

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

FOLIA ATHANASIANA

6

Michel BERGER – Endre GÁNICZ
Tamás HORVÁTH – István IVANCSÓ
Csaba TERNYÁK

&

Byzantine Bibliography in Hungary 2003-2004

Nyíregyháza
2004

Folia Athanasiana vol. 6 (2004)

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 €

© 2004 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

SZENT ATANÁZ GÖRÖG KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

Folia Athanasiana

6



Nyíregyháza
2004

TABLE OF CONTENTS

CSABA TERNYÁK	
Adorazione Eucaristica	7
MICHEL BERGER	
Un exemple peu connu de collaboration œcuménique dans le domaine de l'iconographie byzantine au milieu du xx ^e siècle	13
ISTVÁN IVANCSÓ	
L'assistenza dei chierici nella Chiesa greco-cattolica ungherese	19
TAMÁS HORVÁTH	
La configurazione giuridica della Chiesa bizantina ungherese II.	53
ENDRE GÁNICZ	
La Lettera alla Chiesa di Laodicea II.	79
BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2003-2004	115
RECENSIONES	123
CONTENTS OF THE ATHANASIANA 16	
István Ivancsó: Le varianti del Padre nostro nella liturgia greco-cattolica ungherese	129
Athanáz Orosz: La figure d'Abraham comme «πάροικος» et l'idéal de la «ξενιτεία» dans l'exégèse grecque de Gen 12,1	130
Tamás Véghseő: Attività unionistica di Agostino Benkovich, vescovo di Varadino (1692-1702) tra i cristiani orientali	131
János Soltész: Die Chance und die Grenze der sittlichen Normbegründung	133
Péter Szabó: L'origine e "componenti" della potestà superiore di governo (I) Premesse storiche	134

CONTENTS OF THE ATHANASIANA 17

István Ivancsó: Ignazio di Antiochia nei testi liturgici bizantini	135
Tamás Kruppa: The Drama's Pay-off: The Theological Weight of the HolyFifty Days (from Easter to the Pentecost) according to Hans Urs von Balthasar	136
Tamás Lipcsák: Aspetti del ruolo sociale del vescovo nella corrispondenza di Teodoreto di Cirro	137
István Seszták: Il risveglio della speranza. Il concetto teologico della speranza nell'arco della teologia protestante del secolo XX	138
Ferenc Janka: Die Perspektiven der Ungarischen Griechisch-Katholischen Kirche in der näheren Zukunft	139
György Janka: La politique ecclésiastique des Habsbourg en Hongrie après la domination turque	140
János Soltész: Das Gewissen	141
Péter Szabó: I sinodi deliberativi delle Chiese <i>sui iuris</i> secondo lo <i>ius vigens</i>	142

AUTHORS	145
---------	-----

CSABA TERNYÁK

ADORAZIONE EUCARISTICA

Venerabili Fratelli nell'Episcopato e nel Sacerdozio! Carissimi tutti!

Adorando con gioia Gesù presente nel Sacramento dell'Eucaristia, mi è gradito porgervi questa riflessione, incentrata sulla consapevolezza, che la Chiesa, alla quale apparteniamo e serviamo con il nostro sacerdozio, *"vive dell'Eucaristia"*. Come ha recentemente ribadito il Santo Padre nella Lettera Enciclica, firmata il Giovedì Santo di quest'anno: *"Questa verità non esprime soltanto un'esperienza quotidiana di fede, ma racchiude in sintesi il nucleo del mistero della Chiesa"*.¹

1. L'Apostolo Paolo – la cui memoria è così fortemente legata a quest'isola meravigliosa² – ci ha trasmesso il primo racconto dell'istituzione eucaristica: *«io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che, a mia volta, vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese il pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: "Questo è il mio Corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me". Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: "Questo calice è la Nuova Alleanza nel mio sangue; fate questo ogni volta che ne bevete, in memoria di me"*.³

Questa *trasmissione* della verità sull'Eucaristia ci fa ricordare e vivere in comunione con tutti i sacerdoti che, lungo i secoli, hanno celebrato questo Sacramento e hanno sostato davanti al Signore in preghiera adorante; con la loro parola e il loro esempio, ci hanno trasmesso, a loro volta, la verità sul sacrificio eucaristico. La centralità dell'Eucaristia dovrà apparire, quindi, anche in tutto il nostro servizio ministeriale, come pure in tutta la nostra vita.

Con grande umiltà e senso di profonda responsabilità riconosciamo, che l'assemblea cristiana, riunita per la celebrazione della Santa Messa, necessita assolutamente di un sacerdote ordinato che la presieda per poter essere veramente assem-

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Ecclesia de Eucaristia*, n. 1.

² At 27 e 28

³ I Cor 11, 23-25

blea eucaristica. Sappiamo bene, però, che il sacerdozio ministeriale è un dono che la comunità cristiana riceve attraverso la successione episcopale, risalente agli Apostoli.

Il nostro ministero di sacerdoti quindi, nella concreta economia di salvezza scelta da Cristo nostro Salvatore, manifesta con tutta chiarezza che l'Eucaristia è un dono che supera radicalmente il potere dell'assemblea. Il ministero sacerdotale è insostituibile per collegare validamente la consacrazione eucaristica al sacrificio della Croce e all'Ultima Cena.

Per questo il sacrificio eucaristico si compie *in persona Christi*, cioè, nella specifica e sacramentale identificazione del presbitero col Sommo ed Eterno Sacerdote. Lui e solo Lui continua ad essere *"autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio, nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno"*.⁴

Alla luce di questa verità dogmatica, risultano dense di significato le parole di una grande pensatrice del nostro tempo, Simone Weil: *"il sacerdote cattolico è comprensibile solo se c'è in lui qualcosa di incomprensibile"*.

2. Consapevoli della profondità della dottrina cattolica, consideriamo di nuovo, oggi, in adorazione davanti a Gesù, che l'Eucaristia *"è la principale e centrale ragion d'essere del nostro sacerdozio, nato effettivamente nel momento dell'istituzione dell'Eucaristia e insieme con essa"*.⁵

Le attività del presbitero, oggi, risultano essere molteplici, specialmente di fronte alle condizioni religiose, sociali e culturali del mondo odierno, ma è il sacrificio eucaristico il vero centro da cui trarre *"l'energia spirituale necessaria per affrontare i diversi compiti pastorali"*.⁶

Dal Sacramento del Corpo e Sangue di Cristo scaturisce infatti, l'energia della carità pastorale che realizza – come ha individuato il Concilio⁷ – il vincolo della perfezione sacerdotale.

La nostra vita e attività ministeriale, corroborate e unificate da questo vincolo, potranno affrontare le sfide della dispersione, dello scoraggiamento e della delusione, tutte incombenti oggi su ogni sacerdote, viste le attuali circostanze.

Nella celebrazione eucaristica ciascuno di noi sappia, dunque, ricercare a fare tesoro dell'amore del Buon Pastore che *"offre la vita per le pecore"*;⁸ sappia tro-

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Dominicae Cenae* (24 febbraio 1980), n. 8; cf. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 29-30.

⁵ *Ibidem*, n. 2.

⁶ *Ibidem*, n. 31.

⁷ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 14.

⁸ Gv 10,11

vare in Lui la forza per non abbandonare il gregge, fuggendo quando sopravvengono le difficoltà; sappia con Lui, unendosi alla Sua offerta, fare dono della propria esistenza, con i suoi valori e le sue debolezze, affinché i fedeli “abbiano la Vita e l’abbiano in abbondanza”.⁹

A tal proposito risuona significativa l’affermazione del Santo Padre, che nell’Enciclica “Ecclesia de Eucharistia” afferma: “Quando penso all’Eucaristia, guardando alla mia vita di sacerdote, di Vescovo, di Successore di Pietro, mi viene spontaneo ricordare i tanti momenti e i tanti luoghi in cui mi è stato concesso di celebrarla”.¹⁰

Anche noi comprendiamo quanto sia importante per la nostra vita spirituale e ministeriale, oltre che per il bene della Chiesa e del mondo, di celebrarla quotidianamente. Comprendiamo pure la nostra grande responsabilità che viene coinvolta nella celebrazione eucaristica: noi dobbiamo assicurare – celebrandola *in persona Christi!* – una testimonianza costante e un servizio di comunione non solo alla comunità che vi partecipa direttamente, ma anche alla Chiesa universale che è sempre chiamata in causa quando viene celebrato il sacrificio eucaristico.¹¹

3. Tutti noi ricordiamo quell’aneddoto della vita del Santo Curato d’Ars: un contadino sostava davanti al Santissimo e qualcuno gli domando: “*che fai qui tutte le mattine?*”. Lui rispose con tutta semplicità: “*io guardo Dio e Dio guarda me*”. Al Santo Curato piaceva ricordare spesso questo fatto e ripeteva, fra le lacrime: “*lui guardava Dio e Dio guardava lui: in questo consiste tutto, figli miei!*”.¹²

La centralità dell’Eucaristia nella vita della Chiesa, e nel nostro ministero sacerdotale, dovrà apparire non solo dalla degna e sentita celebrazione del Sacrificio *in persona Christi*, ma altresì dalla frequente adorazione di Gesù nel Sacramento dell’Eucaristia, di modo che noi presbiteri appaiamo modello del gregge anche nella fede adorante e piena d’amore di Cristo.

Abbiamo bisogno di diventare di più sacerdoti adoratori! Definire il presbitero un adoratore, vuol dire che egli è una persona per la quale l’adorazione diventa un costitutivo quasi naturale del cuore, come lo diventa della mente: per l’umiltà della fede, per l’obbedienza alla Chiesa, per la sottomissione gaudiosa al Signore, la cui legge è salvezza e i cui precetti sono verità.

⁹ Gv 10,10

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 8.

¹¹ Cf. *Ibidem*, n. 52; CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Istr. *Redemptionis Sacramentum*, n. 30.

¹² F. TROCHU, *Il Curato d’Ars*, capitolo VIII.

Sostando in contemplazione davanti a Gesù, il suo sguardo si posa su ciascuno di noi. Egli chiama per nome ogni singolo sacerdote *“con sguardo amorevole e preveniente, come quello che si posò su Simone e Andrea, su Giacomo e Giovanni, su Natanaele, quando stava sotto il fico, su Matteo, seduto al banco delle imposte”*.¹³ Dall'Eucaristia, Cristo non si stanca di cercare e di chiamare. Il sacerdote, che sosta frequentemente in adorazione, percepisce questa voce del padrone della messe e si deve sentire responsabile affinché questa risuoni e arrivi a molte persone generose: la nostra testimonianza di “apostoli” conta molto di più di qualunque altro mezzo!

“La fede e l'amore, per l'Eucaristia, non possono permettere che la presenza di Cristo nel Tabernacolo rimanga solitaria”,¹⁴ come ci ha ricordato il Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri. Ed il medesimo documento ci invita a celebrare la Liturgia delle Ore - sempre che ciò sia possibile - come un momento privilegiato dell'adorazione eucaristica, poiché essa costituisce un prolungamento, durante la giornata, del sacrificio di lode e di ringraziamento che ha, nella Santa Messa, il centro e la fonte sacramentale.¹⁵

“Un sacerdote davanti al tabernacolo - scriveva il Beato Papa Giovanni XXIII, riportando le parole del suo predecessore - in atteggiamento degno, in profondo raccoglimento, è un modello di edificazione, un ammonimento e un invito all'emulazione orante per il popolo”.¹⁶

L'Eucaristia celebrata e adorata con dignità e profondità spirituale diventa dunque, sorgente di santità che plasma la nostra persona e il nostro ministero rendendoli “forgiatori di santi”.

Nell'Eucaristia e attraverso di essa Cristo invita ciascuno di noi a realizzare la propria santificazione con nuovo slancio sacerdotale: *“Ogni impegno di santità, ogni attuazione di piani pastorali deve trarre la necessaria forza dal Mistero eucaristico e ad esso si deve ordinare come a suo culmine”*.¹⁷

Non si tratta d'inventare un nuovo modo d'essere sacerdoti, poiché il sacerdote di domani, non meno di quello di oggi, dovrà somigliare a Cristo, Unico e Sommo Sacerdote. Gesù realizzò in se stesso il volto definitivo del presbitero, costituendo il sacerdozio ministeriale di cui gli Apostoli furono i primi ad essere investiti; esso è destinato a durare, a riprodursi incessantemente in tutti i periodi della storia.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo 2004*.

¹⁴ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, n. 50.

¹⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, n. 50.

¹⁶ GIOVANNI XXIII, *Enc. Sacerdoti nostri primordia*, Parte II.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Lett. Enc. Ecclesia de Eucaristia*, n. 60.

ADORAZIONE EUCARISTICA

Anche, nel duemila, la vocazione sacerdotale continua ad essere la chiamata a vivere l'unico e permanente sacerdozio di Cristo.¹⁸

Non si tratta nemmeno di inventare un "nuovo programma": poiché questo "è quello di sempre, raccolto dal vangelo e dalla viva Tradizione. Esso s'incentra, in ultima analisi, in Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare, per vivere in Lui la vita trinitaria, e trasformare con Lui la storia fino al suo compimento nella Gerusalemme celeste."¹⁹

Si tratta, in verità, di saper saldare coraggiosamente, in linea con il mistero dell'Incarnazione, l'identità proveniente dall'Unico ed Eterno Sommo Sacerdote, con la nostra umanità, vivente in contesti culturali e sociali diversi, e racchiudente in se molteplicità di doni e di capacità offerte a Cristo, affinché Lui possa parlare, agire ed amare attraverso di noi. Questa è la nostra vera identità sacerdotale che ci permette di essere sacerdoti autentici, *l'alter Christus* per oggi, senza togliere nulla a ciò che ci appartiene come uomini della nostra generazione. Voglia il Signore, specialmente in questo Anno Eucaristico, trasformare il nostro cuore sacerdotale affinché di tale identità ne faccia un possesso gaudioso e perenne e ne dia testimonianza che glorifichi Dio ed aiuti i fedeli a raggiungere la salvezza.

Con San Tommaso d'Aquino, possiamo concludere, pregando:

*"Buon pastore, vero pane
o Gesù, pietà di noi:
nutrici e difendici,
portaci ai beni eterni
nella terra dei viventi". Amen.*

¹⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Angelus* (14 gennaio 1990), citato nell'Esort. Apost. *Pastores Dabo Vobis*, n. 5.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 60.

MICHEL BERGER

**UN EXEMPLE PEU CONNU
DE COLLABORATION ŒCUMENIQUE
DANS LE DOMAINE DE L'ICONOGRAPHIE BYZANTINE AU MILIEU DU XX^e SIECLE***

SOMMAIRE – 1. 1 L'iconographe russe Pimen Maximovič Sofronov (1898-1973); 1. 2 L'iconostase de Pimen Sofronov; 2. 1 Le Père Jérôme Leussink, osb (1898-1952), moine de Chevetogne et « iconographe » de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale; 2. 2 La chapelle byzantine et son iconostase; 2. 3 Les peintures des parois latérales du *naos*; 2. 4 Les peintures du sanctuaire; 2. 5 Les peintures de la paroi interne du mur d'entrée; 2. 6 Les peintures de l'arc triomphal et du plafond; 2. 7 Le chœur des saints; 2. 8 La chapelle du Père Leussink ou « le ciel sur la terre ».

1. 1 L'iconographe russe Pimen Maximovič Sofronov (1898-1973)

Au moment où venait d'éclater la seconde guerre mondiale, un iconographe russe de renom, Pimen Maximovic Sofronov, se trouvait en 1939 à Rome où il avait été appelé par l'entremise d'Alcide de Gasperi, le futur président du conseil et ministre italien alors secrétaire de la Bibliothèque vaticane, en vue d'exécuter, pour le compte de la *Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale*, plus d'une cinquantaine de panneaux peints sur bois, destinés à la réalisation d'une grande iconostase, conforme au rite byzantin et du type monumental traditionnellement en usage dans les églises de Russie depuis la fin du Moyen Age.

En effet, en prévision de la participation du Saint-Siège à l'Exposition Universelle de Rome (E.U.R) que le gouvernement italien d'alors avait projetée et qui aurait dû se tenir en 1942, le pape Pie XI avait souhaité que soient présentés, dans la section consacrée à l'art religieux des pays de mission et de l'Orient chrétien, des exemples de l'art sacré des diverses Églises orientales. La Sacrée Congrégation fut chargée de cette tâche et, parmi les œuvres d'art proposées pour la circonstance, une

* Les pages qui suivent sont la refonte d'un texte précédemment publié sous le titre: *Le patrimoine iconographique de la Congrégation pour les Églises Orientales. Un exemple peu connu et déjà lointain de collaboration "œcuménique" dans le domaine de l'art sacré*, dans *Dall'Oronte al Tevere. Scritti in onore del cardinale Ignace Moussa I Daoud per il cinquantesimo di sacerdozio*. (a cura di G. RIGOTTI), Roma 2004, p. 87-111.

iconostase de style russe ancien devait constituer l'élément le plus spectaculaire et le plus caractéristique de l'exposition. A sa requête, le peintre pressenti s'était aussitôt mis à l'œuvre et, en janvier 1941, les icônes ainsi réalisées firent même l'objet d'une exposition personnelle, qui eut lieu dans les locaux de l'Institut Pontifical Oriental et rassemblait d'autres œuvres du même auteur.¹

Né en 1898 dans un petit village sis sur les bords du lac Peipus, au sein d'une humble famille de pêcheurs, aux confins de la Russie et de l'Estonie, Pimen Maximovic Sofronov avait été, dès son tout jeune âge, l'élève d'un peintre d'icônes en renom, Gabriel Efim Frolov, représentant de l'une de ces écoles de peinture dites des Vieux-Croyants, qui entendaient maintenir intactes les antiques traditions iconographiques de l'ancienne Russie face à ce qui était considéré par eux comme les déviations artistiques de l'Eglise russe officielle et de la peinture religieuse académique alors en vogue.² C'est ainsi qu'il prit part avec son maître à la décoration de nombreuses églises de la Russie occidentale où étaient établies d'importantes communautés de Vieux-Croyants qui y avaient trouvé refuge depuis le XVII^e siècle.

Par suite des bouleversements qui suivirent la première guerre mondiale et de l'instabilité politique de son pays, Sofronov s'expatria et eut à parcourir l'Europe, de Riga (1920-1930) à Prague (1934) et à Belgrade (1935-1938), où l'avait appelé le roi Alexandre I^{er} de Yougoslavie en vue de restaurer d'anciennes peintures et de décorer de fresques beaucoup d'églises, parmi lesquelles la chapelle royale ainsi que la chapelle privée du patriarche serbe Barnaba, exerçant partout ses talents d'artiste et de maître iconographe, en faisant école et formant des disciples. Il profita de ce

¹ A défaut de catalogue proprement dit, on se référera au dépliant qui avait été publié à cette occasion sous le titre *Mostra personale del pittore Pimen Sofronov*. Roma. Piazza S. Maria Maggiore, 7 (12-19 Gennaio 1941). Des journaux de l'époque, tels que l'*Osservatore Romano* et *Il Popolo di Roma* ainsi que le magazine *L'Illustrazione Vaticana* se firent l'écho de cette manifestation artistique. Certaines des icônes exposées, ne faisant toutefois pas partie de l'ensemble de l'iconostase commandée, se trouvent encore dans les locaux de la Congrégation pour les Eglises Orientales, à savoir une grande icône de saint Jean Baptiste et une autre de même format représentant saint Nicolas de Mozaïsk, ainsi qu'à l'Institut Pontifical Oriental, au Collège Pontifical *Russicum* et dans d'autres maisons et institutions religieuses orientales de la Ville éternelle, y compris l'église orthodoxe russe de Rome. L'une d'elles, la tête décollée de saint Jean Baptiste, exécutée en 1939 et offerte au pape Pie XI par le professeur Silvio Mercati, fait actuellement partie des collections des Musées du Vatican (cfr. M. B. FIORIN, *Icone della Pinacoteca vaticana*, Città del Vaticano 1995, n. 109, fig. 164). Voici quelques années, le marché romain de l'art offrait au public deux grandes icônes de Sofronov, représentant l'une la réconciliation des apôtres Pierre et Paul, l'autre consistant en une réplique de la célèbre icône serbe des saints Pierre et Paul, de la fin du XIII^e siècle, conservée au Trésor de Saint-Pierre au Vatican. Cette dernière copie est actuellement dans l'église Saint-Athanase des Grecs à Rome.

² Voir à ce sujet: *Icona e Pietà popolare. Icone del XVIII-XIX secolo*. (Storia dell'icona in Russia 5), a cura di G. PARRAVICINI, Milano 2001, 33-66; I. JAZYKOVA, "Io faccio nuova ogni cosa". *L'icona nel XX secolo*, Milano 2002, 5-24.

séjour en Yougoslavie pour visiter les principaux monastères de Serbie et de Macédoine et en admirer les splendides peintures murales. Il s'établit même un certain temps à Paris où il prit contact avec l'association « Ikona », fondée par le Vieux-Croyant Vladimir Rjabusinskij, qui joua un rôle considérable dans la renaissance et la diffusion de la peinture d'icône au sein de l'émigration russe, ainsi que de la culture religieuse russe en Occident.³

C'est au cours de l'un de ses déplacements à travers l'Europe que Sofronov vint en Belgique, en vue de la préparation d'une exposition qui devait se tenir à Namur, et séjourna au prieuré bénédictin d'Amay-sur-Meuse, en Belgique, fondé par dom Lambert Beauduin, où, conformément au vouloir de Pie XI, existait un centre d'étude et de connaissance de la spiritualité et des traditions de l'Orient chrétien. Au cours de son séjour au monastère, Sofronov fut invité à des causeries sur l'iconographie orthodoxe et peignit plusieurs icônes qui y sont encore conservées.⁴ Après les tragiques événements de la seconde guerre mondiale, au cours desquels il eut à affronter bien des dangers, Sofronov qui, de fait, avait fini par s'établir à Rome, émigra en 1947 aux États-Unis. Après avoir organisé des cours d'iconographie et embelli de fresques et d'icônes plusieurs églises orthodoxes à Ansonia, Detroit, Syracuse, Trenton, Brooklyn, Miami, San Francisco et autres lieux, et où des expositions de ses œuvres eurent lieu en 1967 à Los Angeles et à New York, il obtint en 1960 la citoyenneté américaine et mourut en 1973 à Milville au sud du New Jersey.⁵ Quelques années avant sa mort, il avait eu la joie de revoir son village d'origine où, à l'occasion du centenaire de sa naissance, une plaque commémorative a été installée sur les murs de sa maison natale en 1998.

En 1950, à l'occasion de l'Année Sainte, le comité central programma une série d'expositions qui avaient pour but d'offrir un panorama de la présence de l'Eglise dans les secteurs les plus variés de son activité pastorale et missionnaire (*Esposizioni dell'Anno Santo Roma MCML*). L'une d'elles entendait montrer à l'admiration des pèlerins accourus à Rome les trésors d'art religieux des différents peuples, en particulier de l'Orient chrétien. C'est à cette intention que l'iconostase qui avait été peinte par Pimen Sofronov fut à nouveau proposée à l'attention d'un plus vaste public dans l'un des deux Palais des Congrégations, situés sur la *Piazza*

³ Cfr. JAZYKOVA, *Ibidem*, 59-60.

⁴ Le monastère, installé à Chevetogne depuis 1939, possède en effet plusieurs œuvres du peintre, dont certaines ont d'ailleurs été reproduites sous forme d'images de piété et ont fait l'objet de publications variées: cfr. "Irénikon" 40 (1967) 225; 46 (1973) 388. Au sujet du rôle joué par le monastère de Chevetogne dans la diffusion et la connaissance de l'icône dans les milieux catholiques d'occident cfr JAZYKOVA, "Io faccio nuova ogni cosa", 60, 112-113, 173-177.

⁵ Cfr. "Irénikon" 46 (1973), 388.

Pio XII. Certaines pièces de cette iconostase figurèrent plus tard à une exposition d'icônes, organisée en 1955 à Ravenne.⁶

1. 2 L'iconostase de Pimen Sofronov

Plus d'un demi-siècle s'est écoulé et l'iconostase, qui n'avait pas été destinée à un lieu de culte déterminé mais devait bien plutôt servir, en quelque sorte, de modèle du genre, orne actuellement les murs de l'un des salons de la Congrégation pour les Églises Orientales. C'est là qu'on peut effectivement y voir les icônes de Sofronov présentées selon une disposition qui, par manque d'espace, n'est toutefois pas entièrement conforme à l'ordre préétabli.⁷ C'est pourquoi il n'est pas aisé de saisir aujourd'hui, dans toute sa richesse, le contenu des images ainsi délocalisées et la signification profonde de l'ensemble, c'est-à-dire celle de l'iconostase russe à laquelle elles étaient destinées. Ceci par défaut d'une adéquate collocation spatiale, qui devrait être plus conforme à celle pour laquelle l'iconostase avait été normalement conçue, à savoir l'espace liturgique traditionnel d'une église.

L'iconostase comprenait en tout cinq ordres ou registres d'icônes. Au plus haut registre, figurait la sainte *Trinité* sous la forme de la *Paternité* : le Seigneur *Sabaoth* comme Ancien des jours, selon la vision de Daniel (Dn 7,9), avec le *Christ Emmanuel* sur ses genoux et la colombe de l'*Esprit Saint* planant entre les deux, bénit des deux mains et siège sur une nuée de *chérubins* flamboyants. Cette iconographie de la Trinité, bien que d'origine byzantine, n'apparaît dans la peinture russe qu'à partir du XIV^e siècle, à Novgorod, pour se généraliser aux XVI^e et XVII^e

⁶ *Mostra di Icone Bizantine e Russe*, (Ravenna 11 settembre – 9 ottobre 1955), Catalogo a cura dell'Ente Provinciale per il Turismo, Ravenna 1955, nn. 23, 24, 25, 40, 41, 42. Outre l'iconostase en question, le peintre a été également l'auteur des iconostases, de dimensions plus réduites, destinées à la chapelle orientale de l'Institut Pontifical Oriental ainsi qu'à celle du scholasticat des jésuites de rite byzantin à Rome. Sur la personne de Pimen Sofronov et les circonstances de son séjour romain, voir. *Opere artistiche nella sede della S. C. Orientale. II: l'iconostasi del Prof. Pimen Maximovic Sofronov*, in *La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali nel cinquantennio della fondazione (1917-1967)*, Roma 1969, 78-79. Des articles concernant Sofronov et son activité ont paru dans divers journaux et revues, en Lettonie comme plus tard en Amérique. La récente publication, déjà signalée, sur l'icône au XX^e siècle, ne lui consacre cependant que quatre lignes et demie: cfr. JAZYKOVA, "Io faccio nuova ogni cosa", 184.

⁷ Les icônes ont été exécutées selon la technique traditionnelle, mais la qualité des matériaux utilisés, sans doute par suite des difficultés du moment, ne répondait pas tout à fait aux normes habituelles requises pour la préparation des panneaux à peindre. De fait, certains présentent aujourd'hui de regrettables déformations, dues à des conditions hygrométriques défavorables. Les éléments en bois peint de la structure portante de l'iconostase, décorée de motifs dans la tradition de l'art russe ancien, ont été pendant longtemps emmagasinés dans les dépôts de l'actuel *Palazzo del Bramante*, jadis *dei Convertendi*, où à aujourd'hui son siège la Congrégation pour les Églises Orientales.

siècles et susciter de bien vives discussions, en particulier lors du concile (Stoglav) de Moscou en 1551. La Trinité est entourée des ancêtres de Jésus et des patriarches, à droite *Adam*, *Melchisédech* et *Abraham*, à gauche *Ève*, *Jacob* et *Loth*.

Le registre suivant avait au centre l'image de la *Mère de Dieu* majestueusement assise sur un trône somptueux avec l'*Emmanuel* sur ses genoux bénissant des deux mains, entourée de quatre *chérubins* et *séraphins* en vol. Les rois et prophètes ayant prédit la venue du Messie – à droite de Marie *David*, *Zacharie*, *Moïse*, *Isaïe*, *Daniel* et à sa gauche *Salomon*, *Ezéchiël*, *Elie*, *Aaron* et *Sophonie* – s'inclinent respectueusement vers le Trône de la Sagesse. En même temps que proclamation de l'authenticité de la maternité divine, cette image triomphale de la Mère de Dieu, Reine de l'univers, constitue, sur l'iconostase, l'icône centrale de l'ordre des prophètes. Il s'agit de la plus forte expression de la symbologie de la Mère de Dieu comme Temple « réceptacle de celui qui ne peut être contenu », à la fois autel et trône sur lequel demeure la Sagesse incarnée.

L'image de la *Deisis*, c'est-à-dire l'image fondamentale de l'ensemble de ce grandiose programme iconographique, soit la représentation de Jésus-Christ siégeant parmi les *Puissances* sur le trône du Jugement, entouré de la Vierge *Marie* et de saint *Jean le Précurseur* en attitude d'orants et de suppliants (*paraclisis*) en faveur de l'humanité, occupait le centre du troisième registre. Ces derniers étaient accompagnés dans leur intercession, à droite par l'archange *Gabriel*, l'apôtre saint *Pierre*, saint *Jean le Théologien*, saint *Nicolas le Thaumaturge*, ainsi que le saint martyr *Démétrius*, à gauche par l'archange *Michel*, l'apôtre *Paul*, l'évangéliste *Matthieu*, saint *Basile le Grand* et le saint martyr *Georges*, formant ensemble l'ordre de ce que l'on appelle, en Russie, la *Grande Deisis*. L'on sait aussi que la triade fondamentale de la *Deisis* est en fait l'âme et le point de départ de toute l'évolution postérieure des différents ordres ou registres iconographiques de l'iconostase russe, sur la base du *templon* byzantin médiéval, lui-même héritier de l'antique *pergula* paléochrétienne.⁸

Le registre inférieur présentait une série de douze icônes, illustrant les principales grandes étapes de l'année liturgique, de la *Naissance de la Vierge* à la *Dormition de la Mère de Dieu*, en passant par l'*Entrée de Marie au Temple*, la *Nativité de Jésus*, la *Rencontre* ou *Présentation de Jésus au Temple*, la *Théophanie*

⁸ Indépendamment de la littérature spécialisée sur le problème des origines et de l'histoire de l'iconostase byzantine, qui dépasse le cadre de ces lignes, on se contentera de mentionner, concernant la splendeur thématique de son développement séculaire spécifique à la Russie, les essais suivants: L. OUSPENSKY, *L'iconostase*, "Contacts", XVI, 46 (1964) 83-121; IDEM, *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1980, 246-257; N. LABRECQUE-PERVOUCHINE, *L'iconostase. Une évolution historique en Russie*. Montréal 1982.

ou *Baptême du Seigneur*, l'*Entrée de Jésus à Jérusalem*, le *Tombeau vide* ou annonce de la Résurrection faite par l'ange aux saintes femmes, l'*Incrédulité* ou *Attouchement de saint Thomas*, l'*Ascension du Seigneur* et, pour finir, la *Descente du Saint-Esprit* le jour de la Pentecôte. La scène de la *Communion des Apôtres* occupait le centre de l'iconostase, au dessus de la Porte royale ouvrant sur l'autel et dont les deux battants comportaient à leur tour l'ange *Gabriel* et la *Vierge* de l'*Annonciation* ainsi que les quatre *Évangélistes* en train de rédiger leur récit inspiré.

Enfin, étaient destinées à être disposées à hauteur d'homme, de chaque côté de la Porte royale, deux grandes icônes : celle du *Christ Tout-Puissant*, accompagné de la dénomination en langue slave (*Vsederzitel*), enseignant et bénissant, le livre des Évangiles ouvert dans sa main gauche au passage de Mt 11,28 : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués... », et celle de la *Mère de Dieu avec l'Enfant*, du type de la Vierge de Tendresse, invoquée ici comme *Celoviekoljubivaja*, et dont le *maphorion* est orné d'un galon qui contient le début dans sa formulation liturgique (troparion) de la salutation angélique, calligraphiée en lettres d'or. Cet ensemble constitue ce que l'on appelle communément l'ordre des « icônes locales ». Ces grandes icônes devaient former, de la sorte, le groupe des icônes dites de *proskynesis* ainsi offertes à la vénération immédiate des fidèles, et disposées, à l'époque médio-byzantine, sur les piliers du sanctuaire. Deux autres icônes, destinées aux portes secondaires de l'iconostase, figurent à gauche l'archange *Michel* et à droite saint *Pierre*, ce dernier confessant la divinité de Jésus proclamée sur le cartel tenu en main : « Tu es le Fils du Dieu vivant... » (Mt 16,17). Tous deux sont humblement inclinés en direction du Christ et de la Vierge, en attitude d'adoration et de supplication. Chacune de ces icônes est, selon l'usage, accompagnée d'inscriptions en langue slave, destinées à l'identification des scènes et des personnages qu'elles représentent.

Plus qu'une séparation, l'iconostase, cette cloison d'images peintes qui distingue le sanctuaire de la nef des fidèles, est en réalité une paroi, qu'on pourrait dire poreuse, destinée à laisser passer visiblement la grâce du Mystère du salut, derrière laquelle celui-ci est célébré liturgiquement. Les voies de la Révélation divine et du salut en Jésus-Christ y sont rendues manifestes par les jeux du dessin et des couleurs, en un mouvement descendant à partir de l'image de la Sainte Trinité : c'est précisément dans le « Conseil divin » des trois personnes que, selon l'expression des Pères, a été prise la décision d'opérer le salut de l'homme. Cette volonté de salut s'avère complètement réalisée, par l'évocation des différentes étapes de la vie, de la mort et de la résurrection du Seigneur, dans l'image de la *Deisis* qui est, en quelque sorte, la représentation de cet achèvement en plénitude de toute l'économie rédemptrice.

Le style caractéristique de l'art de Sofronov, très personnel et aisément reconnaissable, est un bon exemple de la production iconographique « à la manière ancienne » propre aux ateliers de peinture d'icône des Vieux-Croyants, sur le fondement de l'héritage médiéval perçu et revu dans l'esprit du *revival* esthétique et philosophique contemporain, et, avant tout, sur la base d'une longue et riche tradition artisanale et populaire.

Assurément, dans la pensée de ceux qui ont commandité cette iconostase et surtout de Sofronov lui-même, il s'agissait d'une illustration, significative et exemplaire, de la dévotion et de la piété propres à l'Orient chrétien, byzantin et russe en particulier, qui voient dans l'icône l'un de ses supports les plus sûrs. Les images, qui étaient auparavant distribuées dans l'espace ecclésial tout entier, sont désormais concentrées à l'entrée du sanctuaire, point focal de l'action liturgique constitué par l'autel sur lequel est célébrée l'Eucharistie, offrant ainsi au regard attentif et émerveillé des fidèles comme une synthèse, quasi panoramique et hors du temps, de toute l'histoire du salut. Mais, encore une fois, comme cela a déjà été observé, l'ensemble de cette remarquable iconostase ne bénéficie malheureusement pas, dans l'actuelle répartition des images, de l'espace suffisant pour être présentée selon l'ordre canonique traditionnel et le spectateur, à son tour, ne dispose pas non plus du recul nécessaire à sa juste contemplation.

Au fil des ans, quelques-unes des icônes de Sofronov, peintes en cette période romaine de sa vie, ont été reproduites et ont servi à illustrer diverses publications, calendriers religieux ou cartes de vœux, contribuant ainsi à la diffusion parmi les catholiques, surtout en Italie, de la peinture d'icône et de sa profonde signification spirituelle, à une époque où cette connaissance ne s'avérait être l'apanage que d'un tout petit nombre.

Aussi ne peut-on s'empêcher d'évoquer, tout particulièrement, la figure du cardinal Eugène Tisserant alors secrétaire de la Sacrée Congrégation Orientale, dont le pape était lui-même le préfet, et qui, en profond connaisseur de l'Orient chrétien, n'avait pas manqué d'admirer le talent d'iconographe du Vieux-Croyant Pimen Sofronov, homme de prière et de grande foi, et de l'encourager en lui exprimant avec enthousiasme sa reconnaissance personnelle.⁹ Le cardinal n'allait pas tarder à manifester à nouveau, en homme d'Église chargé du dicastère qui lui avait été confié par le pape mais aussi en savant orientaliste qu'il était, tout l'intérêt qu'il nourrissait pour l'Orient chrétien et les richesses de ses traditions liturgiques et artistiques.

| ⁹ Cfr. *Opere artistiche nella sede della S. Congregazione Orientale*, 79.

2. 1 Le Père Jérôme Leussink, osb (1898-1952), moine de Chevetogne et « iconographe » de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale

Au moment même où Pimen Sofronov s'attelait à la tâche qui lui avait été assignée, en cet été de 1939, un moine bénédictin de Chevetogne arrivait à Rome. Né en Hollande en 1898, prêtre du diocèse d'Utrecht, le Père Jérôme Leussink entra au prieuré d'Amay en 1932 où il révéla de réels talents pour le dessin et la peinture de même que de vastes connaissances artistiques. Compte tenu de la vocation spécifique de la communauté, ses supérieurs jugèrent opportun de l'inciter à se tourner plus particulièrement vers l'étude de l'iconographie byzantine. Dans ce but, on l'envoya à Rome pour y parfaire sa formation dans ce domaine et y retrouver Sofronov, dont il avait fait auparavant la connaissance à Amay, afin de profiter de ses leçons et de son expérience. Le maître avait en effet remarqué les heureuses dispositions du jeune moine pour la peinture d'icônes dont il lui enseigna les rudiments. Après quelques hésitations initiales, les relations du maître et du disciple se transformèrent rapidement en une collaboration amicale au point qu'il peut être affirmé à bon droit que le Père Jérôme Leussink ne serait lui-même pas tout à fait étranger à l'achèvement de l'œuvre iconographique entreprise et réalisée à Rome par Sofronov.¹⁰

Encore une fois, l'intervention clairvoyante du cardinal Tisserant, qui appréciait les talents du Père Leussink, immobilisé à Rome par la guerre et qui avait fini par être l'hôte permanent du Collège pontifical grec, confié aux bénédictins belges, où il avait sa chambre et son atelier, allait s'avérer déterminante. Après le départ de Sofronov pour les États-Unis, le cardinal fit du Père Leussink l'iconographe attitré de la Congrégation Orientale et, qui plus est, n'hésita pas à lui proposer l'entière décoration murale d'une chapelle de rite byzantin.

Situé au rez-de-chaussée du *Palazzo dei Convertendi*, siège de la Congrégation dans la *Via della Conciliazione*, le local choisi ne se prêtait qu'imparfaitement à la réalisation de l'ambitieux programme que le Père Leussink entendait développer sur les quatre murs et le haut plafond d'une pièce oblongue et de dimensions plutôt ingrates. Celui-ci établit cependant un plan d'ensemble qui

¹⁰ Sur l'œuvre et la figure du Père Jérôme Leussink, on lira avec intérêt la nécrologie rédigée à sa mort par T. BELPAIRE : *In memoriam: Dom Jérôme Leussink*, "Irénikon", XXV, 2, 1952, 200-205, publiée également sous forme d'opuscule aux éditions de Chevetogne: cfr. IDEM, *Dom Jérôme Leussink Peintre d'icônes*, (s.d.). Voir encore: S. ZILYS, *La sede della S. Congregazione: il Palazzo dei Convertendi*, in *La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali*, 70.

s'étendait non seulement à la décoration des parois latérales et des verrières mais à tout le mobilier liturgique nécessaire, y compris les stalles et avant tout, l'iconostase. Il est probable que l'auteur avait à l'esprit ces innombrables chapelles, le plus souvent monastiques et parfois de très modestes dimensions, qui parsèment le monde orthodoxe balkanique et des îles de l'Égée, et en premier lieu de la presqu'île athonite.

Véritable tour de force, comme on s'est plu à le reconnaître, l'œuvre exigea trois années (1940-1943) d'un travail assidu, même au plus fort des chaleurs de l'été romain, au cours duquel les précieux conseils du maître Sofronov furent des plus utiles, sans oublier les encouragements paternels du cardinal Tisserant, qui venait souvent rendre visite au peintre dans son chantier ou sur son échafaudage.

L'ample connaissance des monuments de l'art byzantin que possédait le Père Leussink est attestée, de façon émouvante, par les fiches d'emprunt, désormais jaunies par le temps et où l'on peut encore lire son nom, des ouvrages et albums possédés par la bibliothèque du Collège pontifical grec de Rome, consacrés aux monuments d'art byzantin, en particulier du Mont Athos mais aussi de la Cappadoce.¹¹ Car il s'agit bien là du fruit de longues réflexions et méditations de l'Écriture, des textes patristiques et liturgiques orientaux, en particulier des commentaires byzantins de la Divine Liturgie, notamment celui de Germain de Constantinople, ainsi que d'une grande familiarité avec les canons artistiques de Byzance. Ce qui révèle un profond et intime connaisseur de la grande tradition théologique, liturgique, spirituelle et artistique de l'Église byzantine. Cette vaste connaissance fut d'ailleurs à l'origine d'un petit ouvrage, concis et substantiel sur les icônes, que le Père Leussink illustra, parmi d'autres chefs-d'œuvre, de l'une des icônes de saint Jean le Précurseur provenant d'une *Deisis* peinte par Pimen Sofronov lui-même pour le monastère.¹²

Entre-temps, la Congrégation Orientale, qui avait entrepris la publication de livres liturgiques slaves et éthiopiens à l'usage des catholiques orientaux, demanda au Père Leussink de dessiner à cet effet des planches, des frontispices et des en-têtes, inspirés des arts traditionnels de l'Orient chrétien.¹³ Enfin, parmi bien d'autres

¹¹ Qu'il suffise de mentionner les albums de Gabriel MILLET sur les monuments de l'Athos, sur ceux de Mistra, sur les peintures des monastères de Serbie et de Macédoine, sans oublier son ouvrage fondamental sur l'*Iconographie de l'Évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles*, déjà publiés au moment où le Père Leussink entreprenait sa carrière d'iconographe, et auxquels il convient d'ajouter le célèbre *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*, publié par DIDRON en 1845, ainsi que les travaux du Père Guillaume de JERPHANION, s.j, sur les églises de Cappadoce.

¹² J. LEUSSINK, osb, *De Heilige Ikonen*, Heemstede, De Toorts 1941, pl. III.

¹³ C. GATTI – C. KOROLEVSKIJ, *I riti e le Chiese orientali, I. Il rito bizantino e le Chiese bizantine*, Genova-Sampierdarena 1942, 950.

travaux entrepris à la requête de la Congrégation, il fut aussi chargé de projeter et de mener à bien la réalisation d'iconostases, dont celle de la paroisse italo-albanaise de Frassinetto en Calabre, ce qui exigea de lui quatre années d'un travail constamment interrompu par d'autres sollicitations qui lui parvenaient même de l'étranger.

Après avoir donné des cours d'histoire de l'art au Collège de la Propagande et avoir animé, tout au long de ces années romaines, de nombreuses conférences et leçons sur l'iconographie orientale, le Père Jérôme Leussink, auquel s'annonçait une brillante carrière d'orientaliste et d'artiste, mourait subitement, emporté par une crise cardiaque en 1952. En dehors de l'iconostase et des peintures murales de la chapelle de la Congrégation Orientale, c'est à Rome que se trouvent, encore de nos jours, la plupart de ses œuvres, dont une icône de saint Benoît dans la chapelle interne du Collège pontifical grec Saint-Athanase et une réplique de la Madone russe dite la *Grande Panaghia* de Jaroslavl à l'Institut Pontifical Oriental.¹⁴ En revanche, les planches et les dessins préparatoires du Père Leussink pour les éditions liturgiques de la Congrégation Orientale sont conservés, avec d'autres documents personnels, dans son monastère à Chevetogne.¹⁵

2. 2 La chapelle byzantine et son iconostase

Les harmonieuses proportions de la grandiose composition, que le Père Leussink avait projetée, rappellent les cycles de fresques que l'on rencontre dans les églises et chapelles de l'Athos, et suppléent avec bonheur à l'absence d'un véritable espace liturgique spécialement conçu à cet effet et architecturalement articulé, tel qu'il est toutefois représenté, même symboliquement, dans les chapelles les plus humbles de l'Orient byzantin. Souvent dépourvues de coupole ou même de voûte, c'est par le jeu savant d'arcs et de niches absidiales, creusées parfois dans l'épaisseur des murs, compte tenu de l'exiguïté des lieux, que celles-ci, réduites le plus souvent à l'essentiel, répondent ainsi aux minutieuses exigences des rites de la célébration liturgique.

Simple parallélépipède (11 m. 30 de long sur 3 m. 50 de large et 5 m. 90 de haut) le volume de la salle ne présentait, en dehors de six hautes fenêtres, aucune distinction spatiale interne. Une partie de l'espace disponible (4 m. 30 de profondeur)

¹⁴ [M. BERGER], *Catalogo della Mostra di Iconi Bizantine* (Pontificio Istituto Orientale, Roma, 15-31 Gennaio 1973), s.d., n. 65, p. 15; J. S. NADAL CANELLAS, S.J., *Le icone del Pontificio Istituto Orientale*, Roma 1990, n. 52, p. 34.

¹⁵ Le Père Leussink a également eu l'occasion d'exercer ses talents de peintre au monastère de Sainte Scholastique à Subiaco: cfr. BELPAIRE, *In memoriam*, p. 202.

fut transformée en *bema* ou sanctuaire par la surélévation d'un degré, précédé de la *solea* en demi-cercle et délimité par une iconostase et un arc triomphal factice soudé au plafond. Le reste de l'espace ainsi défini fut utilisé comme *naos* ou nef, dont les deux parois latérales reçurent une rangée de stalles, projetées, elles aussi, pour la circonstance. En plus du traditionnel autel isolé au centre du *bema*, deux petites crédences appuyées au mur du fond servirent de *prothesis* et de *diaconicon*.

Si les mystères du Christ et de la Vierge, occupent le centre et le haut des parois de la chapelle, on peut voir, à hauteur d'homme, une théorie de saints figurés en pied, représentatifs chacun d'une Église orientale et de son rite. Leurs noms sont inscrits dans la langue et avec les caractères propres aux pays évoqués par chacun d'eux. Cette assemblée devait symboliser l'unité de l'Église dans la variété de ses rites et de ses traditions liturgiques. En effet, toutes les légendes, qui accompagnent les scènes et les saints personnages représentés sur les murs et le plafond de la chapelle, sont d'ordinaire rédigées en langue grecque, à l'exception de celles qui sont expressément signalées.

Au plafond, un Christ *Pantocrator* siège dans sa gloire parmi une nuée d'anges et de puissances célestes tandis que, sur la paroi du chevet et au-dessus du *bema*, se déroule la vision cosmique et eschatologique de la *Divine Liturgie* ou « liturgie céleste », couronnée par la splendide image de la *Mère de Dieu orante*, image synthétique de toute l'économie de la Rédemption. Cette économie du salut trouve ainsi son accomplissement dans la figure de Marie et sa consommation dans la scène eucharistique de la *communion des Apôtres*. Ces images sont, à leur tour, situées à l'intérieur d'un vaste programme iconographique qui évoque les grands événements de l'histoire du salut réalisé en Jésus-Christ, Verbe du Père incarné en Marie devenue, de ce fait, Mère des croyants et, ainsi, figure de l'Église. En effet, après la solennelle réaffirmation du culte des images en 843, les scènes de la vie du Christ prendront à Byzance une place toujours plus importante dans la décoration picturale des églises. Ces scènes consistent essentiellement en un cycle de l'Enfance et un cycle de la Passion-Résurrection, dans lesquels sont parfois insérés certains miracles, les plus éclatants et les plus significatifs. Mais ce sont surtout les moments de la vie du Christ, où est plus particulièrement manifeste leur caractère théophanique et qui expriment le mieux le lien indissoluble entre l'humanité et la divinité du Seigneur, qui sont particulièrement choisis et évoqués le long de ces cycles iconographiques.

