog per la fondazione della diocesi ungherese greco-cattolica]*, Hajdúdorog 1996.

Quei libri liturgici di lingua paleoslava³⁵ – ed anche di rumena – che attraverso i secoli sono stati usati dai nostri sacerdoti, nella descrizione dell'andamento dei riti contengono anche il servizio diaconale. Sono pubblicazioni ufficiali, e perciò devono fare così, cioè comunicare il testo completo nello stesso modo che i libri in lingua greca.

Si osserva lo stesso nelle prime traduzioni ungheresi della Santa Liturgia. Krucsay Mihály parroco di Gálszecs ha fatto la sua traduzione nel 1793,³⁶ fra due anni nel 1795 l'ha fatta anche Kritsfalusi György insegnante di lingua ungherese nel liceo di Ungvár. "Ambedue seguivano il metodo anteriore, cioè traducevano puntualmente i testi pubblicati nei libri.

Non è altrimenti successo nel Liturgikon³⁷ ormai pubblicato ufficialmente ed edito in forma stampata, che è compilato nel 1882 dalla commissione traduttrice liturgica di Hajdúdorog, che funzionava per 13 anni (1879-1882).³⁹ I membri traduttrici prendevano come base i libri liturgici soprattutto in lingua paleoslava e vene pubblicavano anche il servizio diaconale.

Dal punto di vista del nostro tema questo è importante da due punti di vista.⁴⁰

1. Da una parte possiamo vedere, che nella Chiesa greco-cattolica sempre esistevano libri liturgici, che – adesso concentrando solo alla Santa Liturgia – comunicavano anche le attività del diacono. Questo è ugualmente valido ai libri paleoslavi o rumeni, alle traduzioni manoscritte ungheresi ed ai libri liturgici in lingua ungherese. – Così dunque coloro che assistavano nelle sacre azioni potevano usare i libri che "sono sotto le mani".

³⁵ E. OJTOZI, *A máriapócsi baziliták cirillbetűs könyvei*, (Régi Tiszántúli Könyvtárak 2), [I libri dei basiliani di Mariapócs di carattere cirillico, (Antiche Biblioteche di Oltre-Tibisco 2)], Debrecen 1982 utilizza le tali opere trovabili nella biblioteca dell'Istituto.

³⁶ Cf. I. IVANCSÓ, „Legelső magyar nyelvű liturgiafordításunk. 200 éves Krucsay Mihály munkája” [„La prima traduzione liturgica in lingua ungherese. L'opera di Krucsay Mihály ha 200 anni!”, in *Athanasiana* 1 (1995) 53-76; 116-117.

³⁷ Cf. I. IVANCSÓ, „A Kritsfalusi-fordítás és a mai Liturgikon egybevetése – Különös tekintettel a rubrikális részekre” [„Comparazione della traduzione di Kritsfalusi ed il Liturgikon di oggi. – Con riguardo singolare alle parti delle rubriche”, in *Athanasiana* 2 (1996) 61-82; 146-147.

³⁸ *Aranyszájú Szent János atya szent és isteni liturgiája vagyis az újszövetségi vérontás nélküli szent áldozat bemutatásának rendje kiegészítve több oltári imával és egyházi énekkel* [La santa e divina liturgia del padre San Giovanni Crisostomo, cioè l'ordine della presentazione del santo sacrificio del nuovo testamento che è senza spargimento di sangue, completando con la preghiera dell'altare e con canti ecclesiastici], Debreczen 1882.

³⁹ Cf. I. IVANCSÓ, *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége*. (Athanasiana Füzetek 1), [La commissione di traduzione liturgica di Hajdúdorog del 1879 e la sua attività, (Quaderni Athanasiana 1)], Nyíregyháza 1999.

⁴⁰ Cf. IVANCSÓ, „A magyar görög katolikus kispapok oltárszolgálatá” (nt. 6), *ibid*

2. Dall'altra parte ha grande importanza perché nella Chiesa greco-cattolica ungherese non si è formato l'istituto del diaconato perpetuo oppure almeno non era in pratica come nelle Chiese ortodosse. I Schematismi delle diocesi materne lo testimoniano unanimemente.⁴¹

Tutto questo sembra verificare che non è senza diritto la conclusione secondo cui i nostri chierici usando i libri liturgici esistenti, nella mancanza del diaconato perpetuo, partecipavano nelle celebrazioni della liturgia con la loro assistenza. Così dunque si verifica la memoria tradizionata da generazione in generazione: l'assistenza era una consuetudine giuridica nella Chiesa greco-cattolica ungherese, finché l'abbiano cessata.

Alla fine dobbiamo menzionare il Liturgikon usato fino ad oggi ed edito nel 1920,⁴² che similmente agli anteriori, contiene in sé anche le parti relative ai diaconi della Santa Liturgia. Dall'apparizione del Liturgikon con aiuto di esso – oppure secondo i quaderni dell'assistenza redatti in base a questo – esercitavano i chierici il loro servizio dell'altare. Questo è un fatto conosciuto nella Chiesa greco-cattolica ungherese.

6. La pratica del secolo XX

1/ Nel 1932/33

I documenti che riguardano il servizio dell'altare dei chierici si trovano nell'Archivio diocesano di Hajdúdorog per la prima volta dal 1932. I chierici greco-cattolici formati nel Seminario Centrale di Budapest – che assistevano ordinariamente nella nostra chiesa della Piazza delle Rose in Budapest – hanno chiesto da Miklósy István vescovo diocesano di Hajdúdorog e dal suo ufficio l'approvazione dell'ordine dell'assistenza da loro compilato:

“Noi chierici greco-cattolici sottoscritti ci porgiamo al reverendissimo ufficio diocesano con la domanda piena di rispetto dell'esaminare l'allegato «il

⁴¹ Nella Biblioteca dell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico si trovano i *Schematismi* di Munkács ed Eperjes, ma non ne sono trovabili tracce, che ci sarebbero stati diaconi in questi diocesi. – Altrimenti verifica lo stesso, benché è conosciuto come un fatto anche i tre *Schematismi* finora editi della diocesi di Hajdúdorog (del 1918, del 1948, del 1982).

⁴² *A görög szertartású katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve* [La santa e divina liturgia della Chiesa cattolica del rito greco completando con le preghiere che procedono la presentazione del sacrificio più santo e con i rispetti divini uffici], Nyíregyháza, 1920.

modo dell'assistenza attorno alla Santa Liturgia» e del correggere gli sbagli eventualmente accaduti e del degnarsi dare l'approvazione dell'autorità ecclesiale.

Sia permesso allegare la circostanza all'appoggio della nostra domanda, che tale prescrizione non esiste in lingua ungherese. Così volevamo dunque aiutare a se stessi nell'interesse dell'assistenza uniforme, che dalla pratica finora praticata abbiamo fatto una teoria. Perché in questo caso non accada eventualmente qualche espressione anticlericale o contro abituale, abbiamo ritenuto necessario di chiedere l'approvazione gentile della Sua Eccellenza Signore Vescovo.

Ripetendo la nostra domanda con il rispetto più profondo e la raccomandando alla protezione gentile dell'Ufficio Diocesano Reverendissimo e chiedendo il suo rinvio più presto siamo rimasti all'Ufficio Diocesano Reverendissimo

a Budapest, il 17 novembre 1932.

I suoi figli pronti:

I Chierici greco-cattolici⁴³

Questo dunque è il primo documento nell'Archivio Vescovile della Diocesi di Hajdúdorog che parla dell'assistenza ed il suo ordinamento. In questa lettera dei chierici ci sono quattro punti di vista eminentemente importanti.

1. Loro stessi compilavano l'ordine dell'assistenza che in lingua ungherese ancora non esisteva. Tra le righe si legge ancora che nelle altre diocesi questo già esisteva.

2. Quando in base alle proprie iniziative preparavano e mettevano in iscritto il modo dell'assistenza volevano creare una pratica unita.

3. Dal punto di vista del nostro tema la più importante espressione è la seguente: «dalla pratica finora praticata abbiamo fatto una teoria». Questo certifica chiaramente che il servizio dell'altare era già esercitata anche in anticipo.

4. Per tutto questo hanno chiesto l'approvazione vescovile che – come vedremo – hanno ricevuto. Dunque qui non si tratta di una considerazione individuale ma volevano sancire la pratica già esistente della diocesi con l'approvazione del vescovo.

⁴³ „La domanda piena di rispetto dei chierici greco cattolici di Budapest, in cui chiedono l'approvazione gentile annesso a «Il modo dell'assistenza attorno alla Sacra Liturgia».» – *AVGC*, n. del documento 2495/1932.

Il 18 novembre Miklósy István vescovo diocesano ha indorsato lo scritto avanzato al vescovado al modo seguente: “Nell’interesse della causa di un esame e di un’osservazione viene dato al signore canonico Melles Géza”. La via del documento ed anche tutta la faccenda continuava ufficialmente. Dunque il vescovo ha chiesto il parere del censore diocesano nel modo usuale. Nuovamente si può fare l’attenzione che il vescovo ha accettato naturalmente la composizione dell’ordine dell’assistenza; non ha protestato, non l’ha considerata all’altro dalla tradizione della Chiesa greco-cattolica ungherese.

Il parere del censore è stato fatto abbastanza presto. Poi lo è stato presentato al vescovo dal censore assegnato:

“Ho rivisto e ho corretto da punto di vista di stilistica la guida compilata dai nostri chierici con il titolo «Il modo dell’assistenza attorno alla Santa Liturgia». Il contenuto l’ho trovato generalmente bene, ne ho trovato solo qualche sbaglio.

L’approvazione e la stampa sono permettibili.

Nyíregyháza, il 8 dicembre 1932

Géza Melles canonico, censore.”⁴⁴

Si vede dunque dal parere del censore che neanche il censore diocesano ha sollevato una obiezione contro il fatto dell’assistenza dei chierici. Ha fatto solo correzioni necessarie sull’opera da loro compilata. Altrimenti è interessante anche ciò, che alla fine del parere ha applicato la formula generale: “la stampa è permettibile” – benché questo non fosse stato chiesto dai chierici.

Il vescovo diocesano ha indorsato il parere al modo seguente il 9 dicembre: “Con l’osservanza delle correzioni i chierici compilino di nuovo l’opera e quest’esemplare lo avanzino di nuovo”. In base a questo è nata la seguente lettera che il vescovo prendendo in considerazione della strada di servizio ha mandato al suo sacerdote di Budapest:

⁴⁴ „Una dichiarazione con il parere al n. 2495.” – *AVGC*, n. del documento 2687/1932.

“Al Reverendissimo

Dr. Krajnyák Gábor

Assessore e sacerdote

Budapest

I miei chierici studenti nel seminario centrale di Budapest hanno sottoposto a me il quaderno qui accluso sotto numero registrato ./ con una richiesta di autorizzare la sua stampa e la sua propagazione.

Prima di prendere disposizioni in fatto della domanda, richiamo la vostra Persona Reverendissima di restituire il quaderno ai miei chierici con l'ordine che l'opera – con l'osservanza delle correzioni – sia compilata di nuovo e anche quest'emplare lo avanzino di nuovo.

Nyíregyháza, il 9 dicembre 1932.

Il suo padre gentile in Cristo:

István vescovo.”⁴⁵

È degno d'attenzione che l'espressione prestata dal parere del censore è apparsa anche nella lettera del vescovo; la richiesta dell'approvazione della stampa originariamente non figurava nella lettera dei chierici. Possiamo rimpiangere che in quel tempo non ne avevano le possibilità di copie moderne, così il quaderno che conteneva l'ordine dell'assistenza non ha sussistito nell'archivio, perché a scopo della correzione l'hanno rimandato ai chierici.

Anche il registro della parrocchia greco-cattolica della Piazza delle Rose a Budapest documenta i fatti. Il parroco nel 1932 sotto il numero di registrazione 532 ha scritto i seguenti: “Il 24 dicembre 1932. – Signore vescovo, numero di registrazione 2687/1932. – Rimanda con correzione il quaderno diaconale compilato dai chierici del seminario centrale di Budapest perché lo scrivino e lo avanzino di nuovo.”⁴⁶ Sembra che la correzione del quaderno avrebbe occorso lungo tempo perché solo nell'anno prossimo ha capitato di nuovo davanti al vescovo Miklósy. Krajnyák Gábor ha segnato che l'elaborazione dell'opera è finita e ha chiesto l'autorizzazione in quel modo sottoscritto:

⁴⁵ AVGC, n. di lettera 2687/1932.

⁴⁶ Le copie delle pagine del registro qui corrispondenti l'ha messe a mia disposizione Virányi György parroco di Budapest.

“Il manoscritto dell’«assistenza» avanzato dai nostri chierici studenti nel seminario centrale alla sua Eccellenza e giudicato dalla commissione della censura e per la realizzazione delle osservanze emerse mandato da me, ho il coraggio di riavanzarlo alla sua Eccellenza con la domanda umile di approvarlo e con la domanda di fare obbligo ai chierici in presente ed in futuro di osservare i contenuti.

Con un rispetto profondo ho il coraggio di menzionare che l’elaborazione dell’opera sotto le ore dei riti è successo sotto la mia direzione...

A Budapest, il 23 ottobre 1933.

Il figlio obbediente della sua Eccellenza:

Dr. Krajnyák Gábor
Assessore e parroco.”⁴⁷

Dalla lettera si chiarisce anche la causa, perché aveva bisogno più di un anno dell’elaborazione dell’ordine dell’assistenza. Krajnyák Gábor come parroco di Budapest ha ricevuto l’incarico anche di insegnare il rito ai chierici greco-cattolici formati nel Seminario Centrale. Così l’opera è stata rielaborata durante le lezioni dell’anno accademico insieme ai suoi chierici. Questo sembrava importante anche perché – come ha segnato – tutta l’opera è stata destinata per venga obbligatoriamente introdotta nella formazione dei chierici

Dopo l’arrivo del documento al vescovado, Miklósy István ha scritto su quello la seguente breve indorsa: “Arrivato il 24 ottobre, Autorizzato il 24 ottobre.” Dopo è venuta la volta del timbro: “Spedito il 29 ottobre 1933”. – Il documento dell’autorizzazione non c’è nell’archivio diocesano,⁴⁸ ma il fatto è verificato anche così: Nella Chiesa greco-cattolica ungherese l’assistenza dei chierici è stata autorizzata dall’approvazione del vescovo nel 1933!

La traccia di tutto questo si può vedere anche nel registro della parrocchia di Budapest. Dr. Krajnyák Gábor parroco ha registrato i seguenti: “Il manoscritto per esercitazione dell’assistenza l’ho avanzato all’Eccellenza, Signore Vescovo. – 23. X. – Sotto numero 2216/933 di registrazione è stato autorizzato nel modo più generoso dalla nostra Eccellenza, nostro Signore Vescovo”.

⁴⁷ „Il documento della Diocesi Ungherese Greco Cattolica di Budapest n. 705/1933.” – *AVGC*, n. del documento 2216/1933.

⁴⁸ Non ho ricevuto la lettera neanche dall’archivio della parrocchia di Budapest.

Si può assicurare dunque che l'iniziativa dei chierici greco-cattolici di Budapest è venuta dal basso e anche ha raggiunto il suo scopo⁴⁹ nello stesso modo che la lotta iniziata per la sanzione della lingua liturgica ungherese.⁵⁰ Anzi, il loro servizio dell'altare è stato ufficialmente autorizzato dal vescovo diocesano di Hajdúdorog.

Con questo fatto il vescovo ha sancito una pratica già esistente da lungo tempo nella Chiesa greco-cattolica ungherese. Ed in quel tempo le circostanze e le conseguenze giuridiche e quelle di altre non si sono esaminate.

La sorte del quaderno dell'ordo dell'assistenza è conforme a quella delle opere liturgiche in generale. Sul primo documento del processo si trova ancora l'osservazione: contiene anche "un allegato".⁵¹ Ma – come si vede – a scopo di correggerlo l'ufficio diocesano lo ha restituito ai chierici, così non è rimasto nell'archivio. Non si può determinare quale poteva essere la versione originale che è stata accettata fundamentalmente dall'autorità suprema diocesana che ne ha chiesto solo correzioni. La seconda lettera richiedente non segna esplicitamente che la versione corretta sarebbe stata inviata dal parroco, però questo è chiaro dal testo della lettera. Per ogni caso, non è trovabile nell'archivio diocesano. La sorte degli ulteriori esemplari – sicuramente esistevano tali, da cui i chierici esercitavano il servizio dell'altare – è conforme a quella delle opere liturgiche in generale: si erano consumati dall'uso continuo, poi ricopiate; contrariamente per esempio alle opere antiche patristiche che sono stati in uso di rado, e sono rimaste per la posterità sui ripiani delle biblioteche.

Dall'archivio della parrocchia di Piazza delle Rose a Budapest è venuto fuori solo un esemplare frazionario, che è corrotto dall'uso. Non contiene data, così non si può determinare se effettivamente sarebbe stata opera originale oppure una sua copia compilata nello stesso tempo con carta carbone o macchina dattilografica.

Quest'opera – in formato A/4 – è composta da un frontespizio non numerato e da sette pagine numerate, la fine è perduta. Il testo si interrompe durante la descrizione sull'ordine dell'assistenza nella liturgia dei Doni Presantificati, così rimane frazionario. È totalmente evidente che le pagine ultime si sono staccate, e sono perdute. Il titolo della compilazione è: "Il servizio dei chierici ai riti liturgici – in Piazza delle Rose". Sul frontespizio si legge anche il sommario:

⁴⁹ Come si sa, il fatto si è accaduto il 19 novembre nel 1965, quando Dudás Miklós vescovo diocesano di Hajdúdorog nella Basilica di San Pietro a Roma nella presenza dei padri del Concilio Vaticano II. ha celebrato una completa Santa Liturgia di lingua ungherese. Cf. *Hajdúdorogegyházmegyei körlevelek [Circolari diocesane di Hajdúdorog]* VII. (1965) 1.

⁵⁰ Cf. I. IVANCSO, „Harminc éves bizánci liturgia” [„La liturgia bizantina di trent'anni"], in *Posztbizánci Közlemények [Comunicazioni Postbizantine]* II (1995) 93.

⁵¹ Cf. nota 43.

Santa Liturgia
 Vespro
 Le lodi (senza Litia)
 Le lodi (con Litia)
 Liturgia dei Doni Presantificati
 Liturgia vescovile (con tre oppure quattro chierici).

Dunque accanto alla documentazione che verifica l'assistenza dei chierici e l'approvazione vescovile dell'assistenza si ritrova anche l'esemplare originale (o copia) del documento principale che nella pratica certifica il fatto del servizio dell'altare dei chierici greco-cattolici. Anzi, certifica che lo hanno fatto con approvazione vescovile. Una sequela di generazione di chierici ha continuato la pratica; ormai hanno assistito in base all'opera autorizzata dall'autorità suprema, perché i chierici di Budapest "hanno fatto una teoria dalla pratica".

2/ Nel 1955

Un altro documento è stato compilato per i chierici dell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico e Seminario di Nyíregyháza⁵² frattempo inaugurato. La documentazione d'archivio di questa non si trova nell'Archivio Vescovile.⁵³ Invece l'opera stessa esiste anche oggi. La data sul frontespizio mostra l'origine e l'autore. È dunque fatto sicuro che era Virányi György chierico di V. anno⁵⁴ che l'ha compilata nel 1955. Il titolo della sua opera: "L'ordine dell'assistenza di Nyíregyháza". In formato A/4 contiene sette pagine:

3/ Circa 1970

Si conosce anche un'altro documento più recente che contiene il cosiddetto "l'ordine dell'assistenza di Múcsony".⁵⁵ Il titolo dell'opera in formato A/5 compilata

⁵² L'Istituto è fondato da Dudás Miklós vescovo diocesano di Hajdúdorog nel 1950. Cf. nota 12

⁵³ È possibile che non aveva bisogno di chiedere un particolare permesso o l'approvazione, infatti Dudás Miklós quasi viveva con i suoi chierici (nel significato più stretto della parola, perché il Seminario è formato dal proprio appartamento vescovile) Da altra parte – fino a quando hanno potuto esercitare il loro servizio dell'altare – tra i chierici c'era un „maestro dell'assistenza" che ha impraticito, sorvegliato e distribuito l'ordine dell'assistenza.

⁵⁴ Qui rendo grazie a Virányi György arciprete-parroco di Budapest che ha messo alla mia disposizione l'opera.

⁵⁵ Nell'Amministrazione Apostolica di Miskolc infatti la Santa Liturgia, e nel suo interno anche le parti divise tra i chierici, sono celebrate in un altro modo; nella maggior parte dei luoghi si è usato il quader-

da 12 pagine con macchina dattilografica: "Diaconia per la celebrazione della Santa Liturgia nella chiesa greco-cattolica di Múcsöny.". Sul frontespizio si legge ancora: "ha compilato dr. Gulovics Andor parroco". Non contiene data, ma la data della formazione è circoscrivibile mediante la memoria viva.⁵⁶ Così la data della formazione è sugli anni del 1970.⁵⁷

4/ Continuità

Questi due ultimi documenti certificano che lo svolgimento dell'assistenza non si è rotto. Certificano che la pratica con l'approvazione vescovile (nel 1993) continuava: i nostri chierici esercitavano il servizio dell'altare detto l'assistenza. Anzi, corredano non solo il fatto che l'assistenza – come lo abbiamo visto, è certificata dalla circolare del 1875 e per via della memoria tramandata di generazione in generazione – esisteva continuamente ma anche il fatto che dal 1932 esistevano prove scritte per la pratica esistente già in anticipo.

Degno di attenzione che tutto questo è accaduto nonostante che nel 1953 la Congregazione per le Chiese Orientali in una sua istruzione liturgica ha affermato: "Nefas est clericus qui Ordinem diaconatus non acceperint munere diaconali fungi".⁵⁸ È vero che l'opera prescrive "secondo la versione rutena" il modo della celebrazione della Liturgia, ma questo significa solo che non si prende in considerazione della tradizione "italogreca". E, provenientemente dallo spirito dell'epoca – considerando anche le diocesi materne – si potrebbe stato riferito anche alla Chiesa greco-cattolica ungherese. – In questo documento vaticano parla anche un altro ordinamento sul tema oppure sul vestito liturgico: "Nemini licet induere vestem sacram quae propria est Ordini superiori eo quem habet".⁵⁹

no menzionato. Rendo grazie a Farkas Oliver arciprete-parroco di Szuhakálló, che ha messo alla mia disposizione il quaderno.

⁵⁶ I miei compagni chierici dell'Amministrazione – secondo il loro racconto – tra 1970-1980 assistevano in base a questo o simile quaderno.

⁵⁷ Dr. Gulovics Andor è morto il 28 settembre nel 1980. Cf. *Schematismo della diocesi di Hajdúdorog e del Governatorato Apostolico di Miskolc*, [senza luogo] 1982, 231.

⁵⁸ SACRA CONGREGATIONE PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Ordo celebrationis vespertinarum matutini ed Divinae Liturgiae iuxta recensionem Ruthenorum*, Romae 1953, 11, 26.: „I chierici che non hanno preso il diaconato non possono servire nella carica diaconale”.

⁵⁹ *Ibid* 10,24: “Non è lecito a nessuno indossare la veste sacra appartenente all'ordo maggiore”. – Benché non sia conforto strettamente al nostro tema è degno di osservare anche un altro punto di vista. Era una pratica nella Chiesa greco-cattolica ungherese che nell'interesse dell'aumento della solennità della Santa Liturgia (oppure nelle Liturgie pontificali) un sacerdote esercitava la funzione diaconale. Sembra che questo – come l'assistenza dei chierici – non fosse solo la caratteristica della nostra Chiesa. Prof. Daniele Gelsi specialista della Liturgia menzionava tra le enumerazioni degli abusi liturgici anche que-

L'ultima istruzione vaticana⁶⁰ non contiene ordinamenti relativi ai temi menzionati, ma appare dallo spirito dell'opera completa che le persone che hanno preso gli ordini sacri – e questo vale anche per gli ordini minori – devono esercitare soltanto le proprie funzioni liturgiche.⁶¹

6. Excursus

L'opinione quasi unanime della maggioranza del clero ungherese greco-cattolico è che ci sono più ragioni che sostengono l'assistenza dei chierici mentre ci sono meno ragioni che la oppongono. Nella conoscenza dell'opinione di più persone, per primo, è degno di raccogliere le ragioni favorevoli:

1/ Ragioni favorevoli per l'assistenza

Dobbiamo fissare un fatto importante: la pratica della Chiesa latina non si può, in nessun modo, considerarla come ragione, cioè che nella Chiesa latina – dopo l'iniziazione – chiunque può esercitare servizi più seri dell'assistenza dei nostri chierici. Questo è la loro pratica, che è straniera dalla nostra Chiesa greco-cattolica: è una altra tradizione. Le nostre ragioni sono:⁶²

1. La conoscenza più sicura dei sacri riti – Come si sa: l'insegnamento teoretico e quello pratico sono diverse cose. Non è per caso che anche nell'insegnamento superiore laico accentuano quest'ultimo. Nella vita della Chiesa questo deve essere soprattutto importante. I chierici possono imparare meglio le pratiche dei riti se non solo teoreticamente le studiano ma anche se ne associano. Quest'associazione significa per loro anche una grande responsabilità. Qui si può menzionare anche il fatto che se possono assistere, prendono affetto ai riti.

2. L'appropriazione dei movimenti liturgici – La vita certifica che fin dalla cessazione dell'assistenza i diaconi e sacerdoti appena ordinati spesso sbagliano nei sacri uffici finché imparano come li si deve compiere nella pratica. Quando la loro assistenza esisteva sbagliavano significativamente meno poiché dopo la loro ordinazione hanno avuto un certo "passato liturgico". La cappella del Seminario che è in

sti: sacerdoti che in interesse dell'aumento della solennità esterna fanno servizio diaconale nella Liturgia". D. GELSI, „Orientali, Liturgie”, in D. Sartore – A. M. Triacca (a cura di), *Nuovo dizionario di liturgia*, 21984, 1004.

⁶⁰ CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996.

⁶¹ In modo particolare *ibid.*, 60, 72.

⁶² Vedi più abbondantemente: IVANCSÓ, „Assisztencia” (nt. 2), 160-162.

uso anche oggi ha ottenuto l'autorizzazione statale (allora obbligatoria) con la denominazione "campo di manovra liturgica". Ma non compie la sua funzione per cui è stata fatta.

3. Rafforzamento della cultura del cantare – Quando l'assistenza esisteva i chierici hanno imparato il cantare gli ectenie e lo hanno approfondito nella pratica. Si osserva che la cultura del cantare dei chierici che sono venuti da oltre i confini e studiano da noi – a causa della pratica – è a livello più alto del nostro. Anteriormente, prima di una assistenza, i deputati chierici esercitavano anche il cantare.

4. Educazione al maggiore zelo – Anche dal fatto deriva che quel chierico che con l'assistenza capita alla vicinanza dell'altare diventa spiritualmente più raccolta. Nei tempi passati i chierici aspettavano molto che possano compiere le funzioni ormai di diacono e non solo quelle di suddiacono. Naturalmente questo era valido ugualmente anche ai servizi minori durante le grandi feste, durante le Liturgie pontificali. – È un fatto, senza dubbio, che la vicinanza dell'altare educa.

5. Animazione delle vocazioni – Non si può trascurare il fatto che se i giovani vedono i chierici assistanti anche in loro si sveglierebbe più facilmente il desiderio per la vocazione sacerdotale. Numerosi possono raccontare che durante il loro tempo da chierico hanno sentito la parola: "Anch'io vorrei fare ciò che tu fai".

6. Aiuto al sacerdote – Come si sa la maggior parte dei nostri sacerdoti è sovraccaricato dal servizio sacerdotale. Specialmente sarebbe buono per loro nel loro santo servizio l'aiuto di un chierico. Al caso dei fratelli sacerdoti più anziani questo è valido più intensamente.

7. Aumento della solennità – Primariamente è diminuito palpabilmente la solennità delle Liturgie pontificali poiché è cessato una certa forma dell'assistenza che esisteva nella nostra Chiesa. Ma è più importante anche di questo che neanche le sagre delle chiese sono così solenni come in vecchi tempi. È successo parecchie volte che il popolo non contava quanti sacerdoti sono stati nella Liturgia, ma si sono gloriosi del servizio di un chierico e se ne erano orgogliosi. Qui è importante anche un altro punto di vista: forse qualche sacerdote si esenta dalla partecipazione della sagra se ne partecipa anche un chierico e così può disimpegnare meglio il suo servizio parrocchiale e filiale.

8. L'aumento della vita di fede della comunità – Quando esisteva l'assistenza dei chierici, nei luoghi dove assistavano, i credenti andavano più ferventi in chiesa. Si sono gloriosi del loro chierico e non solo ne sapevano ma anche lo vedevano presso l'altare. Molti ci sono andati per motivo di vedere l'assistenza del chierico – soprattutto i membri della famiglia ed i parenti. Naturalmente è un guai se solo per questo motivo andavano in chiesa ma il fatto rimane fatto.

9. L'aumento dei soldi della colletta – È un fatto che la dove esisteva l'assistenza, i fedeli hanno sempre portato un sacrificio materiale più grande. Hanno preso più denari nella colletta forse pensando che così fanno carità anche al chierico.

10. Raccolte più abbondante per il Seminario – Numerosi sacerdoti verificano che quando l'assistenza esisteva, i fedeli hanno fatto carità più abbondantemente e più generosamente anche nell'occasione del raccolto annunciato per il Seminario ed anche nelle occasioni annunciate delle raccolte di beni naturali per la formazione dei chierici.

2/ Ragioni contro l'assistenza

Si può enumerare alcuni motivi contro l'assistenza ma ce ne sono pochi al contrario delle ragioni positive.⁶³

1. Non-diacono non può esercitare le funzioni diaconali – È un fatto, che i servizi si sono legati al sacro ordine. Così si sono formati già nell'epoca degli apostoli i tre livelli dell'ordine ecclesiale. Poi l'ha seguito nei tempi direttamente seguiti, l'evoluzione graduale del sistema dei ordini minori nell'epoca dei padri apostolici. Le persone elette e provate le hanno ordinate al servizio adeguato. È un fatto lieto che anche nella nostra Chiesa greco-cattolica hanno messo gran cura – e forse negli ultimi tempi anche più decisamente – che i chierici ricevano gli ordini minori non immediatamente prima del diaconato, ma gradualmente, dopo il termine degli anni adeguati.

È una domanda grave invece: i nostri cantori – eccetto qualche chierico lasciato via dal Seminario – senza l'ordine minore di lettore leggono giornalmente il santo testo del brano apostolico; questo non è un abuso? Questo è adatto alla tradizione cosiddetta orientale?

Prima della cessazione dell'assistenza era l'uso già per un tempo abbastanza lungo che il chierico assistente non leggeva il vangelo; neanche ha indossato su se stesso il segno dell'ordo, l'orarion. Non poteva esercitare altre funzioni diaconali (neanche prima), perché non ha toccato i vasi sacri. – Precedentemente però solo(!) il diacono già ordinato ha distribuito l'Eucaristia.

All'infuori dell'incensamento e del cantare gli ectenie non potevano esercitare altre cose che sono state riservate al diacono.

2. Esercizi dei riti interi – I chierici potevano non solo assistere alla Santa Liturgia e nella chiesa vescovile agli uffici dei vesperi e lodi, ma in campagna – gene-

| ⁶³ Vedi più abbondantemente: IVANCSÓ, „Assisztencia” (nt. 2), 162-164.

ralmente –celebravano anche autonomamente il vespro e le lodi (con il salto delle parti del sacerdote). Questo veramente non si adatta alla tradizione della Chiesa bizantina, ma ha offerto grande aiuto ai sacerdoti che avevano chierici.

3. La richiesta della dispensa dalle irregolarità – Le persone, che volevano ricevere l'ordinazione, dovevano richiedere la dispensa dalle irregolarità per l'esercizio dei sacri servizi per loro non autorizzati.

4. La pratica della Chiesa ortodossa – Nelle Chiese ortodosse non è in uso l'assistenza dei chierici (per lo meno in livello alto); si sforzano più presto ordinare le persone adeguate ai servizi ecclesiali, spesso non mantenendo le prescrizioni dei sacri canoni. Alcuni sacerdoti greco-cattolici considerano idealizzati gli ortodossi, e vedono solo la bellezza della loro spiritualità, vita liturgica, pratica ecclesiale. Ma conoscendo meglio la situazione reale, la loro pratica in campagna, il quadro sarebbe subito diverso... La nostra Chiesa greco-cattolica – giustamente, anche al livello istituzionale – aspira a vivere la propria identità, trattenendosi lontano dalle pratiche ortodosse. Noi spesso e volentieri poniamo l'accento sul fatto che non siamo ortodossi; e lo facciamo molto giustamente. In questo quadro si potrebbe inserire che da noi, dunque, esisterebbe l'assistenza dei chierici. O in questo solo fatto dovremmo seguire categoricamente gli ortodossi?

3/ Una proposta della soluzione

1. Dobbiamo essere fedeli alla tradizione dei nostri padri e alla tradizione di molti generazioni sacerdotali, ristabilendo l'assistenza dei chierici.⁶⁴

2. Con questo arricchiamo i tratti propri della nostra Chiesa ungherese greco cattolica,⁶⁵ e non permettiamo la semplificazione.

⁶⁴ Vedi più abbondantemente: IVANCSÓ, „Asszisztencia” (nt. 2), 164.

⁶⁵ E degno di citare alcuni pensieri della circolare di Sua Eccellenza Keresztes Szilárd vescovo diocesano verso il clero: “Si è messo in via uno svolgimento in cui le Chiese orientali cattoliche – conservando i valori provenienti dalla loro propria storia particolare e dalla tradizione – cercano la possibilità di ritornare alle forme autentiche delle tradizioni antiche... Non si può dire che la nostra vita liturgica e la nostra cultura non sono avanzate procedente.” – “Grazie a Dio, nessuno mette in dubbio che la Chiesa greco-cattolica ungherese è di proprio diritto... E fuor di dubbio che la nostra liturgia è subita una trasformazione dall'Unione. Questo non è compatibile con le tradizioni orientali che si sono formate sotto l'influenza della liturgia latina... Ma non si può dire che tutto quello che è successo dall'Unione sarebbe una cosa irregolare. In quel tempo la nostra vita ecclesiale e la nostra liturgia sono impoverite, perché ne abbiamo tagliato tante cose.” “Siamo obbligati ad essere affezionati alle tradizioni della nostra Chiesa ed ai meriti dei nostri antenati e a conservare tutto che non da testimonianza dell'opposizione delle giuste tradizioni orientali.” – “In presente sono in vigore le prescrizioni e le norme consueti nella Chiesa che sono approvate dai libri liturgici diocesani, dai decreti vescovili.” – SZ. KERESZTES, “Gondolatok és alapelvek liturgikus életünkéről” [“Pensieri e principi fondamentali sulla nostra vita liturgica”], 1995,

3. Poi potremo pervenire in unità di nuovo con la pratica greco-cattolica dei paesi circostanti.

4. In base alle ragioni positive enumerate porremmo aiuto nel servizio, nell'educazione e nella formazione ai nostri sacerdoti, ai nostri chierici, ai nostri fedeli.

5. Non dobbiamo avere paura di ciò che il cantare degli ectenie e l'incensare con il turibolo sono funzioni diaconali.

6. In base alle ragioni negative regoliamo che cosa può esercitare il chierico assistente; non abbia la possibilità di esercitare gli uffici autonomamente.

7. Si restringiamo nella nostra tradizione con l'approvazione del vescovo, o anche senza, con il suo semplice tacito assenso.

8. Prendiamo in considerazione la consuetudine giuridica: qui si tratta di un fatto superante tante generazioni.

9. Se è necessario, non usiamo il termine "assistenza", ma lo chiamiamo semplicemente servizio liturgico, oppure ministrazione festiva. – Forse l'elezione della denominazione buona sarebbe il fattore più importante, poiché il chierico assistente non eserciterebbe i servizi diaconali più importanti, come neanche li esercitava mai. Nello stesso tempo un "terminus technicus" scelto bene avrebbe una forza probatoria in ogni direzione: non si tratta della "diaconizzazione" – cioè dell'esercitare la funzione diaconale.

8. Riassunto

Il fatto, che il servizio dell'altare dei nostri chierici è risalito alle lontananze immense, è verificato anche dalla circolare vescovile del 1875 e dalla prescrizione ve ne ritrovata. L'assistenza dei chierici non é stata biasimato da parte del vescovo. Solo esisteva semplicemente nella pratica, senza scandalo e senza ogni riflessione teologica, sacramentale e liturgica. Questa testimonianza continuava nel 1932/33: il vescovo Miklósy allora ha autorizzato l'ordine dell'assistenza compilato dai chierici greco-cattolici di Budapest. Poi è conosciuto dal 1955 un altro documento che verifica di nuovo la continuazione del servizio dell'altare tra i nostri chierici. Poi è conosciuto

circolare registrata sotto numero 43. La comunica in tutta la sua estensione: I. IVANCSÓ, A magyar görögkatolikuság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 2) [Raccolta delle fonti. Opera fondamentale delle ordinanze liturgiche comunicate nelle circolari ungheresi della greco-cattolicità. (Cattedra Liturgica dell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico di Sant'Atanasio 2)], Nyiregyháza 1998, 369-383.

