

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

FOLIA ATHANASIANA

7

**Edward G. FARRUGIA – István IVANCSÓ
Astrid KAPTIJN – János NYIRÁN
Tamás SZABÓ
&
Byzantine Bibliography in Hungary 2004-2005**

**Nyíregyháza
2005**

Folia Athanasiana vol. 7 (2005)
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 €

© 2006 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

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

Folia Athanasiana

7



**Nyíregyháza
2005**

TABLE OF CONTENTS

EDWARD G. FARRUGIA

“Orientalium Ecclesiarum” alla luce dell’ecclesiologia del XX. secolo:

Una valutazione teologica del Decreto

7

ISTVÁN IVANCSÓ

Il mistero pasquale di Gesù Cristo nella liturgia della Chiesa bizantina

27

ASTRID KAPTIJN

Les premières communautés orientales catholiques en France (1821-1922)

57

JÁNOS NYIRÁN

Sabato Santo I.

79

TAMÁS SZABÓ

Die Feier von Tod und Auferstehung Christi in der Byzantinisch-Orthodoxen Kirche und in der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn

111

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2004-2005

135

RECENSIONES

145

CONTENTS OF THE ATHANASIANA 18

Ivancsó István: Citazioni, riferimenti e influssi liturgici nell’acatisto di Máriapócs

153

Bernadett Puskás: L’architecture sacrale de l’éparchie historique de Munkács (Mukachevo) au 17^e siècle

153

János Soltész: Vor 35 Jahren wurde die Enzyklika *Humanae vitae* geschrieben

154

Péter Szabó: Analisi della figura canonica del Metropolita *sui iuris*

155

György Janka: La politique religieuse de Ferenc Rákóczi II et les chrétiens orientaux

156

CONTENTS OF THE ATHANASIANA 19

Athanáz Orosz: Patristische Auslegung des „ <i>Beatus vir</i> “ vom hl. Ignatios von Antiochien bis zur Zeit Basilius’ des Großen	157
István Ivancsó: San Giovanni Crisostomo il „ <i>beatus vir</i> “ nel culto liturgico della Chiesa bizantina	158
Péter Szabó: Autonomia disciplinare come carattere del fenomeno dell’Ecclesia sui iuris: ambito e funzioni	159
Tamás Kruppa: Kenotic character of the finite freedom’s creation in Hans Urs von Balthasar’s Theo-drama	160
István Seszták: Il peccato – l’uomo è all’ombra d’Adamo	161
János Soltész: Das Wesen des Gebetes und seine spezielle Art, der liturgische Gesang aus moralische Hinsicht	163
Athanáz Orosz: A che punto siamo con il can. 373? Resoconto nello specchio della disciplina paleocristiana e delle fonti più recenti	163
György Janka: Le diocèse millénaire d’Eger et les grécocatholiques	165
Endre Gánicz: L’uomo beato nello specchio del Salmo 1°	165
 AUTHORS	167

EDWARD G. FARRUGIA•

**“ORIENTALIUM ECCLESiarum”
ALLA LUCE DELL’ECCLESILOGIA DEL XX. SECOLO:
UNA VALUTAZIONE TEOLOGICA DEL DECRETO**

SOMMARIO – 1. In cerca di un terminus a quo per un paragone della situazione prima di *OE*; 2. Analisi dell’“Orientalium ecclesiarum” all’interno dei testi conciliari; 3. La portata ulteriore dell’Orientalium Ecclesiarum; 1/ Le reazioni al Decreto; a) Reazioni cattoliche orientali; b) Reazioni degli ortodossi; c) Reazioni nel Dialogo: alcune conclusioni sulla ricezione; 2/ Giudizio complessivo.

Nella interpretazione di uno dei periti che hanno avuto una funzione di primo piano al Vaticano II, Karl Rahner, il significato principale di questo concilio è quello di un concilio della chiesa sulla chiesa.¹ L’idea fondamentale che risalta dall’insieme è che si tratta della prima esercitazione ufficiale della chiesa come chiesa universale.² In effetti, solamente con il Vaticano II la chiesa si è mostrata, nel suo agire, non più come una ditta di esportazione ma come chiesa universale.³ A detta di Rahner, questo si può dimostrare dai documenti conciliari. *Sacrosanctum Concilium*, anche se dice che il latino deve essere conservato nei riti latini,⁴ ha difatti preparato la strada per il vernacolare; *Gaudium et Spes* ha spianato la via al dialogo col mondo nelle sue varie dimensioni, mentre *Nostra aetate* ha aperto la via a un nuovo rapporto con le religioni non cristiane.⁵ Fino a qui parla quasi come un orientale; poi dice che, dal punto di vista teologico, si possono distinguere tre periodi nella storia della chiesa: (a) il periodo del giudeo-cristianesimo; (b) il periodo dell’ellenismo, seguito dalla predominanza della civiltà europea; (c) il periodo in cui lo spazio vitale della Chiesa

* Edward G. Farrugia, SJ, professore e decano della Facoltà di Scienze ecclesiastiche orientali, Pontificio Istituto Orientale (Roma).

Discorso svolta il 19 Novembre al Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2004 in occasione di *OE*.

¹ K. RAHNER – H. VORGRIMLER (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen*, Freiburg/Br. 1981, 24.

² “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils” (1979), in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, I-XVI, Einsiedeln 1954-1984, vol. XIV, 287-302, qui 288, (in seguito: *STh*).

³ “Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils” (1979), in *STh* XIV, 304.

⁴ SC 36. 1: *Linguae latinae usus, salvo particulari iure, in ritibus latinis servetur*.

⁵ “Theologische Grundinterpretation” (nt. 2), 292 s.

è tutto il mondo. Quindi, per la seconda volta, con il Vaticano II c'è stato un cambio del paradigma, aprendo le porte ad una pluralità di liturgie e del diritto.⁶ Fra i beni conseguiti – la collegialità (pluralismo collegiale).⁷

Le carte sono quindi in favore del nostro documento, *OE*, che tratta di chiesa e di chiese e si aspetterebbe proprio qui una conferma della svolta operata dal concilio, per parlare con uno ex-Rettore del Pontificio Istituto Orientale (Roma), Georges Dejaifve⁸ (†1982). Eppure il concilio non ha ricevuto da parte degli Orientali solo attenzione positiva. Da questo fatto comunque scaturiscono criteri per valutare il documento. Ma anzitutto ci incombe l'obbligo di restringere un tema così vasto. Ci limitiamo anzitutto al tema suggerito dallo stesso titolo – all'ecclesiologia, *more orientale*, quindi consentendo di trattare di tematiche contigue come lo vuole la prassi orientale, che parla dell'unità di dogma e spiritualità, di teoria e di prassi. A questo viene che il secolo XX è stato chiamato, da Martin Dibelius⁹ (†1947), il secolo della Chiesa, designazione che gli è rimasta. Ci si impone così la necessità di restringere l'argomento, anche perché le teologie cattoliche, ortodosse e protestanti occupano tanto spazio.

Uno sguardo rapido al grosso tomo di Battista Mondin, *Le nuove ecclesiologie*, mostra almeno venticinque indirizzi diversi, per lo più latini.¹⁰ Poi, parlando dell'ecclesiologia di *OE* ci può rendere scettici, perché si tratta di un decreto, non di una costituzione dogmatica come nel caso di *LG*, e quindi non si deve paragonare cose tra loro ineguali. Si può anzi chiedere se cercando un'ecclesiologia in *OE* non si cerchi in effetti i vivi tra i morti. Tirando le somme si deve restringere il tema. Nella prima parte si cerca (1) un *terminus a quo* per facilitare un paragone tra eguali; (2) poi, in una seconda parte si cerca di collocare l'ecclesiologia di *OE* in paragone con ciò che negli altri documenti si dice delle Chiese orientali; e, nella terza parte, (3) la teologia di *OE* a paragone di altre teologie del secolo XX.

⁶ *Op. ult. cit.*, 294.

⁷ *Op. ult. cit.*, 300.

⁸ G. DEJAIFVE, *Un tournant décisif de l'ecclesiologie à Vatican II*. Paris 1978. Per uno studio delle ecclesiologie unionistiche vedi S. TYSZKIEWICZ, "Le principe d'Unidiversité et son application en ecclésiologie", in *Gregorianum* 19 (1938) 321-348; L. HERTLING, *Communio: chiesa e papato nell'antichità cristiana*. Roma 1961.

⁹ M. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*. Berlin 1926.

¹⁰ B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie*, Roma 1980, 9. L'autore la spiega così: "Nell'ormai lontano 1926 il vescovo luterano Martin Dibelius scriveva che il secolo XX sarebbe stato il secolo della chiesa. Nonostante le acuti tensioni e la dolorosa crisi che in questi anni si registrano in tutte le chiese cristiane, i fatti hanno dato sostanzialmente ragione a Dibelius. Nelle tre grandi denominazioni in cui è divisa la cristianità, cattolicesimo, protestantesimo e ortodossia, in questo secolo sono accadute cose straordinarie che hanno restituito loro un prestigio e uno splendore che da molto tempo non possedevano più".

1. In cerca di un terminus a quo per un paragone della situazione prima di *OE*

Raramente un secolo incomincia secondo il calendario. È il caso nostro. Saremo quindi tentati di incominciare con *Orientalium Dignitas* (1894) di Leone XIII, e questo oggi, a 110 anni dalla stesura, ricordata da Giovanni Paolo II a 100 [101] anni di distanza nel 1995.¹¹ E ci sono elementi che rendono plausibile tale possibilità. Nel 1880 Leone XIII pubblicò *Grande Munus*, per segnalare l'importanza dei santi Cirillo e Metodio; 100 anni dopo Giovanni Paolo II li dichiara patroni d'Europa, *Egregiae virtutis* (1980). *Orientalium Dignitas* segna una svolta nel riconoscimento dell'Oriente cristiano: con essa era accantonata, almeno in principio, la *praestantia latina*, la pretesa superiorità della Chiesa latina, e andava invece iscritta nella coscienza della Chiesa universale l'uguaglianza delle chiese orientali, non come teorema politico, ma come corollario religioso.

Ma siccome *OE* è un documento conciliare, è ad un altro concilio che dobbiamo volgere la nostra attenzione. È la posizione degli Orientali al Vaticano I che ci può spiegare l'ulteriore sviluppo della loro identità culturale. Se Pio IX avesse messo il piede sulla testa del patriarca dei Melkiti Youssef o no – e c'è da dubitare, come mostra il nostro storico Giuseppe Croce –, la posizione degli Orientali era tutt'altra che rosea. Stando allo studio di Constantin Patelos, studioso ortodosso, *Vatican I et les évêques uniates*,¹² la politica del Vaticano verso di loro può essere riassunta in una sola parola: latinizzazione.¹³ Non sorprende quindi che l'invito di Pio IX con la bolla, *Arcano divinae Providentiae* (8 settembre 1868) cada nel vuoto.¹⁴ L'ignoranza quasi completa dell'Oriente e il clima nel quale si sono svolte le discussioni della commissione preparatoria spiegano come si è potuto arrivare alla concezione che la chiesa latina è la chiesa universale.¹⁵ Per esem-

¹¹ Il ritardo di un anno si spiega a causa dell'*iter* tormentato.

¹² C. G. PATELOS, *Vatican I et les évêques uniates. Une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des Orientaux (1867-1870)*. Louvain 1981. Questo studio è molto importante per capire il contenzioso dietro l'accusa di uniatismo nel dibattito attuale. La svolta negativa, dopo la Riforma, si avvera a causa della pretesa soteriologica esclusivistica della chiesa cattolica, che man mano ha condotto al rifiuto della *communicatio in sacris*.

¹³ PATELOS, *op. cit.* (nt. 2), 542.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, 543. "Le *Litterae ad Orientales* di Pio IX del 6 gennaio 1848 erano state come un sasso nello stagno, tanto avevano mosso le acque e risvegliato le coscienze di cattolici e ortodossi intorno al problema dell'unione delle Chiese. ... L'annuncio poi che il Concilio si sarebbe aperto a Roma l'8 dicembre 1869, festa dell'Immacolata Concezione, era pure fuori luogo, visto che il dogma dell'Immacolata,

pio, durante le discussioni sulla disciplina orientale nessuna fonte canonica orientale fu considerata. Anzi, la commissione voleva ridurre l'autorità di un patriarca a quello di un metropolita latino.¹⁶ In questo contesto si deve vedere il ruolo del patriarca latino di Gerusalemme. Il patriarcato latino di Gerusalemme fu creato nel 1847 con specifico intento latinizzante e centralizzante perché sia a capo dei patriarcati orientali cattolici del medio orientale.¹⁷ Primo titolare era Mgr. Giuseppe Valerga.¹⁸ La sua posizione al Vaticano I era chiara: confutare gli Orientali nelle loro rivendicazioni con i propri argomenti.

Come reazione a tale latinizzazione ad oltranza, i patriarchi orientali cattolici cercarono l'aiuto dei diplomatici francesi presso la Sublime Porta.¹⁹ La Francia di fatti si opponeva alla fondazione del patriarcato latino.²⁰ Ma l'occasione d'oro si presentò loro in occasione del Congresso eucaristico, svoltosi a Gerusalemme nel 1893. I patriarchi, con alla testa il patriarca melkita Youssif, protestarono presso il legato pontificio Benoît-Marie Langénieux, arcivescovo di Reims,²¹ col risultato che l'anno seguente, 1894, fu tenuta la conferenza dei patriarchi al Vaticano, il che mise in moto ciò che sotto Benedetto XV, allora sottosegretario del cardinale Rampolla, diverrà la creazione della Congregazione della Chiesa orientale nel maggio del 1917 e, in ottobre dello stesso anno, 1917, del Pontificio Istituto Orientale. Teologicamente, quindi, era questa latinizzazione²² centralizzante nella politica ecclesiastica, esclusivistica nella pretesa soteriologia ecclesiale, e discriminante nella gerarchia dei valori intra-ecclesiali, che era l'oggetto probabilmente nel subcosciente di chi scrisse *OE*.

A questo si aggiunse un altro fattore. Arrivati al secolo XX troviamo un'ecclesiologia giuridica che predomina e insiste sulla chiesa come società visibile. Emblematica è la frase tolta fuori contesto di san Roberto Bellarmino (†1621), canonizzato proprio in questo frangente (1930): la Chiesa è visibile come la repub-

definito con la bolla *Ineffabilis Deus* del 1854, aveva suscitato reazioni negative presso gli Orientali separati.” A. TAMBORRA, *Chiesa cattolica e ortodossia russa: Due secoli di confronto e dialogo. Dalla Santa Alleanza ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, 239, 243; cf. 246.

¹⁶ PATELOS, *op. cit.* (nt. 2), 543-544.

¹⁷ *Ibid.*, 152-153.

¹⁸ Su questo figura della politica vaticana vedi TAMBORRA, *Chiesa cattolica* (nt. 15), 98, 252-253.

¹⁹ PATELOS, *op. cit.* (nt. 2), 542; anche: 190-191.

²⁰ *Ibid.*, 155.

²¹ C. SOETENS, *Le Congrès eucharistique international de Jérusalem (1893) dans le cadre de la politique orientale du pape Léon XIII*, Louvain 1977, 368-385.

²² Il patriarca melkita Grégoire Youssef si esprime così: „Or les Schismatiques ne refusent l'Union, que parce qu'ils ont peur qu'on les oblige à devenir Latins, c'est-à-dire à perdre leur rite, leurs usages et leur nationalité auxquels ils tiennent tout autant qu'à leur vie même” ; G. YOUSSEF, “Les griefs des Orientaux catholiques contre la latinisation”, in SOETENS, *Le Congrès* (nt. 21), 737.

blica di Venezia.²³ L'esasperazione che ha creato l'insistere unilateralmente sulle strutture visibili della Chiesa provoca, come reazione, l'emergere, verso gli anni venti (1920) dell'ecclesiologia della Chiesa come corpo mistico, con Emile Mersch (†1940), che sfocerà nella *Mystici Corporis* del 29. 06. 1943, associata con Sébastien Tromp (†1975) all'identificazione problematica di questo corpo con la Chiesa cattolica romana, precludendo l'ecclesiologia delle "chiese sorelle",²⁴ mentre LG 8 parla del "subsistit in catholica Ecclesia",²⁵ lasciando spazio per riconoscere come chiese sorelle quelle in cui si trovano i sacramenti riconosciuti dalla Chiesa cattolica e dove c'è successione apostolica. È da notare, inoltre, che in una lettura del testo di *Mystici Corporis* si menzionano vari Padri della Chiesa, come s. Agostino,²⁶ s. Ambrogio,²⁷ s. Gerolamo,²⁸ s. Gregorio Magno,²⁹ s. Clemente Alessandrino,³⁰ s. Gregorio di Nyssa,³¹ Massimo di Torino,³² la Didaché,³³ s. Ireneo,³⁴ Gelasio I³⁵ e s. Leone Magno.³⁶ Manca però il brano presente in ogni discussione dell'ecclesiologia ortodossa o dell'ecclesiologia orientale. Si tratta del testo di s. Ignazio di Antiochia (†c.110) agli Smirnesi, cap. VIII, versetti 1-2: "Come Gesù Cristo segue il Padre, seguete tutti il vescovo e i presbiteri come gli apostoli; venerate i diaconi come la legge di Dio. Nessuno senza il vescovo faccia qualche cosa che concerne la Chiesa. Sia ritenuta valida l'eucaristia che si fa dal vescovo e da chi è da lui delegato. 2. Dove compare il vescovo là sia la comunità, come là dove c'è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica. Senza il vescovo non è lecito né battezzare né fare l'agape; quello che egli approva è gradito a Dio, perché tutto ciò che si fa

²³ Y. CONGAR, *Handbuch der Dogmengeschichte*. III, Faszikel 3d: *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*. Freiburg 1971, 54-56. Il Bellarmino relativizzava l'espressione dell' 'Ecclesia ab Abel/Adam' come indicante solo l'*initium* e riprende l'idea, che la Chiesa già aveva fatto valere contro John Wyclif (†1384) e Jan Hus (†1415), della sua visibilità, per ribadirla contro alcune espressioni dei Riformatori.

²⁴ CH. O'DONNELL, *Ecclesia. Theological Encyclopedia of the Church*, Collegeville (Min.) 1996, 425.

²⁵ Vedasi: *op. ult. cit.*, 429-431.

²⁶ PIUS XII, litt. ene. *Mystici Corporis*, 29. VI. 1943, in *AAS* 35 (1943) pp., nr. 173, 186, 199, 217 e 252, (in seguito MC). Riferito secondo: PIO XII, *Enchiridion delle Encicliche*, 6, a cura di E. LORA e R. SIMIONATI, Bologna 1995, 134-239.

²⁷ MC, nr. 177, 186 e 236.

²⁸ MC, nr. 179.

²⁹ MC, nr. 191.

³⁰ MC, nr. 207.

³¹ MC, nr. 202.

³² MC, nr. 225.

³³ MC, nr. 233.

³⁴ MC, nr. 251.

³⁵ MC, nr. 251.

³⁶ MC, nr. 256.

sia legittimo e sicuro".³⁷ Soprattutto, mentre l'odierna ecclesiologia eucaristica fa leva su 1 Cor 10,16s,³⁸ l'enciclica *Mystici Corporis* prende lo spunto da Col 1,18 e Rom 12,5.³⁹ Tutto questo è indice di quanto poco orientale sia l'enciclica. È. Mersch, da parte sua, nel suo libro classico, *Le Corps Mystique du Christ*, cita solo il primo versetto di Sm 8, 1-2, e lascia fuori il versetto usato oggi per provare che l'eucaristia fa la Chiesa, il secondo.⁴⁰

Quindi, se complessivamente, come rileva Yves Congar, questa ecclesiologia è benefica, perché desta il senso della Chiesa come mistero e orienta l'ecclesiologia verso il suo fondamento biblico, e specificamente paolino (1 Cor 12,12-14), rimane, però, nell'ambito della tradizione latina.⁴¹ Questa constatazione è anche accompagnata dalla scoperta della liturgia come fonte della teologia e della vita della chiesa, di cui il *Mediator Dei* (1947) è indice e culmine di uno sviluppo decennale, che getta le sue radici nel secolo decimonono, con le varie tappe di Prosper Guéranger (†1875) e di Solesmes, di Odo Casel (†1948) e della teologia dei misteri, di Josef Jungmann (†1975) e della teologia kerygmatica⁴² (1936), di Lambert Beauduin (†1960), il cui interessamento nella liturgia include quelle orientali e trova espressione nella fondazione di Chevetogne, che promulga un avvicinamento alla teologia dei Padri, un approfondimento dell'indirizzo biblico con *Divino affilante Spiritu* (1943), che inculca una volta di più il ritorno alle fonti. Quindi, e questo è uno dei rilievi più significativi per noi, il ritorno alle fonti bibliche e patristiche di una teologia orientale purificata.

Basta pensare alla *lex orandi, lex credendi*,⁴³ che nell'applicazione dello stesso Pio XII nel *Divino affilante Spiritu* si estende in un duplice senso: *lex precandi lex credendi est*.⁴⁴ Non sorprenderà che nei massimi esponenti della teologia occidentale come Jean Daniélou (†1974) e Henri de Lubac (†1991) la patristica

³⁷ Citato in: A. QUACQUARELLI (a cura di), *I Padri apostolici*, Roma 1984, 136.

³⁸ Vedi P. McPARTLAN, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, Edinburgh 1993.

³⁹ W. BARTZ, "Mystici Corporis Christi", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, J. HÖFER – K. RAHNER (Hrsg), vol. 7, Freiburg/Br. 1962, 731-732.

⁴⁰ Qui usiamo È. MERSCH, *La théologie du corps mystique I, II*, Paris 1944, pp. 220 e 589, ma anche la traduzione inglese della seconda edizione (1936): *The Whole Christ*, London 1956, specie a causa dei suoi utilissimi indici a pagine 599-623. Intanto nel suo *Enchiridion Patriticum*, Freiburg/Br. 1929, 22, nr. 65, *M. J. Rouët de Journel* aveva riprodotto tutto il brano di s. Ignazio di Antiochia.

⁴¹ CONGAR, *Handbuch* (nt. 23), 122.

⁴² J. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.

⁴³ H. DENZINGER / P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg/Br. 1991, nr. 246 (dall'"Indiculus" di s. Prospero di Aquitania, t.c. 463): "Ut legem credendi les statuat supplicnadi".

⁴⁴ H. DENZINGER / P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum* (nt. 43), nr. 3828.

gioca un ruolo di primo piano, e che gli altri due teologi ritenuti massimi, Karl Rahner⁴⁵ (†1984) e Hans Urs v. Balthasar⁴⁶ (†1988), c’è l’ideale di unità di dogma e spiritualità, tipica della teologia orientale.