Cette sélection de scènes qui correspondent aux principaux événements de la vie de Jésus, surtout ceux dans lesquels transparaît au mieux sa puissance divine, sont donc choisis et représentés en vertu de leur signification éternelle pour l'histoire

du salut et non point seulement en tant que pures commémorations de faits historiques du passé, situés dans le temps. Faisant en un certain sens écho à la célébration liturgique, la relation entre ces différentes images est souvent mise en évidence par leur collocation individuelle à l'intérieur de l'espace ecclésial et liturgique. C'est ce que le Père Leussink s'est efforcé d'obtenir dans la répartition des cycles d'images qu'il a peint à l'intérieur de la chapelle et qui font l'objet de notre attention.

Une fois dans la chapelle, le regard du visiteur est aussitôt attiré par l'iconostase de bois, qui, à la différence de celle peinte par Sofronov, offre une version réduite ou, si l'on veut, essentielle de cette cloison si caractéristique des églises de rite byzantin. Trois portes donnent accès au sanctuaire, une porte centrale à deux demi-battants, close par un rideau, et deux portes latérales, correspondant chacune à l'antique délimitation spatiale du *bema* avec l'autel, de la *prothesis* et du *diaconicon*.

Par suite de l'étroitesse des lieux et du désir du Père Leussink de composer une iconostase traditionnelle la plus complète possible, le programme iconographique ne comporte, au-dessus de ce qui correspond à l'antique entablement de l'iconostase embryonnaire que fut le *templon* de l'époque médio-byzantine, que le seul ordre de la *Deisis*, soit la Mère de Dieu et le Précurseur qui, en tant que témoins privilégiés de la divinité du Christ, intercèdent auprès de Lui, qui est assis sur le trône du Jugement, en faveur de l'humanité. Comme on l'a déjà vu, à propos de l'iconostase de Sofronov, la *Deisis*, peinte sur panneau mobile, est pratiquement l'âme de l'iconostase, l'un des thèmes principaux ou si l'on veut le point de départ d'un développement iconographique progressif qui ira en s'accroissant au cours des siècles. Dans le cas présent, les archanges *Michel* et *Gabriel*, les apôtres *Pierre* et *Paul* ainsi que les évêques *Basile le Grand* et *Jean Chrysostome* complètent, de part et d'autre, l'ordre de la *Deisis* ainsi élargie, constituant de la sorte une rangée d'images de saints particulièrement choisis et qualifiés, disposés dans une même et commune intercession.

La structure du *templon* primitif se retrouve dans les deux icônes du *Christ* bénissant et de la *Mère de Dieu* avec l'Enfant sur les genoux, peints tous deux siégeant sur un trône, à droite et à gauche de la Porte royale ouvrant sur le sanctuaire. Dans le prolongement de la paroi de l'iconostase, appuyées aux murs latéraux et se faisant face par manque d'espace suffisant, deux autres grandes icônes de saint *Jean le Précurseur*, portant un cartel avec le texte de Jean 1, 29 : « Voici l'Agneau de Dieu », et des apôtres *Pierre* et *Paul* s'embrassant complètent l'ancienne disposition primitive des images « locales », offertes à la contemplation et à la vénération immédiate des fidèles.

Les deux battants de la Porte royale, dont l'arc en plein cintre s'orne d'une représentation de la *Dernière Cène*, rappel historique de la représentation liturgique de l'Eucharistie, portent, comme le veut l'usage, les images de l'*Annonciation*, qui souligne que l'Incarnation est le centre de tous les mystères du salut, et des quatre *Évangélistes* qui, comme l'archange Gabriel, ont eu pour mission d'annoncer au monde la bonne nouvelle. Les portes latérales présentent les deux grandes icônes de *Michel* et *Gabriel*, qui complètent ainsi la série des images de l'iconostase auxquelles les fidèles peuvent adresser leur prière et exprimer leur vénération.

Toutes ces icônes ont donc leur principe ordinateur dans la triade centrale de la *Deisis*, qui réussit ainsi à leur conférer une sorte d'interdépendance spatiale, et s'inscrivent dans l'espace sacré idéal qui est celui de la chapelle et dans lequel chacune d'entre elles ne reçoit sa pleine signification qu'en union avec toutes les autres.

2. 3 Les peintures des parois latérales du naos

Conçu dans un esprit unitaire, l'espace sacré d'une église byzantine a normalement son centre ascendant dans la sommité de la coupole et sa ligne directrice orientée vers l'extrémité tripartite du sanctuaire et de ses annexes. Les éléments qui scandent cet espace et y reviennent le plus souvent sont les thèmes figuratifs qui consistent, comme on l'a vu, dans le rappel de l'histoire du salut, évoquée par la succession des fêtes de l'année liturgique et les images des saints, le tout dans une régularité dans la diversité qui évite toute confusion. C'est ainsi que la vision cosmique et eschatologique de la « liturgie céleste », opérée par le moyen de la représentation figurée de la Divine Liturgie, constitue le cadre illustré de toute l'économie salvifique. Le temps liturgique est en quelque sorte comme le condensé d'une expérience vivante, tournée aussi bien vers le passé, au cours duquel Dieu s'est lui-même révélé en son Verbe incarné, que projetée vers le futur avec son retour dans la gloire et dans l'accomplissement des temps eschatologiques. Le présent est seulement le passage vers l'éternité, qui est elle-même déjà en voie de réalisation par le moyen des icônes et de l'espace liturgique.

C'est ainsi que l'espace intermédiaire délimité par le plafond de la chapelle, qui tient lieu ici de coupole, et la zone inférieure peuplée par les figures de saints est occupé par un cycle illustrant les épisodes les plus significatifs de la vie de Jésus, de sa conception selon la chair, lors de l'Annonciation, à son Ascension dans le ciel. Ce cycle proprement christologique est accompagné d'événements qui l'ont préparé, intimement liés à la figure de la Mère de Dieu, comme sa naissance, ou qui en sont le

couronnement, à savoir sa Dormition sur la paroi du fond, qui, face à l'abside, constitue en réalité l'autre pôle de l'édifice. La suite des épisodes ainsi sélectionnés est, de fait, beaucoup plus anamnétique que strictement historique. Les deux plans, celui de l'événement historique et celui de sa répétition liturgique ne font pratiquement qu'un et sont difficilement séparables.

La première scène qui ouvre le cycle sur la paroi de droite, au niveau de l'iconostase qui définit l'espace correspondant au *naos*, est donc celle de l'*Annonciation*, suivie par l'*Adoration des Mages* et par la *Rencontre du Seigneur*, c'est-à-dire la Présentation de Jésus au Temple, première démarche publique du Verbe pour le salut des hommes. Il s'agit bien de « théophanies » de l'Enfance qui groupent tous les moments du mystère de la venue dans ce monde du Fils de Dieu et qui s'articulent autour de l'imposante image de la *Nativité du Christ* dans la crèche, placée entre les deux grandes baies vitrées.

La paroi de gauche présente, au-dessus de la grande image centrale du *Baptême du Christ* dans les eaux du Jourdain, la scène théophanique par excellence qu'est la *Transfiguration*, en tant que révélation anticipée du resplendissement de la gloire divine du Seigneur, débordant à son tour sur la nature humaine assumée par le Verbe. Suivent de part et d'autre, l'épisode du changement de l'eau en vin au cours des *Noces de Cana*, premier miracle du Christ et la manifestation de son pouvoir sur les éléments ainsi que la *Résurrection de Lazare*. Celle-ci, qui achève cette première tranche du cycle christologique, a pour but de montrer, encore une fois, le pouvoir du Christ Dieu sur la vie et la mort qu'il va devoir lui-même affronter par son sacrifice sur la croix et est aussi la préfiguration de sa propre résurrection.

Ces épisodes de la vie terrestre du Seigneur ont été choisis par ce qu'ils manifestent au mieux sa divinité, non pas tant comme événements vécus une fois pour toutes mais, encore une fois, comme « icônes » faisant écho à leur actualisation liturgique. De part et d'autre du *naos*, les représentations de la *Naissance de la Vierge* et de la *Visitation* de Marie à sa cousine Élisabeth insèrent, toutefois, ces manifestations théophaniques dans une perspective ou une lignée plus proprement historique, qui est celle de l'Incarnation, dont Marie est le témoin privilégié et le garant.

Aux quatre extrémités supérieures des parois et aussi, nous le verrons, en corrélation avec la théophanie eschatologique du plafond, sont représentés les prophètes *Jérémie*, *Ezéchiël*, *Daniel* et *Isaïe*, témoins, à la fois, de la longue et laborieuse préparation de l'Ancien Testament à l'intervention du Dieu invisible dans le monde et annonciateurs des temps messianiques et eschatologiques par le truchement de leurs visions.

2. 4 Les peintures du sanctuaire

Sur la paroi du fond, à l'endroit où se trouve habituellement l'abside traditionnelle en cul-de-four des églises byzantines, l'espace supérieur est occupé par une représentation de la *Mère de Dieu* orante portant en son sein l'*imago clipeata* de l'*Emmanuel*, figurée en pied sous un arc sur lequel est transcrit un verset du psaume 46,6 : « Dieu est en elle; elle ne peut chanceler, Dieu la secourt au tournant du matin ». Ce verset fait allusion au corps de la Vierge comme « temple » de l'incarnation du Verbe, à l'*Ecclesia* en tant que communauté des croyants dans le Christ et, enfin, à la solidité de l'édifice ecclésial lui-même. L'image de Marie symbolise ainsi l'Église qui, à l'instar de la Mère de Dieu, transmet le Christ aux hommes par la Parole et les sacrements, au premier chef celui de l'Eucharistie. Notons que c'est ce même verset qui se trouve au pied de la grandiose mosaïque absidiale de la Mère de Dieu, « mur indestructible », à Sainte-Sophie de Kiev (XI^e siècle). Cette image de Marie est en réalité une vision prophétique qui montre Marie et son enfant divin, l'Emmanuel, le « signe » par excellence donné par Dieu selon le prophète Isaïe (Is 7,13-14).

En contemplant ce mystère, l'Église byzantine chante dans sa liturgie : « En Toi se réjouissent, ô Pleine de grâce, toute la création, la hiérarchie des anges et la race des hommes. O Temple sanctifié, ô Jardin spirituel, ô Gloire virginale, c'est en Toi que Dieu s'est incarné, c'est en Toi qu'est devenu petit enfant celui qui est notre Dieu avant tous les siècles. *De ton sein il a fait un trône, il l'a rendu plus vaste que les cieux*. O Pleine de grâces, toute la création de réjouit en Toi... » (Hymne à la Vierge de la Liturgie de saint Basile). C'est pourquoi, de chaque côté de la Vierge *Platytera*, les archanges *Raphaël* et *Uriel*, respectueusement inclinés, adorent en son sein virginal le Créateur de toutes choses, que ni la terre ni le ciel ne sauraient contenir, ce sein qui est réellement devenu « plus vaste que les cieux », selon l'inscription des cartels que chacun tient en main, tandis qu'un *chérubin* et un *séraphin* sont placés aux écoinçons de ce vaste panneau. Demeure et Temple du Christ Emmanuel et Sagesse divine, la Mère de Dieu est ainsi glorifiée comme le trône du Christ Roi, accueillant en son sein Celui que les immensités célestes ne peuvent contenir. Cela explique donc l'importance significative qu'occupe, dans l'espace sacré de l'édifice, cette image de la Mère de Dieu, au plus haut point de la paroi absidiale du sanctuaire.

Comme à Sainte-Sophie de Kiev et selon une typologie qui apparaît au cours du XI^e siècle dans les absides byzantines, la zone médiane de la paroi présente,

sur toute la largeur du panneau ainsi délimité, la scène de la *Communion des Apôtres*. Au centre, un autel surmonté d'un ciborium avec le Christ distribuant la communion aux douze Apôtres, à gauche sous l'espèce du pain et à droite sous l'espèce du vin, respectivement précédés de Pierre et de Paul, avec en exergue les paroles de l'institution : « Ceci est mon corps... ceci est mon sang ». La Communion des Apôtres n'entend pas décrire ici le fait historique du pain et du vin eucharistiques distribués aux Apôtres lors de la dernière Cène à Jérusalem, mais bien plutôt le sacrement de l'Eucharistie vu dans son actualité contemporaine, dans l'espace atemporel de l'image, à savoir la communion des fidèles au corps et au sang du Seigneur, ainsi préfigurée.

Au dessus de chacune des crédences appliquées à gauche et à droite de la paroi, et qui tiennent lieu, comme on l'a vu, de *prothesis* et de *diaconicon*, sont évoquées en peinture la *Nativité du Christ* (accompagnée du chant des anges transcrit en grec) d'une part et le *Sacrifice d'Isaac* d'autre part, thèmes iconographiques assez récurrents à cet endroit dans les programmes de la période médio-byzantine. Pour ce qui est de l'image de la Nativité, parfois substituée par le Christ déposé au tombeau, les commentaires liturgiques byzantins du Moyen Age, comparent volontiers les rites de la prothèse ou de la préparation des offrandes à ces épisodes de la vie de Jésus. Pour ne faire qu'un exemple, c'est ainsi que le berceau ou la mangeoire de la crèche est assimilée au sépulcre et les langes aux bandelettes mortuaires, la grotte de Bethléem à celle du tombeau à Jérusalem, selon une lecture essentiellement pascale de toute la vie du Seigneur, revécue dans les rites et les symboles de la célébration liturgique.

Le plafond plat du sanctuaire, à défaut de calotte ou de voûte, nous offre la vision du *Christ Grand Prêtre*, représenté en buste et revêtu des ornements pontificaux du rite byzantin (saccos, omophorion et mitre), qui bénit des deux mains, au centre d'un cercle autour duquel se déroule la procession de la *Grande Entrée* de la Liturgie eucharistique byzantine. Cette procession d'*Anges* en vêtements sacerdotaux et diaconaux se développe en un mouvement circulaire, de gauche à droite d'un autel recouvert de l'Évangile et veillé par deux *Séraphins*. Les Anges portent en procession les offrandes du pain et du vin, les vases liturgiques et les instruments du sacrifice ainsi que l'*epitaphios*, voile liturgique représentant le Christ mort, pour les remettre au *Grand Prêtre* qui n'est autre que Jésus qui les accueille à la droite de l'autel. Le bandeau circulaire qui entoure la scène contient le texte de l'hymne que l'on chante au moment de la Grande Entrée de la Liturgie des Présanctifiés : « Maintenant, les Puissances célestes célèbrent invisiblement avec nous, car voici que s'avance le Roi de gloire ».

Très fréquent à partir des XIV-XV^e siècles, le thème de la Divine Liturgie, qui occupait à l'origine les parois de l'abside et du sanctuaire, comme c'est souvent le cas dans les églises de Mistra, au Péloponnèse, sera souvent disposé dans les coupoles autour de l'image du Pantocrator, comme cela arrive dans les églises de Serbie et de Macédoine et ensuite dans la peinture post-byzantine, sur l'exemple du petit *catholicon* de Saint-Nicolas Anapavsas (XVI^e siècle) aux Météores, sans oublier certaines églises de l'Athos comme, plus tard, celle du monastère de Chilandar qui en offre l'exemple le plus complet. Un autre exemple, à vrai dire inattendu et étonnamment développé, nous en sera encore donné, au XVIII^e siècle, par la coupole baroque à lanternon de la cathédrale grecque-catholique de la Sainte-Trinité à Blaj en Transylvanie. C'est d'ailleurs ce même thème de la Liturgie céleste qui, par exemple, sera repris à l'époque contemporaine dans la décoration, due aux peintres grecs Rhallis Kopsidis et Georges Chochlidakis, de la coupole de l'église byzantine du monastère, aujourd'hui abbaye, de Chevetogne,¹⁶ ainsi que dans celle de l'église du Patriarcat grec-melkite catholique à Jérusalem, dont les fresques ont été exécutées par les artistes roumains Michel et Gabriel Moroşan.¹⁷

Aux angles du plafond, à l'instar des pendentifs d'une coupole fictive, les quatre Evangélistes *Matthieu, Marc, Luc* et *Jean* sont accompagnés de leurs noms respectifs et des participes d'introduction, dans la prière de l'anaphore, de l'hymne *epinikios* ou angélique : « *disant, chantant, clamant et criant...* », selon une typologie particulièrement fréquente dans les programmes iconographiques des absides cappadociennes mais que l'on retrouve ailleurs dans le monde byzantin. Il s'agit d'une tentative de traduire, avec l'image du Christ entouré des puissances célestes et des quatre Vivants de la Vision d'Ézéchiél, la vision de Dieu par l'illustration de la Liturgie. Par ailleurs, ce thème iconographique avait, quelques années auparavant, fait l'objet d'une étude de la part du Père Guillaume de Jerphanion, s.j., alors professeur à l'Institut Pontifical Oriental.¹⁸

Le registre supérieur des parois latérales du sanctuaire présente, à droite, l'*Ascension du Christ* et, à gauche, la *Descente* ou *Effusion du Saint-Esprit sur les Apôtres* le jour de la Pentecôte, peintes au-dessus des deux grandes fenêtres qu'encadrent à leur tour la *Crucifixion* du Seigneur et sa *Résurrection* sous la forme

¹⁶ Dom J. B. VAN DER HEIJDEN, *L'église de Chevetogne. Architecture – Décoration – Symbolisme*, Bruxelles 1993, p. 18, n. 17 et plan 2, p. 58.

¹⁷ Cfr. L. LAHAM et J. EBERTH, *Das Griechisch-Katholisch-Melkitische Patriarchat von Jerusalem und seine Patriarchalkirche, Gangkofen* (s.d.), p. 5-6 e fig. 2.

¹⁸ G. de JERPHANION, *Les noms des quatre animaux et le commentaire liturgique du Pseudo-Germain*, "La Voix des Monuments", n.s., Rome-Paris 1930, p. 250-259.

de la *Descente à l'Hadès*. Ce n'est certes pas un hasard si le peintre a placé l'Ascension et la Pentecôte se faisant face dans la partie haute des murs latéraux du sanctuaire. L'exemple le plus remarquable en est la calotte du *bema* de l'église monastique de Hosios Lukas (XI^e siècle), en Grèce, ou encore la fréquence de la représentation de l'Ascension sur la voûte ou l'arc absidial de nombreuses églises dépourvues de coupole, comme c'est le cas emblématique à Saint-Georges de Kurbinovo (XII^e siècle) en Macédoine. Le lien du binôme Ascension-Descente du Saint-Esprit, disposées au-dessus de l'autel du sacrifice n'en est que davantage mis en évidence par l'action liturgique de l'invocation de l'Esprit sur les offrandes eucharistiques au moment de l'épiclese. Dans le sanctuaire de notre chapelle, à l'*Entrée de Jésus à Jérusalem* correspond la scène de l'*Atouchement de Thomas*, qui viennent en quelque sorte apporter le sceau de la foi au mystère du triomphe du Roi de gloire dont la procession se déroule au plafond.

Les grandes effigies des saints évêques *Jean Chrysostome* et *Basile le Grand*, considérés comme les auteurs des anaphores et qui se font pendant près de la paroi « absidiale » sont suivies, au registre inférieur, d'autres saints évêques tels que, en l'occurrence, *Sylvestre*, Pape de Rome, *Cyrille d'Alexandrie*, *Grégoire le Théologien* et *Athanase* avec le texte de son Symbole, qui, selon l'usage désormais habituel à partir des XI-XII^{es} siècles, s'unissent et prennent part à l'action liturgique. Ce thème sera appelé à un développement mimétique spectaculaire au cours des siècles suivant avec la représentation de la concélébration des saints évêques. A ceux-ci s'adjoignent, dans le cas présent, l'archidiacre et hymnographe *Romain le Mélode*, avec l'incipit du kontakion de la Nativité dont il serait l'auteur, transcrit ici en langue paléoslave : « La Vierge en ce jour, enfante l'Etre suressentiel... »; *Cyrille et Méthode*, apôtres et illuminateurs des slaves, ainsi que *Grégoire l'Illuminateur* de la Grande Arménie, *Nicétas*, évêque de *Rémésiana*, confessant, en langue roumaine, « une sainte Église catholique » en référence à son Explication du Symbole des apôtres et, enfin, l'ukrainien *Josaphat*, martyr de l'Union des Églises au XVI^e siècle.

A l'arrière de l'autel de forme cubique, on peut encore voir un chandelier portant sept veilleuses ainsi qu'une croix de bois à huit branches avec l'image peinte du Crucifié, selon l'usage russe, également l'oeuvre du Père Leussink.

2. 5 Les peintures de la paroi interne du mur d'entrée

La paroi du fond de la chapelle contient, au-dessus de la porte d'entrée, la scène de la *Dormition de la Mère de Dieu*, qui comme on l'a vu, est en somme l'aboutissement de l'économie salvifique qui, liturgiquement et iconographiquement,

a, dans le sanctuaire, son point focal et son centre d'irradiation. La scène reflète le récit qu'en fit saint Jean Damascène dans sa seconde homélie sur cet événement. Derrière le lit funèbre de Marie, le Christ en gloire tient dans ses bras l'âme de sa Mère pour l'emporter au ciel, entouré des apôtres éplorés alors que, dans les cieux, ceux-ci étaient accourus miraculeusement de tous côtés pour assister aux funérailles de la Vierge.

En Orient, la grande fête mariale, outre celle de l'Annonciation, est bien, le 15 août, celle de la Dormition. La fête de la Dormition de la Vierge, c'est-à-dire sa mort unie à sa glorification, est vue, dans la tradition orientale, comme un « signe eschatologique », comme la glorification finale de toutes les créatures. En Marie, Mère de la Lumière sans coucher, élevée au ciel dans le cadre de ce mouvement ascensionnel produit par la Résurrection et l'Ascension de son Fils, les fidèles sont appelés à contempler la glorification de la créature à la fin des temps, quand, selon l'expression de saint Paul, tout sera en tous.

Dans le corps de Marie, emporté vers la Lumière originelle et finale, toute la création est assumée par l'Incréé, toute chair terrestre devient alors eucharistie. Tout le sens et le contenu de cet événement se révèle dans son interprétation liturgique. Le lien intime entre la perfection de Marie, qui a son parfait achèvement historique dans cet événement, et son rôle d'intercession universelle, atteint ici toute sa plénitude. C'est parce qu'elle est vraiment Mère de Dieu, du Christ et de son Corps mystique, que la Vierge a mérité cette glorification et que, réellement Mère de toute l'Église, elle est représentée dans son attitude d'orante d'intercession dans la conque des absides byzantines et, comme dans le cas présent, au sommet de la paroi frontale du sanctuaire. La place réservée à la représentation de la Dormition, sur la paroi occidentale face à l'abside, est, pour cette raison, désormais habituelle dans les programmes iconographiques byzantins.

La Dormition de la Mère de Dieu est ainsi vue comme le signe eschatologique de la divinisation de l'homme au moyen de sa transfiguration en Christ. C'est pourquoi l'image de la Dormition conclut d'ordinaire sur la paroi occidentale face à l'abside, comme c'est le cas dans notre chapelle, le cycle des grandes festivités célébrés au cours de l'année liturgique. C'est qu'en effet, cette vaste illustration iconographique de l'histoire du salut débute avec l'image de Marie dans son Annonciation et, au travers de sa glorification, se conclut dans celle de la représentation liturgique de l'Eucharistie au moyen de la représentation de la Communion des Apôtres.

C'est aussi pourquoi ces deux images, celle de Marie et celle de la Communion des Apôtres, figurent ensemble, l'une au dessus de l'autre tandis que dans

la coupole, en l'occurrence sur la surface du plafond du *naos*, le Christ monté aux cieux manifeste visiblement la gloire et la puissance du Père céleste, résumant dans la personne du Pantocrator toute l'économie trinitaire du salut. De cette façon, la communauté des fidèles commémore liturgiquement et iconographiquement le mystère de sa rédemption dans un même culte, en union avec l'Église céleste, offrant ainsi le mystère de l'Alliance en Jésus-Christ dans les bras étendus de sa Mère.

2. 6 Les peintures de l'arc triomphal et du plafond

Sur la face antérieure de l'arc triomphal qui distingue, en même temps que l'iconostase, le *naos* du *bema*, est peinte la scène, d'origine paléo-chrétienne, de l'*Hétimasie* ou *Préparation du trône* – on la trouve déjà sur l'arc triomphal de bien des basiliques romaines – en vue du second avènement, surmonté de la croix et des instruments de la Passion, selon la vision de Mt 25,31-46, entre deux anges en adoration et Adam et Ève prosternés dans l'attente du Jugement.

Dans le prolongement de l'arc triomphal, sur le fond bleu intense du plafond, se détachent, parmi les nuées, les *portes du ciel* grand ouvertes qui laissent échapper les cohortes angéliques précédant la vision du second avènement. Le schéma adopté ici se retrouve, par exemple, dans la fresque de la Dormition de l'église Saint-Georges de Staro Nagoricino ou, mieux encore, dans les représentations de l'effusion du Saint-Esprit dans la scène du Baptême du Christ à l'église de la Peribleptos de Mistra ou encore sur la calotte de la phiale de la Grande Lavra, au Mont Athos, qui semble même avoir servi « ad litteram » de modèle au Père Leussink.¹⁹

Au centre du plafond, l'artiste a interprété, dans une composition du plus grand effet, l'illustration du *psaume 148 (149)* dont le texte court sur un bandeau : « Que tout souffle loue le Seigneur! Louez le Seigneur du haut des cieux, louez-Le sur les hauteurs. A Toi convient la louange, ô Dieu! ». A l'intérieur d'une grande mandorle flamboyante, traversée de rayons lumineux et autour de laquelle est reporté le verset psalmique, les divers chœurs des créatures invisibles, la « réunion de tous les esprits », sont unis en une incessante doxologie, disposés selon l'énumération qu'en donne la prière eucharistique initiale de l'anaphore de saint Basile. La peinture réalisée par le Père Leussink est très semblable à celle exécutée au XVIII^e siècle dans

¹⁹ Cfr. G. MILLET, *Monuments de l'Athos, I. Les peintures*, (Monuments de l'art byzantin. 5), Paris 1927, pl 152, fig. 1.

la coupole de la chapelle athonite de la Vierge Portaïtissa ou Koukouzèlissa dans l'exonarthex du catholicon du monastère de Docheariou.²⁰

En plus des *Anges* et des *Archanges*, sont expressément désignés ici les *Trônes*, les *Dominations*, les *Principautés*, les *Vertus*, et les *Puissances* qui entourent la grandiose vision du *Christ Pantocrator*. Celui-ci est assis au centre de deux losanges imbriqués, contenus à l'intérieur d'une seconde mandorle, symboles de l'union indéfectible du ciel et de la terre, du monde visible et invisible. Le Christ a la main droite levée dans un geste de bénédiction alors que sa main gauche tient un Évangile ouvert sur le passage de Jean (8,12) : « Je suis la lumière du monde : celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres... ». La vision théophanique est accompagnée de *Séraphins* et de *Chérubins* « aux six ailes et aux yeux nombreux », eux aussi expressément désignés comme tels, ainsi que des *Roues de feu* « ailées et ocellées », toujours selon l'énumération de l'anaphore de saint Basile et le répertoire classique des visions prophétiques de l'Ancien Testament.

Cette imposante image du Pantocrator au sein des puissances célestes veut être la solennelle proclamation de l'unique possibilité qui est ainsi offerte à l'homme de voir Dieu dans la personne historique du Verbe incarné. Premier-né de la création et parfaite image de Dieu, le Christ est retourné dans la gloire du Père d'où il reviendra, à la fin des temps, pour juger les vivants et les morts.

2. 7 Le chœur des saints

La partie inférieure des murs de la chapelle est peuplée, nous l'avons vu, d'une série de saints dont certains, pour la plupart de saints évêques comme Chrysostome ou Basile, se trouvent sur les parois latérales du *bema*. Sur les murs du *naos*, à droite et à gauche, les deux grandes figures de saint *Georges* et de saint *Nicolas* sont peints à mi-hauteur, dans le prolongement des deux pontifes précédents.

Sur la zone inférieure de la paroi de droite, toujours dans la continuation de celle du sanctuaire, sont représentés en pied les saints suivants : saint *Jean le Thaumaturge*, fondateur du monastère de Rila en Bulgarie (X^e s.); saint *Antoine le Grand*, père du monachisme égyptien; le saint et grand prince *Vladimir*, ainsi que le moine russe *Serge de Radonège*, fondateur au XIV^e siècle de la célèbre Laure de la Trinité; saint *Ephrem le Syrien*, et sainte *Nino*, Illuminatrice de la Géorgie. Le dernier personnage, vêtu en évêque, est un saint oriental *anonyme* qui attendrait encore l'honneur d'être inscrit au calendrier.

| ²⁰ Cfr. MILLET, *Ibidem*, pl. 244, fig. 1.

Au-dessous de l'imposante image de la Dormition de la Vierge, le mur d'entrée est occupé par saint *Benoît le Cénobiarque* et le martyr saint *Eugène*, patron de l'illustre cardinal qui avait consacré la vocation d'iconographe du Père Leussink.

La paroi de gauche continue à dérouler, en partant du fond de la chapelle, la liste des saints que voici : saint *Syméon Bar Sabba*, patriarche et martyr syrien (IV^e siècle), et saint *Maron*, saint *Onuphre* l'Égyptien, saint *Caleb*, roi éthiopien d'Axoum devenu moine et pour cela représenté avec la couronne royale à ses pieds (IV^e siècle); ceux-ci sont suivis, à leur tour, des saints *Constantin* et *Hélène*, pour terminer enfin avec saint *Jean Damascène*.

Ainsi que cela a été observé plus haut, les légendes qui accompagnent chacune de ces figures ont été rédigées, selon le cas, en grec, en syriaque, en copte, en ghéez, en arménien, en géorgien, en slave et même en roumain suivant l'origine des saints personnages et les Églises particulières orientales dont ils sont issus où qu'ils ont ornées de leurs vertus. Ajoutons, pour finir, que les six hautes fenêtres de la chapelle sont munies de verrières traitées en grisaille et ornées de motifs symboliques, inspirés de métaphores et allégories tirées de l'*Hymne Akathistos*, et dont les textes sont transcrits en grec.

2. 8 La chapelle du Père Leussink ou « le ciel sur la terre »

Au terme de ces pages, qui veulent être avant tout descriptives et n'ont aucunement la prétention d'être exhaustives, il importe toutefois de préciser que les peintures murales de la chapelle ne sont pas à proprement parler de véritables fresques, au sens strict de la parole, mais qu'elles ont été réalisées à l'aide de couleurs à la caséine mélangées à la cire, ce qui a conféré à la couche peinte un brillant et une résistance aujourd'hui encore remarquables. Les couleurs chaudes et lumineuses, inspirées de celles de l'antique école crétoise, alliées au caractère monumental et vigoureux de la composition de l'école macédonienne, confèrent à ces peintures un caractère de gravité ascétique qui donnent à la chapelle une indéniable tonalité monastique.

Ayant analysé et admiré l'œuvre picturale du Père Leussink, on saisit aussitôt que l'idée maîtresse qui a présidé à la décoration de la chapelle est bien celle de l'intervention de Dieu dans le monde et dans l'histoire, ainsi que la réponse de l'homme à cette intervention dans la contemplation de ce mystère insondable tout au long de l'année liturgique. Cette irruption du céleste dans ce qui est terrestre se trouve magistralement illustrée dans la synthèse que Siméon de Thessalonique, dans son traité *Du temple saint* au chapitre intitulé « Que le temple est le type du Dieu un

dans la Trinité » (PG 155, 337-40), fit de la grandiose vision dont les peintures du Père Leussink veulent être, elles aussi, l'écho et le miroir.

Dans cet exposé des symbolismes liturgiques, Siméon ne perd pas de vue l'église concrète, avec ses éléments architecturaux et sa décoration iconographique. Dans l'iconographie et la liturgie de l'Église byzantine, en effet, cette vision à la fois « économique » et « hiérarchique », revêt une forme visible et dynamique. C'est l'image centrale du Pantocrator qui, dominant le tout, unifie, en un seul mouvement, l'élan de la communauté en prière et adorante, rassemblée dans la nef de l'église, dans l'attente de pouvoir rejoindre, au travers de la foule des saints, des prophètes, des patriarches et des apôtres, son Seigneur. C'est ce même Seigneur Tout-Puissant qui, réellement présent au milieu des hommes au cours de la célébration liturgique de l'Eucharistie, siège en même temps dans la gloire du ciel, d'où il reviendra un jour, assisté par les myriades des chœurs angéliques.²¹

Les peintures du Père Leussink ont suscité, à l'époque de leur achèvement, l'admiration des spécialistes et connaisseurs de la peinture byzantine. A l'instar de l'iconostase de Sofronov, elles méritent assurément d'être tirées de l'oubli, davantage appréciées et mises en valeur, ne serait-ce que pour la prouesse qu'a représentée leur exécution qui n'a d'égale que la richesse de leur contenu. Sans méconnaître, enfin, l'émouvant témoignage qu'elle nous transmettent, aujourd'hui encore, d'une fraternelle collaboration, spirituelle et artistique, entre un moine catholique hollandais et un iconographe russe Vieux-Croyant en ces années, à bien des égards, difficiles du milieu du XX^e siècle. Cela, grâce à la clairvoyance des autorités responsables de la Congrégation pour les Églises orientales. en d'autres termes du Saint-Siège, dans sa sollicitude envers les chrétiens d'Orient et de l'Église une et indivise.

²¹ Cette évolution dans la continuité de la liturgie byzantine et son interprétation par un symbolisme cosmique et céleste de l'histoire du salut, reflétée par l'iconographie, est synthétisée par R. F. TAFT, *Le rite byzantin. Bref historique*, Paris 1996 (trad. de l'anglais *The Byzantine Rite. A Short History*, Collegeville, Minn., 1992), 47-95. Signalons enfin, en ce qui regarde l'ensemble des programmes décoratifs des églises byzantines, à partir du sanctuaire, et leur développement lié à la liturgie, l'étude aujourd'hui fondamentale de S. E. J. GERSTEL, *Beholding the mysteries : programs of the Byzantine sanctuary*, (Monographs on the Fine Arts, 56), University of Washington Press, Seattle 1999.



Mère de Dieu de la Tendresse.
Congrégation pour les Églises Orientales.
Iconostase de
Pimen Sofronov (1898-1973)



Crist Pantocrator.
Congrégation pour les Églises Orientales.
Iconostase de
Pimen Sofronov (1898-1973)



**Descente du Saint-Esprit
sur les apôtres.**
Congrégation pour les Églises Orientales.
Iconostase de
Pimen Sofronov (1898-1973)



**Portes royales: l'Annonciation et
les quatre Évangélistes.**
Congrégation pour les Églises Orientales.
Iconostase de
Pimen Sofronov (1898-1973)



Chapelle byzantine. Vue d'ensemble.
Congrégation pour les Églises Orientales.
Iconostase et peintures murales de Jérôme Leussink, O.S.B. (1898-1952)

IVANCSÓ ISTVÁN

LA FORMAZIONE DELLA LITURGIA GRECO-CATTOLICA UNGHERESE NEL SECOLO XX

CONTENUTO: 1. Introduzione; 2. Premesse storiche; 3. Istruzioni liturgiche di Miklósy István; 1/ La riforma del calendario; 2/ Modifiche di testo; 4. Il piano abbracciante di Dudás Miklós per regolare la liturgia; 1/ Istruzioni generali; 2/ La prescrizione intera; 3/ Il piano della revisione del testo; 4/ La liturgia di lingua ungherese; 5. Istruzioni liturgiche di Timkó Imre; 1/ In genere; 2/ Istruzioni dettagliate; 6. Istruzione liturgica di Keresztes Szilárd; 7. Riassunto.

1. Introduzione

Per puntualizzare il nostro tema presentato nel titolo è importante stabilire alcune note preliminari.

1. In senso stretto possiamo parlare della formazione ed evoluzione della liturgia della Chiesa greco-cattolica ungherese davvero dal secolo XX, infatti la fondazione dell'eparchia di Hajdúdorog avvenne soltanto nel 1912.¹

2. Li furono però dei fatti precedenti, e proprio l'esigenza della liturgia di lingua ungherese e la lotta durata per più secoli per ottenerla hanno provocato la nascita dell'eparchia greco-cattolica specialmente ungherese.²

3. Per un paradosso storico non ha ricevuto da Roma neanche la nuova diocesi il permesso per l'usanza liturgica della lingua materna ungherese. La bolla di

¹ Si veda il testo della bolla di fondazione *Christifideles graeci* emanata da santo Pio X in *Acta Apostolicae Sedis* IV (1912) 429-435. In copia è stata riportata: *Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. cath. Hajdudorogensis ad annum Domini 1918*. In: Nyiregyháza, Typis Alexii Jóba, 31-40. Recentemente è stata pubblicata all'occasione del 75 anniversario della fondazione dell'eparchia. Timkó, I. (szerk.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987 [Albo Giubilare dell'Eparchia Cattolica di Rito Bizantino di Hajdúdorog 1912-1987]*. Nyiregyháza 1987, 239-245.

² Tutto il processo storico è stato presentato: PAPP, B. J., *Hajdúdorog küzdelme a magyar görög katolikus egyházmegye felállításáért [Hajdúdorog's struggle to establish the Hungarian Greek Catholic Diocese]*. Hajdúdorog 1996.

fondazione prescrisse il greco antico,³ nonostante il fatto che tra i sacerdoti lo conoscevano solo in pochi, e nessuno lo conosceva tra i fedeli.

4. Proprio per questo, il risultato più grande della formazione della nostra liturgia nel secolo XX è la liturgia celebrata interamente in lingua ungherese⁴ dal vescovo Dudás Miklós durante il Concilio Vaticano II, e così possiamo formalmente ed ufficialmente celebrare i nostri sacri uffici in lingua materna.

5. Però, i nostri libri liturgici più importanti furono già editi nel secolo precedente,⁵ e cioè grazie all'attività della commissione di traduzione liturgica di Haj-

³ L'ordinamento della bolla di fondazione: „Hungarica lingua. quam, quum non sit liturgica, in sacra Liturgia nunquam adhibere licet”. – Per questo motivo il Liturgicon che porta la data di 1920 presenta il testo dell'anafora in forma bilingue.

⁴ L'avviso preliminare del fatto è stato pubblicato il 15 novembre 1965: *Magyar Kurir* 55. évf. 342/A szám, 1. [*Corriere Ungherese*, anno 55, nr. 342/A, 1]. La relazione è venuta in luce nel giornale ufficiale del Vaticano il 20 novembre 1965: *L'Osservatore Romano*, 268. nr. (32.043), 3. Poi il vescovo stesso ha comunicato il grandioso evento verso i suoi sacerdoti: *Hajdúdorog Egyházmegyei Körlevelek [Circolari dell'Eparchia di Hajdúdorog]* VII (1965) 1. – Si veda nel nostro libro: *A magyar görögkatolikuság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye [Raccolta delle fonti delle istruzioni liturgiche pubblicate nei Circolari della Chiesa greco-cattolica ungherese]*, Nyíregyháza 1998, 239-240. (Nei seguenti: *Raccolta delle fonti*.) – Poi l'evento è stato presentato di nuovo il 22 dicembre 1965: *Magyar Kurir* 55. évf. 377. szám, 1. [*Corriere Ungherese*, anno 55, nr. 377, 1]. – Si veda a tutto questo il nostro saggio giubilare: „Harminc éves bizánci liturgia”, in *Posztbizánci Közlemények* [„La nostra Liturgia di trent'anni”, in *Comunicazioni Postbizantine*] 2 (1995) 89-99; ed ancora: „Magyar nyelvű liturgiánk”, in *Görögkatolikus Szemle* [„La nostra Liturgia di lingua ungherese, in *Rivista Greco-cattolica*] 12 (1995) 3.

⁵ Il primo fu il Liturgicon: *Aranyszájú Szent János atya szent és isteni liturgiája vagyis az újszövetségi vérontás nélküli szent áldozat bemutatásának rendje kiegészítve több oltári imával és egyházi énekkel a magyarajku görög szertartásu katolikusok lelki épülésére [Liturgia del nostro santo Padre San Giovanni Crisostomo, cioè l'ordine del sacrificio incruento del Nuovo Testamento, completata con più preghiere di altare e canti ecclesiali per l'edificazione spirituale dei cattolici di rito bizantino]*. Debrecen 1879, p. 92. – La presentazione dettagliata dell'opera l'abbiamo già fatto nel simposio organizzato all'occasione dell'anniversario 120 della sua uscita: „Az 1882-es Liturgikon”, in Ivancsó, I. (szerk.), *Liturgikus örökségünk I. Az első magyar nyomtatott Liturgikon megjelenésének 120. évfordulójára 2002. április 18-án rendezett szimpozium anyaga* [„Il Liturgicon dell'anno 1882”, in Ivancsó, I. (red.), *Eredità liturgica I. La materia del simposio tenuto il 18 aprile 2002 all'occasione del 120° anniversario della pubblicazione del primo Liturgicon stampato*, (Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico di San'Atanasio Cattedra Liturgica 8), Nyíregyháza 2002, 17-36. – Il secondo fu l'Eucologio: *Görög katolikus egyházi szerkönyv (Euchologion). Magyarra fordított Hajdu-dorogon 1879 [Eucologio (Euchologion) ecclesiale greco-cattolico. Fu tradotto in ungherese in Hajdúdorog nel 1879]*, Debrecen 1883, p. 172. – La presentazione dettagliata dell'opera l'abbiamo già fatto: *A magyar görög katolikus egyház szerkönyvei*, (Athanasia Füzetek 3) [Gli Eucologi della Chiesa greco-cattolica ungherese, (Athanasia Quaderni 8)], Nyíregyháza 1999. – Il terzo: *Szent Nagy Bazil atya szent és isteni liturgiája továbbá az előszenteltek isteni liturgiája s egyéb egyházi szolgálatok papi imádságai. A görög szert. katolikusok lelki hasznára [La santa e divina Liturgia del nostro santo Padre Basilio il Grande e la Liturgia dei doni presantificati e preghiere sacerdotali di altri sacri uffici. Per il bene spirituale dei cattolici di rito bizantino]*, Debrecen 1890, p. 105. – Il quarto: *Görögszertartású általános egyházi énekkönyv a hozzávaló imákkal. A görög szert. katolikusok lelki hasznára [Libro di canti generale greco-cattolico con le preghiere adatte. Per il bene spirituale dei cattolici di rito bizantino]*, Debrecen

dúdorog del 1879,⁶ e questi libri hanno fissato il modo della celebrazione dei sacri uffici. Le edizioni nuove nel secolo XX contengono soltanto poche variazioni, e così possiamo affermare che le radici della liturgia di lingua ungherese vi si sprofondano.

6. I quattro vescovi dell'eparchia di Hajdúdorog miravano in certo qual modo all'ordinamento della liturgia e della pratica liturgica,⁷ però queste tendenze non hanno significato una riforma radicale liturgica. I primi tre vescovi sono morti durante le loro tali attività.

7. Si può osservare che la liturgia e la pratica liturgica della Chiesa greco-cattolica ungherese erano omogenee, tranne un breve periodo. Ciò deriva dal fatto che l'esarcato apostolico di Miskolc formato dalle parrocchie di Eperjes rimaste entro i confini di Trianon ebbe soltanto per un breve periodo un vescovo proprio.⁸ Dudás Miklós divenne non soltanto vescovo diocesano dell'eparchia di Hajdúdorog, ma allo stesso tempo anche amministratore dell'esarcato apostolico di Miskolc.⁹

Dopo una breve introduzione storica intendiamo abbozzare la formazione della liturgia della Chiesa greco-cattolica ungherese del secolo XX nello specchio dei regolamenti dei quattro vescovi. Certamente vogliamo trattare il fatto più importante, cioè la ratifica della lingua ungherese come lingua liturgica in una parte speciale del lavoro.

2. Premesse storiche

È un fatto noto e ormai dai storici comunemente accettato che gli antenati degli ungheresi si sono incontrati con il cristianesimo di rito bizantino prima del loro

1892, p. 503. — Anche di quest'opera abbiamo già fatto una presentazione intera: *Danilovics János Altalános egyházi énekkönyve*, (Athanasiana Füzetek 7) [*Libro di canti ecclesiastici generale di Danilovics János*, (Athanasiana Quaderni 9)], Nyíregyháza, 2003.

⁶ L'elaborazione intera di quest'opera l'abbiamo presentato per primo: *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*, (Athanasiana Quaderni 1)], Nyíregyháza 1999.

⁷ Abbiamo redatto in un volume speciale le loro istruzioni emanate nei Circolari eparchiali il quale sarà citato con il abbreviamento *Raccolta delle fonti* (si veda la nota 4).

⁸ Papp Antal arcivescovo titolare di kyzike, il primo vescovo dell'Esarcato fondato il 4 giugno 1924 in base all'autorizzazione del papa Pio XI, assunse la sua amministrazione il 27 ottobre 1925, e lo governava fino alla sua morte avvenuta il 24 dicembre 1945. Cfr. PIRIGYI. I., *A magyarországi görögkatolikusok története [La storia dei greco-cattolici dell'Ungheria]*, Nyíregyháza 1990, vol. II, 205-212.

⁹ Dudás Miklós ha ricevuto la sua nomina il 14 ottobre 1946 dal papa Pio XII per l'amministrazione dell'Esarcato, e ha cominciato il governo effettivo il 18 dicembre 1946. Cfr. PIRIGYI, *La storia* (nt. 8), 212-213. Poi, anche lui fu seguito da Timkó Imre e Keresztes Szilárd in tale qualità. — Anzi, anche il loro schematismo fu comune: *A hajdúdorogi egyházmegye és a miskolci apostoli kormányzóság schematizmusa [Schematismo dell'Eparchia di hajdúdorog e dell'Esarchato apostolico di Miskolc]*, Nyíregyháza 1982.

insediamento avvenuto nel 896.¹⁰ Sappiamo pure che i loro primi vescovi furono Ieroteo, Teofilatto, Antonio. Sicuro che l'evangelizzazione efficace poteva avvenire solo in tal modo che loro hanno predicato il verbo di Dio e hanno celebrato i sacri uffici in lingua della gente.¹¹ Le tracce della liturgia di lingua ungherese risalgono agli inizi.¹²

Dopodiché il nostro primo Re Santo Stefano ha costruito l'istituzione ecclesiale occidentale nel nostro paese, e che i tartari e turchi hanno distrutto il paese, i greco-cattolici sono respinti ma non sono smarriti. Con l'immigrazione delle minoranze nelle parti d'Est Ungheria è venuta in pratica nella Chiesa greco-cattolica l'uso della lingua slava nei sacri uffici. Durante il periodo del risascimento nazionale nel secolo XVII è divenuto sempre più urgente l'esigenza che i membri della Chiesa greco-cattolica ungherese possano usare la lingua ungherese come lingua liturgica.

Si sono iniziate le traduzioni liturgiche che però erano divulgate solo in manoscritto. Sono note le traduzioni intere in lingua ungherese della Divina Liturgia dall'anno 1793 e 1795.¹³ Altri brani e testi liturgici sono nati continuamente prima e

¹⁰ Cfr. PIRIGYI, I., *A görögkatolikus magyarság története [La storia del popolo ungherese greco-cattolico]*, Nyíregyháza 1982, 9-41.

¹¹ Possiamo menzionare come parallelo l'attività di San Cirillo e Metodio per l'evangelizzazione dei popoli slavi.