L'ASSISTENZA DEI CHIERICI NELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA UNGHERESE

dagli anni di 1970 dal territorio dell'Amministrazione Apostolica di Miskolc un quaderno assistenziale, che documenta l'assistenza dei chierici.

Non si può dunque deludere il fatto: una delle caratteristiche della nostra Chiesa greco-cattolica è che fino al 1993 esisteva il servizio dell'altare dei chierici, in altre parole la loro assistenza. Questa continuazione la possiamo già documentare in modo tranquillizzato.

TAMÁS HORVÁTH

LA CONFIGURAZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA BIZANTINA UNGHERESE

(1^a parte)

CONTENUTO – Introduzione: I. Vicende storiche fino all'eparchia di *Munkacevo*: 1. La formazione del popolo ungherese; 1/ Gli antenati degli ungheresi nel Meotida Regio; 2/ L'evangelizzazione bizantina; 3/ Hierotheos il primo vescovo degli ungheresi; 4/ I bizantini ungheresi sotto la giurisdizione dei vescovi di rito latino; 5/ L'emigrazione dei popoli di rito orientale nel Regno Ungherese; 6/ Sotto la giurisdizione del vescovo di Munkačevo; A) Le origini della eparchia di Munkačevo: a) La figura del presbitero Lukács; B) La data dell'erezione dell'eparchia di Munkačevo; C) La rinascita dei fedeli ungheresi di rito bizantino; a) L'unione degli ungheresi di rito latino all'ortodossia; b) La sistemazione degli hajdú a Dorog; c) Le minoranze nazionali di rito orientale magiarizzati; 7/ La situazione dell'eparchia di Munkačevo; 8/ Le unioni; a) L'unione di Užhorod (1646); b) L'unione di Munkačevo (1664); c) L'unione di Máramaros (Maramures) (1721); 9/ L'eparchia di Munkačevo; a) La figura del vescovo De Camillis; II. Lo sviluppo dell'eparchia di *Hajdúdorog* e la sua fondazione con la *Christifideles graeci*: 2. Lo sviluppo dell'eparchia di Hajdúdorog; 1/ L'eparchia di Hajdúdorog – iniziative liturgiche; a) La Bolla *Christifideles Graeci* (1912); b) La strutturazione dell'eparchia; 3/ L'Esarcato Apostolico di Miskolc.

“...commune nobis est officium; simul inter Orientem atque Occidentem est dicendum: «Ne evacuetur Crux!»”
(Ioannes Paulus pp. II., *Orientale Lumen*)

Introduzione

La presenza della tradizione bizantina nel bacino dei Carpazi risale al X secolo, a partire dall'occupazione del territorio. Gli antenati degli ungheresi entrarono in contatto con il cristianesimo bizantino alcuni secoli prima della conquista della patria, dopo essersi insediati nella odierna, vi hanno trovato comunità cristiane di rito bizantino. Anzi, già esistevano dei monasteri di tale rito nel territorio, i cui monaci cominciarono a convertire gli ungheresi al cristianesimo.

In particolare, a partire da un'analisi storica si cercherà di definire sotto l'aspetto giuridico la configurazione dell'Eparchia di *Hajdúdorog*, creata nel 1912 per i fedeli di rito bizantino d'Ungheria. Questo sarà possibile avendo come stru-

mento il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, promulgato nel 1990 da Papa Giovanni Paolo II e che costituisce la legislazione vigente delle Chiese orientali cattoliche.

Abbiamo così evidenziato le motivazioni per le quali ci siamo accostati a questo studio e a questa tematica, si è anche delineato lo scopo della nostra ricerca. Quanto finora è stato detto si può prestare a maggiore comprensione presentando in grandi linee il nostro lavoro, che abbiamo pensato di strutturare in quattro capitoli.

Il primo ed il secondo capitolo saranno un'analisi storica che percorrerà mille anni, a partire dalla venuta degli ungheresi in Ungheria fino alla creazione dell'eparchia, ed al raggiungimento della sua pienezza giuridica. In particolare, in questa parte verranno esaminati gli interventi favorevoli e restrittivi dei Pontefici, emanati per gli ungheresi di rito bizantino a partire dalla fine del XVII secolo, dallo sviluppo circa l'erezione dell'eparchia di *Munkacevo*. Si tratterà inoltre delle istituzioni ecclesiali, quali i vescovi ordinanti creati perché questi fedeli potessero mantenere la loro identità religiosa, che difendevano strenuamente e tenacemente di fronte alle dure opposizioni degli ordinari latini, primati ed arcivescovi delle diocesi latine, e per sovvenire alle loro esigenze pastorali e spirituali, nonché alla formazione del clero.

Il terzo ed il quarto capitolo tratteranno più specificamente della situazione giuridica attuale dell'eparchia e della Chiesa bizantina ungherese, e delle prospettive future che si presentano per dare una chiara configurazione giuridica a questa realtà ecclesiale. Tutto questo verrà presentato a partire dall'analisi della formazione del concetto di Chiesa *sui iuris* come presentato dal concilio Vaticano II fino alla formulazione fatta dal Codice di diritto canonico orientale.

In ultima analisi, il lavoro, partendo da una realtà ecclesiale circostanziata, quale l'eparchia di *Hajdúdorog*, vuole essere una riflessione di "chiesa del proprio diritto". In particolare, alla luce del *CCEO* che sancisce diverse tipologie di Chiese *sui iuris*, entro le quali ogni Chiesa orientale cattolica si dovrà configurare, si cercherà di capire e di definire in quale struttura di Chiesa *sui iuris* la Chiesa bizantina ungherese si potrà inserire, al fine di avere una propria configurazione giuridica e di essere considerata come una vera e propria Chiesa *sui iuris*.

Nell'ultimo capitolo, come ad una situazione atipica, si fa riferimento al fatto che la Chiesa ungherese di tradizione costantinopolitana, oltre allo stato suffraganeo rispetto al Metropolita di Esztergom-Budapest, ne è sottomessa anche in quanto costui è Primate d'Ungheria.

I. Vicende storiche fino all'eparchia di *Munkács*

1. La formazione del popolo ungherese

La formazione degli ungheresi come popolo ha conosciuto un periodo lungo di secoli. L'approccio a questa fase molto composto, difficoltoso e nella sue particolarità poco conosciuto innanzitutto è stato promosso dalla scienza della lingua, archeologia, antropologia, geografia ed altra specie di studio.

Gli antenati degli ungheresi risalgono alla popolazione *ugrofinnica* negli *Urali*, cui sono emigrati all'inizio del primo millennio a.C. Tuttavia la formazione culturale, linguistica degli antenati è iniziata già tre mila anni fa¹ insieme con i cosiddetti *obi-ugori*.

La madrepatria *ugrofinnica* si trovava accanto al fiume *Volga* dei suoi brani (*Oca, Cama, Bleialia*). I predecessori dopo aver lasciato gli *obi-ugori* si sono spostati a Sud degli *Urali*, dove hanno vissuto con i popoli dell'Iran e con i turchi. Nel V secolo probabilmente a causa del pericolo sabiro dovettero partire da questa terra. Di conseguenza da questo momento hanno iniziato quella forma di vita *nomade* la quale con molte interruzioni durò fino all'occupazione della terra più o meno attuale d'Ungheria (895/896 d.C.). Durante questo periodo di vita senza fissa dimora hanno vissuto insieme con vari popoli anzi si sono anche mescolati con popolazioni di origine turca, dalle quale hanno imparato anche la coltivazione della terra e l'allevamento, la strutturazione delle stirpe. Così nella loro origine i predecessori *ugrofinni* hanno accolto nella loro cultura e struttura anche un carattere turco.

Tuttavia, durante i secoli del passaggio gli *ungheresi*, non soltanto hanno contattato con altri popoli, ma hanno conosciuto anche il cristianesimo orientale.²

1/ Gli antenati degli ungheresi nel Meotida Regio

Dopo aver lasciato il territorio degli *Urali* i predecessori degli ungheresi si sono trasferiti nel *Meotida Regio* circondato dal Mar-Caspio, dal Caucaso e dal Mar-Nero. Molti popoli si sono stabiliti in questo territorio facendo loro territorio. Così anche gli *unni*, i quali già all'inizio del IV secolo iniziavano ad affacciarsi nella zona

¹ I. PIRIGYI, *A görögkatolikus magyarság története [Storia degli ungheresi greco-cattolici]*, Nyíregyháza 1982, 9.

² GY. PAPP, *A magyarság és a bizánci kereszténység kapcsolatának kezdetei [Le origini delle relazioni tra gli ungheresi e il cristianesimo bizantino]*, Nyíregyháza 1938, 3.

del Caucaso. Dopo la morte di *Attila* (453) si sono sistemati gli *unni* nella riva nord ed est del Mar-Nero e lì hanno stabilito l'*impero unno di Ponthos*. In questo paese sono venuti circa 465 gli antenati degli ungheresi l'appartenente alla stirpe *onogur* cercando la loro patria futura. Nelle cronache bizantine spesso troviamo riferimenti a queste stirpe sotto i nomi: *onoguroi, turkoi, ungroi, ugroi* ecc, quindi portano anche i nomi di quei popoli, con i quali hanno vissuto insieme.³

In questo territorio la diffusione del cristianesimo era già iniziato. Tra i popoli vicini numerosi apparteneva già al cristianesimo orientale. Tra gli *unni* troviamo anche i cristiani.⁴

2/ L'evangelizzazione bizantina

L'Impero orientale dagli inizi cercava di convertire le popolazioni vicine ai suoi confini, per ragioni religiose ma anche politiche in quanto l'unità della fede era motivo di stabilità per l'Impero stesso.⁵

Una più grande garanzia per l'impero derivava dalla conversione dei popoli nomadi o pagani al cristianesimo. Secondo i bizantini l'imperatore era il *padrone di tutta la comunità* intera, era considerato superiore di tutti ed anche ai principi cristiani. Per questa ragione i capi, capotribù o sovrani battezzati nella città imperiale ricevevano regalie o segni onorifici (es. la corona) in segno di appartenenza alla *famiglia imperiale*.⁶

I grandi cronisti del VI secolo, *Malalas* e *Joannes Ephesios* riportano che *Gordas* (Chordas, Gròd) sovrano degli unni, nel primo anno del regno di Giustiniano è stato battezzato a Bisanzio. Il suo padrino fu l'imperatore stesso, il quale gli fece dono di regali preziosi raccomandandogli di convertire il suo popolo di proteggere la fede cristiana e gli interessi dell'impero.⁷ Fedele alle promesse fatte tornando in patria ha iniziato a convertire il popolo ed a distruggere gli idoli. A causa di questo fu

³ Il cronista *Priskos* che ha avuto un ruolo importante nella politica estera dell'Impero Bizantino, ed a scritto sugli unni, fa menzione nella sua opera di un gruppo etnico finora sconosciuto: *saraguri, urogli e onoguri* (*Σαράγουροι καὶ Ουρωγοὶ καὶ Ονόγουροι...*) cf. C. BOOR, De. *Fragmenta Historicorum Graecorum*, vol. IV, 586

⁴ L'apostolo degli armeni, San Gregorio Illuminatore, ha vissuto nel Caucaso. La sua evangelizzazione non era invano perché san Girolamo alla fine del IV secolo in una delle sue lettere scrive che gli *unni* stavano imparando i salmi. "Hunni discunt Psalterium, Scythiae frigoria frevent calore fidei", in *PL* 22, 870; cf. PAPP, *A magyarság [Le origini]* (nt. 2), 27. Cf. GY. MORAVCSIK, *Bizánc és magyarság [Bisanzio e gli ungheresi]*, Budapest 1953.

⁵ PIRIGYI, *A görögkatolikus [Storia]* (nt. 1), 10.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

ucciso, e l'impero rivendicò i cospiratori.⁸ La conversione degli unni avvenne dopo la morte di *Gordas*. Questo fatto è sottolineato dall'*elenco delle diocesi* del VIII secolo che notifica le eparchie suffraganea della *metropoli dei goti di Doros*. Secondo questo registro gli *unoguri* e gli *unni*, sotto Giustiniano, avevano le eparchie ben organizzate, ben funzionanti.⁹

Nel VIII secolo una grande parte degli antenati del popolo ungherese si è separò da questo territorio, che era già stato occupato dai *casari*, per questo motivo sono arrivati fino al bacino dei Carpazi, là dove è stata la loro prima patria. Questi furono chiamati ungheresi *bianchi*. Mentre un gruppo più numeroso sotto la guida del capo tribù *Arpád*, i così detti ungheresi *neri*, si sono sistemati nella zona dei fiumi Don e Dneper, nella prima metà del IX secolo. La patria è stata chiamata *Lebedia*. In questo regione avevano relazione con i bulgari di rito orientale.¹⁰

Nel 889 i pecenegi hanno cacciato gli ungheresi da *Lebedia* e in questo momento si sono trasferiti più ovest nella penultima abitazione prima di arrivare al territorio attuale, ad *Etelköz*, nel punto d'incontro dei fiumi *Prut*, *Dnester*, *Dneper*. Gli ungheresi qui sistemati, non avevano più una struttura gerarchica o ecclesiale, anzi molto probabilmente, anche la loro cura pastorale fu interrotta. A causa di questo che la vita cristiana divenne trascurata, molti sono ritornati al paganesimo.

Nel territorio della *Pannonia* così denominata dall'imperatore Augusto hanno vissuto varie nazioni, di stirpe diverse (visigoti, longobardi, avari ecc.) fino all'arrivo degli ungheresi.¹¹ La data da tutti accettata per l'occupazione della patria è il 895/896. Così al tempo dell'occupazione erano stabiliti gruppi di slavi e nella Transilvania i siculi. Nella Pannonia già alla fine del I. secolo troviamo tracce dell'evangelizzazione che nemmeno la persecuzioni hanno potuto fermare. Ne sono conferme di ciò siti archeologici rilevanti nelle città fondate dai romani (*Pécs*, *Szombathely*, *Székesfehérvár* ecc.) in cui sono stati rinvenuti diverse testimonianze cristiane.

⁸ Il vescovo di Nikiu *Joannes*, alla fine del VII secolo, ricorda anche questo fatto. L'originale di questa opera è stata scritta in greco (alcune parti in copto) e persò. La traduzione inglese esiste dall'arabo ed etiopico. "Jároks (Gordas) took all the idols which the Huns worshiped and brake them in pieces, and took the silver wherewith they were covered and burnt them in fire. All the people of the Huns who were barbarians were wroth, and they rose against him and slew him. And when the emperor Justinian heard of this, he arose and went to war against them, and he sent many ships by the sea of Pontus and many warriors of the Scythians and Goths..." cf. R. H. CHARLES, *The chronicle of John, Bishop of Nikiu*, London 1916, 141.

⁹ C. BOOR, *Zeitschrift für Kirchengesichte*, 1890, 301-322; 519-534. (P. I. 12.)

¹⁰ PIRIGYI, *A gorogkatolikus [Storia]* (nt. 1), 13.

¹¹ *Ibid.*

3/ *Hierotheos il primo vescovo degli ungheresi*

Hierotheos è arrivato in Ungheria con il capo tribù *Gyula* (Giulio), precedentemente battezzato a Bisanzio. Rimanendo fedele al cristianesimo di ritorno presso le sue genti portò con sé anche il vescovo *Hierotheos*, il quale secondo quanto riportato dai cronisti, “ha convertito molti pagani al cristianesimo”.¹²

Sull’attività di *Hierotheos* non ci sono rimasti documenti scritti. Le cronache ungheresi non ne fanno menzionare nemmeno, perché queste posteriori alle scisme d’Oriente (1054), per cui gli autori non alcun avevano interesse a tramandare ai posteri la memoria di una chiesa “scismatica”. Per questo motivo hanno una particolare importanza i frammenti archeologici.¹³

La scienza dunque, appoggiandosi sulle fonti autentiche sottolinea, che la conversione degli ungheresi dopo l’occupazione del proprio territorio è stata intrapresa per opere della chiesa bizantina, nella persona di *Hierotheos* il primo vescovo degli ungheresi, edificando le basi del cristianesimo ungherese.¹⁴

4/ *I bizantini ungheresi sotto la giurisdizione dei vescovi di rito latino*

Come abbiamo visto la conversione degli ungheresi ebbe inizio per opere di missionari bizantini, ma venne completato dai sacerdoti latini della Chiesa d’Occidente. Più tardi, durante la formazione delle strutture ecclesiastiche del paese i nostri Re erigevano esclusivamente diocesi di rito latino.¹⁵ Anche se durante il regno del Re *Béla III*. (1172-1196) che conosceva bene il rito bizantino perché vissuto a

¹² GY. MORAVCSIK, *A magyar történet bizánci forrásai [Le fonti bizantine della storia ungherese]*, Budapest 1934, 119-120.

¹³ *Hierotheos* e suoi sacerdoti non si limitavano al territorio di *Gyula* ma tutte le zone dei Carpazi estendeva la loro evangelizzazione. Testimonianze di ciò sono i resti dei cimiteri del X-XI secolo: le croci posate sul petto o sotto la testa del defunto. Questi senza dubbio sono segni di religiosità cristiana. Cf. B. SZÓKE, *A honfoglalás és kora-Arpád-kori magyarság régészeti emlékei [L’insediamento e ricordi archeologici degli ungheresi nei primi tempi degli Arpád]*, Budapest 1960, 46.

¹⁴ Cf. *Synodal Decree on the canonization of Stephen, King of Hungary and Hierotheos, Bishop of Tur- kia (Hungary)*, Constantinople 11th April 2000, in *Folia Canonica* 3 (2000) 187-188.

¹⁵ Gli imperatori di Bisanzio dopo la divisione dell’Impero Romano cercavano di unirli di nuovo. Quindi l’imperatore *Manuel* (1143-1180) cercava approfondire le relazioni con Ungheria per poter usarlo nella riunificazione dell’Impero. L’imperatore offrì un matrimonio al figlio *Béla* del Re Stefano III sposando la sua figlia *Maria* insieme con la promessa del trono. Il giovane *Béla* andava a Bisanzio dove ha preso il nome *Alexios* e ha vissuto in modo di successore del trono bizantino. Dopo è nato il figlio del *Manuel* dal suo secondo matrimonio. A causa di questo fatto l’imperatore *Manuel* ha sciolto il fidanzamento tra la sua figlia e il principe *Béla*. Tuttavia questi ragionamenti politici hanno avuto anche conseguenze ecclesiastiche. Cf. PIRIGYI, *A görögkatolikus [Storia]* (nt. 1), 36.

Bisanzio, tornando in Ungheria per ragioni politiche ha abbandonato il rito e ha cercato il favore dei latini. Tuttavia, alcune feste ecclesiastiche durante il XII secolo venivano festeggiate nel Regno Ungherese secondo la tradizione bizantina come es. l'ingresso al Tempio della Ss. Madre di Dio oppure l'Annunciazione. Béla portò centinaia di monaci occidentali nel paese (cistercensi, premonstretensi) e li sosteneva molto.¹⁶

Il Re *Imre* (1196-1204) ha provato di chiedere l'erezione di una diocesi bizantina al papa Innocenzo III in modo che i monaci che vivevano nei monasteri venissero uniti e sottoposti direttamente alla Santa Sede. Il papa rispose affermativamente (16 aprile 1204)¹⁷ ed accettò l'esistenza dei bizantini, e particolarmente dei monaci nel Regno Ungherese ma non accettò di erigere per loro una eparchia.¹⁸

La decadenza continua e quasi finale del cristianesimo bizantino iniziò in Ungheria dopo il *Concilio Lateranense IV* (1215).¹⁹ Però, nello stesso tempo è iniziato l'immigrazione dei popoli vicini di rito orientale, i quali presto si omologarono del tutto al popolo ungherese conservando però la loro fede e la loro tradizione bizantina. Lo stesso successo in Transilvania, dove i bizantini ungheresi sotto la giurisdizione dei vescovi romeni sono stati assorbiti al mondo romeno.²⁰

5/L'emigrazione dei popoli di rito orientale nel Regno Ungherese

Dal secolo XIII, iniziavano le emigrazioni dei popoli di rito orientale nel territorio ungherese.

¹⁶ I cistercensi nel 1190 vivevano già nel monastero dei basiliani di *Pásztó*, e le monache cistercense nel monastero della valle di *Veszprém*. Cf. E. IVÁNKA, "A görögszertartású magyarság múltja" in *Görög-szertartású Magyarság*, Kolozsvár 1942, 27.

¹⁷ *Acta Innocentii PP. III*

¹⁸ Secondo alcuni storici le ragioni sono diversi. Da una parte il papa sicuramente aveva chiesto l'opinione dei vescovi latini prima della sua risposta, dall'altra parte siamo già nell'epoca del *Concilio Lateranense IV* (il *Concilio Ecumenico XII*) il quale ha portato una nuova prospettiva nei confronti degli orientali. In occidente è nato già il pensiero dell'unificazione dei riti. Innocenzo III pensava che con la caduta di Bisanzio era arrivato il momento giusto. Ha eretto per questa ragione il *patriarcato latino di Bisanzio* e ha sottoposto i vescovi bizantini agli arcivescovi latini. Nel 1205 ha scritto una lettera all'imperatore Balduin dicendo che le funzioni orientali devono essere cambiate. Cf. F. DVORNIK, *Byzance et la Primauté Romaine*. Paris 1964, 139-154.

¹⁹ Dei vescovi identificati dai loro nomi sono stati presenti 404, e si sono mancati i vescovi greci invitati dal patriarcato di Costantinopoli, mentre si sono presentati i vescovi dell'Europa Est, dall'Ungheria, Polonia, Estonia, Cechi i quali con la loro presenza hanno confessato di far parte del cristianesimo occidentale. Cf. H. JEDIN, *A zsinatok története [La storia dei concili]*. Budapest 1998, 53.

²⁰ Cf. I. GERENCSEK, "Erdély románsága és az eltűnt magyarság", in *Görögszertartású Magyarság* ["La romanità del Transilvania e gli ungheresi smarriti"], in *Ungheresi di rito bizantino*, Kolozsvár 1942, 16-24.

Nell'inizio del XIII secolo i così detti *Valichi* (oláh) occuparono il territorio nella Transilvania. Dal XIV secolo già si trovano in più di 300 paesi i quali sono menzionati come romeni dal 1345. Dopo i tartari i nostri Re hanno deportato i romeni per ristabilire la popolazione nelle parti nord-est e sud-est, le maggior parte dei quali non era sottomesso al padrone, ma servivano nella guardia militare del re, nelle fortezze.

Dalla seconda metà del XIII secolo i feudatari hanno trasferito i pastori ed gli agricoltori *ruteni* nelle regioni disabitate settentrionali del paese. I ruteni sono arrivati da Halics e da Podolia. Poiché il loro trasferimento aveva uno scopo meramente economico, non erano costretti a fare il servizio militare e perciò non potevano tra loro organizzarsi.

Nel XIV secolo troviamo in Ungheria i *serbi* i quali fuggivano dai turchi. Il loro trasferimento in grande numero iniziò dopo il 1389.²¹

Dal XIII secolo i documenti pontifici ed imperiali quando parlano degli orientali in Ungheria li chiamano "scismatici". Questo aggettivo peggiorativo è rimasto attaccato anche a coloro chi mantenevano sempre la tradizione orientale, cioè i non-immigrati.

In occidente dopo il *Concilio Lateranense IV* (Concili Ecumenico XII) è venuto l'idea di *convertire* gli "scismatici", cioè di farli passare al rito latino.²² Invece, il comportamento dei nostri Re non è stato disonesto con i fedeli di rito orientale. Il loro pensiero politico-ecclesiastico e la loro relazione attuale con la santa Sede ha determinato molto il loro modo di agire con i bizantini.²³

6/ Sotto la giurisdizione del vescovo di Munkacevo

A) Le origini della eparchia di Munkacevo

L'eparchia di *Munkacevo* è nata dalla parrocchia diretta dal monastero dei monaci della montagna di *Csernekhegy*. Le fonti circa l'eparchia di Munkács fanno riferimento ad una persona, così detto *presbitero Lukács* (Luca). La sua figura è interessante, perché agiva secondo una certa giurisdizione o piuttosto un potere giuridico speciale nel territorio del Regno Ungherese. La sua personalità ci interessa perché troviamo il suo nome anche con l'aggettivo *episcopos*. La domanda che ha incuriosito tanti studiosi è quello, di cui fosse stato ordinato sacerdote e consacrato vescovo a quale giurisdizione?

²¹ Cf. PIRIGYI, *A görögkatolikus [Storia]* (nt. 1), 45.

²² JEDIN, *A zsinatok [La storia]* (nt. 19), 53-56.

²³ PIRIGYI, *A görögkatolikus [Storia]* (nt. 1), 45.

a) *La figura del presbitero Lukács*

Il re *Mattia* (1450-1492) nella sua lettera di donazione del 14 agosto 1458 ha nominato il presbitero *Lukács* come il primo pastore dell'eparchia di Munkacevo. Il punto problematico è sempre stato, che la nomina era indirizzata al presbitero e non all'"episcopo", cioè al vescovo.²⁴ Nelle varie corrispondenze del Re *Mattia* o il principe *Giovanni Corvino* ci troviamo il nome di *Lukács* presbitero, ma mai come vescovo. Dobbiamo affermare quindi, che *Lukács* aveva una certa giurisdizione per l'eparchia di Munkacevo, mentre non era stato consacrato vescovo ma soltanto sacerdote.²⁵ Il re *Mattia* nella sua lettera di donazione ha donato al suddetto presbitero la parrocchia di San Nicola che si trovava accanto al monastero di Munkacevo. Questa parrocchia comprendeva due paesi con tutti i beni. Una particolarità interessante era, che il parroco si poneva sopra gli altri parroci, vale a dire, gli altri dipendevano da lui. Ma come abbiamo visto, che *Lukács* nella sua potestà d'ordine era uguale agli altri sacerdoti, allora nella sua *giurisdizione* praticata poteva essere superiore. Quindi ha esercitato qualche giurisdizione sugli altri preti ruteni.

Questo fatto viene spiegato dalla coscienza pubblica, cioè un parroco che possedeva più terreni o aveva più paesi sotto le sue cure pastorale era ritenuto più potente degli altri. La sua superiorità era trasmessa poi anche alla parrocchia, che a causa di questo diventava più importante, magari la più significativa. Così anche la cancelleria reale riconosceva un titolo più dignitoso alla parrocchia.²⁶ In questo caso la parrocchia è diventato *gran* dono del re quindi la persona, *Lukács*, doveva avere non soltanto un privilegio o simpatia davanti al re, ma una certa potestà ricevuta da qualcuno, con il quale poteva esser posto sopra gli altri sacerdoti.

Sicuramente, quello chi gli dava la necessaria giurisdizione poteva scegliere tra i diversi ranghi ecclesiastici. Sapendo che in Oriente si era sviluppato prima il sistema del *chorepiscopus*.²⁷ Anche se nel VIII secolo è finita questa istituzione, dal *Concilio di Calcedonia* (451) troviamo l'espressione di *oekonomus* (οικονόμος)²⁸ con l'obbligo di stabilire queste figure in ogni diocesi.²⁹ Vale a dire, l'attuale vicario generale di oggi.

²⁴ Anche se nella Didaché questi termini sono stati scambiati variamente. Cf. FUNK, *Patres Apostolici I*, Tibungae 1901, 32.

²⁵ GY. PAPP, *A munkácsi püspökség eredete [L'origine della diocesi di Munkacevo]*, Miskolc 1940, 5.

²⁶ *Ibid.*, 5-9.

²⁷ Cf. il can. 13 del *Concilio di Ancyra* (314); il can 14 del *Concilio di Neocesarea* (320); il can. 8. del *Concilio di Nicea I* (325).

²⁸ PITRA, *Juris Ecclesiastici graecorum historiae et monumenta I*, Romae 1864, 453.

²⁹ "οικονομουντα τὰ εκκλησιαστικά" cf. il can 11. del *Concilio di Nicea II*.

Quindi non era difficile trovare qualche titolo al *presbitero Lukács* per poter porre sopra gli altri sacerdoti ruteni anche se lui stesso non possedeva più dell'ordine sacerdotale. Può darsi, che ha ricevuto il titolo di *chorepiscopus* oppure *protosincellos* di qualche vescovo di Galizia come più tardi troviamo nel caso di *Hajdúdorog* o *Kosice* o *Máramaros* (Maramures).

Allora per non nominare soltanto in modo spirituale *Lukács* superiore dei ruteni, ma per dargli anche dei beni che spettavano ad una persona ecclesiastica eminente, qualcuno lo presentò al re *Mattia*, il quale per esprimere la sua generosità verso i ruteni gli donò la potestà sopra due paesi con tutti i beni.³⁰ Ma per non creare nessuna difficoltà davanti alle autorità civili la nomina doveva essere reale con i propri titoli. Per la cancelleria reale questo comportava delle difficoltà, perché il territorio non era una diocesi né un'abbazia, ma soltanto una parrocchia. Inoltre questa parrocchia esercitava una giurisdizione straordinaria sopra le altre parrocchie. Quindi per perfezionare il testo della donazione la cancelleria ha aggiunto la giurisdizione alla parrocchia non semplicemente arricchendola con due altri paesi congiunti, ma anche con il termine "solita sua iurisdizione". Il *presbitero Lukács* quindi non era un vescovo consacrato senza giurisdizione, ma al contrario. Egli è stato un sacerdote ordinario investito di giurisdizione *infraepiscopale* o *quasiepiscopale*.

Un altro punto cardinale nella storia di Munkacevo è l'identificazione della persona dalle quale il *presbitero Lukács* ha ricevuto la giurisdizione. La soluzione più eloquente sarebbe supporre che un vescovo ruteno di Galizia fosse stato autore di questo. Però è problematico presupporre che in una faccenda così grande e speciale un solo vescovo avrebbe deciso senza alcuna forma scritta. Anche perché alla fine si trattava dei fedeli stessi ruteni fuori territorio galiciano. Senza alcun dubbio la causa è stata portata davanti al metropolita di Kiev, che è stato chiamato anche "Metropolita di tutta la Russia e di tutti i russi". Soltanto lui era chiamato di ed autorizzato a nominare vescovi fuori il territorio di tutti i russi (ruteni).³¹

In questa epoca era metropolita di Kiev *Isidoro*.³² Egli lavorando per l'unità

³⁰ PAPP, *A munkácsi [L'origine]* (nt. 25), 8.

³¹ *Ibid.*

³² *Isidoro* nacque nel Peloponneso. Entrò giovane in monastero, e poco dopo divenne igumen del monastero di San Demetrio. Come legato di Giovanni Paleologo II partecipò al *Concilio di Basilea* ed in seguito è stato scelto a promuovere l'unità tra l'Oriente ed l'Occidente. Ritornando a Costantinopoli, la sede metropolitana di Kiev si era rese vacante. L'imperatore ed il patriarca di Costantinopoli hanno scelto *Isidoro* per questo posto importante. Nel 1437 prese possesso del governo della chiesa russa. L'imperatore Vasil II gli dava grandi difficoltà perché era abituato a governare i capi della chiesa in Russia. Per questo era un nemico contro le iniziative d'unione di *Isidoro*. Tuttavia con una delega di cento persone poté partecipare al *Concilio di Ferrara*. Arrivò il 15 agosto 1438. Con la sua personalità provò ad avvicinare le due parti della chiesa insieme con *Bessarione*, che era la grande figura del *Con-*

delle chiese d'oriente con l'occidente era a conoscenza della situazione dei ruteni nel Regno Ungherese, perché si recò in Ungheria, a Buda ed a Munkacevo almeno tre volte (nel maggio del 1434 come igumeno, nel 1440 e nel marzo del 1443).³³ Lui fu l'unico che all'epoca si interessò nelle circostanze dei ruteni nel Regno Ungherese. Il metropolita di Kiev da secoli nominava vescovi.³⁴ Allora se aveva diritto di nominare vescovi tanto più si investiva con il diritto di nominare protopresbiteri fuori del territorio delle diocesi russe, con potestà ordinaria vicaria o soltanto potestà delegata. Anche perché lo spirito del diritto orientale ha sottoposto i fedeli fuori territorio al patriarca oppure al metropolita *sui iuris*.

Conoscendo ora queste elementi, cioè per poter ottenere la giurisdizione che il *presbitero Lukács* possedeva e che poteva essere ricevuta soltanto dal metropolita di Kiev, e sapendo che il metropolita visitando il territori durante i suoi viaggi verso Basel, Ferrara e Firenze era a conoscenza anche delle situazione dei fedeli di rito orientale, possiamo affermare che la giurisdizione esercitata dal *presbitero Lukács* risali al metropolita di Kiev, *Isidoro*.³⁵

Dall'altro punto di vista nella volontà del Re *Ulászló I.* contava molto il fatto che il paese era minacciato dai turchi e l'unità dei cristiani era indispensabile per la sicurezza del Regno. E il re apprezzò lo sforzo di queste linee politiche. Quindi se il metropolita *Isidoro* poso una richiesta del genere, cioè la sistemazione della questione ecclesiale rutena, attraverso la quale il re possa legare al suo trono il popolo ruteno, aumentando così la protezione del paese contro gli *infedeli*, non sembrò essere una via irrilevante.

B) La data dell'erezione dell'eparchia di Munkačevo

Nel 1440 viaggiando attraverso il Regno Ungherese verso l'Italia il metropolita *Isidoro* da vicino ha potuto vedere i ruteni e la loro vita. Durante questa visita

cilio di Ferrara in favore dell'unione delle Chiese. Cf. P., PIERLING, *La Russie et le Saint-Siège*, vol. I., Paris 1896.

³³ PAPP, *A munkácsi [L'origine]* (nt. 25), 12-17.

³⁴ Questo suo diritto dopo l'unione ha confermato anche Clemente VIII nella sua costituzione "Decret Romanum Pontificem" nel 1596.

³⁵ Altrimenti c'è l'abbiamo altri documenti che affermano la dipendenza della diocesi di Munkačevo dal metropolita di Kiev: "Eppus Munkaczoviensis sempre habebat relationem ad metropolitanum Kioviensem, a quo consecrationem accipiebant" in A. HODINKA, *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára [L'archivio dell'episcopato di rito greco di Munkacevo]*, Ungvár 1911, 209. Ed ancora il sovrano Ferenc Rákóczi II scrisse il 26 febbraio 1707 che la diocesi di Munkačevo "cum evidenti derogamine... diocesanae istius Chiovensis auctoratis unde huiusce eppatus investitura longas pro temporum series pendeat", in *op. ult. cit.*

si incontrò con l'igumeno del monastero basiliano di Munkacevo che fu parroco della parrocchia rutena del paese ed ebbe avuto possibilità di conoscerlo bene. Si riconobbe che il *presbitero Lukács* fu veramente la persona giusta per promuovere lo stato dei ruteni in Ungheria. Egli per il metropolita fu capace di governare la chiesa orientale. Poiché *Isidoro* aveva il diritto (anzi spettava esclusivamente a lui) di esercitare la giurisdizione, essendo metropolita di tutti i russi, ovviamente subito lo nominò *protopresbitero*, *arcidiacono*, *econom* oppure gli diede qualche titolo simile per poter esercitare la giurisdizione sugli altri.³⁶

Dopo il metropolita arrivò a Buda dove del Re *Ulászló I.* l'ha ricevuto ed egli sicuramente portò la domanda davanti al re per assicurare il futuro dei ruteni ed il potere dato al *presbitero Lukács*. Per dare un valore più espressivo all'accettazione della richiesta il re donò territori e parrocchie al presbitero per poter compiere il suo mandato e la sua funzione perfettamente. La donazione avvenne il 22 marzo 1443. Benché contro i turchi nello stesso anno il re si preparò ad andare e combattere il 22 luglio, sapeva che con il metropolita *Isidoro* può ottenere un amico importante nel foro estero internazionale contro i turchi.

Un altro punto da chiarire circa la fondazione della diocesi è se questo, che fu fondata dagli ortodossi oppure dai cattolici? La domanda sorge dal fatto che molti, inclusi i primati ungheresi, ma anche alcuni vescovi di Munkacevo hanno avuto dubbi sull'origine, quindi pensavano di essere nati da una fondazione "scismatica".

Invece, dopo aver visto la spiritualità di agire del vescovo *Isidoro*, che si occupò dell'unità dei cristiani d'Occidente e d'Oriente, dobbiamo affermare che da questo germe sarebbe dovuto nascere una diocesi cattolica, secondo l'opinione del canonista ungherese *György Papp*.³⁷

C) La rinascita dei fedeli ungheresi di rito bizantino

Alla fine del secolo XVI ebbe inizio la rinascita dei fedeli ungheresi di rito bizantino. In questo periodo erano importanti tre diversi fattori:

a) L'unione degli ungheresi di rito latino all'ortodossia

A causa della Riforma e dell'occupazione dei turchi la diocesi di *Máramaros* quasi completamente scompariva. Gli ordini dei nobili hanno limitato la funzione

³⁶ PAPP, *A munkácsi [L'origine]* (nt. 25), 19.