Si dirà che nei testi del concilio Vaticano II si trovano diverse ecclesiologie, che mettono in secondo piano l’ecclesiologia del corpo mistico, per dare spazio all’ecclesiologia del popolo di Dio. Questa è una semplificazione. Avery Dulles conta almeno cinque modelli diversi tratti dai testi conciliari: (a) il modello *gerarchico* o ecclesiale, in effetti l’ecclesiologia scolastica, esemplificata nell’*Humani generis* (1950) di Pio XII;⁴⁷ (b) il modello *kerygmatico*, arrivato nella teologia attraverso la teologia biblica protestante e la teologia della parola di Karl Barth (†1968);⁴⁸ (c) il modello *sacramentale*, per cui la stessa Chiesa è una specie di sacramento, in cui Cristo stesso è presente e continua ad agire;⁴⁹ (d) la chiesa come comunità o *comunione*, di cui la sua designazione come popolo di Dio è l’espressione più adatta;⁵⁰ e (e) l’ultimo modello, una teologia *secolare-dialogica*, su cui si basa il dialogo al di fuori della chiesa con le religioni non-cristiane.⁵¹ Questi sono i modelli che Dulles vede all’opera nel Vaticano II, modelli che si distaccano un po’ dai modelli enunciati da lui nel suo libro *Modelli della Chiesa*: la chiesa come *istituzione*, come *comunione mistica*, come *sacramento*, come *araldo* e come *serva*.⁵² Si vede anche che il modello della chiesa come corpo di Cristo è assurto da quella dell’unione mistica,⁵³ ma è significativo che la designazione formale manca, il che dimostra la crisi che l’ecclesiologia del corpo di Cristo ha attraversato, e sta attraversando.

Come risultato è da ritenere in genere che nel Vaticano II la discussione sull’ecclesiologia del corpo di Cristo, anche se presente – il testo più significativo ne è *LG 7* – è alquanto mortificata.⁵⁴ Manca una discussione sull’ecclesiologia del corpo di Cristo dal punto di vista orientale, che doveva essere la nemesi di tutta l’eredità di *OE*. Ma anche in Dulles, il modello della comunità non è sfruttato fino in fondo in

⁴⁵ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Br. 1976, 13-34.

⁴⁶ H. U. v. BALTHASAR, *Einfaltungen auf Wegen christlicher Einigung*, München 1969, 15-42.

⁴⁷ A. DULLES, *Il Vaticano II e le comunicazioni*, in *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, 1962-1987, R. LATOURELLE (a cura di), Roma-Assisi 1987, vol. II, 1508-1510.

⁴⁸ DULLES, *op. cit.* (nt. 47), 1510-1511.

⁴⁹ *Ibid.*, 1511-1512.

⁵⁰ *Ibid.*, 1512-1513.

⁵¹ *Ibid.*, 1513-1514.

⁵² A. DULLES, *Models of the Church*, New York 1974.

⁵³ *Op. ult. cit.*, 28, 29-30, 32, 46-57 e 135-136.

⁵⁴ Per esempio in *SC* 59, *LG* 11, 26, 30, 32, 33, 39, 49, 50, 52; *UR* 3; *CD* 12; *PC* 1, *AA* 2, 18; *GS* 32. Per altri riferimenti, vedi RAHNER – VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium* (nt. 1), 713.

favore dell'ethos orientale della sinodalità, neanche in vista del fatto che il Vaticano II ha messo in rilievo la collegialità.⁵⁵

2. Analisi dell'“Orientalium ecclesiarum” all'interno dei testi conciliari

Il testo, come è stato già detto, è un decreto, che sta in relazione a documenti fondanti. Siccome il documento numero uno è *Lumen Gentium*, c'è da aspettarsi che anzitutto da quello deriva il succo della teologia di *OE*. Difatti, secondo una delle interpretazioni più autorevoli, c'è il binomio *ecclesia ad intra e ecclesia ad extra* che può servire da criterio di classifica.⁵⁶ Più dettagliato è ciò che suggerisce Luigi Sartori. “Ponendo LG al centro dei testi conciliari, si potrebbe raffigurare un diagramma che visualizza due *affluenti*, da cui essa attinge, e quattro *defluenti*, che essa alimenta. Si tratta, quanto ai primi, delle *fonti* di cui vive la Chiesa, ossia la Parola di Dio [*Dei Verbum*] e la sacra liturgia [*Sacrosanctum Concilium*]; quanto ai secondi, della sua missionarietà [*Ad gentes*], del dialogo ecumenico [*Unitatis Redintegratio*] e inter-religioso [*Nostra aetate*] e del dialogo col mondo contemporaneo [*Gaudium et spes*]. Quanto agli altri documenti del Vaticano è facile vedere come gran parte di essi siano di fatto testi applicativi di capitoli interni alla Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Questo lo si può dire, ad esempio, per i decreti *Christus Dominus e Presbyterorum Ordinis* in rapporto al capitolo terzo; per *Apostolicam Actuositatem*, in relazione al capitolo quarto sui laici e al *Perfectae Caritatis* riguardo al capitolo sesto sui religiosi”.⁵⁷ È significativo che da questo schema percettivo manca totalmente *OE*, forse per motivi elogiativi: *OE* si mostrerà *sui generis*, al di là dei facili schematismi, sia per la sua genesi, sia per il destinatario del documento, cioè a un Oriente di fatti minoritario, e per una tematica ritenuta provvisoria. Qui, dalle difficoltà connesse con la nascita, la storia ha fatto una virtù.

Un'analisi strutturale del testo di *OE* mostra i rapporti interni delle tematiche in ciò che si può chiamare *hierarchia veritatum* (*UR* 11).⁵⁸ Si tratta di una gerar-

⁵⁵ Dulles non confronta il suo modello di comunione con il patriarcato o la sua forma pentarchica.

⁵⁶ Questo criterio sta alla base del commento estensivo al testo conciliare di RAHNER – VORGRIMMER, *Kleines Konzilskompendium*.

⁵⁷ T. STENICO, “A colloquio con Mons. Marcello Semeraro”, in *Il Concilio Vaticano II. Carisma e profezia*, Città del Vaticano 1997, 93 s. Vedi L. SARTORI, *Teologia ecumenica oggi*, Padova 1987, 43-61, 139-140.

⁵⁸ “Inoltre nel dialogo ecumenico i teologi cattolici, restando fedeli alla dottrina della Chiesa, nell'investigare con i fratelli separati i divini misteri devono procedere con amore della verità, con carità e umiltà. Nel mettere a confronto le dottrine si ricordino che esiste un ordine o ‘gerarchia’ nelle verità della dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana...”; *UR* 11:

chia delle verità pedagogica, cioè di opzioni nel presentarne i temi o la loro omissione? Oppure si tratta di una *hierarchia veritatum* in ordine alle verità riferite o sulle quali si tace? Come già detto, è inutile cercare in *OE* la teologia sulla tradizione ecclesiastica; sarebbe meglio cercarla in *Dei Verbum* 9 e 10. È altrettanto inutile cercare l'ecclesiologia eucaristica;⁵⁹ sarebbe meglio cercarla in *LG* 3, 7 e 11, dove si trova un cenno, da attribuirsi all'influsso di Nikolaj Afanas'ev.⁶⁰ Ma già questi due esempi destano la domanda se c'è mancanza di teologia in un decreto, ben diverso da una costituzione dogmatica. Oppure perché manca un riferimento a una giustificazione teologica che dovrebbe essere presente o almeno accennata. Tanto più che il fondatore dell'ecclesiologia eucaristica, Nikolaj Afanas'ev (†1966), teologo ortodosso, era presente in qualità di consultore nella quarta fase del Vaticano II.⁶¹

Vediamo quindi la struttura del documento come si rivela attraverso le tematiche. Dopo un Proemio, salvato dal paternalismo verso gli Orientali dall'energico intervento di Maximos IV Saigh (†1967), seguono sei sezioni. La *prima parla* (nr. 2-4) delle Chiese particolari come riti, dicitura, questa, modificata più tardi in vista del diritto canonico;⁶² positivamente si approva la varietà dei riti come ricchezza e si afferma che tutti quanti godono della stessa dignità e si ribadisce che i diversi riti devono essere studiati accuratamente, riferimento occulto al Pontificio Istituto

G. ALBERIGO, *Il Concilio Vaticano II. Documenti*, a cura del Centro Devoniano. Bologna 1967, 307, (in seguito: ALBERIGO).

⁵⁹ In *LG* 3, si dice: “Ogni volta che il sacrificio della croce... viene celebrato sull'altare, si rinnova l'opera della nostra redenzione. E insieme, col sacramento del pane eucaristico, viene rappresentata ed effettuata l'unità dei fedeli, che costituiscono un solo corpo in Cristo (cfr. 1 Cor 10,17); ALBERIGO (nt. 58), 125. In *LG* 7 leggiamo: “Comunicando infatti il suo Spirito, costituisce misticamente come suo corpo i suoi fratelli, chiamati di fra tutte le genti. In quel corpo la vita di Cristo si diffonde nei credenti, che attraverso i sacramenti si uniscono in modo arcano e reale a Cristo sofferente e glorioso. Per mezzo del battesimo siamo resi conformi a Cristo... Nella frazione del pane eucaristico partecipando noi realmente nel Corpo del Signore, siamo elevati alla comunione con Lui e tra di noi...”; ALBERIGO (nt. 58), 131-133. E in *LG* 11: “Cibandosi poi del corpo di Cristo nella santa comunione, mostrano concretamente l'unità del Popolo di Dio, che da questo augustissimo sacramento è adeguatamente espressa e mirabilmente effettuata”; ALBERIGO (nt. 58), 145. La frase che la Chiesa si realizza „pienamente” nell'eucaristia fu presente nel penultimo schema, ma fu cancellata alla vigilia della presentazione del testo su insistenza del p. B. Schultze senza che i Padri che votavano se ne fossero accorti del cambiamento. Schultze temeva che se si usasse questa frase sarebbe difficile giustificare il primato autentico del vescovo di Roma. (Quest'ultima informazione la devo all'intervista col P. P. Leskovec, SJ, il 19. 11. 2004.)

⁶⁰ N. AFANAS'EV et alii. *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*. Paris 1960. Per un commento da un professore del PIO vedi P. LESKOVEC, “Il primato di Pietro nella Chiesa ortodossa”, *La Civiltà cattolica*, 1961/IV, 3-12.

⁶¹ Sull'influsso di Afanas'ev, vedi B. SCHULTZE, “Ekklesiologischer Dialog mit Erzpriester Afanas'evangélium”, in *Orientalia Christiana Periodica* 33 (1967) 380-403. Il carteggio Afanas'ev – Schultze merita di essere pubblicato in intero e commentato.

⁶² Vedi I. ZUZEK, “Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale?”, in *Seminarium* 27 (1975) 263-277.

Orientale con la sua scuola di liturgie orientali. La *seconda sezione* (nr. 5-6) parla del patrimonio spirituale delle Chiese orientali, ne loda l'altissimo valore e ammonisce contro mutamenti arbitrari.⁶³ La *terza sezione* (nr. 7-10) parla dei patriarchi orientali, di cui afferma la necessità di ripristinare le antiche tradizioni,⁶⁴ ma non menziona la *pentarchia*,⁶⁵ o il governo dei cinque patriarchi, omissione significativa, che forse è dovuta a poco interesse al tema, nonostante la ricerca di W. de Vries, SJ, al momento della composizione di *OE*,⁶⁶ evidenziata piuttosto dopo, oppure da un tacito rifiuto. Interessante che qui si parla della struttura sinodale della Chiesa nel quadro dei patriarchi, e non della collegialità cui fa appello il Vaticano II. La *quarta sezione* (nr. 12-18) parla del ripristino della disciplina antica dei sacramenti, ma non parla dei sacramenti dell'iniziazione come tale, problema emerso in seguito nel dialogo ecumenico ufficiale tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, ma anche all'interno della discussione sull'identità delle Chiese cattoliche orientali.⁶⁷ La *quinta sezione* (nr. 19-23) parla del culto divino, dei giorni festivi e della celebrazione della Pasqua, delle tempore, dell'ufficio divino e della lingua liturgica. La *sesta sezione* – l'ultima (nr. 24-29) – parla dei rapporti con i “fratelli delle Chiese separate”; si noti anzitutto la differenza dalla *Unitatis Redintegratio*, che fa già un cenno alla terminologia diventata di moda più tardi, di *Chiese sorelle*.⁶⁸ La cosa è tanto più sorprendente in quanto i due documenti sono stati approvati e promulgati in aula conciliare lo stesso giorno.

⁶³ Nei numeri 5 e 6 di *OE* si parla a modo di decreto di tradizione, ma si perde l'occasione di fare un confronto tra Tradizione e tradizioni, come, invece, si trova in Y. CONGAR, *Tradition et traditions*, I-II, Paris 1961.

⁶⁴ Secondo Massimo IV Saigh (Antiochia dei Melchiti, Siria), il capitolo più debole nello schema era sui patriarchi, che è inammissibile, “perché dimentica la storia passata e non prepara l'avvenire. Per l'istituzione più venerabile dopo il primato romano, lo schema non riesce a dare che definizioni scolastiche...”; G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II: Terzo periodo*, Roma 1965, 221.

⁶⁵ Stando a W. De Vries e Y. Congar, una pentarchia come senato governativo non c'è mai stato, mentre per V. PERI, “La Pentarchia: Istituzione ecclesiastica (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica”, in *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XXXIV*, Spoleto 1987, 209-311, un tale governo esisteva. Vedi, però, Y. CONGAR, “Le pape, patriarche d'Occident: Approche d'une réalité trop négligée”, in *Église et papauté. Regards historiques*, Paris 1994, 11: „Nous sommes arrivés à une appréciation beaucoup plus positive”.

⁶⁶ W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg/Br. 1963.

⁶⁷ R. F. SLESINSKI, *Essays in Diakonia. Eastern Catholic Theological Reflections*, New York 1998.

⁶⁸ Sulle Chiese orientali, prima categoria delle Chiese e comunità ecclesiastiche “a sede apostolica romana seiunctis”, UR 14 dice: “Le Chiese d'Oriente e d'Occidente hanno seguita per molti secoli una propria via, unite però dalla fraterna comunione della fede e della vita sacramentale, sotto la direzione della Sede Romana di comune consenso accettata... Perciò presso gli Orientali grande fu ed è ancora la preoccupazione e la cura di conservare, nella comunione della fede e della carità, quelle *fraterne relazioni, che, come tra sorelle, ci devono essere tra le Chiese locali*” (sottolineature da E. G. F.); ALBERIGO (nt. 58), 311. Naturalmente, UR usa anche il termine “fratelli separati” (UR 3; ALBERIGO (nt. 58), 295). *OE* 24 parla di “fraterna stima”, *OE* 26 di “fratelli orientali”; ALBERIGO (nt. 58), 299.

Il che mostra un pluralismo di qualità diversa da uno che vuol semplicemente offrire un'alternativa al conformismo.

Intanto, è stato questa ultima sezione (nr. 24-29), con la *Conclusione* (nr. 30), a creare il massimo scalpore, sia per il riconoscere alle Chiese orientali cattoliche il ruolo di ponte (nr. 24) tra la Chiesa latina e le Chiese orientali con non cattoliche;⁶⁹ e, da parte degli stessi orientali cattolici, l'affermare che le normative del Decreto avrebbero avuto validità solo fino al giorno in cui l'unione fosse raggiunta.⁷⁰ La difficoltà si risentiva già dal titolo: indirizzato (come sembra dall'*incipit*) alle Chiese orientali *tout court* in un momento in cui la Chiesa cattolica si apriva alle Chiese orientali non cattoliche nella speranza di un dialogo, affermato anche dalla nutrita presenza di osservatori da varie parti dell'Oriente cristiano, un lettore poteva avere l'impressione che la parte fosse presa per l'insieme senza le debite distinzioni.⁷¹

Del resto, la rinnovata importanza data ai patriarcati chiamava in causa la struttura sinodale della Chiesa e la collegialità; la possibilità di creare nuovi patriarcati alimentava una speranza, fatta scintillare nel famoso discorso dell'abate Johannes Hoeck⁷² sulla possibilità di estendere questa struttura anche all'Occidente.⁷³ Il discorso sulla possibilità della *communicatio in sacris* costituisce "una delle più grosse novità" di *OE* secondo il *Dizionario del Concilio Vaticano II*,⁷⁴ perché trattata solo qui e in *UR* 8 e 15, ma specialmente in *OE* 26-29. Essa presupponeva una matura riflessione su eucaristia e ortodossia, che in parte però saltava, denunciando la necessità di un lungo cammino da percorrere: sulla validità dei sacramenti e sul loro riconoscimento, di cui il documento BEM (Lima 1982) e Bari 1986 e 1987 sono di rigore.⁷⁵

⁶⁹ Cfr. *Irénikon* 70 (1997) 287-292, pubblicata dalla Congregazione orientale, *L'identità delle Chiese orientali cattoliche*, Città del Vaticano 1999, 157-158, 277-279.

⁷⁰ I. DICK, „Conclusion”, in N. EDELBY – I. DICK, *Les églises orientales catholiques: Décret „Orientalium Ecclesiarum”*. Texte latin et traduction française, (Unam Sanctam 76). Paris 1970, 496-497.

⁷¹ Si noti, però, che il titolo del documento è: *Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis*.

⁷² *Primum Regnum Dei. Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung. Die Konzilsrede von Abt Johannes Hoeck*, Neu übersetzt, eingeführt und kommentiert von P. Ferdinand Gahbauer OSB, Benediktinerabtei Ettal 1987.

⁷³ J. Hoeck, superiore generale della congregazione benedettina bavarese in Germania vede nella questione del patriarcato il cardine di tutto il problema dei rapporti tra la Chiesa e l'ortodossia orientale. Struttura comune a tutta la Chiesa, la struttura patriarcale fu in vigore per tutto il primo millennio sia in occidente sia in oriente ed è il suo decadere in disuso che è una delle cause della rottura; CAPRILE, *Il Concilio* (nt. 64), 231.

⁷⁴ S. GAROFALO – T. FEDERICI (a cura di), *Dizionario del Concilio Vaticano secondo*. Roma 1969, 866-908, qui 869.

⁷⁵ Vedi „Fede, Sacramenti e Unità della Chiesa (Bari 1987)”, in D. SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa*. Bari 1994, 167-177.

Proprio per questo suo carattere esiguo il decreto sulle Chiese orientali pare un po' fuori classe binario, se non irrilevante, specie in paragone con la *Lumen Gentium* e l'*Unitatis Redintegratio*. Di fatti, però, *OE* è *sui generis* perché affronta il punto più discusso, e cioè la questione dell'identità delle chiese orientali. Molti punti hanno destato discussione, ma, in vista di ciò che è capitato dopo, il mancato riferimento all'uniatismo e al proselitismo salta agli occhi. La ragione è che qui si scontrano due identità diverse di ciò che compone una Chiesa orientale: una legata all'idea nazionalista, per cui Chiesa e cultura vanno insieme, come per Vladimir Solov'ev (†1900) nella sua teocrazia. Per questa ecclesiologia utopistica di fine novecento, il nemico numero uno è la latinizzazione: è possibile confessarsi cattolico come lo intendevano ambedue le parti della Chiesa nel primo millennio, ma non a scapito di perdere la propria identità culturale; per questo, l'Oriente e l'Occidente sono due sorelle gemelle.⁷⁶ Era anche il punto saliente nel piano di unione di Pjotr Moghila (†1646), "Sententia cuiusdam nobilis Poloni graecae religionis"⁷⁷ la cui accademia era basata su modelli latini delle scuole dei gesuiti e sull'uso del latino. Nel suo piano di ristabilire l'unione egli cerca si l'unione ma senza l'uniatismo, unirsi con Roma senza rompere con Costantinopoli, purché Roma abbandoni l'idea che solo lei sia l'unico strumento di salvezza.⁷⁸ Ma non ha trovato nel Latino un problema, anzi.⁷⁹

L'uso del latino era anche comune in Russia, fino al secolo XIX, e Theophanes Prokovic (†1736), consigliere di Pietro il Grande, scrive in latino; aveva studiato a Roma, alunno del Collegio Greco. Ma poi è subentrato un altro approccio, con l'abbracciare il latino e la propria cultura, ma non a scapito delle convinzioni religiose, perché diversamente sarebbe una parodia di quella unione tra religione e cultura, che nella mentalità orientale vanno insindibilmente insieme. Chi cambia religione è considerato traditore. Questo significa un importante cambiamento del paradigma. Il significato originale di "uniatismo" era precisamente "latinizzazione",⁸⁰ conclusione ribadita in uno studio di Cyril Korollevskij (†1959), per cui il problema di diventare cattolico, per un orientale, era che questo passo significava la perdita dell'identità teologica,

⁷⁶ Vedi W. SOLOWJEW, *Brief an Strossmayer*, in *Una Sancta: Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie*, Zweiter Band, W. SZYLKARSKI (Hrsg.), *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, III, Freiburg/Br. 1954, 16, 18.

⁷⁷ Il testo del 1644, in traduzione latina, fu pubblicato per la prima volta dagli archivi della Congregazione "de Propaganda Fide" nel 1928 da E. Smurlo; cfr. la seguente nota.

⁷⁸ E. Ch. SUTTNER, "Metropolit Petr Mogila und die 1644 verfasste Sententia", in *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg 2003, 402-403.

⁷⁹ *Ibid.*, 394-405.

⁸⁰ Vedi S. SENYK, "The Ukrainian Church and Latinization", *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 165-187.

liturgica, spirituale e disciplinare.⁸¹ Questa vicenda fu percepita come fattore aggiuntivo, non necessario per la conversione. Se uno voleva convertirsi, che si faccia almeno latino, ma che non si travesta da orientale! Naturalmente, il riconoscimento delle Chiese orientali cattoliche, ritenute ingiustamente come fenomeno passeggero e dovuto al tradimento del proselitismo latino, inaspriva proprio questo aspetto.

3. La portata ulteriore dell'*Orientalium Ecclesiarum*

Con questo titolo non si intende dire solamente, o anzitutto, le reazioni a questo decreto, anche se queste reazioni forniscono l'oggetto di ogni valutazione. Per enucleare la portata del decreto ci vuole un'elaborazione del testo e delle reazioni, in vista di una scala di valori teologici e della loro capacità di essere integrati in una visione dell'Oriente cristiano, dove dogma è riflessione sulla prassi della Chiesa, spiritualità è il dogma vissuto, il dogma visto dal di dentro, i canoni facilitano la prassi ma anche l'arginano dagli abusi e la liturgia è come la vita dell'insieme. Dobbiamo comunque incominciare con le reazioni, come indice di prima “ricezione”⁸² delle conclusioni del concilio. Le reazioni dei primi interessati sono anzitutto quelle dei cattolici orientali, a cui è indirizzato il decreto; poi, quelli che sono chiamati in causa dopo di loro, cioè gli orientali non cattolici. Ci sono infine reazioni miste, cioè reazioni di cattolici e di ortodossi insieme, e di osservatori che possono essere o non essere ex professo interessati all'Oriente cristiano. Insomma, il luogo teologico entro questa battaglia per i valori orientali, emersa dall'incidenza di questo decreto sugli osservatori in genere, sia orientali sia non, e dei punti di vista del decreto tirati in ballo nella discussione post-conciliare, ci offrono la possibilità di capire cosa significhi che un testo debba essere ricevuto con una reazione dolorosa, come un paziente che debba essere sottoposto ad un intervento chirurgico per salvarsi.

1/ Le reazioni al Decreto

Com'era da aspettarsi, il Decreto ricevette una notevole attenzione subito, essendo parte del patrimonio conciliare che faceva tanto parlare di sé. Ma non si può

⁸¹ E. G. FARRUGIA, “Balamand and «Unitanism»: Reactions and Reflections”, in *Ecumenism: Hopes and Challenges for the New Century*, Rome 2002, 68-69.