¹² In base all'analisi dettagliata di Sztipszky Hiador si può scoprire implorazioni, ritrovate nel sacro ufficio per i defunti, alla fine del testo della Predica funerale, uno dei nostri più antichi monumenti linguistici. Cfr. SZTRIPSKY, H., „A Halotti Beszéd és Könyörgés mint a görög szertartás emléke”, in (Szabó, J.), *A görög katolikus magyarság utolsó kalvária-útja. Szerző dolgozataiból és beszédeiből egybeállította, bevezetővel és jegyzetekkel kíséri dr. Sztipszky Hiador.* [„La predica funerale e l'Implorazione come monumento del rito bizantino”, in (Szabó, J.), *L'ultima via crucis del popolo ungherese greco-cattolico. L'ha composto dagli scritti e discorsi dell'autore, accompagna con introduzione e note dr. Sztipszky Hiador*], Budapest 1913, 405-419.

¹³ La prima intera traduzione finora conosciuta della liturgia è rimasta dal 1793 come opera di Krucsay Mihály parroco di Gálszécs. La sua presentazione dettagliata l'abbiamo già elaborato: „Legelső magyar nyelvű liturgiafordításunk. 200 éves Krucsay Mihály munkája” [„La prima traduzione ungherese della liturgia bizantina. L'opera di Krucsay Mihály ha 200 anni”], in *Athanasiana* 1 (1995) 53-76. – L'abbiamo già pubblicato in facsimile nel nostro Istituto Teologico Superiore: *Krucsay Mihály munkács megyei kanonok 1793-ban készült munkája [L'opera del canonico dell'Eparchia di Munkács fatta nel 1793]*, Nyíregyháza 2003. – Ne abbiamo organizzato anche una conferenza cui materiale è stato pubblicato: Ivancsó, I. (szerk.), *Liturgikus örökségünk II. A Krucsay-féle liturgiafordítás facsimiléje kiadásának alkalmából 2003. október 30-án rendezett szimpozium anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 10.), [Eredità liturgica II. La materia del simposio tenuto il 30 ottobre 2003 all'occasione della pubblicazione del facsimile della traduzione liturgica di Krucsay, (Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico di San'Atanasio Cattedra Liturgica 10)], Nyíregyháza 2003. – La seconda intera traduzione della liturgia è rimasta dal 1795 come opera di Kritsfalusi György professore di liceo. Abbiamo già presentato anche quest'opera: „A Kritsfalusi-fordítás és a mai Liturgikon egybevetése – Különös tekintettel a rubrikális részekre” [„Comparazione della traduzione di Kritsfalusi e del Liturgicon attuale – Con speciale riguardo alle parti rubricali”], in *Athanasiana* 2 (1996) 61-82.

dopo di queste traduzioni.¹⁴ Questa iniziativa partita dal basso è completata quando la commissione di traduzione liturgica di Hajdúdorog ha tradotto i libri liturgici più importanti ormai per l'istruzione dell'autorità maggiore e li ha anche pubblicati.¹⁵ Con questo fatto è nato la base della pratica liturgica omogenea nella Chiesa greco-cattolica ungherese.

3. Istruzioni liturgiche di Miklós István

Il primo vescovo diocesano dell'eparchia di Hajdúdorog Miklós István (1913-1937) ha svolto la sua attività in due campi nella formazione della liturgia greco-cattolica ungherese del secolo XX. Da una parte ha introdotto il calendario Gregoriano al posto del calendario Giuliano.¹⁶ Così ha adattato l'ordine delle feste liturgiche al calendario civile. Dall'altra parte invece ha eseguito qualche modifiche nei testi liturgici.

1/ La riforma del calendario

Il vescovo Miklós István ha tenuto una riunione in Nyíregyháza nel 4 maggio 1916 con i vescovi Papp Antal e Novák István. Hanno deciso di introdurre nelle loro eparchie il calendario Gregoriano al posto del calendario Giuliano dal 24 giugno 1916.¹⁷ Nella Chiesa greco-cattolica ungherese anche nei nostri giorni si celebrano in

¹⁴ Finora abbiamo in quattro pubblicazioni presentato la nostra raccolta in questo riguardo: „A magyar görögkatolikus liturgikus könyveinek anyanyelvi fordításai és kiadványai”, in Timkó, I. (szerk.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987*, [„Le traduzioni e pubblicazioni in lingua materna dei libri liturgici della greco-cattolicità ungherese”, in Timkó, I. (red.), *Albo Giubilare dell'Eparchia Cattolica di Rito Bizantino di Hajdúdorog 1912-1987*], Nyíregyháza 1987, 158-181; „Ujabb liturgikus kiadványaink” [„Edizioni liturgiche raccolte più recentemente”], in *Athanasiana* 4 (1997) 19-36; „További liturgikus kiadványaink” [„Weitere liturgische Ausgaben”], in *Athanasiana* 13 (2001) 215-235; „Liturgikus kiadványaink negyedik gyűjteménye” [„Vierte Sammlung der liturgischen Ausgaben”], in *Athanasiana* 18 (2004) 161-179.

¹⁵ Cfr. le note 5 e 6.

¹⁶ Nella nostra Chiesa greco-cattolica ungherese – e certamente anche nella storia universale – è una cosa unica che un calendario si inizia con il 24 giugno: *Első görög katolikus Új-naptár. Egyetemes magyar kalendárium az 1916-ik szökő esztendő második felére. Szerkeszti: Ivancsó Jenő Ödön nyíregyházi kántortartató* [Il primo nuovo calendario greco-cattolico. Generale calendario ungherese per la seconda metà dell'anno bisesto 1916. Redige: Ivancsó Jenő Ödön maestro e cantore del paese di Nyíregyháza], Nyíregyháza 1916. Abbiamo già presentato anche quest'opera: „Az első új magyar görög katolikus kalendárium”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 1996* [„Il primo nuovo calendario greco-cattolico”, in *Calendario della Rivista Greco-cattolica 1996*], Nyíregyháza 1995, 63-67.

¹⁷ Cfr. PIRIGYI, I., „A Gergely naptár bevezetésének 80. évfordulója”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 1996* [„Anniversario 80 dell'introduzione del calendario gregoriano”, in *Calendario della Rivista Greco-cattolica 1996*], Nyíregyháza 1995, 53-62.

tal modo le feste fisse e mobili.¹⁸ – Il vescovo ha annunciato il fatto nella sua lettera circolare: “Tenendo conto la mia responsabilità di custodire la salvezza delle anime dei fedeli dell’eparchia sorvegliata e governata da me... insieme con i vescovi di Munkács ed Eperjes abbiamo profondamente considerato la questione del tempo della celebrazione delle feste prescritte dal nostro rito greco”.¹⁹ Il vescovo Miklósy tenne il motivo più importante della riforma nel fatto che “l’uso del calendario Giuliano in molti aspetti è dannoso così ai nostri fedeli come al nostro rito”.²⁰ Infatti, si è iniziato la disgregazione della comunità omogenea greco-cattolica con la migrazione dei fedeli dall’Est Ungheria. Nel nuovo ambiente ha causato conflitti la celebrazione secondo il calendario Giuliano. Per questo motivo – come costata con tristezza il vescovo – è smarrito l’attaccamento fedele verso il rito greco”.²¹ Per evitare tutto questo ha ordinato di celebrare le feste secondo il calendario Gregoriano a partire dal 24 giugno 1916. Nella sua lettera circolare le ha anche elencate.²² Con questo ha raggiunto lo scopo importante: “D’ora in poi celebreremo le feste maggiori con i fedeli cattolici di rito latino, anzi con le altre confessioni cristiane abitanti tra noi, però questo non cambierà il nostro rito, soltanto renderà più sublimi le nostre feste”.²³ E come abbiamo già notato quest’uso è rimasto così fino ai nostri giorni.

2/ Modifiche di testo

Il vescovo Miklósy ha eseguito solo poche modifiche nel testo della Divina Liturgia. Uno di questi: dopodiché il nostro Re apostolico Carlo IV ha dato la sua dimissione dal trono nel 1918, il vescovo ordinò di “sopprimere le preghiere e le ektenie che riguardano al sovrano”.²⁴ Anche il secondo è in connessione con il pre-

¹⁸ Nell’eparchia di Munkács però per opinione comune dei fedeli è stato ristabilito il calendario giuliano il 21 novembre 1918, nell’eparchia di Eperjes invece hanno fatto facoltativo il suo uso. Cfr. PIRIGYI, *La storia* (nt. 8), 120.

¹⁹ „1990. A naptáregyesítésről”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„1990. Sull’unificazione del calendario”, in *Circolari dell’Eparchia di Hajdúdorog*] VI (1916) 25. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 30.

²⁰ *Ibid.*, 31.

²¹ *Ibid.*

²² „1990. számhoz. A naptáregyesítésről”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„Al nr. 1990. Sull’unificazione del calendario”, in *Circolari dell’Eparchia di Hajdúdorog*] VI (1916) 31. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 35.

²³ *Ibid.*, 36. – In riguardo alle feste dell’Esaltazione della Croce, di San Demetrio e della Protezione della Madre di Dio, è stato emanato un ordinamento speciale: „315. Ordinamenti aggiuntivi alla circolare dell’unificazione del calendario”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [in *Circolari dell’Eparchia di Hajdúdorog*] XI (1916) 52. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 37-38.

²⁴ „4471. Az uralkodóra vonatkozó könyörgések kimaradnak”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„4471. Le implorazioni per il Sovrano saranno omesse”, in *Circolari dell’Eparchia di Hajdúdorog*] IX (1918) 53. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 49.

cedente: ha modificato il testo del troparion e kontàkion in tal modo che ne ha inserito l'implorazione per il paese invece del sovrano.²⁵

La terza istruzione liturgica era più vasta. Il vescovo la ha attaccato alla pubblicazione del Liturgicon uscito nell'anno 1920. "Con l'uso del nuovo libro liturgico vorrei eliminare ogni trascrizione arbitraria del testo, inserimento, omissione, affinché per questo, come degno, domini una seria uniformità su tutti gli aspetti delle azioni santissime".²⁶ Con quest'ordinamento ha reso come fondamento – così nel testo, come nelle prescrizioni liturgiche – il Liturgicon che contiene soltanto poche modifiche rispetto alla versione pubblicata nel 1882, e la quale è rimasta in uso fino ai nostri giorni. – In tre punti il vescovo ha anche portato un'istruzione speciale.²⁷ Non si può tralasciare il brano imperativo dei catecumeni (anche se non mandiamo via nessuno dalla chiesa); si deve mantenere l'appello per custodire le porte prima della Confessione di fede; si deve mantenere in forma immutabile l'ammonizione "le cose sante ai santi" prima della frazione del pane.

4. Il piano abbracciante di Dudás Miklós per regolare la liturgia

Il secondo vescovo della nostra eparchia Dudás Miklós (1939-1972) dalla sua mentalità monastica ha tenuto molto importante il caso della liturgia. Dall'inizio del suo episcopato ne aveva cura, e finalmente è stato lui chi ha ottenuto la ratifica della lingua ungherese come lingua liturgica.

1/ Istruzioni generali

Il vescovo diocesano Dudás Miklós subito dopo la sua consacrazione nella sua prima lettera pastorale²⁸ – che tratta il sacerdozio e che ha come pensiero conduttore: "Preparare un popolo perfetto al Signore"²⁹ – ha espresso il suo desiderio

²⁵ „808. A Szent Kereszt tropárjának és kontákJának módosítása”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„808. Modifica del tropario e kontakion della Santa Croce”, in *Circolari dell'Eparchia di Hajdúdorog*] II (1919) 7. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 49.

²⁶ „1021. A liturgia szövegének pontosítása”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„1021. Precisione del testo della liturgia”, in *Circolari dell'Eparchia di Hajdúdorog*] I (1921) 1. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 50.

²⁷ *Ibid.*, 51-52.

²⁸ E stata pubblicata anche in edizione speciale: *Dr. Dudás Miklós O. S. B. M. hajdudorogi megyéspüspök első pásztorlevele* [La prima lettera pastorale del vescovo diocesano Dr. Dudás Miklós O. S. B. M. J. Máriapócs 1939. – Per il motivo della conseguenza noi la citiamo dalla *Raccolta delle fonti* (nt. 4).

²⁹ Lc 1,17

verso i suoi sacerdoti: “Celebrino la Divina Liturgia sempre in modo più sacro, con zelo più grande possibile... Pronuncino i sacri testi con devozione totale, in modo comprensibile e con anima. Siano tutti i gesti del sacerdote nobili, irradianti la devozione anche al di fuori!”³⁰ Poi tra i sette punti aggiunti alla lettera pastorale il punto sesto istruisce concretamente: “In ogni sacro servizio, ma particolarmente nella Divina Liturgia, mantengano strettamente più possibile gli ordinamenti dell’istruzione dell’eparchia e dei libri liturgici (le rubriche), e per assicurare l’uniformità si adattino in tutto alla pratica generale formata nell’eparchia”.³¹ – L’intenzione del vescovo è chiara: si deve celebrare i sacri uffici esattamente e secondo le prescrizioni liturgiche.

2/ La prescrizione intera

Il vescovo Dudás Miklós ha emanato la sua istruzione nel 1954³² che finora è genuina nella Chiesa greco-cattolica ungherese, e contiene l’esatto ordinamento della celebrazione della Divina Liturgia, dell’amministrazione dei sacramenti, e del funerale.³³ Questo documento porta non soltanto prescrizioni generali, ma – specialmente riguardo alla Divina Liturgia –, prescrive l’esatto ordine della sua celebrazione. Il vescovo aveva molta cura nel considerare non soltanto la pratica ungherese già esistente, ma usava anche i Liturgicon pubblicati dalla Sede Apostolica in lingua greca, paleoslava e rumena.³⁴

A questo documento episcopale, che è uscito in varie edizioni,³⁵ fanno riferimento gli altri vescovi successori in forma esplicita ed implicita. Anzi, lo hanno lasciato in vigore, e al massimo lo completano. Così è valido nella nostra Chiesa fino ai nostri giorni.

³⁰ „2971. A papságról”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„2971. Sul sacerdozio”, in *Circolari dell’Eparchia di Hajdúdorog*] VI (1939) 2. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 105.

³¹ „2972. Istentiszteleti rend”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„2972. Ordine degli uffici”, in *Circolari dell’Eparchia di Hajdúdorog*] VI (1939) 5. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 111.

³² L’ha fatto entrare in vigore il 1 gennaio 1955.

³³ „819. Rendelet a szentmise egyöntetű végzéséről, valamint a szentségek és szentelmények kiszolgáltatásáról”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„819. Ordinamento sulla celebrazione della liturgia, sull’amministrazione dei sacramenti e sacramentali”, in *Circolari dell’Eparchia di Hajdúdorog*] XIII (1954) 1-2. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 185-207.

³⁴ Cfr. *ibid.*, 185.

³⁵ Il vescovo l’ha edito non soltanto nel circolare ma anche inserito il Direttorio dell’anno 1955: *Görög-katolikus egyházi szertartási utasítás nyilvános istentiszteletek végzésére a hajdúdorogi egyházmegye részére az 1955. esztendőre* [Direttorio greco-cattolico per la celebrazione dei sacri uffici pubblici nell’eparchia di Hajdúdorog per l’anno 1955], Nyíregyháza [1954], 15-40. L’ha fatto uscire ancora in un’edizione speciale: *Szertartási utasítások Aranyszájú Szent János liturgiájának ünnepélyes bemutatásához* [Istruzioni liturgiche per la solenne celebrazione della Liturgia di San Giovanni Crisostomo], Nyíregyháza [1954].

3/ Il piano della revisione del testo

Il vescovo Dudás Miklós ha dato una dettagliata istruzione non soltanto per il modo della celebrazione dei sacri uffici, ma ha iniziato anche la revisione del testo della Divina Liturgia nel 1968. Iniziando il lavoro, ha mandato la prima parte della Liturgia, fino all'anafora, dopodiché la commissione liturgica l'ha rivista, chiedendo da tutti i sacerdoti il loro parere. Allo stesso tempo il vescovo ha accentuato: "richiamo la loro attenzione sul fatto che ora si tratta soltanto di stabilire definitivamente il testo ungherese della Divina Liturgia. Spedirò più tardi le rubriche ed altre proposte che riguardano l'intervento nella Divina Liturgia."³⁶ – Questo fatto significa che il vescovo ha fatto formare un testo adatto alle esigenze della lingua ungherese più moderna, e lo ha presentato ai sacerdoti, chiedendo le loro opinioni. – Poi ha fatto lo stesso con la seconda parte della Divina Liturgia, a cui si è attaccato il testo del rito della preparazione.³⁷ Il testo proposto ha contenuto punto per punto lo stesso come nel caso della prima parte.

Benché la revisione di testo non sia ancora terminata, il vescovo ha compiuto la sua promessa, e ha iniziato anche la revisione della struttura della Liturgia nel 1971,³⁸ di nuovo, sulle basi elaborate dalla commissione liturgica. Ha redatto le esigenze in quattro punti: 1. L'omissione delle ripetizioni rende la Divina Liturgia più chiara e più comprensibile. 2. Per la recita o canto ad alta voce delle preghiere finora pronunciate a bassa voce, anche i fedeli potranno rivivere più efficacemente il sacro ufficio. 3. A causa dell'omissione dei "termini di comando liturgici" si deve educare i fedeli che la loro partecipazione ai sacri uffici sia sempre in accordo con il sacerdote. 4. La benedizione prima della lettura del Vangelo, il cambiamento dell'ordine del congedo e della benedizione finale, l'accentuazione del stare invece del inginocchiare, significano un ritorno alla pratica originaria esistente in tutte le versioni della liturgia bizantina. – Il vescovo Dudás Miklós aspettava le opinioni dei sacerdoti fino alla Pasqua del 1971. Però la sua malattia, poi la sua morte avvenuta nell'anno seguente ha reso impossibile la realizzazione del progetto.

³⁶ „1654. A szentmise szövegének szétküldése”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„1654. Distribuzione del testo della Santa Liturgia”, in *Circolari dell'Eparchia di Hajdúdorog*] IV (1968) 1. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 253. – Il testo intero: 252-262.

³⁷ „1400. A szentmise szövegének szétküldése”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„1400. Distribuzione del testo della Santa Liturgia”, in *Circolari dell'Eparchia di Hajdúdorog*] VI (1969) 1. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 264-277.

³⁸ „- A Szent Liturgiáról”, in *Hajdúdorog Egyházmegyei Körlevelek* [„- Sulla Santa Liturgia”, in *Circolari dell'Eparchia di Hajdúdorog*] II (1971) 1-2. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 275-277.

4/ La liturgia di lingua ungherese

Nella formazione della liturgia della Chiesa greco-cattolica ungherese nel secolo XX significa la cima, senza dubbio, l'acquisizione della lingua liturgica ungherese.³⁹ Vale la pena citare le frasi del vescovo Dudás comunicate nella sua lettera circolare, con cui descrive quale inapprezzabile risultato ha portato per la nostra Chiesa il Concilio Vaticano II nel 1965. Nell'ultima sessione "ha raggiunto il suo termine la via della Croce del nostro lavoro e della nostra lotta eseguita durante i secoli per la liturgia ungherese. Ora si è compiuto a cui i nostri antenati aspiravano dai secoli, ora quello è maturato il frutto più bello della nostra e della loro speranza. Il 19 novembre nella basilica San Pietro, davanti alla tomba del primo degli apostoli, nella presenza di più di 2300 padri conciliari radunati da tutte le parti del mondo, potevo celebrare il Santissimo Sacrificio sulla nostra dolce lingua materna. Le melodie della nostra liturgia viventi sulle labbra del nostro popolo, nella propria semplice bellezza e dignità, hanno raggiunto anche le anime dei vescovi dei continenti lontani."⁴⁰

Poi in un suo saggio ripete in forma solenne il ricordo del grandioso evento: dobbiamo essere grati per il fatto "che la lingua ungherese si è alzata con tale maestosa solennità, durante il Concilio più numeroso, nella basilica San Pietro, nell'insieme delle lingue liturgiche delle Chiese cattoliche orientali".⁴¹

5. Istruzioni liturgiche di Timkó Imre

Basandosi sui fatti precedenti ha progettato riforme liturgiche anche Timkó Imre (1975-1988) il terzo vescovo della nostra eparchia. Ne ha elaborato ciò che

³⁹ La notizia preliminare sul fatto è apparso il 15 novembre 1965: *Magyar Kurír* 55. évf. 342/A szám, 1. [*Corriere Ungherese* anno 55 nr. 342/A, 1]. Il resoconto è stato pubblicato prima nel giornale ufficiale del Vaticano il 20 novembre 1965: *L'Osservatore Romano* 268. (32.043) nr. 3. Poi il vescovo stesso ha comunicato verso i suoi sacerdoti il grande evento: „–. A II. Vatikáni Zsinatról”, in *Hajdúdorog Egyházmegyei Körlevelek* [„Sul Concilio Vaticano II”, in *Circolari dell'Eparchia di Hajdúdorog*] VII (1965) 1. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 239-240. – Poi si è comunicato l'evento il 22 dicembre 1965: *Magyar Kurír* [*Corriere Ungherese* anno 55 nr. 377, 1] – Per tutto questo si veda il nostro saggio giubilare: „Harminc éves bizánci liturgia”, in *Posztbizánci Közlemények* [„Una liturgia bizantina di trenta anni”, in *Comunicazioni Postbizantine*] 2 (1995) 89-99; ed ancora „Magyar nyelvű liturgiánk”, in *Görögkatolikus Szemle* [„La nostra liturgia di lingua ungherese”, in *Rivista Greco-cattolica*] 12 (1995) 3.

⁴⁰ „–. A II. Vatikáni Zsinatról”, in *Hajdúdorog Egyházmegyei Körlevelek* [„–. Sul Concilio Vaticano II”, in *Circolari dell'Eparchia di Hajdúdorog*] VII (1965) 1. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 239-240.

⁴¹ DUDÁS, M., „A magyar liturgikus nyelv kialakulása és a bizánci szertartású kereszténység hazánkban” [„La formazione della lingua liturgica ungherese ed il cristianesimo di rito bizantino nella nostra patria”], in *Vigilia* 6 (1966) 513.

riguarda le forme esteriori.

1/ In genere

Il vescovo Timkó ha già annunciato una certa riforma liturgica nel suo discorso della Corona.⁴² Ha menzionato il quale valore hanno tutti i sacri uffici nella nostra Chiesa, poi continuava in modo seguente: "Insieme ai miei cari sacerdoti e fedeli ho intenzione di rendere più moderno questo sacro rito, la devozione millenari di nostri padri e nostre madri, secondo le esigenze dell'evoluzione della lingua ungherese, rendere sotto le melodie più convenientemente flessibili, aggiustare e correggere secondo le nostre tradizioni orientali, per i fedeli preganti, rinnovandole secondo le esigenze del tempo."⁴³

Nell'autunno dell'anno seguente ha ripetuto la sua intenzione verso i sacerdoti in una sua lettera circolare. "Appartiene ai compiti del nostro rinnovamento liturgico e rituale in primo luogo la rinnovazione della celebrazione e dei testi della Divina Liturgia. Il lavoro della ricostruzione linguistica e rituale sta in corso, e il suo risultato sarà presentato entro un tempo determinato alla Commissione Liturgica."⁴⁴ Poi ne ha aggiunto quattro istruzioni. 1. Finché il lavoro sarà terminato rimane in vigore l'istruzione dettagliata emanata dal vescovo Dudás Miklós nel 1955, e non sarà permesso di modificarla a nessuno. 2. Non è lecito a nessun sacerdote variare i testi arbitrariamente. 3. Manda ai sacerdoti le modifiche entrate già in vigore prima della pubblicazione della nuova istruzione (testi e rubriche). 4. Ora si deve obbedire a queste prescrizioni affinché la riforma finale abbia un buon risultato.⁴⁵

2 Istruzioni dettagliate

Si doveva aspettare quasi un intero decennio finché il vescovo Timkó emanasse una istruzione più vasta riguardando alla liturgia, in 1984.⁴⁶ In particolare ha fatto riferimenti ai gesti e movimenti liturgici, perché ha notato discordanze in questi

⁴² La sua consacrazione vescovile è avvenuto il 8 febbraio 1975 nella chiesa vescovile di Nyiregyháza, e in questa occasione ha espresso suo discorso della Corona.

⁴³ „- Timkó Imre püspök trónbeszéde”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„- Discorso di Corona del vescovo Timkó Imre] I (1975) 3. - *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 299-300.

⁴⁴ „- Liturgikus rendelkezés”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„- Istruzione liturgica”, in *Circolari dell'Eparchia di Hajdúdorog*] IV (1976) 1. - *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 301.

⁴⁵ *Ibid.*, 302.

⁴⁶ „259. Liturgikus rendelkezések”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„259. Istruzioni liturgiche”, in *Circolari dell'Eparchia di Hajdúdorog*] - (1984) 1-12. - *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 328-334.

temi. Così scrisse: “Le riforme e modifiche necessarie dobbiamo e possiamo realizzare insieme – appena ci sarà il momento giusto. Per questa ragione da più di tre decenni stiamo studiando e raccogliendo con tanta precisione le informazioni basandoci sulle fonti storiche rivelate e ritrovate mentre facciamo i nostri primi ed introduttivi passi che ci aiutino verso una restituzione. Vi sarà bisogno del vostro comportamento ben disciplinato e la vostra pazienza.”⁴⁷ Il documento contiene cinque parti. 1. Il testo della Divina Liturgia: Il vescovo lo ha mandato a tutti i sacerdoti in un supplemento e ha istruito che non vi siano cambiamenti. 2. Il gesto della croce e le metanie: spiega il modo e in quali momenti si deve praticare. 3. Posizione delle mani durante la Liturgia: si parla della sua forma ed il posto nei sacri uffici. 4. I movimenti liturgici: il sacerdote sta davanti l’altare, si rivolge soltanto per le benedizioni verso il popolo; descrive ancora i momenti in cui al sacerdote è permesso di lasciare l’altare; dà un ordinamento che soltanto il sacerdote può attraversare le porte regali. 5. Letture bibliche: il sacerdote deve scegliere una versione della Bibbia e non potrà cambiare il testo in nessun modo. – Il vescovo Timkó ha progettato “una ricostruzione più grande, più globale e definitiva”, però è stato impedito dalla morte.⁴⁸

6. Istruzione liturgica di Keresztes Szilárd

Al nome di Keresztes Szilárd (1975-) il quarto vescovo dell’eparchia è legata un’istruzione liturgica più vasta,⁴⁹ cui vengono dati in verità pensieri e principi sulla nostra vita liturgica.

Questo documento tratta il tema, dopo la parte introduttiva, in nove punti. Prima di tutto ci dà l’abbozzo della situazione. Poi si tratta della dottrina liturgica del Concilio Vaticano II e la sua realizzazione nella Chiesa greco-cattolica ungherese. Presenta i risultati già raggiunti: ristabilimento di sacri uffici, costruzione di chiese e loro arredamento. Non nasconde i disordini della vita liturgica: abbreviazioni, orientalizzazioni. Fornisce principi per la vita liturgica. I temi del documento, secondo i capitoli: 1. Si devono custodire le tradizioni della Chiesa greco-cattolica ungherese e si devono mantenere le prescrizioni ed usi stanti in vigore. 2. Si devono essere fedeli ai testi approvati delle letture bibliche e dei libri liturgici. 3. Si devono accettare unanimemente le regole dell’abbreviazione della liturgia, e non è lecito caricare i

⁴⁷ *Ibid.*, 328.

⁴⁸ *Ibid.*, 334.

⁴⁹ „43. Gondolatok és alapelvek liturgikus életünkről”, in *Hajdúdorogegyházmegyei Körlevelek* [„43. Pensieri e principi sulla nostra vita liturgica”, in *Circolari dell’Eparchia di Hajdúdorog*] – (1984) 1-12. – *Raccolta delle fonti* (nt. 4), 369-383.

nostri fedeli con prolungazioni arbitrarie. 4. Il rinnovamento della liturgia si realizza non dalle iniziative individuali, ma dalla considerazione e pietosa cooperazione della nostra intera Chiesa. 5. Per la rinnovazione della liturgia si deve osservare la pratica pastorale della nostra Chiesa, e le sue possibilità e sbarre. 6. Nel Seminario Maggiore dell'eparchia si deve seguire ed insegnare l'uso ufficiale eparchiale, la formazione dei seminaristi non può essere scena delle ambizioni individuali. 7. Si devono mantenere tutte queste cose con speciale attenzione in Máriapócs, nelle nostre scuole greco-cattoliche e durante le riunioni della gioventù. 8. Si devono custodire le nostre proprie tradizioni nel campo del canto, della cultura del movimento liturgico e nel dipingere delle chiese. 9. Si devono prendere in considerazione nella nostra pratica liturgica le eparchie vicine, e si devono assumere la comunione responsabile con loro. Infine, nella parte finale il vescovo accentua che la liturgia deve essere segno dell'unità e non della discordia.

L'istruzione liturgica di Keresztes Szilárd dunque non è un elenco dettagliato dei testi liturgici e delle rubriche, neppure l'elaborazione di un Liturgicon come aveva fatto il vescovo Dudás. Nonostante ciò ha una grande importanza perché fornisce nel campo della rinnovazione della vita liturgica, da una parte conservazione delle tradizioni, e dall'altra parte rispetta i risultati già raggiunti.

7. Riassunto

Per le istruzioni edite nelle lettere circolari possiamo documentare con precisione la formazione della pratica liturgica della nostra Chiesa greco-cattolica ungherese.

Nel senso stretto possiamo parlare della formazione della liturgia greco-cattolica di lingua ungherese soltanto dagli inizi del secolo XX. Cioè dal fatto che la nostra Chiesa ha ricevuto una forma strutturale indipendente con l'erezione dell'eparchia di Hajdúdorog. Questo fatto però non significa che non esisteva già prima la liturgia di lingua ungherese. Le traduzioni rimaste in manoscritto verificano il fatto della formazione della nostra liturgia.⁵⁰

⁵⁰ SZTRIPSKY, H., „Bibliographiai jegyzetek az ó-hitű magyarság irodalmából”, in (Szabó), *A görög katolikus magyarság* (12. lábj.) [„Note bibliografiche dalla letteratura degli ungheresi di rito bizantino”, in (Szabó), *L'ultima via crucis*] 421-449. Si veda le nostre quattro pubblicazioni elencate nella nt. 14, sulle edizioni liturgiche già stampate. Ed ancora il nostro lavoro cronologico: *Szinopsis a magyar nyelvű bizánci liturgia emlékeiről (1690-1999)*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 4) [*Sinossi dei ricordi della liturgia bizantina di lingua ungherese (1690-1999)* (Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico di San Atanasio, Cattedra Liturgica 4)], Nyiregyháza 1999.

Ciascun vescovo dell'eparchia di Hajdúdorog progettava delle riforme liturgiche. Però, bisogna dire che quasi totalmente sono rimaste fino ai nostri giorni quelle istruzioni liturgiche che sono ritrovabili nel primo Liturgicon stampato nel 1882.⁵¹ Nessuno dei nostri vescovi ha abrogato questo libro liturgico nella sua più recente versione pubblicata nel 1920. Anzi, tutte le istruzioni liturgiche si basano su questo.

L'attività liturgica più importante di Miklós István primo vescovo dell'eparchia è stata la riforma del calendario, l'introduzione del calendario gregoriano nel 1916, con cui ha adattato le feste al calendario civile. Oltre a questo ha anche eseguito modifiche nel testo.

Il secondo vescovo, Dudás Miklós, oltre alcune prescrizioni liturgiche, ha elaborato due piani abbraccianti. Da una parte ha prescritto dettagliatamente il modo di celebrare la Divina Liturgia. Dall'altra parte invece voleva rivedere il testo della Divina Liturgia (1968 e 1971). Si collega al suo nome ancora il fatto che la nostra lingua materna poteva divenire lingua liturgica durante il Concilio Vaticano II (il 19 novembre 1965).

Anche il nostro terzo vescovo, Timkó Imre ha covato piani interi per la riforma della liturgia. Dalla sua attività emerge l'istruzione che riguarda i gesti e i movimenti liturgici (1984).

Il nostro attuale vescovo, Keresztes Szilárd, ha emanato una istruzione (1995) che dirige l'attenzione allo stesso tempo verso il custodire le tradizioni e verso l'apprezzamento dei risultati già ottenuti.

La storia della nostra Chiesa greco-cattolica ungherese dà fede di come è importante il ruolo della liturgia nel custodire anche la nostra identità.⁵² Proprio per questo dobbiamo trattare ogni riforma molto attentamente, non negando però il fatto che abbiamo bisogno di ritornare alle fonti originali.

⁵¹ Si veda la nt. 5.

⁵² Si veda per questo: R. TAFT, „Liturgia come espressione di identità ecclesiale”, in *Congregazione per le Chiese Orientali, L'identità delle Chiese Orientali Cattoliche. Atti dell'incontro di studio dei Vescovi e dei Superiori Maggiori delle Chiese Orientali Cattoliche d'Europa Nyíregyháza (Ungheria) 30 giugno – 6 luglio 1997*, Città del Vaticano 1999, 119-136. Ed ancora il nostro saggio: „La liturgia come espressione dell'identità”, in *ibid.*, 137-144; ed in lingua ungherese: „A liturgia mint az identitás kifejezője”, in *Athanasiana* 6 (1998) 31-40. Infine: R. TAFT, „Liturgy as Expression of Church Identity”, in *Folia Athanasiana* 1 (1999) 29-45.

TAMÁS HORVÁTH

LA CONFIGURAZIONE GIURIDICA DELLA CHIESA BIZANTINA UNGHERESE (2ª parte)

CONTENUTO – III. Concetto ecclesiologico e giuridico di Chiesa *sui iuris*; 1. Concetto ecclesiologico di Chiese *sui iuris*; 2. Concetto di Chiesa *sui iuris* nel *CCEO*; 3. Tipologie di Chiese *sui iuris* nel *CCEO*; a-b) Patriarcati e Chiese arcivescovili maggiori; c) Chiese metropolitane; d) Tutte le altre Chiese *sui iuris*; IV. Situazione giuridica attuale, prospettive ecclesiologiche; 1. La situazione attuale; 2. Le fonti del diritto particolare; 3. La valutazione della materia giuridica e la sua revisione; 4. La particolarità della configurazione attuale della Chiesa Greco-cattolica d'Ungheria; 1/ Soggezione suffraganea; 2/ Relazioni con la Primazia d'Ungheria; 5. Osservazioni conclusive; V. Conclusione.

III. Concetto ecclesiologico e giuridico di Chiesa *sui iuris*

1. Concetto ecclesiologico di Chiese *sui iuris*

Il can. 27 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* cerca di dare una definizione di Chiesa orientale utilizzando l'espressione Chiesa *sui iuris*, sostituendo quella di *Ecclesia Particularis seu ritus* usata nel Concilio Vaticano II. La locuzione *sui iuris* non è nuova, ma stata tratta dal can. 303 del Motu Proprio di Pio XII, *Postquam Apostolicis litteris*, nel quale si legge che “Ritus orientales de quibus canones decernunt sunt alexandrinus, antiochenus, constantinopolitanus, chaldeus et armenus, aliisque ritus quos *uti sui iuris* espresse vel tacite agnoscit Ecclesia”. Il canone, con la stessa parola, si riferiva sia ai “riti” intesi come modo di vivere la fede da parte dei cristiani orientali, secondo le rispettive usanze comunitarie e nell’ambito di una della cinque tradizioni, sia ad una determinata comunità ecclesiastica riconosciuta come persona giuridica “*sui iuris*”.¹ – Nel corso dei lavori per la revisione del Codice di Diritto canonico orientale si è ritenuto estremamente necessario esaminare e chiarire la nozione di “Ritus”, riservandola solo ai riti in senso liturgico.²

¹ I. Žuzek, “Che cos’è una Chiesa, un Rito Orientale?”, in *Seminarium* 27 (1975) 268-269.

² Tale proposta fu avanzata dalla facoltà di Diritto canonico del Pontificio Istituto Orientale nel 1973; cfr. Id., “Le Ecclesiae *sui iuris* nella revisione del Diritto canonico”, in R. Latourelle (Ed.), *Vaticano II, Bilancio e prospettive 25 anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987, 871.

Oggi, a Codice promulgato,³ l'espressione *Ecclesia sui iuris*, ha ormai un senso tecnico, uniforme, accettato da tutti, latini e orientali.

Lo studio dello stato delle Chiese *sui iuris* presuppone una chiarificazione della nozione ecclesiologica di una Chiesa orientale in piena comunione con la Sede Apostolica di Roma.⁴

Dal punto di vista storico quasi tutte le Chiese orientali, che oggi sono in comunione con Roma, provengono da Chiese orientali che in varie epoche hanno rotto la comunione con questa Sede Apostolica. A riguardo il decreto conciliare sull'Ecumenismo,⁵ al n. 13, nel ricordare le varie divisioni avvenute nella Chiesa nel corso dei secoli afferma che: "le prime avvennero in Oriente, sia per la contestazione delle formule dogmatiche dei concili ecumenici di Efeso e di Calcedonia, sia, più tardi, per lo scioglimento della comunione ecclesiastica tra i patriarchi orientali e la Sede romana".

In seguito a queste scissioni, a partire dal XVI secolo, vi furono vari tentativi di riunione che realizzarono il ristabilimento dell'unità della fede e della comunione gerarchica tra alcune frazioni di queste Chiese orientali con Roma. Di conseguenza, nel seno della Chiesa cattolica romana si sono formate ed organizzate varie Chiese di tradizione orientale, venendo a costituire quelle che oggi si chiamano "Chiese orientali cattoliche". Per queste Chiese è stato promulgato nel Concilio Vaticano II un Decreto, *Orientalium Ecclesiarum*, con lo scopo che "esse fioriscano ed assolvano con nuovo vigore apostolico la missione loro affidata",⁶ e nella speranza che "la Chiesa cattolica e le Chiese orientali convengano nella pienezza della comunione".⁷

Le Chiese orientali cattoliche vengono chiamate nel decreto, al n. 2, *Ecclesiae particulares seu ritus*: "la Santa Chiesa Cattolica consta di fedeli uniti in modo organico nello Spirito Santo da una medesima fede, dai medesimi sacramenti e dal

³ Il *Codex Canonum Orientalium Ecclesiarum* è stato promulgato da Papa Giovanni Paolo II con la Costituzione Apostolica *Sacri Canones* del 18 ottobre 1990.

⁴ Si confronti a riguardo: M. BROGI, "Le Chiese sui iuris nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*", in K. Bharanikulangara (a cura di), *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, (Studi Giuridici 34), Città del Vaticano 1995, 49-56; D. SALACHAS, "Il concetto ecclesiologico e canonico di 'Chiese Orientali', (*Ecclesiae sui iuris*)", in *Oriente Cristiano* 1/2 (1990) 45-53; Idem, *Istituzioni di Diritto Canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Roma-Bologna 1993, 57-61; ID., "Autochéphalie ou autonomie des Eglises orthodoxes et status 'sui iuris' des Eglises orientales catholiques", in *Atti del Congresso internazionale "Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente"*, vol. I. Bari 1994, 369-392.

⁵ *Unitatis Redintegratio* (-UR), promulgato il 21 novembre 1964, in *Enchiridium Vaticanum* (=EV) 1/539.

⁶ *Orientalium Ecclesiarum* (=OE) 1: EV 1/457.

⁷ OE 30: EV 1/491.

medesimo governo i quali, convenendo in vari gruppi congiunti alla gerarchia, costituiscono delle Chiese particolari (*particulares Ecclesias seu ritus*)".⁸

Il decreto opera un tentativo di passare da una concezione "ritualistica" ad una concezione "ecclesiologica" che tiene maggiormente conto della complessa realtà. Pur mantenendo la terminologia di "rito" include quella di "Chiesa particolare", dichiarando che "esse – le Chiese orientali – sono differenti tra loro, ed anche nei confronti della Chiesa d'Occidente, in ragione dei cosiddetti riti, cioè per liturgia, disciplina ecclesiastica e per patrimonio spirituale" (OE 3). Viene così asserita una dimensione ecclesiale più coerente con la realtà, e riconosciuto il fondamento e l'esigenza di una complessa espressione ecclesiale nel reciproco rispetto e nella piena comunione. In questo modo le Chiese orientali costituiscono un patrimonio ecclesiastico e spirituale della Chiesa universale di Cristo.⁹

Il testo più rilevante del passaggio da una concezione "ritualista" delle Chiese cattoliche orientali ad una concezione "ecclesiologica" è la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* 23,¹⁰ in essa si afferma: "Per divina Provvidenza è avvenuto che varie Chiese, in vari luoghi, fondate dagli Apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in molti gruppi, organicamente uniti, i quali salva restando l'unità della fede e l'unica divina costituzione della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un patrimonio teologico e spirituale proprio. Alcune fra esse, soprattutto la antiche Chiese patriarcali, quasi matrici della fede, ne hanno generate altre, che sono come loro figlie, con le quali restano fino ai tempi nostri legate da un più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri. Questa varietà di Chiese locali, fra loro concordi, dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa".

Dunque, per un fatto provvidenziale, nel corso dei secoli vi è stata una convergenza di varie Chiese che hanno costituito dei gruppi organici, dei "coetus", di Chiese particolari. L'elemento più emergente è l'istituzione patriarcale, che è di diritto ecclesiastico. A motivo di ciò, la Costituzione dogmatica "non attribuisce la loro funzione ad un'espressa volontà di Cristo, ma ad una disposizione della divina Provvidenza. Per mantenere la «comunione regionale», in Oriente come in Occidente ci si appoggia alle sedi episcopali fondate, secondo la tradizione degli Apostoli o da uno dei loro cooperatori immediati. Questa specie di divisione in regioni più o meno

⁸ OE 2: EV 1/458.

⁹ Cfr. M. BROGI, "Le Chiese *sui iuris*", 52-53; E. F. FORTINO, "La fisionomia di una Chiesa cattolica orientale nel Concilio Vaticano II", in *Oriente Cristiano* 3 (1989) 3-18.

¹⁰ EV 1/341.

ampie non toglie niente né all'unità della fede, né alla costituzione fondamentale indivisa della Chiesa universale".¹¹

Un altro testo di particolare importanza è *Lumen Gentium* 13, che afferma: "nella comunione ecclesiastica, vi sono legittimamente delle chiese particolari, che godono di proprie tradizioni, rimanendo integro il primato della Cattedra di Pietro, la quale presiede alla *communio* universale di carità, tutela le varietà legittime, e insieme veglia affinché ciò che è particolare, non nuoccia all'unità, ma piuttosto la serva".¹² Ciò è esplicitato da *OE* 3 e 5, dove si dice che le "*Ecclesiae particularae*", "sia in Oriente che in Occidente, anche se, in parte, tra loro si differenziano a motivo dei riti, sono tutte affidate allo stesso modo al governo pastorale del Romano Pontefice".¹³ Di conseguenza, esse "hanno il diritto ed il dovere di mantenersi fedeli alle loro tradizioni e di reggersi secondo le proprie discipline particolari".¹⁴

Quanto detto finora, comporta che ogni Chiesa abbia una propria superiore autorità ed una propria autonomia interna, cioè una potestà legislativa, amministrativa, giudiziaria, salvo restando il diritto del Romano Pontefice di intervenire nei singoli casi e l'autorità suprema del concilio ecumenico.¹⁵

Le Chiese particolari sono dunque tutte governate dal Romano Pontefice, la cui Sede costituisce la suprema arbitra delle relazioni inter-ecclesiali (*OE* 4), tuttavia esse hanno il diritto di avere la propria normativa canonica. Pertanto il primo canone dei rispettivi Codici, latino e Orientale, sancisce che i canoni di ciascun Codice riguardano rispettivamente solo la Chiesa latina e solo le Chiese orientali cattoliche.

Ciò mostra che la *Chiesa universale* è costituita dalla comunione delle Chiese Orientali e della Chiesa latina, queste si reggono tutte con una propria normativa, salvo il principio che alla comunione universale presiede il Vescovo di Roma.

L'*Ecclesia universale* non è identificabile con la Chiesa latina, né è sinonimo di questa, d'altra parte le leggi del *CIC* non sono leggi universali valevoli per le altre Chiese, ma le espressioni "leggi o consuetudini universali", presenti nel *CIC*, sono da attribuire solo alla Chiesa latina.¹⁶

Si deve, comunque, affermare, che nella sua unicità, la Chiesa latina, pur essendo anch'essa una *Ecclesia sui iuris*, tuttavia non può essere assimilata, per sua natura, alle altre Chiese *sui iuris*, poiché trae la sua configurazione giuridica dal fatto

¹¹ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, (Storia, testo e commento della *Lumen Gentium*), Milano 1989, 275.

¹² *EV* 1/320.

¹³ *Id.*, 459.

¹⁴ *Id.*, 461.

¹⁵ Cfr. BROGI, "Le Chiese *sui iuris*", 53.

¹⁶ SALACHAS, *Istituzioni*, 60.

di essere governata dal successore di Pietro, che è allo stesso tempo vescovo di Roma. Questi gode delle prerogative primaziali nei confronti di tutti gli altri vescovi, pur essendo egli stesso a capo di una singola diocesi, e gode delle medesime prerogative anche nei riguardi dei Pastori che presiedono le Chiese Orientali, siano essi Patriarchi, Arcivescovi maggiori, Metropoliti, e altri.¹⁷

Il potere primaziale è esercitato *iure divino*, include ogni potestà che esiste nella Chiesa di Cristo, e non può essere limitata da nessun *ius humanum* né essere condizionata, sul piano canonico, da alcun intervento autoritativo del collegio dei vescovi né del concilio ecumenico.

Di contro, tutte le altre Chiese *sui iuris* esistono per volere della suprema autorità della Chiesa, dalla quale possono essere anche soppresse,¹⁸ e tutti coloro che le reggono: gerarchi, sinodi e consigli di gerarchi, ricevono il loro potere dalla suprema autorità della Chiesa secondo *normae iuris*, quindi *iure canonico* e non *divino* e partecipano di questa autorità.

In ultima analisi, si può affermare che nel decreto *Orientalium Ecclesiarum* con il termine *Chiese particolari* si è voluto trattare dei *coetus ecclesiarum particularium* "sottolineandone con forza la coesione e l'unità interna, per cui ha non solo assorbito o quasi le sue componenti, le chiese particolari, ma ne ha anzi trasferito nome e dignità al «coetus» stesso, che non viene più chiamato "chiesa locale" ma «chiesa particolare»"¹⁹, il cui centro di coesione dei fedeli non è il singolo vescovo, bensì una struttura gerarchica. In base a questo, si comprende bene come la tipologia presentata dall'*OE 2* non è una creazione conciliare, ma è parte della Tradizione del primo millennio, nella quale il patriarca costituiva il centro della comunione interecclesiale, comunione che solo lui concedeva, e della quale ne era il garante.²⁰

Il Concilio così ha evidenziato nella *Lumen Gentium* un'ecclesiologia di comunione di chiese particolari, intese come chiese diocesane, mentre nel decreto sulle Chiese orientali è stata considerata "questa comunione interecclesiale, a livello di «coetus», ponendo pertanto l'accento sulla struttura collegiale dei singoli «coetus ecclesiarum particularium», e facendo di questi «coetus» i soggetti della comunione interecclesiale".²¹

¹⁷ Cfr. I. ZUZEK, "Un Codice per una «Varietas Ecclesiarum»" in *Understanding the eastern code*, (Kanonika 8), Roma 1997, 240-241; IDEM, "Presentazione del «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»", in *Monitor Ecclesiasticus* 115 (1990) 604-606.

¹⁸ CCEO cann. 27, 57 §1, 152, 155 §2.

¹⁹ BROGI, "Le Chiese *sui iuris*", 54.

²⁰ P. SZABO, "Opinioni sulla natura delle «Chiese sui iuris» nella canonistica odierna", in *Folia Theologica* 7 (1996) 239.

²¹ BROGI, "Le Chiese *sui iuris*", 54.