³⁷ *Op. ult. cit.*, 23.

della chiesa cattolica in Transilvania. Nella città di *Máramaros* ai sacerdoti vietato di celebrare i sacramenti. L'esercizio della pastorale divenne impossibile per loro.³⁸ La maggior parte dei fedeli passò al calvinismo ma molti nella regione di *Bihar* divennero ortodossi. Coloro chi hanno perso così i loro preti latini si sentivano ancora più vicino il rito orientale ma la liturgia veniva celebrata in lingua paleoslava.

b) La sistemazione degli *hajdú* a *Dorog*

Il sovrano *Istvàn Bocskay* (1604-1606) nella sua lettera di donazione del 12 dicembre 1605 dono le città di *Dorog*, *Varjas*, *Hadhàz*, *Vámospèrcs* agli *hajdú* che facevano il servizio militare per contraccambio. La loro sistemazione però non ebbe potuto compire a causa della sua morte improvvisa. Dopo i tartari del Krim la città di *Dorog* rimase abbandonata ma non completamente inabitata perché un nucleo ungherese vi rimase.

Gli *hajdú* erano ortodossi. La loro composizione nazionale è discussa. Furono 13 nomi ungheresi e 7 diverse famiglie.³⁹ Si suppone che quando sono arrivati nella città furono già magiarizzati.

c) Le minoranze nazionali di rito orientale magiarizzati

Fino alla fine del dominio turco in Ungheria tante città e paesi furono persi o abbandonati. In molte regioni quasi fu sparita l'abitazione originale ungherese. Nello stesso tempo le minoranze nazionali ed etniche immigravano nel territorio. Tra queste furono greci, serbi, macedoni, ruteni, romeni. Nella contea di *Szabolcs* nel 1720 troviamo 32 loci dove abitavano i ruteni. Nelle parti là dove la maggioranza fu ungherese queste minoranze furono assimilate agli ungheresi ad al loro rito.⁴⁰

7/ La situazione dell'eparchia di *Munkács*

I preti ruteni insieme con dei le maggioranza loro fedeli dell'eparchia hanno vissuto come servi della gleba. Le circostanze di vita non furono diverse dagli altri servi della gleba. C'erano luoghi dove non ha vissuto nessun prete mentre nei altri luoghi vivevano insieme quattro, cinque famiglie di preti da contadino, quindi lavo-

³⁸ Á. KONCZ – K. HERPAY, *Debrecen szabad királyi városi rangra emelésének története*, Debrecen 1915, 57.

³⁹ PIRIGYI, *A görögkatolikus [Storia]* (nt. 1), 54.

⁴⁰ *Ibid.*

rando, come gli altri servi del proprietario. Per compire i compiti verso il fondiario furono stati portati via pure dall'altare, anzi in caso di opposizione erano puniti col colpo di bastone oppure col prigionio.⁴¹

Nella diocesi non c'era un istituto per preparare i candidati al sacerdozio. Nel monastero di *Munkačevo* c'erano solo alcuni corsi inferiori ma esclusivamente per i monaci e novizi. La preparazione dei preti secolari era ridotta solo col imparare a celebrare la divina Liturgia. I candidati affiancati da un prete anziano hanno imparato gli elementi essenziali per poter celebrare la Liturgia, e poi subito dopo sono stati ordinati senza aver ricevuto alcuna preparazione teologica. Allo stesso modo anche la preparazione dei latini e dei pastori protestanti fu di un livello basso.

I vescovi, che erano gli abati del monastero di Munkacevo, venivano eletti dai monaci e dai preti secolari più potenti. Era una consuetudine che il vescovo designava il suo successore ed il clero lo confermava.

I proprietari dominavano sui preti ruteni anche dal punto di vista ecclesiale, permettevano ai fedeli il divorzio in cambio di doni, trasgredendo così le leggi ecclesiastiche.⁴²

A partire dal XVII secolo i capitani di Kosice davano ai vescovi una certa *lettera di protezione* in segno della loro giurisdizione. In queste lettere ordinavano ai feudatari di rispettare e di non impedire i vescovi nelle loro funzione.

I sovrani *Gábor Bethlen* (1613-1629) e *György Rákóczi* non hanno dato più la *lettera di protezione* ai vescovi ma la *nomina* al episcopos di Munkacevo. La *lettera di protezione* oppure la *nomina* non cambiò la situazione dei vescovi o dei sacerdoti.⁴³

8/ Le unioni

Le unioni nell'eparchia di *Munkačevo* erano formulati in tre passi.

a) L'unione di *Užhorod* (1646)⁴⁴

L'unione di *Užhorod*⁴⁵ si realizzò per l'iniziativa di *Péter Parthén*. Egli ha richiamato i sacerdoti ruteni a decidere la questione dell'unione, poiché la situazione

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cf. HODINKA, *A munkácsi [L'archivio]* (nt. 35), 225.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ M. LACKÓ, *The union of Užhorod*, Slovak Institute, Cleveland-Rome 1966, 100-120.

⁴⁵ I. BAÁN, "La pénétration de l'unitarisme en Ukraine subcarpatique au XVII^e siècle" in *XVII^e siècle* 3 (2003) 515-526.

non poteva andare avanti in quel modo come erano vissuti sotto i feudatari. Ad Uzhorod si sono radunati i preti per trovare la soluzione migliore. Le condizioni per l'unione decise furono:

1. L'integrità del rito orientale;
2. I vescovi *uniati* dovevano essere scelti dal sinodo dei chierici e la Sede Apostolica che li dovrebbe confermare;
3. I chierici *uniati* ricevono tutti i privilegi secolari ed ecclesiastici che spettavano al sacerdote latino.

Dopo la discussione il 24 aprile 1646 nella chiesa di Uzghorod 63 sacerdoti emisero la professione cattolica e si *unirono* a Roma.⁴⁶

b) L'unione di Munkács (1664)

Dopo la morte di *Bazil Taraszovics* probabilmente vi fu un'elezione per il nuovo vescovo. Nell'elezione dei 400 sacerdoti partecipanti, 370 erano d'accordo con il testamento del defunto, secondo il quale *Péter Parthén* fu il candidato più notevole. Invece la sede ha ricevuto il candidato della vedova del sovrano *György Rákóczi* chiamato *Zejkán János* che era un avversario dell'unione.⁴⁷ La vedova del sovrano, *Zsuzsanna Lórántffy* morì nel 1660. Nello stesso anno morì suo figlio e successore *György Rákóczi II*. La vedova del successore, *Zsófia Báthori* che dopo il suo matrimonio divenne calvinista, ritornò al cattolicesimo. Mandò via *Zejkán* dal monastero di *Munkács*. Poiché il diritto all'investitura del vescovo di *Munkács* voleva mantenere a se stessa, soltanto anni dopo, nel 1640 ha accettato *Parthén* e l'investì nella sua sede vescovile.

Dopo che *Parthén* ha occupato la sede e si trasferì a *Munkács* prese inizio la seconda fase dell'unione con la quale i sacerdoti delle province di *Bereg*, *Ugočsa*, *Szatmár*, *Szabolcs*, *Zemplén* si unirono con Roma.⁴⁸

c) L'unione di Máramaros (Maramures) (1721)

Le parrocchie della provincia di *Máramaros* erano governate dal 1652 dai vescovi anti-unionisti che erano sempre stati nominati dai sovrani di Transilvania.

⁴⁶ GY. PAPP, *Az ungvári unió időpontja [La data dell'unione di Uzghorod]*, Miskolc 1941, 3-13.

⁴⁷ PIRIGYI, *A görögkatolikus [Storia]* (nt. 1), 65.

⁴⁸ *Ibid.*

L'eparchia di *Máramaros* esisteva fino al 1733, ma i sacerdoti, tranne alcune eccezioni, hanno accettato l'unione con Roma già nel 1721. Così, l'eparchia di *Máramaros* fu stata ripresa dall'eparchia di *Munkacevo* e il lungo processo delle unioni furono stati finiti.⁴⁹

9/ L'eparchia di *Munkačevo*

Dopo l'elezione di *Parthén* venne consacrato dal vescovo ortodosso di *Gyulafehérvár*, *István Simonovics* (1643-1654), lo consacrò. Poi l'arcivescovo di *Esztergom György Lippay* (1642-1666) l'ha nominato visitatore di tutti i ruteni ungheresi. Lo ha investito con il potere di visitare tutte le parrocchie ungheresi e di procedere secondo i casi di necessità. L'arcivescovo di *Esztergom* dopo ha chiesto la conferma di *Parthén* al Papa *Innocenzo X* (1644-1655).

a) La figura del vescovo *De Camillis*

Dopo la morte di *Parthén* (1665) la sovrana *Zsófia Báthori* voleva rinnovare la sua potestà d'investitura al vescovo di *Munkacevo*. La causa arrivò a Roma. Il problema fu, che mentre per Roma l'eparchia di *Munkacevo* non esisteva, la sovrana insisteva di mantenere la sua giurisdizione d'investitura. A causa di questa situazione caotica amministrativa il progresso dell'unione si fermò, anzi già c'erano i primi segni per una nuova scisma.

Si è stato informato di questa situazione il cardinale di *Kalocsa*, *Lipót Kolonich* (1685-1695), chi era interessato sempre nella questione dei uniati. Dopo aver visto che le persone chi governavano l'eparchia sono state incapaci per questo ruolo, ha deciso di aiutare. Nella figura di una persona ben preparata, *De Camellis*, chi ha vissuto, studiato a Roma presso il Pontificio Collegio Greco, l'eparchia di *Munkacevo* godeva a tanti beni.⁵⁰

⁴⁹ HODINKA, *A munkácsi [L'archivio]* (nt. 35), 252-328.

⁵⁰ "Jean (Joseph) de Camillis, fils de Stamatis de Camillis et de Pluma Mainerio, naquit à Chio, le 7 décembre 1641. Il entra au Collège grec, le 26 mars 1656, et présenta, lors de son admission, le certificat ci-dessous, dont nous respectons l'orthographe fantaisiste: Noi, Andrea Soffiano, per grazia d'Iddio e della santa Sede Apostolica vescovo di Scio, facciamo fede qualmente il sopra nominato sacerdote Simone, il quale ha battezzato Gio. figliolo de Camili fù et è sacerdote di rito greco di buona fama e conditione, e tra gl'altri parroci approvato dall'illustrissimo suo metropolitano, alle cui attestazioni et sottoscrizioni si puote indubitamente dar piena fede, ovunque capitarano queste nostre". In *Archivio del Pontificio Collegio Greco*, vol. XIV, f. 24.

“Jean de Camillis fut ordonné prêtre au Collège grec, à l'âge de vingt-cinq ans, et y obtint, le 12 'octobre 1668, son diplôme de docteur en philosophie et en théologie. Il quitta l'établissement, le 15 octobre '1668, et fut envoyé par la Propagande évangéliser les Grecs de la Chimère. Après y avoir passé quelques années, il retourna à Rome, et fut nommé procureur général des moines basilien de toute la Russie. Ce fut sans doute alors que, devenu moine, il échangea son pré nom de Jean contre celui de Joseph.

Sur les instances de Cyprien Zochowski, métropolitain uni de Kiev et de toute la Russie, Joseph de Camillis obtint du pape Innocent XI une charge viagère de scribe à la Vaticane. Il reste une trace de son passage dans cette bibliothèque; c'est la fin d'un inventaire des manuscrits grecs de la Palatine, lequel est ainsi intitulé :

Inventarium graecorum codicum manu scriptorum Biblio thecae Palatino-Vaticanae inceptum a Iosepho de Iuliis et fini tum a P. Iosepho de Camillis, scriptoribus graecis, sub illus trissimo domino Emanuele a Schelstrate, Bibliothecffi Vaticanæ praefecto.

Joseph de Camillis fut, par la suite, promu évêque de Sébaste *in partibus infidelium*, puis nommé évêque de Mun kacs (en Hongrie), où il fut installé le 20 avril 1690. Il mourut en f 706.⁵¹

Indépendamment de son ouvrage *La vita divina. Ritrovata*. Il en avait composé six autres en grec, qui étaient prêts pour l'impression.

Notons, pour finir, une particularité qui intéresse tout spécialement notre pays. Dans le manuscrit 38-2f de la Bibliothèque capitulaire de Tolède, on trouve, à la page 27, en lettres rouges, sur fond d'or et avec de nombreux ornements : «Epis tola Dom. II post Pasch. In canonizatione S. Francisci de Sales, episc. Genev., celebrata per SS. in Christo patrem et D. n. Alexandrum VII, Pont. Opto Max. pontificatus sui ano XI, a D. Ioanne de Camillis Chio, collo Grrec. alumno, decantata, anno Domini MDCLXV, XIX aprilis (I).»

Le portrait à l'huile de Joseph de Camillis est conservé au Collège grec de Rome. Nous en avons donné une reproduction en te te d'une *Lettre inédite du R. P. Jean de Camillis de Chio sur la mission de la Chimère* (Paris, 1899, in-8°).

Della sua attività e difficoltà in Ungheria si fa menzione in una lettera indirizzata al Kollonich:

| ⁵¹ *Archivio del Pontificio Collegio Greco*, vol. XIV, f. 24.

“Eminentissimo e reverendissimo Signore,
 Il Padre D. Giuseppe de Camillis, humilissimo oratore di vostra Eminenza, havendo conosciuto la propensione che il suo straordinario zelo ha di promoverlo al vescovato per gloria di Dio ed ajuto spirituale de' popoli di rito greco, che si trovano nel regno di Ungaria... sarà pronto conformarsi al voler divino di sua Eminenza insinuatoli, e rimettersi alla disposizione dell' eminentissimo sign. cardo Nerli, suo protettore... e della sacra Congregazione di Propaganda Fide.

E per soddisfazione d' ambe le parti espone primieramente come egli nacque nella città di Scio in Oriente da parenti Greci, studiò da giovane di dodici anni nel Collegio greco di Roma, dove fu ordinato sacerdote greco in età di 25 anni ed addottorato in filosofia e teologia. Di là fu mandato dalla suddetta sagra Congregazione per missionario apostolico in Albania, dove esercitò l' ufficio alcuni anni. Finito che ebbe il tempo assegnato, tornò a Roma, e fu fatto procuratore generale delli monaci Basiliiani e di tutta la Russia, nel quale ufficio fino al presente continua. E dalla glor. mem. di Papa Innocentio XI fu provvisto d' un scritturato vitalicio nella libreria Vaticana. Stampò un libro sp[iritua]le in lingua italiana, e sei altri tiene composti per stamparli in lingua greca a fine di giovare alla sua nazione. Si trova al presente in età di 47 anni, in buona sanità e forze per la Dio gratia e senza difetti corporali...”⁵²

Risposta dell' eminentissimo cardinale de Kolonitz, vescovo di Giavarino ed arcivescovo di Colozza:

“Sente volentieri il sign. cardo de Kolonitz che il P. D. Giuseppe de Camillis sia di Scio, dove sua Eminenza è stata nell' anno 1653, nel porto dove cresce il mastico, e s' è ivi confessato e comunicato, essendovi li PP. Cappuccini e Gesuiti in quell' isola ed un canonico della famiglia Giustiniani. Gode anche S. Eminenza che è stato missionario in Albania, nelle quali parti ancora Sua Em. è stata, e vi trovò molti buoni cristiani e molti bravi soldati. – Ancora l' eta piace, essendo proportionata alla dignità che Sua Em. li pro curava, *come* anche li buoni attestati che ha della sua persona li bastano; e lo contentano la sua persona quanto esterna mente si può vedere, come anca

⁵² Memoriale o quesiti fatti dal sign. P. Giuseppe de Camillis, monaco Basiliano, e presentati al sign. Card. de Kollonicz, an. 1689. in *Archivio del Pontificio Collegio Greco*, vol. XIV, f. 24.

l'ufficio che ha, e la carità che ha verso i suoi; in modo che non ha S. E. alcuna difficoltà fuori di una (della lingua)... in modo che non sapendo il sign. de Camillis la lingua rutena o schiavona, non servirebbe, benchè sapesse fare miracoli, perchè quei popoli vogliono avere la lingua, e quello è l'unico dubbio che il sign. card. ha nella sua persona; nel resto il sign. de Camillis sarebbe contento, e potrebbe far gran guadagno delle anime come desidera, e si dichiara il sign. cardo de Kolonitz e l'assicura che, finocchè S. Em. haverà pane da mangiare, l'haverà ancora lui.

S'avverte che circa il libro stampato dal S. de Camillis, Sua Em. l'ha letto e l'ha in Vienna. Circa li libri da stamparsi in lingua schiavona e rutena, haverà la stampa in Tirnavia, che sta nell'Ungaria Superiore, al suo servitio, avendo il sign. cardo de Kolonitz fatto fare i caratteri..."⁵³

II. Lo sviluppo dell'eparchia di *Hajdúdorog* e la sua fondazione con la *Christifideles græci*

2. Lo sviluppo dell'eparchia di *Hajdúdorog*

1/ L'eparchia di Hajdúdorog – iniziative liturgiche

Nel 1868 si radunò a Hajdúdorog un congresso in rappresentanza di 58 parrocchie di lingua ungherese, per esaminare il modo di ottenere la costituzione di una propria eparchia, nella quale si usasse come lingua liturgica ungherese. Fu nominato una Commissione esecutiva, e da quell'epoca il movimento prese più vigore.⁵⁴

Intanto, nel 1873 István Pankovics vescovo di Munkács eresse a Hajdúdorog un Vicariato episcopale, con Concistoro e Cancelleria particolare in cui si usava solo l'ungherese. Frattanto alcuni sacerdoti cominciarono, altri continuarono, di propria iniziativa ad usare l'ungherese anche nella liturgia ufficiale.⁵⁵ Il vicario di Hajdúdorog considerò come primo suo compito la traduzione dei libri liturgici in lingua ungherese. Organizzò la Commissione di traduzione liturgica di Hajdúdorog formata da nove membri, la quale tradusse i libri liturgici ormai in forma ufficiale, e li pubblicò in forma stampata. Nel 1882 comparve così la versione ungherese della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo (Liturgikon), nel 1883 quella delle principali parti del-

⁵³ Cf. *Archivio del Pontificio Collegio Greco*, vol. XIV, f. 24.

⁵⁴ PIRIGYI, *A görögkatolikus [Storia]* (nt. 1), 95.

⁵⁵ H. SZTRIPSZKY, "A hajdúdorogi püspökség", in *A görögkatolikus magyarság utolsó kálvária útja 1896-1912*. Budapest 1913, 113-117.

l' Euchologion, nel 1890 quella delle altre Liturgia di S. Basilio e dei Presantificati. Infine, nel 1892 uscì il Libro di canti ecclesiastici generale del Vicario Danilovics che permise ai fedeli di pregare e cantare insieme gli uffici sacri. Dopo i manoscritti, ed anche cambiandoli, questo fatto aiutava molto la vita liturgica e la salvaguardia dell'identità greco-cattolica.⁵⁶

I fedeli ungheresi greco-cattolici vissero fino all'erezione dell'eparchia di Hajdúdorog (1912) nelle diocesi di lingua paleoslava o rumena. Nei sacri uffici però usarono anche la lingua ungherese accanto a quella paleoslava o rumena ufficiale. I greco-cattolici ungheresi volevano ottenere di celebrare nelle loro chiese tutti gli uffici esclusivamente in ungherese.⁵⁷ Vi era per questo la necessità di avere i testi liturgici in lingua ungherese. Per un lungo periodo le iniziative partirono da parte dei sacerdoti e dei fedeli, che traducevano i testi liturgici in lingua ungherese. Questi furono manoscritti perciò il loro uso fu limitato. Dopo le traduzioni di brani dei libri liturgici della Chiesa bizantina, la prima traduzione della liturgia di S. Giovanni Crisostomo in lingua ungherese risale al 1793, la seconda invece al 1795.

La Santa Sede proibì l'uso della lingua ungherese come lingua liturgica, ma non rifiutò l'erezione della nuova eparchia. Nel 1900 un grande pellegrinaggio di ungheresi di rito bizantino, venuto a Roma in occasione del grande Giubileo, presentò al papa Leone XIII una lunga supplica per ottenere l'approvazione dell'uso della lingua ungherese nella liturgia e l'erezione di una eparchia propria. A Roma si indugiò a lungo. In Ungheria, dove il problema era considerato come una questione di prestigio nazionale, ne presero cura le più alte autorità compreso il re ed imperatore Francesco Giuseppe. Finalmente S. Pio X con la Bolla *Christifideles graeci* dell'8 giugno 1912, eresse l'eparchia di Hajdúdorog per le parrocchie di rito bizantino e di lingua ungherese. La Santa Sede dette all'eparchia nuova 162 parrocchie ungheresi, dismembrate dalle eparchie di Munkács (70), Eperjes (8), Fogaras (35), Nagyvárad (44) e Szamosújvár (4); una (a Budapest) dall'arcidiocesi latina di Esztergom. La Bolla concedeva l'uso della lingua ungherese soltanto nelle funzioni non strettamente liturgiche; in queste invece prescriveva come lingua liturgica il greco antico. Al clero fu lasciato un periodo di tre anni per effettuare il cambio della lingua. La prescrizione non fu mai effettuata poiché sopravvenne la prima guerra mondiale (1914-1918) che fece prorogare senza limite il tempo concesso per l'introduzione del greco nella liturgia. Nell'edizione del Liturgikon, stampato a Nyíregyháza nel 1920 con l'appro-

⁵⁶ S. CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, "Ungheresi di rito bizantino", in *Oriente cattolico*. Città del Vaticano 1962, 353.

⁵⁷ H. SZTRIPSKY, "Magyarok és rutének", in *A görögkatolikus magyarság utolsó kálvária útja 1896-1912*, Budapest 1913, 185-188.

vazione del vescovo di Hajdúdorog, il testo greco dell'anafora delle due liturgie di S. Giovanni Crisostomo e di S. Basilio fu stampato dirimpetto a quello ungherese, senza che per questo abbia però potuto entrare in uso, eccetto le parole dell'istituzione. Nel 1938 fu pubblicato l'Horologion con gli *excerpta* dell'Oktoichos e del Menaion, tutti ungheresi, cosicché esistono ora in questa lingua i testi liturgici principali ad uso delle parrocchie. Tra le Chiese greco-cattoliche dei paesi limitrofi in quella ungherese per primo fu introdotto il calendario gregoriano (24 giugno 1916).⁵⁸

a) La Bolla Christifideles Græci (1912)

Il 6 maggio del 1912 il Re *József Ferenc* (Giuseppe Francesco) ha fondato secondo le norme amministrative reali l'eparchia bizantina di *Hajdúdorog*, mentre Papa Pio X con la Bolla *Christifideles Græci* del 8 giugno 1912 l'ha canonizzato. La Bolla prima di tutto esprime la ragione per cui la fondazione dell'eparchia era necessario.

“Christifideles Græci ritus catholici, qui Hungariae Regno subsunt, nullo unquam tempore destitisse praeclaris fidei, pietatis ac studii erga apostolicam Sedem praebendis exemplis, apud omnes in comperto est. Nil mirum igitur si Romeni Pontifices singulari benevolentia eos prosequuti fuerint, omnemque operam impenderit ut ecclesiastica hierarchia inter ipsos maiora in dies susciperet incrementa, novas dioeceses et sedes episcopales constituendo quoties id postulaverit sive auctus fidelium numerus, sive necessitas alia statuendi doctrinae fideique catholicae domicilia.

Hoc sane praestitit f. r Pius Papa Nonus, praedecessor Noster, qui, ut peculiaris suae voluntatis ac paternae sollicitudinis testimonium catholicis Rumenis tribueret, antiquis Rumeni ritus dioecesibus novas Lugosiensem et Armenopolitanam seu Szamosujváriensem Rumenorum addidit, e quibus praeterea unam constituit provinciam ecclesiasticam, titulo metropolitico eiusque iuribus ac privilegiis veteri sedi cathedrali Fogarasiensi et Albae Iuliensi tributis. Huiusmodi autem honorem catholici Rumeni non, modo sunt meriti, sed eodem in posterum ita digni facti sunt, sive fide firmiter tuenda eaque propaganda penes Rumenos schismaticos, sive amore ac filiali obedientia in Romanum Pontificem, ut catholicis totius Orientis virtutum omnium exemplum se praebuerint.

| ⁵⁸ *Ibid.*

Iam vero inter fideles Graeci ritus excreverunt etiam qui lingua hungarica utuntur, quique iam a Sancta Sede instantissime petierunt ut dioecesis pro iisdem conderetur Non est profecto dubitandum hanc erectionem quam maxime conferre, quo christiana religio, pax et unio inter ipsos graeci ritus fideles variis sermonibus loquentes foveantur, arctiora reddantur vincula, quibus Regnum apostolicum S. Stephani devincitur Cathedrae Apostolorum Principis, item periculum avertatur probrosissimi illius abusus, a Summis Pontificibus pluries damnati, inducendi nimirum linguas vernaculas in sacram Liturgiam.

Quapropter Nos, benigne etcipientes vota Maiestatis Suae Francisci Iosephi Austriae Imperatoris et Regis Hungariae apostolici, nec non preces venerabilium fratrum Nostrorum Cardinalis Primatis Archiepiscopi Strigoniensis aliorumque eiusdem Regni sacrorum Antistitum, omnibus sedulo ac maturo studio perpensis, suppleto praeterea, quatenus opus sit, quorum intersit vel sua interesse praesumant, consensu, de apostolicae potestatis plenitudine unam dioecesim Graeci ritus catholici in Regno Hungarico instituendam decernimus, Hajdu-Doroghensem denominandam, in eum qui sequitur modum”.⁵⁹

b) La strutturazione dell'eparchia

Il nunzio di vienna *Raphael Scapinelli* ha portato il decreto d'esecuzione della Bolla il 17 novembre 1912.⁶⁰

La Bolla di fondazione designò Hajdúdorog ad essere il centro dell'eparchia.⁶¹ La piccola città però si collocava in un posto sfavorevole dal punto di

⁵⁹ AAS vol. IV. n. 12 – 1-7-1912.

⁶⁰ PIRIGYI, *A görögkatolikus [Storia]* (nt. 1), 131.

⁶¹ “Huius dioecesis ita finibus circumscriptae Sedem episcopalem in urbe vulgo «Hajdu-Dorogh», quae satis ampla est vitaeque commodis provisa, et a qua dioecesis ipsa nomen mutuatur, perpetuum in modum erigimus et instituimus; ecclesiam vero, quae beatae Mariae Virgini a Praesantatione ibidem dicata extat, quaeque decora et opportuna dignoscitur, paroecialem ut antea extituram, sub eodem titulo et invocatione ad cathedralis gradum et dignitatem item perpetuo evehimus et extollimus; in qua praeterea cathedrale capitulum, quod senario canonicorum numero constabit. sub uno Archipresbytero seu Praeposito maiori, tamquam capite, perpetuo pariter erigimus et instituimus; tributis tum episcopali Sedi, tum cathedrali sive ecclesiae sive capitulo, omnibus honoribus, iuribus, privilegiis ac praerogativis, quae ipsis de iure competunt, vel quibus ceterae eiusdem ritus cathedrales et episcopales ecclesiae in Hungaria ex legitima consuetudine potiuntur et gaudent. – Residentiam novi episcopi ac eius pro tempore successorum constituimus in aedibus a communitate Hajdu-Doroghensi oblatis, quae tamen cura Gubernii Hungarici aptandae erunt, ut ipsius episcopi eiusque episcopalis familiae decentem et congruam habitationem apprime praeseferant. Item secundum ea, quae cum eodem Gubernio conventa sunt, assi-

vista dei contatti. Perciò il primo vescovo *István Miklósy* nominato nel 1913, scelse Debrecen. Questa città è considerata in Ungheria come la "Roma calvinista"; il problema peraltro non venne da parte sua, ma da parte degli stranieri che non volevano accettare l'esistenza della nuova eparchia ungherese. Nel febbraio 1914 tentarono un attentato contro del nuovo vescovo. Si salvò, ma doveva traslocarsi a Nyíregyháza, l'attuale sede. Per governare le parrocchie lontane dalla sede nel 1915 fu eretto il Vicariato di Transilvania.

Nel patto di pace di Trianon (4 giugno 1920) straordinariamente sfavorevole per l'Ungheria, in cui perse due terzi del suo territorio e la maggior parte della popolazione, e fu circondato con i territori propri, l'eparchia di Hajdúdorog subì molti cambiamenti. Delle sue 168 parrocchie, ne perse 79; nel 1940 riprese quasi tutte quelle che aveva nel tempo della fondazione; ma dopo la seconda guerra mondiale, nel 1945, le perse di nuovo. Oggi conta 133 parrocchie tutte situate nell'attuale Ungheria.

Subito dopo la prima guerra mondiale, i fedeli greco-cattolici cominciarono ad immigrare dalle parti economicamente arretrate del paese verso le parti più sviluppate, da oriente all'occidente. Molti fedeli si stabilirono anche nei sobborghi di Budapest. Per problemi di giurisdizione questi fedeli rimasero senza cura pastorale secondo il proprio rito. Perciò, cominciarono un movimento nel 1934 per ottenere dalla Santa Sede l'estensione della giurisdizione del vescovo di Hajdúdorog per tutta l'Ungheria. Con decreto della S. Congregazione per le Chiese orientali del 29 luglio 1968, entrato in vigore 12 gennaio 1969, la giurisdizione di Hajdúdorog e Miskolc fu estesa, precariamente per tre anni, a tutta l'Ungheria, per i fedeli greco-cattolici. Il Papa Giovanni Paolo II nel 1980 estese la giurisdizione del vescovo di Hajdúdorog ormai definitivamente per tutta l'Ungheria, eccetto il territorio dell'esarcato di Miskolc.

Dopo la morte del vescovo *István Miklósy*, la Santa Sede nominò (25 marzo 1939) *Miklós Dudás*⁶² come secondo vescovo dell'eparchia. Il nuovo vescovo considerò come suo compito più importante di stabilire le istituzioni eparchiali. Fondò così a Máriapócs una casa di pellegrinaggio, a Hajdúdorog un liceo, un collegio ed un istituto pedagogico, a Sátoraljaújhely un orfanotrofio. Essendo religioso, aiutò i padri

gnamus et attribuimus mensae episcopali pro eius dote summam quadraginta millium coronarum e publico aerario quotannis solvendam; pro Curia episcopali aliisque officiis dioecesanis alteram summam duodecim millium coronarum; pro vicario denique, in paroeciis et archidioecesi Fogarasiensi dividendis constituto, eadem coronarum summam, qua ceteri vicarii dioecesium graeci ritus in Hungaria fruuntur." PIO. X, Bolla *Christifideles Graeci*, 8 giugno 1912, in *AAS* 4 (1912) 431.

⁶² *Ibid.*, 156.

basiliani stabilitisi a Máriapócs già all'inizio del sec. XVIII. Essere per loro una provincia propria ungherese (1947). Ha istituiti anche le religiose basiliane a Máriapócs (1935) e promuoveva il loro avanzamento. Soltanto l'era comunista ha potuto ostacolare e poi quasi bloccare questa crescita della vita religiosa. Però, tra le Chiese greco-cattoliche dei paesi circondanti a quella ungherese fu permesso di sussistere per l'era comunista senza essere costretta in vita sotterranea. Dopo la caduta del regime, i basiliani si sforzano di ritornare nel loro monastero; le basiliane hanno aperto anche una casa delle anziane accanto al proprio monastero. Si presenta come uno slancio nuovo nella vita dei religiosi la fondazione del monastero orientale (1999) della Resurrezione, dove si è iniziata la vita contemplativa. La Bolla di fondazione dell'eparchia prescriveva come uno dei compiti più urgenti la fondazione del seminario maggiore che avvenne nel 1950. L'Istituto Teologico Superiore di San Atanasio è stato affiliato al Pontificio Istituto Orientale (26 maggio 1995) e ha ottenuto la facoltà di rilasciare diplomi di baccalaureato.

Come terzo vescovo dell'eparchia ed Amministratore dell'esarcato fu nominato *Imre Timkó* il 10 gennaio 1975. I risultati più importanti della sua attività: l'ampliamento del centro dell'eparchia; l'estensione della giurisdizione definitiva per tutta l'Ungheria, l'erezione del Vicariato vescovile di Budapest. Fu la sua ambizione più fervente di promuovere la vita religiosa dei greco-cattolici dell'Ungheria.

Il quarto vescovo dell'eparchia e dell'esarcato è attualmente Ser. Mons. *Szilárd Keresztes*.

3/ L'Esarcato Apostolico di Miskolc⁶³

Dopo la prima guerra mondiale rimasero in territorio ungherese 21 parrocchie dell'eparchia di Eperjes (Prešov)⁶⁴ ed una parrocchia dell'eparchia di Munkács. Queste furono riunite nell'Esarcato apostolico di Miskolc, eretto appositamente il 4 giugno 1924. Come esarca fu nominato *Antal Papp*, già vescovo di Munkács, e dopo la sua morte, avvenuta nel dicembre 1945, l'esarcato fu affidato in amministrazione al vescovo di Hajdúdorog fino ai giorni nostri. Nei tempi dell'erezione dell'esarcato era ancora utilizzata nelle parrocchie la lingua liturgica paleoslava, per cui furono

⁶³ Cf. P. SZABÓ, „75 éves a Miskolci Apostoli Exarchátus”, in *Athanasiana* 10 (2000) 152-157.

⁶⁴ “On June 4, 1924 an Apostolic Exarchate was established at Miskolc for 21 Ruthenian parishes formerly in the diocese of Prešov that remained in Hungarian territory after Czechoslovakia was created. They were provided with distinct identity because they used Slavonic in the liturgy. By the 1940s, however, they had all begun to use Hungarian, and the apostolic exarchate since that time has been administered by the bishop of Hajdúdorog.” R. ROBERSON, *The eastern Christian Churches*, Orientalia Christiana, Roma, 1999, 185.

considerate come slave, oggi però sono tutte ungheresi; i fedeli non usano né conoscono altra lingua liturgica fuorché l'ungherese. Attualmente l'esarcato conta 33 parrocchie.⁶⁵

| ⁶⁵ S. CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE, "Ungheresi di rito bizantino", 354.

ATANÁZ OROSZ

L'ECCLÉSIOLOGIE « PNEUMATIQUE » DE LA *MYSTAGOGIE*
ET DES AUTRES ŒUVRES CONTEMPORAINES DE S. MAXIME LE CONFESSEUR*

Une des meilleures introductions byzantines aux mystères de l'Église et de l'Esprit Saint est, sans doute, la *Mystagogie* de s. Maxime le Confesseur.¹ Depuis 1905, année où S. Petridis a publié et commenté un résumé de la *Mystagogie* du Confesseur faite par Anastase le bibliothécaire,² une collaboration exemplaire s'est effectuée entre des théologiens orthodoxes et catholiques en ce domaine. Il suffit de mentionner les études (et les traductions) de M. Lot-Borodine,³ von Balthasar,⁴ Dalmais,⁵ Stead⁶ et Nikolaou.⁷

Mais, à part quelques sous-chapitres des monographies de J.-C. Larchet⁸ et de J. Loosen,⁹ personne n'a encore traité systématiquement les aspects pneumatologiques de l'ecclésiologie de cette œuvre. La raison me semble être assez simple :

* Conférence faite à la réunion des patrologues catholiques et orthodoxes organisé par « PRO ORIENTE » à Vienne en juin 2003.

¹ Cf. R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle* (Archives de l'Orient Chrétien 9), Paris 1966, 92.

² « Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le bibliothécaire », in *Revue de l'Orient Chrétien* 10 (1905) 289-313; 350-364.

³ « Mystagogie de Saint Maxime », in *Irénikon* 13 (1936) 466-472; 595-597; 717-720; « La Mystagogie de Saint Maxime », in *Irénikon* 14 (1937) 66-69; 182-185; 282-284; 444-448, « Mystagogie de Saint Maxime », in *Irénikon* 15 (1938) 71-74; 185-186; 276-278; 390-391; 488-492.

⁴ *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des griechischen Weltbildes*. Freiburg 1941 et *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus' des Bekenner, zweite, veränderte Auflage*. Einsiedeln 1961.

⁵ I. H., DALMAIS, « Place de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique Byzantine », in *Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford 1959, Part III. Liturgica, Monastica et Ascetica, Philosophica*, Ed. By F. L. Cross (Studia Patristica V), Berlin 1962, 277-283. IDEM, « Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur », in *Epektasis*, Paris 1972.

⁶ J., STEAD, *The Church, the Liturgy and the Soul of Man. The Mystagogia of St. Maximus the Confessor*, translated, with note and commentaries, Still River / Massachusetts 1982.

⁷ « Zur Identität des μακάριος γέροντος in der Mystagogia von Maximus dem Bekenner », in *OCP* 49 (1983) 407-418.

⁸ *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris, 1996, pp. 383-397. Cf. IDEM, *Saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003, 190-199.

⁹ *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor* (Münsterische Beiträge zur Theologie), Münster 1941.

dans l'*Index des mots et sujets principaux* de la *Mystagogie* publié à la fin de la première édition critique de Ch. G. Sotiropoulos,¹⁰ l'Esprit Saint ou bien le mot Πνεῦμα n'est même pas attesté. Ainsi, quiconque espère une récolte abondante commencera ses recherches par les autres aspects de l'ecclésiologie de cette œuvre.