⁸² Y. CONGAR, “La réception comme réalité ecclésiologique”, in *Église et papauté*. Paris 1994, 229-266. A p. 230 Congar dice: „[P]our qu'il y ait réception il faut toujours une certaine distance, une certaine altérité entre l'instance qui donne et l'instance qui reçoit”, anche se questa alterità non impedisce, ma promuove, la comunione.

dire che *OE* abbia ricevuto la più grande attenzione. C'è tutta una gradazione da considerare, che copre reazioni da varie parti, positive e negative. Intanto, nel suo insieme, il Decreto è stato considerato degno di discussione promettendo un miglioramento per i cattolici orientali e rapporti migliori con i loro vicini cristiani orientali non cattolici.

a) Reazioni cattoliche orientali

In genere, i cattolici orientali si dichiararono soddisfatti, e con ragione. Già il dibattito in aula aveva registrato un alto tasso di consenso su punti ecclesiologici nevralgici, nonostante esitazioni e momenti davvero critici.⁸³ In altre parole, la finale di *OE* mostra che, nonostante che lo schema sulle Chiese orientali avesse il titolo "*Ut omnes unum sint*", fu sganciato dal primo intento ecumenico, per riacquistarlo poi la finale l'epilogo di *OE*, nr. 30. In genere, la situazione e il voto mostrano che la soddisfazione era alta. Anzitutto, *OE* ha cancellato la pretesa superiorità del rito latino, di cui *Etsi pastoralis* del 26. 5. 1742 e l'enciclica *Allatae sunt* del 26. 7. 1755 sono emblematiche.⁸⁴ Pero *OE* ha in fondo aiutato a elaborare in modo non equivoco l'identità delle Chiese orientali proprio in un tempo di dibattito ecumenico, anche se non ha schiarito tutte le difficoltà. Questa mancata chiarezza sull'identità era il prezzo da pagare perché i cattolici orientali escano dal ghetto e entrino nell'alveo della Chiesa universale. L'uguale dignità delle Chiese orientali è riconosciuta con solennità mai prima usata, ma in tal modo la questione di stabilire la loro identità diviene molto più impegnativa. Il nome e i soprannomi, sono gli altri a darceli. Sfortunatamente, la mancata presenza proporzionale della controparte di orientali non-cattolici proprio nel compito di elaborare l'identità cattolica orientale non permise l'elaborazione di tale identità fino in fondo.⁸⁵ Poi c'era il problema del territorio canonico, che risale ai canoni di Nicea I, can. 6, di Costantinopoli I, can. 2, di Costantinopoli IV, can. 17, e di Laterano IV, can. 9,⁸⁶ come anche dell'estensione e della restrizione del territorio a seconda dei casi, proprio in vista dell'autorità dei patriarchi.⁸⁷ Il pro-

⁸³ „Les Églises Orientales Catholiques”, in *L'Église grecque melkite au Concile. Discours et notes du Patriarche Maximos IV*, Beyrouth 1967, 279-372.

⁸⁴ E. CHR. SUTTNER, “Orientalium Ecclesiarum”, in *Lexikon fur Theologie und Kirche*. W. KASPER (Hrsg), Freiburg/Br. 1992, VII, 1130.

⁸⁵ Vedi l'opera di P. PALLATH (ed.), *Catholic Eastern Churches: Heritage and Identity*. Rome 1994.

⁸⁶ C. VASIL', “Territorio canonico”, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario encyclopedico dell'Oriente cristiano*. Roma 2000, 761-762.

⁸⁷ J. REZÁC, “Sull'estensione della potestà dei Patriarchi ed in genere delle Chiese orientali sui fedeli del proprio rito”, in *Concilium* 8 (1969) 138-154.

blema non è solo canonico, ma anche pastorale ed ecumenico, ma anzitutto dogmatico. Si tratta della definizione della propria identità, in termini non solo religiosi, ma anche psichici e geografici, cosa eminentemente indefinibile ma che ha bisogno di rapporti con il mondo di fuori. Da qui una certa ambiguità da parte degli stessi cattolici verso questo testo. Ma in proposito si devono ricordare le parole di Maximos IV Saigh (†1967) che si lamentò che ci vorrebbero ancora cento anni prima che il mondo cattolico si accorga davvero che esistono cattolici come loro ma diversi da loro, i cattolici orientali, con riti diversi ma con pieni diritti.⁸⁸

b) Reazioni degli ortodossi

Tra gli Ortodossi regna un atteggiamento curioso in rapporto a questo documento. Ufficialmente, questo documento non li riguarda. Ma sanno che potrebbe servire come test su come andrebbero le cose in caso di unione con Roma. Un'opera in greco moderno, *Prospettiva ortodossa sul Vaticano II*⁸⁹ ma che raccoglie alcuni dei più noti teologi ortodossi, S. Agourides, A. Alivizatou, O. Clément, P. Evdokimov, L. Zander, B. Ioannidou, I. Kalogirou, I. Karmiris, A. Knjaseff, N. Matsouka, J. Meyendorff, N. Nissiotis, P. P. Podopoulou, A. Schmemann e A. Scrima, appena menziona questo documento.⁹⁰ Significative le parole del patriarca Atenagora I a Maximos IV Saigh nello storico incontro il 6 gennaio 1964 tra Paolo VI e il patriarca: Lei ci ha rappresentati al Vaticano II!⁹¹ Intanto, alcune tematiche hanno creato scalpore. La ragione perché tanti ortodossi si sono scatenati contro l'idea che le chiese orientali devono servire da tramite con l'ortodossia è che non pochi si sono meravigliati che chiese la cui esistenza era in discussione dovrebbero servire da guide. Altri, invece, come Alexandre Schmemann (†1982), notarono che chiese che non erano riconosciute fino a poco tempo fa e che adesso ricevono questa qualifica hanno fatto con ciò un grande balzo avanti. Si deve aggiungere un'altra considerazione. Se le chiese orientali cattoliche non sono riconosciute, forse la chiesa cattolica romana lo è? Una chiesa i cui sacramenti non sono riconosciuti può essere considerata chiesa sorella, ha chiesto Mons. Yannis Spiteris⁹² Il libro del metropolita Chrysostomos Konstantinides sul *Riconoscimento da parte della Chiesa ortodossa dei sacramenti*

⁸⁸ J. ABBASS, *The Apostolic See in the New Eastern Code of Canon Law*, Ontario 1994, 8.

⁸⁹ AA.VV., Όρθόδοξος Θεώρησις της Β΄ Συνόδου του Βατικανού, Atene 1967.

⁹⁰ Vedi pp. 13, 16, 43.

⁹¹ STENICO, *Il Concilio* (nt. 57), 124.

⁹² Y. SPITERIS, "La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come 'quella sorella'?", in *Studi ecumenici* 14 (1996) 1, 44-82.

cattolici (1995) che in effetti dice che la chiesa ortodossa riconosce il battesimo solo per *oikonomia*, o condiscendenza, mostra che il problema del riconoscimento, decenni dopo il Vaticano II, non è problema solo per l'accoglienza delle chiese orientali cattoliche.⁹³

c) Reazioni nel Dialogo: alcune conclusioni sulla ricezione

Di solito, il valore di un documento si vede meglio col passare del tempo, specialmente quando il tempo comporta cambiamenti.

(i) Si può ricorrere all'ermeneutica della ricezione sviluppata da Alois Grillmeier e distinguere tra ricezione della terminologia di un concilio e ricezione del suo significato dogmatico e spirituale, come nel caso del concilio di Calcedonia.⁹⁴

(ii) Inoltre, c'è un fattore particolare, che spiega perché *OE* non sembra rispondere alla situazione attuale. Nel 1964 gran parte del mondo orientale si trovava sotto i comunisti; in effetti, una rinnovata condanna formale del comunismo non era possibile in vista del pericolo che questo comportava per coloro che dovevano ritornare a casa e cercare di salvare il salvabile. Adesso che la situazione è cambiata al di là del prevedibile, il messaggio di *OE* non diviene anacronistico, ma deve essere riletto nella ottica post-comunista e postmoderna.

(iii) Oggi, il Dialogo prende varie forme. Oltre al Dialogo ufficiale c'è il BEM (1982), con una certa convergenza; ci sono dialoghi locali e gesti di amore fraterni nel cosiddetto dialogo dell'amore; ci sono dichiarazioni comuni sulla cristologia con tutti i capi delle chiese, e sorprende che non ci fosse, in occasione del 1550^o anniversario del concilio di Calcedonia, una lettera ufficiale per segnalare la fine di un incubo; c'erano accordi locali sull'amministrazione dei sacramenti, come in Kerala etc., tra le chiese cattoliche orientali e le chiese ortodosse. Anche queste nuove forme sono risposte alla nuova situazione.

2/ Giudizio complessivo

Noto, comunque uno squilibrio nella gestione ulteriore del dialogo. Il Dialogo si è esteso ad una discussione protratta, quasi monopolistica, sulla chiesa locale. Nel dialogo ufficiale, per i primi dieci anni (1980-1990) si era discusso sulla dimen-

⁹³ Vedi A. MELLONI (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Leuven 1997.

⁹⁴ A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/1: *Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg/Br. 1986, 9-11.

sione sacramentale della Chiesa, producendo quattro testi con titoli ingombranti⁹⁵ ma contenuti utili.⁹⁶ Ma adesso, dopo la caduta del muro, la discussione ha preso inaspettatamente una brutta piega. La ragione, a mio avviso, è doppia.

(a) Prima di tutto, il problema per i cattolici orientali non è più la latinizzazione, ma l'autonomia e l'estensione del potere patriarcale al di fuori del suo territorio. Proprio questo, l'estensione di eparchie, ma anche diocesi, nel cosiddetto “territorio canonico” altrui, desta grandi preoccupazioni, perché tocca problemi fondamentali come la struttura patriarcale e sinodale della chiesa, il significato del patriarcato e della pentarchia, il problema dello *jus divinum* e dello *jus humanum*, la possibilità di stabilire nuovi patriarcati, approvata da *OE*, ma che desta la voglia di estendere il patriarcato o delle strutture analoghe all'occidente.

(b) Secondo, il senso del corpo mistico che venne alla ribalta nei testi del dialogo, di cui un cenno in *LG*, non è più quello latino, ma quello orientale, che favorisce la chiesa locale, ma senza preavviso e senza mediazione tra un concetto e l'altro. Questo capovolge la situazione. Cattolicità, che per i Latini vuol dire universalità, adesso divide i suoi compiti in due. Anzitutto, l'universalità nota come la *sobornost'* di A. Chomjakov (†1860), è battezzata dai Cattolici collegialità, grazie a Y. Congar. Ma la cattolicità diviene caratteristica della chiesa locale, sul modello dell'apostolicità, che risale all'apostolo particolare che ha evangelizzato una determinata regione.⁹⁷ L'universalità si salva attraverso il *sensus fidelium*, senso della fede imparito nel battesimo ed implicito nella *sobornost'* battezzata cattolica al Vaticano II, quindi, che introduce nella chiesa affermando il principio dell'ordine liturgico, assiologico e gerarchico. Per s. Ireneo, l'eucaristia, proprio nella sua concretezza, è pegno della vita eterna e regola della verità ecclesiastica; nell'eucaristia trova conferma ogni dottrina, perché è l'eucaristia che serve da criterio per valutare ogni dottrina.⁹⁸ Di fatti, per Yannis Zizioulas e

⁹⁵ Per i titoli poco felici vedi SALACHAS, *op. cit.* (nt. 75), 155.

⁹⁶ Già il primo documento di questo dialogo ufficiale, pubblicato a Monaco nel 1982, portò il titolo: *Chiesa e eucaristia alla luce della Trinità*.

⁹⁷ Vedi ABBASS, *Apostolic See*, *op. cit.* (nt. 88), 13: “To be considered apart are *Orientalium ecclesiarum* and *Optatam totius* where, as will be seen presently, conciliar deliberations did not focus on any *Apostolic See / Holy See* preference but, rather, the felt need at times to modify the designation *Apostolic See*.”

⁹⁸ Vedi s. Ireneo, *Adversus haereses*, a cura di E. Bellini e per la nuova edizione di G. Maschio, Milano 1997, Libro IV, c. XVIII, 5: “Inoltre, come possono dire che la carne è destinata alla corruzione e non parteciperà alla vita, se è nutrita dal corpo del Signore e dal suo sangue? Dunque o cambino il loro

Nikolaj Afanassieff, il corpo di Cristo è la chiesa locale.⁹⁹ Il dibattito infuriò al di fuori del contenzioso tra Oriente e Occidente e coinvolse figure di teologi eminenti come i cardinali Ratzinger e Kasper.¹⁰⁰ Quindi ancora una volta siamo confrontati con il fatto che lo stesso termine, qui “corpo di Cristo”, significa cose diverse in Oriente e in Occidente. Per questo, però, *OE* non fa nessun adattamento nella sua ecclesiologia. Il mancato dialogo tra “corpo di Cristo” nell’accezione occidentale e in quella orientale doveva richiedere vittime nel post-concilio, la prima delle quali è *OE* ma anche lo stallo dell’ecumenismo con la Chiesa ortodossa russa. Si vede così che il problema non è di *OE*, ma è solo un sintomo che indica le ambiguità – nel senso di problemi non ancora risolti – di *Lumen Gentium*, con ragione chiamata la perla del Vaticano II.

Conclusione: Arrivati alla fine delle nostre considerazioni possiamo ricordarci di un aneddoto che faceva il giro dei ceti romani addetti al Concilio. Satana, davanti al gran bene che il Concilio operava, si era ingelosito e voleva sapere da vicino se doveva avere paura. Ma quando si presentò ai cancelli del Vaticano chiedendo un’intervista con il Santo Padre l’usciere lo cacciò a calci. Impietositosi di lui, un monsignore, vedendolo con la coda tra le gambe, gli sussurrò nell’orecchio: “Perché non ti presenti come fratello separato? Vedrai che sarai ricevuto!” E così fu. Il nostro Decreto e agli antipodi di un tale aneddoto. Come abbiamo visto, *OE* non ha unificato il suo *linguaggio* con quello dell’*Unitatis Redintegratio*, e ha usato solo il linguaggio dei “fratelli separati” invece di fare qualche cenno verso la teologia delle “chiese sorelle”, come invece fa *UR*. Intanto, *OE* è un documento che sarà una pietra miliare non solo per le sue virtù, ma anche – e forse soprattutto – per i suoi difetti, difetti, però, da cui si può trarre delle virtù. Ha destato più problemi che risolto –

modo di pensare o si astengano dall’offrire quello che abbiamo detto sopra. Il nostro pensiero, invece, è in pieno accordo con l’eucaristia e l’eucaristia a sua volta conferma il nostro pensiero. Perché gli offriamo ciò che è suo, proclamando armoniosamente la comunione e l’unità della carne e dello Spirito. Infatti, come il pane che proviene dalla terra, dopo aver ricevuto l’invocazione di Dio, non è più pane comune ma eucaristia costituita di due realtà, una terrestre e una celeste, così anche i nostri corpi che ricevono l’eucaristia non sono più corruttibili, perché hanno la speranza della risurrezione”.

⁹⁹ Vedi G. GRIECO, *La Chiesa popolo di Dio corpo di Cristo nella teologia di L. Cerfau* (Dissertatio ad lauream in facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe), Roma 1974.

¹⁰⁰ Vedi M. KEHL, “Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universal Kirche und Ortskirchen”, in P. WALTER – K. KRÄMER – G. AUGUSTIN (Hrsg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg/Br. 2003, 81–101. Il lettore rileggà “Alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione”, (28. 05. 1992), *Enchiridion Vaticanum (1991-1193)*, 13, a cura di E. LORA e B. TESTACCI, Bologna 1996, 927-953.

"ORIENTALIUM ECCLESiarum"

forse perché più che altrove, non ha cercato di addolcire i guai ma li ha presentati come sono. È il servizio prezioso di ogni relazione fondata sulla roccia del vero, piuttosto che sulla sabbia, sia pure la sabbia dorata, della diplomazia. Ogni ecumenismo deve costruirsi sull'onestà, non sulla pacificazione superficiale, che, come ogni soluzione forzata, va a pezzi quando la forza esterna che la tiene insieme sparisce. Per questo, il dialogo della verità e quello dell'amore devono accompagnare ogni tentativo di rivelare le contraffazioni di un rapporto aperto. In questo senso, la lettura di *OE* è una pietra miliare che ci ricorda che *OE* e *UR* sono nati lo stesso giorno, ma devono dialogare con *LG*, anche esso nato lo stesso giorno, se vogliono essere considerati gemelli.

ISTVÁN IVANCSÓ

IL MISTERO PASQUALE DI GESÙ CRISTO NELLA LITURGIA DELLA CHIESA BIZANTINA

SOMMARIO – 1. Premessa; 2. Introduzione; 3. Il mistero pasquale di Gesù Cristo; 1/ Aspetto centrale; 2/ Aspetto lineare; 3/ Nella luce della Santissima Trinità; 4. Nella costruzione dello spazio liturgico; 5. Nel tempo liturgico; 1/ Nell'anno liturgico; 2/ Nei periodi festivi; 3/ Nella settimana liturgica; 6. Nei testi liturgici; 1/ In alcuni testi pasquali; 2/ Nei sacri uffici del giorno liturgico; 7. Nel canto liturgico; 8. Nella pittura delle icone; 9. Nella Divina Liturgia; 10. Conclusione.

1. Premessa

La riscoperta del mistero pasquale di Cristo è iniziata già prima del Concilio Vaticano II nella Chiesa occidentale, fino ad avere un concreto compimento nella costituzione liturgica *Sacrosanctum Concilium*.¹ Una cosa che è per i cristiani di rito orientale tanto interessante, è che la Chiesa bizantina edifica la sua liturgia proprio su questo pensiero, una liturgia che è compresa in senso globale: a partire dal concepimento dello spazio liturgico, attraverso il tempo liturgico, fino alla struttura dell'ordine dei sacri uffici e fino alla celebrazione delle feste, ed anzi fino alla venerazione dei Santi.² Inoltre, si possono trovare le tracce di questo concetto quasi in tutte le righe e frasi dei testi liturgici.³

¹ SC 3. – *Enchiridion Vaticanum I. Documenti del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Bologna 1966. – I rispettivi testi saranno citati da questo volume. – La sua prima edizione in lingua ungherese: Cserháti, J. – Fábián, Á. (red.), *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai [La dottrina del Concilio Vaticano II. Le spiegazioni e i documenti delle decisioni del Concilio]*, Budapest 1975, 105. – Si veda ancora PÁKOZDI, I., “*Sacrosanctum Concilium. Konstitúció a szent litugiáról (1963) [Sacrosanctum Concilium. Costituzione sulla sacra liturgia (1963)]*”, in Kráantz, M. (red.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962-2002. A zsinati dokumentumok áttekintése és megalosulása [I documenti del Concilio Vaticano II dopo quarant'anni 1962-2002. Il ripensare e la realizzazione dei documenti conciliari]*, Budapest 2002, 41-63.

² Per questo tema si veda più dettagliatamente il nostro libro: IVANCSÓ, I., *Görög katolikus szertartástan [Introduzione alla liturgia greco-cattolica]*, Nyíregyháza 2000.

³ Il tema è stato dettagliatamente elaborato nella seconda parte del nostro libro: IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgika [Teologia liturgica greco-cattolica]*, Nyíregyháza 1999, 111-296.

La Chiesa del mondo occidentale, dunque, ha cominciato a vivere la realtà del mistero pasquale di Cristo come una realtà riscoperta; mentre nella liturgia e nella vita liturgica della Chiesa orientale (e così anche in quella di rito bizantino o greco-cattolica) questa stessa realtà era ed è presente come principio fondamentale, costantemente presente e vissuta.

Non è un aspetto trascurabile in questo campo che, grazie al tema rispettivo, vi sia un legame ampio con la Chiesa ortodossa: infatti, la nostra liturgia è un tesoro comune e, elaborando il mistero pasquale di Gesù Cristo, forse, non sbaglieremo la strada che ci condurrà verso la piena unità. La cattolicità della liturgia greco-cattolica è, in modo da escludere ogni dubbio, vera. Questa cattolicità è verificata dalle frasi introduttive, menzionando il Concilio Vaticano II.

2. Introduzione

Nella conferenza tenuta in occasione del quarantesimo anniversario della pubblicazione del primo documento – la costituzione liturgica – del Concilio Vaticano II, ho iniziato la mia relazione con una confessione personale.⁴ Ho citato uno dei nostri canti liturgici. Tra i presenti molti si sono interessati e mi hanno chiesto addirittura di avere il testo. Vorrei cominciare anche questo mio scritto con il testo citato, che riassume e sostiene eccellentemente il tema del mio trattato.

Dalla mia prima infanzia mi commuovo sempre quando canto, durante il vespro (greco-cattolico), con la comunità dei fedeli, il canto che si ripete ogni otto settimane: “Anche se sei stato catturato da uomini empi, o Cristo, tu sei il mio Dio, e io non resto confuso; sei stato flagellato alle spalle, no lo nego; sei stato inchiodato alla croce, non lo nascondo; mi glorio della tua risurrezione, perché la tua morte è la mia vita. Onnipotente Signore amico degli uomini, gloria a te”.⁵ – Allo stesso modo vorrei anche adesso vantarmi (infatti, la versione ungherese del testo è proprio questo, invece del “non resto confuso”), però non di me stesso, ma di Gesù Cristo: non mi vergogno di lui nonostante la sua morte, ma lo confesso come mio Dio, e mi glorio

⁴ IVANCSÓ, I., “A zsinati reformok viesszhangja a görög katolikus egyházban [L’eco delle riforme conciliari nella Chiesa greco-cattolica ungherese]”, in Füzes, Á. (red.), *Culmen et fons. A II. Vatikáni Zsinat Liturgikus Konstitúciójá, a Sacrosanctum Concilium negyvenedik évfordulójának alkalmával. 2003. december 4-én rendezett ünnepi szimpózium tanulmánykötele [Culmen et fons. Volume di studi del simposio solenne tenuto il 4 dicembre 2003, in occasione del quarantesimo anniversario della costituzione liturgica Sacrosanctum Concilium, del Concilio Vaticano II].* (Bibliotheca Liturgica 1), Budapest 2004. 27-36.

⁵ I testi liturgici verranno citati dal libro seguente: *Anthologion di tutto l’anno I-IV*. Roma 1999-2000. (In seguito: *Anthologion*.) – Qui: “Al Signore, ho gridato 1º stihiron anatolikòn”, tono grave, *Anthologion I*, 446.

della sua risurrezione. E lo faccio non da solo, ma insieme a San Giovanni Damaseno, innografo celebre del secolo VIII, autore del citato inno liturgico.⁶

Ecco il mistero pasquale di Gesù Cristo: la sua vita terrestre, la sua passione, la sua risurrezione, che non sono contingenti, ma interamente dirette verso di noi. Infatti, egli ci offre o propone, e ci dona la sua vita trapassata alla risurrezione, la vita glorificata e nuova. Dopo questi pensieri introduttivi, esaminiamo un po' più da vicino che cosa significa il mistero pasquale di Gesù Cristo!