A partire da questi presupposti è stato dato, in epoca post-conciliare, una prima definizione di Chiesa orientale che risente del cambiamento teologico dottrinale e che costituisce la base di quella che sarà la definizione di *Ecclesia sui iuris*. L'autore così si esprimeva in merito: "Una Chiesa orientale cattolica è una parte della Chiesa Universale che vive la fede (liturgia, patrimonio, spirituale, disciplina) in un modo corrispondente ad una delle cinque grandi tradizioni orientali (Alessandrina, Antiochena, Costantinopolitana, Caldea, Armena) e che contiene o è almeno capace di contenere, come sue componenti minori, più comunità diocesane gerarchicamente riunite sotto la guida di un Capo comune (Patriarca, Arcivescovo maggiore, Metropolita) legittimamente eletto ed in comunione con Roma, il quale con il proprio Sinodo costituisce la superiore istanza per tutti gli affari di carattere amministrativo, legislativo e giudiziario delle stesse Comunità, nell'ambito del diritto comune a tutte le Chiese, determinato dai Canonici sanciti dai Concili Ecumenici o dal Romano Pontefice, sempre preservando il diritto di quest'ultimo di intervenire nei singoli casi".²²

2. Concetto di Chiesa sui iuris nel CCEO

La codificazione dei canoni per la Chiesa orientale ha segnato l'ultimo passo dell'*iter* del ristabilimento della piena uguaglianza tra le Chiese cattoliche, che consiste nell'attribuire loro una nuova denominazione. Difatti secondo il linguaggio del Diritto precedente la Chiesa teologicamente è stata considerata semplicemente come la somma delle diocesi o eparchie. Questa concezione non permetteva di poter parlare di *Ecclesiae sui iuris*, ma solo di una "Ecclesia orientalis", composta di eparchie di rito orientale e raggruppate in "patriarcatus", "archiepiscopatus", o "ritus sui iuris". Quest'espressione, inoltre, aveva un'accezione collettiva in quanto si riferiva a tutte le comunità orientali cattoliche, per distinguerle dalla Chiesa latina.²³

Da ciò si comprende bene come sia stato lungo e faticoso l'*iter* relativo alle nozioni di "Ritus" e di "Ecclesia sui iuris", che sostituiscono nel CCEO l'espressione "particulares Ecclesiae seu Ritus" del decreto *Orientalium Ecclesiarum*. Questa è stata la problematica che maggiormente ha impegnato la Commissione per la revisione del Codice orientale e che ha coinvolto anche la Commissione per la revisione del Codice latino nonché il "Coetus mixtus de lege Ecclesiae fondamentali".²⁴

²² ZUZEK, "Che cos'è una Chiesa", 276.

²³ Cfr. SZABO, "Opinioni sulla natura", 235; ZUZEK, "Incidenza del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* nella storia moderna della Chiesa universale", in *Understanding*, 319-322.

²⁴ Cfr. ZUZEK, "Le *Ecclesiae sui iuris* nella revisione", 871.

Nel *CIC* per le Chiese orientali è stato adottato il termine *Ecclesiae rituales sui iuris*, perché non si è voluta modificare la terminologia dei decreti conciliari *Lumen Gentium* e *Christus Dominus*, preferendo piuttosto coniare un nuovo termine. In esso "Ritualis" indica che ogni Chiesa orientale è distinta da un proprio rito, termine da intendere nel senso più complesso rilevato in *LG* 23 e *OE* 2 in cui si fa riferimento al patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare di ciascuna Chiesa. "Sui iuris", invece, indica l'autonomia propria di cui gode ogni Chiesa, salvo il diritto inalienabile del Romano Pontefice di intervenire nei singoli casi.²⁵

Nella revisione del Codice orientale, invece, la prima preoccupazione dei consultori fu quella di restringere l'accezione del termine "rito", e di determinare quella di "ecclesia particularis".

Una proposta avanzata dall'Istituto Orientale proponeva che la nozione di "rito" fosse riservata soltanto ai "riti" nel senso liturgico dal momento che "oggi non c'è più bisogno di chiamare le Chiese particolari «Riti» perché non vi è più pericolo di confusione fra Chiesa universale e unica e quelle particolari che sono molte"²⁶. In questo modo si sarebbe rimasti fedeli alla terminologia del decreto *Orientalium Ecclesiarum*.

Sulla base di tutto questo, dopo varie discussioni e approfonditi studi, la Commissione arrivò alla conclusione che era necessario scindere la nozione di "Ritus" da quella di "Ecclesia particularis", nel senso del decreto *Orientalium Ecclesiarum*, e che non si doveva più usare l'una come l'equivalente dell'altra, ma designare con la parola "Ritus" tutto e solo il "patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare di una «Chiesa particolare»", mentre con quest'ultimo termine era da designare un "coetus fidelium hierarchia ad normam iuris iunctus, quem uti sui iuris agnoscit Romanus Pontifex vel Oecumenica Synodus".²⁷

La Commissione mista della *Lex Ecclesiae fundamentalis* era, invece, del parere che conveniva rinunciare a chiamare le Chiese orientali "Ecclesiae particulares", cercando di trovare un altro termine che non fosse presente nei documenti conciliari. Si adottò allora l'espressione *Ecclesiae rituales sui iuris*, in quanto corrispondeva sia al precedente codice orientale²⁸, sia al progetto del can. 1 "De ritibus", in cui queste Chiese sono chiamate "coetus fidelium sui iuris". Questa linea è stata adottata e ripresa nel *CIC* cann. 111-112.²⁹ La Commissione per il Codice orientale si è tenuta

²⁵ BROGI, "Le Chiese *sui iuris*", 56-57.

²⁶ Cfr. ZUZEK, "Le *Ecclesiae sui iuris* nella revisione", 871.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, 873; *Nuntia* 3 (1976) 45, can. 1.

²⁸ Can. 303 del Motu Proprio di Pio XII, *Postquam Apostolicis litteris*, in *AAS* 2 (1952) 92.

²⁹ Cfr. ZUZEK, "Le *Ecclesiae sui iuris* nella revisione", 876.

sulla stessa posizione con la riserva però sulla parola “Rituales”, perché ritenuta, nel contesto del Codice orientale, quando si parla delle “Ecclesiae sui iuris”, superflua e controproducente, in quanto è possibile essere Chiesa *sui iuris* senza distinguersi ritualmente, in modo giuridicamente definibile, da qualche altra Chiesa *sui iuris*; per cui *de facto* vi sono diverse “Ecclesiae sui iuris” che appartengono allo stesso “rito”. Infatti, le varie Tradizioni orientali si concretizzano in varie Chiese “sui iuris”, la quali si distinguono, non per la loro qualifica di “rituales”, ma perché “sui iuris”, cioè organizzate gerarchicamente in una delle forme a “statuto speciale” approvate dalla suprema autorità della Chiesa.³⁰

A supporto di questo, la Commissione per la revisione del Codice orientale ha affermato che: “il termine *ritus* è giudicato inadatto a significare pienamente la realtà di una determinata comunità cattolica radunata attorno ad una gerarchia e dotata di particolari elementi specifici etnico-religiosi, specialmente dopo che è stato riconosciuto a queste comunità lo *status* di Chiese *sui iuris*, che del resto non implica, in quanto tale, alcuna connotazione territoriale. Così è stata infatti superata, e si spera in modo definitivo, la terminologia ambigua in uso dal sec. XVI, per la quale si identificavano quelle comunità con il termine *ritus*, cosa che faceva convergere l'attenzione sulle particolarità liturgiche, a danno di quelle spirituali, culturali e disciplinari”.³¹

La nuova espressione utilizzata dal Codice per designare le Chiese orientali, indica senza dubbio l'intenzione di dare una nuova dinamica alla struttura interna di queste Chiese.

Il CCEO definisce da un punto di vista strettamente giuridico una Chiesa *sui iuris* nel can. 27. Il canone dà una definizione piena e completa, secondo gli elementi essenziali, specificando programmaticamente, e ponendo i requisiti definitivi essenziali.³² Tale definizione non si presenta avulsa dal Codice, ma gli è relativa, cioè è intesa in funzione del Codice stesso (...*vocatur in hoc Codice Ecclesia sui iuris*).³³

L'espressione *Ecclesia sui iuris* assume il significato di Chiesa di diritto proprio, avente una sua propria legge, «autonoma». Quest'autonomia non crea alcuna difficoltà dal momento che essa non è intesa in modo assoluto, nel senso di “autocefalia” delle Chiese ortodosse, ma è ben delimitata dal diritto stabilito dalla suprema autorità, ovvero il Romano Pontefice (cann. 43-48), ed il Collegio dei Ve-

³⁰ *Ib.*, 876-877.

³¹ *Nuntia* 28 (1989) 19.

³² N. LODA, “Tradizione, cultura e storia nelle Chiese *sui iuris*: il rapporto con i cc. 27-28 *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*”, in *Folia Canonica* 2 (1999) 161-184.

³³ BROGI, “Le Chiese *sui iuris*”, 62.

scovi (cann. 49-54). Inoltre, *sui iuris* significa che ciascuna Chiesa, avendo un diritto proprio, dovrebbe avere la capacità di evolvere la sua propria legge per mezzo del rispettivo Capo e secondo un'appropriata procedura³⁴.

Il can. 27 si esprime in questi termini:

*Si chiama, in questo Codice, Chiesa sui iuris, un raggruppamento di fedeli cristiani congiunto dalla gerarchia, a norma del diritto, che la suprema autorità della Chiesa riconosce espressamente o tacitamente come sui iuris*³⁵.

Da questa definizione chiara e concisa si rilevano gli elementi essenziali che compongono una Chiesa *sui iuris*.³⁶

Un raggruppamento di fedeli cristiani, (*coetus christifidelium*): si tratta di una realtà storico-esistenziale, un'entità giuridico-ecclesiale specificata nell'ambito della Chiesa universale, cioè un'assemblea ecclesiale, una comunità di fedeli (chierici, laici, religiosi) e un raggruppamento degli stessi.

Una gerarchia propria: costituisce l'elemento di governo, l'elemento legale di coesione, in quanto congiunge, a norma del diritto cioè legittimamente, la comunità di fedeli in una determinata comunità ecclesiale compatta e gerarchicamente organizzata come Chiesa.

"Tali elementi nella loro coesione giuridica, pongono un riconoscimento come base costitutiva della Chiesa *sui iuris* stessa. E' questa la soluzione organizzativa strutturale che ridonda nei rapporti tra funzioni pastorali e necessità di un servizio o cura spirituale, secondo un insieme di relazioni giuridicamente rilevanti all'interno dell'unità ecclesiale *sui iuris*. Da un altro lato puramente di diritto canonico amministrativo, la gerarchia propria è un'unità organizzativa come struttura destinata allo svolgimento di una funzione pastorale entro la quale agisce un modello giuridicamente rilevante con cui sono determinate le modalità di distribuzione e di partecipazione degli *officia* all'esercizio del potere".³⁷

Riconoscimento espresso o tacito da parte del Romano Pontefice o del Concilio Ecumenico: è l'elemento esterno, formale, nonché criterio essenziale per lo stato

³⁴ Cfr. *Ibidem*; SALACHAS, "Il concetto ecclesiologico", 49; Idem, "Le «status» ecclésiologique et canonique des Eglises catholiques orientales «sui iuris» et des Eglises orthodoxes autocéphales", in *L'Année canonique* 33 (1990) 29-56.

³⁵ CCEO, can. 27: «Coetus christifidelium hierarchia ad normam iuris iunctus, quem ut sui iuris espresse vel tacite agnoscit suprema auctoritas, vocatur in hoc Codice Ecclesia sui iuris».

³⁶ Cfr. *Commentario al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, a cura di Mons. Pio Vito Pinto, Città del Vaticano 2001, 36-38.

³⁷ LODA, "Tradizione, cultura e storia nelle Chiese *sui iuris*", 173.

giuridico di una Chiesa come *sui iuris*. Si tratta del riconoscimento dell'autonomia, con una manifestazione di volontà se espresso, o risultante da fatti concludenti se tacito, della Suprema Autorità della Chiesa. Questo significa che l'autonomia non è assoluta, ma relativa, determinata dal diritto stabilito dalla suprema Autorità della Chiesa, la quale non si limita a riconoscere ad una Chiesa il suo *status sui iuris*, ma determina con il Codice di Diritto Canonico ed altre norme l'ambito dell'autonomia, riservandosi anche il diritto di intervenire quando lo giudica opportuno.³⁸

Nel contesto di quest'autonomia le Chiese *sui iuris* godono del «diritto e del dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari» (OE 5),³⁹ e nell'ambito del diritto comune tali Chiese provvedono adeguatamente alla loro vita interna, mediante il loro diritto particolare, esistente o da stabilirsi dai rispettivi sinodi dei vescovi o dal diritto particolare stabilito dalla Sede Apostolica.⁴⁰

Il can. 27 non include nella sua descrizione di Chiesa *sui iuris* l'elemento del *rito*, che seppure non giuridicamente determinante tuttavia costituisce l'espressione con cui ciascuna Chiesa *sui iuris* testimonia, professa, vive e celebra l'unica fede della Chiesa di Cristo. Nel CCEO, il concetto di *rito* è descritto dal can. 28:⁴¹

§1. *Il rito è il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per la cultura e circostanze storiche di popoli, che si esprime in un modo di vivere la fede che è proprio di ciascuna Chiesa sui iuris.*

§2. *I riti di cui si tratta nel Codice sono, a meno che non consti altrimenti, quelli che hanno origine dalle tradizioni alessandrina, antiochena, armena, caldea e costantinopolitana.*

Da questa definizione si può rilevare che la completa comprensione di una Chiesa *sui iuris* non può prescindere dal concetto di *Rito*, dal momento che ogni Chiesa *sui iuris* appartiene ad un dato *rito*, che ha come origine primaria una delle cinque Tradizioni elencate nel §2.⁴²

³⁸ Cfr. *Nuntia* 28 (1989) 19; BROGI, "Le Chiese *sui iuris*", 62.

³⁹ EV 1/461.

⁴⁰ Cfr. can. 1493 §§ 1-2.

⁴¹ CCEO, can. 28: "§1. Ritus est patrimonium liturgicum, theologicum, spirituale et disciplinare cultura ac rerum adiunctis historiae populorum distinctum, quod moribus fidei vivendae uniuscuiusque Ecclesiae sui iuris proprio exprimitur. §2. Ritus, de quibus in Codice agitur, sunt, nisi aliud constat, illi, qui oriuntur ex traditionibus Alexandrina, Antiochena, Armena, Chaldaea et Constantinopolitana".

⁴² Nel corso dei secoli si sono formate ventuno Chiese cattoliche orientali: Chiesa copta ed etiopica di tradizione alessandrina; Chiesa siriana, maronita e siro-malankarese di tradizione antiochena; Chiesa armena della medesima tradizione; Chiesa caldea e siro-malabarese di tradizione caldea; Chiesa bielorusa, bulgara, greca, ungherese, italo-albanese, melkita, rumena, rutena, slovacca, ucraina, Chiesa di Krizevci (ex-Jugoslavia), albanese e russa di tradizione costantinopolitana. Cfr. *Annuario pontificio* 2002, 979-982.

Il *rito* è un patrimonio inestimabile, ma non è una persona giuridica con diritti e doveri, come, invece, lo è la Chiesa *sui iuris* con la propria gerarchia, a capo della quale è posta una persona fisica determinata che la rappresenta in tutti gli affari giuridici.⁴³ Tuttavia il *rito*, elemento di adesione esterna, è anteriore all'istituzione di una Chiesa *sui iuris*, infatti, prima ancora del riconoscimento del suo *status* giuridico da parte della suprema autorità, una Chiesa *sui iuris* si distingue per il suo *rito*, cioè per il suo patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare che nel corso della storia si è venuto a formare progressivamente. Si può allora affermare che "ogni *Ecclesia sui iuris* è tutta impregnata dal suo *ritus*, dalle sue più profonde radici fino alle sue più moderne istituzioni. Di questo *ritus* si sente depositaria nella consapevolezza che esso appartiene a quella «tradizione che deriva dagli Apostoli attraverso i Padri, e che costituisce parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale» (OE 1) e che fa sì che in questa Chiesa davvero esista quella «varietas» che manifesta la vera unità della Chiesa".⁴⁴

3. Tipologie di Chiese *sui iuris* nel CCEO

Il Codice prevede diverse tipologie di Chiese, di queste solo alcune sono *sui iuris*, in quanto non tutte godono del medesimo grado di autonomia, che si differenzia a seconda del tipo di intervento della suprema autorità previsto per la nomina dei rispettivi vertici gerarchici, e determina anche una maggiore o minore ampiezza di competenze. Possono così individuarsi, nella normativa del CCEO, quattro tipi distinti di Chiese *sui iuris*: a) Chiese patriarcali, (cann. 55-150); b) Chiese arcivescovili maggiori (cann. 151-154); c) Chiese metropolitane (cann. 155-173); d) altre forme "minori" di Chiese *sui iuris* (cann. 174-176).

*a-b) Patriarcati e Chiese arcivescovili maggiori*⁴⁵

Il patriarca è il vescovo di un'eparchia, cui compete la potestà, esercitata a norma del diritto, su tutti i vescovi e su tutti gli altri fedeli della Chiesa patriarcale che presiede come padre e capo (cann. 55-56). L'arcivescovo maggiore è il metropolita di una sede determinata, il quale presiede un'intera Chiesa *sui iuris* non insignita del titolo patriarcale (can. 151).

⁴³ Cfr. *Commentario al Codice*, 39-42; SALACHAS, *Istituzioni*, 66-74; ZUZÉK, "Presentazione del «Codex»", 602.

⁴⁴ *Ibidem*, 603.

⁴⁵ Cfr. *Commentario al Codice*, 69-148; SALACHAS, *Istituzioni*, 127-196.

Il *rito* è un patrimonio inestimabile, ma non è una persona giuridica con diritti e doveri, come, invece, lo è la Chiesa *sui iuris* con la propria gerarchia, a capo della quale è posta una persona fisica determinata che la rappresenta in tutti gli affari giuridici.⁴³ Tuttavia il *rito*, elemento di adesione esterna, è anteriore all'istituzione di una Chiesa *sui iuris*, infatti, prima ancora del riconoscimento del suo *status* giuridico da parte della suprema autorità, una Chiesa *sui iuris* si distingue per il suo *rito*, cioè per il suo patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare che nel corso della storia si è venuto a formare progressivamente. Si può allora affermare che "ogni *Ecclesia sui iuris* è tutta impregnata dal suo *ritus*, dalle sue più profonde radici fino alle sue più moderne istituzioni. Di questo *ritus* si sente depositaria nella consapevolezza che esso appartiene a quella «tradizione che deriva dagli Apostoli attraverso i Padri, e che costituisce parte del patrimonio divinamente rivelato e indiviso della Chiesa universale» (OE 1) e che fa sì che in questa Chiesa davvero esista quella «varietas» che manifesta la vera unità della Chiesa".⁴⁴

3. Tipologie di Chiese *sui iuris* nel CCEO

Il Codice prevede diverse tipologie di Chiese, di queste solo alcune sono *sui iuris*, in quanto non tutte godono del medesimo grado di autonomia, che si differenzia a seconda del tipo di intervento della suprema autorità previsto per la nomina dei rispettivi vertici gerarchici, e determina anche una maggiore o minore ampiezza di competenze. Possono così individuarsi, nella normativa del CCEO, quattro tipi distinti di Chiese *sui iuris*: a) Chiese patriarcali, (cann. 55-150); b) Chiese arcivescovili maggiori (cann. 151-154); c) Chiese metropolitane (cann. 155-173); d) altre forme "minori" di Chiese *sui iuris* (cann. 174-176).

*a-b) Patriarcati e Chiese arcivescovili maggiori*⁴⁵

Il patriarca è il vescovo di un'eparchia, cui compete la potestà, esercitata a norma del diritto, su tutti i vescovi e su tutti gli altri fedeli della Chiesa patriarcale che presiede come padre e capo (cann. 55-56). L'arcivescovo maggiore è il metropolita di una sede determinata, il quale presiede un'intera Chiesa *sui iuris* non insignita del titolo patriarcale (can. 151).

⁴³ Cfr. *Commentario al Codice*, 39-42; SALACHAS, *Istituzioni*, 66-74; ZUZEK, "Presentazione del «Codex»", 602.

⁴⁴ *Ibidem*, 603.

⁴⁵ Cfr. *Commentario al Codice*, 69-148; SALACHAS, *Istituzioni*, 127-196.

Il patriarca e l'arcivescovo maggiore sono eletti dal sinodo dei vescovi della propria Chiesa, ma mentre per il primo non è richiesta la conferma del romano pontefice, è necessaria per l'altro (can. 153). Per il resto, quanto è detto nel diritto comune per le chiese patriarcali ed i patriarchi vale anche per gli arcivescovi maggiori (can. 152). La struttura di queste Chiese è legata all'istituzione sinodale. Il patriarca è canonicamente eletto dal sinodo dei vescovi della propria Chiesa (can. 63). Tale sinodo è composto da tutti e soli i vescovi ordinati, residenziali e titolari della stessa Chiesa, ovunque costituiti fuori e dentro i confini della Chiesa patriarcale (can. 102 §1). Il patriarca eletto, e dopo aver accettato, deve chiedere al Romano Pontefice, con lettera personale, la comunione ecclesiastica, ed esercita validamente il suo ufficio dall'intronizzazione (can. 77 §1). Prima di ricevere la comunione ecclesiastica il patriarca non può convocare il sinodo né ordinare i vescovi (can. 77 §2). La sua potestà, essenzialmente amministrativa, sui vescovi e sui suoi fedeli è ordinaria e propria, fermo restando quegli atti amministrativi, previsti dal diritto, per i quali è richiesto il consenso del sinodo (cann. 78 §1, 110 §4). Il patriarca gode di un ampio potere esecutivo, ma per quanto è in sua facoltà esercitarlo da solo, gli è raccomandato (can. 82 §3) di non omettere la consultazione del sinodo permanente (cann. 114-121), o di quello di tutti i vescovi (cann. 102-113), o del convegno patriarcale (cann. 140-145). In alcuni casi questa raccomandazione è un obbligo determinato dal diritto (cann. 106 §1, 1, 120; anche 83 §2, 85, 90). Al sinodo, convocato e presieduto dal patriarca, invece, compete la potestà legislativa e giudiziaria (can. 110 §§1-2).

Di regola, la potestà del patriarca si esercita validamente solo entro i confini del territorio della Chiesa patriarcale, a meno che il diritto comune o il diritto particolare approvato dal Romano Pontefice, non stabiliscano diversamente (can. 78 §2). Fuori dei confini, qualora siano costituiti eparchie o esarcati per i fedeli della medesima Chiesa, il patriarca esercita certi diritti stabiliti dal diritto comune, quali: la facoltà di ordinare e intronizzare i propri vescovi (can. 86 §2), vigilare sui propri fedeli in tutto il mondo (can. 148 §1), benedire matrimoni dei propri fedeli in tutto il mondo (can. 829 §3), proporre al Romano Pontefice tre nomi per la nomina dei vescovi della propria Chiesa fuori dei confini della Chiesa patriarcale (can. 149).

Entro i confini al patriarca spettano tali diritti: rappresentare in tutti gli affari giuridici la propria Chiesa (can. 79); stipulare convenzioni con le autorità civili, previo consenso del sinodo e assenso del Romano Pontefice (can. 98); erigere o sopprimere province ed eparchie ecclesiastiche, con il consenso del sinodo e dopo aver consultato la Sede Apostolica (can. 85 §1); trasferire i vescovi con il consenso del sinodo (can. 85 §2, 2); ordinare e intronizzare i vescovi (can. 86 §1); essere commemorato nella divina Liturgia e nelle lodi divine, dai vescovi e dai chierici (can. 91).

I vescovi entro i confini del patriarcato sono eletti dal sinodo dei vescovi, in base ad un elenco di candidati su cui si è ottenuto il previo assenso del Romano Pontefice (cann. 181 §1; 182 §3); se l'eletto è tra quelli compresi nell'elenco dei candidati per i quali il Romano Pontefice ha dato il suo assenso, il patriarca deve intimare l'avvenuta elezione all'eletto (can. 184 §1), se invece questi non è nella lista, l'elezione non viene intimata finché non giunga al patriarca l'assenso del Romano Pontefice (can. 185 §1). I vescovi fuori del territorio patriarcale sono eletti dal Romano Pontefice (can. 181 §1).

L'assenso sull'elenco dei candidati mette il Romano Pontefice in grado di esercitare il suo inalienabile diritto di intervenire nei singoli casi, sancito da *OE* 9.⁴⁶

c) Chiese metropolitane⁴⁷

Si tratta di Chiese *sui iuris* che la suprema autorità riconosce espressamente o tacitamente come Chiesa metropolitana *sui iuris*. Questa è retta da un metropolita di una determinata sede nominato dal Romano Pontefice ed è assistito per il governo della sua Chiesa da un Consiglio di Gerarchi (cann. 155, 169-171), i quali, insieme, formano l'unico organo dotato di potere legislativo nei confronti dell'intera Chiesa *sui iuris* (can. 167 §1); le leggi sono approvate a maggioranza assoluta dei suffragi di quanti tra i presenti hanno voto deliberativo e devono essere comunicate alla Sede Apostolica, tuttavia non possono essere promulgate se non dopo che il metropolita abbia ricevuto per iscritto dalla S. Sede l'informazione che attesti la ricevuta degli atti del Consiglio (can. 167 §2-3). Il Consiglio è retto da statuti propri (can. 171); per diritto comune è composto da tutti i vescovi ordinati, però hanno diritto di voto deliberativo solo i vescovi eparchiali e i coadiutori, tuttavia il diritto particolare può concedere tale diritto anche ai vescovi ausiliari e agli altri vescovi titolari (can. 164).

Il metropolita gode di una potestà sovraepiscopale, ma è privo di potestà sovrametropolitana. Egli gode sui vescovi e sui fedeli della sua Chiesa metropolitana di potestà propria e ordinaria, questa però è così personale da non poter costituire un vicario per l'intera Chiesa metropolitana *sui iuris*, oppure delegarla a qualcuno per la totalità dei casi (can. 157 §1), inoltre questa potestà si esercita validamente solo entro i confini del territorio della Chiesa metropolitana (can. 157 §2).

Il metropolita ed i vescovi della Chiesa metropolitana *sui iuris* sono nominati dal Romano Pontefice in base ad un elenco di tre candidati presentati dal Consi-

⁴⁶ Cfr. *Nuntia* 9 (1979) 13.

⁴⁷ Cfr. *Commentario al Codice*, 149-161; SALACHAS, *Istituzioni*, 197-201.

glio dei gerarchi (cann. 155 §1; 168). Entro tre mesi dalla sua ordinazione episcopale, o se già ordinato, dalla sua intronizzazione, il metropolita deve richiedere al Romano Pontefice il pallio, segno della potestà metropolitana e della piena comunione della Chiesa metropolitana *sui iuris* con il successore di Pietro (can. 156).

d) Tutte le altre Chiese sui iuris

Sono comprese in questa categoria tutte quelle Chiese che non sono né patriarcali, né arcivescovili maggiori, né metropolitane. Dal momento che attualmente l'Eparchia di *Hajdúdorog* si inserisce in questo ambito, in quanto parte costitutiva della Chiesa ungherese, per la trattazione di questa tipologia di Chiese si rimanda al capitolo successivo.

IV. Situazione giuridica attuale, prospettive ecclesiologiche

1. La situazione attuale

Nella chiesa ungherese greco cattolica oggi secondo le statistiche stimate si contano circa 300.000 fedeli, che si trovano nella parte nord-est del paese. Secondo la potestà governativa tale chiesa si divide in due parti: una parte è l'Eparchia di Hajdúdorog con la sede di Nyíregyháza, mentre l'altra è l'Esarcato Apostolico di Miskolc di cui il territorio è molto di meno.⁴⁸ Nella definizione delle fonti di diritto particolare la questione primaria è quella di decidere del quale periodo storico dobbiamo prendere in esame le fonti del diritto nel nostro territorio come le fonti proprie del rito bizantino ungherese.

La chiesa greco cattolica ungherese si era formata come autonoma separata dalle altre chiese cattoliche bizantine secondo il rito è un risultato di un lungo processo di formazione.⁴⁹ L'Eparchia di Hajdúdorog è stata fondata nel 1912. La ragione sociologica di questa era l'esistenza dell'etnia greco cattolica. L'Esarcato Apostolico di Miskolc, invece, è stato fondato nel 1924 dopo i cambiamenti dei confini a causa della Guerra Mondiale I. Dalle diocesi vicine sono rimaste 21 parrocchie da Presov è

⁴⁸ Il territorio dell'Esarcato è 4061 km², include 31 parrocchie. Il numero dei fedeli dal 1924 al 1982 è ridotto alla metà. Oggi fanno il 6-7% dei greco-cattolici. Cf. *A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Kormányosság scematizmusa*, Nyíregyháza 1982, 104, 210-211.

⁴⁹ PIRIGYI I., *A görögkatolikus magyarság története* [Storia degli ungheresi greco-cattolici], Nyíregyháza, 1982.

una da Mukacevo.⁵⁰ – Benché sul rito autonomo ungherese si menziona negli anni '40,⁵¹ lo sviluppo delle fonti di diritto è molto più antico.⁵²

2. Le fonti del diritto particolare

Il diritto particolare della chiesa cattolica ungherese rispecchia le situazioni prima della codificazione. Gli ordinamenti giuridici in vigore si trovano sparsi maggiormente nelle lettere circolari dell'Eparchia. L'armonia del diritto è mancante, finora non è stato completato il diritto particolare secondo il *CCEO*. Queste mancanze, come ogni anomalia giuridica, impediscono la funzionalità della nostra chiesa, così il loro perfezionamento è un compito urgente.

Per l'identità delle chiese orientali il diritto particolare creato dalle autorità superiori delle chiese *sui iuris* (ius particolare ecclesiae sui iuris) è importante. Il concilio, quindi, secondo l'intenzione del legislatore questo deve essere fatta integralmente.

Per la codificazione è una condizione importante la raccolta delle fonti. Tali tentativi esistevano già negli anni precedenti. Benché negli anni '30 promuovendo la prima codificazione orientale, non ci fossero state delle pubblicazioni delle fonti, la commissione per la codificazione aveva richiesto anche alla nostra eparchia di sistemare le fonti. Nonostante i testi delle fonti non sono stati mai pubblicati, una lista sistemata invece sì. Diventa chiaro, che nella nostra Chiesa lo ius particolare quasi esclusivamente si limita alle lettere circolari dei vescovi diocesani.

3. La valutazione della materia giuridica e la sua revisione

Il diritto particolare delle chiese cattoliche orientali deve seguire il principio della legalità e la sussidiarietà, inoltre deve dare contributo al perfezionamento dell'identità delle comunità orientali. Per poter realizzare questo criterio ci sono diversi metodi:

1. Il primo criterio sarebbe la conclusione precisa delle fonti del diritto particolare in modo da poter strutturare il codice della chiesa particolare greco cattolica ungherese. Questo deve includere la catalogazione delle istruzioni giuridiche finora

⁵⁰ SZÁNTAI-SZÉMÁN I., *A Miskolci Gör. Szeri. Kath. Apostoli Kormányzás története, területe és személyi adatai fennállásának 15. évfordulóján*, Miskolc 1940, 6.

⁵¹ PAPP GY., *A magyar görög katolikus szörvények egyházi jogi helyzete*. Nyíregyháza 1945, 38.

⁵² PAPP GY., *A magyar görög katolikus egyház partikuláris jogforrásai*, Budapest 1942; HOLLÓS J., *A keleti szertartások jogforrásainak története*, HTA Dis., Budapest 1962.

pubblicate, dall'altra parte si deve creare un sistema teorico dei criteri il quale serve per la selezione della materia delle fonti.

Secondo questa metodologia la codificazione può essere divisa in questi passi:

Prima: Bisogna stabilire il vigore formale delle fonti raccolte, prescindendo alle norme contrarie al nuovo codice. Poichè tutte le leggi e le consuetudini contrarie al nuovo codice hanno perso il loro vigore con la promulgazione.

- a. Lo stesso accade con i diritti particolari e comuni contrari ai canoni del codice.
- b. Inoltre, le norme che si riferiscono alle questioni interamente riformulate dal codice perdono la loro efficacia.
- c. Tutte le consuetudini le quali sono espressamente rifiutate dal codice, oppure sono contrarie ad esso, eccetto la consuetudini che risalgono a cento anni o sono immemorabili. Finché si può facilmente costatare l'opposizione di una regola contro il codice, allo stesso tempo costatare la perdita del vigore nel caso di una riformulazione è molto più complicato.

Le norme devono essere qualificate nella misura della disciplina orientale, la quale si trova nella tradizione. Come consaputo la disciplina delle chiese cattoliche orientali è stata sottoposta ad una forte pressione occidentale dopo Trento, la quale nel caso della diocesi di *Mukacevo* ha condotto ad una latinizzazione totale. Nella promulgazione del codice orientale il legislatore richiama l'attenzione proprio per questo motivo alla formulazione del diritto particolare da una parte sulla base della tradizione orientale, dall'altra parte la considerazione dei suggerimenti del *Concilio Vaticano II*, i quali cercano di correggere le difformazioni. Siccome per poter stabilire le norme disciplinari sono importanti gli elementi integranti del rito, cioè liturgia, spiritualità, tradizione e teologia.

2. Invece di usare questo metodo complicato, esiste un'altra soluzione più pratica. Questo parte dal riconoscimento delle *lacune legis* e del diritto particolare obbligatoriamente formulato. Così senza le fonti del diritto, oppure parallelamente riscoprendo le fonti si costruisce il nuovo diritto particolare, quindi, le leggi stabilite in questo modo vengono controllate e confrontate ulteriormente con la tradizione orientale. Secondo queste affermazioni ed essendo consapevoli che la codificazione particolare integra probabilmente sarà un processo lungo, il primo passo importante è quello di promulgare le norme particolari e poi, le regole interrituali che sono pure urgenti.

Il progetto del diritto particolare nel caso della chiesa greco cattolica ungherese deve essere presentato alla Sede Apostolica per ulteriori approvazioni. Poiché

questo intervento è una condizione nel caso delle chiese *sui iuris*, le quali appartengo al quarto tipo delle chiese particolari (CCEO Can. 176).

4. La particolarità della configurazione attuale della Chiesa Greco-cattolica d'Ungheria

1/ Soggezione suffraganea⁵³

Nel bollettino statistico della Sede Apostolica due Chiese cattoliche orientali vengono indicate come eparchie suffraganee, facenti quindi parte *ordinaria* di province ecclesiastiche latine.⁵⁴ Certo, si può porre la domanda se la qualifica suffraganea dell'eparchia di Hajdúdorog e di Krizevci di rito bizantino non si tratti solo di un errore nel bollettino statistico della Sede Apostolica. Infatti, con il suo entrare in vigore pure il Codice orientale abroga – anche senza menzionarlo espressamente – ogni legge comune o particolare che gli sia contraria (CCEO can. 6, 1°) e le disposizioni papali riguardanti l'erezione di Chiese particolari – trattandosi di costituzioni apostoliche – possono giustamente essere considerate leggi particolari. In base a tale considerazione e ricordando il fatto che la subordinazione suffraganea ad un Ordinario di rito diverso indicata nelle costituzioni di erezione e lo stato *sui iuris* sono in netta opposizione, possiamo giungere alla conclusione che nel caso delle due eparchie bizantine sopramenzionate la precedente subordinazione suffraganea automaticamente cessò come risultato dell'effetto abrogativo dell'entrata in vigore del CCEO.

Arriviamo alla stessa conclusione esaminando l'effetto della formula abrogativa generale ed assai efficace che si trova nella clausola della *Sacri canones* costituzione promulgatoria del CCEO. È noto che le formule abrogatorie generali abbiano vari tipi il cui effetto esatto può essere stabilito in base alla prassi della curia romana (*Stylus et praxis Curiae*).⁵⁵ La versione riscontrabile nella *Sacri canones*⁵⁶ è indubbiamente tra le più efficaci dei tali formule e abroga anche le leggi

⁵³ SZABÓ, P., "Osservazioni intorno allo stato giuridico della Chiesa greco-cattolica d'Ungheria. Figura codiciale e particolarità locali", in *Folia Canonica* 4 (2001) 93-116.

⁵⁴ In riferimento alla sottomissione in qualità suffraganea dell'eparchia di Hajdúdorog alla metropoli di Esztergom-Budapest, e quella di Krizevci alla metropoli a di Zagabria, vedasi: *Annuario Pontificio* 2000, 297, 388.

⁵⁵ G. MICHIELS, *Normae generales iuris canonici*, I, Parisiis – Tornaci – Romae 21949, 660.

⁵⁶ Non obstantibus quibuslibet rebus contrariis etiam peculiarissima mentione dignis: *Sacri canones* (nt. 19), 1044.

speciali⁵⁷ opposte anzi può essere adatta anche a revocare diritti acquisiti, rescritti, privilegi.⁵⁸

Tenendo quindi conto di questo passaggio della cost. ap. promulgativa del CCEO, sembrerebbe che – almeno dal punto di vista della suffraganeità – non è sullo stato di Chiesa *sui iuris* che sorgono dei dubbi, nel caso delle due Chiese sopra riferite, bensì, al contrario, sulle notifiche dell'*Annuario* riguardo alla loro attuale soggezione giuridica a province di cui facevano parte ordinaria prima dell'entrata in vigore del Codex. Infatti la formulazione generalissima appena citata della clausola abrogatoria della cost. ap. *Sacri canones* sembra annullare qualsiasi configurazione *ordinaria* che non può essere accordata con le norme del CCEO. In base a questo dobbiamo dire che la soggezione suffraganea cessò di tutte qualle circoscrizioni ecclesiastiche le quali a partire dell'entrata in vigore del CCEO sono passate al regime dei cc. 174-176.⁵⁹

In base agli argomenti qui elencati e in mancanza di ulteriori informazioni contrarie, dobbiamo supporre che per quanto riguarda l'eparchia di Krizevci il suo stato suffraganeo (conseguentemente al doppio effetto abrogativo del CCEO sopra presentato) è cessato nel 1991. Ne deriva il fatto che il dato dell'*Annuario Pontificio* che descrive quest' eparchia come suffraganea alla provincia latina di Zagabria è da correggere come non corrispondente alla realtà.

Invece, almeno oggi, lo stesso non vale per l' eparchia di Hajdúdorog. In occasione alla sua erezione canonica questa Chiesa particolare è stata dichiarata suffraganea della provincia latina di Esztergom. È vero che gli effetti abrogativi sopra descritti erano validi anche riguardo a questa disposizione della cost. *Christifideles graeci*. Questo vuol dire che solo in base a questi dati per quanto riguarda lo

⁵⁷ Cf. MICHELIS, *Normae* (nt. 49), 660.

⁵⁸ A. Van HOVE, *De legibus ecclesiasticis* (Commentarium Lovaniense) in *CIC*. 1/2, Mechliniae 1930, 352.

⁵⁹ A questo punto giova notare che l'annullamento appena riferito non elimina necessariamente ogni relazione giuridica con i Metropoliti precedenti, bensì piuttosto la ridimensiona. Infatti, non è il controllo metropolitano che è inconciliabile con lo stato di Chiesa *sui iuris*, anzi lo è addirittura richiesto. Di conseguenza, da una parte l'*incorporazione* alle province latine viene abrogata, dall'altra la qualificazione della potestà metropolitana viene modificata (da potestà ordinaria a potestà *delegata*). Comparando le relative competenze elencate nei due Codici risulta che un eventuale modifica del genere di cui stiamo trattando, nella pratica non produrrebbe la restrizione delle pertinenze metropolitane di Esztergom, ma proprio il contrario, in quanto esse ormai verrebbero determinate in base al CCEO le estenderebbe leggermente. Infatti, in confronto della normativa latina, il Metropolita, delegato secondo il c. 175 CCEO, nel caso di negligenza, può supplire la visita canonica del gerarca *sui iuris* anche senza previa autorizzazione della Sede Apostolica (c. 436 § 1,2° *CIC* c. 159,5° CCEO). È di sua competenza designare le persone canonicamente elette e adatte alle prescrizioni rispettive se il detto gerarca lo trascura: poi può confermare altri ufficiali oltre all'amministratore diocesano (c. 436 § 1,3° *CIC* c. 159,7° CCEO).

stato giuridico dell'eparchia di Hajdúdorog dovremmo arrivare alla stessa conclusione che nel caso di Krizevci e cioè che i cenni dell'*Annuario* non sono stati aggiornati e non rispecchiano il cambiamento di stato dovuto all'entrata in vigore del CCEO. Esiste invece un documento di più recente datazione che sembra escludere tale conclusione.

Infatti la legge pontefici a che regola la riorganizzazione delle Chiese particolari in Ungheria (rilasciata nel 1993), dichiara di nuovo che l'eparchia di Hajdúdorog è *suffraganea* della provincia ecclesiastica latina di Esztergom-Budapest.⁶⁰ Supponendo che sia giusto il parere, a nostro avviso sufficientemente motivato, sull'incompatibilità dello stato suffraganeo e quello *sui iuris*, questa dichiarazione che è l'*ultima* presa di posizione del Supremo legislatore al riguardo, esclude la soggezione diretta dell'eparchia di Hajdúdorog alla Sede Apostolica.

Per conseguenza la Chiesa greco-cattolica d'Ungheria oggi difficilmente può essere considerata *Ecclesia sui iuris*. La sua fisionomia giuridica contiene un elemento che non può essere considerato un semplice anomalia, perchè è diametralmente opposto ad un elemento espressamente determinato dal CCEO come essenziale dello stato *sui iuris* ("subiectio immediata").⁶¹

Un'altra difficoltà d'interpretazione e di pratica potrebbe sorgere nel caso della celebrazione di un Concilio provinciale. È vero che questi istituti secondo la legislazione latina vigente, formano solamente un elemento *straordinario* del governo ecclesiastico, in quanto per essi la legge non ordina né periodicità né competenze esclusive;⁶² tuttavia, a proposito delle loro eventuali riunioni, i membri previsti dal CIC c. 443 sembra che debbano essere invitati indipendentemente dalla loro apparten-

⁶⁰ IOANNES PAULUS II, litt. ap. *Hungarorum gens*, 9. X. 1993, in AAS 85 (1993) 871:

Provincia Strigoniensis-Budapestinensis (vetere nomine Strigoniensis appellata) constituitur *sede metropolitana Strigoniensi-Budapestinensi*, necnon suffraganeis dioecesibus Iaurinensi, *Alba-Regalensis*, Haidudoroghensi.

⁶¹ Osserviamo che l'altra Chiesa particolare della Chiesa ungherese, l'Exarcato apostolico di Miskolc eretto nel 1925, è rimasto immediatamente soggetto alla Sede Apostolica anche dopo la riordinazione del 1993. Eppure sarebbe molto discutibile di presentare questa circoscrizione ecclesiastica come il depositario dello stato *sui iuris* della Chiesa ungherese, almeno per due ragioni. Da una parte lo esclude il suo irrilevante pondus sociologicum. (I fedeli dell'Esarcato non superano il numero di 10 mila persone che fa meno di 4% dell'eparchia di Hajdúdorog). Dall'altro la Sede dell'Exarcato da più di cinquant'anni è vacante e viene governata proprio dal vescovoeparchiale di Hajdúdorog. In qualità di amministratore apostolico «ad nutum Sanctae Sedis» dell'exarcato egli è senz'altro immediatamente soggetto alla Sede Apostolica, però, come vescovo eparchiale è suffraganeo di una provincia latina. (per ulteriori informazioni vedasi ancora il nostro studio: "75 éves a Miskolci Apostoli Exarchátus", in *Athanasiana* 10 [2000] 152-157.)

⁶² W. AYMAN, "Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 384-388.

nenza ecclesio-rituale, inoltre i Vescovi con incarico pastorale hanno voto *deliberativo* e devono parteciparvi.⁶³

Orbene, questa possibilità non si accorda col principio conciliare dell'indipendenza mutua delle *Ecclesiae particulares* di cui abbiamo già detto sopra, e forse va anche contro l'intenzione chiara della codificazione che, per seguire il principio appena riferito di *OE*, ha fatto tutto per escludere le ingerenze interrituali di carattere giurisdizionale.⁶⁴ A seconda delle varie interpretazioni sulla relazione precisata dai due Codici, sembrano ipotizzabili diverse opinioni sull'obbligo o meno di un Vescovo orientale, suffraganeo di una provincia latina, a parteciparvi. Comunque sembra che, in quanto vero suffraganeo (relazione giuridica che si basa su un provvedimento singolare) ne avrebbe diritto con voto deliberativo. Tutto ciò comporta una seria di ulteriori questioni riguardo sia all'obbligatorietà delle eventuali norme conciliari sia all'indipendenza mutua delle Chiese *sui iuris*. (Giova notare che la detta partecipazione potrebbe toccare anche l'indipendenza della provincia interessata, parte della Chiesa «sui iuris» latina, se fosse decisivo il voto del gerarca orientale).

Un problema analogo si presenta riguardo alle Conferenze Episcopali. Secondo lo statuto approvato della Conferenza Episcopale Ungherese, diversamente dalla figura prospettata nel diritto universale, sono membri *ordinari* dell'organo anche i Vescovi di rito orientale.⁶⁵ Tuttavia, la serie delle relazioni che sorgono da questa configurazione – sebbene sollevi sia dei problemi teorici sia pratici, soprattutto dal punto di vista della Chiesa latina – sembra che non tocchi la questione dello stato *sui iuris*. Infatti, il diritto deliberativo dei gerarchi orientali, previsto dallo statuto (in quanto quest'organo, a differenza dei Concili particolari, non può essere considerato come “riunione anche delle Chiese particolari”), sembra che questa volta non comporti l'estensione della competenza dell'organo sulle Chiese particolari orientali.

Tutto sommato, i due elementi stabiliti dal c. 175 (soggezione *immediata* (carattere *delegato* delle competenze metropolitane) sono, a nostro parere, del tutto *inseparabili*. Se viene esercitata un'autorità di carattere non supremo su una circoscrizione ecclesiastica, non si dà soggezione immediata, e per conseguenza nemmeno *status sui iuris*.

⁶³ CIC cc. 440 § 1; 443 § 1°; 444 § 1. Come è stato messo in rilievo, il tenore del CIC c. 1 in sé non costituisce un divieto di comprendere nell'ambito di significato di certe parole delle sue norme anche persone e rapporti giuridici delle Chiese orientali, per le quali il Codice latino in linea di massima non ha valore obbligatorio: P. ERDO, *Questioni interrituali dei sacramenti (battesimo e cresima)*, in *Periodica de re canonica* 84 (1995) 321-322.

⁶⁴ Quest'intenzione è molto chiara, tra l'altro anche dall'iter del CCEO c. 322.

⁶⁵ Così ERDO, *La participation des évêques orientaux à la conférence épiscopale*.

2/ Relazioni con la Primazia d'Ungheria

Come ad una situazione atipica, dobbiamo riferirci 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. Infatti i diritti primaziali si estendono verso tutti i cattolici dimoranti entro i confini politici del paese.

Come è noto, alla sede di Esztergom, oltre all'incarico metropolitano, spettano anche altre competenze non poco significative. In base a questo fatto nella Chiesa latina quella di Esztergom è una (se non addirittura l'unica) sede primaziale nel cui caso il titolo di Primate oltre alla prerogativa di onore, comporta anche una considerevole *potestas governativa* la quale si estende anche su Metropolitani.⁶⁶ Tali diritti si basano in parte su consuetudini legittime in parte su privilegi apostolici che risalgono ai secoli XIII-XV.⁶⁷

Benché la clausola abrogativa prima citata della Sacri *canones* sia assai categorica e in teoria potrebbe riguardare perfino i privilegi oltre alle leggi i diritti in questione del primate sulla Chiesa greco-cattolica ungherese sono rimasti sicuramente intatti.