Je ne soulignerais que deux ou trois aspects pneumatologiques importants de l'ecclésiologie de la *Mystagogie*, m'abstenant de ses aspects cosmologiques. Par contre, je vous inviterais à explorer le rôle de l'Église et de l'Esprit Saint en deux ou trois autres écrits de s. Maxime qui peuvent être datés à peu près de la même époque entre 628-634.¹¹

La *Mystagogie* de s. Maxime présente l'Église avant tout en continuité avec les *Pseudo-Areopagita*. Quatre fois, le Confesseur y fait des allusions explicites¹² en parlant du « très saint » (πανάγιος) Denys l'Aréopagite, qui pour lui est une autorité sacrée, le θεοφάντωρ¹³. Le Confesseur parle même « des mystères qui n'ont été divinement révélés qu'à lui seul par le Saint-Esprit ».¹⁴ Il est donc tout à fait normal de trouver la terminologie de l'Aréopagite dans tout ce qui concerne le mystère, la contemplation et la divinisation.¹⁵ On ne s'étonnera pas non plus de retrouver chez s. Maxime le rôle spécial de l'Esprit Saint dans l'Église et dans l'inspiration des Écritures, un rôle que l'auteur des *Areopagita* a déjà bien constaté dans sa *Hiérarchie ecclésiastique*.¹⁶ Sans doute, l'influence du *Pseudo-Denys* ressort non seulement des courants d'idées, mais aussi de la forme littéraire, où l'on observe

¹⁰ Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΑΧΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ (ΕΙΣΑΓΩΓΗ – ΚΕΙΜΕΝΟΝ – ΚΡΙΤΙΚΟΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑ) ΑΘΗΝΑΙ (= ensuite: Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ), 1978, 265-275. Malheureusement, jusqu'aujourd'hui, en Hongrie, on ne pouvait pas consulter la nouvelle édition, traduction et commentaire de C. Boudignon (*La "Mystagogie" ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur*), apparue dans sa dissertation faite à l'Université d'Aix-en-Provence, en 2000.

¹¹ I. H. DALMAIS, « Mystère liturgique et divinisation », 55 donne la datation la plus tardive pour la composition de la *Mystagogie* (entre 632-634). Par contre, ensemble avec P. SHERWOOD. *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (Studia Anselmiana 30), Rome 1952, 32, R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie*, proposait déjà les années 628-630, en faisant allusion à la dédication de l'œuvre. Or le nom du noble Theocharistos, à qui est dédié la *Mystagogie* (au moins selon l'édition critique de Ch. G. SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 191) apparaît dans l' Ep 44 (écrit en hivers de 642) dans laquelle Maxime recommande le noble Theocharistos aux grâces du Jean le Chamberlain.

¹² En citant DN 2,9 et surtout la *Hiérarchie ecclésiastique* (= ensuite: EH 5,2 et 3,12) dans les chapitres 23 et 24.

¹³ Prologue 55, d'après selon l'édition critique de SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 193. Cf. encore les pages 241, 242 et 256

¹⁴ Prologue 62-64, d'après l'édition critique de SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 194.

¹⁵ Cf. Y. de ANDIA, « Mystère, unification et la divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite », in OCP 63 (1997) 273-332.

¹⁶ *Ibid.*, 330-331 cite EH 404 C et 432 B.

des emprunts d'expressions communes.¹⁷ Mais le Confesseur ne veut pas répéter ce que « le très saint » (παναγίως) « et vraiment divin interprète (ὄντως θεοφάντορι) Denys l'Aréopagite ... a aussi considéré dans son ouvrage sur la *Hiérarchie ecclésiastique* ». Il promet explicitement dès les débuts de « ne pas procéder de la même façon ». ¹⁸ « Il est donc injuste de présenter la *Mystagogie* comme une imitation servile de l'Aréopagite ; dans cet écrit, et précisément dans ses conceptions fondamentales, Maxime suit sa *propre* route » – constatait déjà H. U. von Balthasar.¹⁹ L'ordonnance sacramentelle du service divin est, pour ainsi dire, projetée sur deux plans: d'une part, comme chez Denys, sur le plan transcendant du ciel et du siècle futur, d'autre part comme chez Évagre, sur le plan parallèle de l'âme individuelle. Même la manière dont Saint Maxime décrit la perfection spirituelle à laquelle était arrivé le vieillard duquel il prétend avoir reçu la gnose de la *Mystagogie* liturgique, laisse pressentir le processus dionysien de la purification et de l'illumination dont le résultat final est l'union avec Dieu – comme le constate justement E. Braniste.²⁰ Mais « le regard de Dieu ne descend pas seulement le long de la 'chaîne' où les chœurs célestes d'êtres de plus en plus spiritualisés tendent vers la divinité. Il rencontre une limite entre les deux sphères du monde, celle des sens et celle de l'esprit, et ce point de jonction des deux sphères... devient précisément le lieu où le transcendant apparaît comme le tout-autre dans ce monde de l'immanence ».²¹

Une idée commune de la *Hiérarchie ecclésiastique* et de la *Mystagogie* est que le culte sacramentel de l'Église est le symbole de la liturgie transcendante, universelle, cosmique.²² Pour s. Maxime également, la liturgie est une représentation, un symbole efficace, une représentation du drame eschatologique. Toute la hiérarchie ecclésiastique, toute l'organisation de l'Église est déjà une préfiguration du futur. « La sainte Église », ²³ en tant que communauté visible, est « l'image de Dieu »

¹⁷ E., BRANISTE, « Église et liturgie dans la *Mystagogie* de s. Maxime le Confesseur », in *L'Église dans la liturgie. Conf. S. Serge XXVI*, Rome 1980, 77.

¹⁸ « Il serait téméraire, présomptueux, et presque insensé, pour quelqu'un qui est à peine capable de le saisir et de le comprendre, de reprendre à nouveau un sujet traité par lui et de présenter pour ainsi dire comme sa propre invention les Mystères qui n'ont été divinement révélés qu'à lui seul par le Saint-Esprit » (*Prologue* 60-63; *PG* 91, 661 A). Cf. A. LOUTH, « Apophatic Theology and the Liturgy in St. Maximus the Confessor », in *Wisdom of the Byzantine Church. Evagrius of Pontus and Maximus the Confessor. Four Lectures by A. Louth*, Columbia, Missouri, 1997, 34-45.

¹⁹ *La liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, (trad. fr.) Paris 1947, 244.

²⁰ *Eglise et liturgie dans la Mystagogie de s. Maxime le Confesseur*, 77-78.

²¹ *La liturgie cosmique*, 48.

²² « Symbolique et composée d'éléments sensibles est la hiérarchie humaine, car nous ne touchons pas les choses divines dans leur nudité » (*EH* I, *PG* 4, 121 B.)

²³ Sur l'église comme espace liturgique, cf. T. GRDZELIDZE, « Liturgical Space in the Writings of Maximus the Confessor », in M. F. Wiles – E. J. Yarnold (ed., with the assistance of P. M. Parvis)

« parce qu'elle opère la même union que Dieu »²⁴ dans les croyants; même s'ils ont des qualités différentes, s'ils sont séparés par les nationalités différentes, les mœurs, les coutumes... les caractères et les comportements. Et c'est ici que le rôle spécial du Saint-Esprit apparaît pour la première fois : « Car venant dans l'Église, ils renaissent (ἀναγεννωμένων) par elle et sont recréés dans l'Esprit (ἀναδημιουργουμένων τῷ Πνεύματι) ». Déjà dans ce premier chapitre, « nous voyons poindre un grand fruit de la perfection : la filiation » – remarque justement Véronique L. Dupont.²⁵ Dans l'Esprit, les croyants sont nés de Dieu et en cette manière l'image de Dieu peut être parfaite déjà dans l'Église : « A tous avec égalité elle donne et offre comme grâce une unique forme et appellation divine (θείαν μορφήν καὶ προσηγορίαν), celle d'être du Christ et de porter son nom. Elle leur donne l'unique relation de la foi ».²⁶ Donc, l'Église opère en eux « la même union que Dieu ... opère dans les choses, sans les confondre... » « lorsqu'il unit tout ce qui est divers ».²⁷

Mais pour la réussite entière de la restauration de la nature, il faut encore que les hommes s'approprient l'Incarnation rédemptrice du Christ par libre décision de leur volonté : « Déjà consommé dans le Christ, le monde d'en-haut doit être consommé en ceux qui viennent derrière le Christ ».²⁸ « Car l'Esprit n'engendre aucune volonté qui se refuse. Il ne transforme par divinisation que celle qui veut ».²⁹ C'est donc surtout l'Esprit-Saint qui fait passer dans la vie des croyants le mystère du Christ, comme le Confesseur le décrit à propos de quelques images bibliques : « Venant en chacun, l'Esprit-Saint comme eau nettoie la souillure de la chair, comme Esprit lave les tâches de l'âme, comme Esprit Saint (lui) propose les modes des vertus, comme feu (le) fait dieu par grâce, faisant briller sur lui les marques divines de la vertu ».³⁰ En tout cas, « l'insistance de Maxime sur la liberté et le devenir

¹ *Studia Patristica XXXVII*, Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999, Leuven 2001, 499-504.

²⁴ *Myst 1*, PG 91, 664 D et 665 C. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 197, 4-5. Cf. BALTHASAR, *La liturgie cosmique*, 246.

²⁵ V. L., DUPONT, « Le dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur », in *Revue des sciences religieuses* 65 (1991) 367.

²⁶ *Myst 1*, PG 91, 664-668. Selon l'édition critique de SOTIROPOULOS. *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 198, 38-199, 51. J'ai repris ici surtout les traductions de von Balthasar, *La liturgie cosmique* et de A. RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*. Paris 1972.

²⁷ *Myst 1*, PG 91, 668 BC. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 200, 73-81. Cf. BALTHASAR, *La liturgie cosmique*, 246.

²⁸ *Amb.* 31, 1281 AB, trad. I.-H. von DALMAIS, « Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur », in *Epektasis*, 58.

²⁹ *Qu. Thal.* 6: PG 90, 281 B, trad. de BALTHASAR, *La liturgie cosmique*, 249.

³⁰ *Qu. D.* 4, CCSG 10 Declerck, p. 4-5, Cf. J.-C. LARCHET, « Le baptême selon saint Maxime le Confesseur », in *Revue des Sciences Religieuses* 65 (1991) 51-70, surtout 61.

personnel de chaque baptisé en relation avec l'action du Saint-Esprit ne l'empêche cependant pas de reconnaître corrélativement à Celui-ci une fonction unificatrice et harmonisatrice, diversité et unité des personnes trouvant par lui leur équilibre et leur complémentarité, dans l'Église, pour les fidèles ».³¹

En définissant son sujet, l'auteur de la *Mystagogie* précise ainsi son but : « connaître que toute âme, par la grâce du Saint-Esprit (διὰ τῆς χάριτος τοῦ ἁγίου Πνεύματος) et son propre amour du labeur et son zèle, peut unir et tisser ensemble ces choses les unes avec les autres : la raison avec l'esprit, l'intelligence avec la sagesse, l'action avec la contemplation, la vertu avec la gnose, et la foi avec la gnose sans oubli ».³² Cette synergie de l'âme et de l'Esprit Saint amène à l'unification de celle-ci en ses parties et surtout à Dieu. En cette manière, « l'âme, de progrès en progrès, s'unit au Dieu de toutes choses, imitant ce qu'il y a d'immuable et de bienfaisant dans son essence et son énergie ».³³ Le Confesseur utilise ici volontiers l'image du psalterion avec ses dix cordes : « Sans doute, il s'agit ici de la divine dizaine des cordes du psalterion intelligible de l'âme dont le logos est accordé avec l'Esprit (ἢ τὸν λόγον ἐπηχοῦντα τῷ Πνεύματι) par l'autre bienheureuse dizaine des commandements ».³⁴ Toutes ces considérations ne sont pas limitées au seul niveau de l'âme individuelle. L'union nuptiale mystique de l'âme avec Dieu sur la couche divine³⁵ ou bien l'unification avec Jésus « qui me rétablit merveilleusement moi-même à moi-même comme homme »³⁶ deviendra à son tour le « symbole » d'un monde nouveau, de l'union de l'Église avec Dieu : « mystère par lequel Dieu auprès de l'Église (...) deviendront une seule chair et un esprit », selon l'apôtre qui ajoute : « Celui qui adhère au Seigneur est un seul Esprit ».³⁷ Et en approfondissant une autre citation de saint Paul,³⁸ le Confesseur compare l'Écriture également avec cet homme qui extérieurement « se corrompt et intérieurement se renouvelle de jour en jour » : « Car autant la lettre se retire, autant l'esprit s'enrichit ».³⁹

³¹ J.-C. LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003, 196 se réfère ici à *Amb. Io.* 31, PG 91, 1280D-1281A.

³² *Myst* 5, 677 D. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 212, 133-137.

³³ *Myst* 5, 676 A. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 209, 62-63.

³⁴ *Myst* 5, 676 B. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 209, 67-68.

³⁵ *Myst* 5, 681 B. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 215, 184-185.

³⁶ *Myst* 5, 676 C. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 209, 72-77.

³⁷ *Myst* 5, 681 A. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 215, 186-188. Trad. A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime* 153-154.

³⁸ 2 Co 4,16: « Autant l'homme extérieur se corrompt, autant l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour ».

³⁹ *Myst* 6, 684 C. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 218, 25-26. trad. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime*, 157.

L'âme doit arriver à une « contemplation dans l'Esprit » (θεωρία πνευματική), parce que la réciprocité du symbole n'est perceptible que par la grâce du Saint-Esprit.⁴⁰ « Car la contemplation symbolique de l'intelligible à travers le visible est une science et une intellection dans l'Esprit (πνευματική ἐπιστήμη καὶ νόησις) du visible à travers l'invisible ». ⁴¹ C'est par de tels yeux que l'homme de Dieu doit regarder ces symboles et percevoir ces mystères : « Qu'il ait soin de l'âme (...); qu'il se meuve vers les puissances incorporelles (...); qu'il dépasse la lettre et s'élève sagement vers l'Esprit Saint ». ⁴² La lettre même de l'Écriture est déjà organisée par l'Esprit Saint, mais il faut l'entendre à deux niveaux : elle « a été écrite et est dite Écriture, étant imprimée dans l'intelligence par la grâce de l'Esprit ». ⁴³ Ensuite, le Confesseur applique à la lecture pendant la liturgie ce qu'Origène enseignait sur l'Écriture en général. ⁴⁴ Et ces principes herméneutiques vont bientôt être appliqués à l'Écriture dans d'autres écrits contemporains de s. Maxime également. « La loi est rendue ancienne et vieillie par la lettre, étant rendue inactive, mais elle est rajeunie par l'Esprit ». ⁴⁵ Dans les *Questions à Thalassius* également, s. Maxime explique que la contemplation de l'Écriture est une « contemplation spirituelle », ou bien une « contemplation dans Esprit Saint » (πνευματική θεωρία), ⁴⁶ l'Esprit ouvrant à l'intelligence des Écritures. ⁴⁷ C'est ce qui va parfaire la contemplation physique « spirituelle » (τὴν ἐν πνεύματι φυσικὴν θεωρίαν) ou bien « dans Esprit Saint », comme une église ou l'asile de la paix. ⁴⁸

La célébration eucharistique dans toutes ses phases rappelle toute l'économie divine du salut et représente surtout le drame eschatologique. ⁴⁹ « L'entrée de la sainte synaxe », c'est le rappel de la première venue du Sauveur ; le prêtre

⁴⁰ *Myst* 2, 669 D. Cf. RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime*, 150.

⁴¹ *Myst* 2, 669 D. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 204, 50-54.

⁴² *Myst* 7, 685 D- 688 A. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 221, 43- 222, 55.

⁴³ *Myst* 6, 684 C. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 218, 29-30, trad. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime*, 157.

⁴⁴ *De princ.* IV, 2, 4.

⁴⁵ *Chapitres Théol. Écon.* (=suite: Th. Ec.) I, 89: PG 90, 1120 C, trad. RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime* 259. Cf. aussi *I Th. Ec.* 91: PG 90, 1120D-1121 A: « La Sainte Écriture tout entière, nous la disons divisée en chair et Esprit, comme si elle était un homme spirituel ».

⁴⁶ *Qu. Thal.* 52: PG 90, 492 B.

⁴⁷ *Ou. Thal.* 65 (CCSG 22): « La connaissance précise des logions de l'Esprit ne saurait se révéler qu'aux seuls dignes de l'Esprit, qui par beaucoup de zèle pour les vertus, leur nous purifié de la suite des passions, tel un miroir pur et diaphane, reçoivent la connaissance du divin tombant sur eux du premier coup comme un visage imprimé en eux... » (Trad. par E. Ponsoye dans *Saint Maxime le Confesseur, Questions à Thalassios*, Paris 1992, 327-328.)

⁴⁸ *Myst* 23, 700 AB. SOTIROPOULOS, *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ*, 238, 18-20.

⁴⁹ Cf. les oeuvres du métropolite Jean (Zizioulas) de Pergame, surtout « Eschatologie et société », in *Irenikon* 83 (2000) 278-297, spécialement 282-286.

montant à l'autel et à son trône. c'est déjà l'Ascension; l'entrée du peuple, c'est l'accueil des païens dans l'Église, le retour des pécheurs dans la grâce ; les « lectures divines », ce sont « les instructions de Dieu même adressées à chacun de nous et concernant sa vie propre ; les chants sacrés, c'est la joie dont sont embrasées les âmes pures ; les formules de paix, c'est le passage du combat spirituel à la contemplation pacifiée ; la lecture du Saint Évangile, la descente du prêtre de son trône, le renvoi des catéchumènes et des pénitents, la fermeture des portes de l'Église, « tout cela ce sont les événements du jugement dernier : la venue du Seigneur; la séparation des élus, la ruine du monde sensible ». ⁵⁰ Au cours de ce processus, le Confesseur met en évidence que la perfection ne se réalise pas surtout par un effort d'ascèse mais plutôt par le chant des hymnes à la gloire divine. ⁵¹ La contemplation et la divinisation par la grâce du Saint-Esprit ne s'effectue que par l'intégration harmonieuse de l'homme (et de l'humanité toute entière) dans l'Église. Toute ascèse authentique est menée sous la conduite de l'Esprit-Saint résidant en l'âme du chrétien et en même temps dans l'Église, Corps du Christ. « Dans le Fils tout entier existait l'Esprit-Saint tout entier selon l'essence, coopérant avec le Fils l'incarnation secrète pour nous ». ⁵²

Quelle est donc le rôle du Saint-Esprit dans cette ecclésiologie de la liturgie ? Son nom apparaît surtout en ce qui concerne le mystère de l'adoption, la filiation divine ⁵³, la contemplation et la divinisation.

Saint Maxime évoque souvent la joie spirituelle avec laquelle les croyants chantent au cours de la liturgie. ⁵⁴ Il s'agit d'un des fruits que l'Esprit-Saint donne au fidèles, aussi pour les encourager dans l'ascèse. Par l'hymne *Trisagion* est affirmé « l'égalité d'honneur dans l'avenir avec les puissances incorporelles et spirituelles », ⁵⁵ « l'union et l'égalité ... avec les anges ». ⁵⁶ Et par la prière adressée au Père, l'expérience de l'adoption, de la filiation divine sera consciemment appropriée : « La toute sainte et vénérable invocation du grand et bienheureux Dieu le Père est le

⁵⁰ *Myst* 8-17. SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 223 – 232. Cf. H. U. von BALTHASAR, *La liturgie cosmique*, 246.

⁵¹ *Myst* 24, 709 B. SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 243, 28-30 et 244, 44-45.

⁵² *Thal* 60, PG 90, 625.

⁵³ *Myst* 20 (SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 234, 5-6). Cf. *Myst* 23-24 (SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 249, 167). Bien que ces termes « correspondent aux différentes étapes du développement spirituel à l'intérieur de la divinisation », souvent ils expriment presque la même réalité (cf. GRDZELIDZE, « Liturgical Space in the Writings of Maximus the Confessor », 503).

⁵⁴ *Myst* 11, 689 C; 23, 700 A; 24, 708 A. SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 226, 3-6; 238, 30-31; 243, 28-30.

⁵⁵ *Myst* 24, 704 D – 705 A. SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 245, 55-58.

⁵⁶ *Myst* 19, 696 B. SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 233, 4-6.

symbole de la filiation qui sera donnée selon l'hypostase et l'existence par le don et la grâce du Saint-Esprit». ⁵⁷ Il s'agit d'une intimité avec Dieu, où « l'âme, comprenant dans la prière comment Dieu est mystérieusement son unique Père, se concentrera sur l'Un qui en est le secret ». Plus tard, dans son *Commentaire du Notre Père* le Confesseur explique encore une fois en détail comment « cette prière contient en résumé la visée toute entière du don divin ». ⁵⁸ « Elle enseigne à s'appropriier ces biens dont seul Dieu le Père, par la médiation naturelle du Fils, est en vérité dans le Saint-Esprit le dispensateur, puisque le Seigneur Jésus est, selon le divin apôtre, *médiateur entre Dieu et les hommes* : par sa chair il a rendu manifeste aux hommes le Père qu'ils ignoraient, par l'Esprit il conduit au Père les hommes qu'il a réconciliés en Lui ». ⁵⁹ Voilà, la route de toute l'Église vers le Père, par l'Esprit. « Le Fils nous donne la filiation en nous faisant don par l'Esprit de la naissance surnaturelle d'en haut dans la grâce ». ⁶⁰ Au début de ce même *Commentaire du Notre Père*, s. Maxime affirme clairement: « le Règne du Dieu et Père est essentiellement subsistant : l'Esprit-Saint » (βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς οὐσιωδῶς ἐστὶν ὑφεστῶσα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). ⁶¹ Donc, le Confesseur identifie le Règne et l'Esprit de la même manière que Grégoire de Nysse. ⁶² En invoquant le Père et son Règne, c'est aussi le Saint-Esprit que nous invoquons. L'homme désireux de posséder le Règne prie dans l'assemblée de toute l'Église et il tendra à l'humanité et à la douceur. ⁶³ Alors, il deviendra lui-même « le sceau du Règne de Dieu, en portant en lui-même selon la grâce, l'exacte conformation en Esprit au Christ » (ἐν πνεύματι μόρφωσιν). ⁶⁴ Une telle « conformation en Esprit au Christ » signifie pour les doux déjà ici-bas la possession du Royaume, l'identification avec le Règne de Dieu dans l'Église. Le saint, dans la grâce de l'Esprit-Saint, devient à lui seul aussi, et surtout dans la communion des saints, l'Église et le Règne de Dieu. ⁶⁵

La véritable nouveauté de ce traité sur l'Église (la *Mystagogie*) apparaît dans les chapitres finaux.

⁵⁷ *Myst* 20, 696 C. Cf. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime* 164.

⁵⁸ *Commentaire du Notre Père* (= ensuite: *Pater*) PG 90, 876 A. Selon l'édition critique du CCSG 23 (*Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, édité P. van Deun. Turnhout-Leuven, 1991) 30, 62.

⁵⁹ *Pater* 876 AB. CCSG 23 30, 67-74. Cf. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime*, 183.

⁶⁰ *Pater* 877 A. CCSG 23 32, 97-98. Trad. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime*, 183.

⁶¹ *Pater* CCSG 23 41, 241-242.

⁶² *Discours 3. Sur le Notre Père*. in PG 44, 1157 C – 1161 A. Cf. P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris 1983, 61-63.

⁶³ *Pater* 884 B. CCSG 23 43, 285-292.

⁶⁴ *Pater* 884 B-C. CCSG 23 46, 336-47,342. Cf. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, 64.

⁶⁵ Cf. *Theol. Pol.* II, 90-93, PG 90, 1161.

Saint Maxime ne se lasse pas d'exhorter chaque chrétien en particulier « à fréquenter la sainte église de Dieu, à ne jamais renoncer à la sainte synaxe qui y est accomplie (...) à cause de la grâce du Saint-Esprit qui est sans doute toujours invisiblement présente, mais qui, plus efficace pendant la sainte synaxe, transforme les assistants, les recrée et selon les ressources de chacun, les entraîne vers un degré supérieur du divin, leur enseignant la signification des saints mystères, même s'ils n'ont pas conscience (κᾶν αὐτὸς μὴ αἰσθάνηται) de cette grâce en la recevant et sont encore de ceux qui sont des enfants dans le Christ (νηπίων κατὰ Χριστὸν), ne pouvant voir ni jusqu'à la profondeur de ce qui s'accomplit, ni la grâce elle-même du salut opérant en lui, qui se manifeste par chacun des divins symboles qui s'accomplissent ». ⁶⁶ Celui qui n'a pas « conscience (κᾶν αὐτὸς μὴ αἰσθάνηται) de cette grâce en la recevant » a déjà reçu des reproches pas seulement de la part des messaliens, mais également de la part du Pseudo-Macaire. ⁶⁷ Même l'évêque Diadoque de Photice ⁶⁸ et d'autres grands auteurs spirituels ont usé de réserve avec ceux qui n'ont pas d'expérience spirituelle. ⁶⁹ Par contre, ceux qui sont encore des enfants (νηπίων) dans la vie spirituelle ont également été mentionnés par Denys l'Aréopagite dans sa *Hierarchie ecclésiastique* (νηπίοις μὲν οὖσι ... ἔδωρήσατο τὴν κατὰ νόμον ἱεραρχίαν). ⁷⁰

Donc, la grâce du Saint-Esprit n'est pas réservée aux seuls grands contemplatifs, aux « gnostiques », mais également aux enfants (νηπίων) dans le Christ, à ceux que les premiers grands docteurs alexandrins nommaient « ἀπλούστεροι », ⁷¹ donc à tous les croyants, à toute l'Église sans distinction. Il est vrai qu'ailleurs, s. Maxime, lui aussi, divise les membres de l'Église en trois catégories conformément à la division que nous trouvons chez Origène et Évagre : « les fidèles simples, les pratiquants des vertus » et les contemplatifs ou les « gnostiques ». ⁷² Le spirituel, le « gnostique charismatique » peut devenir un véritable « prêtre de la nature », quand « il offre à Dieu dans son âme comme sur un

⁶⁶ *Myst* 24, 704 D – 705 A. SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 242, 8 - 243, 20.

⁶⁷ H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien* (TU 55,1 [1941], 214 et suiv., 235 et suiv., 263 et suiv. et 369 suiv., cité par BALTHASAR, *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 318.

⁶⁸ *Chap. gnostiques* 77, SCh 5³ (éd. É. des Places), 1966, 135: « Dans la mesure où l'âme progresse, le don divin manifeste aussi sa bonté à l'esprit ».

⁶⁹ Cf. P. MIQUEL, *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV^e au XIV^e siècle*, (Théologie historique 86), Paris 1989, surtout 106-119.

⁷⁰ *EH* 5,2. PG 3, 501 B.

⁷¹ Cf. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 318.

⁷² *Myst* 24, 708. Cf. BRANISTE, « Église et liturgie dans la Mystagogie », 75.

autel son sacrifice, en pénétrant jusqu'au grand silence divin». ⁷³ Le Confesseur répète la distinction origénienne (et basilienne ⁷⁴) des esclaves, des mercenaires et des fils, puis il constate : « Fils sont ceux qui (...) ne se séparent jamais de Dieu, comme ce Fils auquel il a été dit : Mon enfant, tu es toujours avec moi et tout ce qui est mien est tien ; ils sont, par la disposition de la grâce, cela même que Dieu est et ait cru être selon la nature et la cause. Ne nous éloignons donc pas de la sainte Église de Dieu qui contient de si grands mystères de notre salut dans la sainte ordonnance des divins symboles qui sont célébrés en elle. Par ces mystères, elle fait que chacun d'entre nous, selon sa mesure (ἀναλόγως ἑαυτῶ) acquière dignement le mode de vie (πολιτευόμενον) selon le Christ ; elle rend manifeste comme mode de vie selon le Christ le don de la filiation (χάρισμα τῆς υἰοθεσίας) donné par le saint baptême dans l'Esprit-Saint (ἐν πνεύματι ἁγίῳ) » ⁷⁵ Mais les « privilèges du clergé » ou bien d'une « aristocratie spirituelle » n'empêchent pas que « ceux qui sont des enfants dans le Christ » puissent et doivent accéder également à la divinisation. « Car à ces dons du Saint Esprit, dont nous croyons participer ici dans la vie présente selon la grâce de la foi, nous avons la confiance de pouvoir participer (...) dans le siècle futur en toute vérité, dans la réalité même, selon l'espérance inébranlable de notre foi ». ⁷⁶ Cette « démocratisation » de la possibilité de la vie en Christ dans l'Esprit-Saint correspond bien à une pratique orientale qui ne pose pas de conditions « rationalistes » pour la confirmation ou bien pour la première communion dans le cas des baptisés. Néanmoins, on doit s'efforcer à établir une synergie avec l'Esprit-Saint pour devenir « dignes des dons divins (τῶν θεῶν χαρισμάτων) par des bonnes œuvres » ⁷⁷. Donc, l'exhortation de s. Maxime culmine dans une invitation à vivre une parfaite concorde avec le prochain et l'amour même envers ceux qui nous haïssent, pour réaliser dignement le mode de vie (πολιτεία) du Christ.

Mais revenons encore une dernière fois à l'exhortation « à fréquenter la sainte église de Dieu, à ne jamais renoncer à la sainte synaxe qui y est accomplie ». La même exhortation se répète presque à la fin de l'avant-dernière *question* (ou plus exactement : *réponse*) adressée à *Thalassios*. La *Question 64* de *Thalassios* concerne les dernières paroles dans le livre de Jonas « au sujet de Ninive, ... dans laquelle il y

⁷³ *Myst* 4, 672 C. Le grand « silence » est selon Denys l'Aréopagite le lieu de Dieu : « C'est dans le silence, en effet, que l'on apprend les secrets de cette ténèbre » (*Théologie Mystique*, trad. M. De CANDILLAC, Paris 1943, 177 § 1).

⁷⁴ *Myst* 24, 709 D-712 A), Cf. le *Prologue* de s. Basile aux *Grandes Règles*. RF proem., 3 (PG 31, 896 B - 897 B).

⁷⁵ *Myst* 24, 712 AB. SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 251, 193-197.

⁷⁶ *Myst* 24, 704 A - 705 A. SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 245, 55-58.

⁷⁷ *Myst* 24, 712 B. SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 251, 198-199.

a plus de cent vingt mille hommes qui ne connaissent ni leur droite ni leur gauche. (...) Car (...) quel homme en possession de tout son esprit, ne connaît sa droite ni sa gauche? Mais dis-moi de quels hommes, de quelle droite et gauche il s'agit au sens spirituel? » Dans sa réponse, le Confesseur explique entre autres le sens de la marche de trois jours de Jonas qui traverse Ninive. Cette marche de trois jours signifie la loi naturelle qui invite à se comporter envers le prochain comme envers soi-même,⁷⁸ la loi écrite qui invite à aimer le prochain comme soi-même⁷⁹ et la loi de grâce qui invite à l'amour de tous, même des ennemis.⁸⁰ Sur ce dernier point, s. Maxime identifie l'Église avec la grande cité de Dieu (= Ninive, qu'on ne peut traverser en moins de trois jours). Et il conclut : « En ces trois lois est contenue toute la beauté de la structure de l'Église où s'inscrit la théologie mystique par la largeur de sa vertu, la longueur de sa science et la profondeur de sa sagesse. Mais ne nous séparons pas intérieurement de cette cité, comme le peuple des Juifs, en chérissant le corps à l'instar d'une tente et le plaisir charnel tel la coloquinte pour que le ver (...) ne dessèche notre état intérieur trompé par la sensualité... ».⁸¹ C'est ainsi que le Confesseur abandonne l'identification habituelle de Jérusalem avec l'Église, pour « frémir de joie à la Ninive spirituelle, la véritable *grande cité*, institué par Dieu, comme il est écrit, et sauvée par les trois jours destinés à sa repentance. Efforçons-nous d'être citoyens de cette cité, grande par Dieu et par la repentance et le changement pour le meilleur. C'est en effet intentionnellement que la parole dit la *grande cité par Dieu*, en déclarant : *Ninive était une grande cité par Dieu* ».⁸² C'est en cette grande cité par Dieu qu'il trouve la préfiguration de la grâce prophétique de la conversion et une prophétie des trois jours (« tri-hémère ») « du tombeau et de la résurrection du Seigneur »,⁸³ tandis que « nulle part même en lisant plusieurs fois la sainte Écriture, n'ai-je trouvé : Et Jérusalem était une grande cité par Dieu »⁸⁴ – déclare s. Maxime.

Il n'est pas, peut-être, sans actualité de voir ce changement de paradigme et regarder justement vers Ninive comme type de la *grande cité de Dieu, et une beauté diminuée*,⁸⁵ tandis que le nom de Jonas « signifie la grâce de la prédication, par la

⁷⁸ *Ou. Thal.* 64 (CCSG 22) 233, 738-754. PG 90, 724 C – 725 A.

⁷⁹ *Ibid.*, 233, 755-776. PG 90, 725 AB.

⁸⁰ *Ibid.*, 233, 777-794. PG 90, 725 BD. Cf. RIOU, « Le monde et l'Église selon Maxime », 188.

⁸¹ *Ou. Thal.* 64 (CCSG 22) 239, 809 - 819, trad. PONSOYE, 325-326.

⁸² *Ou. Thal.* 64 (CCSG 22) 225, 612-621, trad. PONSOYE, 320-321

⁸³ *Ou. Thal.* 64 (CCSG 22) 227, 657-658, trad. PONSOYE, 322.

⁸⁴ *Ou. Thal.* 64 (CCSG 22), 225, 624-626, trad. PONSOYE, 321.

⁸⁵ *Ou. Thal.* 64 (CCSG 22) 231, 693, trad. PONSOYE, 322.

richesse de l'Esprit en elle ». ⁸⁶ Le nom de Ninive, cette petite ville au Nord de l'Irak nous rappelle la situation « paradoxale » de la prédication chrétienne d'aujourd'hui au centre de cette région du Moyen-Orient, parmi des milliers d' « *hommes qui ne connaissent ni leur droite ni leur gauche* ». Cette prédication chrétienne n'a des chances que « par la richesse de l'Esprit en elle ».

Pour conclure, je présenterais encore un résumé ecclésiologique du Confesseur envoyé à l'abbé Thalasse comme réponse à sa *Question soixante-trois*. La question concerne la prophétie de Zacharie (4,2-3) : « *J'ai regardé et voici : un candélabre tout en or et une lampe à son sommet et sept lampions dessus et sept burettes pour ces lampions au-dessus etc.* » Qu'est-ce que ce candélabre, et pourquoi en or ? Qu'est-ce que cette lampe, ces sept lampions, ces sept burettes ? – demande l'abbé Thalasse. ⁸⁷

Selon le résumé de la « vision spirituelle » (θεωρίαν πνευματικῆν) du Confesseur « le candélabre, c'est l'Église; la lampe, le Dieu incarné qui par hypostase a pris sur lui notre nature sans changement; les sept lampions, les charismes de l'Esprit, soit ses sept énergies, comme l'a montré le grand Isaïe; les burettes, les aptitudes à recevoir les divins noèmes des Écritures de ceux qui reçoivent les charismes divins ». ⁸⁸

Quelle est donc l'Église de l'Esprit pour Maxime le Confesseur ? « L'Église, digne de toute louange, est un candélabre d'or, pur et sans souillure, intègre et sans tache (...). *Car, dit-on, l'or est intègre* (...). A cela faut-il ajouter qu'il est roboratif (...). Telle se trouve en vérité sur tous ces points la glorieuse Église de Dieu (...). Intègre en tant que sans mélange (...); pure (...); sans tache, que les esprits du mal ne touchent pas; ni certes noircie par un venin de malice (...); ni amoindrie ou diminuée dans la fournaise d'éventuelles persécutions (...) D'où que, par grâce, elle soit roborative de toute intelligence pour ceux qui la servent pieusement. (...) Ainsi par ces mots exposons-nous en une première acception le candélabre de la vision du prophète ». ⁸⁹

Cette image idéale de l'Église, le Confesseur l'expose ici presque de la même manière qu'au début de la *Mystagogie*, où l'Église se présentait comme

⁸⁶ *Ou. Thal.* 64 (CCSG 22) 231, 714, trad. PONSROYE, 323.

⁸⁷ *Qu. Thal.* 63 (CCSG 22, 144-185), trad. PONSROYE, 292-303, ici 292.

⁸⁸ CCSG 22, 163, 287-298, trad. PONSROYE, 299. Pour cette interprétation qui remonte à s. Irénée, cf. Y. de ANDIA, « Le candélabre à sept branches image de l'Église, selon Irénée de Lyon », in : J. J. Fernández Sangrador, S. Guijarro Oporto (Coordinadores), *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Biblioteca Salamanticensis, Estudios 249, Salamanca 2002, 403-428.

⁸⁹ CCSG 22, 145, 16-46, trad. PONSROYE, 292.