3. Il mistero pasquale di Gesù Cristo

Se non vogliamo errare e far sbagliare, dobbiamo orientarci verso una delle fonti della rivelazione: la Sacra Scrittura. Ed ecco, subito troviamo il concetto principale nella lettera ai Romani, nel brano che la nostra Chiesa sempre ci fa leggere durante l'amministrazione della cresima collegata al battesimo.⁷ Se viviamo insieme con Cristo, se moriamo con lui, allora anche risorgiamo con lui: “Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione”.⁸ Colui che accetta il “disonore” della vita terrestre di Gesù – la sua venuta sulla terra tra circostanze indegne, il suo rifiuto da parte degli uomini, la sua passione, la sua morte, il suo supplizio –, egli è degno di partecipare anche della sua “gloria” – della sua vita trapassata alla risurrezione, ritornata alla gloria divina.

Possiamo, dunque, riassumere il mistero pasquale di Gesù Cristo in base scritturistiche nel modo seguente: Egli visse, patì, morì, risorse e vive di nuovo. Così ha compiuto la salvezza degli uomini, cioè l'oikonomia divina, di cui anche la nostra Professione di fede ci offre una esatta e densa redazione: “per noi, per la nostra salvezza”⁹ sono compiuti gli avvenimenti per quali egli dono la vita al mondo. E l'ha

⁶ Il grande Padre della Chiesa, morto nel 749/750, ha composto il cosiddetto *Oktōichos*, il libro degli otto toni. È il libro delle otto settimane, corrispondenti agli otto toni della musica bizantina: contiene quindi il ciclo ordinario dell'ufficio settimanale, che si compone abitualmente con il ciclo dei santi e in parte anche con quello dei tempi speciali. Si veda più dettagliatamente nel nostro libro: IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgikus kislexikon [Piccolo lessico liturgico greco-cattolico]*, Nyíregyháza 2001, 53. (In seguito: *Piccolo lessico*.) Si veda ancora: Sartore, D. – Triacca, A. M. (a cura di), *Nuovo dizionario della liturgia*, Roma 1984, 1633. (In seguito: *Nuovo dizionario*.) Inoltre: BUX, N., *La liturgia degli Orientali*, (Quaderni di Odigos 1), Bari 1996, 76. (In seguito: *La liturgia*.) Ancora: ONASCH, K., *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Leipzig 1981, 285-289. (In seguito: *Liturgie und Kunst*.)

⁷ Rm 6,3-11

⁸ Rm 6,5

⁹ *La Divina Liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo*, Roma 1967, 99

fatto assolutamente in modo non contingente. Per questo motivo può proclamare con certezza il nostro stihiron anatolikòn,¹⁰ istituendovi meravigliosi paralleli. Per quanto intimamente possano scaturire dai cuori dei cantori le espressioni: anche sei stato catturato, sei stato flagellato, sei stato inchiodato alla croce – nonostante ciò ti accetto come mio Dio: non mi vergogno di te, non ti rinnego, non ti nascondo, tuttavia poi arriviamo al culmine: “mi glorio, mi vanto della tua risurrezione”.

C’è da vantarsi! “Perché la tua morte è la mia vita”. Ecco la vera sostanza! Mi hai regalato la partecipazione alla gioia della vita eterna per la tua passione, per la tua morte, per la tua risurrezione. Nella luce di tutto questo i fedeli partecipanti alla liturgia greco-cattolica possono accogliere – come vere e penetranti fino nell’interno del cuore – le parole posteriori di San Paolo: “Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede... Se poi noi abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini. Ora, invece Cristo è risuscitato dai morti”.¹¹ Si, per questo possiamo rallegrarci nella notte di Pasqua, e poi ancora per un lungo periodo pasquale: “Festeggiamo la morte della morte, la distruzione dell’ade, la primizia di un’altra vita, eterna, e cantiamo tripudianti colui che ne è la causa”.¹² A ragione cantiamo ogni otto settimane nel stihiron anatolikòn: “Mi glorio della tua risurrezione, perché la tua morte è la mia vita. Onnipotente Signore amico degli uomini, gloria a te”.¹³

Oltre alla Sacra Scrittura dobbiamo tener presente anche la presa di posizione del Magistero della Chiesa che per noi – altri fedeli di rito bizantino – non ha affatto riscoperto la presenza del mistero pasquale nella liturgia; piuttosto ci ha rinforzato nel vero aspetto, in cui vivevamo dall’inizio la nostra vita liturgica. Alla luce di questo troviamo un ordinamento chiarissimo all’inizio della Costituzione liturgica: “Fra questi principi e queste norme parecchi possono e devono essere applicati sia al rito romano sia a tutti gli altri riti, benché le norme pratiche che seguono debbano intendersi come riguardanti il solo rito romano”.¹⁴

Ecco, il principio fondamentale e l’istruzione del Concilio. Però, nella Chiesa bizantina è più specialmente valido il concetto: la liturgia greco-cattolica presenta il mistero pasquale di Gesù Cristo ai fedeli in due diversi modi.

¹⁰ “Sztihira [Stihirà]”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 68.

¹¹ 1Cor 15,14.19-20

¹² “Canone pasquale di Giovanni Damasceno”, ode 7, tropario 3, in *Anthologion III* (nt. 5), 160.

¹³ “Al Signore, ho gridato 1º stihiron anatolikòn”, tono grave, *Anthologion I* (nt. 5), 446.

¹⁴ SC 3 – *Enchiridion Vaticanicum I. Documenti del Concilio Vaticano II (1962-1965)* (nt. 1), 351.

1/ Aspetto centrale

Quest'aspetto include il nucleo più sostanziale dell'avvenimento della redenzione.¹⁵ Praticamente condensa gli avvenimenti dei tre giorni sacri, del "sacro triduo": la passione, la morte, la risurrezione, la glorificazione di Gesù Cristo. Ce ne fornisce una redazione bellissima e tanto espressiva il testo della Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo, dopo le parole dell'Istituzione, quando facciamo memoria "di tutto ciò che è stato compiuto per noi: della croce, della sepoltura, della resurrezione al terzo giorno, dell'ascensione ai cieli, della sua presenza alla destra del Padre, della seconda e gloriosa venuta".¹⁶ Se accettiamo che questa anafora¹⁷ liturgica (canone) proviene da San Giovanni Crisostomo morto nel 407, consapevolmente possiamo ritornare il più vicino alla fonte, e possiamo sperimentare il soffio della spiritualità dei primi cristiani, che festeggiavano veramente questo e soltanto questo: Gesù Cristo visse, morì, risorse, vive di nuovo. Questo e nient'altro! E questo era sufficiente per loro, per accettare perfino il martirio.

2/ Aspetto lineare

Naturalmente neanche questo aspetto ha lasciato da parte il cristocentrismo; anche qui Cristo sta nel centro. Però, considera la divina oikonomia nella sua totale ampiezza.¹⁸ Parte da prima dei tempi, perché prende come fondamento la volontà salvifica universale di Dio: "il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità",¹⁹ e va verso l'adempimento finale nell'eschaton, quando "Dio sarà tutto in tutti".²⁰ In tale aspetto del mistero pasquale percorriamo una lunga strada. Infatti, vediamo che già nella creazione vi agisce Cristo; essa avviene per lui,²¹ e in conseguenza, affinché egli sia il Redentore. Poi anche tutti gli avvenimenti della storia della salvezza dell'Antico Testamento tendono a lui: infatti costituiscono l'attesa e la preparazione della venuta del Messia. Così possiamo vedere tutto quello che egli ha compiuto negli eventi della storia della salvezza, attraverso

¹⁵ Si veda nel nostro libro più dettagliatamente: *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 113.

¹⁶ *La Divina Liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo* (nt. 9), 107.

¹⁷ "Anáfora", in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1610; "Anaphora", in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 30; "Anafora", in *La liturgia* (nt. 6), 135-141.

¹⁸ Si veda nel nostro libro più dettagliatamente: *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 114-115.

¹⁹ 1Tim 2,4

²⁰ 1Cor 15,28

²¹ Cf. Col 1,16

patriarchi, profeti, giudici, re, “per noi e per la nostra salvezza”, rispettivamente per la preparazione di questo. Poi giungiamo nel centro, negli avvenimenti dei tre sacri giorni, quando veramente avvenne la nostra redenzione. Ma qui non ci fermiamo, perché l’aspetto lineare ci spinge verso altra direzione: prende di mira il nostro arrivo nell’eschaton. Infatti, gli avvenimenti della storia della salvezza sono compiuti proprio per questo; l’Antico Testamento qui trova il suo adempimento. Ma è nel Nuovo Testamento e nella vita della Chiesa che adesso si svolge l’attività redentrice di Gesù Cristo. Adesso riceviamo l’aiuto divino nel suo Corpo Mistico – e specialmente attraverso i mezzi di grazia, i sacramenti – il quale crea, nutre e sostiene in noi la vita divina, e ci guida allo scopo finale, alla theosis, alla divinizzazione. In modo lineare allora così si estende il mistero pasquale di Gesù Cristo, e scavalca la storia non soltanto dell’uomo, ma anche quella del tutto il mondo. E quest’aspetto risalta nella liturgia. Vediamo due soli esempi. Da una parte possiamo sorprendentemente meravigliarci degli innumerevoli quadri biblici, o figure, o prototipi usati dalla nostra Chiesa nella sua poesia liturgica.²² Dall’altra parte, concretamente, possiamo sperimentare anche nella struttura la connessione tra i rivelati testi scritturistici e le composizioni della poesia ecclesiale: cantiamo tra gli stihirà versetti di Salmi come stichi.²³ Nello stesso tempo le odi²⁴ del canone²⁵ uniscono ambedue: usano nove odi bibliche²⁶ come sottofondo ideale nel redigere il sacro testo; e poi vengono usati dei versetti come stichi tra le strofe del canone. Finalmente, è chiaramente visibile, che anche in quest’aspetto è sempre Gesù Cristo stesso, il personaggio principale.

3/ Nella luce della Santissima Trinità

Non sarebbe completa la considerazione del mistero pasquale di Gesù Cristo, se non si considerasse l’aspetto trinitario. Noi intendiamo sotto quest’aspetto che la nostra redenzione è tutta opera della Santissima Trinità. Naturalmente, non nel

²² Ci siamo occupati del tema in due saggi: “Biblia a görög szertartású liturgiában [Bibbia nella liturgia di rito bizantino]”, in *Studia Wespríniensia I-II* (2001) 103-119; e: “A Szentírás a bizánci szertartású egyház liturgiájában [La Sacra Scrittura nella liturgia della Chiesa di rito bizantino]”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendárium 2002 [Calendario della Rivista Greco Cattolica]*, Nyíregyháza 2001, 51-67. Inoltre l’abbiamo trattato in un capitolo del nostro libro: “A liturgia és a Szentírás [La liturgia e la Sacra Scrittura]”, in *Theologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 104-109.

²³ “Elővers [Stico]”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 22.

²⁴ “Ode”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 53; “Odi”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1633; “Oden”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 283-284.

²⁵ “Kánón”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 38-39; “Kánone”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1614; “Kanon”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 179-180.

²⁶ L’abbiamo presentato nel nostro libro: *Theologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 240-250.

senso che il Padre sia stato inchiodato sulla croce, o lo Spirito Santo sia nato a Be-tlemme. Ma è nell'aspetto globale del mistero pasquale che possiamo guardare la realtà totale. Infatti, il Dio-Padre volle e progettò la redenzione, e cioè ancora prima dell'inizio dei tempi, come l'abbiamo già visto in base alla citazione di 1Tim 2,4. Con la sua onniscienza egli già seppe prima che il mondo, ancora non creato, avrebbe avuto bisogno di redenzione. Il Figlio di Dio accettò la missione, di cui il Padre lo incaricò: egli offrì la cosa più preziosa, la propria vita, con la sua obbedienza perseverante fino agli estremi, affinché per noi acquistasse la redenzione, ed in ultima analisi, ci facesse partecipare alla vita glorificata cui gli tocca in sorte nella risurrezione. E il Dio-Spirito con l'effusione della grazia, costantemente risveglia in noi lo stato della redenzione, il modo di vita redento.

La nostra Chiesa greco-cattolica non soltanto sa tutto questo in teoria, e fa derivare come definizione teologica, ma lo introduce nella coscienza dei suoi fedeli come realtà sempre vivente, affinché mai la dimentichino. Vorrei portare di nuovo due esempi per dimostrarlo. – Il primo è il segno della croce,²⁷ che è conosciuto da tutti i fedeli, a cominciare dai bambini più piccoli. Noi ci facciamo il segno della croce in modo seguente: mettiamo insieme le prime tre dita della nostra destra ad onore della Santissima Trinità. In questo modo avvertiamo noi stessi alle attribuzioni umane ed ecclesiali: a Dio Creatore, Salvatore, Santificatore. Nello stesso tempo pieghiamo le altre due dita, confessando con questo gesto che Gesù Cristo è insieme Dio e uomo: nella sua unica persona porta due nature. Ecco, il denso compendio della nostra teologia, nel quale vi si trovano già i dogmi più importanti e stanno sempre davanti ai nostri occhi.

L'altro mio esempio è il canto “Triságio”²⁸ il “tre volte santo”, che è nello stesso modo molto conosciuto, perché lo cantiamo non soltanto solennemente nella Divina Liturgia, ma è presente anche nell'inizio ordinario dei sacri uffici, nella costante colletta di preghiere. Ecco il testo: “Santo Dio, Santo Forte, Santo Immortale, abbi pietà di noi”.²⁹ Denominiamo in esso, Santo, il Dio Padre, che è il Dio creatore e della provvidenza. Dal suo amore traboccante esiste il mondo e esistiamo noi stessi; egli ha avuto cura anche della redenzione, al prezzo più alto, cioè a prezzo della vita del suo Figlio unigenito. Denominiamo in esso Santo il Forte, il Figlio, che ha accettato e ha compiuto l'opera della redenzione. Egli si è

²⁷ “Kereszsvetés [Segno della croce]”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 40-41; e: *Introduzione alla liturgia greco-cattolica* (nt. 2), 77-78.

²⁸ “Háromszorszent”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 29; “Triságion”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1610; “Trishagion”, in *Liurgie und Kunst* (nt. 6), 363.

²⁹ *Anthologion I* (nt. 5), 31.

rivelato più forte, quando negli occhi degli uomini era il più debole, il più umiliato, il più sofferente. Gli sarebbe bastato dire una parola, anzi, con un solo pensiero si sarebbe liberato dalla dolorosa, tormentosa, disonorevole morte sulla croce. Ma egli non ha abbandonato la lotta, è rimasto forte, ci ha redento anche a prezzo della sua vita. Denominiamo in esso Santo l'Immortale, lo Spirito Santo, che attualizza in noi, senza tregua, l'opera della salvezza con la mediazione dell'immortale grazia, affinché la nostra filiazione da Dio sia completa.³⁰ – Poi ne aggiungiamo l'implorazione, che in molte altre forme è continuamente e costantemente presente nella liturgia: “abbi pietà di noi”. Infatti, senza la pietà e misericordia di Dio noi non possiamo avvicinarlo, a causa del nostro stato colpevole. Abbiamo davvero tanto bisogno di quest'implorazione, che anche nelle *ektenía*,³¹ nelle preghiere di litanie, è una risposta sempre presente.

4. Nella costruzione dello spazio liturgico

Le nostre chiese greco-cattoliche hanno la pianta classica, cioè la forma originale, la *croce bizantina*. Negli tempi ultimi possiamo vivere il bel rinascimento di questo stile.

Orizzontalmente sulla pianta a croce bizantina appare la triplice divisione: il pronao, la navata, il santuario. Questo fatto ci segnala da due punti di vista il pensiero sopra menzionato: la partecipazione della Santissima Trinità nell'opera della salvezza, vale a dire nel mistero pasquale di Gesù Cristo.³² – Da una parte ci presenta nel *pronao*³³ l'opera del Padre, la creazione e la provvidenza, la speranza della liberazione dal peccato. Poi nella *navata*³⁴ ci presenta l'opera del Figlio, rac cogliendo e riunendo gli uomini salvati. Infine, nel *santuario*³⁵ ci presenta l'opera dello Spirito Santo, la santificazione, con effusione della vita del Figlio di Dio. – D'altra parte invece questa struttura tricotomica dello spazio liturgico approfondisce in noi il pensiero della partecipazione al mistero pasquale, attraverso la nostra graduale progressione nella chiesa. Entrando nel *pronao*, siamo già partiti, in

³⁰ Si veda nel nostro libro: *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 122-126.

³¹ “Ekténia”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 20; “Ekténia/Ekténie”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1620; “Ektenie”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 94.

³² Si veda più elaboratamente nel nostro libro: *Introduzione alla liturgia greco-cattolica* (nt. 2), 17-41.

³³ “Előcsarnok”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 21; “Nartéce”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1633; “Narthex”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 279-280.

³⁴ “Hajó”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 29; “Náos”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1633; “Naos”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 279.

³⁵ “Szentély”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 65; “Santuario”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1641; KUNZLER, M., *Wir haben des wahre Licht gesehen*”, (Sophia 27), Trier 1991, 53-55.

cammino verso Dio, però ancora apparteniamo al mondo peccaminoso. Nei tempi antichi, perciò, questa parte della chiesa era il luogo di coloro che ancora non erano stati battezzati, dei catecumeni, e dei peccatori, cioè di tutti quelli coloro che non potevano partecipare all'Eucarestia. Per questo motivo vi si trova ancora oggi la pila dell'acqua santa: ci ricorda il segno della croce con l'acqua benedetta che serve a purificarsi dallo stato peccaminoso, affinché possiamo progredire più in avanti verso il Regno di Dio. Entrando nella *navata* e soffermandosi, possiamo già rivivere che siamo membri redenti del popolo di Dio. Qui possiamo sperimentare quella comunità fraterna che avviene attraverso la nostra adesione al Capo. Qui possiamo partecipare all'insegnamento sacro, e possiamo ricevere sacramentalmente il Signore. Infine, arrivando alla porta del *santuario*, possiamo sperimentare che da lì arrivano a noi ambedue: sia l'insegnamento del Vangelo, che sempre giace sull'altare ed è portato fuori dal santuario, sia il sacramento dopo il sacrificio compiuto sull'altare. E ambedue i fatti mirano ad associare al mistero pasquale i partecipanti.

Oltre a ciò, sulla pianta della chiesa è presente anche la *triplice articolazione della Chiesa*. Il *pronaō* simboleggia la Chiesa sofferente, perché è il luogo dei peccatori e degli uomini ancora non battezzati. La *navata* simboleggia la Chiesa pellegrina, perché è il luogo dei fedeli che si sono già associati a Cristo, ma progrediscono ancora barcollando verso il Regno di Dio. Infine, il *santuario* è il simbolo della Chiesa glorificata, perché è il luogo delle persone che hanno raggiunto lo scopo, e che vivono in pienezza il mistero pasquale di Gesù Cristo.

Nello stesso tempo il mistero pasquale lo si può sperimentare anche *verticalmente* nella chiesa. I fedeli stanno sul livello del *pavimento* della chiesa. Ma guardano i santi, ad un più alto livello, rappresentati sulle *pareti*, sulle colonne, e soprattutto sull'*iconostasi*,³⁶ che sono già partecipi della gloria celeste, della vita nuova riportata da Cristo. Infine, dalla cupola coronante della chiesa, guarda in giù il Cristo Pantocratore stesso sui suoi fedeli, e li raduna in un'unica comunità pregante, camminante verso il Regno di Dio.

Trattando la struttura dello spazio liturgico, si deve parlare del suo uso *liturgico*, più precisamente della sua utilizzazione. La Divina Liturgia della Chiesa bizantina progredisce dall'uomo con un unico slancio verso Dio. I *fedeli* radunatisi nella navata, pregano in un'unica comunità. Ma il *diacono* stante davanti a loro, sul-

³⁶ "Ikonosztázion", in *Piccolo lessico* (nt. 6), 33-34; inoltre: *Introduzione alla liturgia greco-cattolica* (nt. 2), 48-54. "Íconostasi", in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1626; "Bilderwand". in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 56-59. – Riassume la teologia dell'iconostasi FLORENSZKIJ, P., *Az ikonosztáz [L'iconostasi]*. Budapest 1988. (In italiano: *Le porte regali. Saggio sull'icona*. (Piccola Biblioteca 44), Cremona 1977.

l'ambone,³⁷ dirige le preghiere con le ektenie, domande, implorazioni. Davanti all'altare c'è il sacerdote, che raccoglie e riassume queste preghiere e con le sue ekfonesi³⁸ – parole pronunciate ad alta voce – le dirige a *Gesù Cristo*. Infine, Cristo nel suo sacrificio di valore eterno, le inoltra al *Padre celeste*. Ecco perché è fuori luogo la proposta che nella chiesa greco-cattolica l'altare sia rivolto verso il popolo! Infatti, la nostra preghiera liturgica, con uno slancio ininterrotto, può arrivare a Dio.

5. Nel tempo liturgico

La Chiesa bizantina porta su di sé, anche nella sua economia del tempo liturgica, la presenza del mistero pasquale di Gesù Cristo. Questo è valido dall'unità più grande, l'anno, fino alla più piccola, quella del giorno.

1/ Nell'anno liturgico

L'anno liturgico nella Chiesa greco-cattolica inizia non con l'Avvento, ma con un altro evento della storia della salvezza, che è già più vicino all'adempimento del mistero pasquale. Non soltanto la motivazione veterotestamentaria e politico-sociale ha fornito la data del 1 settembre per l'inizio dell'anno nuovo, ma – cosa ancora più importante – *l'apparizione pubblica di Cristo*, che secondo la tradizione, è avvenuta proprio in questo giorno.³⁹ Dunque, all'inizio del nostro anno liturgico vi sta non l'attesa per l'avvento del Signore, ma il concreto inizio dell'opera della salvezza.

2/ Nei periodi festivi

Il più grande e più importante periodo festivo si collega, naturalmente, anche nella Chiesa bizantina, alla *Pasqua*.⁴⁰ Al centro sta la festa della Risurrezione, e questa viene preceduta dalla *Quaresima* e seguita dal *periodo fino alla Pentecoste*.

³⁷ “Ambo”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 10; “Ambone”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1610; “Ambo”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 27-28.

³⁸ “Fennhang”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 26; “Ekphónesis” in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1620; “Ekphonese”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 93-94.

³⁹ Più dettagliatamente si veda nel nostro libro: *Introduzione alla liturgia greco-cattolica* (nt. 2), 153-154.

⁴⁰ Trattano il tema dettagliatamente: TYCIAK, J., *Das Herenmysterium im byzantinischen Krichenjahr*. (Sophia 1), Freiburg im Breisgau 1961; e ANDRONIKOF, C., *Il senso della Pasqua nella liturgia bizantina*, Torino 1986, vol. I-II.

IL MISTERO PASQUALE DI GESÙ CRISTO NELLA LITURGIA BIZANTINA

Il primo invita i fedeli quasi ad un viaggio, per una progressione graduale, verso la Pasqua, verso il rivivere il mistero della redenzione, verso la partecipazione alla nuova vita portata da Cristo. Il desiderio e la “tristezza irradiante” proveniente dai sacri testi quaresimali, lo favoriscono.⁴¹ È tanto degno di attenzione il fatto che in questi testi quaresimali – eccetto gli stavrotheotokón,⁴² i canti dedicati alla Madre di Dio stante sotto la croce – quasi assolutamente non si parla delle passioni del Signore. Ma si tratta abbondantemente di come e in quale modo possiamo prepararci alla partecipazione alla “sacratissima Pasqua”,⁴³ dopo il lungo viaggio spirituale.