Infatti i canoni introduttivi del Codice dispongono espressamente sia del vigore dei privilegi papali sia di quello delle consuetudini immemorabili. Da queste norme si vede che come regola principale sia i privilegi apostolici che le consuetudini immemorabili rimangono in vigore. Per abrogare i primi è necessaria la revoca espressa nei canoni del Codice, mentre per quanto riguarda le consuetudini immemorabili – assai diversamente dalla norma latina parallela *CCEO* espressamente non ne mette neanche in prospettiva l'abrogazione. Rispetto alla già citata clausola abrogatoria, molto generale come abbiamo detto, della costo Sacri *canones* questi canoni sono norme speciali, conseguentemente rimangono in vigore. Da tutto ciò deriva che i

⁶⁶ “Jura Primatum... ad merum titulum absque jurisdictione et praerogativas honorificas redacta erant... excipiendus vero erat Archiepiscopus Strigoniensis, qui et Primas et Legatus Natus in Hungaria praeter titulum et honorem Primatis etiam vera quaedam jura jurisdictionis primatialis retinuit; quod jus singulare non videtur esse sublatum”, in X. WERNZ – P. VIDAL, *Jus canonicum*, II, Romae 1928, 556; cf. *CJC* c. 438.

⁶⁷ J. TÖRÖK, *Magyarország primásának jogai*, Pest 1859; I. KESMARKY, *Az esztergomi érseknek mint Magyarország primásának jogai és kiváltságai*, Budapest 1896; BERESZTÓCZY, “A Hercegprimási főszentszék”, in *Notter-Emlékkönyv*, Budapest 1941; GY. PAPP, *Magyarország primásának joghatósága és a görögkatolikus egyház*, Miskolc 1942, p. 3; A. SZENTIRMAI, “The Primate of Hungary”, in *The Jurist* 21 (1961) 27-46; P. ERDŐ, “Il potere giudiziario del primate d'Ungheria. I. Rilievi storici”, in *Apollinaris* 53 (1980) 272-292.

diritti del Primate, siccome essi riguardano tutti i cattolici che vivono entro i confini politici del Paese indipendentemente dal loro rito,⁶⁸ sono rimasti intatti anche per quanto riguarda i fedeli dell'eparchia bizantina di Hajdúdorog.

Tra questi diritti primaziali, attualmente abbastanza limitati, è soprattutto il potere giudiziario che, dal nostro punto di vista, ha un'importanza pratica, in quanto viene esercitato nell'ambito di un tribunale *ordinario* di terzo grado. Prendendo in considerazione la qualifica di questa potestà (*ordinaria ad instar propriae*),⁶⁹ la quale quindi è diversa ad ogni modo dalla qualificazione "delegata" prospettata dal CCEO c. 175, anche questa subordinazione difficilmente sembra essere conciliabile – in base alle ragioni analoghe a quelle menzionate sopra, sul potere metropolitano "estraneo" – con lo stato *sui iuris* della Chiesa ungherese di rito bizantino.

Riassumendo quest'ultimo capitolo possiamo affermare che le prerogative del Primate d'Ungheria, quantunque siano competenze modeste, trattandosi di una giurisdizione *ordinaria*, segno quindi dell'ingerenza giurisdizionale di un'altra Chiesa *sui iuris* dal punto di vista della Chiesa di Hajdúdorog, non sono compatibili con la soggezione immediata richiesta dal can. 175 come elemento essenziale dello stato *sui iuris*.

4. Osservazioni conclusive

1) Dobbiamo mettere in rilievo che certamente non è la presenza di un gerarca "estraneo" (vale a dire di appartenenza ad un'altra comunità cattolica) come tale che è inconciliabile con lo stato *sui iuris*. Neppure l'esercizio del potere governativo da parte sua sopra la Chiesa interessata. Quello che è determinativo non è l'appartenenza personale di un dato prelato, bensì il *titolo* in base al quale egli esercita il suo potere. Di conseguenza "l'estraneità" di una data persona, anzi pure di un ufficio, è riconciliabile con lo stato in questione, a condizione che il titolare del potere non lo eserciti a nome proprio, bensì come *delegato* del Romano Pontefice.

2) È proprio il riconoscimento giuridicamente incondizionato dello stato *sui iuris* che può risultare svantaggioso per le comunità interessate, poiché sia l'attenzione dall'inevitabilità della rettificazione dei vizi costituzionali che in qualche caso le paralizzano addirittura. Infatti, proprio il mettere in rilievo delle imperfezioni strutturali come limiti che ancora impediscono il riconoscimento dello stato *sui iuris* può presentarsi come la migliore garanzia e il catalizzatore del loro sviluppo

⁶⁸ GY. PAPP, *Magyarország primásának joghatósága és a görögkatolikus egyház*. Miskolc, 1942, 3.

⁶⁹ ERDO, "Il potere giudiziario del primate d'Ungheria", 214.

istituzionale. In assenza delle condizioni stabilite dal Codex, l'attribuzione dello stato *sui iuris* sembra essere incerto, soprattutto perché senza di esse il significato del concetto irragionevolmente si allarga. In quanto lo stato viene attribuito anche in quei casi dove mancano almeno le condizioni minimalissime, chiaramente si crea il rischio del *nominalismo giuridico*. Secondo questa logica infatti, il riconoscimento in ultima analisi non si basa su una struttura giuridica che garantisce una certa capacità di governarsi autonomamente, bensì semplicemente sul "sentire di essere costretto a dichiarare la parità" per evitare l'impressione che il sistema del CCEO mantiene la disparità tra le Chiese. Orbene, sembra che non è il sistema presente a determinare tale effetto, bensì piuttosto il ritardo dell'integrazione costituzionale a norma del c. 174. All'uguaglianza delle *Ecclesiae particulares* a livello *teorico*, poiché è stata proclamata da un Concilio ecumenico, nuove dichiarazioni non possono aggiungere nulla in merito. Però tale affermazione non ha avuto immediati effetti giuridici. L'ordinamento giuridico del dopo Concilio si è adoperato perché la detta proclamazione venga tradotta in istituzioni giuridiche, elaborando sul livello codiciale un sistema sofisticato dei vari statuti di *Ecclesiae sui iuris*. Ci sono però dei casi dove si verificano di rapporti giuridici di particolare stabilità oppure di sostanziali insufficienze costituzionali che non sono stati (e neppure si potevano) rettificati sul livello della produzione delle norme comuni. Di conseguenza in tali casi l'obiettivo del Concilio non può venir realizzato tramite sole dichiarazioni. Senza condizioni giuridicamente valutabili (vale a dire, senza una minimale capacità d'iniziativa nell'attualizzare l'auto governo), il riconoscimento verbale dello stato *sui iuris* non avrà più valore di una pura dichiarazione nominalistica.⁷⁰

Si noti inoltre che, almeno in un contesto di una visione più articolata della natura dell'*Ecclesia sui iuris*, la seconda parte della denominazione (realtà giuridica, definita in ultima analisi dalla flessibilità virtualmente illimitata del pensiero dei canoni sta) non deve ignorare la prima. Nella concezione orientale *l'ecclesialitas* di una comunità *sui iuris* sembra avere un significato anche teologico. L'espressione *Ecclesia* viene attribuita alle comunità *sui iuris*, perché anch'esse rispecchiano la Chiesa di Cristo, in quanto contengono tutti i requisiti indispensabili.⁷¹ Di conseguenza, in quanto la rappresentazione sacramentale di Cristo e l'unità di governo

⁷⁰ In alcune delle Chiese orientali cattoliche saranno ragioni ecumeniche che sconsigliano la pianificazione delle loro strutture. Ci sono però anche dei casi, come dimostra ad esempio la situazione della Chiesa ungherese, dove non ci sono tale difficoltà ed inoltre la rettificazione delle anomalie costituzionali potrebbero essere rimediate con degli interventi molto semplici.

⁷¹ P. SZABÓ, "Opinioni sulla natura delle Chiese «sui iuris» nella canonistica odierna" in *Folia Teologica* 7 (1996) 235-247; ID., "A «sajátjogú egyházak» ekkleziológiai értéke a decr. «Orientalium Ecclesiarum» és a Keleti Kódex (CCEO) tükrében", in *Studia Wesprimensia* 1 (1999) 93-107.

sono elementi imprescindibili perché si possa parlare di una comunità nel senso di Chiesa, anche la vera ecclesialità delle comunità orientali richiede che esse siano radunate intorno ad un gerarca proprio, preferibilmente segnato dal carattere episcopale. Questa “emancipazione” della dimensione teologica del fenomeno in questione (si tratta di nuovo non solo di enti *sui iuris*, i quali, come fenomeni nettamente giuridici, a loro volta possono essere molto vari, ma anche di *Ecclesiae*), è un aspetto che meriterebbe ulteriori riflessioni.

3) La Chiesa greco-cattolica in Ungheria, avendo delle Chiese particolari proprie ed un vescovo eparchiale, ha una struttura relativamente sviluppata che la rende capace di emettere atti governativi di livello *sui iuris*. Tuttavia l'analisi comparativa della composizione giuridica di questa Chiesa con la figura codiciale delle *ceterae Ecclesiae sui iuris* dimostra che la Chiesa ungherese tuttora ha dei rapporti giurisdizionali con una parte della Chiesa latina che – partendo dal significato dei concetti di Chiesa “sui iuris” contra “suffraganeo” ricavabile dalla dottrina – non possono essere accordati con l'idea dell' *Ecclesia* prevista nel OE 3 e codificata dai CCEO cc. 174-176.

Mentre non è facile a determinare con precisione lo stato giuridico della Chiesa ungherese durante il periodo di 1991-1993,⁷² il testo limpido del *Hungarorum gens* promulgato alla fine del 1993 non lascia alcun dubbio sulla soggezione suffraganea (ri-effettuata?) di questa Chiesa orientale alla riorganizzata provincia ecclesiastica di Esztergom-Budapest.

La stessa conclusione proviene dall'analisi dei rapporti con la Primazia di Esztergom. Malgrado il fatto che nella letteratura non si trovi un'affermazione del genere che riguardo all'incompatibilità dello stato *sui iuris* e quello suffraganeo – un dato dovuto senz'altro al fatto che la figura primaziale è atipica ed eccezionale, priva di proprietà ben definite sul livello dello *ius universale* almeno nel caso concreto di Esztergom la detta incompatibilità eppure si regge. Infatti, dato che la potestà primaziale di questo Prelato è di simile natura a quella metropolitana (*potestas ordinaria*, nel caso concreto annessa ad una Sede episcopale latina), le ragioni che escludono lo stato suffraganeo di un capo-Chiesa *sui iuris* altrettanto escludono la sua soggezione ad una tale giurisdizione di terzo grado.

È da notare però che questi problemi relativi allo stato *sui iuris* attuale della Chiesa greco-cattolica d'Ungheria potrebbero essere facilmente risolti. La subordina-

⁷² Come dicevamo, l'effetto abrogatorio sia del CCEO c. 610 sia della clausola finale della cost. *Sacri canones* sembrano provare la cessazione della soggezione suffraganea stabilita all'erezione dell'eparchia di Hajdúdorog. In questa ipotesi però ci troviamo di fronte alla questione imbarazzante, come mai la cost. *Hungarorum gens* non prende in considerazione della figura canonica stabilita dal CCEO c. 175.

zione alla potestà ordinaria di una Chiesa “estranea” (e cioè ad un'altra Chiesa *sui iuris*): situazione diametralmente opposta allo stato *sui iuris*, come abbiamo visto sopra, potrebbe essere liquidata anche con una semplice dichiarazione rilasciata dalla Sede Apostolica. Una tale dichiarazione proclamerebbe che la relazione tra l'arcidiocesi di Esztergom-Budapest e l'eparchia di Hajdúdorog in seguito va intesa nel senso di una *delegazione* papale prevista dal CCEO c. 175, per quanto riguarda sia lo *ius metropoliticum* sia le prerogative primiziali.

V. Conclusione

Lo studio della realtà ecclesiale della chiesa bizantina ungherese ci ha condotto a dover analizzare e valutare in primo luogo un insieme di documenti, al fine di poter individuare una realtà giuridica che è risultata essere ricca e nello stesso tempo alquanto complicata.

Dall'analisi storica sono emerse diverse situazioni ecclesiologiche in cui si sono trovati i fedeli ungheresi di tradizione bizantina. In sintesi: la Chiesa greco-cattolica ungherese, dopo un lungo periodo, è nata dall'eparchia rutena di *Munkacsvo*, di lingua paleoslava, dal desiderio dei fedeli di lingua ungherese di poter vivere la loro vita liturgica pienamente.

Il modo da considerare le Chiese orientali è cambiata con i contributi apportati dal Concilio Vaticano II che ha riconosciuto il fondamento e l'esigenza di una complessa espressione ecclesiale nel reciproco rispetto e nella piena comunione, in questo modo le Chiese orientali costituiscono un patrimonio ecclesiastico e spirituale della Chiesa universale, e si viene a ristabilire la piena uguaglianza tra le Chiese cattoliche.

Inoltre, nella parte storica si è rilevato che la chiesa bizantina ungherese ha sempre provato a mantenere la sua identità religioso-culturale (in termini giuridici queste categorie corrispondono in parte al *ritus*, come definito dal CCEO, can. 28) cercando di sopravvivere di fronte all'elemento “latino” predominante. Così anche, sempre viva e forte è stata la coscienza dell'appartenenza spirituale alla Chiesa orientale. Il sentimento di quest'appartenenza si è mostrato nella lotta estenuante per la salvaguardia delle sue particolarità liturgiche e disciplinari anche in periodi in cui l'autorità ecclesiastica cattolica, sia quella centrale che locale, non ne percepiva l'importanza, anzi guardava a queste comunità con sospetto. C'è anche da evidenziare il fatto che, malgrado gli sforzi, dal punto di vista *rituale* c'è stato un adattamento forzato ad alcune prassi liturgiche latine che ha portato, nel corso dei secoli, infiltrazioni aliene alla genuina prassi liturgica bizantina. Questo ha generato l'avvio di un

paziente processo di purificazione, maturato dopo il Vaticano II, non ancora finito, per ritornare alle radici originali della tradizione *costantinopolitana*. In questo ambito, il nuovo Codice di diritto canonico rappresenta per le Chiese Orientali uno stimolo per riconoscersi nella loro tradizione e identità, e ripristinare mediante il loro diritto particolare il loro patrimonio spirituale, liturgico, disciplinare e teologico.

Dopo i presupposti storici, in cui abbiamo analizzato la formazione del popolo ungherese al cristianesimo attraverso i secoli, con uno speciale riguardo ai gruppi di tradizione bizantina. Abbiamo visto le origini dell'eparchia di *Hajdúdorog*, la sua nascita e ricostruzione dall'eparchia di *Munkácsévo*.

Da questi presupposti è partita la nostra analisi giuridica, la quale ha visto percorrere le diverse tappe che hanno portato dal riconoscimento della pari dignità di ogni Chiesa alla definizione del CCEO di *Ecclesia sui iuris*, applicata alle Chiese Orientali che hanno il diritto e dovere di reggersi secondo le loro tradizioni disciplinari. Ciò implica il diritto di avere una propria normativa canonica ed una propria autonomia interna.

Per quanto riguarda lo *status* giuridico di questa realtà ecclesiastica, si è affermato che finora, pur avendo gli elementi necessari di struttura, non costituisce una Chiesa *sui iuris*, perché manca un riconoscimento della suprema autorità come *sui iuris* a norma del can. 27. Nella prospettiva di una precisa configurazione giuridica che questa Chiesa potrebbe avere, la soluzione ritenuta plausibile: il riconoscimento dello *status sui iuris* da parte dell'Autorità Suprema attraverso una *lex particolare* pontificia a norma del can. 174. Con questa, la Chiesa ungherese rientrerà nella tipologia di "*ceterae Ecclesiae sui iuris*", regolate dai cann. 174-176.

Fermo restando che per questa soluzione si ritiene necessario la creazione di un diritto particolare che regoli la vita interna di questa Chiesa, con autonomia di governo, coordinamento organico delle strutture ecclesiali.

Nella parte finale abbiamo accennato la situazione giuridica attuale della Chiesa greco-cattolica d'Ungheria. A nostro avviso infatti, lo stato attuale delle relazioni gerarchiche di questa Chiesa è un esempio concreto per una nostra conclusione, derivata dalla riflessione generale sulla figura delle "altre Chiese di diritto proprio".

ENDRE GÁNICZ

LA LETTERA ALLA CHIESA DI LAODICEA

(2^a parte)

SOMMARIO – 2/ Ap 3,15-16; 1/ Critica testuale; 2/ Egesi ; 3. Ap 3,17-18; 1/ Critica testuale; 2/ Egesi; 4. Ap 3,19; 1/ Critica testuale; 2/ Egesi; 5. Ap 3,20, 1/ Critica testuale; 2/ Egesi; 6. Ap 3,21; 1/ Egesi; 7. Ap 3,22; 1/ Egesi; 8. Conclusione.

2/ Ap 3,15-16

Ap 3,15-16: “Οἶδά σου τὰ ἔργα ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός. ὀφελον ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός. οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστός οὔτε ψυχρὸς, μέλλω σε ἐμέοαι ἐκ τοῦ στόματός μου.”

“So le tue opere che non sei né freddo, né caldo, magari tu fossi freddo o caldo, così poiché sei tiepido e né freddo, né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca”.

1/ Critica testuale

L'unica nota che riguarda il v. 15b¹ concerne il fatto che, oltre al codice alessandrino e a un codice minuscolo (1006) che si trova presso il monte Athos, l'omissione appare soltanto in pochi altri manoscritti. La scelta dell'editore di mettere anche questa seconda parte nel testo critico si spiega con l'attestazione della maggior rilevanza della situazione contraria: in altri manoscritti è presente anche questa parte. Nel v. 16 la particella enfatica di negazione (οὔτε) viene cambiata in οὐ in cinque codici minuscoli (1006. 1841. 1854. 2053. 2351) e nei manoscritti tipicamente *koine*. Si ritrova anche in un padre della Chiesa: Beato di Libano. L'ordine delle parole ζεστός οὔτε ψυχρός è cambiato nel codice alessandrino, nel codice Porfiriano e nel codice 2050, in pochi altri manoscritti e in un codice latino del IV sec. Anche la Vulgata e la Peshitta riportano questa variante insieme al codice saidico, al Victorinus Petavionensis e Apringius Pacensis. La lezione riportata da tutti questi codici è

¹ ὀφελον ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός.

conforme all'ordine del testo immediatamente precedente, sotto il cui influsso è cambiato l'ordine delle parole. L'ultima variante deriva da due codici: il codice 2329 cambia sia il verbo che il pronome possessivo (ἐλέγχω σε ἐκ τοῦ στόματός σου); lo fa anche il codice sinaitico di prima mano (παύσε τοῦ στόματός σου). Il primo codice 2329 allude alla parabola delle mine in Luca, esplicitamente a Lc 19,22.

2/ *Esegesi*

Con questo versetto si passa dall'autopresentazione di Cristo al giudizio con cui il Risorto valuta la situazione della Chiesa. Spuntano diversi aspetti del giudizio di Cristo, il primo dei quali è la sua consapevolezza, la sua conoscenza nei riguardi della Chiesa che ha le proprie caratteristiche: a differenza della conoscenza umana, quella di Cristo è una conoscenza acquistata e permanente di colui che segue con cura, passione e interesse la vita della Chiesa intera.

L'oggetto di tale conoscenza sono "le tue opere" che – conformemente a tutto il NT, specialmente in Giacomo – designano, con termini di comportamento, i valori di una persona umana, sia in senso individuale che collettivo. Dunque, le opere inglobano tutta la realtà concreta della Chiesa; le opere esteriori riflettono l'interno. Il giudizio non si ferma qui: le opere vengono dettagliate, il dichiarativo introduce le immagini che esprimono la realtà: "non sei né freddo né caldo". L'espressione "freddo e caldo" con il suo ritmo segna una caratteristica del movimento letterario nel giudizio. Con la minima variazione e la quasi identica ripetizione si stimola il gruppo di ascolto: da una parte ciascuno si sente interpellato, dall'altra si interroga su cosa possa significare quest'espressione.

Per risolvere questo ulteriore problema aiuta l'immagine stessa: la Chiesa si trova tra due estremi, freddo e caldo, cioè è in una situazione intermedia che però, non viene precisata dal testo. Il contesto più largo può dare un appoggio: "le lettere" specificano il rapporto che deve stabilirsi tra Cristo e la Chiesa. Ciò che il Risorto ritiene essenziale è un amore ottimale, "il primo amore" (Ap 2,4). L'ipotesi dell'uguaglianza del rapporto intersoggettivo tra Cristo e la Chiesa con la situazione intermedia della Chiesa viene rafforzato dall'ulteriore sviluppo dell'immagine dell'amore che spesso (anche nell'Apocalisse, per es.: Ap 1,14-18) viene espresso con l'immagine del fuoco. Un Cristo che ama così tanto la Chiesa ("pervaso di fuoco") non può sopportare, tollerare una Chiesa che non risponda con l'amore corrispondente, una Chiesa che è tiepida.

Entra anche un altro elemento, grazie al quale l'immagine diventa più personale: esprime una situazione la cui conseguenza è il rigetto. Probabilmente

l'immagine allude alle acque emetiche dell'antica Gerapoli, l'odierna Pamukkale. Laodicea si trovava tra le acque calde e tiepide di Gerapoli e le acque fredde di Colossi. Probabilmente l'autore del libro prese lo spunto da questo fenomeno per dare un insegnamento morale ai cristiani. In effetti, si tratta di una Chiesa che è in una situazione di stagno, che provoca in Cristo questo sentimento di fastidio, di rigetto che può esser ben descritto con l'immagine della tiepidezza, dal momento che le acque tiepide di Gerapoli avevano effetto emetico noto a tutti gli abitanti di quella regione.

Il linguaggio di questa lettera da un confronto con le lettere precedenti risulta estremizzato, proprio di due innamorati. Proprio per questo motivo viene considerato peggiore la tiepidezza in questa lettera dalla situazione di morte che ricorre nella Chiesa di Sardi (Ap 3,1), che equivale alla freddezza. Lì, però, non provoca una reazione così forte. Ma qui ci troviamo di fronte al linguaggio dell'amore che desidera l'assoluto delle sue aspirazioni e non si accontenta di soluzioni intermedie.²

Mazzeo mette in rilievo il contrasto che ricorre tra la conoscenza di Cristo (espressa con il verbo οἶδα; esso viene definito anche da De La Potterie' come il conoscere tipico e divino di Cristo) e l'ignoranza totale della Chiesa in Ap 3,17, dove lo stesso verbo è usato in senso negativo. Nelle sette lettere l'espressione ("So le tue opere") ricorre cinque volte (Ap 2,2.19; 3,1.8.15),⁴ perciò "opere" hanno un significato neutro e possono essere tradotte con "condotta". La nostra lettera invece, data la situazione negativa – è l'unica in cui non si trovano elogi, ma solo rimproveri – la connotazione del termine ἔργα appare negativa. Cristo pone l'accento sull'aspetto pratico: fa riferimento a una situazione concreta, a circostanze, fatti e persone che sono vissuti nella stessa epoca dell'autore all'interno della Chiesa di Laodicea.

A causa del carattere generale delle immagini non si può arrivare ad una interpretazione precisissima e definitiva; nonostante ciò la lettera raggiunge il suo scopo: con la sua forza suggestiva riesce ad interpellare i singoli membri della comunità di Laodicea. Il binomio freddo-caldo del giudizio insieme con la denominazione "tiepido" mostrano la ricchezza di vocabolario dell'autore. Soltanto l'aggettivo "freddo" si trova un'altra volta nel NT (Mt 10,42), le altre due parole sono degli *hapax legomenon*.

² U. VANNI, *L'Apocalisse, ermeneutica, esegesi, teologia*, (Supplementi alla Rivista Biblica, 17. Bologna 1988, 146-148.

³ I. De La POTTERIE, "οἶδα et ginôskô, le deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile", in *Bib* 40 (1959) 709-725.

⁴ Le altre due lettere, dove manca l'introduzione sulle opere, nel caso della comunità di Smirne si allude alla situazione di persecuzione (Ap 2,9), mentre nel caso di Pergamo alla sede in cui si trova (Ap 2,13).

Il giudizio di Cristo con l'introduzione del binomio usa il simbolismo termico che bisogna prendere nel suo duplice valore reale e simbolico. Il "freddo" indica ciò che è freddo in senso reale, termico; esprime opposizione al caldo dovuta alla temperatura inferiore a quella normale o ambientale. A livello simbolico "freddo" significa la lontananza da Cristo, designa l'atteggiamento di colui che non cura il suo rapporto con Cristo. Il termine opposto è il "caldo" che indica a livello reale lo stato termico di un corpo, la temperatura che supera il normale. È un aggettivo raro, manca anche dalla LXX e di solito viene applicato a qualcosa di rovente o all'acqua bollente. Prendendolo come simbolo esprime la condizione di chi si appassiona con ardore, con entusiasmo intenso. In questo aspetto non appare nella grecoità profana. Nel nostro testo indica l'ardore che arriva incondizionatamente e in modo perseverante fino al martirio per il Signore che sta alla porta e bussa. La comunità di Laodicea non può però ricevere questo aggettivo, questa qualità; essa viene invece designata con l'aggettivo "tiepido". Questo simbolismo termico, con l'aiuto del binomio precedente, riesce ad esprimere la situazione reale della Chiesa. La tiepidezza è una situazione media tra il caldo e il freddo. In senso simbolico designa chi dimostra poco interesse, calore e slancio nelle azioni e nei sentimenti. È un compromesso tra il calore fervente e la freddezza indifferente.

Riguardo l'origine dell'immagine l'autore non si sbilancia in nessuno dei due estremi. Non accetta l'esagerazione delle sorgenti termali di Gerapoli. né condivide l'opinione di Prigent⁵ che rigetta del tutto quest'idea.

La seconda parte del v. 15 contiene una particella desiderativa greca (ὄφελον) che esprime il desiderio di Cristo che la Chiesa non ha realizzato. Così tutta la frase diventa una proposizione irreali nel presente dove la congiunzione disgiuntiva οὐτε separa i due estremi ("né fredda né calda").⁶

Nonostante il fatto che la Chiesa di Laodicea non sia caduta in gravi colpe, il suo giudizio viene espresso con un verbo forte: "vomitare" che si trova solo qui nel NT. Questo vomitare equivale all'abbandono della comunità, che a causa del verbo μέλλω ricorrente con ἐμέω, indica un tempo futuro imminente.⁷ Il messaggio in questo modo raggiunge una straordinaria efficacia.⁸

Hemer prendendo spunto dalle affermazioni di M. J. S. Rudwick e E. M. B. Green – i quali affermano che ψυχρός, ζεστός, e χλιαρός non si riferiscono alle persone per designare il loro fervore spirituale – condivide l'opinione di Trench, il quale

⁵ P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, 143.

⁶ F. BLASS – A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament*, Chicago 1961, § 445.

⁷ A. LANCELOTTI, *Sintassi ebraica nel greco dell'Apocalisse* (Collectio Assisiensis I; Assisi 1964) 66.

⁸ M. MAZZEO, *Lo Spirito parla alla Chiesa – Nel libro dell'Apocalisse*, Milano 1998, 199-205.

vede qui piuttosto un riferimento alle opere della Chiesa che al suo temperamento spirituale.⁹ Hemer conclude la sezione riguardo a questa questione dicendo che anche se all'osservatore esterno Laodicea sembra in buone condizioni materiali, essa stessa non vede la propria inefficienza spirituale. Questa illustrazione per aiutarli è stata presa dalla vita locale: essi non avendo l'acqua potabile che contribuisce al sostentamento della vita hanno cercato di risolvere con le proprie forze questo problema, ma non ci sono riusciti, l'acqua ottenuta era tiepida ed emetica. La loro vita spirituale era molto simile, solo con l'aiuto di Cristo potevano rinnovarsi.¹⁰

Dal confronto delle immagini caldo-freddo dell'Apocalisse con quelle dell'AT risulta chiaro che nell'AT questi aggettivi avevano il senso contrario a quello del NT, se collegati con l'auto-controllo della persona. Così, "freddo" aveva una connotazione positiva, designando un uomo che era capace di controllare se stesso, mentre "caldo" indicava il contrario: uno che manca di controllo.¹¹ **הָאִישׁ הַחַם** letteralmente "uomo di calore" significa "un uomo arrabbiato".¹²

Aune cita varie opinioni riguardo alla discussione sull'origine dell'immagine, tra le quali la più sorprendente è presa da Porter che cita Erodoto, il quale descrive il cambiamento radicale della temperatura nelle sorgenti calde situate nell'Oasi di Siwah in Libia. Il testo – che racconta che durante la giornata l'acqua è fredda e durante la notte, invece, è calda – è stato parafrasato e spiegato razionalmente da Lucrezio. Lo stesso Porter, però, riporta anche una citazione di Senofonte che, riferendosi ad una conversazione, afferma che uno si lamentava perché l'acqua, sia per lavare sia per bere, era tiepida a casa. Dunque, l'autore lascia la scelta libera.

"Né freddo, né caldo" secondo Aune può essere considerato come tentennamento oppure come segno di voler mantenere tutte e due le possibilità. Epitteto spesso critica la persona che non riesce a decidersi nella vita. Nel vangelo di Matteo troviamo dei detti che enfatizzano la necessità della scelta.¹³ **ὀφελον** è una particella introduttoria per esprimere un desiderio irraggiungibile. È collegato con verbi all'indicativo, all'imperfetto e all'aoristo. Un uso simile si trova negli scritti paolini (1Cor 4,8; 2Cor 11,1; Gal 5,12). Non ci troviamo di fronte ad una forma di **ὠφελον** senza aumento, ma si tratta di un vero participio con un **ἐστίν** espresso o sottinteso. Nel nostro versetto viene usato esplicitamente l'imperfetto **ἦς** per esprimere il pre-

⁹ C. J. HEMER, "The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting", in *JNTSS* 11 (1986) 187.

¹⁰ HEMER, *The Letters* (nt. 9), 190-191.

¹¹ D. E. AUNE *Revelation 1-5*, Dallas 1997, 257.

¹² Esempi: Pr 16,4; 19,19; 27,4; Is 51,13; Ez 23,25.

¹³ Mt 6,24; 12,30.

sente. Il verbo “vomitare” esprime in modo volgare il rigetto totale da parte di Cristo. Nell’AT l’espressione “vomitare fuori dal paese”¹⁴ viene usata per designare la sorte dei cananei e dei giudei alla loro entrata nella terra promessa.¹⁵

L’essere freddo o caldo designa una vita cristiana senza compromessi, una richiesta fondamentale nel rapporto con Cristo. In questa lettera il comportamento della comunità viene giudicato e designato continuamente “tiepido”. Nonostante il fatto che non sia esplicitato in cosa consiste questo atteggiamento deviato, secondo Giesen si tratta del compromesso con le culture pagane e con il culto del cesare. Siccome la comunità si è adeguata allo stile di vita pagana (forse a quello dei nikolaiti) viene nominata conseguentemente tiepida.¹⁶

Lo ὅτι che esplicita le opere della conoscenza di Cristo, nei due casi precedenti al nostro testo (Ap 3,1.8), mostra se esista la possibilità di trovare qualcosa di positivo nel comportamento della comunità che Cristo possa prendere in considerazione prima delle cose negative. Cristo è più disposto a vedere le cose buone che quelle cattive. Nella nostra lettera Cristo non giudica il lavoro umano ma, con la metafora del freddo e del caldo, si riferisce alla temperatura spirituale. È preferibile per Lui essere freddi, cioè esplicitamente decisi a non appartenere a Cristo, perché così non si nuocerebbe tanto alla comunità, soprattutto alle persone che cercano di avvicinarsi alla Chiesa, osservando l’atteggiamento dei singoli cristiani. La soluzione più corretta per il “freddo” consiste in un infedele che rigetta apertamente e aggressivamente il vangelo. Così esiste anche il rapporto presupposto con il vangelo, con la sua conseguenza negativa. Questa freddezza conduce più facilmente alla fede che la tiepidezza, come nel caso di Saulo di Tarso. Questa metafora del freddo e del caldo era già conosciuta anche nei tempi antichi del cristianesimo. “Caldo” in senso spirituale si trova in At 18,25 e Rom 12,11. Gesù nel suo discorso al Getsemani¹⁷ ha usato un verbo affine al freddo (ψυχρός) ψύχω per esprimere la decadenza spirituale.¹⁸

3. Ap 3,17-18

Ap 3,17-18: “ὅτι λέγεις ὅτι Πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρεῖαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ γυμνός, συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ’ ἐμοῦ χρυσοῖον πεπυρωμένον ἐκ

¹⁴ Esempi: Lev 18,25.28; 20,22.

¹⁵ AUNE, *Revelation* (nt. 11), 257-258.

¹⁶ H. GIESEN, *Johannes-Apokalypse*, Stuttgart 1986, 139-140.

¹⁷ Mt 24,12.

¹⁸ R. L. THOMAS, *Revelation 1-7*, Chicago 1992, 304-307.

πυρὸς ἵνα πλουτήσης, καὶ ἱμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχὺνὴ τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλ[ο]ύριον ἐγχρίσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς.”

“Poiché dici: Sono ricco e mi sono arricchito e non ho bisogno di nulla, ma non sai che tu sei l'insufficiente e miserabile e povero e cieco e nudo. Ti consiglio di comprare presso di me oro purificato dal fuoco affinché tu arricchisca e vestiti bianchi perché tu te ne rivesta e non sia mostrata la vergogna della tua nudità e collirio per ungere i tuoi occhi perché tu guardi”.

1/ *Critica testuale*

Nel primo versetto dell'esortazione particolare l'apparato critico dell'edizione XXVII di Nestle-Aland attira l'attenzione su tre possibili varianti. La prima consiste nel mettere oppure omettere la seconda particella, ὅτι, che ha la funzione di introdurre un discorso diretto. Mentre i codici sinaitico, quelli greci e uno della Vulgata più volta manomessa, insieme alle attestazioni di Speculum (Pseudo-Agostino) del V sec. e di Beato di Libano del VIII sec. la omettono.

Il testo riportato in questa edizione critica si trova nel codice alessandrino, nel codex *Ephraemi Syri Rescriptus*, in tre codici minuscoli (1611, 2050, 2329) come anche in altri. Infine, anche l'antica versione latina, similmente alla versione siriana, riporta questo versetto includendo anche il secondo ὅτι. La parola οὐδέν cambiata in οὐδενός forma la seconda variante del versetto 17. Questa volta la variante οὐδενός viene riportata dai codici sinaitico, da quelli greci e dal siriano, mentre il testo accettato da Nestle-Aland si trova in codici di maggior importanza per il libro dell'Apocalisse, come il codice alessandrino, il codex *Ephraemi Syri Rescriptus*, due codici minuscoli (1854, 2053) e pochi altri. Con il cambiamento da accusativo neutro in genitivo maschile il senso finale della ricchezza e di autosufficienza non cambia, ma in questo modo tende ad avere una sfumatura più personalista.

L'articolo determinativo maschile inserito davanti alla parola è l'ultima variante proposta. Si trova nel codice alessandrino, nei codici minuscoli (1006, 1611, 1841, 2329, 2351) e nei manoscritti di tipo *koine*. Nonostante il fatto che il codice alessandrino occupi un posto privilegiato nella valutazione del testo originale, questa volta viene preferita quella lezione che tralascia l'articolo. Il motivo di tale scelta consiste nel vedere qui una *lectio difficilior*; il copista avrebbe messo il secondo articolo per conformità.

Ap 3,18 è il versetto più ricco nella settima lettera riguardo alle attestazioni delle varianti. La parola αἰσχὺνὴ (vergogna) viene cambiata con ἄσχημοσύνη (la

vergogna di essere nudi) che riassume tutta l'espressione ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός. Soltanto un'altra volta appare ἀσχημοσύνη nel NT, nella lettera ai Romani (1,27), dove si tratta dell'abbandono dei rapporti naturali.¹⁹ Ἀσχημοσύνη si trova nel codice Porfiriano e soltanto in pochi altri. Beato di Libano e Ticonio concordano con questa lezione.

Il v. 18 annovera una variante che nelle edizioni precedenti di Nestle-Aland si trovava nel testo critico. Si tratta del κολλύριον, "collirio", che viene attestato dai codici sinaitico, *Ephraemi Syri Rescriptus* e da molti altri minuscoli, tra i quali il 1006, 1611, 1841, 2329, 2344. Nel testo attuale, invece, si trova κολλ[ο]ύριον, segnando ancora la possibilità di tutte e due le letture e l'incertezza stessa dell'editore.

Κολλούριον si trova ben attestato: nel codice alessandrino, in quello Porfiriano e in molti altri minuscoli (tra i quali 1854, 2050, 2053, 2351). L'ultima variante per questo versetto dell'esortazione particolare riguarda l'infinito ἐγχρῖσαι. Quattro codici minuscoli (1006, 1611, 1841, 2351) e i manoscritti di tipo *koine* esprimono in un altro modo la finalità: ἵνα ἐγχρῖσῃ. Il codice 1854 e tutti i manoscritti che seguono il commentario dell'Apocalisse di Andrea di Cesarea, similmente alla versione siriana, hanno un imperativo aoristo (ἐγχρῖσον) che presuppone una virgola o una pausa dopo κολλ[ο]ύριον. Sull'autorità della versione accettata non si possono avere dubbi: la riportano i codici sinaitico, alessandrino, quello *Ephraemi Syri Rescriptus*, tre codici minuscoli (2050, 2053, 2329) e pochi altri, come anche i codici copti.

2/ Esegesi

Dopo il giudizio con l'aiuto dell'esortazione particolare si può arrivare ad una precisazione ulteriore riguardo all'insufficienza che la Chiesa di Laodicea reca al Signore nel suo amore. L'esortazione particolare segue – come in tutte le sette lettere – il giudizio da parte di Cristo con il quale è in stretta continuità letteraria. Il segno evidente dell'inizio dell'esortazione particolare è l'apparire dell'imperativo dopo l'indicativo che viene usato nel giudizio. Nonostante ciò la distinzione tra questi due elementi dello schema è la più difficile tra tutti e sette gli elementi delle lettere. Nella nostra lettera l'imperativo del v. 19 viene preparato dai versetti 17-18 che hanno un carattere esortativo e raggiungono il loro culmine proprio nell'imperativo del v. 19. Di conseguenza si può affermare che l'esortazione particolare va dal versetto 17 al v. 20. Alcuni elementi letterari rendono possibile l'individuazione di uno svolgimento

¹⁹ Rm 1,27: ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἀρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες.

speciale che si può dividere in tre fasi: nei vv. 17-18 si incontra una reciprocità tra la Chiesa e Cristo (v. 17: ὅτι λέγεις... «poichè dici» v. 18 συμβουλεύω σοι... «ti consiglio»), nel v. 19 a causa della posizione enfatica del pronome personale, questo versetto pone l'accento su Cristo che parla, mentre l'ultimo versetto dell'esortazione particolare (v. 20) ha la medesima caratteristica con la parola che effettua un richiamo dell'attenzione, in effetti questo versetto mette l'accento sulla reazione di attenzione da parte della Chiesa.

Con i vv. 17-18 si entra nella prima fase dell'esortazione particolare che mostra da più vicino in che cosa consiste l'insufficienza dell'amore della Chiesa di Laodicea. Non siamo più nell'immagine della tiepidezza, ma la situazione morale della Chiesa viene descritta in termini realistici. Merita attenzione il fatto che l'opinione della Chiesa è espressa come autoespressione (ὅτι λέγεις...«poichè dici»). In questo si ha a che fare probabilmente con una drammatizzazione dialogica letteraria, vale a dire, dopo il giudizio severo di Cristo (che si colloca nell'unica lettera senza lode) la Chiesa reagisce con sorpresa affermando che tutto va per il miglior verso.

Per primo la Chiesa si vanta della sua ricchezza. Lo fa in due momenti: all'inizio con l'aiuto di un aggettivo (πλούσιος) e il verbo εἰμί, mentre subito dopo usa il verbo πλουτέω al perfetto che in questo modo esprime anche la durata dell'effetto (la Chiesa rimane ricca). L'ironia sta nel fatto che è la Chiesa ad affermare che questa ricchezza rimarrà, mentre quel che è rimasto di quella città allora prospera non può essere considerato né ricco, né povero. È molto poca la probabilità che l'aggettivo πλούσιος abbia qui qualche altra connotazione. Nel libro dell'Apocalisse può avere tre sensi: la ricchezza spirituale che contrasta anche la povertà materiale (Ap 2,9); la ricchezza materiale che viene vista negativamente (Ap 6,15); infine può essere il nome comune di una categoria sociale (Ap 15,16). Nel nostro testo sicuramente ha la connotazione di ricchezza materiale, dal momento che sta in parallelo con il verbo πλουτέω che in tutta l'Apocalisse designa la ricchezza reale. Babilonia, la città consumistica (Ap 18,3.15.19) viene vista in modo negativo, da essa ha preso qualcosa anche Laodicea che si è arricchita materialmente, sfruttando la sua prosperità. Charles ritiene evidente la dipendenza da Os 12,9²⁰ (TM): si tratta però di un'affermazione molto coraggiosa, poiché il rapporto tra i due testi è molto vago.

Anche se la città di Laodicea era tanto prospera da poter ricostruire a proprie spese la città danneggiata dal terremoto del 60, non era tanto grande da divenire un elemento storicamente determinante. In ogni caso, era la sua ricchezza materiale a darle quella sicurezza da cui emerse l'orgoglio e l'autosufficienza e la possibilità di

| ²⁰ “Però mi sono fatto ricco e ho trovato potere.”

affermare “non ho bisogno di niente”. Il dinamismo dell’amore verso Cristo viene fermato proprio da questo “inganno della ricchezza” (Mt 13,22) che ha altre conseguenze negative.

La gravità della situazione disastrosa viene espressa proprio da Cristo che è l’unica persona che sa la realtà che la Chiesa ignora. Proprio in questa situazione in cui la Chiesa si crede e si dice ricca, mentre la situazione è contraria, Cristo afferma: “οὐ ἐῖ ὁ ταλαίπωρος” «proprio tu sei l’insufficiente». Gioca un ruolo molto importante la posizione enfatica del pronome personale σὺ che in questo modo accentua oltremodo che si tratta proprio della Chiesa di Laodicea, proprio di essa che crede di trovarsi in una situazione ottima. La chiarezza drastica della frase non lascia spazio riguardo all’identità della persona in questione.

L’articolo determinativo prima del ταλαίπωρος designa in generale la condizione di necessità, di inefficienza, di bisogno degli altri che il contesto normalmente specifica. Questo aggettivo si trova solo un’altra volta nel NT, in Rm 7,24,²¹ dove ricorre senza articolo. Il verbo ταλαιπωρέω ricorre in Gc 4,9²² e il sostantivo ταλαίπωρία in Rm 3,16 e Gc 5,1 con lo stesso significato base: «essere manchevole di un elemento essenziale» specificato dai rispettivi contesti.

All’affermazione generale della Chiesa di non aver bisogno di niente arriva la risposta di Cristo che con l’aggettivo posto all’inizio dell’affermazione ricambia il carattere generale: infatti, l’aggettivo ταλαίπωρος con l’articolo ὁ esprime l’insufficiente per eccellenza. Dunque, si ha una corrispondenza nel carattere radicale delle due affermazioni, dove i due estremi vengono messi in rilievo dalle due parti. Di seguito a questa introduzione per l’insufficienza di carattere generale vengono ulteriormente descritti alcuni aspetti più concreti: similmente a 1Cor 15,19 viene usato l’aggettivo ἐλεεινὸς per esprimere che qualcuno è degno di compassione, di commiserazione. In base a questo significato si capisce la situazione in cui uno guarda alla Chiesa di Laodicea non con disprezzo per la sua ignoranza, per la sua cecità, ma con quella consapevolezza amara che riesce a vedere bene la situazione misera in cui questa comunità persiste, ritenendo di poter essere ammirata, mentre ha bisogno di aiuto e compassione più delle altre. L’esplicitazione dell’insufficiente non si ferma qui: viene espressamente designata la Chiesa che questa volta si riferisce all’aspetto spirituale. Fuori ricca, dentro povera, questa è la situazione tragica della comunità che sarà ancor di più esplicitata. Nonostante il fatto che la Chiesa di Laodicea sia

²¹ “ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;”

²² “ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε. ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος μετατραπήτω καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατηφειαν.”

materialmente ricca, davanti al suo Signore appare come un insieme di lacune. Con il quarto aggettivo il discorso si personalizza. La Chiesa diventa simile ai tanti esempi del Vangelo: ha perso la sua vista, in senso morale, senza aiuto esterno non può andare avanti. Le manca la capacità di valutare le cose realmente, ha perso il senso del discernimento. Hemer afferma in chiave storico-archeologica che è Cristo la sorgente del rimedio.²³

Con l'aggettivo γυμνός abbiamo la conclusione dell'esplicazione dell'insufficienza, mettendo in risalto il fatto della "nudità". All'interno del simbolismo antropologico dell'Apocalisse, i vestiti appaiono come simboli delle qualità inerenti alla persona che li indossa, indicazione che può essere percepita anche dagli altri uomini che guardano. La mancanza del vestito che significa essere nudo è lo stesso simbolismo al rovescio. La situazione della Chiesa di Laodicea, caratterizzata come nuda, esprime un degrado globale che può essere percepita da tutti. Si può precisarla ancora di più con l'aiuto della relazione reciproca tra Cristo e la Chiesa e con il noto testo di Ezechiele (16,7-8²⁴). La nudità è interpretata in un contesto di amore. Insieme con la vergogna, la nudità sta in un rapporto d'amore caratterizzato dalla gelosia. La nudità, che tutti possono vedere, diventa una vergogna intollerabile per chi vuole per se l'intimità della persona che ama. Siccome è Cristo ad affermarlo, egli giudica molto duramente la Chiesa. In fondo la Chiesa sta tradendo l'amore di Cristo.

Secondo Hemer l'orgoglio derivato dalla ricchezza contribuisce molto allo stato spirituale della comunità. Il poter ricostruire la città con le proprie forze in 60 d.Cr. dipendeva molto dai benefici e offerte dei cittadini ricchissimi della città, come Nicostratus e Q. Pomponius Flaccus.²⁵

Finora si sono prese in esame le due affermazioni di carattere generale, cioè l'affermazione orgogliosa della Chiesa relativa al fatto di non aver bisogno di nulla e la constatazione contraria che mostra un'insufficienza radicale. Quest'ultima constatazione viene anche esplicitata, ma con ciò non esaurisce l'intento di Cristo. La dimostrazione della situazione contraria a ciò in cui la Chiesa crede di essere non è fine a se stessa, ma funzionale. Ha lo scopo di rendere più efficace il consiglio che segue la correlazione *ὅτι οὐκ οἶδας... συμβουλεύω σοι*. "*Poiché* tu non sai" qual è la tua situazione, "ti consiglio...". Esiste un rapporto parallelo tra la presa di coscienza della Chiesa e il suo

²³ HEMER, *The Letters* (nt. 9), 211.

²⁴ "... eri nuda e vergognosa (LXX γυμνή καὶ ἀσχημονοῦσα). Passai vicino a te e ti vidi; ecco la tua era l'età dell'amore; io stesi il lembo del mio mantello su di te e coprii la tua nudità (LXX ἀσχημοσύνην σου); giurasti alleanza con te, dice il Signore Dio, divenisti mia."

²⁵ HEMER, *The Letters* (nt. 9), 194-195.

seguire il consiglio di Gesù: quanto più la Chiesa prende coscienza – con l'aiuto di Cristo – di ciò che non sa ancora del proprio conto, tanto più sarà attiva e disposta a seguire i consigli di Gesù per poter superare le mancanze della situazione presente.