« l'icône de Dieu » et « l'icône du cosmos ». ⁹⁰ Et il continue : « la lampe au-dessus, c'est la vraie lumière du Père éclairant tout homme venant en ce monde, notre Seigneur Jésus-Christ, (...) qui est prêché dans l'Église de Dieu (...), éclairant tout dans la maison, ce monde ». ⁹¹

Donc, si le Christ, qui est prêché dans l'Église de Dieu, éclaire tout ce monde, l'Église, elle-même également devient une lumière éclairant les hommes et ce monde. Et avec la citation du Sermon sur le montagne (Mt 5, 15), s. Maxime soulève l'éternel problème de l'herméneutique et de sa polémique avec les Juifs. ⁹² Voyons donc le développement de ce problème !

« L'Écriture appelle lampe la sainte Église, sur laquelle le Verbe de Dieu en versant la lumière par sa prédication, éclaire tous ceux qui se trouvent dans ce monde comme en une maison, par les rais de la vérité en emplissant les intelligences de sa connaissance. Elle appelle boisseau (...) la synagogue des Juifs, et son culte corporel (...). Boisseau sous lequel la parole ne saurait être bridée, voulant se tenir dans les hauteurs et la majesté de l'Église. (...) Mais sur le candélabre, l'Église, elle donne le culte raisonnable en Esprit pour qu'elle éclaire tout et tous. (...) Si donc la lettre n'a de rapport d'affinité qu'avec les sens, quiconque ne reçoit la lettre que selon le récit historique à la manière juive, vit selon la chair, meurt chaque jour de la mort du péché par ses sens, bien vivants eux, et incapable, de son gré, de mourir aux oeuvres du corps par l'esprit pour qu'il vive en esprit de la vie bienheureuse. *Si vous vivez selon la chair vous mourrez ; mais si par l'Esprit vous mortifiez les oeuvres du corps, vous vivrez*, dit le divin apôtre. (...) Pour n'être pas condamnés en ce que limitant à la lettre la puissance de la sagesse, [nous la placerons] sur le candélabre, je parle de la sainte Église, dans la hauteur de l'authentique contemplation ». ⁹³

Cette Église se trouve au milieu de la révélation : « C'est certainement cette sainte Église que la loi annonce typiquement à l'avance, avec ce candélabre en or massif (...). Le grand Ezéchias le regarde avec admiration et attentivement se tenant à côté du candélabre et dit : *et sept lampions au-dessus*. »

Quelle est donc le sens, la « vision spirituelle » des sept lampions ? « Ici la Sainte Écriture parle des sept énergies, donc des charismes de l'Esprit qu'il appartient au Verbe d'accorder à l'Église (...). *L'Esprit de Dieu reposera sur lui*,

⁹⁰ *Myst* 1, PG 91, 666. SOTIROPOULOS, Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ, 197,2 et 201,2-4. Cf. *II Theol. Oec.* 4, PG 90, 1125 D – 1128 A.

⁹¹ Cf. Mt 5, 15. CCSG 22, 147, 50 – 149, 59, trad. PONSOYE, 293.

⁹² Sur l'attitude nettement anti-juive de l'auteur, cf. LAGA, C., « Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works. Theoretical Controversy and Practical Attitude », in *Byzantinoslavica* 60 (1990) 177-188.

⁹³ CCSG 22, 149, 60 – 153, 132, trad. PONSOYE, 294-295.

esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de connaissance et de piété, et il le remplira de l'esprit de crainte de Dieu.⁹⁴

Et de nouveau s. Maxime ajoute encore un petit commentaire à cette citation d'Isaïe : « Celui qui par nature en tant que Dieu, a l'Esprit, accorde à l'Église les énergies de l'Esprit ». ⁹⁵

Après quelques phrases très personnelles sur le rôle du Verbe, le Confesseur parle de l'origine de l'Esprit Saint.⁹⁶ Et c'est ensuite que s. Maxime précise la raison principale de la pureté de l'Église : C'est « l'Esprit qui élimine de l'Église l'origine multiforme du péché ». Le Confesseur continue par l'énumération des sept énergies, donc « des charismes de l'Esprit qui suppriment l'ignorance, toute faiblesse et l'impiété. (...) L'Esprit Saint fait donc la purification chez les dignes de la pureté des vertus ». ⁹⁷ Donc, l'auteur de toute sanctification personnelle et institutionnelle, c'est le même Esprit.

« *Et les sept burettes au-dessus des sept lampions (...) sont les habitus seyant aux charismes divins de la sainte Église, avec lesquels les sages et vigilants, gardiens des biens qui lui sont accordés, remplissent comme avec des tuyaux les lampions des charismes, à la manière des vierges sages de l'Évangile* ». ⁹⁸

Après tout cela, le Confesseur présente encore une autre vision spirituelle « en rapportant la puissance » des images bibliques « à chaque homme en particulier ». ⁹⁹ En tout cas : « les sept lampions sont les différents charismes de l'Esprit, dans l'exégèse déjà donnée, qui mystiquement reposent et éclairent le parfait en vertu selon le Christ ». ¹⁰⁰ « *Ceux-ci sont les sept yeux qui parcourent la terre* », dit le prophète. « *Et les sept burettes au-dessus de lui sont les habitus de contemplation et d'action de ceux trouvés dignes des charismes divins* ». ¹⁰¹ Et selon la dernière vision « par les deux oliviers, l'un à gauche l'autre à droite du lampadaire, l'Écriture montre la providence et le jugement, entre lesquels, comme sur un candélabre d'or, la sainte Église catholique ou l'âme de chaque saint, se tient la flamme de la vérité » ¹⁰². Voilà présentée l'appartenance indissoluble de la sainte Église catholique à la providence, au jugement de Dieu et à l'Esprit-Saint. « Avec

⁹⁴ Is 11, 2-3. CCSG 22, 153, 133 - 155, 155, trad. PONSOYE, 295-296

⁹⁵ CCSG 22, 155, trad. PONSOYE, 296.

⁹⁶ CCSG 22, 155, 167-175, trad. PONSOYE, 296.

⁹⁷ CCSG 22, 159, 211-215, trad. PONSOYE, 297.

⁹⁸ CCSG 22, 161, 234-260, trad. PONSOYE, 298.

⁹⁹ CCSG 22, 167, 330, trad. PONSOYE, 300.

¹⁰⁰ CCSG 22, 169, 358-360, trad. PONSOYE, 300-301.

¹⁰¹ CCSG 22, 169, 368-375, trad. PONSOYE, 301.

¹⁰² CCSG 22, 173, 414-419, trad. PONSOYE, 301-302.

eux – la providence et le jugement, j'entends, donc l'incarnation et la passion (...) par la transparence et l'éclat de la *théoria* (θεωρία) et de la gnose mystique, comme un quadrigé d'entre deux monts d'airain, sort la sainte tétrade des Évangiles, parcourant (...) toute la terre, guérissant la plaie de la transgression d'Adam, faisant reposer l'Esprit de Dieu par la foi »¹⁰³. Mais au milieu se tient « le Verbe; adoré d'une part des fidèles par la foi; par la conscience pure d'autre part, lui est rendu le culte raisonnable par l'amitié des uns pour les autres ».¹⁰⁴

Cette ainsi qu'on voit l'équilibre de la synthèse maximienne. Le résumé ecclésiologique du Confesseur ne détourne pas l'attention du centre du culte raisonnable et du mystère du Christ. L'Esprit-Saint ne remplace pas un Fils disparaissant mais « il témoigne à son sujet ».¹⁰⁵ « Il vous guidera vers la vérité totale, car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira ce qu'il entend ».¹⁰⁶ Comme le Christ l'a déjà promis au moment de la fondation de cette Église : « L'Esprit-Saint, lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que moi je vous ai dit ».¹⁰⁷

¹⁰³ CCSG 22, 175, 451-459, trad. PONSOYE, 302.

¹⁰⁴ CCSG 22, 179, 529 – 181,532, trad. PONSOYE, 303.

¹⁰⁵ Cf. Jn 15,26.

¹⁰⁶ Jn 16,13. C'est justement le verset que le Confesseur cite à la même époque dans *Amb 22* (PG 91, 1256 A.)

¹⁰⁷ Jn 14,25.

PÉTER SZABÓ

“CONSILIUM HIERARCHARUM”: CONFERENZA O SINODO?

Osservazioni intorno alla natura ed alla competenza di un recente istituto giuridico introdotto dal CCEO*

All'inizio di questo intervento vorrei innanzitutto ringraziare gli organizzatori di questo Convegno, Sua Eccellenza Virgil Bercea ed il mio amico prof. Iuliu Muntean, per l'invito e per la possibilità di poter presentare questa breve conferenza in occasione della presentazione ufficiale dell'edizione rumena del CCEO.

Vorrei anche esprimere le mie congratulazioni all'autore della traduzione. Infatti ha eseguito un lavoro impegnativo che richiede una preparazione solida sotto vari aspetti: linguistico, canonistico e storico. Sebbene la pubblicazione di una legge nelle lingue nazionali non aggiunga nulla al suo vigore dal punto di vista dommatico-giuridico,¹ è comunque ovvio che l'effettiva conoscenza delle norme, la quale dipende proprio dalla traduzione nelle lingue nazionali e dall'insegnamento del diritto canonico, influisce massimamente sulla loro vigenza reale. Proprio qui risiede l'importanza dell'edizione che dà l'occasione per l'atto solenne che adesso si sta svolgendo.

È un fatto storico che praticamente tutte le grandi riforme canonistiche hanno suscitato una rifioritura pastorale nella vita della Chiesa.² Infatti esse hanno sempre portato una “tranquillitas canonica” e anche una migliore organizzazione delle proprie forze e l'attivare delle risorse nascoste.

Certo il concetto del “Codex” può essere concepito o definito in vari modi.³ Da un punto di vista forse meno tecnico, speriamo di non sbagliare dicendo che, nel

* Conferenza tenuta al «Simpozion de drept canonic», Oradea 11 februarie 2002. Questo studio è stato realizzato con l'assistenza del ‘Hungarian Scientific Research Fund’ (OTKA, F 034631).

¹ CCEO c. 1488 – *Leges instituuntur promulgatione*.

² J. A. CORIDEN, *An Introduction to Canon Law*, New York – Mahwah 1986, 26-27.

³ Cf. ad esempio: G. TARELLO, „Codice (teoria generale)”, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. VI, Milano 1988, 1; cf. ancora: D. STAFFA, “Codex Iuris Canonici”, in *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano 1949-1954, vol. III, 1917; P. SZABÓ, „A CCEO mint a keleti egyházak első «Kódexe» (?) Megjegyzések néhány keleti kollekción jogtechnikai arculatához”, in Szabó, B. – Sály, P. (szerk.), *Dum spiro doceo. Ünnepi kiadvány Huszti Vilmos 85. születésnapjára*, Miskolc 2000, 294-297.

caso di un Codice che contiene dei *sacri canones*, siamo di fronte ad un sistema complesso che è in grado di contribuire effettivamente ad armonizzare e a mettere al servizio della Chiesa tutte le forze che lo Spirito Santo suscita tramite le missioni sorte dai sacramenti e dai vari carismi.

Si può quindi facilmente riconoscere che la presente edizione è un ottimo servizio per il futuro della Chiesa rumena. Infatti essa fa sì che la premura del Supremo Legislatore con la quale il Codice è stato preparato possa avere i suoi frutti anche nella vita quotidiana di questa comunità. Ricordando la proposta del vescovo *Papp-Szilágyi*, fatta durante la Sinassi del Concilio Vaticano I,⁴ mi sembra un fatto simbolico che sia una delle iniziative più autorevoli riguardo alla futura codificazione orientale sia la conclusione della traduzione rumena del *CCEO* realizzato vengano effettuate da canonisti della stessa città.

*

Il "Concilium Hierarcharum" nella letteratura iniziale. Uno degli elementi chiave del buon governo delle *Ecclesiae sui iuris* è senz'altro l'adeguato funzionamento degli organi intereparchiali di governo e di coordinamento.⁵ In questo ambito è innanzitutto la normativa sul *Consiglio dei Gerarchi* a sollevare questioni che meritano un'attenzione particolare.⁶

Nella letteratura è divenuta dominante la convinzione che questo organo è essenzialmente apparentato con le conferenze episcopali anche se da un certo punto di vista ha una competenza più larga della loro.⁷ Considerando ciò è più facile capire

⁴ *Responsum Iosephi Papp-Szilágyi Episcopi Magno-Varadinensis ritus graeci*, in *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. J. D. Mansi (cur.), vol. 49, Graz 1961 [reprint], 196-198.

⁵ Per la descrizione di tali organi vedasi p. e. W. AYMANS, "Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 367-389; C. G. FÜRST, "Die Synoden im neuen orientalischen Kirchenrecht", in R. Puza – A. Kustermann (Hrsgg.), *Synodalrecht und Synodalstrukturen. Konkretionen und Entwicklungen der «Synodalität» in der katholischen Kirche* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Band 44), Fribourg 1996, 67-85; P. PALLATH, *The Synod of Bishops of the Catholic Oriental Churches*, Rome 1994; P. SZABO, "Convento dei Gerarchi 'plurium Ecclesiarum sui iuris' (CCEO can. 322). Figura canonica dello 'ius commune' e la sua adattabilità alla situazione dell'Europa Centro-orientale", in H. Zapp – A. Weiss – S. Korta (Hrsgg.), *Ius canonicum in Oriente et in Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag* (Adnotationes in ius canonicum 25), Frankfurt/M. (in corso di stampa).

⁶ Cf. P. SZABO, "La questione della competenza legislativa del Consiglio dei gerarchi (Consilium Hierarcharum). Annotazioni all'interpretazione dei cc. CCEO 167 § 1, 169 e 157 § 1". in *Apollinaris* 69 (1996) 485-515.

⁷ Cf. per e. D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali. Strutture ecclesiali nel CCEO* (Diaconia del Diritto), Roma – Bologna 1993, 198.

che le Chiese in questione, almeno all'inizio, abbiano dimostrato una certa reticenza nei confronti di tale organo, poiché supponevano che esso portasse come conseguenza una limitazione della loro tradizione sinodale.

Ma è fondata questa supposizione? Qual è la vera natura giuridica del Consiglio? Quale estensione ha la competenza governativa di questo organo? Certamente tale problematica è troppo complessa per essere trattata nel merito in pochi minuti. Perciò qui di seguito vorrei solo elencare alcuni punti, basati su ricerche precedenti, che rendono evidente il fatto che il *CCEO*, tutto sommato, non ha ridotto l'attività sinodale delle metropoli autonome.

Come è noto, il Concilio Vaticano II ha messo di nuovo in rilievo la centralità del ruolo dei Vescovi eparchiali come Vicari di Cristo stesso, riaffermando l'*integrità* della loro potestà di governo nelle proprie eparchie (*CD* 8a).

Come conseguenza di tale presupposto, il *CIC* ha sviluppato precise tecniche nel determinare le competenze degli enti sinodali di livello intermedio (cf. *CIC* cc. 445 e 455). Per queste ragioni ci sembra imbarazzante il fatto che il *CCEO* o non si occupi di dettare tali norme (caso del Sinodo patriarcale), ovvero le sue indicazioni siano fortemente ambigue (caso del Consiglio dei Gerarchi).

*

La prima dichiarazione ufficiale, ancora nella fase iniziale della codificazione, ha senza dubbio assimilato il Consiglio dei Gerarchi alle conferenze episcopali del diritto latino.⁸ Tale affermazione è stata poi adottata dalla maggioranza dei commentatori ed ancora oggi si fa riferimento ad essa nell'identificare la natura e la competenza di questo organo. A nostro avviso però non bisogna dimenticare il fatto che nel corso della codificazione l'istituzione del *Consilium Hierarcharum* ha subito fortissimi emendamenti, basti ricordare le modifiche addirittura oscillanti riguardo ai componenti dell'organo.⁹

Il problema tecnico-giuridico. Il *CCEO* non fa chiarezza quanto all'estensione della competenza "materiale" di governo del *Consilium Hierarcharum*. Infatti, mentre il can. 167 del *CCEO* concede all'organo solo una competenza strettamente *tassativa*, riconoscendo la sua autorità normativa nei *soli* casi espressamente previsti dal Codice, il can. 169 del *CCEO*, al contrario, sembra attribuire al detto organo una competenza chiaramente *generale*. Sebbene autori di prima importanza

⁸ Cf. *Nuntia* 19 (1984) 14.

⁹ Cf. *Nuntia* 19 (1984) 50; *Nuntia* 22 (1986) 119; *Nuntia* 28 (1989) 44-45.

ritengano che la competenza deliberativa del Consiglio dei gerarchi si esaurisca nei casi tassativamente previsti dal can. 167 (così ad esempio: *W. Aymans, C. G. Fürst*, e forse anche *I. Zuzek, D. Salachas*),¹⁰ sembra che vi siano argomenti particolarmente validi anche in favore della tesi che afferma la competenza normativa generale del detto istituto. Volendoci limitare a indicazioni brevissime, cercheremo di riassumerle in cinque punti:

1. Le fonti del CCEO can. 169, come risulta chiaramente dall'edizione del "*CCEO annotatione fontium auctus*", si riferiscono evidentemente ad una competenza generale.¹¹ Infatti, sebbene l'antichità sia stata caratterizzata da una fortissima sensibilità sinodale, la quale richiedeva un'unanimità quasi per ogni genere di decisione sinodale,¹² rimane il fatto che gli antichi sinodi non si consideravano come organi la cui competenza fosse ridotta a tematiche espressamente elencate e quindi limitate da un'autorità superiore.¹³

Tenendo conto del fatto che i canoni del CCEO devono essere valutati prevalentemente partendo dal *ius antiquum Ecclesiarum orientalium* (CCEO c. 2), anche nell'interpretare i cc. 167 e 169 dobbiamo quindi partire proprio da tale tradizione sinodale, che non fa cenno di una tale limitazione tassativa.

2. La stesura del can. 169 sembra provare la stessa competenza. Infatti esso parla di una competenza "[*ius*] *statuendi*". Tale espressione invece, come conferma chiaramente *Klaus Mörsdorf*, è un evidente sinonimo proprio della competenza "*leges ferendi*".¹⁴ Quindi il Consiglio può sempre *legiferare* – certo, entro i limiti del diritto superiore – quando si tratta di provvedere alla necessità pastorali dei fedeli, nonché quando si tratta di stabilire provvedimenti opportuni per promuovere l'incremento della fede, per regolare i costumi, per osservare il proprio rito e la disciplina ecclesiastica comune.

¹⁰ AYMANS, *Synodale Strukturen* (nt. 5), 370; FÜRST, *Die Synoden* (nt. 5), 76-77 e 81-82.

¹¹ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus fontium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, 64.

¹² J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècles*. Paris 1979, 153-154; CH. MUNIER, "Autorità nella Chiesa", in A. Di Bernardino (diretto da), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*. Roma 1983, vol. I, 456; G. FLOROVSKY, "The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers", in G. Müller – W. Zeller (Hrsg. von), *Glaube Geist Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967*. Leiden 1967, 177-181.

¹³ Cf. p. e. H-J. SIEBEN, "Episcopal Conferences in the Light of Particular Councils during the First Millennium". in *The Jurist* 48 (1988) 36.

¹⁴ K. MÖRSDORF, *Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici*, Paderborn 1967, 60.

3. A nostro avviso la tesi della tassatività delle competenze del Consiglio dei gerarchi è improbabile, anche perché si può dubitare che la *PCCICOR* fosse stata autorizzata ad introdurre una novità così radicale... Infatti, la Commissione poteva distaccarsi dalla tradizione antica solo seguendo le indicazioni del Concilio. Il Vaticano II, invece, appunto espressamente auspicava la *rivitalizzazione* della vita sinodale, e non la sua relativizzazione (*CD 36, OE 9c*).

Si potrebbe obiettare che lo stesso principio teologico che riconferma l'integrità della potestà episcopale (*CD 8*) esige necessariamente anche la riduzione della competenza degli organi sinodali a casi tassativi. Certo, la “sensibilità sinodale” (e quindi il rispetto verso la libertà dei singoli vescovi nel pascere dei fedeli a loro affidati) è un elemento cardinale del governo, ma dal principio del *CD 8* non consegue che anche le *modalità* tecnico-giuridiche della limitazione degli organi superiori siano concretamente determinate dallo *ius divinum*. Infatti se ci fosse una tale pre-determinazione di carattere teologico, allora la competenza tassativa sarebbe assolutamente obbligatoria anche per il Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale. Ma una così marcata differenza dall'*OE* è difficilmente ipotizzabile in mancanza di una menzione espressa. E di un tale riferimento – evidentemente – non esiste alcuna traccia...

4. In una fase tardiva la Commissione codificatrice ha espressamente confermato la *natura legislativa* del Consiglio.¹⁵ Orbene, come discende ovviamente dalla tradizione canonistica, gli organi di tale natura hanno sempre avuto una competenza normativa generale, competenza che non ha altro limite tecnico che l'assioma classico secondo cui «a legislatore inferiore lex iuri superiori contraria valide ferri non potest».¹⁶

*

Rispondendo alla nostra domanda possiamo perciò affermare che il Consiglio dei gerarchi ha una competenza normativa generale, e quindi si tratta di un vero Sinodo episcopale a tutti gli effetti. Certo, anch'esso deve funzionare *ad normam iuris*, e quindi deve rispettare la potestà propria dei singoli vescovi eparchiali (*CD 8a*); tale obbligo non comporta però necessariamente (vale a dire *ex natura teologica* della cosa) la *tassatività* della competenza del Consiglio, nonostante il fatto che esso

¹⁵ *Nuntia* 27 (1988) 32.

¹⁶ *CCEO* c. 985, § 2 b.

ornai è, similmente alle conferenze, un organo permanente.¹⁷ Di conseguenza questo organo è adatto ad avere un ruolo decisivo nell'elaborare la disciplina propria la quale è un elemento determinante nell'identità rituale delle Chiese orientali.¹⁸

*

Concludo. Dopo il periodo della codificazione, della durata di ben 25 anni, oggi stiamo vivendo la fase dell'instaurazione dell'ordinamento del *CCEO*, compito non meno impegnativo di quello precedente. Sono convinto che l'efficacia di questo processo avrà un'influenza decisiva sul futuro delle Chiese cattoliche orientali. Infatti il diritto canonico è uno strumento valido e – in un certo senso – insostituibile per dare incremento alla vita pastorale e quindi alla rifioritura delle comunità cristiane. L'edizione in lingua nazionale dell'ordinamento comune rappresenta una pietra miliare in questo processo anche nella vita della Chiesa unita rumena.

¹⁷ Cf. *CCEO* c. 171.

¹⁸ Cf. *CCEO* c. 28.

ENDRE GÁNICZ

LA LETTERA ALLA CHIESA DI LAODICEA

(I^a parte)

SOMMARIO – I. Introduzione; 1. Delimitazione; 2. Collocazione; 3. Struttura della lettera; II. Esegesi dei singoli versetti; 1. Ap 3,14; 1/ Critica testuale; 2/ Esegesi.

I. Introduzione

Il presente lavoro si prefigge lo scopo di studiare, dal punto di vista esegetico, la pericope di Ap 3,14-22.

Prima verrà offerta la delimitazione del brano, con l'aiuto della quale si potranno considerare i versetti 14-22 del capitolo 3 dell'Apocalisse di Giovanni come un testo distinto dal contesto immediato. Dopo di ciò verrà considerata la collocazione della pericope dalla quale emergono dei punti importanti riguardo all'esegesi e al significato del brano. Poi sarà presa in esame la struttura della "settima lettera" che – come si vedrà – eccetto l'ordine degli elementi costitutivi, concorda con la struttura comune di tutte le lettere. Infine si passerà all'esegesi dei singoli versetti prendendo in considerazione i vari punti di vista dei diversi esegeti, mettendo a confronto le loro opinioni. L'esegesi dei singoli versetti si articolerà secondo uno schema fisso: dopo la presentazione del versetto e della sua traduzione libera, ma fedele, si individueranno i punti più interessanti della critica testuale, mettendo in risalto l'importanza del cambiamento di significato con cui una variante può arricchire il testo. Le lezioni varianti di minor importanza ci faranno vedere soprattutto non scelte teologiche, ma dei segni di disattenzione e degli sbagli da parte dello scriba. Dove sarà possibile, si prenderà in esame lo sfondo veterotestamentario: le allusioni e le citazioni dell'Antico Testamento nel nostro brano, in effetti, forniscono dei punti di riferimento molto importanti nella comprensione del messaggio. Infine, si tenterà di offrire il panorama più vasto delle opinioni più importanti riguardo l'esegesi dei versetti che costituiscono Ap 3,14-22. Alla fine del lavoro esegetico di questi versetti si cercherà di fare un riassunto teologico biblico per evidenziare la quintessenza estratta dalla presente tesi.

3. Delimitazione

Il brano della settima lettera – data la struttura comune delle sette lettere – si presta ad una delimitazione molto facile. Per la delimitazione dell'inizio del brano in questione possiamo constatare che il primo versetto contiene per la settima volta l'espressione nel settenario delle lettere: “τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν ... ἐκκλησίας γραΐφον· Τάδε λέγει...” (Ap 2,1.8.12.18; 3,1.7.14). La fine del nostro brano è costituita dal versetto 22 che, allo stesso modo del versetto iniziale, comprende una frase che nel contesto appare altre volte. In confronto al primo versetto è da constatare come il v. 22 sia ripreso alla lettera per sette altre volte nelle “lettere” a differenza della frase che dà inizio al nostro brano. In questo caso – trattandosi degli indirizzi alle Chiese – i nomi di queste fungono da elementi distintivi. D'altra parte bisogna aggiungere anche il fatto che soltanto nelle ultime quattro “lettere” appare la frase “ὁ ἔχων οὐς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις” all'ultimo posto (Ap 2,29; 3,6.13.22), mentre prima (Ap 2,7.11.17) costituiva il penultimo elemento della struttura, facendo il cambio con la “promessa al vincitore”.

4. Collocazione

Ap 3,14-22 si trova all'ultimo posto – soltanto dal punto di vista locale e non di importanza – tra le sette lettere inviate da Cristo mediante Giovanni alle rispettive comunità. Con questa lettera si chiude il primo settenario dell'Apocalisse, segnando allo stesso tempo anche la fine della prima parte (1,4-3,22: inizia con un dialogo liturgico e poi fa perno sulla presenza di Cristo risorto). Questa parte, a differenza della seconda (4,1-22,5), consta solo di una sezione, mentre nella seconda ne possiamo distinguere cinque (sezione introduttoria: 4,1-5,14; sezione dei sigilli: 6,1-7,17; sezione delle trombe: 8,1-11,14; sezione del triplice segno: 11,15-16,16; sezione conclusiva: 16,17-22,5). Il resto dell'Apocalisse comprende ancora la parte introduttoria (1,1-3) che coincide con il titolo di tutta l'opera e, alla fine del libro, la conclusione (22,6-21) che chiude la seconda parte e quindi tutto il libro. U. Vanni anche se in parte concorda con l'opinione di G. Biguzzi riguardo alla struttura, differisce da lui nel vedere all'interno dell'Apocalisse uno “sviluppo lineare” che si articola nel modo sopra riportato.¹

| ¹ U. VANNI, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*. Roma 1971, 310-311.

L'elemento comune dei due autori è l'usare il metodo letterario e l'opinione comune di dividere il libro in due parti principali. La differenza emerge già nell'applicazione del metodo: U. Vanni prende in considerazione per le suddivisioni le ripetizioni di frasi particolari e i settenari, mentre G. Biguzzi si basa soprattutto su questi ultimi.² G. Biguzzi propone come prima parte i capitoli 1-3 da dividersi in due sezioni, e come seconda parte tutto il resto che ripartisce in tre archi narrativi, ulteriormente suddivisi in 2,3,2 sezioni. Particolarità di questo autore è il considerare una ricapitolazione nel libro dell'Apocalisse, cioè ritenere che gli stessi eventi siano raccontati due volte: per prima volta "sul piano della parola", per la seconda volta "sul piano degli accadimenti".

Un recente studio di F. Mondati³ propone un punto di vista diverso dai due autori sopra menzionati. Esso, ponendosi la domanda sulla possibilità di una tale sproporzione e sbilanciamento delle due parti (3 capitoli nella prima parte e 19 nella seconda), compie un esame per la verifica di uno schema che sia più adeguato alla strutturazione così precisa dei singoli brani e settenari. L'elemento letterale più importante per lui è il parallelismo nelle sue varie forme (sia antitetico che sinonimico), ma spicca tra questi la considerazione del contenuto. Si esamina anche la quantità e i numeri degli elementi, nonché gli elementi notevoli che fungono da segnale nel testo, come il caso dell'inclusione, o del *mot crochet*, etc. F. Mondati ha preso il punto di partenza dal fatto che tra l'introduzione e la conclusione si trova un parallelismo abbastanza chiaro (nel primo capitolo, la missione che Cristo affida a Giovanni per annunciare le cose che avverranno e, nell'ultimo capitolo, la sua conferma dall'annuncio della prossima venuta di Cristo stesso). La seguente coppia di paralleli è costituita dal settenario delle lettere (cc. 2-3) e il c. 21, che contiene la descrizione della Gerusalemme celeste. Il termine che collega questi due brani è la Chiesa, quella terrestre e quella celeste.

L'argomentazione per instaurare un rapporto tra i due brani – nonostante la differenza di struttura – consiste nella visione globale del significato delle sette lettere come messaggio mandato a tutta la Chiesa di tutti i tempi. La tribolazione e la perseveranza sono elementi importanti in questa vita terrena, dove Cristo viene in aiuto della sua Chiesa e la corregge, esorta, consola nella lotta tra il bene e il male. Il premio promesso ai vincitori si trova proprio al c. 21. Tra i cc. 4-20 i termini più importanti per le divisioni sono i centoquarantaquattromila segnati (7,4-8 e 14,1-5) e i settenari delle piaghe (le trombe: 8,6-9,21 e le coppe 16,1-21) che in misura diversa

² F. MONDATI, "La struttura generale dell'Apocalisse", in *RivBib* 45 (1997) 289-290.

³ MONDATI, "La struttura" (nt. 2), 293.

segnano non tanto la volontà punitiva di Dio ma, al contrario, la possibilità di mettersi in salvo, ritornando a Dio mediante la conversione.⁴

5. Struttura della lettera

Un aspetto molto importante per la comprensione di un brano è l'esame degli elementi letterari. Il lettore dell'Apocalisse può constatare una ripetizione di vari elementi nelle sette lettere che fanno parte costituiva della struttura comune dell'unico messaggio settiforme.

Si tratta di una successione settenaria, dove riscontriamo la ripetizione del motivo *ἄγγελος-ἐκκλησία* che costituisce la periodicità fissa delle lettere con l'aiuto della parentesi sempre identica, dove la parola "Chiesa" si trova al plurale senza "l'angelo". Abbiamo, quindi, in questo settenario, una "fluttuazione" dal singolare al plurale e viceversa.⁵

Si può fare una distinzione in sei o sette punti:

1. Indirizzo, che in tutte le sette lettere è identico differenziandosi, naturalmente, nei nomi delle rispettive comunità ecclesiali. Il confronto del primo caso con tutto il resto ci aiuta nella comprensione del fatto che qui si tratta di un unico messaggio rivolto da Cristo risorto con l'aiuto di Giovanni alla Chiesa universale. In effetti, nel primo indirizzo, a differenza degli altri, non si trova la particella di congiunzione "καί". Bisogna però menzionare che, rispetto alle altre serie settenarie, nella nostra non abbiamo una esplicita menzione del conteggio degli elementi da uno a sette.⁶ La congiunzione "καί" in un certo senso fa parte integrante anche degli elementi di delimitazione. Il brano seguente non si distingue soltanto per la differenza del genere letterario, ma appare come un testo del tutto indipendente.

2. L'autopresentazione di Cristo contiene sempre l'espressione "Τάδε λέγει ὁ" che è la formula introduttoria della sua presentazione ed equivale alla formula del messaggero nell'AT.

3. Il giudizio di Cristo sulla situazione della Chiesa rivela sempre la conoscenza evidente di Cristo (*οἶδά*) riguardo ai fatti sia esterni che interni delle sette Chiese. Cinque volte nelle sette lettere l'oggetto della conoscenza di Cristo viene espressa con il termine *τὰ ἔργα*.

⁴ MONDATI, "La struttura" (nt. 2), 293-294.

⁵ VANNI, *La struttura letteraria* (nt. 1), 121-122.

⁶ G. BIGUZZI, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse: Analisi, storia della ricerca, interpretazione* (Supplementi alla Rivista biblica 31, Bologna 1996) 279.

Ora si può aggiungere il settimo punto, il punto in più rispetto alla divisione della struttura in sei punti. Alcuni esegeti cercano di fare una distinzione all'interno del giudizio di Cristo. Questo nuovo punto sarebbe costituito dall'aspetto di lode e di rimprovero con cui il Cristo risorto risponde all'atteggiamento delle Chiese.

4. L'esortazione particolare di Cristo alla Chiesa nella lettera esaminata, a differenza delle altre, non ha un inizio caratteristico. Ci troviamo di fronte ad una transizione invisibile tra il giudizio – che tende sempre a raggiungere il bene della comunità a cui si rivolge – e la parenesi stessa, il cui inizio si può soltanto intuire, collocandolo al v. 17.

5. La promessa fatta al vincitore è di nuovo un altro elemento letterario ricorrente in tutte le lettere, che assicura i cristiani di impartire a loro doni diversi. Nelle prime tre lettere questa promessa segue l'esortazione di carattere generale, mentre nelle ultime quattro l'ordine di questi due elementi è al contrario.

6. L'esortazione di carattere generale è una frase che si rivolge ai fedeli per inculcar loro l'ascolto dello Spirito. Tutta la frase si ripete sette volte senza cambiamenti. Si può considerarla come il ritornello di un canto che permette un maggior grado di evidenziazione del contenuto del messaggio, facilitando gli ascoltatori ad essere tempestivamente richiamati ad un ascolto assiduo dello Spirito.⁷

D. E. Aune presenta otto elementi comuni nella struttura letteraria delle sette lettere:

1. L' "Adscriptio" o destinazione, che insieme al comando di scrivere fa parte dell'impostazione letterale di ciascun brano. Afferma che questo primo punto contiene molti indizi importanti: il fatto che la destinazione sia al dativo e prima di colui che invia il messaggio, implica che non può essere una caratteristica letteraria, perché è sempre l'inferiore che si rivolge al superiore in questo modo. Esiste l'incongruenza nelle forme verbali, che in un momento sembrano essere rivolti all'angelo della Chiesa dell'indirizzo, in un altro sembrano mirare ad una comunità intera. I cc. 2-3 dell'Apocalisse mostrano uno stile elevato, raggiunto dall'autore del libro attraverso la bassa percentuale della congiunzione *καί*, che rende l'idea della costruzione paratattica ebraica. Inoltre l'alta percentuale delle particelle *ἀλλά* e *δέ*, usate in Ap 2-3, conferma l'importanza data dall'autore al messaggio del Cristo risorto. Naturalmente lo stile elevato si intende all'interno del libro dell'Apocalisse, senza fare confronti con i vangeli e gli altri scritti del Nuovo Testamento.

2. Il comando per scrivere. È espresso dall'imperativo aoristo *γράψου* che sta sempre tra l'indirizzo e la parola *τάδε* che a sua volta implica il contenuto stesso

| ⁷ VANNI, *La struttura letteraria* (nt. 1), 121-122.

del messaggio. Questo comando è una parte della formula “scrivi e manda” che si trova in Ap 1:11 e rimane valido per le sette lettere ed è una variante della formula veterotestamentaria “va’ e parla”. Sia nel giudaismo, sia nei testi greco-romani si incontra questo fenomeno che serve per legittimare la composizione.

3. La formula $\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$. $\tau\acute{\alpha}\delta\epsilon$ è una forma insolita nel greco ellenistico. L’uso di questa parola poteva avere 2 scopi: 1. Attraverso questo arcaismo intenzionale fa allusione alla formula del messaggero tradotta nel greco della Septuaginta (LXX) dall’ebraico כֹּה אָמַר יְהוָה . 2. Rimanda alla formula caratteristica delle lettere e degli editti reali-diplomatici della Persia. In ogni caso, secondo D. Fehling,⁸ con questa formula c’è una giustificazione per poter continuare il discorso alla prima persona singolare.

4. Gli attributi cristologici. Il soggetto del verbo è Cristo che riceve una serie di attributi che, ad eccezione della nostra lettera, sono in contatto con la visione iniziale di 1,9-20. Quattro volte appare l’espressione; due volte ha il significato di “avere” (2,18; 3,1b) e sempre due volte ha il valore del verbo “tenere” (2,12b; 3,7b). In modo differente dagli editti reali ed imperiali, il nome reale di Cristo non è menzionato. L’unico messaggio settiforme è unificato da questo accumulo di titoli cristologici.