Il secondo invece perfeziona nei fedeli la gioia che è la loro eredità per la risurrezione di Cristo: “Dalla morte alla vita, dalla terra ai cieli, ci ha fatti passare il Cristo Dio, cantando l’inno di vittoria”.⁴⁴ Così durante quaranta giorni (nel periodo pasquale) non smettiamo di cantare che “Cristo è risorto dai morti, con la morte ha calpestato la morte, ed ai morti nei sepolcri ha elargito la vita”.⁴⁵ Poi passiamo i dieci giorni dopo la festa dell’Ascensione di Gesù nell’attesa dell’arrivo pentecostale dello Spirito Santo, sotto la direzione dei sacri testi. Vogliamo che il Re celeste, lo Spirito Consolatore ci riempia, ci regali veramente la partecipazione al modo di esistenza di Gesù Cristo, della sua vita glorificata, trapassata alla gloria della risurrezione.

Considerando più profondamente, possiamo vedere che i periodi prima e dopo Pasqua, costituiscono un terzo dell’intero anno. Nella nostra Chiesa non soltanto in questi periodi, ma anche in altri tempi esistono i “prae-feste” e “post-feste”,⁴⁶ in connessione con le grandi feste. Siccome le feste sono le rappresentazione dei diversi eventi della storia della salvezza, non è necessario spiegare che anche in questi casi al centro c’è sempre il mistero pasquale di Gesù Cristo. Anche nel caso dei Santi è così, come tratteremo più tardi.

La maggior parte delle nostre *feste mobili* si ordinano in relazione alla Pasqua; o ne preparano, o approfondiscono gli effetti. Dalle *feste fisse* si può constatare che – come le rappresentazioni degli eventi della storia della salvezza – unanimemente mettono davanti agli occhi il mistero pasquale di Gesù Cristo.

⁴¹ Cf. SCHMEMANN, A., *Great Lent*, New York, 1974. – L’opera basa su questo concetto di fondo la sua trattazione.

⁴² “Fájdalmas istenszülői ének [Canto di dolore della Madre di Dio]”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 25.

⁴³ “Canone pasquale di Giovanni Damasceno”, ode 9, tropario 3, in *Anthologion III* (nt. 5), 162.

⁴⁴ “Canone pasquale di Giovanni Damasceno”, ode 1, tropario 1, in *Anthologion III* (nt. 5), 155.

⁴⁵ “Tropario della Pasqua”, in *Anthologion III* (nt. 5), 152.

⁴⁶ Előünnep [Prae-festa]” és „Utóünnep [Post-festa]”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 22. és 72.

3/ Nella settimana liturgica

La Chiesa greco-cattolica ha in particolare considerazione la settimana liturgica, dando a ciascun giorno la propria specialità. Naturalmente, anche qui al centro c'è il mistero pasquale di Gesù Cristo, con la *domenica*. Questo è anche per la dottrina scritturistica un giorno speciale: dopo il sabato è il "primo giorno", la "kyriaké hémera", la "dies Domini", il "giorno della Risurrezione". In ogni caso, l'imperatore Costantino il Grande nel 321 l'ha decretata giorno festivo; dopodiché nell'Impero si creò una notevole confusione: secondo l'ordine civile il giovedì era il giorno festivo, gli ebrei festeggiavano il sabato, i cristiani, appena liberati, cominciarono a considerare la domenica come giorno festivo. Così, grazie *decreto imperiale* la domenica divenne un giorno di festa. Però, è ancora più importante la motivazione *teologica*: come Iddio riposò dopo la creazione, conservando il "sabato" come giorno di riposo, così riposo anche il Signore dopo la ricreazione, in quel "grande sabato", e iniziò la nuova vita del mondo ricreato, redento. Perciò, nella teologia della Chiesa orientale lo si chiama anche "ottavo giorno", poiché, per questi motivi è un giorno molto speciale.⁴⁷ Tutto questo viene ancora provato dal fatto che i testi liturgici della domenica ritornano ogni otto settimane, con l'aiuto del libro liturgico *Októchos*, il Libro degli otto toni.⁴⁸

Nello stesso tempo il *lunedì* è dedicato ai santi angeli, chi vivono più vicini a Dio, nel luogo che l'uomo terrestre desidera raggiungere. Il *martedì* è il giorno di San Giovanni Battista, che preparava l'arrivo nel mondo del Signore; perciò lo chiamiamo con l'epiteto "venerabile e glorioso profeta, precursore". Egli visse e vive quella vita angelica che è sorte di quelli che sono già glorificati. Il *mercoledì* e *venerdì* la nostra venerazione si dirige verso "la croce preziosa e vivificante", infatti attraverso di essa è attuata la nostra redenzione. Il *giovedì* veneriamo i santi apostoli e San Nicola di Myra (o di Bari), che è il patrono della Chiesa bizantina, e specialmente della Chiesa greco-cattolica, ossia il protettore celeste, che aiuta i fedeli ad arrivare nello scopo finale, quello cioè di partecipare al mistero pasquale di Gesù Cristo. Infine, il *sabato* è il giorno della Madre di Dio e di tutti i santi.⁴⁹

⁴⁷ Cf. CLÉMENT, O., "Verso il giorno eterno", in AA-VV., *Grazia e mistero dell'ottavo giorno*. (Koinonia 4), Brescia 1969, 155-196.

⁴⁸ Più dettagliatamente: *Introduzione alla liturgia greco-cattolica* (nt. 2), 68-69. Si veda ancora: "Oktōechos" in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1633; "Oktoechos", in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 285-289.

⁴⁹ Cf. *Introduzione alla liturgia greco-cattolica* (nt. 2), 68-69.

E a questo punto dobbiamo esporre la motivazione della *venerazione dei santi*.⁵⁰ Noi veneriamo i Santi nella Chiesa bizantina così e in quanto, come e per quanto loro si avvicinano al mistero pasquale di Gesù Cristo. Ne troviamo nei nostri testi liturgici una triplice motivazione. La *prima* è indubbiamente che costoro sono giunti allo scopo, sono già partecipi totalmente del mistero pasquale di Gesù Cristo, mentre noi ancora ci sforziamo di raggiungerlo. La *seconda* motivazione è che ci danno un buon esempio con la loro vita: sono stati intimamente congiunti al Signore, vissero con lui, morirono con lui, anche risuscitarono con lui per la nuova, glorificata, eterna vita. Trapassarono la vita come uomini terrestri, così ci dimostrano che non è impossibile neanche per noi seguire quella via che è stata seguita da loro fino allo scopo finale. Infine, la *terza* è che i Santi intercedono per noi. Non sono indifferenti verso di noi, ma in modi diversi ci aiutano affinchè anche noi possiamo essere partecipi del mistero pasquale di Gesù Cristo.

Questa intercessione è molto sottolineata dai nostri testi liturgici. La prassi della nostra Chiesa non è accidentale, anzi, sicuramente è deliberata in questo campo. Innanzitutto, vi si può osservare, la tendenza adeguata molto bene alla mentalità orientale, che le preghiere vengono introdotte da apostrofi abbastanza lunghe.⁵¹ I preganti vogliono guadagnarsi l'animo di Dio con questa formula glorificante, magnificante, esuberante. Però, non se ne contentano: dopo che hanno ottenuto la benevolenza in tale modo, si sforzano per risultati più sicuri: *invocano i Santi*. E questo fatto è presente nelle preghiere menzionate sopra, nelle ultime implorazioni delle ektenie, e lo si riscontra anche nelle ultime strofe degli inni, nei theotokion. La Madre di Dio svolge un ruolo di particolare importanza, infatti ella viene sempre invocata in primo luogo nelle implorazione finali: la “tutta santa, immacolata, più che

⁵⁰ Si veda la sua trattazione: *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 140. In quattro saggi abbiamo presentato come si vede, nella prassi, la loro venerazione liturgica. Il primo: “Antiochiai Szent Ignác a liturgikus szövegeinkben”, in *Athanasiiana* 17 (2003) 19-37. “Ignazio di Antiochia nei nostri testi liturgici”, in *ibid.*, 193-194. – Il secondo: “Nagy Szent Atanáz a bizánci egyház liturgikus szövegeiben [Atanasio il Grande nei testi liturgici della Chiesa bizantina]”, in Baán, I. (red.), *A szent atyák nyomodkait követve. In memoriam Vanyó László [Seguendo le tappe dei Santi Padri]*, Budapest 2003, 143-153. – Il terzo: “Nagy Szent Bazil alakja a bizánci egyház liturgikus szövegeiben [La figura di San Basilio il Grande nei testi liturgici della Chiesa bizantina]”, accettato per pubblicazione nel volume *Studia Patrum* che conterrà la materia della conferenza tenuta tra il 26 e 29 in Kecskemét dall'Associazione Patristico Ungherese con il titolo: “III. Conferenza Scientifica sul cristianesimo dei primi secoli: Oriente e Occidente: unità nella diversità nella Chiesa primitiva”. – Il quarto: “Aranyszájú Szent János, a boldog férfiú, a bizánci egyház liturgikus tiszteletében”, in *Athanasiiana* 19 (2004) 23-38. “San Giovanni Crisostomo il »beatus vir« nel culto liturgico della Chiesa bizantina”, in *ibid.*, 216-217.

⁵¹ Si veda come esempio il nostro saggio: „A föhajtási imádságok [Le preghiere per l'inclinazione dei capi]”, in *Görögkatolikus Szemle Kalendárium 1997 [Calendario della Rivista Greco-Cattolica 1997]*, Nyíregyháza 1996, 101-109.

benedetta, gloriosa Sovrana nostra”.⁵² Ella è specialmente gradita a suo Figlio, e così la sua intercessione è “per noi, uomini e per la nostra salvezza” sicuramente efficace e fruttuosa.

6. Nei testi liturgici

Il mistero pasquale di Gesù Cristo si presenta in modo più chiaro, naturalmente, nei testi liturgici. Non soltanto nella celebrazione annuale della Risurrezione, ma anche nella rappresentazione e nell’esperienza domenicale di essa. Anzi, anche in ciascuna Divina Liturgia questo concetto di fondo è presente.

1/ In alcuni testi pasquali

Abbiamo già citato il nostro inno pasquale più conosciuto, il tropario: “Cristo è risorto dai morti, con la morte ha calpestato la morte, ed ai morti nei sepolcri ha elargito la vita”. Si, è risorto, perché prima è disceso tra i morti, affinché portasse a loro la buona novella della liberazione. Come ci fa cantare l’altro inno anche molto importante, il kontákion:⁵³ “Benché disceso nella tomba, o immortale... sei risorto vincitore, o Cristo Dio”.⁵⁴ Questi inni, dunque, accentuano con una forza straordinaria la sostanza del mistero pasquale: morte, risurrezione; discesa, sollevazione; *katabasis, anabasis*. E questo non avvenne nella vita di Gesù autonomamente, ma anche “per noi, uomini e per la nostra salvezza”. Alla fine dei due testi stanno le espressioni rilevanti: “ha elargito la vita” e “tu che ai caduti offri la risurrezione”.

L’autore più celebre dei nostri inni, Giovanni Damasceno, nel suo canone pasquale ci fornisce descrizioni molto precise a proposito del mistero pasquale. I nostri fedeli sanno cantare senza libro, a memoria, questi inni importanti, e così approfondisce in loro la sostanza del nostro tema qui trattato. “Festeggiamo la morte della morte, la distruzione dell’ade, la primizia di un’altra vita, eterna”.⁵⁵ Si, il Salvatore, con il suo sacrificio, ha realizzato tutto questo per noi. Se lo accettiamo, allora diviene vera per noi un’altra strofa del nostro canone pasquale: “Ieri, o Cristo, con te ero sepolto: oggi risorgo con te che risorgi”.⁵⁶ Ci vuole una descrizione più precisa e più bella del mistero pasquale? Vivere con Cristo, morire con lui, per assicurare

⁵² “La grande colletta”, in *Anthologion I* (nt. 5), 46.

⁵³ “Konták”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 43.

⁵⁴ “Kontákion della Pasqua”, in *Anthologion III* (nt. 5), 159.

⁵⁵ “Canone pasquale di Giovanni Damasceno”, ode 7, tropario 3, in *Anthologion III* (nt. 5), 160.

⁵⁶ “Canone pasquale di Giovanni Damasceno”, ode 3, tropario 3, in *Anthologion III* (nt. 5), 156.

IL MISTERO PASQUALE DI GESÙ CRISTO NELLA LITURGIA BIZANTINA

anche la nostra risurrezione con lui! E così diviene totalmente e unanimemente vera ancora un'altra strofa della poesia di San Giovanni Damasceno: “Dalla morte alla vita, dalla terra ai cieli, ci ha fatto passare il Cristo Dio”.⁵⁷

I testi liturgici pasquali, dunque, dirigono la nostra attenzione su quella nuova vita che ci ha portato Gesù Cristo, con la sua benedetta passione, morte e risurrezione. Ne potremo partecipare, se indossiamo Cristo. Come infatti a Pasqua – e anche nelle feste più grandi – cantiamo nella nostra Divina Liturgia invece del Triságio⁵⁸ l'inno seguente: “Quanti siete stati battezzati in Cristo, di Cristo vi siete rivestiti. Alleluia”.⁵⁹ Battezzarsi in Cristo, significa assumere la totale comunanza di destini con lui, e questo determina che, risalendo dall'acqua battesimal, l'uomo battezzato è esistenzialmente un altro, perché ha rivestito Cristo. Proprio per questo il battesimo significa sempre una piccola Pasqua: si effettua la *katabasis*, la discesa, l'immersione nell'acqua, affinché la vecchia e peccaminosa forma di vita vi rimanga, lavando il peccato dalla persona; e si realizza l'*anabasis*, la sollevazione, purificandosi e alleggerendosi dal peccato per l'acqua battesimal.

2/ *Nei sacri uffici del giorno liturgico*

Il mistero pasquale di Gesù Cristo è presente in ciascun sacro ufficio diurno, lo si può scoprire. Prima di trattare i loro testi, vale la pena dare uno sguardo alla struttura.⁶⁰

Il giorno liturgico inizia con il *vespro* che ancora riporta i fedeli nel mondo dell'Antico Testamento, all'inizio della creazione, affinché poi faccia stare davanti ai loro occhi il mistero pasquale di Gesù Cristo nel suo totale insieme. E come la Bibbia scrive che ciascun atto della creazione cominciò di sera, così anche qui di sera c'è l'inizio. Le ventiquattro ore del giorno sono divise in due parti: giorno e notte, come Iddio divise il giorno dalle tenebre. I sacri uffici, per l'orario civile, per i turni di guardia e per le radici bibliche, si susseguono l'uno dopo l'altro, santificando così il giorno intero. Inoltre, anche l'incoraggiamento per la preghiera continua⁶¹ ha ricevuto un ruolo nella formazione di quest'ordine. E veramente, nelle *ore piccole* si trovano ancora oggi i tre salmi, affinché per ciascun ora intermedia ci sia, almeno simbolicamente, un salmo. Oltre al vespro, il *mattutino* è il sacro ufficio general-

⁵⁷ Canone pasquale di Giovanni Damasceno”, ode 1, tropario 1, in *Anthologion III* (nt. 5), 155.

⁵⁸ “Háromszorszentr [Triságio]”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 29.

⁵⁹ *La Divina Liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo* (nt. 9), 65.

⁶⁰ Si veda più dettagliatamente: *Introduzione alla liturgia greco-cattolica* (nt. 2), 91-128.

⁶¹ Cf. 1Tes 5,17

mente conosciuto, perché lo preghiamo ordinariamente insieme ai fedeli. Nella sua forma domenicale, unanimemente e chiaramente, domina il mistero pasquale.

Nella sua totalità *otto sacri uffici* costruiscono il giorno liturgico, e questi sono conosciuti dai fedeli, poiché il presbiterio non li prega privatamente come “breviario”. Così, dunque, possono insieme sperimentare la presenza del mistero pasquale di Gesù Cristo nei testi liturgici degli uffici.

1. *Nel vespro*⁶² – In questo sacro ufficio si condensa l'attesa veterotestamentaria: quel lungo periodo che è passato dalla creazione, attraverso l'elezione dei patriarchi e il compimento dell'alleanza, fino alla venuta nel mondo del Messia, noi lo possiamo sperimentare in un'unica, breve ora. Così possiamo intendere il pensiero del salmo iniziale, che “Come sono grandi le tue opere, Signore: tutto hai creato con sapienza”,⁶³ non soltanto per la creazione, ma per la ricreazione, per la redenzione portataci da Cristo. Tanto più, perché lo stato meraviglioso è stato seguito dalla caduta, l'uomo veniva espulso dal Paradiso, e il sacerdote proprio per questo motivo sta pregando davanti alla porta regale dell'iconostasi dicendo le otto Preghiere del Lucernario, mente il popolo salmeggia. Poi comincia ad albeggiare la gioia della redenzione, mentre aleggiamo i versetti del salmo con gli stihirà della risurrezione. E questa gioia si compie nel momento del Lucernario (rendimento di grazie per la luce). Il sacerdote, che personifica Cristo, seguendo il cero acceso, esce in processione dal santuario simboleggiante il Regno di Dio, e cioè attraverso la porta sinistra dell'iconostasi, la quale sta al lato settentrionale, più scuro, più freddo della chiesa, quasi anche con questo presentando la *kenosis*, l'abbassamento ulteriore⁶⁴. Poi dal centro della chiesa ritorna in processione attraverso la porta regale, ormai aperta, nel santuario, simboleggiando la glorificazione, passione, morte, risurrezione, glorificazione: ecco, anche qui sta davanti ai nostri occhi la totalità del mistero pasquale. Intanto cantiamo l'inno forse più antico, che inizia così: “Luce gioiosa”.⁶⁵ Questo canto chiama Gesù Cristo la luce del Padre, che “abita una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere”.⁶⁶ In Gesù però ci è apparsa la luce delicata, gioiosa, dolce, del bagliore insopportabile per gli occhi dell'uomo, su cui già osiamo già gettare i nostri sguardi. Infatti, egli ha detto di se stesso: “Chi ha visto me ha visto il Padre”.⁶⁷ In questo modo salutiamo dunque, nel mezzo del sacro

⁶² Cf. *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 119-157; “Vespro”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1645; “Abendgottesdienst”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 15; “Il vespro”, in *La liturgia* (nt. 6), 185-186.

⁶³ Sal 103,24 – *Anthologion I* (nt. 5), 142.

⁶⁴ Fil 2,6-8

⁶⁵ *Anthologion I* (nt. 5), 153.

⁶⁶ 1 Tim 6,16

⁶⁷ Gv 14,9

IL MISTERO PASQUALE DI GESÙ CRISTO NELLA LITURGIA BIZANTINA

ufficio, Cristo, „la Luce del mondo”.⁶⁸ Le parti seguenti dell’ufficio, le implorazioni e gli inni approfondiscono il pensiero nei preganti che, cioè, la redenzione è già avvenuta, ma noi possiamo esserne partecipi soltanto se sappiamo chiedere le cose necessarie per raggiungerla, in modo adeguato, e se sappiamo fare penitenza in modo adeguato. Poi, alla fine del sacro ufficio appare l’inno biblico dell’anziano Simeone, il canto, che inizia così: “Ora lascia, o Sovrano”.⁶⁹ Nel centro del vespro, considerando la luce naturale al tramonto del Sole brillante sul cielo, siamo giunti alla lode della “vera Luce”,⁷⁰ di Gesù Cristo. Questo canto, ora, ci ricorda anche la fine della nostra vita: può darsi che dopo il sonno notturno non ci risvegliamo più a questa vita terrestre. Come è avvenuto il grande cambiamento tra l’anziano e il bambino, tra l’Antico e il Nuovo Testamento. Infine i tropari di nuovo fanno ritornare davanti ai nostri occhi il mistero pasquale: prima trattando la risurrezione di Gesù Cristo, poi la sua presenza in forma triplice nella vita del Santo appena festeggiato, infine, cantando il suo compimento attraverso la Madre di Dio.

2. Nella *compieta*⁷¹ – Questo ufficio ha il carattere penitenziale, infatti, è il resoconto serale, la preghiera prima di coricarsi. Ce lo fa vedere subito il suo primo salmo: “Pietà di me, o Dio”⁷² Nello stesso tempo dimostra ancora che senza pentimento non si può partecipare al mistero pasquale di Gesù Cristo. La “Dossologia letta” che viene pregata dopo i salmi, inizia con il canto di Betlemme degli angeli che ha segnato l’inizio della realizzazione del mistero: “Gloria a Dio nel più alto dei cieli, pace sulla terra, e per gli uomini benevolenza”.⁷³ Poi anche questo canto procede al pentimento: “Tu che togli i peccati del mondo, abbi pietà di noi... Accogli la nostra supplica... Abbi pietà di noi”,⁷⁴ e poi alla richiesta concreta: “Concedici, Signore, in questa notte di essere custoditi senza peccato”,⁷⁵ accentuando di nuovo che senza questo non si può partecipare alla nuova vita portata da Cristo. Anche la recita del Credo rivolge l’attenzione sul fatto che forse è l’ultima occasione di rendere conto della nostra fede al cospetto di Dio, e per questo presentiamo come preghiera ciò che egli ha fatto “per noi, uomini e per la nostra salvezza”. Poi uno dei canoni parla dell’Eucarestia, l’altro invece della Madre di Dio. Da una parte, infatti “il pane della

⁶⁸ Jn 8,12

⁶⁹ Lc 2,29-32 – *Anthologion I* (nt. 5), 158.

⁷⁰ Gv 1,9

⁷¹ *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 167-190; “Apodéipnon”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1611; “Nachtgottesdienst”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 277-278; “La compieta”, in *La liturgia* (nt. 6), 186-188.

⁷² Salmo 50 – *Anthologion I* (nt. 5), 167.

⁷³ Lc 2,14

⁷⁴ *Anthologion I* (nt. 5), 170.

⁷⁵ *Ibid.*

vita eterna” ci aiuta verso la salvezza, d’altra parte invece, la Madre di Dio è la nostra più efficace protettrice per arrivare alla vita eterna. Simile è il pensiero della prima preghiera finale: chiediamo, come uomini macchiati da peccati, la preghiera della Madre di Dio affinché “mi converta alla penitenza e mi renda un provato esecutore dei suoi [di Cristo] comandamenti”.⁷⁶ L’altra preghiera prende di mira, semplicemente, il riposo notturno, rivolgendosi a Gesù Cristo: “Concedi, o Sovrano, a noi che ci disponiamo al sonno, riposo del corpo e dell’anima”.⁷⁷ Ma anche questa ci guida più avanti, verso il mistero pasquale di Gesù Cristo: “Destaci per l’ora della preghiera, saldi noi tuoi comandamenti e recanti in noi stessi il ricordo intatto dei tuoi giudizi”.⁷⁸

3. Nell’ufficio della *mezzanotte*⁷⁹ – Tra le sue tre varianti è, naturalmente, la forma domenicale quella in cui è presente il nostro concetto di fondo, cioè il mistero pasquale. La nostra Chiesa definisce il tempo della sua celebrazione di mezzanotte dal Vangelo: “Vigilate dunque, poiché non sapete quando il padrone di casa ritornerà, se alla sera o a mezzanotte o al canto del gallo o al mattino, perché non giunga all’improvviso, trovandovi addormentati. Quello che dico a voi, lo dico a tutti: Vegliate!”.⁸⁰ Per questo è indispensabile anche il pregare del salmo 50 che invita alla penitenza: soltanto così possiamo rivivere con anima pura la “piccola Pasqua”, la domenica. In seguito la nostra venerazione si dirige verso la Santissima Trinità nel sacro ufficio sia nel canone, sia nei tropari, sicché in questo momento possiamo rivivere più chiaramente che tutta la Santissima Trinità ha cooperato nella nostra redenzione, come abbiamo già trattato. Una parte caratteristica dell’ufficio di mezzanotte domenicale è l’*Hypakoé*,⁸¹ che considera la risurrezione di Gesù Cristo dal punto di vista delle donne mirofore. Così questo fatto sempre verifica l’aspetto centrale del suo mistero. – Anche il sacro ufficio feriale ha una preghiera molta caratteristica, ossia un bellissimo canto: “Ecco lo Sposo viene nel mezzo della notte: beato quel servire che troverà vigilante, indegno quel servo che troverà trascurato. Bada dunque, anima mia, di non lasciarti prendere dal sonno per non essere consegnata alla morte e chiusa fuori dal regno”.⁸²

⁷⁶ *Anthologion I* (nt. 5), 173.