Siccome la Chiesa si trova in una situazione difficile, Cristo le viene incontro per dare aiuto, affinché possa superare questa situazione negativa. Cristo lo fa con delicatezza e discrezione, allo scopo di poter essere accolto. Per questo motivo *σὺ βουλεύω σοι* non può essere preso in senso ironico, poiché così si rovinerebbe tutto il contesto sia precedente che seguente.

Nella sua risposta Cristo si avvicina molto al modo di vita laodicea: con l'uso del verbo *ἀγοράζω* fa un'allusione chiara all'attività di commercio praticata in Laodicea. Con ciò Gesù cerca di spostare il centro dell'attenzione della comunità di Laodicea da se stesso verso il Risorto in cui la Chiesa bisognosa può ritrovare tutto ciò che manca a lei, può colmare la sua insufficienza, soprattutto se questo lo fa con lo stesso impegno arduo che ha reso materialmente ricca questa città. Questo verbo vuol essere uno stimolo, la gratuita di Cristo non viene meno, dal momento che non viene detto "comprare da me", ma "comprare presso (*παρά*) di me". La metafora della compera sta in pieno accordo con la caratteristica speciale di Cristo nell'Apocalisse che lo descrive come colui che dona.²⁶

Come l'insufficienza generale è stata esplicitata, così succede anche con l'acquisto possibile che rimane un'opzione libera della Chiesa di Laodicea per risolvere la sua situazione. L'espressione *χρυσίου πεπυρωμένον ἐκ πυρὸς* è molto originale e densa di contenuto. La purificazione veniva praticata per i metalli rendendoli incandescenti. L'AT parla nel maggior numero dei casi della purificazione dell'argento, ma non manca neanche l'attestazione riguardo all'oro.²⁷ *πεπυρωμένον* riferito all'oro significa che la purificazione è stata realizzata mediante l'incandescenza.

Il significato esatto del termine "oro" può essere compreso con l'aiuto delle altre quattro ricorrenze nell'Apocalisse, due delle quali si riferiscono a Babilonia (Ap 17,4; 18,16), la città pagana e consumistica; mentre il resto sta in rapporto con la Gerusalemme celeste (Ap 21,18.21), dove l'aggettivo *καθαρός* "puro" rende più chiaro il senso: esprime una partecipazione alla realtà di Dio che deriva dal contatto immediato con Lui. *καθαρός* indica in tutta l'Apocalisse un contatto diretto con la trascendenza di Dio.²⁸

²⁶ Rimanendo all'interno delle lettere, si trova sempre un dono della promessa. Ap 2,7.10.17.23.26.28; 3,21.

²⁷ Pro 27,2: "l'incandescenza (*LXX* *πύρωσις*) è la verifica per l'argento e l'oro".

²⁸ È "puro" il vestito degli angeli 15,6; l'abito della sposa 19,8; l'abito di coloro che seguono Cristo nella vittoria escatologica 19,14; l'ambiente della Gerusalemme nuova 21,18.21.

In Ap 3,18 si tratta di fare un passaggio da una situazione simile a quella di Babilonia ad uno stato che caratterizza la nuova Gerusalemme. Questo si realizza attraverso il processo della purificazione. In questo versetto si trova l'indicazione: da Cristo si può acquistare l'oro, perchè lo si trova presso di lui. Questo metallo prezioso simboleggia in questo modo la preziosità di Cristo stesso. Lui è l'unico che lo possiede, solo lui può darlo e questo lo fa. Non lo mantiene per se, tutti possono ricevere questo oro, basta se si desidera, se si vuole acquistarlo. In questo senso si tratta di una preziosità transitiva: passa da Cristo alla Chiesa. La presenza dell'oro – come nel caso della Gerusalemme celeste – significa anche una partecipazione immediata di se stesso realizzata da Dio. La continuità tra Dio e l'oro mette in chiaro che l'oro di Cristo non è una ricchezza anonima: è il “suo” nel senso che esprime qualcosa di lui, mentre, se donato alla Chiesa, comporta una partecipazione alla ricchezza personale di Cristo.

Questa ricchezza può essere intesa in senso generale: l'amore di Cristo, la sua parola, la sua vita. Non è però, un oro qualsiasi quello di Cristo, ma “incandescente, infuocato”. Se si intende ἐκ come ὑπό, allora funge da indicazione di provenienza, e il fuoco diventa l'agente dell'azione. Cristo più volte è stato collegato con il fuoco nell'Apocalisse²⁹ che dà conferma alla dimensione cristologica in senso personale dell'oro e indica anche la scottante urgenza con cui Cristo vorrebbe che si realizzasse il passaggio dell'oro alla Chiesa che dopo non potrà rimanere più tiepida, proprio grazie al fuoco. Segue nel testo la finalità della compera: ἵνα πλουτήσῃς “affiché tu ti arricchisca”. Questa volta non si tratta di ricchezza materiale, ma della ricchezza la cui origine è Cristo: la ricchezza vera in senso globale, ciò che finora mancava alla Chiesa.

L'oro purificato dal fuoco viene seguito da un'altra “merce” offerta da Cristo: καὶ ἱμάτια λευκά “... e vestiti bianchi...”. Il vestito appartiene (come si è visto precedentemente per la nudità) al simbolismo antropologico e significa una qualifica positiva della persona che lo indossa e che può essere percepita dalle altre persone. La differenza tra ἱμάτιον e στολή consiste nel fatto che mentre ἱμάτιον ha piuttosto un carattere morale, attraverso cui la persona può essere compresa come è, στολή accentua molto di più il carattere individuale.

Da ciò segue che la Chiesa come tale deve trasformarsi con l'aiuto di Cristo in modo che abbia una qualifica positiva percepibile agli altri. La precisazione di questa qualifica prende avvio con la decifrazione del simbolo cromatico λευκός, simbolo tipico dell'Apocalisse (λευκός appare 15 volte su 24 ricorrenze nel NT): questo

| ²⁹ Ap 1,14: “come fiamma di fuoco”; Ap 1,15: “i suoi piedi come bronzo nel crogiuolo di una fornace”.

aggettivo designa la partecipazione alla risurrezione di Cristo.³⁰ Cristo che si rivolge personalmente a questa comunità le offre la sua vitalità. Si accentua che i vestiti vanno indossati, con ciò si fa finire quella nudità che recava vergogna. Si muove ancora nel contesto di una reciprocità dell'amore: l'offerta di Cristo deve essere desiderata, accettata dalla Chiesa e deve essere ricambiata tendendo verso il livello di Cristo. Questo la Chiesa lo può realizzare solo perchè essa è "la fidanzata" animata dallo Spirito (Ap 22,27); senza l'iniziativa e l'amore di Cristo si troverebbe ancora nella sua situazione precedente, nella sua condizione vergognosa di nudità.

L'elenco delle offerte si conclude con *κολλούριον* "e del collirio" che è una specie di pomata che bisogna spalmare sugli occhi facendola penetrare. Quest'affermazione si deduce dal significato del verbo *ἐγ-χρίσαι* cioè, ungere dentro. Anche questa volta è in uso la menzione di cose familiari alla comunità di Laodicea, dal momento che lì esisteva una scuola medica, alla quale si fa allusione con il riferimento alla pomata. Di nuovo ci muoviamo nell'ambito del simbolismo antropologico. Non soltanto nel vangelo di Giovanni (8,12) riscontriamo l'autodefinizione di Gesù come "luce del mondo", ma anche nell'Apocalisse Egli viene descritto "come il sole quando splende in tutta la sua potenza" (Ap 1,16).

Il libro dell'Apocalisse continua l'idea di Gesù, vera luce dei credenti, al quale bisogna rivolgere l'attenzione. A causa della situazione grave in cui la Chiesa di Laodicea si trova, di essa si afferma che è "cieca", non ha più quella facoltà con cui potrebbe percepire la vera luce. L'unico rimedio per cambiare questa situazione è il rivolgersi personalmente a Cristo, l'entrare in contatto con lui l'Unico che abbia restituito la luce ai non vedenti (Gv 9), e che con l'aiuto del "collirio" può restituire la vista anche a questa comunità. Sembra probabile che – similmente agli altri due elementi precedenti – "collirio" non sia soltanto una semplice allusione a un prodotto medico, ma abbia anche un ulteriore livello simbolico. Il suo senso specifico deriva dal fatto che nell'Apocalisse gli occhi sono simbolo dello Spirito (Ap 5,6) e che nell'ambito giovanneo l'unzione è riferita allo Spirito (1 Gv 2,20.27): si può, dunque, interpretare "collirio" come simbolo dello Spirito.

L'espressione "affinchè tu possa guardare" chiude il v. 18, esprimendo la finalità della compera dell'unguento. Da questa parte della frase deriva che la Chiesa di Laodicea non è totalmente cieca, perchè, altrimenti, questa medicina non sarebbe sufficiente a guarirla. Non si tratta di una cecità totale, ma di un certo tipo di miopia. La Chiesa non possiede più la sua vista originale, vede soltanto in modo sfocato. Il complemento oggetto manca, non viene descritto cosa potrà guardare la Chiesa. Dal

³⁰ Si trovano molti esempi anche al di fuori dell'Apocalisse: Gv 20,12; Mc 16,5; Mt 28,3.

contesto si può dire che si tratta della luce che è Cristo, il quale nel quarto vangelo è spesso oggetto sottinteso del vedere. La Chiesa con l'aiuto dello Spirito potrà arrivare alla conoscenza più piena di Cristo.³¹

Mazzeo vede nei vv. 17-18 tre coppie antitetiche (povero-ricco; cieco-vedere; nudo-vestire) strettamente collegate ad un termine che corrisponde al "comperare" (oro, collirio, vesti bianche). Per esprimere la gratuità con cui Gesù dona ai membri della comunità, cita il testo di Is 55,³² in cui è usato lo stesso verbo per Dio. Secondo E. Bammel³³ in questi due versetti si trova uno sviluppo che oltrepassa i limiti della comunità laodicea per raggiungere tutta la città nelle sue attività caratteristiche: l'organizzazione bancaria, arti mediche, manifattura tessile.

Nella prima coppia antitetica (povero-ricco), l'oggetto offerto da Cristo per comperare è "l'oro purificato dal fuoco". L'esame della parola "fuoco" nell'AT conduce alla constatazione che essa abbia tre significati fondamentali: è mezzo di purificazione,³⁴ segno del giudizio divino³⁵ e, infine, è segno della grazia divina con il quale Dio manifesta di aver gradito l'offerta.³⁶ Da questa analisi si trae la conclusione che il fuoco esprime l'azione di Dio. Nell'Apocalisse (1,14-15³⁷) il fuoco è espressione della gloria celeste, divina, nella quale Gesù si rivela.³⁸ Oltre il fuoco anche la luce simboleggia la stessa cosa e tutte e due le parole possono essere riferite anche agli angeli, in base al loro abitare nella sfera celeste. In Ap 10,1 l'angelo che scende dal cielo ha "gambe simili a colonne di fuoco". Dunque, gli angeli sono esseri che partecipano alla gloria celeste.

Riguardo all'oggetto di compera della seconda antitesi (cieco-vedere) Mazzeo prende in considerazione non soltanto la possibilità del significato simbolico riferito allo Spirito, ma pensa che attraverso il rapporto dei quattro termini (collirio, ungere, occhi, vedere) con la persona e opera di Cristo presentati nel NT (Mt 11,5: "i ciechi recuperano la vista") si possa vedere un altro significato simbolico che designa Gesù personalmente. Il rapporto speciale tra Gesù e il Padre viene contraddistinto dal fatto che Gesù vede il Padre. Tutto il contesto della lettera esprime il desiderio di Gesù di

³¹ VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 2), 149-155.

³² "O voi tutti assetati, venite all'acqua, chi non ha denaro venga ugualmente; comperate e mangiate senza denaro, e senza spesa vino e latte."

³³ E. BAMMEL, "ptochós, povero", in *GLNT* VI, 779.

³⁴ Lv 13,52; Nm 31,23

³⁵ Gen 19,4; Es 9,24; Lv 10,2; Am 1,4.7

³⁶ Lv 9,24; Gdc 6,21; IRe 18,38

³⁷ "I capelli della testa erano candidi, simili a lana candida, come neve. Aveva gli occhi fiammeggianti come fuoco, i piedi avevano l'aspetto del bronzo splendente purificato nel crogiuolo. La voce era simile al fragore di grandi acque."

³⁸ F. LANG, "pur, fuoco", in *GLNT* XI, 871.

avere un rapporto rinnovato da parte della Chiesa verso di lui: il rapporto vivo può realizzarsi solo se la comunità accetta l'invito di Gesù a pentirsi e ad essere zelante.

L'immagine della cena nel v. 20 esprime questo nuovo rapporto. Il vedere del v. 18 va visto nel senso del "vedere nella fede", come esige il senso giovanneo. Gv 8,12³⁹ sottolinea ancora la possibilità di questa scelta: è Gesù la luce, è lui che dona la vista al cieco nato, è lui "la luce vera che illumina ogni uomo" (Gv 1,19). Nell'Apocalisse la Gerusalemme celeste viene descritta come la città della luce divina. (Ap 21,23-24; 22,5). Per questo autore non ci sono dubbi che l'immagine del collirio derivi da un prodotto medico menzionato da Galileo, distinto però da quell'unguento per gli orecchi che era proprio dell'unico centro medico della Frigia.

L'unguento per gli occhi era molto conosciuto, con il suo ingrediente-base: un certo tipo di pietra della Frigia. Infine, brevemente aggiunge una terza opinione riguardo al significato simbolico del collirio: può essere anche la fede, siccome in Gv 20,25 i discepoli credono, quando vedono il Signore. Così l'incontro con Cristo conduce alla fede, alla testimonianza e alla missione.

Nella terza antitesi (nudo-vestire) Cristo offre alla Chiesa di comperare delle vesti bianche. Questo colore nell'ambito dell'Apocalisse – come si vede anche da 1,14, dove la testa e i capelli di Cristo sono descritti "bianchi come lana bianca, come neve" – indica il mondo trascendente. Riferito a Cristo esprime la realtà propria del Risorto a livello divino. Nell'Apocalisse – dove si presta molta attenzione ai colori – il bianco è un colore escatologico che era molto facilmente comprensibile e decodificabile come simbolo a tutti gli uomini, essendo espressione di gioia, festa e vittoria anche in ambito profano. In questo senso le vesti bianche significano la vitalità di Cristo con l'aiuto della quale la comunità può coprire la sua nudità, oltrepassare quello stato che viene caratterizzato dalla tiepidezza. Un'ulteriore precisazione di questo simbolo cromatico deriva da Ap 19,8,⁴⁰ dove Cristo concede alla Chiesa sua sposa la veste di lino paragonata alle opere giuste dei santi.

Di fronte a Ap 19,8 in Ap 3,19 le vesti non servono per le nozze ma per coprire la nudità; infatti le opere tiepide della comunità possono essere migliorate attraverso le opere giuste. Non servono le morbide lane nere della città, ma le vesti riservate agli eletti. La beatitudine di Ap 15,15⁴¹ mette in guardia la Chiesa di conservare questa veste ricevuta, per non camminare nuda. La conseguenza della perdita delle vesti è la stessa in tutti e due i testi.

³⁹ "Io sono la luce del mondo. Chi segue me non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita."

⁴⁰ "Le hanno dato una veste di lino puro e splendente. La veste di lino sono le opere giuste dei santi."

⁴¹ "Ecco io vengo come un ladro. Beato chi è vigilante e conserva le sue vesti per non andare nudo e lasciar vedere le sue vergogne."

Aune trova una somiglianza molto forte tra la prima parte di Ap 3,17 (ὅτι λέγεις ὅτι Πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρεῖαν ἔχω) e una diatriba di Epitteto che descrive l'affermazione di un ufficiale imperiale (ἀλλ' ἐγὼ πλούσιός εἰμι καὶ οὐδενὸς χρεῖα μοί ἐστιν). Formalmente tutti e due i testi fanno parte del *hybris soliloqui*, cioè una forma breve con paralleli stretti in altri discorsi di condanna. La somiglianza tra i due testi suggerisce una giustificazione convenzionale. Questa forma si trova anche in Os 12,9,⁴² ma anche 1Enoch 97,8-9⁴³ contiene un soliloquio simile. Retoricamente è essenziale che la stessa affermazione venga ripetuta tre volte nel nostro versetto. "Sono ricco" e "mi sono arricchito" invertono l'ordine logico degli eventi, formando così un *hysteron-proteron* che si trova spesso nell'Apocalisse (3,3; 5,5; 6,4; 10,4,9; 20,4-5.12-13; 22,14).

L'orgoglio della comunità di Laodicea è simile all'atteggiamento dei corinti, ai quali San Paolo ironicamente scrive: "...ἤδη ἐπλούτησατε..." (1Cor 4,8). Nella seconda parte del v. 17 la descrizione dettagliata della situazione disperata della comunità laodicea viene espressa con cinque aggettivi, che, collegati con la congiunzione "καί", formano un *polysyndeton* che è uno strumento retorico per sottolineare l'importanza di un fatto. Per Aune solo gli ultimi tre aggettivi vanno visti in senso figurativo, successivamente sviluppati nell'esortazione positiva del v. 18. La cecità si riferisce all'incapacità di vedere la propria situazione reale secondo una metafora che viene usata qualche volta per l'empio (4Q266). La povertà è semplicemente il contrario della ricchezza affermata precedentemente. Filone accetta il paradosso stoico, secondo il quale solo l'uomo saggio è ricco. L'inizio del v. 18 contiene un paradosso: come possono i poveri andare a comprare cose preziose come l'oro?

Anche Aune vede qui un rapporto con Is 55,1-2. La veste bianca riceve una soluzione semplicizzata con l'aiuto di Qoh 9,8 e Sal 104,2 come simbolo della purezza. Aune nega la possibilità di poter connettere con esattezza la polvere di Frigia usata per gli occhi con la scuola medica di Demostene Filaete a Laodicea. I tre aspetti negativi della seconda parte del v. 17 vengono trasformati in esortazioni positive nel v. 18 (l'ordine cambia: 1, 3, 2), dove viene data la ragione di ciascun elemento di compera in una clausola finale.⁴⁴

⁴² "καὶ εἶπεν Εφραιμ πλὴν πεπλούτηκα εὗρηκα ἀναψυχὴν ἑμαυτῷ πάντες οἱ πόνοι αὐτοῦ οὐχ εὐρεθήσονται αὐτῷ δι' ἀδικίας αὐτοῦ ἡμαρτεν"

⁴³ "Woe to you, who have wrongfully acquired silver and gold, while saying: 'We have become rich, have treasure and have everything that we want; now we want to expand what we own, because we have gathered silver and our storage bins are full.'"

⁴⁴ AUNE, *Revelation* (nt. 11), 258-260.

Giesen mette l'accento in modo conciso sul fatto che l'autosicurezza presuntuosa della Chiesa di Laodicea è l'ostacolo per poter ricevere da Cristo – che è l'unico a poterla offrire – la vera ricchezza, la veste bianca (che per lui significa la prontezza⁴⁵) e la vista.⁴⁶

Alcuni autori cambiano la punteggiatura riportata in Nestle-Aland, mettendo una virgola alla fine del v. 16 e un punto dopo il v. 17. Con ciò vogliono esplicitare che la minaccia trova buone ragioni nel vanto della ricchezza. Thomas opta per la punteggiatura dell'edizione critica mostrando una simile struttura anche in Ap 3,10. La ricchezza espressa dalla comunità indipendentemente dal fatto che si basi sulle condizioni materiali dei cittadini o no, deve essere presa in senso spirituale, perchè soltanto in questo caso vige il riscontro nel v. 18. La causa di quest'affermazione di ricchezza è la conseguenza dell'influsso dello spirito gnostico che non ha risparmiato neanche Laodicea. Esso è caratterizzato da un orgoglio spirituale basato su una conoscenza presunta dei membri. La ricchezza spirituale viene conquistata con effetto duraturo, come si vede dall'uso del verbo *πλουτέω* al perfetto.

“Mi sono arricchito” implica l'ottenimento con le proprie forze, senza aiuto esterno. La reale condizione di miseria della Chiesa viene messa in evidenza con la posizione enfatica del pronome personale “*ού*” che non sta per una sola persona, ma ingloba tutta la comunità che si è posta un dilemma: soltanto con la propria intelligenza e volontà “riparate” si può risolvere la situazione. A differenza di San Paolo (Rom 7,24⁴⁷), i laodicensi non sono consapevoli della loro insufficienza, non sanno di essere *ὁ ταλαίπωρος*.

Anche l'aggettivo “miserabile” si trova un'altra volta nel NT: 1Cor 15,19 descrive la situazione miserabile di una persona che dubita nella risurrezione corporale. La più specifica antitesi dell'autovalutazione dei laodicensi deriva dal verbo *πτώσω* e significa l'azione di uno che si accovaccia e si rannicchia come un mendicante.

“Cieco” si riveste di valore spirituale come anche “nudo” che sicuramente ha causato scandalo in quella città famosa per i suoi vestiti di lana. La salvezza viene presentata qualche volta nel NT con una veste.⁴⁸ Nel v. 18 il verbo esprime non un comando o costrizione, ma un invito amichevole. Con il verbo seguente può avere un tono ironico, perchè la Chiesa che prima ha affermato di non aver bisogno di nulla, ora si trova in stato di bisogno per la sua vera sussistenza. Thomas scarta molte pro-

⁴⁵ Giesen trova la radice di questa idea tra altro in: Ger 1,17; Lc 12,35; Gv 21,18; 1Pt 1,13.

⁴⁶ GIESEN, *Johannes* (nt. 16), 140-141.

⁴⁷ L'unico altro caso dove si trova l'aggettivo *ταλαίπωρος* nel NT: “*ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ρύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;*”

⁴⁸ Mt 22,11.12; Ap 6,11; 7,9.13.14

poste riguardo al significato dell'oro: la rettitudine divina che per lui è il significato della veste bianca; la religione che nell'Apocalisse non è valutata molto; la grazia che è una fonte divina dei benefici e non una caratteristica richiesta dal contesto; uno spirito nuovo e disciplinato che insieme con ogni ricchezza spirituale formano soluzioni valide, ma troppo vaghe per la distinzione precisa tra le varie "merci".

La soluzione accettata da Thomas è la fede di alta qualità che sopporta le prove e si manifesta in opere. Questo simbolismo era molto comune all'inizio del cristianesimo (Lc 12,21; 1Tim 6,18; Gc 1,3; 2,5; 1Pt 1,7) e poteva essere collegato molto facilmente con il dono del cuore nuovo che è implicato anche negli altri due simboli. Per il significato della veste bianca, egli scarta: la grazia della vita cristiana che sarebbe troppo generale; la giustizia imputata di Cristo, che nel libro dell'Apocalisse è preminentemente pratica.

D'altro canto egli accetta l'opinione che sostiene l'inclinazione interna verso opere giuste (come è riferito in Ap 19,8) che è praticamente sinonimo del ricevere un cuore nuovo. Non c'è, però, un equilibrio tra la parte positiva (il rivestirsi di veste bianca) e quella negativa (l'annullamento della vergogna della nudità), perchè la prima avviene nel momento della fede in Cristo, mentre la seconda soltanto alla sua seconda venuta. Vergogna e nudità sono spesso equiparate nella Scrittura,⁴⁹ apparendo quest'ultima come simbolo costante del giudizio avversario.⁵⁰ Il verbo è di solito usato per le manifestazioni o rivelazioni divine delle cose che sono nascoste agli uomini. La rivelazione della condizione interna degli uomini è espressa con la stessa terminologia (vestito-nudo). Il significato simbolico del collirio non può essere il dono spirituale, perchè è un concetto troppo vasto per poterlo distinguere dalle altre due "merci". Thomas scarta anche la possibilità della parola di Dio o quella del vangelo, perchè l'intenzione del simbolo è esprimere una qualità interna e non una data esterna. La soluzione prominente per lui consiste nell'opera di insegnamento dello Spirito che provvede l'illuminazione dopo la conversione. La finalità ἵνα βλέπῃς "perchè tu guardi" sta al presente, mentre il tempo di πλουτήσης e di περιβάλλῃ è aoristo. Ciò significa che le azioni espresse all'aoristo avvengono istantaneamente, mentre l'azione al presente si estende durante tutta la vita cristiana: la fede iniziale in Cristo scocca nello stesso momento in cui uno comincia ad avere inclinazione verso la giustizia. Invece, il discernimento spirituale caratterizza tutta la vita del cristiano.⁵¹

⁴⁹ 2Sam 10,4; Is 20,4; Ez 16,37; Os 2,3,9; Nah 3,5.

⁵⁰ Ez 16,35-43; Nah 3,1-7; 2Cor 5,2-3; Eb 4,13.

⁵¹ THOMAS, *Revelation* (nt. 18), 309-316.

4. Ap 3,19

Ap 3,19: “ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω· ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον.”

“Io tutti quelli che amo li rimprovero e li educo: sii dunque zelante e convertiti.”

1/ Critica testuale

L'apparato critico riporta solo due varianti: la prima riguarda l'imperativo presente ζήλευε che viene cambiato in ζήλωσον nei codici sinaitico, in quello onciale (0169) del IV sec. che contiene solo Ap 3,19-4,3 manipolato da un correttore, in un minuscolo del XIII sec. (2053) e nei manoscritti greci che seguono il commentario dell'Apocalisse di Andrea di Cesarea. Il cambiamento nell'imperativo aoristo è motivato dal tentativo di far concordare il tempo di ζήλωσω con quello di μετανόησον. L'aoristo designa la durata momentanea dell'azione; probabilmente venne scelta l'altra variante, perchè il contesto richiede un'azione duratura.

Nel codice 181 e in pochi altri l'altra variante è una semplice omissione della parola οὖν che serve per sottolineare la conclusione.

2/ Esegesi

Il pronome personale in posizione enfatica mette in rilievo la persona che sta parlando: è il Cristo risorto, è lui che opera ciò che dice. La costruzione grammaticale ὅσος e ἄν con il congiuntivo esprime l'idea della totalità con un pizzico di ipoteticità che riguarda l'estensione massima a cui è diretta: “tutti quelli che in ogni caso...”. La traduzione “tutti coloro che riesco a raggiungere col mio amore” incorpora un amore particolarmente intenso che è in collegamento con un'azione pedagogica. Per esprimere ciò, l'autore del libro dell'Apocalisse prende spunto, probabilmente, da Pro 3,11-12.⁵² Qui Dio pedagogo ha l'amore del padre verso il suo figlio Israele, mentre in Ap 3,19 Cristo pedagogo appare dal contesto e dalla sfumatura di φιλῶ con amore sponsale. I due verbi (ἐλέγχω e παιδεύω) formano un contesto unitario e si riferiscono alle azioni di Cristo, ma portano sfumature diverse: ἐλέγχω signi-

⁵² “Figlio mio non disprezzare l'educazione (LXX παιδείας) del Signore e non avere a noia la sua esortazione poiché il Signore rimprovera chi ama (LXX ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει) e come un padre si compiace nel figlio.”

fica un'azione sull'animo della persona, perciò può significare "confutare, dimostrare che ha torto, mettere in crisi", mentre παιδεύω può esprimere qualsiasi forma di educazione di fatto. Cristo non ha chiuso il dialogo con la comunità di Laodicea, ma dopo il giudizio e l'esortazione particolare li "educerà" con diversi tipi di intervento che essa deve aspettarsi (prove, difficoltà, ecc.).

Il verbo ζήλευε è un *hapax legomenon*, molto simile al ζηλέω ed esprime un amore così arduo e forte che facilmente può arrivare alla gelosia. La reazione della Chiesa deve essere adeguata all'amore che alimenta quest'azione pedagogica. Questa reazione deve essere un'accettazione che viene richiesta da Cristo: "Dunque sii fervente nell'amore". Una risposta d'amore diversa da quella adeguata rovinerebbe tutto l'aiuto di Cristo. Ma la Chiesa non deve sforzarsi per raggiungere questo livello dell'amore, siccome le basta accogliere con disponibilità le parole di Gesù, le quali producono ciò che esprimono. Non manca neanche l'imperativo per esprimere il risultato di una situazione di amore fervente ristabilito: μεταιόησον "convertiti" all'aoristo esprime la puntualità dell'azione che verrà continuato con l'effetto duraturo di ζήλευε. Solo così si sposterà l'attenzione della comunità da se su Cristo che solo può aiutare dall'autosufficienza della Chiesa.⁵³

All'inizio del v. 19 il pronome correlativo greco ὅσοις ha un valore intensivo "amare quanto più". Di solito nel NT per esprimere l'amore di Dio verso gli uomini viene usato il verbo ἀγαπάω, mentre qui abbiamo φιλέω che ha il contenuto fondamentale nella radice "phil", cioè "proprio, appartenente a qualcuno", così esprime in modo più generale l'affezione verso qualcuno, soprattutto verso parenti, amici, sposi. Invece ἀγαπάω esprime un sentimento più razionale, meno emozionale. Nell'AT si trova l'idea fondamentale che l'amore di Dio si esprime anche attraverso la correzione.⁵⁴

Nel NT fuori dell'Apocalisse si trova ancora questa idea, nella lettera agli Ebrei (12,4-6). È molto importante accentuare l'amore di Cristo che è presente anche in questo contesto di severo giudizio riguardo alla situazione della Chiesa. Il suo amore non è mai crudele, ma può essere severo. "Sii zelante e convertiti!" sono due ordini di Cristo, tra cui il secondo è un imperativo aoristo con valore ingressivo: ordina la realizzazione di un comportamento contrario al precedente. L'imperativo aoristo viene usato nel NT per esprimere un ordine che riguarda l'agire in casi specifici.⁵⁵

Il verbo μετανοέω esprime un cambiamento radicale nel rapporto degli uomini con Dio, derivando da *meta* e *noéo*, cioè cambiamento di mente che nel NT ha

⁵³ VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 2), 155-157.

⁵⁴ Gb 5,17; Pr 3,11-12; Dt 8,5; Sap 11,9-10.

⁵⁵ J. BEHM, "metanoéo, convertirsi", in *GLNT* VII, 1171.

molteplice significato⁵⁶ e abbraccia sia l'agire che il volere. La conversione è il centro del NT, perchè in essa sorge un nuovo rapporto con Dio e con i fratelli che trasforma tutta la vita. Certamente, essa è una possibilità donata da Dio, ma nello stesso tempo è anche un compito che gli uomini devono svolgere responsabilmente. Tutta la Chiesa di Laodicea ha bisogno della conversione, di fronte a quella di Pergamo, dove lo stesso verbo è indirizzato solo agli eretici in seno della comunità. Con la conversione la Chiesa può tornare alla fonte, a Colui che le è venuto in aiuto. Quest'espressione dell'amore di Cristo chiarifica il severo giudizio che è destinato a correggere la comunità, affinchè essa arrivi al pentimento e all'apertura verso il suo Signore.⁵⁷

Il v. 19 contiene il tema della disciplina educativa, un tema molto frequente nella letteratura sapienziale: la necessità di insegnare o castigare un figlio deriva dall'amore e concerne il suo ulteriore benessere. Parecchie volte viene usato questo tema per designare la relazione tra Dio e il suo popolo (Dt 8,5; Gb 5,17-18; Sal 94,12-15; Prov 3,11-12; Ger 2,30; 5,3; Gdt 8,27; Sir 22,6; 30,1; 2Mac 6,12-17), ma occasionalmente viene anche applicato per il rapporto tra Dio e il re (2Sam 7,14-15). Nel nostro testo questa idea viene usata per il rapporto di Gesù risorto con i cristiani. Lo scopo, almeno in parte, di questo tema nella relazione tra Dio e il suo popolo consiste nella spiegazione del significato più profondo della sofferenza e della privazione.⁵⁸

L'ammonizione e il giudizio di Cristo non vanno presi come minacce, ma come espressioni dell'amore di chi cerca colui che si è perduto. Giovanni evoca alla mente dei membri della comunità la possibilità di ritorno al Signore dopo il battesimo che non era un fatto così chiaro al tempo degli inizi della Chiesa (Ebr 6,4-8). L'amore di Cristo esprime l'ideale di educazione di allora attraverso il richiamo e il castigo della comunità. La comunità deve imparare dalla sofferenza per realizzare il suo essere cristiano a partire da una fede vissuta. (Ebr 12,7-11; Gc 1,12).⁵⁹

Pochi esegeti pensano che Ap 3,19-22 possa essere considerato come un epilogo per tutte le sette lettere. Gli indizi di ciò consistono nella assenza di una congiunzione all'inizio del v. 19, nell'assenza di qualsiasi riferimento esplicito alla Chiesa di Laodicea e nel fatto che la promessa al vincitore nel v. 21 supera quella delle altre lettere. Per questi esegeti risulta improprio vedere l'espressione dell'amore di

⁵⁶ Esprime il sentimento, il senso, l'intenzione, il giudizio, la decisione, il pensiero, l'atteggiamento interno della persona o dei principi etici.

⁵⁷ MAZZEO, *Lo Spirito parla* (nt. 8), 218-222.

⁵⁸ AUNE, *Revelation* (nt. 11), 260.

⁵⁹ GIESEN, *Johannes* (nt. 16), 141-142.

Cristo rivolta alla Chiesa di Filadelfia, ricca spiritualmente, applicata per una comunità così carente, come quella di Laodicea. La maggioranza degli esegeti contrasta quest'idea: affermando un solo epilogo per le sette lettere si tolgono senza motivo le ultime tre parti strutturanti della settima lettera, distruggendo in questo modo la loro simmetria. L'ultima promessa al vincitore non supera le altre perchè ciascuna di esse contiene un qualcosa di più in confronto con la situazione della Chiesa menzionata in ciascuna lettera: tutte descrivono la salvezza dei cieli nuovi e della terra nuova.

Il tono cambia improvvisamente nel v. 19, in cui si registra anche l'assenza di una congiunzione all'inizio del versetto. Per questo motivo alcuni pensano che nella comunità di Laodicea ci fossero due gruppi di persone, infedeli e fedeli, ai quali si rivolge la lettera distintamente: per gli infedeli i vv. 15-18, mentre per gli altri i vv. 19-22. Altri, invece, non accettano questa distinzione, dal momento che nei vv. 15-18 non si tratta di ostilità ma di affetto e il verbo μέλλω indica la possibilità del pentimento. L'οὖν del v. 19 indica che l'amore reciproco non è stato ancora raggiunto, c'è bisogno dello zelo e della conversione. Non si può escludere che ci sia una parte fedele della comunità, ma secondo Thomas questo sarebbe più evidenziato della terminologia del v. 19.

“Οοὺς ἐὰν mostra che la comunità di Laodicea riceve lo stesso trattamento di tutte le altre Chiese, esso non dipende dal luogo. La vicinanza nel contesto necessita una distinzione tra φιλέω e ἀγαπάω (3,9). φιλέω esprime l'amore di un'affezione personale che può coesistere con la severità della disciplina dell'amore di Dio. È molto più umano e emozionale dell'ἀγαπάω. παιδεύω e ζηλεύω sono motivati dall'amore di Cristo. Il primo si riferisce ad un rimprovero verbale per portare la persona alla conoscenza del suo peccato. Cerca di correggere attraverso le parole, ciò che ζηλεύω fa attraverso le azioni, implicando anche la punizione, nel caso in cui l'educazione ne abbia bisogno. Questo è il metodo costante di Cristo di fronte alle persone che entrano in questa categoria. Alla fine del v. 19 οὖν mostra cosa aspetta l'amore del Signore: ζήλευε denota una nuova abitudine da abbracciare. Questo verbo deriva da ζεστός (3,15.16) così chiaramente si riferisce all'atteggiamento spirituale richiesto; μετανόησον mette in evidenza il cambiamento della volontà comandato dal Signore (2,5.16; 3,3).

La relazione tra le due azioni richiede ulteriore elaborazione. Alcuni ritengono che lo zelo preceda la conversione, cioè “essere zelante nella sua conversione”. La ragione di ciò sta nel fatto che senza passione è impossibile la conversione. L'ordine contrario, cioè lo zelo visto come la realizzazione della conversione, è respinto poiché lo zelo può procedere anche da altri motivi. La soluzione migliore è data dal considerarlo come *hysteron proteron*: l'atto della conversione è necessario

per effettuare il modello di zelo richiesto. Prima deve avvenire il cambiamento decisivo ed effettivo della conversione.⁶⁰

Per confutare la posizione di Ramsay che afferma l'esistenza di un epilogo per tutte le lettere in 3,19-21, basandosi sull'affermazione che questi versetti sono senza riferimento locale, Hemer accentua l'importanza degli eventi di 40 d.Cr., quando Labienus Partichus invase l'Asia e non si fermò finché a Laodicea non lo fermarono Zeno l'oratore e suo figlio Polemo. Il risultato di ciò fu che Polemo ricevette un trono e poi divenne re del Ponto.⁶¹

5. Ap 3,20

Ap 3,20: “ἰδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἂν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, [καὶ] εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δεῖπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ.”

“Ecco io sto alla porta e busso. Se qualcuno ascolta la mia voce e apre la porta verrò da lui e cenerò con lui e lui con me.”

1/ Critica testuale

La prima variante del v. 20 riguarda il verbo ἀνοίγω che nei codici sinaitico e in un altro del XIII sec. (2053) di prima mano viene cambiato in ἀνοίξω, cioè viene adattato agli altri due verbi futuri, usati in prima persona singolare per Cristo. La seconda variante consiste nell'omissione della particella congiuntiva καὶ prima del verbo εἰσερχομαι, riportata dai codici Alessandrino, dai minuscoli 1611, 2050, 2053, dai manoscritti che seguono il commentario dell'Apocalisse di Andrea di Cesarea, dall'univoca testimonianza latina, dalla Pescitta secondo l'edizione Eraclense e dalle versioni copte. Questa particella nelle edizioni precedenti di Nestle-Aland faceva parte del testo, attualmente è messa fra parentesi, per esprimere un dubbio a riguardo. La sua inserzione nel testo può risultare da una svista del copista, oppure dall'adattamento al contesto.

⁶⁰ THOMAS, *Revelation* (nt. 18), 317-320.

⁶¹ HEMER, *The Letters* (nt. 9), 205.

2/ Esegesi

Ἰδοὺ introduce una interpellanza più diretta, con la quale l'attenzione si sposta da Cristo alla Chiesa. Soltanto se la Chiesa accetta l'invito di Cristo contenuto nel v. 19 (amore fervente e conversione) sarà in grado di fare propria questa nuova proposta di Cristo. Tra i due modelli ispirativi proposti per questo versetto il ritorno escatologico di Cristo (cf. Lc 12,37; Gc 5,9 ecc.) contiene delle mancanze: utilizzando alcuni elementi simbolici (stare alle porte, banchetto), trascura altri (bussare), ma soprattutto la prospettiva escatologica non concorda con il carattere di immediatezza di tutta l'esortazione particolare.

Più conforme al nostro testo è il modello di Ct 5,1-2, proposto da Charles e sviluppato da A. Feuillet.⁶² Ap 3,20 ha quattro elementi in comune con Ct 5,2: l'ipotesi più plausibile vi vedrebbe una citazione, caso raro dal momento che di solito si riprende il testo masoretico. Confrontando il nostro versetto con Ct 5,2 della LXX e del TM si vede che c'è un'unica ripresa del testo della LXX: ἐπὶ τὴν θύραν che lì è riferito a κρούει, mentre in Ap 3,20 ἀΐστηκα. Gli altri tre elementi non indicano una ripresa da nessuno dei due. Nonostante le corrispondenze verbali non mancano le differenze notevoli: nel TM manca l'elemento della porta. Nel Cantico il racconto è omogeneo: la voce del fidanzato pronuncia esplicitamente il suo desiderio, mentre nell'Apocalisse la "voce" è slegata dallo sviluppo della frase. Mentre nel nostro testo il banchetto è un punto di arrivo ossia una conclusione, nel Cantico precede, invece di seguire.

Di conseguenza si può affermare che Ct 5,2 è un punto di partenza ispirativo, ma non è una ripresa vera e propria. Nel v. 19 l'attenzione si sposta sulla Chiesa e si cambia anche il tono: da un linguaggio tagliente si passa con il condizionale allo stile delicato, quasi timido di un suggerimento. Dall'uso dei pronomi si vede che ora si indirizza di più al singolo, nonostante il messaggio riguardi ancora tutta la Chiesa.

Lo sviluppo crescente della breve allegoria ha due fasi: la prima esprime "la presenza di fronte ad un ostacolo" che si vuole superare. E la voce che interrompe la continuità dell'immagine: non c'è più il rumore del bussare, ma la voce che segnala un rapporto interpersonale. Ciò che Cristo dice non si sa, rimane un segreto di Cristo e della Chiesa, ma è certo che l'amore di Cristo non cerca di imporsi con violenza,

⁶² A. FEUILLET, "La cantique des Cantiques et l'Apocalypse johannique. Étude de deux réminiscences du Cantique dans l'Apocalypse johannique (Apoc 3,20 et Ct 5,1-2; Apoc 12,1 et Ct 6,10)", in *RecSR* 49 (1961) 321-53.

ma tende ad essere accolto (“Se uno ascolta la mia voce...”). Sull’esito non possono esserci dubbi, se la Chiesa si comporta secondo l’imperativo di Cristo nel v. 19. Essa sarà simile alla sposa del Ct 5,2 che ha la volontà intrepida di ascoltare questo invito.

La seconda fase consiste nell’apertura della porta, ingresso, banchetto: di nuovo un crescendo. L’apertura della porta è il desiderio di Cristo che segue immediatamente l’ascolto della voce e quasi ne fa parte: viene espressa attraverso la stessa “protasi”. Tale disponibilità della Chiesa esprime una piena volontà di accoglienza. Dopo di ciò Cristo riprende l’iniziativa (“entrerà da lui”) che ha un parallelo in Gv 14,23⁶³ con un significato teologico notevole. In tutti e due i versetti il contesto si colloca nella reciprocità dell’amore tra Cristo e i cristiani. Esiste una corrispondenza tra “se uno mi ama” e la parte di esortazione particolare o più precisamente l’accoglienza di Cristo mediante l’apertura della porta.

Da ciò si vede che l’iniziativa è sempre di Cristo e la risposta dei cristiani dà origine ad una nuova iniziativa di amore da parte di Cristo. L’altra corrispondenza tra questi due versetti si instaura tra “verremo da lui” e “entrerà da lui” che esprimono una maggiore personalizzazione. L’entrare (εἰσελεύσομαι) esprime qualcosa di più del semplice venire (ἐλευσόμεθα) ed è in continuità con l’immagine di “aprire la porta”. Nello sfondo di tutti e due i testi sta il significato di una con-presenza, una convivenza tra il Padre e Cristo da una parte e il cristiano dall’altra. Cristo nell’Apocalisse tende ad occupare di sé tutto lo spazio personale che il cristiano gli offre, così la con-presenza tra Cristo e il cristiano è ancora più aderente.

La familiarità domestica si mostra nella corrispondenza tra “faremo dimora presso di lui” e “cenerò con lui ed egli con me”. Il livello paritetico di reciprocità della cena (“cenerò con lui e lui con me”) esprime la gioia, l’intimità di un amore tra uguali. Cristo con la sua “entrata” porta al suo livello il cristiano. Questa cena evoca “la cena del Signore” che la comunità abitualmente celebrava. Con questo richiamo la cena eucaristica viene caratterizzata da un incontro di amore con Cristo, in cui il cristiano nell’amore reciproco ha la possibilità di assimilare la vitalità di Cristo risorto. Tutto ciò viene espresso in Gv 6,56-57: “Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui. Come inviò me il Padre il vivente e io vivo in forza del Padre così chi mangia me vivrà in forza di me”.⁶⁴

Hemer considerando le due opinioni principali riguardo all’interpretazione di 3,20 (una chiamata verso il cuore individuale nel presente; interpretazione escato-

⁶³ Ἐάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατὴρ μου ἀγαπήσει αὐτόν καὶ πρὸς αὐτόν ἐλευσόμεθα καὶ μὴν παρ’ αὐτῷ ποιησόμεθα.

⁶⁴ VANNI, *L’Apocalisse* (nt. 2), 157-160.

logica) preferisce la prima dicendo che i paralleli escatologici di 3,20 sono paralleli nelle parole, ma differiscono nel pensiero. La testimonianza di un'antica iscrizione siriana che riporta Ct 5,2 e Ap 3,20 insieme, afferma l'esistenza di questa interpretazione nella Chiesa antica.⁶⁵

Il v. 20 è una piccola unità a sé stante, dove l'"ecco" mette l'accento sulla persona di Cristo. Quest'unità contiene una struttura concentrica, in cui le parole sono disposte in ordine parallelo invertito con l'eventualità al centro, dall'adempimento della quale dipende tutto il resto del versetto. Ecco lo schema della struttura concentrica:

A "Ecco io sto
B sulla porta e busso
C se qualcuno ascolta la mia voce
B'e apre la porta
A' entrerà da lui e cenerà con lui e lui con me".

Tutto il testo è un crescendo letterario che partendo da Cristo passa alla Chiesa e alla fine ritorna a Cristo. Egli non è una persona lontana, ma presente. L'entrata di Cristo nella comunità dipende dall'accoglienza della sua voce: "Se qualcuno ascolta la mia voce e apre la porta entrerà da lui..." è una proposizione ipotetica di eventualità nel futuro, come si può vedere dai tempi dei verbi utilizzati nell'apodosi: entrerà, verrà. Ora, il futuro può esprimere anche la possibilità nel presente; in tal modo abbiamo non più tempo cronologico, ma psicologico.

Alcuni autori (A. Wikenhauser, J. Behm, J. Jeremias) interpretano Ap 3,20 in chiave di banchetto escatologico. Nonostante ciò gli elementi sembrano alludere molto più fortemente all'eucaristia: la porta, motivo pasquale;⁶⁶ il tema della "venuta" che nonostante il verbo al futuro esprime anche il presente; lo "stare" del Risorto alla porta lo esprime immediatamente; anche il "bussare" al presente colloca l'intimità conviviale nel tempo della vita cristiana attuale, come lo fa anche l'ascolto della "voce". Siccome la "cena" sta dopo "l'ascolto della Parola" si può affermare che si è di fronte allo schema liturgico della Chiesa primitiva, dove l'ascolto della Parola viene seguito dall'eucaristia. Nello stesso tempo abbiamo anche un'anticipazione dell'intimità piena ed escatologica della venuta definitiva di Cristo.⁶⁷

⁶⁵ HEMER, *The Letters* (nt. 9), 206-207.

⁶⁶ P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchâtel 1964, 32-36.

⁶⁷ MAZZEO, *Lo Spirito parla* (nt. 8), 222-227.

“Ecco io sto davanti alla porta e busso” è un motivo di epifania, dove sia la porta che il bussare sono metaforici. Ha un parallelo in Callimaco *Inno per Apollo* 3: καὶ δὴ που τὰ θύρετρα καλῶ ποδὶ Φοῖβος ἀράσσει, “Deve essere che Febo con il suo piede meraviglioso dà calci alla porta”.

L'esito eventuale della proposizione condizionale viene seguito dalla descrizione della cena: il verbo δειπνέω significa “mangiare cibo” senza qualsiasi ulteriore connotazione riguardo al tempo del mangiare e del tipo di cibo. A causa del sostantivo δέιπνον può significare specificatamente il pasto principale della sera, la cena. Di per sé il verbo può riferirsi sia alla cena di Pasqua che al contesto cristiano, ma anche ai cibi sacrali pagani. Cristo è padrone di casa o ospite? Se questo versetto è una riformulazione di Lc 12,35-37 e di Mc 13,33-37, si potrebbe argomentare che qui non è ospite, ma il padrone che torna a casa. Ma dalla condizione di eventualità e dal significato semplice di “mangiare cibo” o “cenare” del verbo δειπνέω sembra più verosimile che Cristo sia l'ospite e non il padrone di casa.⁶⁸

L'immagine dello stare alla porta e bussare secondo Hemer era un'immagine molto familiare ai cittadini di Laodicea, siccome essa si trovava all'incrocio di due strade commerciali molto significative. Si può presumere anche un riferimento al portone triplice della città dove gli stranieri dovevano chiedere il permesso per entrarci.