5. La narrazione. Introdotta dalla parola $\omicron\acute{\iota}\delta\acute{\alpha}$, costituisce una parte molteplice, usando una serie di elementi. Non se ne può trovare mai due identiche. Come racconto letterario esso descrive la situazione dell’atteggiamento delle Chiese. I verbi che lo descrivono sono al passato e al futuro, essendo condizionati dalla parola $\omicron\acute{\iota}\delta\acute{\alpha}$. In greco questa parola spesso introduce una sezione introduttiva della lettera. Ci sono due frasi stereotipiche: 1. “ $\sigma\upsilon\upsilon \tau\acute{\alpha} \xi\rho\gamma\alpha$ ” che occorre ben 4 volte nelle lettere dopo $\omicron\acute{\iota}\delta\acute{\alpha}$ (2,19; 3,1.8.15) ed implica la conoscenza profonda dell’atteggiamento delle comunità da parte di Cristo. 2. “ $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\chi\omega \kappa\alpha\tau\acute{\alpha} \sigma\omicron\upsilon \omicron\tau\iota$ ” che appare in tutto il libro tre volte (2,4.14.20). L’approvazione generale dell’atteggiamento delle comunità viene contrastata cinque volte con la particella avversativa $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ (2,2-3.9.13.19; 3,8). Un uso alternativo si trova in Ap 3,1b, dove al posto di $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ si trova un $\kappa\alpha\acute{\iota}$ avversativo.

6. La dispositio. Funge da parte centrale delle lettere. Questo termine è usato da Quintiliano per un ordinamento effettivo e unificato di vari parti di un discorso, ma deriva dalla sua applicazione posteriore per parti di documenti ufficiali nella diplomazia medievale. È strettamente connessa con la narrazione, le cui affermazioni

⁸ D. FEHLING, “Zur Funktion und Formgeschichte des Proömiums in der älteren griechischen Prosa”, *ΔΩΦΗΜΑ* (FS. H. Diller; Athens 1975), 61-75.

le forniscono il fondamento. La disposizione formalmente non è marcata da frasi stereotipiche, ma è sua caratteristica l'uso dei verbi all'imperativo e al futuro indicativo. Le sette sezioni di dispositio sono le seguenti: 2,5-6; 2,10; 2,16; 2,22-25; 3,2-4; 3,9-11; 3,16-20. Tra queste, 4 sono introdotte con l'imperativo (2,5.10.16; 3,2), mentre le altre 3 sezioni (2,2; 3,9.16) iniziano con il futuro indicativo o con il presente indicativo, equivalente al futuro indicativo. Nella sezione della settima lettera è usato il verbo μέλλω al presente. L'enfasi per il ricordare (μνημόνευε) (2,5; 3,3) suggerisce una datazione dell'Apocalisse per la fine del primo secolo. Il verbo μετανοέω occorre 8 volte nei capitoli 2-3 (2,5.6.21.22; 3,3.19) e, in contesti condizionali, la minaccia del giudizio escatologico è presentata come l'unica alternativa.

7. La formula di proclamazione. Abbiamo delle varianti di questa frase in 13,9, in cui "Ἐἴ τις ἔχει οὐς ἀκουσάτω" funziona piuttosto da introduzione che da conclusione. Un ordine simile si trova anche in 13,18: "ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω". La denominazione di formula di proclamazione deriva dal fatto che la frase posta alla fine di ciascuna lettera ha la funzione di attirare l'attenzione al messaggio connesso. Dibelius la chiama "Weckformel", trovando dei paralleli nelle parabole dei vangeli sinottici. Oltre questo si può prendere anche Ez 3:27⁹ come modello per questa formula. Quando un oracolo viene concluso con questa formula, esso si riveste di carattere profetico. Spesso nell'Antico Testamento gli oracoli profetici sono stati introdotti con delle frasi simili. Per es.: 1Re 22,19; Am 7,6; Ger 29,20. L'imperativo aoristo ἀκουσάτω è usato in senso intransitivo ed ha come oggetto il pronome interrogativo τί. La formula di proclamazione è una sentenza che ha le sue radici nella tradizione di Gesù, e di conseguenza suggerisce che essa abbia la sua origine nella liturgia delle comunità appartenenti alla provincia romana di Asia. L'uso della terza persona singolare viene interrotto dalla prima persona singolare, dove la formula di proclamazione viene seguita da quella della promessa al vincitore.

8. La formula di promessa al vincitore. Offre una varietà straordinaria nella forma, nella struttura e nella collocazione. Quanto a quest'ultima: nelle prime tre lettere sta dopo la formula di proclamazione, mentre nelle ultime quattro lettere la precede. Non è ancora chiaro del tutto che significato abbia questo intreccio, ma il collegamento stretto di questi due punti della struttura letteraria risalta molto agli occhi. L'autore dell'Apocalisse ha usato all'inizio di questa formula tre tipi di costruzioni sintattiche: in 2,7.17 ("τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ") τῷ νικῶντι è un dativo di rispetto e αὐτῷ è un oggetto indiretto, mentre in 2,11 e 3,5 "ὁ νικῶν" è il soggetto del

⁹ "καὶ ἐν τῷ λαλεῖν με πρὸς σέ ἀνοίξω τὸ στόμα σου καὶ εἶρεῖς πρὸς αὐτοὺς τάδε λέγει κύριος ὁ ἁγίου κοῦων ἀκούετω καὶ ὁ ἀπειθῶν ἀπειθείτω διότι οἶκος παραπικραίνων ἐστίν".

verbo, ed infine in 2,26 e 3,12.21 “ὁ νικῶν” è un *nominativus pendens* che funziona in modo simile al primo caso.

II. Esegesi dei singoli versetti

1. Ap 3,14

Ap 3,14: “Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικείᾳ ἐκκλησίας γράψον· Τάδε λέγει ὁ ἁμὴν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ”
 “E all’angelo della Chiesa di Laodicea scrivi: Così parla l’Amen, il Testimone fedele e verace, il Principio della creazione di Dio.”

1/ Critica testuale

Il testo di Ap 3,14 non ha varianti di grande importanza; il testo più affidabile sembra essere quello del codice Alessandrino, come per il resto dell’Apocalisse. Le lezioni di minore importanza introducono congiunzioni, così il codice sinaitico corretto introduce καί tra l’ἁμὴν e ὁ μάρτυς, ed il codice sinaitico e la versione siriana collocano la congiunzione prima di ἡ ἀρχή. Le versioni siriana e bohairica riportano l’articolo determinativo maschile al posto della congiunzione καί davanti ad ἀληθινός, come fanno anche pochi manoscritti minuscoli. I codici sinaitico e bohairico hanno una lezione molto simile: introducono l’articolo senza cancellare la congiunzione. L’ultima variante riguarda ἡ ἀρχή che nella versione del codice siriano corretto viene cambiata con τῆς ἐκκλησίας, cioè con il genitivo singolare della parola ἐκκλησία. La stessa parola si trova all’inizio del versetto nella stessa forma: si può pensare ad un doppione. Per questo non sembra probabile che questa variante sia quella originale.

2/ Esegesi

L’inizio del versetto è identico a quello delle altre lettere, differisce soltanto nel nome della Chiesa a cui la lettera è indirizzata. Il καί con cui inizia questo versetto è una particella di congiunzione e implica la continuità con ciò che precede. È un segno della totalità del messaggio in sette parti.

L’angelo della Chiesa (ὁ ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας) si trova all’inizio di tutte le lettere ed è un’espressione tipica dell’Apocalisse. Ci sono due linee di interpretazione: si ritiene che sia un’entità individuale di tipo celeste (“angelo custode”, protettore

etc.) o di tipo terrestre (vescovo). Un'ulteriore interpretazione è quella che identifica l'angelo con una entità collettiva che praticamente coincide con la Chiesa alla quale è rivolto il messaggio.

Bisogna però precisare anche il carattere storico. Le Chiese dell'Asia Minore avevano una strutturazione gerarchica molto complessa, ma si intravede chiaramente che al vertice stava il vescovo. Nonostante il fatto che il vescovo non venga chiamato "angelo", alla sua persona e alla sua funzione la comunità attribui un rapporto particolare e diretto con Dio. Partendo da questo potrebbe giustificarsi bene questo appellativo.

Paragonando con tutto il NT, "ἄγγελος" ricorre molto frequentemente nell'Apocalisse: 67x su un totale di 175 occorrenze nel NT. Anche l'espressione "angelo della Chiesa" si riferisce a un essere trascendente che è collegato sempre con la realtà umana. Esiste anche la trascendenza negativa nel caso del demoniaco: "l'angelo dell'abisso" (Ap 9,11) però, normalmente, la parola è segnata dalla positività.

È molto interessante tra questi casi quello di Ap 16,5. Qui la personalizzazione dell'angelo è solamente letteraria. L'angelo-simbolo designa il rapporto di una realtà umana con Dio che si può determinare dal contesto. L'"angelo delle acque" ha la stessa costruzione dell'"angelo della Chiesa", e il primo potrebbe illuminare il secondo.

L'angelo della Chiesa, prima delle lettere, si trova anche in Ap 1,20, in cui viene affermata l'equivalenza con le sette stelle. La stella è un simbolo cosmico. Oltre il significato di trascendenza troviamo poi che le stelle sono collocate nella mano di Cristo (1,16; 2,1).¹⁰

"Cristo non solo ha (ἔχων) ma tiene con forza nella sua destra le stelle, equivalenti agli angeli delle Chiese. Questo fatto obbliga ad allargare la prospettiva: la trascendenza espressa dagli "angeli delle Chiese" non è quella in certo senso già scontata degli angeli in senso usuale, ma è una trascendenza nuova che è determinata dall'influsso attivo di Cristo".¹¹

Con l'aiuto di Ap 1,20 si può vedere come la corrispondenza tra gli angeli delle Chiese e le stelle da una parte e le sette Chiese e i sette candelabri dall'altra implica la continuità tra le due immagini simboliche. Da questo deriva che l'angelo della Chiesa indica il vescovo nella sua funzione di collegamento con la trascendenza e nell'aderenza totale alla sua Chiesa.¹²

¹⁰ U. VANNI, *L'Apocalisse. ermeneutica, esegesi, teologia*. (Supplementi alla Rivista Biblica, 17. Bologna 1988), 138-139.

¹¹ VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 10), 140.

¹² VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 10), 140.

Mazzeo¹³ prende in esame tre possibilità di base riguardo al significato del termine:

1. Angelo in senso vero e proprio, come essere celeste e individuale.
2. Angelo visto come capo della Chiesa, cioè il vescovo.
3. Angelo inteso come simbolo della Chiesa stessa, che rappresenta anche la sua dimensione trascendente, celeste.

Argomenti pro e contro si possono trovare, ma l'autore ritiene contestabili soprattutto le ultime due posizioni, anche se contro la prima si può obiettare che nei due capitoli (cc. 2-3) Cristo rivolge a questi angeli dei biasimi, lodi ed esortazioni per farli convertire.

La seconda posizione risolverebbe l'indirizzo per la Chiesa in quanto il vescovo è il suo rappresentante e ne fa parte. Per Mazzeo sorge però il problema del fatto che nell'Apocalisse non è chiamata da nessuna parte "angelo" una persona umana. Ciò comporta che questa opinione perde la sua fondatezza nel testo. In più aggiunge che il messaggio non è rivolto ad una sola persona; questo lo constata attraverso l'alternarsi del "tu" e "voi".

In favore dell'ultima posizione sta il fatto che così si risolve il problema del destinatario – che è tutta la Chiesa – mentre sorge un'altra opposizione: gli angeli sono sempre esseri individuali e celesti nell'Apocalisse.

Nell'AT dove il termine angelo/messaggero ricorre 213 volte si possono distinguere due tipi: al primo appartengono gli "esseri celesti" che stanno nella corte di YHWH. Un tipo particolare di essi sono i cherubini e i serafini, mentre il secondo gruppo raffigura l'"angelo di YHWH". Questo designa un essere celeste che ha un compito da svolgere tra gli uomini. In tutto l'AT questo è l'angelo che può dire di essere un inviato di Dio con una missione da svolgere. Emerge il suo carattere personale e religioso, è quasi sempre al singolare, è lo strumento con cui Dio personalizza la sua benevolenza e la sua protezione per il suo popolo. Si trova un caso unico, dove il suo compito è opposto al solito compito di difensore: in 1Cr 21,15-16 deve punire il popolo eletto e non difenderlo. Si può constatare una crescita della fede negli angeli dopo l'esilio grazie a due fattori: il contatto con altre religioni e soprattutto la tendenza di concepire YHWH sempre più trascendente. Come forti potenze intermedie questi angeli appaiono con nomi propri già nel libro di Daniele.¹⁴

Nel giudaismo questa tradizione veterotestamentaria viene trasformata in una vera angelologia che ha un ruolo di spicco nell'apocalittica. Ciò non è per caso:

¹³ M. MAZZEO, *Lo Spirito parla alla Chiesa – Nel libro dell'Apocalisse*, Milano 1998, 179.

¹⁴ Esempi ben conosciuti sono: Michele (Dn 10,13); Gabriele (Dn 8,15).

Dio è trascendente e inaccessibile e per poter entrare in comunicazione con gli uomini deve avere messaggeri e ministri che non sono divinità inferiori ma degli aiutanti di Dio.

Possiamo distinguere in questo modo degli *angeli preposti a tutto il creato*, che hanno come base la testimonianza di Giubilei 2,2 la quale afferma che Dio ha posto degli angeli per ogni cosa creata. In opposizione con gli angeli dell'AT, questi dell'apocalittica hanno tutti un nome, in rapporto alla loro responsabilità e, secondo 1QH 1.11 e 3Bar 8,4, sono preposti agli astri. I salmi pseudodavidici di Qumran raccontano l'esultanza degli angeli al momento della creazione, perché Dio ha fatto vedere loro delle cose mai viste prima.

Emerge anche la figura dell'*angelo interprete* che per sua stessa natura conosce, e così può rivelare i progetti di Dio e il loro significato agli uomini. Mostra un ulteriore sviluppo l'esistenza dell'angelo intercessore che raggiunge la sua importanza massima nel libro di 1Enoch. Altrove, di solito, intercedono personalmente gli arcangeli.

Un'altra categoria da considerare è quella dell'*angelo protettore delle nazioni*. In alcuni libri apocalittici hanno il ruolo di fungere da mediatori tra Dio e la nazione della quale hanno cura e protezione. Il mondo di questi angeli rispecchia quello terrestre: se c'è una guerra sulla terra tra due nazioni, la stessa cosa accade in cielo tra i loro rispettivi angeli. Abbiamo un esempio chiaro di questo nell'AT, dove Michele resiste all'angelo di Persia (Dn 10,13.20). In ogni caso, anche se la letteratura apocalittica ci fornisce un'immagine più ampia degli angeli, è negli scritti canonici che essi conservano la loro primaria caratteristica: sono in rapporto immediato con Dio.

Quanto al NT, bisogna dire che nella presentazione degli angeli l'evento più importante del NT, cioè l'incarnazione del Figlio di Dio e tutta la sua opera salvifica ha il sopravvento su di essi. Accogliendo l'influsso della letteratura giudaica, rimangono però dentro i limiti del tipo di rappresentazione dell'AT.

Anche l'Apocalisse di Giovanni è sotto l'influsso di questi ultimi due, cioè sotto quello dell'AT e quello della letteratura apocalittica giudaica. Si trovano così degli angeli preposti ai venti (Ap 7,1), al fuoco (Ap 14,18), all'acqua (Ap 16,5). Anche la nostra espressione "angelo della Chiesa" è – almeno in parte – in continuità con tali asserzioni. Facendo un esame della visione iniziale, dove ricorre per la prima volta sia l'espressione "angelo" sia "Chiesa" in stretto rapporto, si trae la conclusione, mediante l'ermeneutica del simbolo cosmico della "stella", e mediante le interpretazioni del simbolo numerico del termine "sette" e del simbolismo rituale della parola "candelabro", parole collegate rispettivamente con la Chiesa e con gli angeli, che l'espressione "angelo della Chiesa" ha due significati di base. Il primo è che,

come in tutto il libro dell'Apocalisse di Giovanni, anche in questo caso si tratta di un angelo vero, di un essere celeste e individuale. Il secondo significato consiste nel mostrare l'identità con la Chiesa stessa nella sua dimensione trascendente, che si deduce dal Ap 1,20 con l'aiuto del simbolismo cosmico della "stella": "Le sette stelle sono gli angeli delle sette Chiese".

Questa duplicità di significato è in pieno accordo con la caratteristica dell'Apocalisse, che i suoi simboli non si lasciano decodificare pienamente dalla ragione, come noi desidereremmo. "Gli antichi avevano su questo punto un atteggiamento più libero".¹⁵ Questa caratteristica del simbolo appartiene alla sua essenza, cioè, che non si lascia mai scoprire del tutto.¹⁶

A. Vögtler si pose la domanda se l'espressione "angelo/i della Chiesa" abbia un significato generale di "il messaggero" oppure, più specificamente, come si vede nell'AT, designi l'angelo di Dio. Partendo dalla filologia prende in esame per primo la possibilità che τῆς ἐκκλησίας sia un genitivo oggettivo. In tal caso il significato riportato da esegeti protestanti e da alcuni cattolici, cioè il vescovo della Chiesa, e un incaricato di Dio, idea fondata sull'espressione rabbinica "scheliach zibbur", non regge perché l'espressione "angelo del Signore" dell'AT non si trova in nessuna forma simile in Ap 1,20ss.

Completamente divergente l'interpretazione di quest'espressione di due esegeti cattolici, L. Cerfaux e J. Cambier che vedono nell'angelo dei "messaggeri" cristiani, probabilmente dei capi, ma non i superiori, i quali sono andati da Giovanni per riferire la situazione della Chiesa e tornano con la risposta di Cristo mediato da Giovanni. Questa posizione riflette molto bene il genitivo soggettivo, ma ad un ulteriore esame risulta problematico almeno in due punti: 1. Perché Cristo indirizzerebbe a dei messaggeri le lettere al posto di un superiore? 2. Nella visione iniziale sarebbe più significativo se le sette candele d'oro stessero a significare i superiori delle rispettive Chiese e non i loro messaggeri.

La seconda possibilità filologica consiste nel considerare τῆς ἐκκλησίας come un genitivo oggettivo. In questo caso si può trattare soltanto di un angelo vero che ha ricevuto il compito da Dio di essere responsabile per la condotta e la sorte della Chiesa. In questo senso le ipotesi di angelo-custode e angelo-protettore sono state spesso considerate negli anni '60 sia tra gli esegeti cattolici che tra i protestanti.

Nella visione iniziale abbiamo la distinzione tra le Chiese e gli angeli, cioè tra i candelabri e le stelle. Fuori del testo in discussione (Ap 1,20-3,14) designa solo

¹⁵ P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, 517-518.

¹⁶ MAZZEO, *Lo Spirito parla* (nt. 13), 179-190.

degli angeli veri. Come sfondo, l'idea sottostante può essere quella concezione giudaica secondo la quale non solo il mondo materiale, ma anche le persone e i paesi hanno il proprio angelo che li guida. Così l'arcangelo Michele è il protettore del popolo di Israele. Non mancano neanche in questo caso le obiezioni: di natura gli angeli protettori dovrebbero essere buoni, ma allora come possono avere la funzione di infliggere la punizione? Perché Cristo avrebbe rivolto il messaggio a degli angeli che devono poi consegnare la lettera? Bisogna trovare il punto comune tra queste caratteristiche: un essere terrestre che viene chiamato angelo.

Per primo bisogna affermare che in Ap 1,10-20 – che indica anche la presenza e la cura di Cristo verso la sua Chiesa – si trova oltre il simbolo dei sette candelabri e delle sette stelle anche quello della spada affilata a due tagli, la cui origine non deriva da quella della visione cristologica (Dan 10,4ss.; Ez 1,24.26b). Siccome esiste la netta distinzione tra le Chiese e gli angeli, Vögtle afferma che il tenere nella mano destra le stelle non significa semplicemente la sovranità giusta di Cristo in confronto con quella di Cesare, né può essere soddisfacente la spiegazione della sovranità di Cristo sulla Chiesa, proprio a causa della distinzione prima menzionata.

In conseguenza di tutto ciò Vögtle trae la conclusione che “l'angelo della Chiesa” designa il superiore ma, sostituendolo con il termine angelo, ne prende le caratteristiche riguardo alla Chiesa: come l'idea dell'angelo custode per Israele implica la sua cura e responsabilità, così l'autore dell'Apocalisse che descrive sin dall'inizio la Chiesa come il popolo di Israele, applica lo stesso al superiore, che può essere anche il vescovo il quale per poter eseguire bene il suo incarico ha un aiuto molto incoraggiante: Cristo che tiene nella sua mano destra le sette stelle.¹⁷

L'indirizzo contiene anche un imperativo aoristo: γράψου (scrivi!), con il quale Gesù si rivolge a Giovanni, come l'ha fatto già precedentemente in Ap 1,19 riguardo alla visione. Ogni volta che questo imperativo appare (Ap 14,13; 19,9; 21,5) implica sempre una sottolineatura del valore o della portata sacra di certe parole. Questo verbo accentua l'essere scritto dell'Apocalisse e, di conseguenza, sottolinea la caratteristica propria rispetto ad un messaggio orale, cioè di avere “una forza incisiva particolare che gli viene dalla sua determinatezza e completezza”.¹⁸ Questa visione non contiene solo la manifestazione di Dio, ma anche quella della sua volontà in modo chiaro ed incisivo.¹⁹

¹⁷ E. VÖGTLE, “Τὸ ἀγγέλω της ... Εκκλησίας (Apoc 2,1ff)”, in *ObrhPastBl* 67 (1966) 327-332.

¹⁸ VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 10), 123.

¹⁹ MAZZEO, *Lo Spirito parla* (nt. 13), 190-191.

La settima lettera è indirizzata alla Chiesa di Laodicea. Con questo nome abbiamo più città, ma qui si tratta di Laodicea della Frigia che si colloca in Asia Minore vicino al fiume Lico. Alla metà del terzo secolo avanti Cristo fu fondata da Antioco II sulle rovine di un'antica città, Diospolis, e le diede il nome della moglie Laodice. Prima, nel 190 a.C. passò sotto il dominio di Pergamo, poi nel 133 a.C. di Roma; nel 88 a.C. la conquistò Mitriade del Ponto, ma 4 anni dopo fu ripresa e resa città libera come parte della provincia romana di Asia. A causa della sua situazione geografica – collegò Efeso con le regioni orientali – aveva un commercio molto attivo. Aveva un centro bancario molto efficiente.²⁰ La sua ricchezza economica si mostrò nel terremoto del 60 d.C. quando senza l'aiuto di Roma, ricostruì la città. Sotto Diocleziano diventò capoluogo della Frigia Prima. Divenuto dominio bizantino, fu distrutto dai mongoli di Tamerlano nel 1402. Oggi si possono trovare solo poche rovine nella località di Eski-Hissar. Tre attività sono molto importanti, accennate anche nella lettera. Il lavoro della lana nera nel settore tessile.²¹ Invece nel settore farmaceutico era famoso un unguento per gli orecchi e probabilmente per gli occhi. Questo presuppone l'esistenza di una scuola medica. La terza caratteristica è solo indiretta: le sorgenti che durante l'estate, quando il fiume Lico si seccava, fornivano l'acqua per gli abitanti di Laodicea; erano situate a Gerapoli, vicino a Laodicea. Per quanto riguarda la comunità ecclesiale di Laodicea, si pensa che sia stata fondata da Epafra di Colossi durante l'opera apostolica di San Paolo che prima di scrivere ai fedeli di Colossi, scrisse anche per quelli di Laodicea. Purtroppo questa lettera non ci è pervenuta.²²

Hemer pone molto accento sulla presenza dei giudei in Laodicea, affermando che nonostante il fatto che la popolazione originale era siriana, esisteva anche un numero consistente di cittadini giudei, i quali – secondo le testimonianze a noi pervenute – non erano in tensione religiosa con il resto degli abitanti.²³

Τάδε λέγει è la formula molto solenne che introduce ciò che il Risorto vuole comunicare alla Chiesa, dopo aver fatto con insistenza l'autopresentazione. Ciò mette in rilievo la persona che parla. Questa formula è la traduzione dell'espressione אָמַר כֹּה (Testo Masoretico) che appare nell'AT 465 volte. Con ciò i profeti iniziavano la trasmissione delle parole di Dio, parlando a suo nome. Qui Gesù si riveste

²⁰ VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 10), 141.

²¹ W. M. RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches of Asia and their place in the Plan of the Apocalypse* New York 1904, 413-414.

²² MAZZEO, *Lo Spirito parla* (nt. 13), 191-193.

²³ C. J. HEMER, *The Letters to The Seven Churches of Asia in their Local Setting*, Sheffield 1986. 178-184.

della stessa importanza e dello stesso tono profetico-oracolare della parola di Dio. Ταδε λέγει dà forza e performatività al messaggio dato, sottolineando la parola trasmessa che vuole inculcare alla Chiesa, mettendo in evidenza, nello stesso tempo, l'importanza della persona che la pronuncia. Nell'AT אָמֵן הוֹי ha per soggetto quasi esclusivamente Dio. Dall'insieme di Ap 1-3 si vede (soprattutto in Ap 1,20) chi parla: è Gesù risorto.

Il primo titolo dell'autopresentazione di Cristo è ὁ Ἄμην che all'interno del NT – in cui ricorre 130 volte – solo in questo versetto viene preso come titolo cristologico, designando un attributo di Cristo. Bisogna partire dall'AT, perché l'"amen" detto di Gesù deriva dal termine ebraico אָמֵן, di cui è la trascrizione ed anche per il fatto che gli esegeti per trovare l'origine di quest'espressione si riferiscono a due testi veterotestamentari: Is 65, 16-19 e Pr 8,30. Il significato primario del termine "amen" è ancora oggetto di discussione, ma l'opinione più comune ritiene che abbia il significato di essere saldo, fermo, sicuro, esprimendo l'idea di fermezza, di stabilità.

Ci sono però degli studiosi come Weiser²⁴ che affermano riguardo a ciò che non raggiungono la pienezza dell'espressione. Lui propone l'esame preciso di ogni caso, perché per lui questo termine significa la relazione della realtà verso ciò che caratterizza un determinato soggetto. S. Porúbcan²⁵ vede in questo termine soprattutto il significato di verità e non quello di fedeltà. Come base delle sue ricerche mette l'aggettivo verbale ebraico "amen" sul cui significato ("sì" o "così sia") sono d'accordo tutti gli esegeti e i lessici. Il campo del suo uso consiste nelle benedizioni, negli scongiuri, nelle esecrazioni, nelle acclamazioni liturgiche. Dall'esame di ciò segue che il significato primario del termine è l'idea della verità presa nella sua essenza ed in generale. Da quest'idea deriva anche quella della "stabilità-fermezza".

Nel caso di Pr 8,30 ("Allora io ero con lui come architetto ed ero la sua gioia ogni giorno"²⁶) si tratterebbe di una lettura erronea del testo masoretico,²⁷ così, al posto del termine אָמֵן, si sarebbe usato אָמֵן. Il concetto di architetto quadra molto bene con uno dei due titoli seguenti in Ap 3,14: il principio della creazione di Dio. Nonostante ciò, non pare convincente questa ipotesi, poiché presupporre una lettura erronea da parte dell'autore dell'Apocalisse sarebbe molto più difficile che vedere la sua tendenza di dare una interpretazione nuova a questa parola.

²⁴ W. WEISER, "pisteúo", in *GLNT*, X, p. 365.

²⁵ S. PORÚBCAN, "La radice 'aman nell'AT", *RivBibl* 8 (1960) 324-336; 9 (1961) 173-183; 221-234.

²⁶ Pro 8,30: וְאֵהוּי אֶצְלוֹ אָמוֹן וְאֵהוּי שְׁעֵשִׂים יוֹם יוֹם מִשְׁחַקְתָּ לְפָנָיו בְּכָל-עַתָּה.

²⁷ L. H. SILBERMANN, "Farewell to O AMEN. A note on Rev. 3:14", in *JournBibLit* 82 (1963) 213-215. Con poche variazioni condivide questa posizione anche P. TRUDINGER, "O Ἄμην (Rev 3,14), and the Case of a Semitic Original of the Apocalypse", *NT* 14 (1972) 277-79.

L'altro testo veterotestamentario è Is 65,16-19 dove per 2 volte abbiamo l'espressione "Dio-Amen". La BHS suggerisce in tutti e due i casi di cambiare la vocalizzazione di אֱמֵן in אֱמֵן, cioè fedeltà, visto che la LXX – che rende 14 volte Ἀμήν con γένουτο, e 3 volte semplicemente la trascrive, – traduce questa frase con τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν. Il Targum su Isaia cambia il testo in "Dio vivente",²⁸ mentre Aquila usa il termine πεπιστωμένως il suo uso normale per la traduzione del termine אֱמֵן. Come Symmachus, anche la Vulgata semplicemente traslittera questa espressione.²⁹

Il contatto con il Terzo Isaia è molto più aderente. Si trova addirittura nel testo veterotestamentario un'allusione inequivocabile alla nuova creazione di Dio che si realizza in rapporto a Cristo. "Cristo presentandosi come ὁ ἄμην concentra in sé, personalizzandola, la fedeltà di Dio alle sue promesse, la coerenza di Dio con se stesso, nella prospettiva di un rinnovamento".³⁰

Attribuendo a Cristo le qualità di fedeltà, solidità e lealtà, Giovanni riveste Cristo con le stesse caratteristiche che il Dio dell'antica alleanza possiede, manifestando così Gesù come il Dio-Amen della nuova alleanza. Il Signore risorto nel suo essere e nella sua missione manifesta la coerenza del disegno di salvezza di Dio e del suo regno in cammino. In lui avverrà la pienezza della profezia di Is 65,16.

Questa lettura è confermata anche dall'uso neotestamentario di Ἀμήν. Nella maggioranza delle 130 occorrenze appare in espressioni stereotipate sulle labbra di Gesù: ἄμην λέγω ὑμῖν. Uso analogo a quello di Ap 3,14 si trova in 2Cor 1,17-20, dove viene messo in parallelo τὸ Ναί e τὸ Ἀμήν. Il Cristo-Amen è il "Sì" concreto, completo, coerente, offerto agli uomini da parte di Dio che è fedele alle sue promesse. Paolo usa solo nel versetto 20b l'espressione Ἀμήν per Cristo che viene qualificato come il mediatore della comunità liturgica. Questa funzione dell'Ἀμήν si ritrova 7 volte (eccetto il caso di Ap 3,14) anche nel libro dell'Apocalisse, dove allo stesso modo funge da conclusione e sintesi della preghiera della Chiesa terrestre (Ap 1,6.7; 5,14; 7,12.12; 19,4; 22,20.21). Cristo è il mediatore perfetto in cui e per mezzo di cui i credenti possono rivolgere le loro preghiere a Dio, pronunciare il loro ἄμην verso Dio.³¹ Così esiste un doppio movimento ascendente e discendente che caratterizza la benedizione di Ap 1,4-8. Gesù, l'Amen personificato è "il «sì» pieno di Dio alla Chiesa e il «sì, così sia» della Chiesa a Dio".³²

²⁸ M. McNAMARA, (dir.), *The Aramaic Bible*, vol. XI, *The Isaiah Targum*, Edinburgh 1987, 124.

²⁹ D. E. AUNE *Revelation 1-5*, Dallas 1997, 254-255.

³⁰ VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 10), 143.

³¹ I. DONEGANI, *A cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus...*, Paris 1997, 325-329.

³² VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 10), 143.

Il secondo titolo è ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός che sta in parallelismo con il titolo precedente, interpretandola nel suo movimento discendente: Cristo tra gli uomini, nella loro storia, è la concretizzazione della promessa di Dio. Gli aggettivi derivano dai due punti di vista: dal punto di vista di Dio la testimonianza di Cristo è “fedele”, perché è aderente ad essa, mentre dal punto di vista degli uomini essa è “veritiera”, poiché presenta e rivela la realtà e la funzione di Cristo in rapporto alla comunità che lo sta ascoltando.³³ Gesù, dunque, è testimone fedele in rapporto al Padre, in quanto la sua testimonianza riguarda la rivelazione divina. Cristo, cioè, è il perfetto mediatore tra Dio e gli uomini, e come tale può presentarsi testimone.³⁴ L'intenzione di questo titolo è di specificare il precedente titolo. La parola μάρτυς può avere il senso legale, quello storico e, infine, quello etico. Come è favorito dagli scritti giovannei (Gv 3,11.32.33), qui abbiamo il senso storico. La testimonianza di Gesù durante la sua vita terrena è un approccio che viene ricordato anche negli scritti paolini (1Tim 6,13 – la testimonianza di Gesù davanti a Ponzio Pilato), viene espresso anche da Gesù stesso (Gv 5,31; 8,14) e nella descrizione di Giovanni (Gv 19,35; 21,24).³⁵

L'espressione ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός ha un parallelo stretto in Ap 1,5, dove Gesù è designato come “il testimone fedele” (ὁ μάρτυς ὁ πιστός) che è l'unica altra ricorrenza in cui Cristo è chiamato “testimone”. Come si vede dalla traduzione della LXX, la parola μάρτυς può significare sia πιστός che ἀληθινός. Anche Gesù stesso dice sul proprio conto di essere “ὁ μαρτυρῶν ταῦτα”³⁶ in Ap 22,20 che probabilmente si rifa al Sal 89,38, dove è descritta la luna come testimone fedele nel cielo. Si pone la domanda: questo testimone a chi si riferisce esattamente? Al Gesù storico la cui fedeltà è viva durante la sua attività terrena attraverso la morte oppure al Cristo glorificato che si fa garante della veracità del messaggio di Gesù? Aune ritiene che questo secondo approccio sia più probabile. Nel vangelo di Giovanni il soggetto del verbo testimoniare è il Gesù storico che rese testimonianza sulla verità (Gv 3,32; 4,44; 5,31; 7,7; 8,14.18; 13,21; 18,37).

Nell'Apocalisse questo titolo appare diverse volte ed in forme diverse. Così, per il martire Antipas in 2,13, l'espressione è ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου. Anche il nome del cavaliere sul cavallo bianco – che è il Messia – è simile: πιστός καὶ ἀληθινός. Infine, per designare il messaggio profetico ricevuto da Giovanni, abbiamo in 21,5 e 22,6 l'espressione “οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί”.³⁷

³³ VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 10), 143.

³⁴ MAZZEO, *Lo Spirito parla* (nt. 13), 196.

³⁵ R. L. THOMAS, *Revelation 1-7*. Chicago 1992, 300-301.

³⁶ “colui che testimonia queste cose”.

³⁷ AUNE, *Revelation* (nt. 29), 256-257.

Non è un caso il fatto che questa autopresentazione di Cristo si trovi proprio qui, all'inizio della settima lettera, a conclusione di tutto il messaggio rivolto alla Chiesa. Questo titolo, come nel caso di ciascuna lettera, dà il tono, focalizza il messaggio seguente. Conseguentemente, si può constatare un netto contrasto tra la verità e la fedeltà di Cristo, e la situazione della Chiesa che si trova in uno stato molto carente, bisognosa di cambiare rotta, di aprirsi a Cristo che bussa alla porta. Ma il senso pieno del testimone si ottiene se si prende in esame la testimonianza di ogni rivelazione divina.

Πιστός esprime l'affidabilità di Cristo. Nel NT questa parola viene usata per la descrizione di uno che ha fede (Gv 20,27; Atti 16,1) oppure di uno che è degno di fiducia (1Tess 5,21; 2Tim 2,22; 1Gv 1,9). Sarà il contesto a determinare il significato. Ma in senso pieno questa parola può essere applicata soltanto a Dio.

La parola ἀληθινός serve per completare la presentazione di Cristo, dando in questo modo un quadro che fornisce a tutti gli uomini l'ideale perfetto, in cui non c'è nessun difetto ed in cui si incontrano tutte le caratteristiche positive del testimone che non viene mai meno nella verità.³⁸

L'ultimo titolo è ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, "il principio della creazione di Dio" che allo stesso tempo chiude l'autopresentazione di Cristo. E un ulteriore parallelismo sinonimico che sembra avere una dipendenza dalla lettera ai Colossesi in 1,15-18. Il fattore geografico (le due città si trovavano non troppo distanti) e il fatto che la lettera ai Colossesi sia stata letta anche a Laodicea (Col 4,16) costituiscono la base per questa ipotesi, insieme con alcune altre corrispondenze. Dal confronto di questi tre versetti (Col 1,15.18; Ap 3,14b)³⁹ si vedono delle somiglianze, ma anche delle differenze: i termini in comune sono due, cioè ἀρχὴ e κτίσις, ma differisce sia la loro proposizione sia la loro strutturazione grammaticale. In effetti, la lettera ai Colossesi ha la parola ἀρχὴ senza articolo ed è assoluto, mentre in Apocalisse è al contrario. Per quanto riguarda invece il termine κτίσις, si può constatare la sua dipendenza nell'Apocalisse da ἀρχὴ ed anche il fatto che è preceduto dall'articolo determinativo e seguito da τοῦ θεοῦ, mentre nella lettera ai Colossesi dipende da πρωτότοκος ed è preceduto da πάσης. Si può dire che in tutti e due i casi le proposizioni non mancano di originalità e di suggestione.