⁷⁷ *Anthologion I* (nt. 5), 174.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 191-208; “Mesonyktikón”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1631; “Mitternachtgottesdienst”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 266; “L’Ufficio di mezzanotte”, in *La liturgia* (nt. 6), 179-180.

⁸⁰ Mc 13,35-37.

⁸¹ “Ipákoj”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 35; “Hypakoé”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1625; “Hypakoe”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 166.

⁸² *Anthologion II* (nt. 5), 940.

4. Nel *mattutino*⁸³ – Quest’ufficio sacro si colloca al limite del grande cambiamento, passaggio: con il chiarore antelucano termina il buio notturno, e inizia la chiarezza del giorno. Così segnala anche nell’aspetto lineare del mistero pasquale che siamo unanimemente trapassati alla parte che si compie nel mondo del Nuovo Testamento, ossia nella Chiesa. È vero che non dimentichiamo le radici, soprattutto per la quantità dei salmi. Nello stesso tempo, quest’ufficio è pieno della gloria e della glorificazione di Dio. Possiamo già vederlo nella benedizione iniziale che è una formula trinitaria: “Gloria alla santa, consustanziale, vivificante e indivisibile Triade”.⁸⁴ Poi subito, nel brano seguente, nel canto di Betlemme degli angeli: “Gloria a Dio nel più alto dei cieli, pace sulla terra, e per gli uomini benevolenza”.⁸⁵ Nel “Polyéleos”,⁸⁶ canto di misericordia, facciamo lo stesso: “Lodate il nome del Signore, lodate, servi, il Signore”.⁸⁷ Prima e dopo la lettura del Vangelo della risurrezione, di nuovo si sente: “Gloria a te, Signore, gloria a te”.⁸⁸ Oltre alle innumerevole glorificazioni, appare il pregare dei salmi di lode: “Tutto ciò che respira lodi il Signore. Lodate il Signore dai cieli, lodatelo nel più alto dei cieli”,⁸⁹ e gli stihirà di lode che lo seguono e che trattano la risurrezione di Cristo. Particolarmente importante è la “Grande dossologia”, la cui introduzione è il seguente canto del sacerdote: “Gloria a te che ci hai mostrato la luce”.⁹⁰ Ne segue il testo stesso della dossologia: “Gloria a Dio nel più alto dei cieli... Noi ti celebriamo, ti benediciamo, ti adoriamo, ti glorifichiamo, ti rendiamo grazie per la tua grande gloria... Loderò il tuo nome in eterno e nei secoli dei secoli... degno di lode e glorificato è il tuo nome nei secoli”.⁹¹ Infine anche nella parte di congedo è presente, ripetutamente, il nostro concetto: “È benedetto il Cristo Dio nostro... Gloria a te, Cristo Dio, speranza nostra, gloria a te... Gloria al Padre e al Figlio e al santo Spirito, ora e sempre e nei secoli dei secoli”.⁹² – Perché questa trabocante glorificazione? La risposta è molto chiara, come abbiamo già accennato. Il motivo principale è che noi possiamo cantare e pregare i sacri testi solo alla luce della risurrezione, nello stato redento, nel tempo di grazia della Chiesa. Il mistero

⁸³ *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 209-260; “Orthrós”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1635; “Morgengottesdienst”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 271; “L’Ufficio del Mattino”, in *La liturgia* (nt. 6), 181-183.

⁸⁴ *Anthologion I* (nt. 5), 33.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ “Sokirgalmú ének [Canto di misericordia]”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 59.

⁸⁷ *Anthologion I* (nt. 5), 48.

⁸⁸ *Ibid.*, 65.

⁸⁹ *Ibid.*, 83.

⁹⁰ *Ibid.*, 89.

⁹¹ *Ibid.*, 89-80.

⁹² *Ibid.*, 93.

pasquale di Gesù Cristo è compiuto, la nostra redenzione è avvenuta, ora noi dobbiamo stare attenti a non farla fallire nella nostra propria vita. Nel vespro, partendo dal mondo dell'Antico Testamento siamo giunti alla venuta nel mondo di Gesù Cristo, e perciò abbiamo reso grazie. Abbiamo visto con gli occhi interni il Dio creatore del mondo, abbiamo potuto di nuovo rivivere lo stato di caduta nei peccati, abbiamo potuto gridare verso Dio con il sospiro dell'uomo bisognoso della redenzione, siamo stati colmati con il pensiero dell'attesa del Messia, abbiamo potuto guardare con gli occhi interni verso il Redentore promesso. E qui, nel mattutino, abbiamo potuto esprimere la nostra glorificazione verso Dio alla luce del compimento, infatti, nel centro del sacro ufficio vi sta il Vangelo della risurrezione. Il tempo dell'attesa veterotestamentaria è passato, Dio ha compiuto la sua promessa, ha mandato il Redentore che con la sua vita terrestre, con la sua morte, con la sua risurrezione ha finito il suo compito. Come non si debba lodarlo e magnificarlo!

5. Nell'*ufficio delle ore*⁹³ – La struttura dei sacri uffici appartenenti alla metà di giorno del tutto il giorno è simile, la differenza appare soltanto nel contenuto dei salmi, canti e preghiere, e non è difficile scoprire in tutti questi la presenza del mistero pasquale di Gesù Cristo. Il mattutino faceva stare al centro la risurrezione di Cristo ed era colmato con la glorificazione e celebrazione di Dio. I fedeli cantavano ripieni di gioia che Cristo è risorto e fa risorge noi tutti con se stesso. La Chiesa però ci insegna che ne saranno partecipi soltanto coloro che sono associati a lui nella vita: vivono con lui, muoiono con lui, risorgeranno con lui. Perciò la Chiesa intende inondare anche il giorno con preghiera ormai più silenziosa, più semplice. L'aspetto *lineare* del mistero pasquale si può sperimentarlo anche nelle ore minori che iniziano con i salmi, per poi lasciare il posto alla poesia ecclesiale con il suo contenuto dogmatico. Oltre a ciò ciascun piccola ora ha una *simbolica* speciale, e una spiegazione *teologica* che ne scaturisce, e che segna una parte dell'evento di Cristo.

a) *L'ora prima*⁹⁴ – Il tempo della celebrazione dell'ora prima è il primo cambio della guardia di giorno, cioè alle ore sei del mattino. E questo fatto già ci presenta il primo tema: secondo la tradizione ecclesiale Pilato in quell'ora ha *condannato* a morte Gesù. Ma c'è anche un altro tema qui: l'uomo risvegliatosi dal sonno ricorre a Dio, chiede aiuto a lui per il giorno iniziato. Il pensiero comune dei tre salmi – sono tre perché intendono santificare le tre ore prossime – è la preghiera del mattino. “Signore, al mattino esaudirai la mia voce, al mattino mi presenterò a te e

⁹³ *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 261-262; “Stundengebet”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 342-343; “Le Ore minori”, in *La liturgia* (nt. 6), 183-184.

⁹⁴ *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 263-270.

tenderò lo sguardo”.⁹³ “Siamo stati saziati al mattino della tua misericordia”.⁹⁴ “Al mattino uccidevo tutti i peccatori della terra”.⁹⁵ La salmodia si conclude con la dossologia abituale; dopo la dossologia si dice l’”Alleluia” tre volte.⁹⁶ Poi si ripete per tre volte, quasi interpretando l’espressione ebraica: “Gloria a te, o Dio”. Così si indica, da una parte il contatto tra le due alleanze, dall’altra la glorificazione della Santissima Trinità, dimostrando con ambedue l’aspetto lineare del mistero pasquale. Poi appare anche un altro aspetto nel teotokion che segue il tropario. “Come ti chiameremo, o piena di grazia?”⁹⁷ Cielo, Paradiso, Vergine, Madre pura? – Così domanda il canto della Madre di Dio. Poi fa un cenno, al mistero, preso in senso stretto, della nostra redenzione che inizia con l’incarnazione del Figlio di Dio. Nell’ora ancora più vicina alla notte perciò possiamo rivolgerci a Maria: “Hai tenuto tre le tue sante braccia come Figlio il Dio di tutti”.⁹⁸ Nel brano di lettura preghiamo di rimanere sulla via dei comandamenti: “Dirigi i miei passi secondo la tua parola, e nessuna iniquità mi domini”.⁹⁹ Nell’aspetto globale del mistero pasquale possiamo vedere che non c’è altra via di arrivare alla meta finale. Dopo il kontákion, il “Signore, pietà” ripetuto quaranta volte approfondisce lo stesso pensiero. Senza la misericordia di Dio, nello stato peccaminoso, nessuno può partecipare alla vita donataci da Cristo, rinnovata, trapassata per la gloria della risurrezione. Nella seguente lunga preghiera chiediamo a Dio: “Accogli anche le nostre suppliche”¹⁰⁰ – che ripetiamo in ciascun piccola ora – affinché noi possiamo chiedere ogni utile e il bene per il nostro corpo, per la nostra anima, per la nostra mente, e possiamo chiedere di essere salvati da ogni sofferenza; che gli angeli ci circondino come baluardi, affinché giungiamo all’unità della fede e alla conoscenza della gloria divina. Non è difficile neanche qui scoprire il pensiero del mistero. Poi il popolo invoca dal sacerdote la benedizione: “Nel nome del Signore, benedici, padre”. Ma il sacerdote rivolge l’invocazione a Dio: “Dio abbia pietà di noi e ci benedica; faccia risplendere il suo volto su di noi e abbia misericordia di noi”.¹⁰¹ Sì, perché senza la benedizione di Dio, senza la sua misericordia, non potrebbe compiersi nella vita dell’uomo il mistero pasquale di Gesù Cristo. Nella preghiera finale noi possiamo rivolgerci al Signore nella luce già spuntata: “O Cristo,

⁹⁵ Sal 3,4 – *Anthologion I* (nt. 5), 112.

⁹⁶ Sal 89,14 – *Anthologion I* (nt. 5), 114.

⁹⁷ Sal 100,8 – *Anthologion I* (nt. 5), 115.

⁹⁸ “Alleluja”, in *Piccolo lessico* (nt. 6), 10; „Alleluia”, in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1609; „Halleluja”, in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 149-150.

⁹⁹ *Anthologion I* (nt. 5), 115.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Anthologion I* (nt. 5), 116.

¹⁰² *Anthologion I* (nt. 5), 117.

¹⁰³ *Ibid.*

lue vera che illumini e santifichi ogni uomo che viene nel mondo, si imprima su di noi la luce del tuo volto, affinché con essa vediamo la luce inaccessibile”, a cui aggiungiamo: “e dirigi i nostri passi nel compimento dei tuoi comandamenti”, con l’aiuto dei Santi e della Madre di Dio.¹⁰⁴ Perché noi vogliamo camminare sulla via che va alla salvezza. Questa intenzione viene rafforzata dal “Amen” finale.

b) *L’ora terza*¹⁰⁵ – Questa ora piccola contiene giù due fatti della storia della salvezza in riguardo al mistero pasquale. L’uno: le *passioni* di Gesù sono avvenute dopo la condanna di Pilato con la flagellazione, il beffeggiamento, lo schiaffo, gli sputi. L’altro: la *discesa dello Spirito Santo* sugli apostoli, la quale avvenne, secondo la Scrittura, alle ore nove, nel tempo in la Chiesa prescrive la celebrazione di quest’ora piccola. Nei tre salmi non si tratta dello stato concreto dei preganti, ma piuttosto del contenuto teologico: delle passioni di Gesù. Il teotokion designa prima la relazione tra Maria e Cristo: “O Madre di Dio, tu sei la vera vite che ha prodotto il frutto della vita”.¹⁰⁶ Poi chiediamo che ella, insieme agli apostoli, che per primi hanno ricevuto lo Spirito Santo, secondo la Scrittura, interceda per noi, perché sia fatta misericordia alle anime nostre. Nel brano di lettura benediciamo anche due volte il Dio, “il Dio che salva”, che per l’autore del salmo fu “liberatore”, ma per il cristiano è già “il Dio delle nostre salvezze”.¹⁰⁷ Perché egli ha compiuto la nostra redenzione e ci ha fatto partecipi della vita glorificata di Gesù Cristo. Nella preghiera finale, proprio per questo, ci rivolgiamo al “Sovrano Iddio, Padre onnipotente, Signore Figlio unigenito, Gesù Cristo, insieme con il santo Spirito”: la nostra redenzione è opera della Santissima Trinità nell’aspetto globale del mistero pasquale. E come una frase pesante, alla fine della preghiera si dice: “Con i giudizi che tu sai, salva il tuo indegno servo”.¹⁰⁸ Non è perché Dio come gli pare e piace salva l’uomo, ma piuttosto perché l’uomo, mentre porta la sua croce nella vita terrestre, accettando la volontà di Dio, cammina sulla via retta verso la salvezza.

c) *L’ora sesta*¹⁰⁹ – In questa ora piccola c’è nel centro la *crocifissione* di Cristo dall’insieme del mistero pasquale di Gesù Cristo. Nei tre salmi si alternano i pensieri della passione, della lamentazione e della fiducia per la liberazione; nello stesso tempo però facendo menzione del termine “mezzogiorno”, si indica quando si deve celebrare questo sacro ufficio. Nel teotokion imploriamo la Madre di Dio:

¹⁰⁴ *Anthologion I* (nt. 5), 119-120.

¹⁰⁵ *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 271-276.

¹⁰⁶ *Anthologion I* (nt. 5), 122.

¹⁰⁷ *Anthologion I* (nt. 5), 123.

¹⁰⁸ *Anthologion I* (nt. 5), 125.

¹⁰⁹ *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 277-282.

“Poiché non osiamo neppure parlare a motivo dei nostri peccati”, prega per noi perché “può molto la preghiera della Madre per rendere benevolo il Sovrano”, perché egli è misericordioso e “può salvare”, “colui che ha anche accettato di patire per noi”.¹¹⁰ E la rappresentazione di tutto questo avviene proprio nel momento, nella piccola ora celebrata nell’ora di mezzogiorno, quando Gesù fu appeso alla croce. Nella breve lettura sperimentiamo un contrasto interessante: “Signore, liberaci e perdonà i nostri peccati per amore del tuo nome”.¹¹¹ Così preghiamo, proprio nel tempo in cui si il Salvatore crocifisso è stato diffamato e hanno bestemmiato il suo santo nome. In questa ora piccola riceve una importanza speciale il brano, relativo a Cristo, del “Triságio”,¹¹² che lo chiama “Santo Forte”. Infatti, quando egli apparve agli occhi degli uomini il più debole, proprio in quel momento fu il più forte. Sarebbe bastato pronunciare una unica parola e “i suoi servi avrebbero combattuto”¹¹³ per difenderlo. La preghiera finale usa un testo biblico per la dimostrazione del mistero pasquale di Gesù Cristo: “hai mandato il tuo unigenito Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, per la salvezza della nostra stirpe, e che, mediante la sua croce preziosa, hai lacerato l’attestato scritto dei nostri peccati”,¹¹⁴ che si basa su Col 2,14. Nella prima parte della preghiera si fa cenno al buio del peccato, poi si cede posto al tema della luce. Anzi, si trova in essa il parallelo della morte e risurrezione, che è presente anche nell’aspetto centrale del mistero pasquale: morire con Cristo, risorgere con lui alla nuova, eterna vita.

d) *L’ora nona*¹¹⁵ – Il tempo della celebrazione dell’ora nona è l’ora, quando Gesù *morì sulla croce*. Dunque, qui possiamo rivivere gli eventi della storia della salvezza: la morte sulla croce e la discesa agli inferi. Ma si può chiaramente vedere che i testi descrivono non tanto le circostanze esterne, ma piuttosto trattano le conseguenze di esse. E questa è in ultima analisi la risurrezione. I tre salmi in questa luce contengono già non soltanto la lamentazione, ma anche la speranza della liberazione. Il teotokion guarda al mistero pasquale di Gesù Cristo con una più ampia prospettiva, in quest’ultimo ufficio del giorno liturgico, non concentrandosi soltanto sul concreto evento del Vangelo: “Tu che per noi sei nato dalla Vergine e ti sei sottoposto alla crocifissione, o buono, tu che con la morte hai spogliato la morte, e come Dio hai manifestato la risurrezione”.¹¹⁶ Poi si richiama all’aiuto di Maria, la protettrice più

¹¹⁰ *Anthologion I* (nt. 5), 129.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² È la triplice acclamazione “Santo” ispirata a Is 6,3.

¹¹³ Gv 18,36.

¹¹⁴ *Anthologion I* (nt. 5), 131.

¹¹⁵ *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 283-288.

¹¹⁶ *Anthologion I* (nt. 5), 136.

efficace, che sta sotto la croce: "accogli, mentre intercede per noi, la Madre di Dio",¹¹⁷ affinché anche noi possiamo ricevere la cosa più grande, cioè la salvezza. Nello stesso tempo, nella preghiera finale vediamo anche il mistero considerato in modo centrale: "Sovrano, Signore Gesù Cristo Dio nostro, tu che ti sei mostrato paziente davanti alle nostre colpe e ci hai condotti a quest'ora nella quale, pendendo dal legno vivificante... e con la morte hai distrutto la morte".¹¹⁸ E chiediamo richiamandoci all'"incomparabile bontà"¹¹⁹ del Signore che ci aiuti a purificarci dalle nostre colpe. Anzi, possiamo vedere anche il mistero pasquale applicato a noi stessi in questa preghiera, citando il pensiero di San Paolo: "deposto l'uomo vecchio, rivestiamo il nuovo".¹²⁰ Infine, la preghiera ci ricorda la gioia e l'allegrezza della risurrezione. L'ultimo sacro ufficio del giorno liturgico viene chiuso con la benedizione sacerdotale, come di solito: "La benedizione e la misericordia del Signore scendano su di voi con la sua grazia e la sua benignità in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli".¹²¹ I preganti la rafforzano con il pronunciare l'"Amen". Così sia! Il sacerdote trasmette la benedizione del Dio benevole e amico degli uomini per la vita attuale, perché la benedizione del Signore ci conduce all'eternità.

7. Nel canto liturgico

La Chiesa bizantina, secondo le prescrizioni originali, non usa nessuno strumento musicale nei sacri uffici.¹²² Si affida soltanto *alla voce umana*, con cui si può esprimere tutto. Non è facile, tuttavia è possibile trovare, anzi, comprendere, il legame tra questo fatto e il mistero pasquale di Gesù Cristo.

La *prima* spiegazione a riguardo può essere che il modo di vivere trapassato alla risurrezione, glorificato, ormai non si lega, in senso fisico, al mondo materiale. Il Cristo risorto divenne "Signore, Kyrios". L'ufficio celebrato con devozione intera e profonda lega l'uomo a lui, lo eleva nel mondo di Dio, là dove gli angeli, senza tregua, glorificano Dio, con il loro canto,¹²³ senza strumenti musicali - neanche potrebbero farlo, poiché sono esseri spirituali: hanno mente e volontà libera, ma non hanno corpo.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Anthologion I* (nt. 5), 138.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Ef 4,24; Col 3,9.

¹²¹ *La Divina Liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo* (nt. 9), 147.

¹²² "Kirchenmusik", in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 205-207; "Il canto e la musica", in *La liturgia* (nt. 6), 119-120.

¹²³ Cf. Is 6,3

L’*altra* spiegazione più secolare può essere semplicemente che lo strumento musicale trae l’attenzione dal cantare, e dà la possibilità per lo svigorimento, o addirittura potrebbe impigirici. I fedeli di rito e mentalità orientale che prendono parte ai sacri uffici con la “partecipazione attiva”, dunque, non esigevano gli strumenti musicali, neanche l’organo. Possiamo rafforzare questa posizione menzionando la pittura delle icone. Sulle sacre icone si può tutto esprimere nella lingua della pittura, in due dimensioni; non si ha bisogno della terza dimensione. Così neanche la liturgia bizantina ha bisogno di qualsiasi altro strumento, oltre la voce umana, con cui si può cantare tutto. Per questo stesso motivo non si trovano statue, secondo le prescrizioni originali, nelle nostre chiese bizantine; e perciò non si trova alcun strumento musicale, secondo le prescrizioni originali, nei sacri uffici della nostra Chiesa.

8. Nella pittura delle icone

Per comprendere il tema, come può essere presente il mistero pasquale di Gesù Cristo nella pittura delle icone, innanzitutto dobbiamo chiarire *la ragione di essere della venerazione delle icone*.¹²⁴ Infatti, anche ai nostri giorni, continuamente ci confrontiamo con l’accusa che siamo idolatri. Quanto questo non sia vero, possiamo verificarlo prima di tutto con la *incarnazione* del Figlio di Dio. L’immateriale, spirituale, invisibile, inconcepibile Dio è divenuto materiale, corporale, visibile, palpabile in Gesù Cristo. Così abbiamo non soltanto il diritto, ma anche l’obbligo di rappresentarlo, affinché possiamo instaurare un più stretto legame con Dio. Però, si possono enumerare ancora tre altre ragioni per difendere la venerazione delle sacre icone.

La *prima* ragione: quando veneriamo l’icona, la sacra rappresentazione, la nostra venerazione non si dirige verso la materia, ma verso colui che essa rappresenta. Dunque, non veneriamo il legno, la carta, il colore, ma proprio il Santo, che viene rappresentato attraverso di essi. Già San Basilio il Grande seppe tutto questo; cantiamo anche di lui: “L’onore data alla icona, infatti, è rivolto al prototipo, come dice Basilio”.¹²⁵ Così ci aiuta a rivivere che Dio è venuto nel mondo, si è incarnato “per noi uomini e per la nostra salvezza”.

La *seconda* ragione: c’è una grande differenza tra la venerazione e l’adorazione. Non è una nuova invenzione, ma già da tanto tempo la Chiesa conosce

¹²⁴ Si veda l’elaborazione liturgica: *Introduzione alla liturgia greco-cattolica* (nt. 2), 49-50. – Con gioia possiamo constatare che anche nella nostra lingua ungherese vengono pubblicati dei libri sulle icone, i quali aiutano la retta interpretazione delle sacre icone.