Per i cristiani di Laodicea come per quelli di tutta la Frigia quest'immagine portava in mente anche le tombe dei defunti, che erano le case dei morti, regolarmente rappresentati come una porta.⁶⁹

A differenza dalle altre lettere, nella nostra Cristo dopo aver dato la possibilità del ritorno alla comunità non esprime giudizio (2,5.16b.22; 3,3b), ma offre la sua comunione. Con “se qualcuno” interpella i singoli cristiani stessi, i quali hanno la libertà di scelta: rispondere o no alla voce di Cristo. Per Giesen sembra più probabile un rapporto di questo versetto con Mc 13,33-37 e Lc 12,35-38 che con Ct 5,2. Rifiuta però, la posizione di coloro che vedono in questa promessa il segno della parusia. Quest'opinione si basa su simili formulazioni nei vangeli, prima di tutto di Lc 22,29s.

A prescindere dal fatto che questo testo si riferisce poco alla parusia, contro ciò parla anche il fatto che anche le ammonizioni sono state rivolte alle singole persone e che Cristo – diversamente dalle caratteristiche della parusia – qui dipende dalla persona che può aprire la porta. Cristo offre la sua comunione a tutti i singoli membri della comunità, apparendo così non come l'ospite, ma come il padrone di

⁶⁸ AUNE, *Revelation* (nt. 11), 260-261.

⁶⁹ HEMER, *The Letters* (nt. 9), 204-205.

casa. Questa comunione è un elemento tipico della cristologia dell'Apocalisse che viene confermato nel versetto successivo con il sedere insieme sul trono. La rinnovata comunione nella presenza di Cristo fa pensare all'eucaristia che esclude una pura visione individualista della promessa di comunione con Cristo.⁷⁰

L'amore di Cristo si esprime nell'ἰδοῦ del v. 19 che similmente al caso di Filadelfia (3,8.9) concentra l'attenzione su una promessa futura di benedizione. ἔστηκεν riflette un atteggiamento mentale deliberatamente preso, mentre κρούω designa un'azione attuale.

Ha suscitato maggior dibattito il senso spirituale della "porta". La maggioranza opta per il significato del cuore umano, sia quello dei credenti che dei non credenti oppure di tutti gli uomini. Cristo offrirebbe loro la comunione rinnovata, la salvezza dai peccati, e tutto ciò di cui hanno bisogno. Più probabile vederne "la porta escatologica" attraverso la quale Cristo torna alla sua seconda venuta. Quest'immagine necessita una relazione giusta – da realizzarsi prima possibile – degli uomini con Cristo. Essa era molto diffusa tra i primi cristiani (Mt 24,33; Mc 13,29; Lc 12,36; Gv 5,9). La sorgente del v. 20 è Ct 5,2 che i giudei hanno interpretato in senso allegorico per esprimere l'attesa del loro Messia. Questo versetto veterotestamentario allude a Lc 12,35-38 interpretato in senso escatologico. L'obiezione di ciò – motivata con il ruolo piuttosto di giudice che di pastore di Cristo in altri testi neotestamentari dove la "porta" è una figura escatologica – viene respinta con la spiegazione che il contesto del v. 20 contiene un linguaggio fortemente giuridico (v. 16). Questa visione escatologica mostra cosa succederà nel caso di una risposta affermativa, al contrario di quella negativa (Ap 3,3).

L'entrata promessa di Cristo si realizzerà in due tappe: la prima si verifica simultaneamente con il recupero della fede e la seconda al tempo della seconda venuta di Cristo. La prima fase è garanzia per poter accedere alla seconda: il recupero della fede assicura alla persona di poter partecipare alla cena con il Signore. La sua comunione con il Signore è già iniziata attraverso la fede, ma non è ancora giunta al compimento.

Molti esegeti non riconoscono questi due tempi della comunione e si limitano al solo punto della conversione. Il tono escatologico predomina: ἰδοῦ e il riferimento alla cena escatologica, il contesto più largo della lettera (3,16.18.21) e del libro (16,15), l'analogia di cinque altre lettere (eccetto Smirne), e la connotazione che i cristiani del primo secolo davano all'immagine di Cristo che bussa alla porta. È un'operazione che Egli fa continuamente, ma gli esseri umani non conoscono quando

| ⁷⁰ GIESEN, *Johannes* (nt. 16), 142-143.

smetterà per venire a salvare i fedeli e punire i ribelli. La sorte del primo gruppo viene predicato nel v. 20, mentre quella del secondo gruppo è prevista nel v. 16.

Cristo procede esprimendo la condizione della benedizione: “se qualcuno ascolta la mia voce e apre la porta”. L’aprire la porta era risposta all’uso dell’epoca di bussare e farsi identificare con la voce ed esprime la decisione crescente della persona persa nel ritorno verso Cristo per ottenere la salvezza. Per la risposta positiva Cristo compie la sua entrata che significa la sua seconda venuta riferita dall’*έρχομαι* in 3,11 e dal *ἔξω* in 2,25 e 3,3. Questo fatto viene rafforzato dalla natura escatologica di *δειπνήσω*. L’idea che deriva dal contatto della parola “cena” con l’ultima cena nella stanza superiore e con tutte le eucaristie celebrate è sbagliata, la cena è una previsione del ritorno del Signore (Mt 26,29). Un altro tentativo per la spiegazione della cena la identifica con la comunione presente del Signore che è solo un’anticipazione del futuro.

I cristiani come parte della sposa di Cristo parteciperanno alle nozze dell’Agnello (Ap 19,9) e in questo modo le celebreranno nel suo futuro regno (Lc 22,16.29.30). Dal linguaggio deriva un primario riferimento al futuro regno messianico. L’immagine della cena in riferimento al regno messianico era largamente diffusa tra i primi cristiani. Questa promessa segue il modello di Lc 12,25-38, dove la cena segue l’entrata del padrone. Mangiare e regnare con il Messia stanno regolarmente insieme. La promessa fatta in Ap 3,19 si realizza nell’invito alle nozze in Ap 19,9 che è la realizzazione profetica della promessa. La cena nei tempi biblici era l’occasione usuale per dimostrare la confidenza e l’affezione. Di conseguenza l’assicurazione della cena con il Signore contiene una garanzia per una maggiore comunione futura. Questo fatto viene messo in rilievo dalla reciprocità (*μετ’ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ*) che è una caratteristica giovannea⁷¹ che descrive un rapporto mutuo molto profondo.⁷²

6. Ap 3,21

Ap 3,21: “ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσθαι μετ’ ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς καὶ γὰρ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ.”

“Il vincitore lo farò sedere sul mio trono come anch’io ho vinto e siedo con il mio padre sul suo trono.”

⁷¹ Gv 6,56; 10,38; 14,20; 15,4.5; 17,21.26

⁷² THOMAS, *Revelation* (nt. 18), 320-324.

1/ Egesi

Il participio attivo ὁ νικῶν appare sette volte nelle lettere (al nominativo o al dativo) senza avere un significato chiaro. Proprio questo fatto esprime un forte stimolo per il gruppo di ascolto di chiarire cosa significa vincere, chi è l'avversario, in che modo e con l'aiuto di chi avviene tutto ciò. Questi interrogativi sono suscitati fortemente dalla ripetizione dell'espressione alla fine di ogni lettera. La risposta viene data dall'autore stesso nella seconda parte della lettera: l'avversario è il male a radice demoniaca che si trova nella storia degli uomini (espresso sia sotto forma di fatti che di personaggi); il modo di vincere è il dono di sé o della vita; l'aiuto viene dalla vitalità di Cristo morto e risorto ("il sangue dell'agnello 12,11).

La seconda parte del libro chiarisce anche il fatto, che Cristo stesso si impegna a vincere gli avversari dei cristiani. Ad un certo momento imprecisato della storia il male sarà superato definitivamente, grazie all'Agnello. Di conseguenza i cristiani che lottano con l'energia di Cristo sono suoi collaboratori alla vittoria che sta riportando Cristo.

Questo termine con la sua insistenza e con la sua genericità imprecisata insieme con la sua positività attira il gruppo di ascolto verso la seconda parte del libro. Il dono dato al vincitore non è una semplice ricompensa per la vittoria, ma qualcosa di più. Nel nostro testo il vincitore è paragonato a Cristo. Questo paragone nella seconda parte diventa collaborazione precisa e determinata.

La promessa data al vincitore contiene il simbolismo antropologico dell'intronizzazione: colui che sale sul trono e vi si può sedere con lealtà (cioè non è un usurpatore) riceve una dignità corrispondente: al trono regale appartiene la dignità del re. Il cristiano vincitore che siede sul trono di Cristo avrà la stessa dignità che spetta a lui. L'aspetto personale della reciprocità allo stesso livello è espresso dalla condivisione simultanea del trono: "gli darò da sedersi *con me* (μετ' ἐμοῦ) sul mio trono". Cristo accentua questa condivisione mettendosi in parallelo con il vincitore: "come (ὡς) anch'io vinsi e mi sedetti col Padre mio sul suo trono". La vittoria sembra un fatto passato e già concluso. Essa si identifica con la morte di Cristo, poiché Ap 5,5 descrive la vittoria del leone di Giuda (Cristo) in modo da aprire il libro e i suoi sette sigilli, elemento che più tardi (5,9) viene motivato dalla morte e risurrezione di Cristo.

Dopo la vittoria Cristo ritorna al Padre e condivide il suo trono; è la stessa immagine di prima, lo stesso simbolo antropologico che esprime la pari dignità di Cristo con il Padre, a cui vuole portare tutti i cristiani: in fondo esiste un solo trono.

Per il cristiano è ancora una meta da raggiungere al livello escatologico della Gerusalemme nuova ciò che per Cristo è già un fatto del passato. Non si tratta soltanto di un parallelo, ma anche di una dipendenza: la vittoria del cristiano dipende da quella di Cristo; la sua intronizzazione pure, essendone un prolungamento.⁷³

La promessa al vincitore si apre con un *nominativus pendens*, in cui il soggetto psicologico appare all'inizio per essere poi ripreso come pronome al dativo. Il participio posto all'inizio della frase esprime enfasi. Il verbo appare 17 volte su un totale di 28 nel NT. Fuori del NT ha il senso di una vittoria, di un prevalere sia fisico che metaforico. Nel NT rimane la sua connotazione di lotta, di forza. Il dono promesso al vincitore "sedere con me sul mio trono" è usato in senso dinamico: mettersi a sedere. Ciò che è importante nella vittoria è l'effetto prodotto. L'assidersi ha lo stesso valore effettivo e definitivo come il vincere.⁷⁴

Mentre il tema del regnare insieme con Cristo raramente si trova nel NT (2Tim 2,12), occorre molto più frequentemente nell'Apocalisse (1,6; 5,10; 20,4.6; 22,5) modellato su Dan 7,18.27. L'intronizzazione dei dodici apostoli come giudici delle dodici tribù di Israele si trova in Lc 22,30 e in Mt 19,28. La base della promessa di sedere insieme con Cristo sul suo trono si radica nell'immagine di regalità e di intronizzazione dell'antico Vicino Oriente e di Israele. Una promessa simile si trova in 4Q521 (un apocalisse messianica): "lo onorerà il pio sopra il trono della regalità eterna". Una visione del trono⁷⁵ del II sec. a.Cr. riflette l'influenza di Ez 1, di Es 24 e di Dan 7. Questo testo narra la deificazione di Mosè, che prende addirittura il posto di Dio. Il tema dell'intronizzazione ricorre anche in Gb 36,7, dove è esplicitato che Dio fa sedere i giusti sul trono insieme con il re. Il cronista più volte accentua che il trono di Israele in realtà coincide con il trono di Dio.⁷⁶ All'interno dell'Apocalisse la menzione di Cristo seduto sul trono è molto raro. Il caso di 7,17 è dubbio: "τὸ ἀρνίον τὸ ἀνά μέσσω τοῦ θρόνου" può significare che Cristo siede sul trono, ma anche il suo stare vicino al trono.

Quante persone possono occupare nello stesso tempo un trono singolo? Nel mondo antico era diffusa l'immagine del "duplice-trono", del *bisellium*. Nel libro dell'Apocalisse è menzionato apparentemente un solo trono singolo sul quale si siedono in due: 12,5 descrive che il bambino è preso da Dio sul suo trono; 22,1.3 menziona il trono di Dio e dell'Agnello. Nell'antichità si trovano molti esempi, dove una

⁷³ VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 2), 160-162.

⁷⁴ MAZZEO, *Lo Spirito parla* (nt. 8), 228-229.

⁷⁵ Il suo autore è un drammaturgo giudeo ellenistico, Ezechiele che in *Exagoge* 68-82 centra l'attenzione sul motivo dell'intronizzazione.

⁷⁶ 1Cr 28,5; 29,23; 2Cr 9,8

coppia di divinità siede su un *bisellium*: Zeus e Hera; Hades e Persephone; Despoina e Demetrio, Demetrio e Kore.

Il paragone del v. 20 è un'allusione al Sal 110,1 che è uno dei testi più importanti tra quelli messianici veterotestamentari nella Chiesa antica. Sembra che anche Ap 12,5 (il bambino preso da Dio sul trono) e 22,1.3 (due volte la menzione del trono di Dio e dell'Agnello) alludono allo stesso salmo.⁷⁷

I cristiani per vincere la battaglia sul male devono permanere nella loro fede nonostante le tribolazioni, affinché possano regnare (come espresso anche in 5,10; 20,6; 22,5) insieme con Cristo e con il Padre.⁷⁸

La promessa data al vincitore è un'estensione della promessa di Cristo ai dodici di sedere su dodici troni per giudicare Israele. San Paolo la espande su tutti i cristiani e su tutta la terra (1Cor 6,2). Ci sono due proposte per il tema del trono: identificare i due troni come uno oppure separarli. La prima opzione si basa su Ap 22,1, dove il trono è di Dio e dell'Agnello nello stesso tempo. L'unità del Padre e del Figlio e la partecipazione futura dei credenti alla loro gloria futura (Gv 17,22.24) è l'ulteriore base per l'identità dei due troni. Nonostante ciò Thomas ritiene che il v. 21 distingue tra due troni che non si possono ignorare. La distinzione non è solo formale, ma evidenzia i differenti aspetti del futuro programma di Dio, riconoscendo il compimento finale terrestre del regno di Cristo al suo ritorno. Il suo trono è quello di Davide (Sal 122,5; Ez 43,7; Lc 1,32) che occuperà alla sua venuta nella gloria (Lc 1,32; Dan 7,13-14; Mt 25,31; Atti 2,30; Eb 2,5-8; Ap 20,4). Il modello per la condivisione del trono di Cristo con i credenti è la condivisione del trono del Padre con Lui. ἐνίκησα riguarda la morte di Cristo (Ap 5,5.9; Gv 16,33), mentre ἐκάθισα riguarda la sua ascensione dopo la risurrezione. Di fronte ai credenti Cristo ha acquistato questa vittoria con la sua morte sacrificale. Con questa vittoria ha preso posto alla destra del Padre nei cieli (Sal 110,1; Mt 22,44; Atti 2,34; Ef 1,20; Eb 1,3; 8,1; 10,12; 12,2). Il Padre con il suo trono presto occuperà nell'Apocalisse il punto centrale dell'attenzione (4,2).⁷⁹

7. Ap 3,22

Ap 3,22: “ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.”

“Chi ha orecchio, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese!”⁸⁰

⁷⁷ AUNE, *Revelation* (nt. 11), 261-263.

⁷⁸ GIESEN, *Johannes* (nt. 16), 143.

⁷⁹ THOMAS, *Revelation* (nt. 18), 324-326.

⁸⁰ Questo versetto non riporta alcuna variante di critica testuale.

1/ Esegesi

Uno dei due elementi sapienziali che si trovano nei primi tre capitoli dell'Apocalisse è la nostra frase. Il suo carattere sapienziale viene accentuato dal fatto che l'orecchio – nell'uso dell'AT – non significa semplicemente un organo di percezione, ma è la sede dell'intelletto,⁸¹ l'organo della conoscenza e della comprensione.⁸² Esso è lo strumento con il quale il contenuto sapienziale viene interiorizzato, appropriato.

Nel contesto delle parabole questo uso veterotestamentario dell'orecchio viene ancora determinato. L'espressione "chi ha orecchi per ascoltare, ascolti" appare con leggere variazioni in Mc 4,9; Mt 11,15; 13,43; Lc 8,8 e viene definita da Dibelius come *Weckformel*, "formula di risveglio". Essa ha la funzione di stimolare l'interpretazione delle parabole con uno sforzo applicativo. Senza ciò le parabole non riuscirebbero a raggiungere il loro scopo: facilitare la comprensione. "Ascoltare" e "orecchi" sono usati per esprimere quel capire specifico che consiste nell'interpretazione del linguaggio della parabola.

Nell'Apocalisse ὁ ἐχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις appare sette volte, in modo invariato nello schema fisso delle singole lettere ed è una formula parenetica fissa. Il suo significato consiste nel messaggio che lo Spirito di Cristo rivolge continuamente alle Chiese in generale. Questo messaggio non è evidente a prima vista, c'è bisogno di interpretare, di "decodificare" da parte di "chi ha orecchio". L'esigenza di questa capacità viene accentuata dal singolare οὖς, proprio dell'Apocalisse, in confronto con il plurale ὦτα dei sinottici. Quest'espressione stimola il cristiano pressantemente ad ascoltare il messaggio dello Spirito, impegnando le sue energie intellettuali. Questo atteggiamento interiore dello Spirito ha carattere sapienziale, in questo segue la linea dell'AT e dei vangeli sinottici.⁸³

Mazzeo evidenzia due conseguenze dell'ordine di ascoltare lo Spirito: la prima, il testo di 3,14-21 non è comprensibile immediatamente, per questo motivo c'è bisogno dell'ascolto dello Spirito. La seconda è una certezza che ciò che viene detto alla Chiesa di Laodicea è importante per tutte le Chiese, dal momento che l'invito si rivolge al plurale "Chiese". L'ascolto della voce dello Spirito è un mezzo

⁸¹ J. HORST, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* VIII, 1527-1528.

⁸² E. JENNI – C. WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I, München 1971, 97.

⁸³ U. VANNI, "La riflessione sapienziale come atteggiamento ermeneutico costante nell'Apocalisse", in *RivBibIt* 24 (1976) 185-187.

intrascurabile per poter penetrare nel messaggio di Cristo, alla luce del quale la Chiesa interpreta la propria situazione.⁸⁴

I cristiani possono giungere alla salvezza promessa soltanto se ascoltano ciò che Cristo e lo Spirito dice a loro, non basta, però, l'ascolto, ma bisogna anche mettere in pratica le cose udite.⁸⁵

Anche se questo invito all'ascolto – identico nella sua forma in tutte le lettere – si riferisce in modo particolare alla Chiesa di Laodicea, si riferisce anche a tutte le altre sei Chiese, allo stesso modo come le altre lettere si riferiscono alla Chiesa di Laodicea.⁸⁶

8. Conclusione

La “settima” lettera, indirizzata alla Chiesa di Laodicea contiene gli stessi elementi strutturanti che si trovano nelle altre lettere dei cc. 2-3 dell'Apocalisse. Quest'ultima parte dell'unico messaggio settiforme conclude tutta la serie delle lettere con le sue particolarità: dopo l'indirizzo iniziale l'autopresentazione di Cristo pone le fondamenta per un rapporto rinnovato tra la comunità laodicensa e Cristo che si descrive come “l'Amen, il testimone fedele e veritiero, il principio della creazione di Dio”.

Si manifesta subito dopo, nel giudizio, la conoscenza del comportamento della comunità da parte di Cristo, mettendo in rilievo ancora di più che colui che si rivolge adesso alla Chiesa laodicensa è proprio il suo Signore. Il giudizio è severo, il comportamento della comunità non è conforme al desiderio di Cristo: questa Chiesa si sente arricchita, crede di non aver bisogno di nulla.

L'esortazione particolare ha lo scopo di rilevare questo errore fondamentale, in modo da offrire allo stesso tempo la soluzione del problema. Anche il dialogo fittizio è un mezzo per arrivare a ciò: l'esplicitazione del miserabile in povero, cieco e nudo trova la sua soluzione nel ritorno al Gesù Risorto. Comperare da lui oro purificato dal fuoco, vesti bianche e collirio – con un riferimento sottostante alle realtà della città e dei cittadini – implica la comunione rinnovata con Gesù.

L'esortazione al cambiamento della rotta non rimane solo implicita, ma dopo la rivelazione dell'amore che prende cura dei suoi, viene esplicitata. L'immagine di Gesù che sta alla porta e bussa – probabile allusione al Ct 5,2 – esprime il suo

⁸⁴ MAZZEO, *Lo Spirito parla* (nt. 8), 230-231.

⁸⁵ GIESEN, *Johannes* (nt. 16), 143.

⁸⁶ THOMAS, *Revelation* (nt. 18), 326.

desiderio di comunione: come sempre, anche questa volta Dio fa il primo passo affinché possa realizzarsi quell'intima comunione che si esprime attraverso il linguaggio della reciprocità. La promessa al vincitore apre un orizzonte nuovo al cristiano: il condividere il trono con Cristo allo stesso modo come lui lo condivide con il Padre. In questo modo i cristiani sono equiparati a Cristo, hanno la sua stessa dignità. L'invito all'ascolto da ancora un'ultima volta incoraggiamento e sollecita all'ascolto dello Spirito, attraverso cui la comunità può ricevere e comprendere il messaggio ricevuto.

Abbiamo vari indizi dell'atteggiamento di amore di Cristo che si evidenzia nel nostro brano: nei vv. 15b e 16 il linguaggio è estremista, mentre nel v. 17 è tagliente, nel v. 18 è sfumato, nel v. 19 stimolante e travolgente, nel v. 20 diventa appassionato e delicato. Siamo di fronte ad una rîb di amore che risulta anche dalla supposta reazione della Chiesa, nondimeno dallo spostamento dell'accento da Cristo alla Chiesa nel v. 20. L'amore di Cristo cerca di trasformare la Chiesa di Laodicea, in modo che chi causava la sua "nausea" diventi la sua fidanzata.⁸⁷

La settima lettera è l'espressione dell'amore di Cristo che non lascia né il singolo, né l'intera comunità nella sua autosufficienza errata, ma venendole incontro cerca di correggerla dimostrando la situazione reale, affinché essa possa convertirsi e ritornare a colui che è "l'Amen, il testimone fedele e veritiero, il principio della creazione di Dio".

| ⁸⁷ VANNI, *L'Apocalisse* (nt. 2), 163.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2003-2004

1. STORIA

- „Az orosz ortodox egyház története 1917-től. Tanulmány a kommunista időről”, in *Új Ember* 33-34 (2004) 18.
- BRÉHIER, Louis, BAÁN István (ford.): *A bizánci birodalom intézményei*, Budapest 2003, 831 p. ISBN 963 212 472 3 ISSN 1416-9185
- HOLLÓS Attila: *Csopey László élete és művei* (Dimensiones Culturales et Urbariales Regni Hungariae 5.), Nyíregyháza 2004.
- IVANCSÓ István: „Görög katolikus papnövendékek Nagyszombatban (1722-1760), in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2004) 12.
- JANKA György: „Az ezeréves egri egyházmegye és a görög katolikusok”, in *Athanasiana* 19 (2004) 145-157.
- JANKA György: „II. Rákóczi Ferenc valláspolitikája és a keleti keresztények”, in *Athanasiana* 18 (2004) 133-153.
- JUHÁSZ Éva: *Moro raj jertyiszár. Egy görög katolikus cigányközösség vallási élete*, Szekszárd-Debrecen 2000, 78 p. ISBN 963 472 417 5 ISSN 1586-1120
- MEYENDORFF, John, UTRY Gergely (ford.): *Birodalmi egység és keresztény szakadások*, Budapest 2001, 515 p. ISBN 963 03 7391 2 ISSN 1416-9185
- MORAVCSIK Gyula: *Bizánc és a magyarság*, Budapest 2003, 118 p. ISBN 963 9465 13 5 ISSN 1586 3144
- OEXLE, Otto Gerhard: „A szerzetesség kialakulása mint történelmi probléma”, in *Egyháztörténeti Szemle* 1 (2003) 90-107.
- OROSZ Athanáz: „A zsolttár-ima a szerzetesség hajnalán”, in *Vigilia* 8 (2004) 562-573.
- PAPADAKIS, Aristeides – MEYENDORFF, John, BÓDOGH-SZABÓ Pál (ford.): *A keresztény Kelet és a pápaság felemelkedése Az egyház 1071 és 1453 között*, Budapest 2002, 639 p. ISBN 963 04 9697 6 ISSN 1416-9185
- PÁSZTOR Gergely: „A sajpópálfalai könnyező kegykép története”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma* 2004, Nyíregyháza 2003, 37-41.

BIBLIOGRAFIA

UDVARI István: *Vasvári Pál családjáról, életéről* (Vasvári Pál Társaság Füzetei 15.), Tiszavasvári 2003.

2. TEOLOGIA

CUNNINGHAM, Mary: *Hit a bizánci világban*, Budapest 2003, 192 p. ISBN 963-9193-95-X ISSN 1589-7281.

KOVÁCS Teofil: „A keleti kereszténység Rubruk úti naplójában”, in *Tanítvány* 1 (2004) 76-79.

MEYENDORFF, John, IMRÉNYI Tibor, PERCZEL István, SZEGEDI István (ford.): *Krisztus az ortodox teológiában*, Budapest 2003, 363 p. ISBN 963 389 330 5 ISSN 1589-1151

NAGYMIHÁLYI Géza: „Az Egyház tanítása Jézus Krisztusról”, in *Keresztény Élet* 2 (2004) 4.

OLÁH Miklós: „Szépséges Pászká”, in *Jel* 4 (2004) 114-115.

OROSZ Atanáz, „Minek nézték atyáink az egyházat?”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendárium* 2004, Nyíregyháza 2003, 29-35.

TÓTH B. Damján OFM: „A bogumilizmus a XI-XII. század folyamán a Bizánci Birodalom területén. Kapcsolatok a messzaliánus mozgalommal?”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 405-418.

VANYÓ László: „Az Eucharisztia az egyházatyák teológiájában”, in *Jel* 8 (2003) 228-232.

ZALATNAY István: „Nacsinak Gergely András: A szem böjtje”, in *Vigilia* 4 (2004) 314-315.

3. LITURGIA

BOHÁCS Béla: *Dr. Russnák Miklós a liturgikus megújulás híve és az eperjesi liturgikus hagyomány őrzője*, Nyíregyháza 2004.

CSELÉNYI István Gábor: „Miért bérnál is a Kelet, amikor keresztel? A kereszttség és a bérnálás a keleti lelkiségben”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2003/2004) 482-491.

GUZSIK Tamás: „»Fejére drágakő koronát helyezték« (Zsolt 20,3) Templomi tiszteletadási formák – II.”, in *Magyar Egyházzene* 2-3 (2003/2004) 345-346.

BIBLIOGRAFIA

- GUZSIK Tamás: „»Térdet, fejet hajtok« Templomi tiszteletadási formák – I.”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2003/2004) 86-88.
- GUZSIK Tamás: „»Vesd le sarodat...« Templomi tiszteletadási formák – III.”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2003/2004) 481-482.
- HANULA Gergely (ford.): „Zsoltárok, himnuszok, lelki énekek – I. Görög egyházyatyák Efézus 5,19 és Kolossé 3,16 értelmezéséhez”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2003/2004) 41-51.
- IVANCSÓ Bazil: „A diakónus, és liturgikus szolgálata a Bizánci Egyházban (2)”, in *Keresztény Élet* 48 (2003) 4.
- IVANCSÓ Bazil: „A diakónus, és liturgikus szolgálata a Bizánci Egyházban (3)”, in *Keresztény Élet* 49 (2003) 4.
- IVANCSÓ Bazil: „A diakónus, és liturgikus szolgálata a Bizánci Egyházban (4)”, in *Keresztény Élet* 50 (2003) 4.
- IVANCSÓ Bazil: „A pap jelentősége és szolgálata a bizánci egyházban I.”, in *Centra-lista* 1 (2004) 4-16.
- IVANCSÓ István: „A bor a Bibliában és az egyház életében”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendárium* 2004, Nyíregyháza 2003, 49-66.
- IVANCSÓ István: „A görög katolikus húsvét tündöklése”, in *Új Ember* 15-16 (2004) 11.
- IVANCSÓ István: „A görög katolikus húsvét tündöklése”, in *Új Ember* 15-16 (2004) 11.
- IVANCSÓ István: „A görög katolikus istentisztelet gazdagsága” (I.), in *Evangélikus Élet* 32 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „A görög katolikus istentisztelet gazdagsága” (II.), in *Evangélikus Élet* 33 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „A máriapócsi akathisztosz és a pócsi népénekek”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2002/2003) 431-438.
- IVANCSÓ István: „A zsinati reformok visszhangja a görög katolikus egyházban”, in Füzes, A. (szerk.), *Culmen et fons. A II. Vatikáni Zsinat Liturgikus Konstitúciója, a Sacrosanctum Concilium negyvenedik évfordulójának alkalmával, 2003. december 4-én rendezett ünnepi szimpózium tanulmánykötete*, Budapest 2004, 27-36.
- IVANCSÓ István: „Aranyszájú Szent János, a boldog férfiú, a bizánci egyház liturgikus tiszteletében”, in *Athanasiana* 19 (2004) 23-38.
- IVANCSÓ István: „Bibliai vonatkozások a máriapócsi akathisztoszban”, in *Studia Wesprimiensia* I-II (2003) 71-82.

- IVANCSÓ István: „Evangéliumos könyvünk megjelenésének körülményei és az egyházközségek”, in *Studia Biblica Athanasiana* 7 (2004) 119-135.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus idézetek, utalások és hatások a máriapócsi akathisztoszbán”, in *Athanasiana* 18 (2004) 25-36.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus kiadványaink negyedik gyűjteménye”, in *Athanasiana* 18 (2004) 161-179.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXI. – Karácsonyi készüllet”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2003) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXII. – Békesség mindnyájatoknak!”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2004) 2-3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXIII. – Fényes ünnep”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXIV. – Könnyek és böjt”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXIX. – Siessünk buzgón az Istenszülőhöz”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2004) 3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXV. – Húsvéti misztérium”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXVI. – A születés öröme, a halál gyásza”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXVII. – Magasztaltassál föl”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXVIII. – Isten emberszeretete”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2004) 4.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXX. – Néked, Uram”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2004) 3.
- IVANCSÓ István: „Liturgikus szilánkok XXXI. – Nagy oltalom”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2004) 2.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga I.”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2004) 4.
- IVANCSÓ István: *Danilovics János Általános egyházi énekkönyve*, (Athanasiana füzetek 7), Nyíregyháza 2003, 48 p. ISSN 1586-2364 ISBN 963 214 265 9
- LAKATOS László: „A templomhajó festészete”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2004) 9.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – A hajó berendezése”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2004) 9.

BIBLIOGRAFIA

- LAKATOS László: „Házad ékessége – A hajó”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2004) 8-9.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – A próféták”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2004) 7.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – A szolea”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2004) 9.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – Az apostolok képei”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2004) 8.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – Az ikonosztázion alapképei”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2003) 6-7.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – Irgalom, béke és áldozat – A templom fényei II.”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2004) 5.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Angyalok az egyházi évben”, in *Keresztény Élet* 12 (2004) 4.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „Szűz Mária örömhírvétele”, in *Keresztény Élet* 13 (2004) 4.
- ÖBBÁGY László: „A katekéta és a liturgikus év”, in *Athanasiana* 19 (2004) 239-255.
- OROSZ Athanáz, „Augusztus 20. – Folytatás”, in *Athanasiana* 18 (2004) 73-88.
- ROHÁLY Ferenc – OROSZ Athanáz (ford.): *Ménea II. November - December*, Nyíregyháza 1998, 679 p.
- SOLTÉSZ János: „Az imádság lényege és különleges fajtájának, a liturgikus éneklésnek moralitása”, in *Athanasiana* 19 (2004) 131-144.

4. STORIA DELL'ARTE

- LEPAHIN, Valerij, ÁGOSTON Magdolna, L. MURAI Teréz (ford.): *Az ikon funkciói*, Szombathely 2001, 147 p. ISBN 963 9290 34 3 ISSN 1418-1886
- NAGYMIHÁLYI Géza: *Krisztus-ikonok szóban és színben*, Budapest 2003, 96 p. ISBN 963931849-3
- PUSKÁS Bernadett: „Templomépítészet a történelmi munkácsi egyházmegyében a 17. században”, in *Athanasiana* 18 (2004) 89-98.

5. DIRITTO CANONICO

- SZABÓ Péter: „A »sajátjogú metropolita« jogkörének analízise”, in *Athanasiana* 18 (2004) 117-132.

BIBLIOGRAFIA

- SZABÓ Péter: „A fegyelmi önállóság mint a »sajátjogú egyház« specifikus jellemzője: az autonómia mértéke és funkciója”, in *Athanasiana* 19 (2004) 39-83.
- SZABÓ Péter: „Kormányzati illetékességi kör és szervezeti felépítés A püspöki hatalom integritásának kérdése az állandó jellegű döntéshozatali szinodális szervek rendszerében”, in *Studia Wesprimiensia* 1-2 (2002) 153-162.

6. ECUMENISMO

7. PATROLOGIA

- „Szentek között élő Atanáz atyánknak, Alexandria érsekének Markellinoszhoz intézett levele a zsoltárok értelmezéséről”, in Orosz Athanáz (szerk.), *Hetvenes-bibliás és patrisztikus tanulmányok*, Nyíregyháza 2004, 29-48.
- BAÁN István: „A 418-as karthágói zsinat dogmatikus kánonjainak recepciója a bizánci egyházban. Adalék az eredeti bűn teológiájához a görög hagyományban.”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 15-23.
- BOROS István: „Mózes látta a láthatatlan Istent. Mózes teofániája Nüsszai Szent Gergely Mózes élete c. művében”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 55-69.
- IVANCSÓ István: „Nagy Szent Atanáz a bizánci egyház liturgikus szövegeiben”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 143-153.
- KAPITÁNY, György: „Euagrios Pontikos: Praktikos, avagy a szerzetes”, in *Tanítvány* 3-4 (2003) 3-30.
- KOVÁCS Teofil: „A keleti kereszténység Rubruk úti naplójában”, in *Klió* 1 (2004) 76-79.
- OROSZ Athanáz, „A »Boldog férfiú« patrisztikus exegézise Antiochiai Szent Ignációl Nagy Szent Bazil koráig”, in *Athanasiana* 19 (2004) 9-22.
- OROSZ Athanáz, „A tökéletesség életcélja és annak motivációi a 4. századi szerzeteseknél”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 249-277.
- OROSZ Athanáz: „Egy egyházatya használati utasítása a Zsoltároskönyvhöz a Hetvenes Bibliában”, in Orosz Athanáz (szerk.), *Hetvenes-bibliás és patrisztikus tanulmányok*, Nyíregyháza 2004, 5-28.

BIBLIOGRAFIA

- OROSZ Athanáz: *Hetvenes-bibliás és patrisztikus tanulmányok*, Nyíregyháza 2004.
- PAPP Miklósné Orosz Márta: „Az Éva-Mária párhuzam az ókeresztény kor keleti atyáinál a bizánci szertartás tükrében”, in Orosz Athanáz (szerk.), *Hetvenes-bibliás és patrisztikus tanulmányok*, Nyíregyháza 2004, 63-105.
- ROKAY Zoltán: „A Phótiosz-féle görög ortodoxia egy korabeli karoling traktátus tükrében (Ratramnus *Contra graecorum opposita* c. műve)”, in Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 317-335.
- VAN PARIS, Michel: „Teremtés és természet: A bukott király és a Messiás – A 8. zsoltár keresztény szemmel”, in Orosz Athanáz (szerk.), *Hetvenes-bibliás és patrisztikus tanulmányok*, Nyíregyháza 2004, 49-60.

8. VARIE

- „Ádvent és karácsony egy kopt orthodox kolostorban Déri Balázs rádiós beszélgetése Földváry Miklóssal”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2003/2004) 117-136.
- „Hajdúdorogi Görög Katolikus Egyházmegye”, in *Új Ember* 51-52 (2003) 14.
- „Ráérezni a görög lelkültre Az orosz orthodox egyházi kultúra napjai”, in *Új Ember* 13 (2004) 11.
- AGÁRDY Sándor: „Egykori kántortanítókról elnevezett emléktantermek Tornyospálca iskolájában”, in *Pedagógiai Műhely* 1 (2004) 51-53.
- BAÁN István: „Hogyan imádkoztak az első egyiptomi szerzetesek?”, in *Vigilia* 10 (2003) 729-738.
- GROCHOLEWSKI, Zenon: „A Hittudományi Főiskola küldetése az „Az Egyház Európában” apostoli buzdítás fényében”, in *Athanasiana* 18 (2004) 13-18.
- HEIDL György: „A keresztény és a szirének”, in *Vigilia* 11 (2003) 802-809.
- IVANCSÓ István: „Könyv-jelző 17. Liturgikus szimpozion”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2003) 12.
- IVANCSÓ István: „Könyv-jelző 18. Liturgikus örökségünk I.”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2004) 12.
- IVANCSÓ István: „Könyv-jelző 20. – Athanasiana 19.”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2004) 12.
- IVANCSÓ István: „Máriapócs az Európai Máriás Hálózatban”, in *Keresztény Élet* 48 (2003) 4.
- KOCSIS Éva: „»Hogy mindnyájan egy legyenek« (Jn 17,21)”, in *Keresztény Élet* 44 (2004) 4.

BIBLIOGRAFIA

- KOCSIS Éva: „Máriapócsi jubileum”, in *Keresztény Élet* 45 (2004) 4.
- KOVÁCS Ágnes: „»Apám nyakából messzire látok« Kisasszony-búcsú Máriapócscon”, in *Új Ember* 38 (2004) 12.
- KOVÁCS Ágnes: „Főiskola megáldása Nyíregyházán”, in *Új Ember* 37 (2003) 4.
- LASH, Ephrem, Archimandrita: „A munkálkodó Áthosz”, in *Katekhón* 1 (2004) 146-157.
- MIKLÓS Péter: „Sasvári László Ruszinok nyomában... Budapest, Belváros-Lipótváros Ruszin Kisebbségi Önkormányzat, 2001. 43 p.”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 1-4 (2002) 343-345.
- OLÁH Miklós: „Az Út, az Igazság és az Élet” szolgálatában, Budapest 2004. 12. 09.
- OLÁH Miklós: „Fény és világosság”, in *Athanasiana* 18 (2004) 37-71.
- OROSZ Athanáz: „Hogyan is állunk a 373. kánonnal? Számadás az ókeresztény feyelmi rend és a legfrissebb források tükrében”, in *Athanasiana* 19 (2004) 159-181.
- PREGUN István: „A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola új épületének bemutatása”, in *Pedagógiai Műhely* 4 (2003) 43-47.
- SAS Péter: „Vatikán és Románia államközi megállapodásai a két világháború között”, in *Egyháztörténeti Szemle* 1 (2003) 80-89.
- SASVÁRI László: *Ruszinok nyomában...*, Budapest 2001, 43 p.
- SCHREINER Peter, BÓDOGH Judit (ford.): *Bizánc. Bevezetés a bizantinológiába*, Budapest 2002, 439 p. ISBN 963 00 7755 8 ISSN 1587-5393
- ZALATNAY István: „Nacsinák Gergely András: A szem böjtje”, in *Vigilia* 4 (2004) 314-315.

RECENSIONES

UDVARI, I., *Vasvári Pál családjáról, életéről*, (Vasvári Pál Társaság Füzetek 15), [La famiglia, la vita di Vasvári Pál, (Quaderni del Sodalizio di Vasvári Pál)], Tiszavasvári 2003, 73 p. ISBN 963 210 371 8 HU-ISSN 0865 2767

Professore Udvari ha sorpreso (anche nel senso stretto della parola) i suoi lettori non soltanto professionali con un piccolo e carino libro. Ci presenta una conoscenza complessa del figlio di un sacerdote greco-cattolico, uno dei “giovani di marzo di 1848”, di Vasvári Pál e della sua famiglia. Questa è la realtà, conoscenza complessa, infatti, l'autore non risale soltanto nel passato lontano, ma presenta anche le conoscenze più recenti (Internet). Il professore ha inserito nel libro alcuni dei suoi saggi primari. Nello stesso tempo, però, ci trasmette anche fatti e dati nuovi cui o non o in altro modo sapevano prima gli autori scrivendo della vita o della biografia di Vasvári. Il valore abbastanza grande del libro che non è noioso, affatto non ha uno stile secco, ma leggibile, rimanendo, naturalmente, nelle cornici del genere. Il libro è stato fatto carino dalle illustrazioni molto ben scelte. Anzi, l'autore ha indovinato anche il formato del libro: si può facilmente prenderlo in mano e così è buono leggerlo.

(Ivancsó István)

Nagy, M. (ed.), *Studia Postbizantina Hungarica VI*, Debrecen 2003, 119 p. ISSN 1219-8110

Si è presentata per la prima volta in lingue straniere l'edizione scientifica della Cattedra della Storia delle Belle Arti dell'Università di Debrecen, la *Studia Postbizantina Hungarica*. Dai cinque volumi finora pubblicati quattro hanno fatto uscire la materia di conferenze nella nostra lingua materna. Questo recente volume pubblica gli scritti o saggi degli autori che di solito erano partecipanti delle conferenze.

Tra i celebri autori hanno scritto tre gli articoli *in lingua tedesca*. Bitskei István ha scritto: Die Rezeption byzantinischer Geschichtsschreiber in den Werken von Péter Pázmány. Janka György ha riassunto: Griechische Katholiken im Wardeiner Ritusvikariat unter dem Bischof Melét Kovács (1748-1775). Ivancsó István ha scritto: Die griechisch-katholische Liturgik. *In lingua inglese* hanno scritto sei. Udvari István ha riassunto: Education in the diocese of Munkacs in the 18th century. Bódi Erzsébet ha rappresentato: The Greek Catholic Christmas Fast in three villages. Cselényi István ha scritto: Descent and Resurrection. The Canon of Lent and Easter. Imrényi Tibor ha presentato: From past to present: unity and diversity in the New

Testament and in Christian tradition. Contemporary problems of ecumenism in Central Europe between “East” and “West”. *Szőke Lajos* ha rappresentato: Serbian Church Slavonic Grammars in Subcarpathia. Infine *Nagy Márta* ci ha dato un’approfondita conoscenza: The Appearance of the Iconographic Type of “Christ, the Great Prelate” in Hungary. Si presenta nel volume *il russo* come terza lingua, pero con un solo articolo. *Puskás Bernadett* ha scritto: della rappresentazione della Passione nella pittura iconografica della regione Subcarpatia.

Il pregevole volume è stato arricchito delle illustrazioni, e questo fatto è soprattutto importante sui posti sui quali anche il tema le si esige. (*Ivancsó István*)

Ivancsó, I. (red.), *Liturgikus örökségünk I. Az első magyar nyomtatott Liturgicon megjelenésének 120. évfordulójára 2002. április 18-án rendezett szimpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 8.) [*Eredità liturgica I. La materia del simposio tenuto il 18 aprile 2002 all’occasione del 120° anniversario della pubblicazione del primo Liturgicon stampato*, (Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico di San’Atanasio Cattedra Liturgica 8], Nyíregyháza 2002, 57 p. ISSN 1785-2722 ISBN 963 212 806 0

Il nostro Istituto Teologico Superiore ha cominciato una nuova serie con il titolo “Eredità Liturgica” che contiene la materia del simposio già tenuto o di quelli che saranno tenuti nel futuro.

L’Istituto Teologico Superiore ha tenuto la prima conferenza del genere per l’anniversario 120° della pubblicazione del Liturgicon di lingua ungherese. Infatti, l’opera è stata stampata nell’aprile 1882. Sono stati però seri fatti precedenti finché divenne il primo risultato del lavoro della Commissione di traduzione liturgica di Hajdúdorog (1879-1892). La Commissione formata da nove membri che funzionava sotto la direzione del vicario Danilovics János ha tenuto come suo compito più importante di far uscire, ormai in versione stampata, il testo della liturgia di San Giovanni Crisostomo. Finora infatti ne esistevano soltanto manoscritti (*Krucsay Mihály*, 1793; *Kritsfalusi György*, 1795). Così invece è divenuto possibile celebrare la Santa Liturgia unanimemente.

Questo libro significa un importante miglio nella lunga lotta sostenuta per ottenere la lingua liturgica ungherese nella Chiesa greco-cattolica ungherese. Fino alla sua pubblicazione esistevano soltanto iniziative private e personali per le diverse traduzioni circolanti in manoscritti. Quest’opera invece fu fatta sotto la sorveglianza dell’autorità ecclesiale suprema. L’importanza del primo Liturgicon stampato è verificata dal fatto che il Liturgicon seguente pubblicato nel 1920 – che è in uso fino ad oggi – ha preso questa traduzione come sua base e ne furono eseguite soltanto piccole modificazioni in base al testo greco originale.

L’inaugurazione del simposio è stata tenuta dal vescovo Keresztes Szilárd. Il discorso di chiusura invece è stato pronunciato dal capodirettore Pregun István. Pos-

siamo leggerli nel libro. La prima relazione è stata fatta dal professore della storia della Chiesa *Janka György* sulla storia del Vicariato di Hajdúdorog. Ne ha seguito *Szabó Péter*, professore del diritto canonico chi ha parlato dello stato canonico del Vicariato di Hajdúdorog. Nel programma è ancora stata inserita anche la relazione del professore della storia della Chiesa *Véghseő Tamás*, ma a causa della sua malattia non è stata presentata la sua relazione sul vicario Danilovics János. Infine *Ivancsó István* professore liturgico ha tenuto la sua relazione sul Liturgicon dell'anno 1882, presentando interamente l'opera. – Il primo volume della serie, dunque, contiene questi scritti e li presenta ai lettori. (Ivancsó István)

Ivancsó, I. (red.), *Liturgikus örökségünk II. A Krucsay-féle liturgiafordítás fakszimiléje kiadásának alkalmából 2003. október 30-án rendezett szimpozion anyaga*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Liturgikus Tan-szék 10.) [*Eredità liturgica II. La materia del simposio tenuto il 30 ottobre 2003 all'occasione della pubblicazione del facsimile della traduzione liturgica di Krucsay*, (Istituto Teologico Superiore Greco-cattolico di San'Atanasio Cattedra Liturgica 10], Nyíregyháza 2003, 67 p. ISSN 1785-2722 ISBN 963 212 812 5

Anche del secondo simposio liturgico dell'Istituto Teologico Superiore è stata pubblicata la materia. Ne ha dato la base l'anniversario 210° della prima conosciuta traduzione ungherese della liturgia, e la sua pubblicazione in facsimile nell'anno presente. Si può leggere nel volume tutta la materia del simposio.

Lo storico sottofondo è conosciuto, però vale la pena brevemente abbozzarlo. I fedeli greco-cattolici ungheresi duramente lottavano per secoli affinché possano celebrare la liturgia e i sacri uffici nella loro lingua materna. Essendo ungheresi, ma la lingua liturgica della loro materna-diocesi non fu l'ungherese, prima miravano ottenere la lingua liturgica ungherese, e dopodiché si rendevano conto che questo è impossibile, ormai volevano ottenere una diocesi ungherese indipendente. E un fatto storico che quest'ultimo è stato realizzato solo nel 1912 con la fondazione della diocesi di Hajdúdorog, il primo invece è stato accettato solo verso la fine del II° Concilio Vaticano per la liturgia celebrata in lingua ungherese.