La causa della somiglianza si spiega con l'ambiente liturgico comune, mentre la differenza si rifà all'indipendenza letteraria e all'originalità di ciascun autore.

³⁸ THOMAS, *Revelation* (nt. 35), 301-302.

³⁹ Col 1,15: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως; Col 1,18: ὅς ἐστιν ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν; Ap 3,14b: ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ

Emerge la domanda se questo testo abbia a che fare con l'AT. Per evidenziare un rapporto si cita Pr 8,22: "Il Signore mi acquistò come inizio della sua via, prima che lui facesse dall'inizio".⁴⁰ L'ebraico **קָנִיתִי אֶת־רֵאשִׁית** viene reso nella LXX con *ἔκτισέν με ἀρχήν*. Il testo del TM ha un rapporto più debole con l'espressione dell'Apocalisse. Soltanto il termine **רֵאשִׁית** sarebbe conforme al greco ἀρχή, mentre la versione della LXX insinua, attraverso la traduzione del verbo ebraico **קָנִיתִי** con *ἔκτισέν*, un rapporto più stretto, visto che *ἔκτισέν* potrebbe suggerire un rapporto con *κτίσεως τοῦ θεοῦ*. Ma, in ogni caso è valida l'affermazione che in tutte e due le versioni (sia della LXX che quella del TM) esiste una differenza riguardo al testo dell'Apocalisse: nei testi veterotestamentari la sapienza viene presentata come oggetto dell'azione creatrice o dell'acquisto di Dio ad un livello di assoluta primarietà, mentre nell'Apocalisse avviene il contrario: Cristo non è l'oggetto della creazione attiva di Dio, ma è il principio da cui essa proviene. Per questo bisogna trarre la conseguenza necessaria di un improbabile rapporto tra il testo di Ap 3,14b e Pr 8,22.

Per precisare il significato di ἡ ἀρχή occorre tener presente che anche questo attributo designa la stessa persona come gli altri due precedenti, cioè Cristo. Un indizio di ciò è la presenza dell'articolo determinativo (ἡ) che sta in parallelo con i due articoli (ὁ) antecedenti. L'espressione ἀρχή viene usata per Cristo un'altra volta nell'Apocalisse (22,13), dove è messa insieme a τέλος e costituisce un elemento parallelo con Α e Ω. La funzione di ciò consiste nell'assegnare al Cristo morto e risorto che è presente nell'assemblea liturgica, la qualifica dell'inizio e della conclusione di uno svolgimento la cui durata e totalità vengono espresse attraverso gli estremi dell'alfabeto greco. Nel nostro testo questo svolgimento da sviluppare consiste nella κτίσις τοῦ θεοῦ.

Le ricorrenze di κτίσμα, (Ap 5,13; 8,9) cioè il risultato di un'azione creativa e quelle del verbo κτίζω (Ap 4,11; 10,6) di cui il soggetto è Dio, ci propongono di considerare l'aspetto proprio di κτίσις. Avendo un valore attivo esprime l'atto stesso della creazione. Per vedere il ruolo di ἀρχή di Gesù, bisogna prendere in considerazione le ricorrenze di questo termine. Ci sono altri due versetti (21,6 e 22,13) che contengono questa parola. Nel primo caso il binomio ἡ ἀρχή καὶ τὸ τέλος sta in parallelo con τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ, i quali vengono riferiti a Dio, mentre nel secondo caso tutto ciò si riversa su Cristo. Questo secondo binomio (τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ) ricorre anche all'inizio della lettera (Ap 1,8), dove serve per indicare Dio che non abbandona lo sviluppo della storia della salvezza, ma con la sua presenza attiva la porterà a compimento.

| ⁴⁰ Pto 8,22: κύριος ἔκτισέν με ἀρχήν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ

Il terzo binomio (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος) “il Primo e l’Ultimo” nel libro dell’Apocalisse viene sempre riferito a Cristo (Ap 1,17; 2,8; 22,13). Insieme con gli altri due mette l’accento sulle qualità e sui ruoli divini di Cristo, sottolineando l’unità e la parità tra Cristo e Dio con l’aiuto dell’interscambio dei titoli divini.⁴¹

Vanni facendo un esame della terminologia tipica della creazione attribuisce a κτίσις un valore attivo, dal momento che la desinenza σι della parola afferma la differenza con la parola κτίσμα di valore passivo che si trova in Ap 5,13. L’ultimo argomento in favore di ciò consiste nel fatto che non ci sono motivi contestuali decisivi per scegliere l’alternativa passiva. Questo valore passivo si ritrova anche in Col 1,15. Il primo membro della costruzione genitiva ἀρχή può avere fundamentalmente due significati: prima causa e opera di primizia. In altri versetti dell’Apocalisse (1,8; 21,6; 12,13) ἀρχή sta in parallelo con Α e Ω, ed è abbinato a τέλος. Queste due coppie non sono solo cronologiche, ma soprattutto causative.

Dall’ἀρνίον si vede che Cristo è uguale a Dio riguardo alle caratteristiche operative, così a lui compete la capacità di dare la spinta iniziale e concludere. Le modalità di questa duplice funzione causale si esplicitano attraverso i paralleli sinonimici: ἀμήν sta ad indicare il desiderio della comunità che la preghiera si realizzi il più presto; in questo senso Cristo diventa l’amen ascendente dei cristiani. Gesù è anche il testimone fedele e veritiero che funge da mediatore pienamente affidabile tra il Padre e tutta la terra attingendo sempre dalla verità.⁴²

Si può trarre la conseguenza che Dio è il “creatore” di tutto ciò che esiste, ma questo non vale soltanto per il momento iniziale. Fa invece, intravedere la presenza di Dio che rimane presente nello sviluppo storico, manifestandosi come colui che ha tutte le capacità per tenere in mano l’intera situazione (attraverso la menzione degli estremi). Proprio in questo ambito subentra qualcosa di caratteristico, la “novità”: Dio che non lascia il creato a se stesso e fa nuove tutte le cose. Questo si vede anche nel contesto del brano di Isaia 65,16-19. L’Apocalisse ha la peculiarità di considerare questa creazione di Dio in modo cristologico. Infatti, non si ritrova l’idea pura di una creazione finita da parte di Dio, ma c’è un’equivalenza tra lui e Cristo: Gesù appare come l’ispiratore di tutta l’attività creatrice di Dio, compresi sia l’inizio che la fine. Perciò Cristo ne è sia il punto di partenza sia quello di conclusione.

Per la settima lettera tutto ciò ha un significato molto forte: Cristo con questa sua autopresentazione come l’inizio dell’azione creativa di Dio mostra di essere in grado e meritevole di essere capito e riscoperto da questa comunità che è in grande

⁴¹ MAZZEO, *Lo Spirito parla* (nt. 13), 196-198.

⁴² U. VANNI, *L’opera creativa nell’Apocalisse*, Roma 1993, 26-34.

difficoltà spirituale. Essa può vedere già in Cristo una parte della novità attualizzata, che le offre la possibilità di riprendere con forza il cammino nel suo presente, attraverso un rinnovamento e una conversione aiutati dalle potenzialità del Cristo risorto che «è un inizio che si sta svolgendo e si concluderà. È «la parola di Dio» (19,13) che si attua nella storia».⁴¹

Ap 3,14 usa l'intero risultato dell'esegesi di Paolo, che segue il metodo rabbinico. In Col 1,15-18 Paolo fa l'esegesi della prima parola del libro della Genesi, che collega con Pr 8,22, mostrando ai fedeli di Colossi che il pieno compimento del *berescit* di Gen 1,1 si è realizzato in Cristo. Per la preposizione אֶ C. F. Burney fornisce tre spiegazioni: 1. in; 2. per mezzo di; 3. per. Invece il sostantivo ראשית ne riceve quattro: 1. inizio (temporale); 2. totalità; 3. capo; 4. primogenito.⁴⁴

Silberman vede tutta l'autopresentazione di Cristo come riflesso di una speculazione giudaica su Pro 8,22.30 e Gn 1,1. Secondo lui questi erano degli epiteti della Sapienza molto conosciuti nel tempo dell'AT: Ἀμὴν per lui deriva da una lettura erronea di אֱמוּנָה, mentre ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός deriva dall'unione di Pro 14,5 (μάρτυς πιστὸς οὐ ψεύδεται ἑκκαίει δὲ ψεύδη μάρτυς ἄδικος)⁴⁵ e Pr 14,25 (ρύοεται ἐκ κακῶν ψυχῆν μάρτυς πιστὸς ἑκκαίει δὲ ψεύδη δόλιος).⁴⁶ In Pr 8,30 c'è un gioco di parole basato sulla radice אָמַן. Per l'ultimo titolo (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ) propone l'ebraico ראשית דרכו, confermando l'opinione di vedere in Ap 3,14 la lettura della seguente frase ebraica האמון עד אמונים עד אמת דרכו ראשית דרכו, che ritiene di essere la reminiscenza nel NT di diversi versetti che mettono in rapporto Gesù preincarnato con la creazione.⁴⁷

Una notevole differenza tra Ap 3,14 e Pr 8,22 consiste nel fatto che nel primo caso è Gesù a designarsi come principio (si colloca proprio nella sezione dell'autopresentazione), mentre nel testo veterotestamentario questo fatto non si ritrova. Dalle ricorrenze (Ap 21,6; 22,13 da confrontare con 1,8.17; 2,8, dove questo termine è usato per Dio) a prima vista risulta l'aspetto temporale, ma non è escluso nemmeno il significato causale. Il confronto con Col 1,18 fa pensare alla partecipazione attiva di Cristo alla creazione.⁴⁸

⁴³ VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 10), 146.

⁴⁴ C. F. BURNEY, "Christ as APXH of Creation (Pr iii 2, Col. i 15-18, Rev. iii.14)", in *JTS* 27 (1926) 160-177.

⁴⁵ Pro 14,5: אֱמוּנָה לֹא יִכּוֹב וַיִּפְחַח כְּזָבִים עַד שֶׁקֶר:

⁴⁶ Pro 14,25: מִצִּיל נַפְשׁוֹת עַד אֱמֶת וַיִּפְחַח כְּזָבִים מִרְמָה:

⁴⁷ AUNE, *Revelation* (nt. 29), 256-257.

⁴⁸ H. GIESEN, *Johannes-Apokalypse*, Stuttgart 1986, 139.

L'intenzione diretta di aver posto questo titolo in questa lettera deve avere lo sfondo nell'atteggiamento della comunità stessa. Forse tra i cristiani di Laodicea – alcuni dei quali la devozione verso Cristo era carente o del tutto assente – apparve un'autogiustificazione per degradare Gesù, affermando che in Cristo non c'è niente di eccezionale. Si conosce l'esistenza di un errore cristologico nella Chiesa vicina di Colossi (Col 1,15-20), così non si può escludere la possibilità di un insegnamento falso neanche qui. È più probabile il contrario, cioè che la tiepidezza sia la causa della mancanza di lealtà di questa comunità verso Cristo. Alcuni gruppi eretici, come per esempio gli ariani, cercavano di dare una spiegazione passiva ad ἀρχή.

Pero, considerando il contesto più immediato e quello più ampio, si arriva all'affermazione che non si può dare ragione a questa opinione, poiché un essere creato non potrebbe avere un grado così elevato di fedeltà e non potrebbe fare delle promesse né a colui che lo rifiuta né al vincitore. Già nello stesso libro abbiamo la designazione di Cristo come eterno (Ap 1,18; 2,8); lui e il Padre sono distinti da ogni altra cosa creata, quali oggetti della creazione (Ap 5,13). In 22,13 il binomio Alfa e Omega necessita la considerazione della sua esistenza non come risultato della creazione, ma come sua fonte. Anche gli altri scritti giovannei mettono molta enfasi sulla divinità di Cristo (Gv 1,3; 5,18; 10,30).

L'Apocalisse presuppone la conoscenza delle lettere di san Paolo ai Colossesi e agli Efesini da parte dei laodicensi, cosa che sembra probabile a causa della distanza geografica minima. È possibile che ne abbiano fatto delle copie. In ogni caso, alcune coincidenze tematiche sembrano presupporre la conoscenza di queste lettere di san Paolo: Ap 3,21 è in connessione con Col 3,1 e Ef 2,6; Ap 3,17-19 con Col 1,27; 2,8.18.23 e 2,2.3. Il senso della creazione di Dio richiede che il suo significato includa tutta la creazione, ovvero che il suo significato concordi con quello del πάντα in Gv 1,3 e con il τὰ πάντα di Col 1,16. La solennità di questo titolo prepara i fedeli alla ricerca e alla critica severa del messaggio seguente.⁴⁹

| ⁴⁹ THOMAS, *Revelation* (nt. 35), 302-304.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2002-2003

I. STORIA

- BAÁN István: „Cirill és Metód, a társapostolok – Akik megkeresztelték a szláv nyelvet”, in *Új Ember* 7 (2003) 8.
- BURA László: „A keleti szertartású kereszténység múltja és jelene Szatmárban. Magyar görög katolikusok a Szamosháton (Szatmár megyében)”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3-4 (2001) 103-120.
- CSELÉNYI István Gábor: „Hodinka Antal és a Magyar Görög Katolikus Egyház”, in *Posztbizánci Közlemények* V (2002) 55-65.
- DÓKA Klára: „A nagyváradi római és görög katolikus püspökség birtokai a 18-19. század fordulóján”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3-4 (2001) 77-100.
- DUDÁS Bertalan – LEGEZA László: „Szerzetesi élet a Keleti Egyházban (1.)”, in *Keresztény Élet* 6 (2003) 4.
- DUDÁS Bertalan – LEGEZA László: „Szerzetesi élet a Keleti Egyházban (2.)”, in *Keresztény Élet* 7 (2003) 4.
- IVANCSÓ István: „Dudás Miklós megyéspüspök centenáriuma”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2002) 1-2.
- IVANCSÓ István: „Dudás Miklós püspök halálának 30. évfordulója”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2002) 3.
- IVANCSÓ István: „Száz éve született – Emlékezés Dudás Miklós püspökre”, in *Keresztény Élet* 46 (2002) 4.
- MAGYAR András: „Bizánc és a magyarok (1.)”, in *Keresztény Élet* 33 (2002) 4.
- MAGYAR András: „Bizánc és a magyarok (2.)”, in *Keresztény Élet* 34 (2002) 4.
- MAGYAR András: „Bizánc és a magyarok (3.)”, in *Keresztény Élet* 35 (2002) 4.
- MUSSINGHOF, Heinrich: „Napnyugati Európa? Az ortodoxia az európai integrációs folyamatban”, in *Távlatok* 1 (2002) 100-111.
- PIRIGYI István: *Görög katolikus életsorsok*, Debrecen 1998, 176 p.
- PUSKÁS László: „Romzsa Tódor öröksége”, in *Jel* 6 (2001) 20-23.

BIBLIOGRAFIA

- PUSKÁS László: „Vértanúk – hitvallók”, in *Jel* 9 (2002) 259-262.
- PUSKÁS László: *Megalkuvás nélkül. Romzsa Tódor élete és halála*, Budapest 2001, 191 p. ISBN 963 86182 05
- SOLTÉSZ János: „A görög katolikus egyház élete az elmúlt 10 évben”, in *Athanasiana* 15 (2002) 95-103.
- SZEBENI Olivér: „A keresztény egyházak és az orosz demokratizálódás”, in *Theologiai Szemle* 3 (2001) 179-183.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Benkovich Ágoston váradi püspök működésének görög katolikus vonatkozásai (1682-1702)”, in *Athanasiana* 16 (2003) 99-122

2. TEOLOGIA

- HIEROTHEOS, Vlachos: *A lélek betegsége, a lélek gondozása a keleti keresztény (ortodox) hagyományban*, Budapest 2002, 156 p. ISBN 963 03 9221 6
- IMRÉNYI Tibor: „Az Orthodox Egyház tanítása Hitről, Reményről, Szeretetről”, in *Egyházi Krónika* 1 (2002) 6-7.
- IMRÉNYI Tibor: „Az Orthodox Egyház tanítása Hitről, Reményről, Szeretetről”, in *Egyházi Krónika* 2 (2002) 6-7.
- IMRÉNYI Tibor: „Az Orthodox Egyház tanítása Hitről, Reményről, Szeretetről”, in *Egyházi Krónika* 4-5 (2002) 4-6.
- IMRÉNYI Tibor: „Az Orthodox Egyház tanítása Hitről, Reményről, Szeretetről”, in *Egyházi Krónika* 6 (2002) 5-6.
- IVANCSÓ István: *Szentháromság*, (Ikon és Liturgia 20), Nyíregyháza 2002, 64 p. ISSN 1418-5121
- LANNE, Emmanuel: „Az Egyház misztériuma az ortodox teológiában (II.)”, in *Athanasiana* 15 (2002) 9-34.
- Munkálatok a Görög Katolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiból* 4, Nyíregyháza 2001, 143 p. ISSN 1417-0671
- SIVADÓ Csaba: „A teremtés-teológia egyes szempontjai a keleti egyházban. Ember és teremtés”, in *Athanasiana* 16 (2003) 193-200.

3. LITURGIA

- CSELÉNYI István Gábor: „A liturgia egyházképe (1.)”, in *Keresztény Élet* 27 (2002) 4.
- CSELÉNYI István Gábor: „A liturgia egyházképe (2.)”, in *Keresztény Élet* 28 (2002) 4.

BIBLIOGRAFIA

- CSELÉNYI István Gábor: „A liturgia egyházképe (3.)”, in *Keresztény Élet* 29 (2002) 4.
- CSELÉNYI István Gábor: „A liturgia egyházképe (4.)”, in *Keresztény Élet* 30 (2002) 4.
- GUZSIK Tamás: „A nagyböjt liturgikus hagyományairól”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2002/2003) 76-77.
- HOPKO, Thomas: „Az orthodox istentisztelet”, in *Egyházi Krónika* 1 (2002) 3-4.
- HOPKO, Thomas: „Az orthodox istentisztelet”, in *Egyházi Krónika* 2 (2002) 4-5.
- IVANCSÓ István: „A karácsonyi konták”, in *Megmaradni* 5-6 (2002) 6-7.
- IVANCSÓ István: „A magyar görög katolikus kispapok oltárszolgálatára”, in *Posztbizánci Közlemények* V (2002) 66-85.
- IVANCSÓ István: „A Miatyánk szövegváltozatai a magyar görög katolikus liturgiában”, in *Athanasiana* 16 (2003) 41-74.
- IVANCSÓ István: „Az Istent dicsőítő és az embert megszentelő liturgia”, in *Athanasiana* 15 (2002) 35-56.
- IVANCSÓ István: „Historicizmus a korai bizánci liturgiában”, in *Klió* 2 (2002) 32-36.
- IVANCSÓ István: „Isten dicsérete a teremtés művében”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendárium* 2003, Nyíregyháza 2002, 71-79.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok I. – A műró”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2002) 3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok II. – A liturgikus nyolcadik nap”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2002) 3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok III. – A királyi ajtó”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2002) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok IV. – »A hajózáért«”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2002) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok V. – Istenszülei énekek az imaórákon”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2002) 3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok VI. – Teljes szívemből és lelkemből!”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2002) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok VII. – Liturgikus ima”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2002) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok VIII. – Uram irgalmazz!”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2002) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok IX. – Konták”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2002) 2.

BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok X. – Bűneink adóslevele”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2003) 3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XI. – Háromszoros ismétlés”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2003) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XII. – Szabadulásért”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2003) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XIII. – Szenteknek imái által”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2003) 2-3.
- IVANCSÓ István: *A keleti liturgiák*, Nyíregyháza 2002, 138 p. ISBN 963 203 354 5
- IVANCSÓ István: *A magyar görög katolikus egyház Evangéliumos könyve*, (Athanasiana füzetek 6) Nyíregyháza 2002, 55 p. ISBN 963 206 224 8 ISSN 1586-2364
- LAKATOS László (ford.): *Akathisztos könyv*, Beregszász 2003, 511 p.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – A szentély (oltár) festészete I.”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2003) 7-8.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – A szentély (oltár) festészete II.”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2003) 8-9.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – Az előkészületi asztal”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2003) 3-4.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – Az oltár I.”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2002) 6.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – Az oltár II.”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2002) 9.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – Az oltár III.”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2002) 8.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – Az oltár IV.”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2003) 6-7.
- OROSZ Athanáz: *Pentekosztárion vagyis Húsvét-Pünkösdi énektár, mely tartalmazza a húsvéttól mindenszentek vasárnapjáig tartó időszak szent szolgálatait*, Nyíregyháza 2002, 400 p.
- PETROVICS, Danica: „A zsoltár a szerb orthodox egyház liturgikus gyakorlatában”, in *Magyar Egyházzene* 2 (2001/2002) 249-254.

BIBLIOGRAFIA

4. STORIA DELL'ARTE

- FÖLDEVÁRY Miklós István: „Istenünk tornácaiban – Az osztott templomtér jelentőségéről”, in *Magyar Egyházzene* 2 (2001/2002) 171-182.
- FURNÁ, Dionüsziosz, da: „Az ikonfestészet kézikönyve V.”, in *Athanasiana* 15 (2002) 69-90.
- FURNÁ, Dionüsziosz, da: „Az ikonfestészet kézikönyve VI.”, in *Athanasiana* 16 (2003) 157-184.
- KAULICS László: „Az Istenszülő ábrázolásai”, in *Keresztény Élet* 52 (2002) 4.
- NAGY Márta: „Krisztus, a nagy Főpap ikonográfiai típus magyarországi megjelenéséről”, in *Posztbizánci Közlemények* V (2002) 138-147.
- NAGYMIHÁLYI Géza: *A Nagyböjt szakrális kultúrája a keresztény keleten*, Hajdúböszörmény 2001, 103 p. ISBN 963 440 080 9
- PUSKÁS Bernadett: „Adalékok a XVIII. századi görög katolikus egyházi építészet kutatásához”, in *Posztbizánci Közlemények* V (2002) 122-137.
- PUSKÁS Bernadett: „Templomépítészeti a történelmi munkácsi egyházmegyében a 15-16. században”, in *Athanasiana* 16 (2003) 201-210.
- TERDIK Szilveszter: „*Orthodoxi patres et doctores, pariter Graeci et Latini*: egyház-anya-ábrázolások a velencei keresztelőkápolnában”, in Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.), *Studia Patrum A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23.)*, Budapest 2002, 315-333.

5. DIRITTO CANONICO

- SALACHAS, Dimitri – GALLARO, George: „A Keleti Katolikus Egyházak Liturgikus Instrukciója” (Pregun István), in *Athanasiana* 16 (2003) 9-40.

6. ECUMENISMO

7. PATROLOGIA

- ARANYSZÁJÚ Szent János: *A Felfoghatatlanról és az Egyszülött dicsőségéről Kilenc prédikáció az ariánusok ellen* (Perczel István), Budapest 2002, 326 p. ISBN 963 389 327 5

BIBLIOGRAFIA

- ÁRKOSY Miklós (ford.): *Az öregek könyve – a sivatagi atyák mondásai*, Moreno Valley 2001, 259 p.
- BAÁN István: „Szent Péter bilincseinek konstantinápolyi tisztelete”, in Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.), *Studia Patrum A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23.)*, Budapest 2002, 167-176.
- BUGÁR M. István: „Mit is írt Epiphániosz Theodosziosz császárnak?”, in Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.), *Studia Patrum A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23.)*, Budapest 2002, 91-100.
- CSERHÁTI Sándor: „Néhány tanulság Khrüszosztomosznak a korinthusi levelekhez írt magyarázatából”, in Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.), *Studia Patrum A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23.)*, Budapest 2002, 101-105.
- D. TÓTH Judit: „Apoftikus teológia Nüsszai Szent Gergely Mózes élete című művében”, in Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.), *Studia Patrum A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23.)*, Budapest 2002, 83-90.
- DUDÁS Bertalan – LEGEZA László: „Nagy Szent Bazil élete (2.)”, in *Keresztény Élet* 4 (2003) 4.
- DUDÁS Bertalan – LEGEZA László: „Nagy Szent Bazil, a keleti szerzetesség atyja (1.)”, in *Keresztény Élet* 3 (2003) 4.
- LÉTRÁS SZENT János: *A létra*, Moreno Valley 2001, 308 p.
- NEMESHEGYI Péter: „Órigenész Istene és a Biblia Istene”, in Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.), *Studia Patrum A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23.)*, Budapest 2002, 1-11.
- OROSZ Athanáz: „Tüposz és anagógia Maximosz hitvalló Jónás-kommentárjában”, in Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.), *Studia Patrum A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23.)*, Budapest 2002, 159-165.
- OROSZ Athanáz: *Isten a szeretet. Válogatás Szent Maximosz Hitvalló műveiből, (Ókeresztény Örökségünk)* Budapest 2002, II + 287 p. ISBN 963 9318 26 4 ISSN 1219-5588
- SOMOS Róbert: „Megjegyzések Evagriosz Szentháromság-tanához”, in Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.), *Studia Patrum A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23.)*, Budapest 2002, 115-119.

BIBLIOGRAFIA

- TÓTH Péter: „A koraközépkori szerzetesi hagiográfia problémái: a *Historia monachorum in Aegypto* különböző nyelvű recenziói”, in Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.), *Studia Patrum A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23.)*, Budapest 2002, 121-141.
- VANYÓ László (szerk.): *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei*, (Ókeresztény Írók XVII) Budapest 2001, 415 p. ISBN 963 361 302 7 ISSN 020 976 13 XVII
- VANYÓ László (szerk.): *Nüsszai Szent Gergely művei*, (Ókeresztény Írók XVIII) Budapest 2002, 550 p. ISBN 963 361 352 3 ISSN 020 976 13 XVIII
- VANYÓ László: *Az egyházatyák bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*, Budapest 2002, 328 p. ISBN 963 9318 29 9
- VATTAMÁNY Gyula: „Vázlat a „fenyegetettség” retorikájáról: a zsidók végső sorsa Khrüszosztomosz *Adversus Iudaeos* és a Római levelet kommentáló homiliái szerint”, in Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.), *Studia Patrum A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről (Kecskemét, 2001 június 21-23.)*, Budapest 2002, 107-114.

8. VARIE

- „II. Alexij Moszkva és egész Oroszország patriarchájának húsvéti körlevele az Orosz Orthodox Egyház főpásztoraihoz, pásztoraihoz, szerzeteseihez és minden hű gyermekéhez”, in *Egyházi Krónika* 2 (2002) 1-2.
- „II. Alexij Moszkva és egész Oroszország patriarchájának karácsonyi körlevele az Orosz Orthodox Egyház főpásztoraihoz, pásztoraihoz, szerzeteseihez és minden hű gyermekéhez”, in *Egyházi Krónika* 6 (2002) 1-2.
- A Hájdudorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus név- és címtára*, Nyíregyháza 2001, 132 p.
- A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola évkönyve 2001/2002*, Nyíregyháza 2001, 154 p. ISSN 1585-7468
- BĀLAN, Ioanichie: *A moldvai szerzetesek élete* (Korányi Mária – Pikler Mihály), Budapest 2002, 144 p. ISBN 963 389 328 3
- GYARMATI Ildikó: *Egyházi protokoll – Nagyegyházak protokoll- és liturgiai szokásai*, Budapest 2002, 131 p. ISBN 963 947 108 9
- IVANCSÓ István (szerk.): *Ecclesiam aedificans. A 70 éves Keresztes Szilárd püspök köszöntése*, Nyíregyháza 2002.
- IVANCSÓ István (szerk.): *Velünk az Isten! Emlékkönyv Keresztes Szilárd püspök 70. születésnapjára a kispapoktól*, Nyíregyháza 2002.

BIBLIOGRAFIA

- KRÁNITZ Mihály (szerk.): *Az atyák dicsérete – A 60 éves Vanyó László köszöntése*, Budapest 2002, 338 p. ISBN 963 361 325 6
- MAGYARI Márta: „Vallásos társulat egy görög katolikus közösségben”, in *Posztbizánci Közlemények V* (2002) 100-107.
- MIKLÓS Péter: „A Hajdúdorogi Főesperesi Levéltár iratainak lajstroma és mutatója 1562-1819. Szerk. Dudás László. Nyíregyháza: Görög Katolikus Püspöki Levéltár, 1999. 139 p. (A Görög Katolikus Püspöki Levéltár kiadványai III.)”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 3-4* (2001) 236-237.
- NAGY Kornél: „II. Aristakes kat’olikos enciklikája 1475-ből”, in *Egyháztörténeti Szemle 2* (2001) 103-119.
- OLÁH Miklós: „Tartsd a lelket bennünk, Uram!”, in *Athanasiana 15* (2002) 105-120.
- PILIPKÓ Erzsébet: „...a hagyományt nem lehet átállítani...” (Közösségek viszonya Kárpátalján a görög katolikus egyház keleti szertartásának nyugati elemeihez)”, in *Posztbizánci Közlemények V* (2002) 108-121.
- SZŐKE Lajos: „Szerb egyházi szláv grammatikák Kárpátalján”, in *Posztbizánci Közlemények V* (2002) 86-99.
- SZŐKE Lajos: *A liturgikus egyházi szláv nyelv Északkelet-Magyarországon (XVI-XIX. század)*, Eger 2002, 200 p. ISBN 963 00 9907 1
- TÓTH Ferenc: „Görög katolikus nagyböjt”, in *Keresztény Élet 11* (2002) 4.

RECENSIONES

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA,
Munkálatok a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola hallgatóinak írásaiából 5, [Lavori. Scritti dagli studi degli alunni dell'Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico San Atanasio 5], Nyíregyháza 2002, 210 pp. ISSN 1417-0671

Grazie a Dio, diventa sempre più una consuetudine pubblicare il volume – *Lavori* – che contiene gli scritti degli alunni del nostro Istituto. Ormai, siamo già arrivati al quinto volume, e dopo una lettura ed uno studio approfondito certamente saremo arricchiti spiritualmente-mentalmente.

Il contenuto di questo volume é molto vario, anche se possiamo leggerne «soltanto» sei saggi. Il primo scritto è il lavoro di diploma di una studentessa di catechesi che elabora la poesia religiosa di Mécs László con gli occhi del catecheta. Ne segue un'analisi di tipo patristico – che ha pubblicato un alunno del primo anno – delle allegorie dell'umiltà e della superbia, in base all'opera *Moralia* di Gregorio Magno. Un'altra opera a carattere morale è il lavoro di diploma di un teologo dell'ultimo anno sull'interpretazione teologica della passione. Il quarto scritto è di nuovo un lavoro di diploma di una studentessa del corso di corrispondenza che esamina dal punto di vista liturgico la luce non-creata, in connessione con la festa della Teofania. Un lavoro seminariale di un chierico tratta dei diritti della donna nella Chiesa. Infine, chiude il volume un lavoro di diploma di tipo liturgico di una studentessa di catechesi.

Come si vede, dunque, non si trovano in questo volume soltanto gli scritti degli studenti del corso ordinario, e non solo i lavori dei chierici, ma anche le opere di altri studenti che studiano alle diverse facoltà del nostro Istituto, cosicché il quadro d'insieme del libro possa essere ampio. Però il criterio principale della scelta del materiale rimane sempre quello, e cioè che ciascuno scritto deve mantenere il livello prescritto. Lo devono verificare i professori perché gli scritti possono inserirsi nel volume soltanto con le loro raccomandazioni.

È un fatto gioioso che l'iniziativa appartiene sempre agli studenti come anche il lavoro. E questo è anche da sé degno di lode. Come un desiderio – e per il futuro – inevitabilmente emerge la richiesta che sarebbe meglio pubblicare degli scritti più brevi affinché il contenuto del volume diventi ancora più vario e colorito.

(István Ivancsó)

Pentekosztárion... [Pentecostario cioè libro dei canti di Pasque e Pentecoste che contiene gli uffici del periodo da Pasqua fino la domenica di Tutti i Santi], Nyíregyháza 2002, 400 pp.

Anche se lentamente, ma sicuramente progredisce la nostra Chiesa e la sua vita liturgica. Grazie al lavoro – spirituale e fisico – dello ieromonaco Orosz Atanáz è uscito ormai il terzo volume dalla serie dei libri liturgici della Chiesa bizantina in lingua ungherese. Egli descrive chiaramente nel libro il metodo adottato: «Ho collazionato e rielaborato la traduzione del manoscritto del Dr. Rohály Ferenc con i volumi del Pentecostario greco e con il III volume dell'Antologhion pubblicato a Roma nel 1883 e nel 1980».

Colui che poteva finora arricchirsi spiritualmente con i testi sacri della grande Quaresima, da questo momento potrà anche utilizzare i gioiosi testi liturgici del periodo di Pasqua. È un fatto sicuro che questo libro aumenta – con l'immensa ricchezza del suo contenuto – la pretenziosità spirituale e rafforza l'identità greco-cattolica.

Il formato del libro – dal di fuori e di dentro – è identico con i volumi finora già usciti, dunque si ingrossa la serie anche visibilmente. Anzi, ora si ha avuto cura anche di scrivere il titolo del libro non soltanto sul frontespizio, ma anche sul dorso del volume, aiutando coloro che useranno l'opera.

È una gioia speciale per noi che il nostro Istituto Teologico Superiore ha potuto apprendere la redazione di questo volume, e così poteva aumentare il suo lavoro scientifico. Non è per caso, perché anche Padre Atanasio è il membro del nostro Corpo Docente.

(István Ivancsó)

INSTITUTUM THEOLOGICUM A SANCTO ATHANASIO NOMINATUM, *Folia Athanasiana* 2, Nyíregyháza 2000, 138 S. ISSN 1585-1370

Die zweite Nummer der fremdsprachigen, wissenschaftlichen Zeitschrift unserer Theologischen Hochschule ist dieses Jahr mit ein wenig Verspätung erschienen. Sie ist dem fünfzigsten Geburtstag des Institutes gewidmet. Auch die Artikel haben dieses Thema eingeraht. Die erste Schrift ist das Werk unseres Hauptdirektors, *Pregun István*. Er stellt die jubilierende Hochschule und das zu ihr gehörende Priesterseminar vor. Der letzte Artikel wurde jedoch von Kardinal *Zenon Grocholewski*, Präfekt der Kongregation für die Katholische Erziehung auf Italienisch geschrieben: es war seine Festrede bei der Weihe des Grundsteines des neuen Hochschulgebäudes. Dieser Band beinhaltet ebenfalls die Eröffnungsrede von Erzbischof *Francesco Marchisano*, die er bei der Weihe und Eröffnung des Diözesanmuseums in italienischer Sprache gehalten hat. Der Jesuit *Gilles Pelland*, ehemaliger Rektor unseres Mutterinstitutes, Pontificio Istituto Orientale in Rom, hat eine patristische Arbeit auf Französisch über Origenes geschrieben. *Ivancsó István* stellt in dieser Nummer die schriftliche Version von einem seiner Vorträge vor, den er in einer Vatikan-Konferenz über

die Geschichte der ungarischen griechisch-katholischen Kirche im zwanzigsten Jahrhundert gehalten hat. *Michelina Tenace* – Professorin unseres Mutterinstitutes – hat den Band mit einer anthropologisch-patristischen auf Schrift bereichert. *Kisfalvy Gabriella* hat eine Arbeit über die Sophiologie des russischen Theologen Sergej Bulgakov publiziert. Die Studie von *Dimitri Salachas* und *George Gallaro* vergleicht die 1996 herausgegebene liturgische Instruktion und die diesbezüglichen Anordnungen des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Auch diese Nummer der Zeitschrift publiziert die aktuelle ungarische Bibliographie im Bereich der byzantinischen Theologie. Beendet wird der reich zusammengestellte Band mit Rezensionen.

So müßte man nur noch das Ziel erreichen oder verwirklichen, daß die Zeitschrift jeweils bis Ende des Jahres immer pünktlich erscheine. (*István Ivancsó*)

HIEROTHEOS VLACHOS archimandrita, *A lélek betegsége, a lélek gondozása a keleti keresztény (ortodox) hagyományban [La malattia dell'anima, la cura dell'anima nella tradizione cristiana orientale (ortodossa)]*, Budapest 2002, 156 p. ISBN 963 03 9221 6

Che era prima incomprendibile oggi è diventato quasi abituale. Nell'ultimo decennio non pochi libri sono usciti in lingua ungherese sulla spiritualità bizantina. Questa letteratura è ormai diventata abbastanza vasta. Prima del cambiamento del sistema politico era difficile la pubblicazione di qualsiasi letteratura religiosa o ecclesiale. La Chiesa greco-cattolica ungherese si trovava in una situazione specialmente difficile. Essendo piccola, non poteva partecipare alla pubblicazione dei libri religiosi che era limitata da parte dello stato. Si poteva ottenere un libro di tale genere, cioè di spiritualità orientale, soltanto in maniera dattilografica.

Poi le circostanze sono cambiate, e oggi escono i libri di tale genere uno dopo l'altro, grazie al VS-Studio. Ora è pubblicato il terzo libro di Hierotheos Vlachos.