¹²⁵ *Anthologion III* (nt. 5), 592.

la differenza tra “doulia” e “latreia”. La prima significa la venerazione, l’altra invece l’adorazione. I nostri antenati lo seppero molto bene! Sapevano che l’adorazione è diretta esclusivamente a Dio, la venerazione invece spetta ai Santi. Per la Madre di Dio applicavano una parola speciale: “yperdoulia”, che significa il grado più alto della venerazione. La differenza, dunque, è ben chiara sin dal principio tra i cristiani ortodossi, cioè di retta fede: Dio è Colui che noi adoriamo, che ha compiuto la nostra redenzione.

La *terza* ragione: per l’intimo dell’uomo, per la sua mentalità, per il suo mondo psichico è molto efficace se può sperimentare la vicinanza delle persone amate con l’aiuto delle immagini. Nell’era delle nostre nonne la fanciulla innamorata ha portato l’immagine del suo amante nella medaglia sospesa sul collo. Oggi non si trova una nonna o mamma, la quale non abbia “per caso” l’immagine del suo nipote o figlio, nella sua tasca o borsa. Anche gli innamorati hanno fotografie l’uno dell’altro. E questo è importante: che nessuno di essi ama la carta dell’immagine o della fotografia! Anche il cristiano vuole sentirsi il più vicino possibile alla persona amata: a Gesù Cristo, alla Madre di Dio, ai Santi, quando ha sacre immagini di loro; anzi, le bacia spesso. O vuole essere più vicino agli eventi della storia della salvezza attraverso le sacre icone che li rappresentano, e così può essere partecipe dei sacri eventi rappresentati. Conosce quest’esigenza anche la pittura delle icone, e proprio per questo motivo usa la prospettiva rovesciata: le linee dell’icona escono dall’immagine, e se sono bene costruite, s’incontrano negli occhi del contemplatore.

Dobbiamo ancora posare lo sguardo su un altro aspetto riguardo alla pittura delle icone. E cioè al suo *scopo originario*. L’icona non vuol *dilettare*; il suo scopo non è di fornire una delizia sensuale o estetica. Ma piuttosto è di approfondire il contatto con Dio nell’uomo, di stimolare la preghiera. E se lo comprendiamo, allora non riteniamo importante che un’icona sia bella o no, perché non è questo che è importante. Ma, può essere veramente bella. Però sarebbe un grande danno, se non preparasse l’uomo per la preghiera. Oltre a ciò l’icona vuole anche *insegnare*: vuole trasmettere la teologia, la conoscenza di Dio. Qui di nuovo non è importante la bellezza dell’icona, ma è importante che essa sappia dire o no qualche cosa su Dio al suo contemplatore. Per questo possiamo vedere sulle icone molte cose strane per gli occhi terrestri. Ma tutto questo ha una spiegazione teologica, che possiamo comprendere con gli occhi dell’anima.

Un elemento importante della chiesa bizantina è *l’iconostasi*. Questa parete di icone non distingue – come molti pensano – ma ricollega. Congiunge il mondo terrestre e celeste. Non copre il sacerdote ai fedeli, ma richiama l’attenzione sul mistero che avviene dietro di essa, mistero che non si potrebbe vedere con gli occhi

terrestri. Al centro dell'iconostasi si vede Gesù Cristo, il Sommo Sacerdote, il Sovrano, il Giudice di tutto il mondo, e con l'Evangelario chiuso, perché egli qui ormai non insegna, ma interroga la realizzazione del suo insegnamento. I Santi rappresentati sulle molte icone lo circondano come la sua corte celeste, e questo si ripete nella rappresentazione liturgica, sul disco,¹²⁶ sulla patena. L'Agnello,¹²⁷ la più grande parte del pane del sacrificio, è circondato dalle parti più piccole che simboleggiano i Santi. Vediamo dunque Cristo, arrivato tra noi per la nostra redenzione, al centro, egli che ha compiuto la nostra redenzione, e a noi dona la possibilità di essere partecipi della sua vita glorificata. Ecco, la pienezza del mistero pasquale di Gesù Cristo.

L'iconografia delle *porte regali*¹²⁸ fa stare davanti agli nostri occhi lo stesso mistero. La porta centrale dell'iconostasi sta tra la navata, simboleggiante il mondo terrestre, e il santuario, simboleggiante la gloria celeste. Sui suoi battenti si vede la rappresentazione dell'Annunciazione e nei quattro angoli, presso i gangheri, i dipinti dei quattro evangelisti. E quanto è profondo il significato teologico! Per la salvezza, per l'arrivo nel Regno di Dio soltanto così si apre la possibilità: se accettiamo che Dio per noi si è incarnato. Dalla testimonianza degli evangelisti ne abbiamo sicura conoscenza. E se anche io lo accetto, la porta si aprirà davanti a me; se no, allora rimarrà chiusa.

Per chiudere questa parte, possiamo richiamarci all'*Icona del Natale*.¹²⁹ Qui possiamo considerare l'avvento dell'inizio della nostra redenzione, o più precisamente possiamo celebrarlo, infatti, non vediamo un quadro carino, idillico, con l'albero di natale e con fiocchi di neve, ma l'interpretazione teologica della Sacra Scrittura. E cosa che è specialmente importante: il Bambino giacente nel presepio non è un neonato, ma un uomo adulto; non è avvolto in fasce, ma è avvolto in coltre mortuarie. Così nella nascita è già presente la morte, nella redenzione la glorificazione, nel Natale la Pasqua. Romano il Melode, nel secolo VI, perciò ha potuto scrivere nel ritornello del suo meraviglioso kontákion: "Per noi è nato il nuovo fanciullo, Dio dall'eterno".¹³⁰

¹²⁶ "Diszkosz", in *Piccolo lessico* (nt. 6), 18; "Diskos", in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1619; "Patene", in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 300.

¹²⁷ "Bárány", in *Piccolo lessico* (nt. 6), 13; "Agnello", in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1609; "Lamm", in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 236.

¹²⁸ "Királyi ajtó [Porte regali]", in *Piccolo lessico* (nt. 6), 42; "Àghia", in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1608-1609.

¹²⁹ Abbiamo già trattato della sua rappresentazione dettagliata, mettendo in sinossi la tradizione biblica, liturgica, patristica, in riguardo: IVANCSÓ, I., *Karácsony [Natale]*, (*Ikon és liturgia [Icona e liturgia]* 2), Nyíregyháza 1997.

¹³⁰ ROMANO IL MELODE, *Inni* (a cura di G. Cammeli), Firenze 1930, 89.

9. Nella Divina Liturgia

La Divina Liturgia¹³¹ – come sacrificio – contiene in sé la totalità del mistero pasquale di Gesù Cristo. Proprio per questo qui vorrei accennare soltanto ai suoi elementi più importanti.

Il fatto stesso che la Divina Liturgia sia *sacrificio*, la sottrae dall'insieme di tutti gli altri sacri uffici:¹³² infatti, quelli sono “soltanto” preghiere. Però, dobbiamo chiaramente vedere che qui si tratta della *rappresentazione* del sacrificio che è compiuto “una volta per eterno”, e non della sua ripetizione! Non c’è ne bisogno, perché il sacrificio di Cristo è eterno. Chi potrebbe, infatti, ripetere il sacrificio di Cristo?! Si può comprenderlo, se pensiamo che Gesù Cristo, come uomo, ha consacrato la sua vita, sé stesso al Padre celeste per la vita e salvezza di tutto il mondo. Sì, però egli non era soltanto uomo, ma anche Dio, e cioè in eterno. La sua umanità non l’ha spogliato nella sua glorificazione. Così ha portato con sé la nostra natura umana nel divino modo di vivere, quando è stato glorificato: nel divino presente eterno. Di conseguenza, inonda e riempie il mondo, in spazio e tempo, quest’eterno sacrificio, trasportato nel presente eterno, e perciò non c’è bisogno e non c’è possibilità di ripeterlo.¹³³ E colui che partecipa alla Divina Liturgia e prende in sé stesso il Signore nell’Eucaristia, in un certo senso può rivivere lo stato della salvezza. Non per caso l’inno di ringraziamento, cantato dopo la comunione, ci dice: “Abbiamo visto la vera luce, abbiamo ricevuto lo Spirito celeste, abbiamo trovato la vera fede, adorando la Trinità indivisibile, poiché essa ci ha salvati”.¹³⁴ Questo non è altro che la totalità del mistero pasquale di Gesù Cristo.

¹³¹ Nella nostra lingua ungherese si può già leggere tre interpretazioni patristiche: MASSIMO IL CONFESSORE, “Műsztagógia”, in Háy, J. (red.), *Az isteni és az emberi természetről II. Görög egyházatják /Sulla natura divina e umana II, Padri greci*. Budapest 1994, 267-311; OROSZ, L., *Nikolaos Kábaszilasz liturgia-magyarázata [Interpretazione della liturgia di Nicolas Cabasilas]*. Nyíregyháza 1996; e SIMEONE DI TESSALONICA, „Az isteni műsztagógiáról [Sulla mistagogia divina]”, in Ivancsó, I. (red.), *Velünk az Isten! Emlékkönyv Keresztes Szilárd püspök 70. születésnapjára a kispapoktól [Dio è con noi! Albo per il 70º compleanno del vescovo Keresztes Szilárd dai seminaristi]*. Nyíregyháza 2002, (la traduzione vi si trova in più parti). Presenta una descrizione interpretate GOGOL, N. V., *Elmélkedések az isteni liturgiáról [Meditazioni sulla Divina Liturgia]*. Pannonhalma 1993. – In forma dattilografica abbiamo fatto in lingua ungherese l’opera profonda, teologicamente analitica: EVDOKI-MOV, P., *La preghiera della Chiesa orientale*, (Koinonia 8), Brescia 1970.

¹³² Questo abbiamo presentato in un capitolo del nostro libro: *Introduzione alla liturgia greco-cattolica* (nt. 2), 129-152.

¹³³ Sulla connessione tra la liturgia celeste e terrestre si vedano i due capitoli del nostro libro: *Teologia liturgica greco-cattolica* (nt. 3), 73-94.

¹³⁴ *La Divina Liturgia del santo nostro padre Giovanni Crisostomo* (nt. 9), 139.

Nelle *tre parti* della Divina Liturgia è presente il concetto del mistero pasquale, sia nel suo aspetto lineare che centrale. La *parte preparatoria*¹³⁵ ci fa ritornare all'inizio della redenzione, agli eventi di Betlemme, attraverso il calice e il disco simboleggianti la mangiatoia, i veli del calice e del disco rappresentanti le fasce, e la stella posta sopra l'Agnello sul disco. La *liturgia dei catecumeni*,¹³⁶ la parte di insegnamento, presenta ai fedeli l'insegnamento e i buoni fatti di Gesù Cristo, come egli "se ne andava per le città e villaggi, predicando e annunziando la buona novella del Regno di Dio".¹³⁷ Questo è il punto culminante, in cui dal libro del Vangelo portato in processione tra i fedeli viene letto il rispettivo brano, e questo significa nutrirsi del Verbo. Poi, all'inizio della *liturgia dei fedeli*,¹³⁸ nella seconda processione possiamo già vedere Gesù venuto per la passione volontaria, rappresentando l'evento della Domenica delle palme. Su un punto culminante della parte di sacrificio della Liturgia dirige l'attenzione all'aspetto centrale del mistero pasquale di Gesù Cristo, quando si realizza l'Eucaristia. Sull'altro punto culminante invece avviene la partecipazione da essa. Ossia, avviene la cosa più grande da pensare per l'uomo nel mondo: l'unirsi totale e reale con Gesù. E dobbiamo anche specificare che non siamo cannibali, perché accogliamo in noi stessi il Signore risorto e glorificato. "Dio infatti ha amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito",¹³⁹ e questo possiamo qui riviverlo.

10. Conclusione

Si può guardare qualsiasi parte della liturgia della Chiesa bizantina o della sua vita liturgica, sempre si riconosce il mistero pasquale di Gesù Cristo. "Per noi, uomini e per la nostra salvezza" sono avvenuti gli eventi della storia della salvezza, partendo dal mondo dell'Antico Testamento fino al Nuovo Testamento. E così continua la mediazione della grazia attraverso la Chiesa, cosa che noi possiamo comprendere e rivivere in modo più eccellente nella liturgia della Chiesa. Se mentalmente possiamo abbracciarlo, allora è specialmente vero per noi il concetto di fondo che la Chiesa orientale vive della sua liturgia.

Nell'introduzione a questo saggio mi sono vantato di un canto pasquale che ci rappresenta meravigliosamente il mistero pasquale di Gesù Cristo. Per chiudere,

¹³⁵ "Előkészület", in *Piccolo lessico* (nt. 6), 21; "Proskomidia", in *Nuovo dizionario* (nt. 6), 1638; "Prothesis", in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 315-316.

¹³⁶ "Hitjelöltek liturgiája [Liturgia dei catecumeni]", in *Piccolo lessico* (nt. 6), 30.

¹³⁷ Lc 8,1

¹³⁸ "Hívők liturgiája [Liturgia dei fedeli]", in *Piccolo lessico* (nt. 6), 30; "Liturgie der Gläubigen", in *Liturgie und Kunst* (nt. 6), 252.

¹³⁹ Gv 3,14

vorrei citare un altro canto che tanto commuove i cuori dei fedeli di rito bizantino nella notte di Pasqua, cantato durante la processione pasquale intorno la chiesa: "Cantano in cielo gli angeli la tua risurrezione, o Cristo Salvatore: rendi degni anche noi sulla terra di glorificarti con cuore puro".¹⁴⁰

18. Conclusioni

Il canto pasquale di cui si è parlato nel precedente capitolo ha dimostrato l'importanza di questo tipo di canti nella liturgia pasquale. Il canto pasquale rappresenta una delle forme più antiche e più importanti della liturgia pasquale. È il canto che rappresenta il momento più alto della liturgia pasquale, quando il sacerdote invoca la resurrezione di Gesù Cristo. È il canto che rappresenta il momento più importante della liturgia pasquale, quando il sacerdote invoca la resurrezione di Gesù Cristo. È il canto che rappresenta il momento più importante della liturgia pasquale, quando il sacerdote invoca la resurrezione di Gesù Cristo.

Il canto pasquale di cui si è parlato nel precedente capitolo ha dimostrato l'importanza di questo tipo di canti nella liturgia pasquale. Il canto pasquale rappresenta una delle forme più antiche e più importanti della liturgia pasquale. È il canto che rappresenta il momento più alto della liturgia pasquale, quando il sacerdote invoca la resurrezione di Gesù Cristo. È il canto che rappresenta il momento più importante della liturgia pasquale, quando il sacerdote invoca la resurrezione di Gesù Cristo.

¹⁴⁰ *Anthologion III* (nt. 5), 150.

ASTRID KAPTIJN

LES PREMIERES COMMUNAUTES ORIENTALES CATHOLIQUES EN FRANCE (1821-1922)¹

SOMMARIO – 1. Introduction; 2. Les grecs melkites à Marseille; 3. L'église grecque melkite à Paris; 4. La communauté maronite à Paris; 5. Conclusion.

1. Introduction

Pour notre contribution à ce livre d'hommage au feu Prof. I. Zuzek, nous avons choisi un sujet qu'il n'aurait pas abordé lui-même, mais qui aurait pu lui plaire, lui, qui s'intéressait souvent à l'histoire des institutions orientales et qui, à plusieurs reprises, a dépouillé des archives pour nous présenter ses trouvailles, toujours intéressantes. Nous ne faisons pas partie de ceux qui ont eu le privilège d'avoir le Prof. Zuzek comme professeur, au moins pas dans un sens strict, mais nous le considérons comme l'un de nos maîtres. Il nous a transmis son savoir et nous a encouragé à avancer dans ce domaine du droit canonique des Églises orientales catholiques.

La situation des orientaux catholiques en France est surtout connue dans sa configuration actuelle, à savoir l'existence d'un Ordinariat pour les catholiques de rite oriental résidant en France et n'ayant pas leur propre Ordinaire. Pourtant, cet Ordinariat date seulement de 1954, tandis que les orientaux catholiques sont installés en France depuis bien plus longtemps. C'est pourquoi nous voulons présenter ici les communautés orientales catholiques qui étaient les premières à s'implanter en France avec leurs structures pastorales respectives. Nous fixons notre point de départ en 1821, année dans laquelle le roi Louis XVIII a érigé une succursale pour les grecs melkites à Marseille.² Notre étude s'étend jusqu'en 1922, puisqu'en cette année,

¹ Cette contribution reprend, de façon sommaire, le premier chapitre de la thèse que nous préparons sous le titre « Les statuts canoniques et juridiques des communautés orientales catholiques en France (1821-2000) ».

² Nous ne parlons pas ici des grecs catholiques en Corse, arrivés en 1676 quand la Corse faisait encore partie de la République de Gênes, et qui, dans un sens strict, sont les premiers orientaux catholiques en

l'archevêque de Paris a obtenu un évêque auxiliaire qu'il a chargé de la pastorale des étrangers. Ceci a facilité beaucoup l'implantation des autres communautés orientales catholiques à Paris et ainsi commence alors une nouvelle phase par rapport à leurs structures pastorales.

Pendant la période étudiée, les communautés orientales devaient respecter non seulement leur droit canonique propre, donc oriental, mais aussi certaines normes du droit canonique latin, ceci étant dû au fait d'être domicilié en territoire « latin », ainsi que le droit français. Ce dernier a connu, par rapport à l'Église catholique, deux régimes différents : le régime du Concordat de 1801, conclu entre Napoléon et le pape Pie VII, complété par les Articles organiques pour le culte catholique, établis unilatéralement par Napoléon en 1802,³ et le régime de la loi de 1905 concernant la séparation entre les Églises et l'État. Nos recherches se basent non seulement sur des articles publiés, mais aussi sur des documents mis à notre disposition par la Congrégation pour les Églises Orientales⁴ et sur des archives françaises, notamment celles de l'archidiocèse de Paris.⁵

2. Les grecs melkites à Marseille

La communauté des grecs melkites de Marseille s'est formée suite à la capitulation française en Egypte devant les Anglais, en 1801.⁶ Le rapatriement des troupes entraînait également la rentrée en France de leurs collaborateurs orientaux.⁷ Ces derniers étaient Egyptiens, mais aussi Syriens et Grecs. Tous ceux qui arrivèrent en 1801 à Marseille étaient en majorité chrétiens, aussi bien orthodoxes que

France, au moins à partir de 1768, moment où la République de Gênes a cédé l'île de Corse à la France. car nous manquons d'informations à leur sujet.

³ La bibliographie sur le Concordat est très abondante. Citons seulement un petit ouvrage récent qui reproduit les textes fondateurs du régime : B. ARDURA. *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte. 15 juillet 1801*. Paris, Cerf, 2001, 141 p.

⁴ Nous tenons à exprimer toute notre gratitude à l'archiviste, M. Gianpaolo Rigotti, qui nous a apporté une aide indispensable en vue de nos recherches.

⁵ Les archives de l'archidiocèse d'Aix-en-Provence et Arles concernant la période qui nous intéresse ici n'ont pas encore été classées et celles de l'archidiocèse de Marseille ne contiennent, selon l'archiviste diocésain, rien qui puisse nous être utile.

⁶ Pour l'histoire de la communauté grecque melkite de Marseille, nous nous appuyons principalement sur E. SAMAN, « L'Eglise Saint-Nicolas de Myre de Marseille et les collaborateurs orientaux de Bonaparte », in *Revue Marseille* n° 124, 1981, sans n^o de pages.

⁷ *Ibid.* L'acte de capitulation établi entre les Français et les Anglais, stipulait entre autres que « tout habitant de l'Egypte, de quelques religions (sic !) qu'il soit, qui voudra suivre l'armée française, sera libre de le faire » bien que cette convention prévit aussi qu'aucun habitant de l'Egypte ne serait inquiété pour les liaisons qu'il aurait eues avec les Français. Puis, le traité parla du rapatriement des troupes et des collaborateurs orientaux qui voulaient entrer en France.

catholiques.⁸ Puis, en 1817, arriva un autre groupe d'orientaux, catholiques cette fois, en provenance de la Syrie ou de la Palestine. Car le Sultan de Constantinople obligeait les chrétiens de nationalité ottomane et de religion catholique à se soumettre à l'autorité du patriarche orthodoxe. Beaucoup préférèrent alors l'émigration.

Il semblerait que les catholiques orientaux de Marseille étaient environ un millier autour de 1820. À plusieurs reprises ils demandèrent au pape et aux autorités civiles et religieuses de Marseille et d'Aix-en-Provence un lieu de culte propre, mais il a fallu l'intervention de Mgr Maximos Mazloum, archevêque grec catholique de Myre, qui résidait à Rome et qui fit le voyage, en accord avec le pape Pie VII,⁹ pour que cette demande aboutisse.

Par rapport aux circonscriptions ecclésiastiques, le droit français, et plus précisément les Articles organiques, avaient limité le nombre de paroisses ayant le titre de cure à une seule par canton. À côté de cela, des succursales ou des chapelles de secours pouvaient être constituées si la distance par rapport à l'église curiale le justifiait. Dans ce cas, l'évêque du lieu devait se concerter avec le préfet qui soumettait ensuite la demande au gouvernement qui devait donner l'autorisation. Celle-ci s'explique, entre autres, par le fait que les curés et les succursalistes recevaient un traitement de l'État.

Mgr Mazloum adressa alors une supplique au préfet du département des Bouches-du-Rhône, lui demandant de la transmettre au roi Louis XVIII, afin d'obtenir l'autorisation d'ériger une église de rite grec.¹⁰ Parmi les motifs invoqués par Mgr Mazloum figurent d'une part, la possibilité qu'une église grecque catholique attirera aussi les négociants grecs orthodoxes, ce qui serait un moyen pour les ramener à l'unité de la foi, chose certainement appréciée par Sa Majesté ; d'autre

⁸ Apparemment, il n'y avait pas ou peu de catholiques coptes dans ce groupe.

⁹ Mgr Mazloum fut élu évêque par le clergé du diocèse d'Alep en 1810. Cinq des douze prêtres furent absents, puisqu'ils avaient demandé que le St Siège se prononce sur les théories de l'évêque défunt d'Alep, Germain Adam. Le patriarche ne voulait pourtant pas attendre et convoqua le collège électoral. Ainsi, Mgr Mazloum fut élu avec six voix contre une et ordonné par le patriarche. En 1811, pendant l'exil du pape Pie VII, la Congrégation de la Propagande suspendit Mazloum de sa juridiction épiscopale. Dans la même année, il avait été nommé, par un concile de son Église, recteur du nouveau collège St Sauveur qui devait être un séminaire. Après l'élection d'un nouveau patriarche, en 1813, Mazloum fut chargé d'aller demander à Rome la confirmation de l'élection et pareillement pour le successeur de ce patriarche, élu quelques mois plus tard. Mazloum continuait à résider à Rome. En 1815, la Propagande l'écarta définitivement de son diocèse et le ramena au rang d'évêque titulaire. Toutes ces péripéties n'ont pas empêché Mgr Mazloum d'être élu patriarche en 1833. Cf. C. de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, coll. Histoire des Conciles d'après les documents originaux, sous direction de C.-J. Hefele et H. Leclercq, t. XI-1, Paris, Letouzey et Ané, 1952, pp. 359-414.

¹⁰ Sous la Restauration, beaucoup de paroisses catholiques furent créées et la demande de Mgr Mazloum pouvait s'inscrire dans ce mouvement général favorable à l'Église.

part, la présence d'une église pourrait décider les grecs catholiques de langue arabe, persécutés dans l'Empire Ottoman et qui voudraient s'expatrier, de s'installer à Marseille. Ce dernier argument était encore renforcé par une sorte de menace : à défaut, ils pourraient s'établir à Livourne qui leur offrait une belle église où trois officiants reçeaient du grand duc de Toscane un traitement semblable à celui des curés latins.