In questo processo s'inseriscono – come iniziative private e personali – le traduzioni liturgiche che potevano venire in luce soltanto in manoscritti. La versione più antica del testo ungherese della liturgia di San Giovanni Crisostomo è rimasta da Krucsay Mihály parroco di Gálszécs chi l'ha tradotta nel 1793.

Così l'esemplare originale dell'opera appena pubblicata è straordinariamente importante per la Chiesa greco-cattolica ungherese. Infatti, è una traduzione liturgica che ha duecentodieci anni. In verità, l'opera stessa è più giovane con ventun anni perché ci è rimasta nella trascrizione di Lupess István parroco di Tímár. L'importanza straordinaria del libro sta nel fatto che in esso si trova il primo testo conosciuto della liturgia di San Giovanni Crisostomo nella nostra lingua materna.

Il piccolo libro del simposio contiene quattro relazioni, concernenti con l'inaugurazione vescovile e con il discorso di chiusura del capodirettore. La prima relazione è pronunciata da *Pregun István* capodirettore, presentando intanto il volume del facsimile. Nella seconda relazione *Ivancsó István* ha presentato il copiatore della traduzione di Krucsay: *Lupess István* parroco di Búd poi di Tímár, chi soffriva le tragedie della sua vita personale e nonostante ciò eseguì un lavoro sacerdotale esemplare, incluso anche la trascrizione della Santa Liturgia. *Bohács Béla* decano della Facoltà Teologica dell'Università di Presov ha tenuto la sua relazione con il titolo: "L'importanza della lingua liturgica ungherese nella diocesi di Presov", abbozzando anche lo stato attuale di là. Ne ha attaccato il correferato di *Miroslav Il'ko*, anche lui professore in Presov, in lingua slovacca: "Le traduzioni dei testi liturgici in minoranze nazionali nella diocesi di Presov". Simultaneamente tutti i presenti potevano seguire il suo testo in traduzione ungherese. Infine, l'ultima relazione è stato tenuto dal nostro collega *Seszták István* con il titolo: "Aspetti antropologici nella liturgia della Chiesa greco-cattolica". Prima ha abbozzato i principi che cosa è l'uomo, e cosa è la liturgia, ha trattato con una certa profondità anche gli aspetti antropologici in uno stile bello.

Nella nuova Sede del nostro Istituto Teologico Superiore il simposio è una testimonianza del lavoro scientifico approfondito – come il vescovo lo ha sottolineato nel suo discorso di apertura. Ne possiamo aggiungere che con la pubblicazione della materia del simposio vogliamo servire coloro che non sono stati presenti nella seduta scientifica.

(*Ivancsó István*)

NEPŠINSKÝ, V., *Liturgia na Slovensku v období Tridentského koncilu*, (Studia Theologica Neosoliensi), Banská Bystrica-Badín, 1998. ISBN 80-96772-3-5

Autor zverejnil upravenú verziu svojej doktorskej práce. V piatich kapitolách prejednáva stav liturgie na území Slovenska v historickom období, keď Slovensko bolo súčasťou Rakúsko-Uhorskej monarchie: 1. Protestantizmus a stav liturgie pred Tridentským snemom. 2. Snahy o obnovenie liturgie pred snemom. 3. Liturgická obnova v rozhodnutiach miestnych snemov. 4. Pokračovanie liturgickej obnovy na miestnych snemoch v 17. str. 5. Ovocie rozhodnutí snemov na základe kánonických vizitácií.

Autor s prísnou vedeckosťou sleduje na základe archívnych dokumentov prakticky celé územie dnešného Slovenska. Venuje mimoriadnu pozornosť, pochopiteľne, farnostiam svojej diecézy. Veľkým prínosom práce, ako na Slovensku, tak aj v širších súvislostiach je skutočnosť, že sa zakladá na archívnych dokumentoch. Prtáve preto, očakáva sa aj pokračovanie od autora pokračovanie v ďalších prácach v tomto smere. Ďalším hodnotným prvkom práce je, že je napísaná v duchu ekumenizmu Hoci sa zaoberá dobou ťazkou pre katolíkov aj protestantov,

zachováva triezvy a faktografický pohľad aj pri hodnotení prejavov protestantskej liturgie. Publikované dielo zaiste vzbudí pozornosť aj u maďarských čitateľov ovládajúcich slovenský jazyk, tak odborníkov ako aj iných záujemcov a historiu liturgie na tomto území, ktoré dlhý čas bolo súčasťou Ostrihomskej arcidiecézy.

Prehľadný spôsob úpravy, vedecký a pritom jasný a zrozumiteľný štýl vzbudia záujem ako u odborníka tak aj u milovníkov histórie i liturgie.

(Vojtech Boháč)

HOLLÓS ATTILA: Csopey László élete és művei – Жизнь и труды Ласло Чопея, (Dimensiones Culturales et Urbanales Regni Hungariae 5), Nyíregyháza 2004, 109 p.

Affinché si possa valutare i nostri valori, vale la pena volgersi al passato. Soprattutto è importante quando si tratta di un personaggio importante dal punto di vista della storia della civiltà. Hollós Attila faceva proprio questo quando ha fatto volgere l'attenzione alla vita e alle opere di Csopey László con il suo piccolo libro. L'opera, secondo il suo titolo, ha due temi che si presentano nella divisione. Da una parte infatti è una biografia, d'altra parte invece è una bibliografia importante.

È vero che l'autore non ha elencato tutti i membri importanti della famiglia Csopey. Però, negli schematismi e nei circolari della diocesi di Munkács se ne trovano abbondanti date, infatti erano sacerdoti in gran numero nella famiglia. Nonostante ciò possiamo conoscere Csopey László (1856-1934) stesso dal libro. Egli divenne soprattutto per il suo vocabolario ruteno-ungherese. Scrisse inoltre libro scolastico di lingua rutena; divenne famoso traduttore speciale e letterario; fu conosciuto come eccellente naturalista; fu importante la sua attività anche come organizzatore e divulgatore di scienza.

La bibliografia elencata in trentasei pagine è impressionante: da una parte per la sua quantità, d'altra parte invece perché le opere si abbracciano i più diversi campi.

Il libriccino è bilingue: vi si trovano ciascun capitolo o parte in lingua ungherese e russo.

Professore Udvari István ha scritto l'introduzione con la sua solita saggezza. Si può anche qui ripetere la sua opinione più volte pronunciata: dobbiamo salvare i nostri valori e dobbiamo pubblicarli anche se non è perfetto il materiale recuperato (infatti, si può allargarlo).

(Ivancsó István)

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

– 16 –

Le varianti del Padre nostro nella liturgia greco-cattolica ungherese
(István Ivancsó)

Nella Chiesa greco-cattolica ungherese esistono sorprendentemente molte pubblicazioni liturgiche, nonostante le vicissitudini storiche, la mancanza delle cose materiali, in vista della lotta durata per secoli per ottenere la lingua liturgica ungherese. Quasi nella metà delle trecento pubblicazioni è presente il testo del Padre nostro. Molto sorprendente è però la varietà in cui il testo si presenta in queste edizioni. Ma è vero anche il fatto che una buona parte delle varianti molteplici – ancora di nuovo si tratta della metà dei testi – deriva dall'ortografia.

Il lavoro intende a presentare le varianti del Padre nostro come si trovano nelle edizioni della nostra Chiesa greco-cattolica ungherese. Lo fa con l'esigenza dell'integrità in base alle opere finora raccolte e pubblicate dall'autore stesso dell'articolo. Prende in esame le variazioni più piccole, mettendo insieme le varianti e creandone un sistema.

Iniziando dai manoscritti del secolo XVIII, l'autore costata che le due più importanti traduzioni della Liturgia di San Giovanni Crisostomo rimaste in manoscritto non presentano il testo del Padre nostro nello stesso modo. Dunque, il Padre nostro nella traduzione di Krucsay Mihály (1793) e in quella di due anni dopo, cioè nella traduzione di Kritsfalusi György (1795) è diverso.

Le stampate pubblicazioni liturgiche finora raccolte similmente in grande diversità contengono il testo della preghiera del Signore.

Lo scritto dopo le osservazioni generali confronta prima il testo del Padre nostro in base alle opere più definitive nella nostra Chiesa greco-cattolica ungherese, poi presenta la dettagliata analisi e comparazione seguendo le frasi della preghiera. Infine esamina anche l'ecumenica traduzione ungherese del Padre nostro perché essa è stata edita in alcuni libri di preghiera.

Degno di considerazione è il fatto che il testo stampato della preghiera del Signore si presenta abbastanza presto – quasi esattamente come noi la usiamo – e nonostante ciò doveva trascorrere molto tempo finché sia divenuta generalmente usata. Non possiamo prescindere dal fatto che il libro sempre presente sull'altare – che è un volume (il *Liturgicon*) fatto per l'uso dei sacerdoti – nemmeno in una delle tre varianti presenti la forma del Padre cantata attualmente da noi.

Riassumendo si può costatare che dalla fine del secolo XVIII fino ad oggi è stato pubblicato molte volte il testo del Padre nostro nelle opere liturgiche della Chiesa greco-cattolica ungherese. Nello stesso tempo però è vero anche il fatto che non soltanto molte volte, ma anche in molte varianti è stata edita questa pubblicazione. La causa del fatto poteva essere prima di tutto che i compilatori dei libri di canti e preghiere non erano gli imitatori gli uni agli altri. Entusiasmava loro il desiderio di essere in servizio dei fedeli con i testi di preghiera, di canto e di liturgia. E intanto hanno messo in scritto sempre anche il testo del Padre nostro preparando le edizioni. Con questo si può spiegare che un autore in due suoi libri, anzi, talvolta in due o più edizioni di uno stesso suo libro, è diverso il testo della preghiera del Signore. Per dire la verità, nella maggior parte dei casi si trovano soltanto variazioni ortografiche nei testi. — La presentazione con l'esigenza dell'integrità voleva documentare il lavoro così grandioso dei nostri antenati.

Infine, un punto di vista merita l'attenzione. Nelle diocesi di lingua slava circondanti — come anche nelle materne-diocesi di Munkács e Eperjes — non era bisogno delle tante traduzioni del Padre nostro come nella nostra Chiesa greco-cattolica ungherese perché in esse tutti i fedeli conoscevano in paleoslavo almeno il testo della preghiera del Signore.

**La figure d'Abraham comme «πάροικος» et l'idéal de la «ξενιτεία» dans
l'exégèse grecque de Gen 12,1
(Athanasz Orosz)**

Les termes «πάροικος» et «ξενιτεία» sont mises en rapport avec l'enseignement des Pères Grecs sur la «pérégrination» d'Abraham. Les Pères de l'Eglise attribuent une grande importance aux patriarches de la Genèse. Parmi eux, la figure d'Abraham occupe une place fondamentale dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Toutefois le thème de sa condition d'étranger en contexte chrétien s'interprète de manière particulière, en premier temps au milieu du discours d'Etienne (Act 7,2-8). Nous avons rassemblé le matériel fourni à ce sujet par les Pères de l'Eglise, ensemble avec l'enseignement de Philon d'Alexandrie. L'auteur qui en parle le plus est s. Irénée qui fréquemment fait des allusions au texte de la Genèse (12,1).

Dans un passage du livre IV *Contre les hérésies* (5,3-4) Irénée délimite la signification de la pérégrination: Abraham a suivi le Verbe de Dieu, en acceptant la condition d'étranger pour devenir concitoyen du Logos qui l'a appelé. Sa vie en étranger est désormais le modèle des pèlerins qui descendront de lui. Avec sa «marche à la suite du Logos» Abraham anticipe toutes ceux dont il sera le père dans la foi, les Apôtres et les chrétiens. Ceux qui dans la foi seront sa postérité véritable, devront eux aussi assumer la condition de pèlerin pour devenir concitoyens du Logos.

Cette pèlerinage volontaire rendant l'homme étranger à sa terre et à sa parenté naturelle, fascine également les autres Pères Grecs depuis Origène jusqu'à s. Maxime le Confesseur, lesquels, de leur part, désirent également devenir concitoyens du Logos. Chaque chrétien est invité à quitter «toute sa parenté *terrestre*», afin de pouvoir suivre le Fils de Dieu.

Chez les Pères du désert on rencontre d'avantage le thème de la quête de Dieu par Abraham. Dans les Apophthegmes, les Conférences de Jean Cassien et l'Echelle Sainte de s. Jean Climaque l'errance d'Abraham en terre étrangère est actualisé, puis muni d'une signification spirituelle à travers l'exil volontaire. Parce que «le Seigneur a parfois rendu plus illustre encore un homme qui, à l'exemple du grand patriarche, s'était exilé» (L'Echelle Sainte 3,29).

Dans la suite, en premier lieu le moine s'identifie avec la figure d'Abraham. L'itinéraire monastique est marqué d'une quête de Dieu dans la solitude et le silence, et s'étend jusqu'à l'illumination du Verbe qui fait sortir le moine de sa propre terre vers le royaume promis.

On peut relever surtout la marche à la suite du Logos dans la foi, mais aussi l'anticipation prophétique d'Abraham par rapport aux Apôtres, à tous les chrétiens et à l'Eglise. Toutefois, la condition d'étranger qu'Irénée et les Pères Grecs mettent en valeur chez Abraham, diffère radicalement de celle mis en avant par les auteurs hétérodoxes, qui sont eux-mêmes par nature des étrangers à un monde qu'ils refusent. En contraire, Abraham et chaque vrai chrétien assume cette condition librement afin de pouvoir s'engager en quête du Verbe incarné, le Fils de Dieu.

Sans doute tout au cours de la littérature patristique, ce thème a fait réfléchir les Pères Grecs, lesquels sans cesse l'ont enrichi de touches nouvelles.

L'errance d'Abraham en terre étrangère, telle que nous l'ont représentés les Pères Grecs, devient ainsi un modèle de l'ascèse essentiellement chrétien. La «*ἐξεντεία*» chrétienne, désormais une des démarches ascétiques essentielles du monachisme, n'est qu'une mise en route permanente à la suite du Verbe à travers les étapes successives du dessein de Dieu librement assumé. En fin de compte, les chrétiens – et les moines plus particulièrement – adoptent la condition d'étrangers, parce qu'ils désirent suivre le Fils de Dieu qui lui-même est devenu pèlerin en ce monde. «Quand les démons nous exalterons à cause de notre exil volontaire, comme si s'était un grand exploit, pensons à celui qui, pour nous, s'est exilé du ciel à la terre, et nous seront jamais capables d'achever ce qu'il faut» (l'Echelle Sainte 3,30).

**Attività unionistica di Agostino Benkovich,
vescovo di Varadino (1692-1702) tra i cristiani orientali
(Tamás Végheő)**

L'unione dei cristiani orientali con la Chiesa cattolica era sempre frutto di un'attività missionaria. In questo processo complicato – per la sua peculiarità – i

singoli missionari (sacerdoti diocesani, monaci o vescovi) avevano un ruolo molto importante. Infatti, la loro personalità, credibilità, il loro zelo e impegno risultò spesso determinante per l'esito delle iniziative unionistiche e per la sopravvivenza dell'unione stessa.

Per questo motivo nella ricerca sulla storia della nostra Chiesa dobbiamo dedicare molta attenzione ai singoli missionari. Facendo ricerche sulla loro formazione e attività missionaria, e indagando sui motivi e principi che essi seguirono, getteremo luce anche sulle pagine ancora oscure della nostra storia.

Nel presente articolo cerco di individuare gli aspetti più importanti dell'attività unionistica di Agostino Benkovich, vescovo di Varadino. Benkovich era un personaggio tipico della Chiesa cattolica ungherese del XVII. secolo. Convertito al cattolicesimo, fu alunno dei gesuiti nel collegio di Pozsony. A 18 anni entrò nel famoso Ordine dei Paolini, venne mandato a Roma per studiare nel Collegio Germanico ed Ungarico. Dopo il suo ritorno si aggregò al gruppo dei missionari paolini. i quali svolsero la loro attività nell'Ungheria Superiore. Conoscendo la lingua rutena Benkovich entra con facilità in contatto con il clero orientale della regione, guadagnando con il suo sincero impegno la loro fiducia. Il clero orientale praticamente lo considerò vicario di rito del vescovo di Eger. Più tardi fu anche viceprefetto delle missioni, poi venne eletto Generale dell'Ordine.

Nel 1681 l'imperatore Leopoldo lo nomina vescovo di Varadino e prevosto di Lelesz. Poiché fino a 1692 la sua sede episcopale fu occupata dai Turchi, nel primo decennio del suo episcopato alloggiò a Lelesz. Dopo la liberazione di Varadino cominciò subito il lavoro di ricostruzione della sua diocesi. Dal protocollo del processo informativo, diretto dal nunzio di Vienna Buonvisi risulta che la sua nomina fu dovuta in gran parte alla loro nota attività unionistica. Il grande promotore dell'unione, Leopoldo Kollonich considerò Benkovich adatto di mettere in atto i suoi piani relativi agli orientali. Data la vicinanza di Munkács, anche la scelta di Lelesz – come sede per il neoletto – rivela le sue intenzioni.

Tra 1682 e 1692 Benkovich ebbe numerose occasioni di agire a favore dell'unione. In quel periodo nella diocesi di Munkács la situazione fu caotica. Per la sede episcopale ci furono vari aspiranti, appoggiati da diverse autorità. L'unione stessa fu messa ripetutamente in discussione, mentre la regione venne devastata da eserciti ribelli ed imperiali. Per mettere fine alla situazione caotica Kollonich mise da parte i diversi candidati e nel 1690 fece nominare vescovo uno straniero, il greco Giovanni De Camilis, scrittore della Biblioteca Vaticana. Benkovich ebbe il compito di introdurre De Camilis al possesso della diocesi ed aiutarlo nei primi tempi.

Dopo la liberazione di Varadino e del territorio della diocesi Benkovich dovette affrontare un serio problema, del resto comune in tutte le regioni liberate: la mancanza di manodopera. Dal punto di vista ecclesiale il problema si presentò anche in forma di mancanza di fedeli cattolici. Tramite l'insediamento di massa di coloni romeni ortodossi Benkovich pensò di supplire non solo alla mancanza di manodope-

ra, ma anche a quella di fedeli. Basandosi sulle sue esperienze avute nell'Ungheria Superiore tra i ruteni, il nuovo vescovo di Varadino propagò l'unione con pazienza e sincero impegno anche tra i romeni. Benkovich iniziò il lungo processo che nel 1777 condusse alla fondazione della diocesi greco-cattolica di Varadino.

Accluso all'articolo si pubblica il protocollo del processo informativo (conservato nell'Archivio Segreto Vaticano – Fondo Concistoriale) antecedente alla conferma della nomina di Benkovich per la sede episcopale di Varadino.

Die Chance und die Grenze der sittlichen Normbegründung

(János Soltész)

Die Moralthologie untersucht heute jeder Bereich der Theologie, in dem über Fragen der menschlichen Ethik gehandelt wird. Über Fragen, die direkt das ethische Handeln betreffen, wie auch über solche Voraussetzungen dieses Handelns gehen, wie etwa die Frage nach der Begründung des ethischen Anspruchs. Die Theologie Moral nicht ausklammern darf, sondern von ihr sprechen soll.

Es geht hier primär nur um die generelle Art und Begründung des sittlichen Anspruchs, nicht schon um seine konkreten Inhalte. Die Frage ist: Wie kann man Ethische Forderungen prinzipiell aufzeigen und begründen lassen? Eine solche gedankliche Anstrengung dürfte dennoch vor allem heute unerlässlich sein. Der moderne Mensch möchte nicht nur hören, was zu tun ist, sondern auch wissen, warum er es tun soll. Dieser Herausforderung haben sich Ethiker und Moralthologen in den letzten Jahrzehnten zweifellos gestellt. Man hat ihre Krise wie die der Moral überhaupt nicht selten geradezu als Krise der Begründung gesehen.

Bei der Frage der Begründung von Moral und moralischen Normen legt sich als erstes nahe, eine doppelte Ebene zu unterscheiden: die unmittelbar ethische der konkreten Inhalte, etwa der Handlungsnormen, und die meta-ethische des Menschenbildes und der damit verbundenen Einschätzung dessen, was zum personalen Wohl des Menschen gehört. Dazu soll man streng genommen noch eine dritte hinzuzurechnen: die transzendente einer Letzbegründung des sittlichen Anspruchs, die Ebene der Antwort auf die Frage nach der moralischen Verpflichtung als solcher. Die Begründungsfrage ist somit nach diesen drei Ebenen aufgeschlüsselt zu beantworten, wobei in der Logik der Begründung die dritte Ebene als erste zu gelten hat, danach folgt die meta-ethische und als dritte die der konkreten Inhalte.

Für die grundlegende Ebene der Unbedingtheit des Ethischen scheint eine Begründung im letzten nur vom Glauben her möglich. Im Ethischen den Menschen ein absoluter Anspruch erreicht, wächst offenbar nur dann, wenn eine den Menschen transzendierende Wirklichkeit angenommen wird. Der Sollenanspruch als solcher ist nur von Gott her zu erklären. In dieser Ebene muß man die Deontologie benützen. Bei der mittleren Ebene, de Menschenbild und den Elementen des personalen Wohls,

ist der Anteil der Vernunft schon höher anzusetzen. Hier sind Einsichten aus der Empirie zu gewinnen, und hier ist auch der Ort des Dialogs mit der Philosophie und den Humanwissenschaften. Der meta-ethische Rahmen wird auch von der Glauben bestimmt. Auf der dritten Ebene schließlich, dem Bereich der konkreten ethischen Inhalte, der Normen und Handlungen, ist primär und originär die menschliche Vernunft gefordert. Denn hier ist nunmehr das Prinzip der Teleologie am Platz, und hier liegt auch das eigentliche Feld für seinen Einsatz. Die Frage nach den Folgen ist vor allem dieser dritten Ebene zugeordnet. Hier ist eine Weise des Überlegens und Argumentierens erforderlich, die für ein Christen nicht anders ist als für alle übrigen Menschen.

Eine solche Arbeit kann die personale verantwortungsethische Normenbegründung verrichten, indem auch die Deontologie und Teleologie spielt eine große Rolle, und die menschliche Person und ihr Wohl macht hier eine Einigkeit, eine Ordnung der Vielfalt der Elementen.

L'origine e "componenti" della potestà superiore di governo (I)

Premesse storiche

(Péter Szabó)

Nel corso dei secoli così il ruolo strutturale come l'importanza pratica delle autorità intermedie nel governo della Chiesa cattolica man mano sono venuti sempre meno. Nel periodo del dopo-Concilio questa tendenza ha avuto una svolta evidente. I commentatori del CIC ne considerano un regno di rilievo il fatto che il Codice latino – adottando una logica "orizzontale" al posto della precedente "verticale" (o, meglio dire, integrando l'una con l'altra) – tratta di suddette autorità non sotto la voce "De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt ecclesiastico iure participes" ma quella di "De Ecclesiarum particularium coetibus". Invece, per la sorpresa di non pochi, la cost. ap. *Sacri canones* che promulgò il Codice Orientale ripropone la suddetta formula sebbene con certe modifiche, dichiarando che "...Ecclesiae patriarchales in quibus patriarchae et synodi iure canonico supremae Ecclesiae auctoritatis participes sunt..."

Il merito evidente di tale prospettiva è che richiama l'attenzione ad una caratteristica essenziale della potestà sovraepiscopale, e cioè al suo essere relativo e dipendente dall'Autorità suprema della Chiesa. Nello stesso tempo la formula partecipativa, almeno per la sua applicazione laconica, porta in sé anche certi svantaggi. Infatti, durante la sua lunga evoluzione storica esso ha assunto varie sfumature di significato le quali la legano a modelli di Chiesa assai diversi tra di loro.

La presente pubblicazione costituisce la prima parte di un studio più lungo, dedicato all'esame della formula partecipativa. In essa l'autore, dopo la bozza dello "status quaestionis", mira ad identificare le radici immediate dell'espressione

“*participatio supremae Ecclesiae auctoritatis*” nonché ad esaminare il loro significato ecclesiologico. (Le altre due pubblicazioni che seguiranno lo studio presente offriranno poi un’analisi delle possibilità di una descrizione più sfumata della natura della potestà sovraepiscopale. In ciò i punti cardinali potranno essere da un lato l’applicazione più coerente della dottrina conciliare sull’origine della *sacra potestas* [NEP 2], dall’altro la reinterpretazione del ruolo del legislatore a proposito nella consuetudine legittima o, più esattamente le analogie che ne possono essere dedotte alla problematica in questione.)

Il primo passo dello studio riportato in quest’articolo analizza le fonti dirette riguardanti le autorità intermedie, le relative discussioni del Concilio Vaticano I e le opinioni dei canonisti di rilievo dell’epoca. Da ciò si rivela che nell’epoca della prima codificazione questa formula considerava le manifestazioni della potestà sovraepiscopale semplicemente come derivati della giurisdizione papale (modello di ‘emanazione’). Secondo questa concezione, salvo errore, la potestà sovraepiscopale non aveva un rapporto essenziale con l’ordo episcopale di chi – come patriarchi, metropolitani ecc. – effettivamente esercitava le competenze superiori annesse al proprio ufficio.

Tale modello però, nella luce dei nuovi schemi sull’origine della sacra potestà sembra necessitare certe precisazioni. Siccome la formula è riapparsa a causa delle caratteristiche specifiche del diritto orientale (e cioè a causa delle forti figure sovraepiscopali presenti in esso), nell’esaminare questo problema la canonistica orientale ha una missione particolare.

– 17 –

Ignazio di Antiochia nei testi liturgici bizantini

(István Ivancsó)

Ignazio di Antiochia è un discepolo degli Apostoli, uno dei primi Padri della Chiesa, un Santo della Chiesa universale. Perciò egli – come martire e vescovo – è venerato non soltanto da parte della Chiesa Orientale ma anche da quella Occidentale. Il saggio presente intende presentare il suo personaggio – esclusivamente in base ai testi liturgici della Chiesa bizantina – in quanto ha partecipato al mistero pasquale di Gesù Cristo per mezzo della sua vita terrestre, sofferenza e morte; è arrivato alla gloria della risurrezione.

La sua biografia e la sua importanza teologica sono menzionate in base ai libri patrologici e dogmatici soltanto in tale misura, in quale è indispensabilmente importante per spiegare ed interpretare convenientemente i riferimenti liturgici. Per analizzare i fatti usiamo tutti i testi liturgici del Santo.

È generalmente noto che la Chiesa venera i Santi da triplice punto di vista, e tutti i tre sono penetrati dal mistero pasquale di Gesù Cristo. Prima di tutto veneriamo i Santi perché loro sono già partecipi totalmente del mistero pasquale di Cristo. Per secondo: veneriamo i Santi anche perché ci danno buon esempio sulla strada verso il Regno di Dio. Il terzo motivo della venerazione dei Santi è che loro intercedono per noi presso Dio.

Questo motivo triplice vale anche per il caso di Sant'Ignazio di Antiochia. Anche i suoi testi liturgici li mettono in rilievo. È vero che li non si presentano in eguale misura, anzi è vero che il motivo dell'intercessione è molto di più invocativo piuttosto che deprecativo. Però si trovano nei testi riferimenti a tutti i tre temi. Lo scritto li presenta dettagliatamente come si realizzano nella vita del nostro Santo. Oltre di questi tratta ancora altri aspetti.

Teoforo: Il soprannome di San Ignazio divenne tanto caratteristico che si trova nei testi liturgici del Santo non meno che venti volte.

Martire: Molti brani dei testi liturgici trattano del fatto che Ignazio divenne martire.

Venuto dall'Oriente: Sant'Ignazio di Antiochia percorse una via non scelta dalla propria volontà ma coscientemente accettata, quando fu trasportato in ceppi a Roma, nel luogo del suo martirio. I testi liturgici non trascurano a trattare più volte anche questo fatto.

Oltre di tutti questi gli autori dei testi liturgici lo decorano con molti epiteti.

Allora, Sant'Ignazio di Antiochia occupa il suo posto degnamente meritato nel seno della Chiesa bizantina ed è venerato tramite dei testi liturgici.

The Drama's Pay-off: The Theological Weight of the Holy Fifty Days (from Easter to the Pentecost) according to Hans Urs von Balthasar
(Tamás Kruppa)

One can say that Paul reports not only the earliest, but also the unanimous witness of the entire New Testament, when he says, that the Christian faith stands or falls with the resurrection of the Lord. The resurrection as the justification of the crucified Son „in the Spirit” is at the same time his glorification and enthronement as the Lord before whom every knee must bow. (Phil 2,9-11)

However we are looking for an other significant meaning of the Eastertide here. Only in the resurrection does the mystery of the trinitarian structure of the divine love come fully to light. The resurrection is for Balthasar in a special way a trinitarian event. Only as such can it be the revelation to the world of the identity of the glory of the divine love and the „cadaver-obedience” of the Son.

The forty days between the resurrection of Jesus and his ascension into heaven belong both to his earthly time and to his eternal time, according to Balthasar.

It is a time when Jesus meets his disciples in a new intimacy, which destroys the distance and foreignness between their historical existence in time and his eternal existence in the Spirit.

Since the resurrection is from the very beginning a resurrection unto Father in heaven, the mystery of the ascension is an event, which expresses a new relationship between Christ and the world rather than a new relationship between Christ and the heaven.

The Holy Spirit as the unity in person between the sending Father and the Son who is sent is also the expression of the identity of the loving will of the Father and the free obedience of the Son.

If the fact that the Spirit is sent from heaven expresses the irrevocable opening of the inner-trinitarian life for humanity, the fact that the Spirit is sent by the Son indicates that the glorified humanity of the crucified one remains the uniquely definitive way to trinitarian life.

The specific mission of the Spirit, therefore is his work of interiorization, the subjective inner realization of what has been accomplished objectively in Christ.

**Aspetti del ruolo sociale del vescovo nella corrispondenza
di Teodoreto di Cirro
(Tamas Lipcsak)**

Entro la vasta produzione letteraria di Teodoreto di Cirro è particolarmente interessante la sua corrispondenza. In essa troviamo alcune informazioni come il vescovo di Cirro cerco di mitigare la miseria dei suoi parrocchiani. Cirro nell'antichità ebbe una sua storia e una sua importanza.

Ma nel V° secolo Teodoreto nelle sue lettere ci presenta la città e il territorio desolati e cadenti, priva dei principali servizi pubblici e poco popolata. Utilizzando le risorse della Chiesa Teodoreto costruì diverse opere pubbliche: una chiesa dedicata ai santi apostoli e profeti, portici pubblici, un acquedotto e altre non precisate opere edilizie. Procuro a Cirro le arti indispensabili e gli esperti nella medicina. Abbiamo qualche informazione più ampia e precisa sull'azione di Teodoreto per alleggerire le tasse del suo popolo e specialmente degli agricoltori. In questo tempo la riscossione delle tasse era la preoccupazione più grande dei magistrati e la più grande paura della popolazione.

Il vescovo non si limita a intervenire presso i funzionari statali di basso livello, ma approfitta del suo prestigio e delle sue amicizie a far sentire la sua voce anche in più alto. Nella sua corrispondenza troviamo parecchie lettere dirette ad alti funzionari e personaggi di primo piano, come l'imperatrice Pulcheria, il prefetto Costantino e il patriarca Proclo, per ottenere alla città e al suo territorio una riduzione delle tasse.

Dal punto di vista sociale, l'opera di Teodoreto rientra nella beneficenza, risalente alla visione ellenistica del re benefattore. Ma per comprendere l'agire di un vescovo, questa visione deve essere collocata nell'insieme del suo ministero pastorale: è un aspetto della carità pastorale del vescovo.

**Il risveglio della speranza. Il concetto teologico della speranza nell'arco
della teologia protestante del secolo XX**
(István Seszták)

Non esiste ancora un manuale sulla storia della teologia della speranza. Troviamo delle monografie oppure tentativi di sintesi, ma il concetto della speranza soltanto negli ultimi decenni e passato di nuovo nell'interesse della teologia. Si nota che già i Padri della Chiesa ed anche la teologia scolastica s'interessava sulla „speranza”, ma solo in quanto e in legame con le altre questioni – spesso più importanti – trattate da loro. Noi in questo breve lavoro proviamo di esaminare i lineamenti più significativi di questo „rinascimento sulla speranza” da parte del pensiero protestante del nostro secolo. Tra le cause, che hanno portato la nuova situazione si nota il nuovo interesse della filosofia verso essa oppure „l'escatologia protestante” della nostra epoca.

Nell'interesse rinnovato della filosofia troviamo due pensatori. Il primo è Gabriel Marcel, che nella speranza cristiana scopre i fondamenti di un futuro scientifico o storico-dialettico, e ancora in più generale i fondamenti di un'antropologia esistenzialista. Riassumendo la sua dottrina della speranza – che evidentemente influenzata dalla fede cristiana – possiamo dire in questa breve formula: „io spero in te, per te”. Il secondo è Ernst Bloch, con il suo pensiero attorno al principio di sperare.

L'interesse rinnovato della teologia parte dal suo compito, cioè di *ricompensare il „deficit” della speranza* – come lo scrive Szennay András. In questa situazione d'oggi, la teologia della Chiesa deve testimoniare la speranza, deve rispondere a quelle domande, le quali in ultima analisi la interrogano sulla speranza. I teologi protestanti erano i primi di scoprire questa situazione, che ci ha portato alla costruzione della „teologia della speranza”.

La seconda parte del presente lavoro esamina particolarmente l'escatologia protestante (K. Barth, R. Bultmann, D. Bonhoeffer), partendo dalla rinascita dell'escatologia di tutta la teologia nel secolo scorso. Ed alla fine vediamo il pensiero di Pannenberg e Moltmann, che hanno contribuito di più al rinnovamento del concetto di speranza per la fede e teologia cristiana.

Il pensiero teologico di Pannenberg coincide una tra le interpretazioni più fondamentali della speranza cristiana, perché parte dall'idea della rivelazione ed in connessione di essa ripensa il rapporto tra fede e teologia. Pannenberg è stato ispirato – a livello fondamentale – dal concetto della „verità”. Dire il senso – cioè la verità –

di una cosa, e possibile soltanto riferendolo alla somma dei fatti, alla fine della storia, cioè al senso ultimo. La grandezza di Pannenberg era di sottolineare il ruolo centrale della speranza, ed allo stesso tempo ha mostrato l'importanza indispensabile di essa per la vita quotidiana dei cristiani.

Senza dubbio che nei nostri giorni si parla della „dignità” della speranza nella teologia in gran parte è dovuto a Jürgen Moltmann e alla sua opera „Teologia della speranza” (Theologie der Hoffnung), che è stata uscita nel 1964. Il suo punto di partenza – similmente a E. Bloch – è di tipo storico-sociologico. Possiamo affermare che in generale condivide l'opinione di Bloch, ma spesso critica gli altri teologi. Nella teologia di Moltmann il ruolo centrale dell'escatologia non è dovuta ad una riflessione biblica, ma soprattutto ad una riflessione che viene dal „conformismo del cristianesimo con il suo ambiente”. Questo conformismo però è una conseguenza diretta della mancanza (perdita) dell'escatologia.

L'escatologia e „il segno dei tempi” non solo per la teologia ma anche per tutto il cristianesimo. Il credente è obbligato di scoprire tale segno!

Die Perspektiven der Ungarischen Griechisch-Katholischen Kirche in der näheren Zukunft (Ferenc Janka)

In dieser Abhandlung geht man aus der Gesichtswinkel der geschichtlichen, nationalen, und kirchlichen Erfahrung der Ungarischen Griechisch-Katholische Kirche aus. Aus dieser Sicht werden einige alte und neue Problemen auf weltlicher-, europäischer- und innereuropäischer Ebene schematisch durchgesehen.

Aufgrund der uns allen bedrohenden Problemen (Ökologie, Frieden, Zusammenleben unterschiedlicher Völkern und Kulturen), die das Fortleben der Menschheit direkt gefährden, wird die Notwendigkeit eines Weltethiks festgestellt. In der Artikulierung solcher Ethik wird die christlich inspirierte Philosophie eine bedeutende und unentbehrliche Rolle spielen.

Als nächstes werden Konflikte untersucht, wie zB. zwischen dem Einzelnen und dem Gesellschaft, zwischen Familie und Arbeit, zwischen Abhängigkeit und Emanzipation. Die Gesellschaftliche Lehre der Kirche: „Persönlichkeit, Solidarität und Subsidiarität” sind die Schlüsselworte für die Prinzipien, die bei der Behandlung und Lösungsversuche dieser Problematik unbedingt berücksichtigt werden sollten. Eine besondere Eigenschaft der griechisch-katholischen Perspektive ist die traditionell wichtige Rolle der Familie (kinderreiche Familien, verheiratete Priester mit Großfamilien), die weiterhin und unter den veränderten Umständen bewußter weiterzupflegen ist.

Im Thema Abhängigkeit und Emanzipation wird die Rolle der Religion in Konflikten und bei der Lösung von Konflikten untersucht. Es ist eine ständige Ver-

suchung Religion als Deckmantel für sonstige Konflikte (finanzielle, wirtschaftliche oder machtpolitische) zu mißbrauchen. Die große Weltreligionen und besonders die christliche Konfessionen müssen immer entscheidender für den Frieden eintreten. Die Leidensgeschichte der in den Kommunistischen Staaten unterdrückten orthodoxen Kirchen und die der darin aufgelösten griechisch-katholischen Kirchen zeigt, das der Staat oder besser, die geschichtliche Erbe die ökumenische Dialog wesentlich erschweren kann. Eine gute und solide theologische Ausbildung an beiden Seiten und eine beruhigende Ordnung der Sonstigen Umständen können den Grund zu einer ökumenischen Dialog die notwendige Bedingungen schaffen. Die Erbe der atheistischen Propaganda und die fehlende religiöse Kenntnisse, die damit gleichzeitig wirkende neue Konkurrenz der Sekten und der „New Age“ erschweren die Situation dieser Kirchen.

Die innere Entwicklung in der Katholischen Kirche zeigt eine Wende von der Einstellung des verteidigenden Uniformismus zur „katholische Einheit in der Vielfalt“. Diese Wandlung wird mit der „Orientalium Ecclesiarum“ und mit dem „Östlichen Kodex“ (*CCEO*) gekennzeichnet. Das weist eine hoffnungsvolle Weg in die Zukunft, an dem die ungarische Griechisch-Katholische Kirche eine ihr gemäße Rolle in der Arbeit am Weiterbau der friedlichen Zukunft im Zusammenleben von unterschiedlichen Nationen, Konfessionen, von Europa und der Welt erfüllen kann.

La politique ecclésiastique des Habsbourg en Hongrie après la domination turque (György Janka)

Selon le droit du patronage suprême (*ius supremae patronatus*), les rois hongrois prétendaient au droit de la dénomination de la haute clergé et au privilège de l'intervention dans les affaires de l'Église. Après l'affranchissement du pays du règne turc, les Habsbourg s'efforçaient d'élargir ces droits sur la base de l'idée du royaume apostolique.

En 1701, alléguant le titre du roi apostolique, Léopold I (1657-1705) disposa non seulement des affaires de domaine, mais aussi des questions de la construction des églises et de l'éducation des prêtres. Il profita même de l'affaire des chrétiens orientaux pour étendre ses droits de patronage. En 1687, il agréa l'évêque Raitch Lunginus sans la consultation du Saint Siège; en 1701, il nomma Athanasius Anghel l'évêque grecque uni, et donna la lettre de privilège pour des roumains unis de Transylvanie sans la consultation de Rome. À l'évêché de Munkacs (Mukatchevo), en 1690 il nomma l'évêque Josef de Camellis et le subordonna comme vicaire à l'évêque catholique d'Eger. Cependant, dans sa lettre de privilège, il donna les mêmes privilèges aux chrétiens unis de rite grecque dont jouissaient les latins.

Pendant le règne de Josef I (1705-1711), le roi voulait évincer du siège épiscopal István Telekessy évêque d'Eger qui avait soutenu la guerre d'indépendance

de Rákóczi; l'évêque était défendu par le pape. Cependant, à l'évêché de Munkacs, le roi, le pape, aussi que Ferenc Rákóczi II proposaient chacun son candidat pour le siège épiscopal en même temps, évoquant une situation très confuse.

Charles III (1711-1740), pendant son règne, en 1723, établit le conseil de lieutenance (*Consilium regium locumtenentiale hungaricum*). Cette institution possédait la pratique des droits de patronage. En 1721, le pape Innocent XIII accorda au souverain le droit de patronage de l'évêché de Fogaras. À l'évêché de Munkacs, le roi Charles III nomma l'évêque György Bizanczi et renouvela la lettre du privilège de Léopold I, commençant son application.

Das Gewissen

(János Soltész)

Das Gewissen im allgemeinen außerordentlich geschätzt wird und gleichsam ein Schlüsselbegriff im Ethos der Gegenwart ist. Dennoch gibt es über das, was mit ihm gemeint sei, keine einheitliche Auffassung. Es fehlt sowohl eine allseits anerkannte Definition als auch eine von allen in gleicher Weise gebrauchte Terminologie. Selbst in der Einschätzung zeigen sich deutliche Unterschiede; nicht von jeder Seite kommt eine solche Zustimmung, wie sie in der öffentlichen Meinung heute gegeben ist.

Die heute in der Öffentlichkeit vorherrschende Hochschätzung des Gewissens hat eine ihrer Wurzeln zweifellos in der Philosophie der Aufklärungszeit. Dies gilt für die von Rousseau geprägte Richtung der französischen Aufklärung wie für die Strömung des deutschen Idealismus. Später viele der in der Psychologie gemachten Aussagen scheinen auf eine erhebliche Relativierung des Gewissens hinauszulaufen. Als inzwischen klassische Theorien dieser Art haben die Ansichten von S. Freud und C. G. Jung zu gelten. Freud ist heute gewiß überholt und auch Jung nur manchmal zitiert worden.

Für die Frage, ob und wie die Bibel vom Gewissen gesprochen hat, empfiehlt sich als erstes ein Blick in die Umwelt Israels, um eventuelle Quellen, aber gegebenenfalls auch das Eigene der biblischen Aussagen entdecken und besser erkennen zu können.

In der Bibel zeigt es sich eine Entwicklung hin zu einer stärkeren Beachtung des Gewissens. Das Gewissen wird ganz im Kontext des Glaubens gesehen und beurteilt, auf dem Hintergrund des Verhältnisses von Gott und Mensch. Es ist eine Realität des Menschen, aber in seiner Bedeutung nicht auf ihn und das empirisch Faßbare beschränkt, sondern reicht hinein in die vom Glauben erschlossene Welt.

Das Gewissen findet in der christlichen Theologie nicht gleich vom Beginn an schon eine besondere Beachtung. Für die Patristik ist eigentlich nur der Wortgebrauch nachweisbar, nicht schon eine ausdrückliche Lehre. Das beginnt erst in der

Zeit der Scholastik. In der nach Trient entstehenden Moraltheologie hat sich vor allem die thomistische Interpretation der scholastischen Gewissenslehre durchgesetzt. Sie blieb, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bis in unser Jahrhundert hinein vorherrschend. Einer Bevorzugung des Gewissens, die im profanen Raum schon des längere gegeben ist, war man im Bereich der katholischen Kirche lange zurückhaltend gegenübergestanden, doch ist es hier fraglos zu einem Umbruch gekommen, wobei, nicht auslösend, so doch nachdrücklich verstärkend das 2. Vatikanum gewirkt hat: durch seine Herausstellung des Gewissens und sein ausdrückliches Bekenntnis zur Gewissensfreiheit.

Etwa von der Mitte der Jahrhunderte an wird zunehmend eine ganzheitliche Sicht des Gewissens vertreten. Man versteht das Gewissen nunmehr als eine Funktion der ganzen Persönlichkeit und sieht es in deren innerstem Kern gegeben. Es ist dort zu suchen, wo der Mensch er selber ist. Das bedeutet sowohl eine größere Nähe zur biblischen Vorstellung vom Herzen als auch die Möglichkeit, die neuen Daten der modernen Psychologie zu integrieren und die emotionalen Kräfte in der Gewissensbildung einzubeziehen.

I sinodi deliberativi delle Chiese *sui iuris* secondo lo *ius vigens*

(Péter Szabó)

Il presente studio intende a dare una descrizione comparativa degli enti «sinodali regionali» di carattere deliberativo, mettendo a fuoco alcune problematiche essenziali della normativa attuale, portate dai due Codici. In seguito ad un riordinamento completo del potere superiore di governo, al posto di una normativa che mise l'accento sul ruolo univale del patriarca, l'attuale ordinamento ripristina in gran parte le competenze tradizionali del Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale, provvedendo così un sistema equilibrato delle autorità intermedie. Dovuto alla proliferazione accelerata delle giurisdizioni cattoliche parallele, anche gli organi del coordinamento interecclesiale prendono un ruolo sempre più crescente nella vita della Chiesa. Una analisi più attenta della descrizione sul *Conventus «plurium Ecclesiarum sui iuris»* portata dal *CCEO* can. 322, secondo l'opinione dell'Autore solleva seri dubbi riguardo alla tesi che considera tale istituto come un organo di carattere meramente consultivo.

L'aspetto più interessante della normativa circa i «sinodi regionali» è senz'altro quello che riguarda la scelta tecnica adoperata nella determinazione dell'estensione tematica delle loro competenze legislative.

Il *CIC*, almeno per la prima vista, sembrerebbe provvedere un sistema chiaro che distingue nettamente tra gli organi che hanno una competenza legislativa di carattere generale (tali sarebbero i concili particolari) da una parte, e quei le cui competenze deliberative, invece, sono limitate a casi tassativamente enumerati dall'or-

dinamento (conferenze episcopali), dall'altra. Una analisi più profonda, tuttavia, rende ovvio che il can. 381 in un certo senso «sovrascrive» la competenza generale dei concili particolari, indicata dal can. 445. Infatti, dovuto al principio conciliare riportato nel 381, anche nel caso di questi istituti si deve verificare caso per caso se tale concilio possa *legittimamente* attivizzare la sua potestà superiore di per sé generale.

In ultima analisi, e questo è forse il punto più importante dello studio presente, bisogna concludere che anche la possibilità stessa dell'attivizzare della superiore potestà legislativa è una questione che fa parte dell'ambito discrezionale del medesimo sinodo deliberativo. Sotto quest'aspetto gli enti sinodali deliberativi dei due Codici (e cioè i concili particolari latini ed i sinodi episcopali delle Chiese patriarcali) seguono la stessa e medesima logica di funzionamento.

La normativa attuale sul sinodo episcopale, un po' sorprendentemente, non contiene più un canone che descrivesse l'estensione tematica della competenza legislativa del medesimo (cf. *CS 349/CIC 445*). Tenendo presente delle conseguenze logiche che sorgono dalla presunzione conciliare stabilita in favore all'integrità del potere episcopale (*CD 8*), da questa modifica dello *ius vigens* orientale, si potrebbe facilmente dedurre che il *CCEO* abbia limitato la competenza legislativa del suddetto Sinodo episcopale ai soli casi tassativamente predeterminati dallo *ius commune*. Per evitare quest'ultima interpretazione – difficilmente conciliabile sia alla tradizione orientale che alla direttiva stabilita dall'*OE 9* – si può richiamare anche nel caso dei Sinodi episcopali il principio sovrariferito in occasione dei concili latini. Secondo questo la concreta scelta tecnica nel determinare la competenza legislativa non ha che una importanza relativa o secondaria. Infatti, da una parte, anche le direttive meramente orientative rilasciate dai vari organi episcopali hanno una notevole rilevanza giuridica seppur interna (cf. *EI 212b*). Dall'altra, anche i sinodi/concili legislativi solo in quei casi possono attivizzare la loro potestà superiore di governo qualora risulti con evidenza che la protezione della comunione ecclesiastica e/o lo stesso proseguimento della missione ecclesiastica verrebbe meno senza una legge superiore.