L'autore del libro non è sconosciuto per i lettori ungheresi perché è uscito ormai il suo terzo libro nella nostra lingua materna. Sicuramente questo non è il più facile tra i suoi tre libri, anzi, sembra di essere il più difficile, nonostante il suo contenuto attuale. Nel suo primo libro che è stato tradotto in ungherese – *Una notte nel deserto del Sacro Monte* (1997) – si tratta dell'imparare la preghiera di Gesù. Oggi accorgiamo bene che questo libro gode di un grande successo. Il titolo del suo secondo libro – *Introduzione alla spiritualità cristiana orientale* (1998) – è un'opera fondamentale importante a coloro che intendono conoscere questo campo. Anche questo terzo libro si è situato sulla tematica della spiritualità orientale. Presenta le malattie dell'anima e intende a trovarne la risposta secondo la tradizione della Chiesa orientale.

Il carattere del libro è interessante: presenta in una specie di tavola rotonda i temi, uno dopo l'altro. Tratta delle cose importantissime. Nondimeno si può sperimentare talvolta che l'opera – nonostante che vuol essere pratica – diviene abbastan-

RECENSIONES

za teoretica. Il metodo rispecchia la posizione di partenza della spiritualità orientale, secondo cui il discepolo domanda dall'anziano, cioè dal gerontos, la cosa più importante del mondo: come si può salvare l'anima. Anche qui i partecipanti domandano l'archimandrita riguardo le cose spirituali più importanti. Parzialmente e alcune volte si vede che queste conversazioni divengono artificiali. Intanto è vero che il Padre esprime come orientamento metodologico che egli ha redatto il materiale secondo le conversazioni, anche con l'aiuto delle registrazioni foniche, anzi, che ha usato il materiale di un precedente suo libro.

Dobbiamo dar ragione all'osservazione scritta dall'autore della prefazione dell'edizione ungherese: «Purtroppo, il libro provoca un'impressione talvolta contraddittoria. Da una parte è di grande valore perché fa vedere la pratica spirituale della Chiesa orientale, rispettivamente nella sua tradizione e teoria, presentando molti buoni punti di vista e pratiche da prendere in considerazione. La sua debolezza invece è che oppure non conosce la Chiesa cattolica, la sua spirituale tradizione, la sua pratica e i suoi frutti, o li considera con pregiudizio e prevenutamente. Come se l'autore contemporaneo avesse scritto il suo libro di secoli prima: ne mancano il riconoscimento dei valori degli altri e l'esigenza per la tendenza verso l'unità che, grazie a Dio, diviene sempre più efficace. Oggi dobbiamo mettere in un altro modo, nella mentalità della carità, i talenti ricevuti da Dio in dominio pubblico. Nel caso che l'autore riuscirà prescindere da questo dolente punto di vista, allora può tanto imparare tanto da questo piccolo libro.»

Oltre di tutto questo è il grande valore del libro che presenta – fedelmente alla tradizione dei Padri – lo stato stesso che significa la malattia causata del peccato, poi apre la strada, sulla quale si può ottenere la guarigione. Questa è la terapia dell'anima, la guarigione della parte più intima dell'uomo per mezzo dell'ascesi presa in vero senso.

Esprimiamo gratitudine al VS-Studio (che risiede a Budapest) per la pubblicazione di questo libro in lingua ungherese che è molto importante soprattutto dal punto di vista della conoscenza della spiritualità bizantina. (István Ivancsó)

JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *A Felfoghatatlanról és az Egyszülött dicsőségéről. Kilenc prédikáció az ariánusok ellen*, (Odigitria könyvek) [Über das Unverstehbare und über die Ehre des eingeborenen Sohnes. Neun Predigten gegen die Arianer, (Bücher Odigitria)], Budapest 2002, 326 S. ISBN 963 389 327 5 ISSN 1589-1151

In den letzten Jahren haben wir keinen Mangel an der patristischen Literatur auf Ungarisch gelitten. Ungefähr vor zwei Jahrzehnten begann die Renaissance (mit der Arbeit von László Vanyó), aber in den letzten Jahren ist diese Tätigkeit auch in unserer Heimat besonders aufgeblüht. Nach den *Christlichen Klassikern*, die vor dem II. Weltkrieg in 16 Bänden erschienen sind, hat Professor Vanyó – nach langer Pause

– die sich immer erweiternde Serie *Urchristliche Schriftsteller* und später noch eine neue Serie mit dem Titel *Unser urchristliches Erbe* begonnen. Mittlerweile geben verschiedene Verlage manche Bände des patristischen Erbes heraus.

Heute können wir den beim *Osiris Verlag* erschienenen Chrysostomos-Band von *István Perczel* mit größter Hochachtung in zur Hand nehmen und lesen. Neun Predigten hat er übersetzt und mit reichlichen Notizen herausgegeben. Das allein ist schon sehr wertvoll. Es ist jedoch auch wahr, daß manche Schriften aus dem Werk des Johannes Chrysostomos schon in den oben genannten Serien erschienen sind. Warum der Autor dennoch die größte Ehre verdient, kann man von drei Seiten begründen.

Das erste Motiv liegt darin, daß *István Perczel* sich ungefähr 15 Jahre lang seit 1987 mit der sehr schwierigen Übersetzung, die große Präzision erfordert, beschäftigt hat. Nachdem die griechische kritische Ausgabe erschienen ist, hat er die schon fertiggestellte Arbeit neu bearbeitet. So hat er sich bemüht, ein vollkommene Arbeit zu leisten.

Ein weiterer Grund findet sich in der Tatsache, daß er nicht nur übersetzt hat, sondern auch mit reichlichen Notizen kommentiert hat. Dadurch sind die Chrysostomos Predigten einfacher und besser zu verstehen.

Das letzte Motiv: die Einführung und das Nachwort. In der Einführung bekommt der Leser eine methodologische Erklärung und die wichtigsten Hintergrundinformationen. Im Nachwort liefert der Autor über das Lebens von Chrysostomos, den Streit mit den Arianern und seine Beziehung zu den Juden eine sehr ausführliche Beschreibung. Dadurch entsteht vor dem geistigen Auge des Lesers ein umfassendes Bild vom Redner des vierten Jahrhunderts.

Noch dazu als Ergänzung gilt, was die ausführliche Arbeit beweist, daß der Autor sich auch um ein sehr ausführliches Wörterbuch gekümmert hat, das ungefähr 20 Seiten hat. Wegen der Gelehrsamkeit hat er auch die biblische Konkordantietabelle und die Verkürzungen mitgeteilt. Endlich hat er auch das Inhaltsverzeichnis aufgezeichnet, das nach den Themen geordnet, zuerst die allgemeine danach die verwendete Literatur mitteilt. Sein extra Verdienst, daß er sich auch darum gekümmert hat, die auf ungarisch erschiene einschlägige Literatur aufzuzeichnen.

Dadurch genießt das Werk vor allem in den Kreisen der Fachwelt eine sehr hohes Ansehen. In der oben beschriebenen Renaissance wendet man sich immer mehr den patristischen Texten zu, so auch dem Werk von Johannes Chrysostomos. Wer dieses Buch liest, wird sicher in der Kenntnis des theologischen Denkens des Kirchenvaters, des Talents des Redners und nicht zuletzt seines Lebens reicher.

Aus unserer Perspektive haben wir nur einen neuralgischen Punkt entdeckt: Der Verfasser scheint die Griechisch-katholische Tradition mit ihrer Theologie zu ignorieren, als ob sie ihm völlig unbekannt sei. Nur über das orthodoxe Liturgikon, die Menea und die „Septuaginta“ spricht er im Zusammenhang mit der Arbeit von Feriz Berki. Jedoch haben wir seit 1882 das Liturgikon, die gerade zitierte Menea der

Monate November-Dezember ist in letzter Zeit erschienen (in 1997), und von der Übersetzung der „Septuaginta“ haben wir eine große Menge in unserem Triodion (aus dem Jahre 1996). In seiner ausführlichen Arbeit hätte der Autor auch diese Werke konsultieren können.

Jedenfalls wurde für die Herausgabe des Werkes des großen Redners der *Verlag Osiris* gut gewählt und nicht weniger von Belang ist die Verwirklichung durch einen solch sachkundigem Fachmann. (István Ivancsó)

IOANICHIE, B., *A moldvai szerzetesek élete*, (Odigitria könyvek) [*La vita dei monaci di Moldavia*, (Odigitria libri)], Budapest 2002, 144 p. ISBN 963 389 328 3 ISSN 1589-1151

Se si potrebbe dire di un libro che è un'opera corrispondente ad un bisogno, quest'affermazione veramente è valida per il libro di *Ioanichie Bălan*. Infatti, finora non è uscito un lavoro di questo genere che tratta la vita e l'insegnamento dei monaci di Moldavia. Lo testimonia il famoso monaco e teologo rumeno Dumitru Stăniloae che ha scritto la premessa del volume, attestando che questo *Paterikon Rumeno* è stato composto nel 1890, ed è per questo considerato il primo libro di questo genere della lingua rumena, scritto per far conoscere più profondamente nel mondo «la religione ortodossa rumena». E continua: «Questo libro vuol essere un annuncio della spiritualità importante ed eccezionale dell'ortodossia rumena anche per gli stranieri, la quale si manifesta in un livello alto, con grande intensità ed inflessibilmente sia nel campo del perfezionamento personale sia in quello del soddisfacimento pratico del bisogno spirituale del popolo... Queste rispecchiano la fede di speciale splendore che riempie i fedeli della nostra Chiesa». – L'opera è stata tradotta in francese nel monastero di Chevetogne, in Belgio, nel 1986, e da questo è stata fatta l'edizione ungherese nel 2002.

L'aspetto del libro è specialmente bello, rispecchia un lavoro accurato in tutte le sue dimensioni (così come anche gli altri volumi della serie di *Odigitria libri*). Ha un grande valore, le molte foto, che lo fanno attraente, alcune volte con ritraggono i monaci, ma nella maggior parte dei casi hanno come soggetto i monasteri e le loro Chiese. Così vengono presentati i luoghi dove vivevano i Padri e le monache della cui vita ed insegnamento tratta il libro, come anche gli *Apostegmata Patrum* di lingua greca diventati famosi, o i diversi *Paterikon* di lingua paleoslava. Il lettore ungherese ha già potuto conoscere una breve scelta dal primo, grazie al lavoro di Baán István – *La saggezza dei Padri*, (Acquario Libri), Budapest 1991, 150 p. –, poi può leggere la versione più vasta – *Libro dei santi anziani. Raccolta alfabetica dei detti dei monaci*, (Scrittori Bizantini I), Budapest 2001, 432 p. – fatta pure da lui. Anzi, anche Árkosy Miklós ha pubblicato in lingua ungherese, in tiratura limitata, con stampa di computer, una più vasta versione nel 2001. I *Paterikon* di lingua paleoslava non sono ancora stati pubblicati in ungherese, soltanto i loro diversi brani.

Nel libro che tratta dei monaci di Moldavia le biografie non seguono l'ordine alfabetico, ma sono ordinate casualmente. Non si può scoprire neanche un ordine cronologico nell'insieme del libro. Però questo non è un fattore imbarazzante.

Nel libro possiamo leggere della vita di ventidue monaci e monache in forma più breve o più lunga. Nei casi dei personaggi più importanti l'autore poteva riassumere non soltanto le loro biografie, ma ci porta brani anche dai loro insegnamenti, e cioè nella forma di consuetudine degli apotelemi. Il compilatore segnala le brevi storie, contenenti sempre di un serio ammaestramento, con le lettere dell'alfabeto. Forse vuole così presentare una simpatia verso l'originale greca fornita come esempio.

Dobbiamo ringraziare la Casa editrice *Osiris* che ha potuto recentemente arricchire la nostra letteratura di spiritualità orientale con un'opera importante.

(István Ivancsó)

Liturgia – Krucsay Mihály munkács megyei kanonok 1793-ban készült munkája [The Opus Mihály Krucsay's Canon of Mukachevo of 1793] – Facsimile – Nyíregyháza 2003, pp. [94] + XI. ISBN 963 210 224 X

The members of Hungarian Greek Catholic Church have struggled for celebrating the Divine Liturgy and the services on their native language. As they were living on the historical Hungary, they were Hungarian themselves, but the liturgical language of their diocese was not Hungarian, they did not want to be regarded as Russian, Slavonic or Romanian. Therefore they set the achievement of the permission of Hungarian liturgical language as an aim first, and after having realizing that they don't win this, they strived after the obtaining of the establishment of an autonomous Hungarian diocese. It is a historical fact that they could manage this latter one only in 1912 by the establishment of the Diocese of Hajdúdorog, but the former one became accepted only tacitly on 19th of November, 1965, when Bishop Miklós Dudás celebrated a complete Divine Liturgy of Hungarian language in the St. Peter's Basilica in Rome.

The appearing of the liturgical translations – that could have been published only in manuscripts – fits in this process as an initiative coming from below.

The oldest version of the complete text of Hungarian language of the Divine Liturgy of St. John Chrysostom has remained from Mihály Krucsay, pastor of Gál-szécs. He made his translation in 1793 (followed by the second translation made by György Kritsfalusi two years later). So the original copy of the present facsimile edition is a very special work, and it is extremely precious for the Hungarian Greek Catholic Church. A facsimile edition of a two hundred and ten years old handwritten liturgical translation! In fact, the opus itself is twenty-one years younger, for it subsisted in the transliteration of the pastor of Tímár. The unique significance of the book is given by that fact that the very first known and complete text of the Divine Liturgy of St. John Chrysostom in our native language is there in this book. Nándor

Molnár linguist professor has written of it: «Perhaps, that statement is worthy of attention from a point of view of the Hungarian liturgical linguistics, that the Hungarian language of the translation reflects the style of the people of Szatmár county, namely it was made on the way of that dialect that was spoken by the people of the region of the Upper Tisza and North-Eastern Hungary».

Only a few people could see and study the original work. Bishop Imre Timkó has kept a watch over it with anxious care, and after his departure it got to the Library of the St. Athanasius' Greek Catholic Theological College, where it was also restored in 2000. Now the time seemed to be arrived – on the occasion of the 210th anniversary – so that we should publish it in a facsimile edition, and so those interested could get to know this precious document of us. (István Ivancsó)

JÁNOS, I., *Ruszinok latin nyelvű panegyricusa II. Józsefhez, [Panegirico di lingua latina dei rusini a Giuseppe II], Nyíregyháza 2002, 72 p. ISBN 963 9385 26 3*

In redazione del capo della Cattedra Ucrainica e Rusina Filologica della Scuola Superiore di Nyíregyháza, professore Udvari István è arrivato in luce un libriccino molto importante e caro (*Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregyháziensia 11. – Dimensiones Culturales et Urbanales Regni Hungariae 1.*). Nel libro János István pubblica l'elogio di Ilkovics Elek canonico di Munkács scritto in forma poetica che egli ha composto all'occasione della visita dell'imperatore Giuseppe II a Munkács nel 1770. Porta il testo in lingua originale latina e in traduzione ungherese. Il manoscritto del testo si è ritrovato occasionalmente, per caso, e proprio per questo ha grande importanza. Infatti dá una testimonianza che il popolo dei rusini non voleva rimanere inculturato, anche se in quell'epoca l'analfabetismo era grande. Il nome e la poesia di Ilkovics Elek oggi sono già dimenticati. Il piccolo volume invece innalza un monumento alla sua memoria. Oltre il panegirico è presente nell'opera, anche in lingua latina e ungherese, un canto allegorico (*Threnus*). Il sacerdote-poeta l'ha composto nell'occasione della traslocazione del centro della diocesi di Munkács ad Ungvár. Infine, il volume contiene anche un discorso (*Allocutio*), sempre in due lingue, che è stato scritto da Ilkovics nel 1773 quando Bradács János vescovo di Munkács è ritornato da Vienna dalla conferenza di grande importanza dei vescovi greco-cattolici. Quest'ultimo è stato tradotto dal latino in ungherese da Hortoványi Jenő.

Il piccolo libro con l'introduzione del professore Udvari István, con il saggio dettagliato e profondo – „Parnassus cecinit...” – di János István è un serio documento storico e letterario. Verifica che nel popolo dei rusini era sempre presente l'ambizione per l'elevazione culturale.

Un ringraziamento speciale spetta la Cattedra Ucrainica e Rusina perché ella stessa aveva cura di quest'attività: il volume è ormai il trentanovesimo nella serie delle sue pubblicazioni. (István Ivancsó)

CSOMAI GÖRÖG KATOLIKUS EGYHÁZKÖZSÉG, *Akathisztos könyv*, [COMUNITÀ GRECO-CATTOLICA DI CSOMA, *Libro di acatisti*], Beregszász 2003, 511 p.

Una tale raccolta di acatisti finora non è stata pubblicata in lingua ungherese. Gli ungheresi oltre i confini, più precisamente una comunità dei greco-cattolici, hanno avuto la cura della pubblicazione affinché i fedeli possano cantare in lingua ungherese non soltanto l'acatisto (originale) della Madre di Dio o alcuni altri acatisti composti in fondo all'originale. Padre Lakatos László – che insegnava in un certo tempo le discipline liturgiche al nostro Istituto Teologico Superiore – raccoglie e traduce dal paleoslavo gli acatisti ormai da alcuni decenni. In questo volume ne ha pubblicato quarantacinque. Szemedi János vescovo di Munkács ha approvato il libro, Szabó György cancelliere ne ha scritto una cara presentazione.

Si può, teoreticamente, dividere l'opera in quattro parti. Nella prima parte si collocano gli acatisti del Signore, nella seconda quelli della Madre di Dio, nella terza parte invece gli acatisti scritti per la venerazione dei Santi. Infine, nella quarta parte si trovano gli inni che possono intitolarsi come „vari”. Si tratta di una divisione teoretica perché nel libro le parti non sono né divise né segnate nell'indice. Si può osservarla soltanto nell'aggruppamento della materia.

Possiamo totalmente essere d'accordo con la raccomandazione del Padre Szabó cancelliere: „Speriamo che servirà... avanzamento spirituale dei nostri fedeli di lingua ungherese e la gloria maggiore di Dio” la pubblicazione del libro di acatisti.

(István Ivancsó)

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

- 14 -

**Il maestro ed il suo discepolo nella dottrina ascetica
di Massimo il Confessore
(Athánáz Orosz)**

Esaminiamo il rapporto tra il maestro ed il suo discepolo nella letteratura monastica orientale e soprattutto nell'opera di S. Massimo il Confessore. Citiamo due piccoli testi dai *Capita de Caritate*, nella cui conclusione si trova la definizione della vera e propria fonte di ogni rapporto maestro-discepolo: "la troverai fra i discepoli di Cristo, poiché essi soli avevano come maestra della carità la stessa vera carità".

Il capolavoro del Confessore sul rapporto tra il maestro ed il suo discepolo è il *Discorso ascetico (Liber Asceticus)*, dove si tratta di un dialogo fra un giovane monaco ed un "vecchio", cioè un anziano monaco, sull'ascesi e sulla vita cristiana. Nella prima parte vi è un vero e proprio dialogo fra i due monaci, incentrato sulla salvezza, sullo scopo dell'Incarnazione. Mentre nella letteratura ascetica precedente la domanda del novizio all'anziano era troppo di frequente di carattere antropocentrico, nel *Liber Asceticus* la domanda iniziale del più giovane riguarda "lo scopo" dell'Incarnazione. L'anziano mette in evidenza che la salvezza dell'uomo era lo scopo dell'Incarnazione di Cristo e che la pratica dei comandamenti e l'esercizio della virtù hanno valore come mezzi indispensabili per conformare l'uomo a Cristo. Soprattutto il comandamento dell'amore viene chiarito attraverso l'esempio della vita di Cristo, di Paolo e degli Apostoli. Tra le righe di questa prima parte del dialogo si delinea già la pedagogia di Cristo, riflessa soprattutto nel "corso biblico" e nell'atteggiamento del "vecchio".

Nella seconda parte, alla domanda del giovane monaco: "perché non possiedo la compunzione?", segue un lungo monologo dell'anziano, il quale spiega in un stile commovente che la causa di questo sta nella mancanza di timore di Dio, nella negligenza, nella disobbedienza e nella fede priva di opere. Dopo una lunga invocazione alla misericordia di Dio, da parte dell'anziano, il giovane monaco scoppia in lacrime e dichiara di dubitare della propria salvezza, chiedendo che cosa debba fare. Segue un'esortazione esemplare dell'anziano alla conversione, al timore di Dio, alla fiducia nel perdono, alla preghiera e all'amore, che conducono "diventare dei per mezzo di Lui".

La profondità espressiva e lo stile familiare di questo dialogo, tradotto la prima volta in ungherese dall'autore dell'articolo, riflette l'ideale orientale del rap-

porto tra il maestro ed il suo discepolo descritto dal Papa Giovanni Paolo nella lettera Apostolica Orientale Lumen così: "fructum deducere ex cordis conscientia, quae verum est charisma, ut adiuvari liceat dulciter at fortiter ad veritatis detegendam viam".

Nella conclusione di questo Discorso ascetico, il "vecchio", cioè il Confessore stesso, abbandona l'artificio del dialogo per esortare un pubblico più vasto a "slancarsi verso i cieli" ed a "raggiungere l'autore della vita". L'articolo presente si conclude ugualmente con questa frase finale della "vera perla della mistica massimiana": "Danziamo con gli angeli, lodiamo con gli arcangeli il nostro Signore Gesù Cristo".

**Die Nachfolge Christi
kann auch die Menschen und auch die Theologie erneuern
(János Soltész)**

Vielleicht ist es deutlich für alle Menschen, daß Jesus Christus das Zentrum der christlichen Moraltheologie wurde. Das Ethos in der Kirche richtet an der Person Jesu aus. Gewiß meint Nachfolge Jesu mehr als nur ein ethisches Verhalten, doch schließt sie zweifellos solches ein und prägt es entscheidend mit. Das gilt bereits für den Ruf zur Nachfolge bei Jesus selbst, ist aber auch später zu finden, wo, von der Bibel angefangen, der Gedanke der Nachfolge entfaltet und weitergeführt wird. Er hat sich in der gesamten Folgezeit als eines der lebendigsten und fruchtbarsten Motive erwiesen, das immer wieder von neuem die Christen fasziniert hat.

Die ursprüngliche Weise der Nachfolge als konkrete Lebensgemeinschaft mit Jesus war nur in der Spanne seines irdischen Lebens möglich und hat mit seinem Tod ein Ende gefunden. Das Wort von der Nachfolge muß den Jüngern jedoch so teuer gewesen sein, daß sie es in die Zeit nach Ostern hinüberretten und in der Nachfolge eine auch jetzt noch mögliche und sogar unverzichtbare Aufgabe sehen. Allerdings kommt es dabei zu einigen Veränderungen im Verständnis.

Die wichtigste Änderung besteht darin, daß Nachfolge Jesu nunmehr als Möglichkeit und Aufgabe für alle gesehen wird. Der Weg in die persönliche Lebensgemeinschaft mit dem Rabbi von Nazareth stand nur wenigen offen, der Anschluß an den auferstandenen und erhöhten Kyrios kann von jedem vollzogen werden.

Schon bei den biblischen Aussagen ist zu erkennen, daß Nachfolge Jesu keine einheitliche Vorstellung ist: der Anstoß Jesu wird in unterschiedlicher Weise weitergeführt, wobei näherhin eine doppelte Richtung festzustellen ist: die synoptische Interpretation und die johanneisch-paulinische. In beiden Fällen wird der ursprünglich nur an wenige gerichtete Ruf auf alle ausgedehnt, aber das eine Mal zugleich mit den von Jesus damit verknüpften Forderungen, das andere Mal in einer inhaltlichen Umdeutung. Nicht möglich ist, moralische Weisungen inhaltlich aus dem Gebot der Nachfolge abzuleiten oder gar die gesamte Moral vom Gedanken der

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

Nachfolge her zu entwickeln, aber es geht sehr wohl an, den Entwurf einer theologischen Ethik unter einen solchen Titel zu stellen.

Vom Kreuz ist im Rahmen der Moralthologie auffallend wenig die Rede, seine Bedeutung für das christliche Ethos wird selten ausdrücklich reflektiert. Es dürfte jedoch außer Zweifel sein, daß das von Jesus verkündete und in ihm verkörperte Ethos entscheidend auch vom Kreuz geprägt ist. Bei aller grundsätzlichen Un-ergründbarkeit des Geschehens wirft es Licht auch auf den Bereich des Ethos.

La formazione della disciplina del digiuno nella Chiesa greco-cattolica ungherese in base alle ordinazioni dei vescovi (István Ivancsó)

La disciplina del digiuno della Chiesa greco-cattolica ungherese si adattava, sicuramente, a quella delle diocesi vicine. Sono relativamente recenti gli ordinamenti delle lettere circolari dei vescovi che la trattano. La causa di questo fatto si trova da una parte nel fatto che i fedeli greco-cattolici custodivano tradizionalmente la disciplina; dall'altra parte invece anche i libri liturgici stessi contengono le prescrizioni per il digiuno.

Questi ordinamenti hanno, accanto alla regolazione giuridica, un certo carattere liturgico e spirituale. Lo si trova spesso negli ordinamenti generali; gli ordinamenti riguardanti al digiuno sacramentale invece sono tali per natura.

L'autore del lavoro presente esamina gli ordinamenti di digiuno editi nelle lettere circolari dei vescovi greco-cattolici ungheresi. Non lo fa in base alla riguardante letteratura secondaria, ma in base alle fonti trovate nelle lettere circolari.

Data Relating the Early Jewish Presentation of Elijah *Redivivus* (Géza Xeravits)

The famous Israelite prophet Elijah, reported by the Old Testament as being active in the ninth century BC, is one of those personages highly influenced the theological thought of Judaism. His figure served as starting point for the composition of a number of both historical and legendary narratives already in the biblical literature. This reflection continued later on also, and a considerable amount of traditions emerged around this exceptional figure of pre-exilic Israel.

In the Old Testament Elijah appears to be the only figure whose personal eschatological return was expected in the pages of the Old Testament (Mal. 3:23-24; cp. Sir. 48:10). He is the only eschatological *redivivus* figure of the Hebrew Bible.

In this short contribution we analyse two related compositions of the Qumran Library. The positive eschatological (human) protagonist of 4Q521 is Elijah

redivivus. Remaining fragments of the composition present him as a 'precursor'. Contrarily to the view of those scholars who understand the משיח of 4Q521 2. 2:1 as a royal figure, his emergence will not precede the arrival of any other eschatological protagonists, rather that of the day of judgement or the day of Yahweh. We can say similar about 4Q558. Material of the preserved fragments of this composition does not allow seeing the presence of another eschatological figures together with Elijah.

In this regard the Qumran Library share a 'conservative' theological view about Elijah *redivivus*. While early Christian thinking and several Jewish sources dated from the Christian era (the earliest of them is b *Erub.* 43a-b) interprets this figure as the forerunner of the Messiah, the preserved Qumranic fragments seem to content themselves with repeating the teaching of Mal. 3:23-24 and Sir. 48:10. Several Qumranic writings – this is a matter of fact – are aware of the view of the eschatological prophet as the precursor of other messianic personages. The data provided by 1QS 9:11, 4Q175 or even 11QMelchizedek point towards this direction. In these cases however, the future prophet is either unidentifiable, or other than Elijah (Moses *redivivus*). In those two texts that speak obviously about Elijah *redivivus* (4Q521 and 4Q558), he proves to be the only eschatological protagonist of the compositions and we cannot find another messianic 'successor' whose arrival Elijah has to precede.

Christological Principia in the Theology of Hans Urs von Balthasar (Tamás Kruppa)

According to Balthasar all Christology has an elliptical form, due to its source. Christology is built around two poles. The witness of the earliest Christian community to Jesus of Nazareth is profoundly a witness of faith: Jesus is the Christ. The two poles are: (1) the „witnessed content” of God’s self-revelation in Jesus Christ and (2) the „witnessing form” of the Church’s confession in faith. The problematic of the relationship between these two poles has been expressed in many different ways. One important question which has formed the modern Christological discussion is, what is the relation between the concret, historical Jesus and the Christ proclaimed in the Church’s faith.

We can see similarities and differences between Balthasar’s approach and the others. With Ebeling, Barth and Kasper – but against Bultman – Balthasar stresses the importance of the person and mission Jesus as witnessed to in the Scriptures as the only acceptable starting point and the abiding foundation for Christology, and for the existential life of faith. With Barth, Balthasar acknowledges the absolute priority of God’s revelation, but with Rahner and Kasper, emphasizes the analogical freedom and relative independence of man, and so, of his response in faith. Like Kasper, Balthasar attempts to develop a Christology which is beyond the dialectic „from above” – „from below”. Both dimensions must complement each other when

one begins with the concrete person and mission of Jesus Christ as witnessed to in the Scriptures. Like Barth, and in the spirit of Kasper's call for a pneumatological Christology, Balthasar's approach is strikingly trinitarian.

After these we have to draw attention to two related concepts which form the heart of Balthasar's approach: *mission* and *obedience*. The inconceivable dimension of the ever-greater love of God appears in the world in the Son, who obedient to the will of the Father who sends him, surrenders himself for sinful humanity on the cross. Jesus is the One who is sent and who understands his very existence as mission. In order to understand or describe the person of Jesus, one must necessarily speak of his mission. Person and mission cannot be separated: indeed, Balthasar develops a theological notion of person precisely as mission.

The self-surrendering love of God is revealed in the world in Jesus Christ precisely by virtue of his utter obedience to divine mission to be the appearance of God's love in the world, and otherwise, nothing. For Balthasar, this obedience, this utter selflessness, is the economic form of the eternal readiness of the Son to receive his entire being from the Father and to be nothing else but the Father's self-outpouring love. For these Balthasar's Christology has been called an „obedience Christology”.

La peinture des icônes sur le territoire de l'éparchie historique de Munkács.

Les nouvelles données concernant l'activité des maîtres dirigeants

(Bernadett Puskás)

Suivant le témoignage des données archivistiques, plusieurs iconostases ou leurs fragments qui se sont conservés dans les églises gréco-catholiques de la Hongrie sont des oeuvres de *Mihály* et de *Tádé Spalinsky* (par exemple à *Máriapócs*, à *Tokaj*). Ces deux peintres, probablement frères, ont réalisé quelques des plus importants devoirs dans l'art de l'éparchie de Munkács et ont joué certainement le rôle des peintres dirigeants de leurs temps.

Les ensembles attribués aux maîtres nommés ont été plusieurs fois transformés et repeints. Au cours des siècles suivants, certaines de leurs icônes ont été changées par des nouvelles. C'est pourquoi les nouvelles données, même fragmentaires, ont une importance spéciale dans le problème de la reconstruction de l'oeuvre de ces deux maîtres.

Notamment, l'appartenance originale de deux icônes en forme de lyre *Mère de Dieu et le Christ enseignant* (Collection Artistique de l'Église Gréco-Catholique à Nyíregyháza) à l'iconostase de l'église gréco-catholique de *Tokaj* est enfin prouvée. Les analogies observées à l'aide du méthode de critique du style ont été soutenues après la restauration (voir la silhouette analogique à la forme originelle des icônes de *Tokaj*, la date de l'icône de *Mère de Dieu /1787/* identique à celle qui figure sur l'iconostase etc.)

Pendant le nettoyage de l'iconostase du cathédrale gréco-catholique de Ungvár (Uzhorod – Ukraine), est apparue la signature de Tadó Spalinsky, la lettre cyrillique Φ . Cette découverte a permis d'identifier la même signature sur l'icône de l'évangéliste Jean provenante de *Máriapócs* (Collection Gréco-Catholique de Nyíregyháza) et celle de l'iconostase de l'église gréco-catholique de *Sátoraljaiújhely*.

– 15 –

La liturgia che glorifica l'Iddio e santifica l'uomo (István Ivancsó)

Il presente saggio liturgico, prima di trattare il suo materiale in due gran parti, porta alcune affermazioni fondamentali. Queste sono appena cinque: 1. La ontologica e cosciente venerazione di Dio; 2. La santità e gloria di Dio; 3. L'amore di Dio verso l'uomo (la filantropia); 4. L'aspetto comunitario della liturgia; 5. L'uso della parola liturgia.

La presentazione della lode di Dio o della sua glorificazione è svolta in due file nello scritto. Il punto di partenza dell'autore non è altro che stabilire i concetti fondamentali. In primo luogo vi sta il mistero pasquale di Cristo: "Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore – Kyrios – e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso!" (At 2,36). Il Kyrios è già il Signore glorificato da parte del Padre. – Poi segue la realizzazione pratica: come glorificare Dio? La risposta è evidente: attraverso la liturgia. Perché la liturgia è vita della Chiesa orientale, cioè la Chiesa vive – o ancor più precisamente: sta nello stato di vivere – nella sua liturgia. E così dobbiamo capire anche il concetto del Concilio Vaticano II quando ha parlato della "participatio actuosa" dei fedeli alla liturgia.

La seconda gran parte dello scritto tratta – in tre punti – della santificazione dell'uomo. In primo luogo presenta la base della sua santificazione. Poi in secondo punto descrive che questa avviene attraverso i sacramenti che nella prospettiva della Chiesa bizantina non sono medicamenti, ma mezzi attraverso cui possiamo partecipare alla vita di Dio, cioè possiamo vivere come figli di Dio. Infine, in terzo ma non ultimo punto indica che tutto questo si attualizza attraverso la liturgia.

Lo scritto, nel suo riassunto, cerca di dare la risposta a due domande: 1. Possiamo abbreviare la glorificazione di Dio nei sacri uffici? 2. Possiamo intaccare la preghiera dei fedeli? La risposta e la conclusione sono negative per ambe le due domande. Il fondamento più profondo si trova nel testo della Divina Liturgia: "Poiché tu sei santo, o Dio nostro, e noi rendiamo gloria a te, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli". Questo ekfonesis confessa la santità di Dio e ne aggiunge, nella nostra interpretazione, che noi rendiamo grazie a Lui "proprio per questo", perché è santo.

**Da distanza di quattro decenni.
Riflessione al Concilio Vaticano II
(István Seszták)**

Questo presente lavoro vuol essere una riflessione al Concilio Vaticano II svolto circa 40 anni fa. Il Santo Padre nella sua lettera *Tertio Millennio Adveniente* ci chiama tutti noi a fare un'analisi di coscienza tutto particolare che riguarda l'ultimo Concilio e la sua recezione.

Questo richiamo responsabile, l'ha guidato anche me. E per questo la mia intenzione in questo breve articolo era di fare una rilettura piuttosto ermeneutica del Concilio, non specialmente dei testi di esso, ma della sua maturazione e attuazione, proprio per poter leggere e capire il senso e significato del Vaticano II.

La prima parte del lavoro, parlando dei fermenti di novità che precedevano il Concilio, fa una pre-storia dell'evento del XX secolo. Ma la necessità del cambiamento non significa frattura col passato – come lo dice il noto storico, G. Martina: „Come sempre avviene nella storia, il progresso non esclude la continuità... Si è trattato di un cammino faticoso, di un passaggio dalla Chiesa post-tridentina alla Chiesa del Vaticano II.”

La parte seguente rilegge il Vaticano II, in quanto esso è un processo di maturazione, è un atto ancora oggi in evoluzione, e nella ricezione di esso anche noi dobbiamo trovare i nostri posti, con i particolari compiti. Per scoprire il vero senso dei testi conciliari il teologo, W. Kasper ci raccomanda alcune regole ermeneutiche per un'analisi giusta della rilettura. Una tale rilettura insomma non fa del Vaticano II un relitto del passato, ma un'avanguardia culturale attenta a cogliere e ad affrontare coraggiosamente le sfide dei tempi nuovi.

Dopo aver visto la finalità del Concilio, che aiuta a capire meglio i frutti di esso compiuti, ho cercato di trovare alcuni significati attuali e permanenti del Concilio. La questione, che svolge dopo il Concilio, non è se dobbiamo andare avanti o tornare indietro. Questa alternativa non esiste più. Il vero problema è di individuare la giusta strada per andare avanti. Il vero significato del Concilio in questa strada cominciata dallo stesso evento e di arrivare ad una 'visione rinnovata della Chiesa', sempre e in cammino, durante il quale scopre sempre più profondamente il suo vero messaggio.

AUTHORS

ENDRE GÁNICZ

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: ganicze@atanaz.hu

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI

Congregazione per l'Educazione Cattolica
Piazza della Cancelleria 1
I-00186 Roma
tel.: 06-69-88-75-46
fax: 06-69-88-41-56

TAMÁS HORVÁTH

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: horvath@atanaz.hu

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

AUTHORS

ATHANÁZ OROSZ

Monastero della resurrezione del nostro Signore

H-3978 **Dámóc**

Fő u. 142.

tel.: (0036-47) 595-005

e-mail: monost@axelero.hu

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum

Bethlen G. u. 13-19.

H-4401 **Nyíregyháza**

tel.: (0036-42) 597-600

fax: (0036-42) 420-313

e-mail: orosza@atanaz.hu

PÉTER SZABÓ

Canon Law "ad instar facultatis"

of the Pázmány Péter Catholic University

H-1088 **Budapest**

tel.: (0036-1) 42-97-217

fax: (0036-1) 42-97-218

e-mail: folia@ppke.jak.hu

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum

Bethlen G. u. 13-19.

H-4401 **Nyíregyháza**

tel.: (0036-42) 597-600

fax: (0036-42) 420-313

e-mail: szapobp@atanaz.hu