L'archevêque d'Aix,¹¹ Mgr de Beausset, approuva le projet et pria l'archevêque de Paris d'intervenir auprès du roi. Le nonce à Paris fit de même. L'ordonnance royale du 10 mars 1821, faite sur le rapport du ministre, Secrétaire d'État au Département de l'Intérieur, érigea une nouvelle succursale dans la ville de Marseille qui serait desservie selon le rite grec arabe et était placée sous juridiction immédiate de l'évêque diocésain. Mgr Mazloum acheta un terrain et la construction commença en juin 1821. Le 5 janvier 1822, Mgr Mazloum consacra l'église.

La situation à Marseille est assez originale, dans la mesure où l'archevêque Mazloum a fait construire une église tout spécialement pour les grecs melkites de cette ville. C'est lui qui a acheté un terrain ; la construction fut ensuite réalisée avec les apports de la communauté locale.¹² Au moment de la construction, l'ensemble de l'immeuble (église et presbytère) fut enregistré au nom de Mgr Mazloum, même si, théoriquement, il était la propriété du patriarcat grec melkite.¹³ En 1841, Mgr Mazloum qui avait été proclamé patriarche en 1833, revenait à Marseille pour régulariser cette situation. À cette occasion, et devant notaire, il fit legs de l'immeuble à deux grecs melkites, « avec obligation pour eux et leurs héritiers de perpétuer le dit édifice à la destination qu'il lui avait donnée à savoir pour servir d'église de rite grec arabe catholique aux besoins de ses coreligionnaires résidant dans cette ville ou qui pourront y résider ».¹⁴ En outre, il était précisé que ces dispositions comprenaient « non seulement l'édifice et ses dépendances comme immeuble, mais encore le mobilier et les ornements de l'église et du presbytère ».¹⁵

¹¹ Le siège épiscopal de Marseille étant supprimé au moment du Concordat de 1801, Marseille relevait de la juridiction de l'archevêque d'Aix. Cette situation a duré jusqu'au 6 octobre 1822, date du rétablissement du siège de Marseille.

¹² SAMAN, *op. cit.*

¹³ Signalons qu'à l'époque, le terme « patriarcat » désignait aussi bien ce qu'on appelle aujourd'hui l'Eglise patriarcale, donc les fidèles avec leur hiérarchie, que le territoire de cette Eglise ou encore la résidence du patriarche. Le terme est à entendre ici dans le premier sens mentionné. C'est, entre autres, la polyvalence de ce terme, puis l'enseignement ecclésiologique du Concile Vatican II, qui a amené les rédacteurs du *CCEO* à adopter la notion d'« Eglise patriarcale » pour désigner la communauté des fidèles avec sa hiérarchie, ainsi que sa personnalité juridique.

¹⁴ SAMAN, *op. cit.*

¹⁵ *Ibid.*

Quelques années après la mort du patriarche Mazloum en 1855, les héritiers des légataires ont régularisé le titre de propriété et y ont fait figurer comme propriétaire le patriarcat grec melkite catholique d'Antioche et de tout l'Orient.¹⁶ Cette situation perdure aujourd'hui.¹⁷

Le cas des grecs melkites de Marseille a nécessité une application assouplie des dispositions en vigueur. Le droit français, se basant sur une certaine homogénéité de la population catholique qui appartenait en majorité à l'Église latine, pensait l'organisation de l'Église catholique entièrement en termes de territoire, et non pas selon un critère personnel. Par conséquent, des circonscriptions pastorales organisées uniquement en fonction de la qualité des personnes n'étaient pas une évidence.

Le concordat de 1801 et les Articles organiques de 1802 distinguaient nettement les succursales des cures. Les différences étaient l'inamovibilité du curé, contrairement aux desservants des succursales qui étaient nommés *ad nutum*, et un traitement étatique curiale d'un montant supérieur à celui des succursalistes.¹⁸ Selon l'article 31 des Articles organiques, les desservants devaient exercer leur ministère sous la surveillance et la direction des curés. C'est surtout ce rapport de sujexion qu'on considérait choquant. Dès 1803, les évêques commencèrent à conférer aux succursalistes la même juridiction qu'aux curés de canton.¹⁹ Ainsi, les succursales devinrent indépendantes de la cure principale, elles étaient pourvues, du point de vue du droit canonique, des attributs des églises paroissiales tels que les fonts baptismaux, les droits de sépulture, de prédication, le droit de percevoir oblations et casuels.²⁰ Les desservants retrouvèrent toutes leurs prérogatives de pasteur. Assez rapidement, même l'Etat considéra qu'il n'y avait qu'une différence de stabilité et de traitement.²¹

¹⁶ Signalons que certains patriarches grecs melkites avaient le privilège de porter le titre de « Patriarche d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem et de tout l'Orient ». Les titres d'Alexandrie et de Jérusalem étaient des titres personnels, non attachés au siège. Pour plus d'information, nous renvoyons à I. ZUZEK, « Studio storico-giuridico sui titoli del patriarca dei Greco-Melkiti », in *OCP* 68, 2002, I, 175-203.

¹⁷ SAMAN, *op. cit.*

¹⁸ Cf. les Articles organiques 31 et 68. En outre, l'article 66 établit une différence de traitement des curés selon leur classement en première ou en deuxième classe. Wernz note que cette nouvelle espèce de pasteurs, les succursalistes, révocables *ad nutum* par l'évêque, représenta une modification de la discipline ecclésiastique par usurpation du pouvoir civil, qui fut pourtant tolérée par le St. Siège. Voir F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. II, Pars Secunda, Romae, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1906, p. 671.

¹⁹ Cf. A. BRIDE, art. « Desservant », in *Catholicisme*, t. III, col. 681-682.

²⁰ R. NAZ, art. « Succursale », in *DDC*, t. VII, 1965, col. 1111-1112.

²¹ BRIDE, *op. cit.* col. 682. Cependant, notons que le droit canonique employait indistinctement le terme de « paroisse » pour désigner l'une ou l'autre circonscription, tandis qu'en droit français seules les cures étaient appelées paroisses.

Quelques décennies plus tard, l'assimilation du desservant de la succursale grecque melkite aux curés est confirmée, par les autorités diocésaines de Marseille : « il a dans son église les mêmes priviléges que les curés de Marseille....Nous lui donnons juridiction sur tous ceux de son rite, quelque soit leur domicile, mais son ministère doit s'exercer dans son église. ».²² Sa juridiction était donc personnelle, mais limitée territorialement au diocèse de Marseille, puisque c'érait l'évêque de Marseille qui la lui attribuait. En outre, elle était explicitement attachée au lieu de culte, ce qu'on pourrait comparer au curé qui n'est pas automatiquement compétent dans un oratoire qui se trouve sur le territoire paroissial sans faire partie de la paroisse. C'est probablement le désir d'une délimitation claire et nette de la juridiction du succursaliste qui a conduit l'évêque à s'exprimer ainsi.

Selon le droit canonique, il était, entre autres, dans les attributions des curés d'assurer la prédication et la catéchèse, les cérémonies religieuses, l'administration des sacrements et sacramentaux qui ne sont pas réservés à l'évêque, de tenir les registres et archives paroissiaux, de veiller sur la discipline ecclésiastique, sur les écoles, de prendre soin des édifices et des objets du culte, ainsi que du mobilier et d'administrer les biens ecclésiastiques.²³

Afin d'augmenter les revenus de la fabrique, les autorités diocésaines de Marseille ont autorisé le « curé » grec melkite à avoir également une messe pour les latins, qui est, selon elles, très fréquentée.²⁴ Cette autorisation semble avoir son origine indirecte dans une convention signée entre le diocèse de Marseille et le succursaliste grec melkite en 1831 et qui fut appliquée jusqu'au 1^{er} janvier 1837. Elle prévoyait la mise à disposition de l'église St Nicolas de Myre au bénéfice d'un groupe de fidèles latins en attendant que la construction de la nouvelle paroisse de ces derniers soit achevée. Un prêtre latin fut détaché pour célébrer la messe tous les jours, pour occuper un confessionnal et pour prêcher en français. La convention fixa la répartition des dépenses et des revenus. L'expérience fut si concluante que, même quand la nécessité avait cessé, l'église St Nicolas de Myre continuait à offrir son hospitalité à un prêtre latin pour célébrer une messe selon le rite latin.²⁵ Cependant,

²² *Registre du Conseil Éiscopal*, n° 4, pp. 21-22. Le Conseil Éiscopal de Paris avait demandé des renseignements sur la situation du « curé » grec melkite du diocèse de Marseille en vue de l'organisation du service religieux dans la chapelle grecque melkite à Paris. Nous citons ici la réponse du vicaire général de Marseille telle qu'elle fut rapportée dans le compte-rendu

²³ J. B. SÄGMÜLLER, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Freiburg im Breisgau, Herder, ³1914, Bd. I, p. 481. Cet ouvrage résume surtout le droit latin de l'époque, mais plusieurs documents de droit universel, visant les latins et les orientaux, y sont intégrés. Il est impossible de vérifier à chaque fois toutes les sources que l'A. mentionne dans ses notes afin de déterminer leur portée exacte.

²⁴ *Registre du Conseil Episcopal* n° 4, pp. 21-22.

²⁵ Cf. SAMAN, *op. cit.*

une ancienne coutume grecque exista, qui voulait qu'on ne célèbre qu'une fois par jour sur le même autel. Si le succursaliste de Marseille voulait la respecter, les liturgies grecque melkite et latine devaient être réparties selon les jours.²⁶

3. L'église grecque melkite à Paris

À Paris, une deuxième communauté grecque melkite obtint une église pour le service du culte de son rite en 1889. Il semblerait que des sujets ottomans étaient arrivés à Paris aux environs de 1880, certains dans le but de fuir le régime impérial,²⁷ d'autres à la recherche de nouveaux débouchés commerciaux. Quelques membres de la communauté de Paris seraient issus des familles grecques melkites installées depuis le début du 19^e siècle à Marseille. Quatre fidèles de cette communauté de Paris adressèrent une demande d'autorisation d'ouvrir une chapelle de leur rite au Ministère des Affaires Étrangères en avril 1886.²⁸ Celui-ci transmit la demande au Ministère de l'Intérieur, puis à la Direction générale des Cultes. Le Ministère des Affaires Étrangères chargea le consul de France à Beyrouth de se renseigner sur l'opportunité de cette demande, ce que celui-ci fit en s'adressant au patriarche grec melkite qui approuva la requête.

Le 13 juillet 1886, le Ministre de l'Intérieur prit un arrêté, après avis du Président du Conseil des ministres,²⁹ du Ministre des Affaires Étrangères, ainsi que

²⁶ Cf. Benoît XIV, lettre encycl. « Demandatam » du 24 décembre 1743, in *Codicis Iuris Canonici Fontes*, a cura del Card. Gasparri, Romae, Typis Poyglottis Vaticanicis, 1947, vol. I, pp. 798-799 (désormais *Fontes*). Cette lettre s'adresse au patriarche et aux évêques grecs melkites et les incite à garder intact leur rite, abolissant certaines innovations qui ont été faites notamment par rapport aux règles de jeûnes. Dans le §8, le pape parle de la messe et permet seulement aux églises qui se trouvent au Liban et dans l'Anti-Liban de célébrer plusieurs messes par jour sur le même autel « pour satisfaire la piété des prêtres et les multiples oblations des fidèles ». Dans ce même document, le pape ordonne aussi à la Congrégation de la Propagande d'imprimer un seul missel, suivant les rubriques anciennes, qui doit être utilisé dans les églises grecques melkites afin de favoriser une plus grande uniformité. Tout au long de notre article, nous suivons l'exemple de F. Claeys-Bouüaert qui appelle la Congrégation pour la Propagation de la Foi également, en abrégé, Congrégation de la Propagande., cf. *Traité de droit canonique*, dirigé par R. Naz, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1946, p. 391.

²⁷ Régime exercé à l'époque par le sultan Abdul-Hamid II qui commença son règne en 1876 et resta en fonction jusqu'en 1909.

²⁸ M. ROUSSEAU, « Les origines de la paroisse grecque-melkite-catholique de Paris », *Bulletin de la paroisse grecque-catholique Saint-Julien-le-Pauvre*, mars 1994, n° 9, pp. 12-13.

²⁹ Tout au long de la III^e République, le Gouvernement avait à sa tête un des ministres comme Président du Conseil. Cette fonction n'était pas prévue par la Constitution de 1875, elle était plutôt coutumière pendant la III^e République avant d'être légalisée par la loi de finances du 24 décembre 1934. Jusque-là, le Président du Conseil fut obligé de cumuler ses fonctions avec un portefeuille ministériel, car il ne possédait pas de services propres (bureaux, personnel). Cf. Ph. ARDANT, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, Paris, L.G.D.J., 1998¹⁰, p. 402.

celui du Ministre de l'Instruction Publique, des Beaux-Arts et des Cultes et celui du Préfet de Police, autorisant certains grecs melkites, mentionnés nommément, à ouvrir à Paris une chapelle destinée à l'exercice du culte catholique-grec et où le culte devrait être célébré exclusivement suivant le rite catholique-grec, précisant également que le nom du ministre désigné pour le service religieux devait être porté à la connaissance du Préfet de Police, qui était chargé de l'exécution de l'arrêté.

Nous pouvons constater que la procédure en tant que telle, ainsi que le nombre et le statut des autorités civiles qui ont contribué à l'autorisation, étaient tout à fait extraordinaire. La décision fut prise par le Ministre de l'Intérieur, après avoir consulté le ministère compétent en matière des cultes. En 1891, l'Administration des cultes relevait apparemment du ministère de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts.¹⁰ L'intervention du Ministre de l'Intérieur et du Directeur général chargé des Cultes était justifiée, entre autres, par le fait que le culte catholique autorisé en France devait être célébré selon les livres liturgiques de l'Église latine.¹¹ Le rôle du Préfet de Police est tout à fait logique en vertu de la surveillance qu'il exerce sur les étrangers.¹² À première vue, ce qui pourrait surprendre est le fait qu'on ait demandé l'avis du Ministre des Affaires Étrangères. Il nous semble que son intervention s'explique plutôt par le rôle que la France tenait en Orient à cette époque, à savoir le protectorat, et donc aussi par les relations privilégiées entre les autorités françaises et les autorités, aussi bien civiles que religieuses, en Orient. Les patriarches orientaux

¹⁰ Nos documents ne sont pas en conformité avec les informations fournies, par exemple, par J.-M. LENIAUD, *L'Administration des cultes pendant la période concordataire*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1988, 428 p. En annexe, pp. 406-409, l'auteur donne la liste des ministères auxquels le Bureau des cultes était rattaché quand il ne constituait pas un ministère indépendant, ceux-ci allant du ministère de l'Intérieur à celui de l'Instruction Publique ou aussi à celui de la Justice. Selon lui, l'Administration des cultes relevait de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts de 1887-1888 et, par la suite, de 1888 jusqu'en 1892, du ministère de la Justice. Dans ce cas, le Ministre de la Justice, qui est aussi le Garde des Sceaux, aurait dû donner son avis.

¹¹ Cf. Articles Organiques 39 : « Il n'y aura qu'une liturgie et un catéchisme pour toutes les églises catholiques de France ».

¹² La préfecture de police, créée le 17 février 1800 (loi du 28 pluviôse an VIII) avait des attributions diverses, précisées dans un arrêté du 12 messidor de la même année (1^{er} juillet 1800). Elle s'occupait de la police judiciaire, administrative et de ce qu'on peut appeler la police « politique ». Son intervention par rapport aux orientaux catholiques pourrait relever des trois domaines : judiciaire à cause de la vigilance par rapport aux étrangers et la légitimité de leur séjour en France ; administrative si on considère que l'exercice du culte est un service public et politique à cause de sa surveillance des associations et des réfugiés politiques. Cf. V. WRIGHT, « La Préfecture de police pendant le XIX^e siècle », in *L'administration de Paris (1789-1977). Actes du colloque tenu au Conseil d'Etat le 6 mai 1978 sous la présidence de M. Bernard Chenot, vice-président du Conseil d'Etat, membre de l'Institut, et de M. Michel Fleury, président de la IV^e Section de l'École pratique des Hautes Études*, coll. Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IV^e Section de l'École pratique des Hautes Études V : Hautes Études médiévales et modernes, 37, Genève-Paris, Droz-Champion 1979, p. 110.

LES PREMIERES COMMUNAUTES ORIENTALES CATHOLIQUES EN FRANCE (1821-1922)

cherchaient souvent le contact avec le gouvernement français et ses représentants en Orient, non seulement afin d'obtenir un soutien pour leur position dans l'empire ottoman, mais aussi en vue d'acquérir certaines facilités pour les Orientaux en France. Le plus surprenant dans ce cas est le fait que l'arrêté du 13 juillet 1886 donnant l'autorisation, l'accordait à de simples particuliers. Aucune mention ne fut faite du patriarche, même s'il a joué un rôle dans la préparation de cet acte, et l'archevêque de Paris n'est pas mentionné, comme s'il n'était pas concerné.

La communauté grecque melkite de Paris a un statut différent de celui de la communauté grecque melkite de Marseille. À Paris, malgré le fait que le droit concordataire est encore en vigueur, il n'y est nullement question de succursales. Cela ne semble pas avoir de rapport avec certaines caractéristiques internes de ces deux communautés, mais tient plutôt à des facteurs économiques et à la conjoncture politique, qui, elle, contrairement au régime juridique, a changé pour faire place à un gouvernement anti-clérical. Les années 1880 ont vu apparaître plusieurs lois, qualifiées souvent de « républicaines » ou d'« anticléricales »,³³ qui visaient la laïcisation de tous les secteurs de la vie sociale et des institutions publiques, constituant ainsi un tournant important des rapports entre l'Église et l'État en France depuis la Révolution.³⁴ Là où, depuis 1789, la religion n'était plus coextensive à la société, à partir des années 1880, elle sera socialement marginalisée ; et si, jusqu'à ce moment, on reconnaissait encore la légitimité sociale des « besoins religieux », la religion perdra, par la suite, toute utilité pour la société pour devenir seulement une affaire privée. Parallèlement, la liberté religieuse n'est désormais qu'une des libertés publiques.³⁵ L'anticléricalisme du gouvernement, ainsi que le petit nombre de grec

³³ Le gouvernement de l'Ordre moral, une coalition monarchiste et conservatrice qui renversa Thiers, le 24 mai 1873, et porta Mac-Mahon à la présidence de la Troisième République, tenta, en s'appuyant sur des forces cléricales, de rétablir la monarchie. Vers les années 1880, existaient alors deux courants d'opinion : les cléricaux monarchistes d'un côté et les anticléricaux républicains de l'autre côté. Ces derniers étaient persuadés que la République ne pouvait s'établir durablement qu'en luttant contre l'Église. Voir B. BASDEVANT-GAUDEMÉT, « Quelques étapes de l'anticléricalisme en France : aux origines de la "laïcité à la française" », in *Jahrbuch für europäische Verwaltungsgeschichte* 14, sous la direction de Jos C. N. Raadschelders, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2002, p. 29.

³⁴ Ces lois concernaient, entre autres, l'école (1880, 1882, 1886), la vie familiale par le rétablissement du divorce (1884), les cérémonies et les lieux publics par la suppression des prières publiques (1884), le monde du travail en supprimant le repos dominical obligatoire (1880), la laïcisation des cimetières et des funérailles (1881, 1887). Cf. *Ibid.*, pp. 30-31.

³⁵ *Ibid.*, p. 30, s'inspirant de J. BAUBEROT, « Liberté religieuse et laïcité », in *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre. 1889-1989. Actes du colloque de l'Institut Catholique de Paris, 9-11 mars 1989*, sous la direction de P. Colin, Paris, Beauchesne 1989, pp. 100-102. Cet auteur parle d'un « double seuil de laïcisation » : le premier étant la situation de la France postrévolutionnaire caractérisée par une fragmentation institutionnelle (la religion n'est plus coextensive à la société), par la légitimité sociale de la religion (les « besoins religieux » sont

melkites à Paris,³⁶ ont certainement influencé la décision gouvernementale de leur attribuer une chapelle et non pas une succursale. Ajoutons à cela que, depuis 1882, les crédits qui sont à disposition du gouvernement ne permettent plus d'ériger de nouvelles cures ou succursales,³⁷ et nous pouvons constater que la question de l'attribution d'une succursale ne se posait même pas. Étant donné ces facteurs défavorables, il est peut-être même étonnant que les grecs melkites ont obtenu gain de cause, mais cela s'explique probablement par l'appui du Ministère des Affaires Étrangères et sa préoccupation d'entretenir de bonnes relations avec les autorités en Orient.

Puisque l'arrêté du Ministre de l'Intérieur parle tout simplement de l'ouverture d'une chapelle, sans autre précision, il s'agit, à notre avis, d'une chapelle paroissiale.³⁸ Les chapelles, introduites en 1807, pour remédier aux grandes distances dans les paroisses ou les succursales trop étendues et lorsque les difficultés de communication l'exigeaient, n'avaient, initialement, pas l'importance qu'elles ont acquise postérieurement, suite à la jurisprudence et aux dispositions ultérieures.³⁹ Ainsi, petit à petit, le droit français permit aux chapelles paroissiales, par une autonomie grandissante, d'avoir une circonscription territoriale distincte de la circonscription paroissiale, une personnalité civile propre, une administration ecclésiastique permanente dans laquelle le chapelain est indépendant du desservant de la paroisse ou de la succursale et une administration temporelle particulière confiée à un conseil de fabrique.⁴⁰

socialement reconnus et pris en charge par des cultes reconnus) et par la pluralité des cultes. Le second seuil de laïcisation se caractérise par une dissociation institutionnelle (la religion n'est plus officiellement considérée comme faisant partie des institutions qui structurent la société, elle est marginalisée), par l'absence de légitimité sociale (les besoins religieux ne sont plus socialement reconnus et la question de l'utilité de la religion pour la société ne présente plus explicitement de pertinence publique) et par le fait que la liberté religieuse fait partie des libertés publiques, (l'État garantissant à chaque citoyen la liberté de conscience).

³⁶ Cf. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 12. L'auteur fait état de l'enquête de police consécutive à la demande d'autorisation, qui estime le nombre de grecs melkites à 25 ou 30 marchands ottomans. De son côté, l'archevêque de Paris, Mgr Richard, dans sa lettre à la Congrégation de la Propagande, Section pour les Affaires de Rite Oriental, en date du 16 janvier 1890, se demande si les grecs melkites à Paris atteignent le nombre de vingt.

³⁷ Circulaire du 4 juillet 1882 du Conseiller d'Etat, Directeur-Général des Cultes, M. Flourens, aux préfets, in *Circulaires, instructions*, vol. IV, 1888, pp. 407-409. Cf. A. DUBIEF et V. GOTTOFREY, *Traité de l'administration des cultes*, t. 1, Paris, Paul Dupont, 1891, p. 650.

³⁸ Un autre type de chapelle connu en droit français fut la chapelle de secours. Celle-ci est une dépendance de l'église paroissiale, sans circonscription territoriale propre et dépourvue de personnalité civile et administrée par le conseil de fabrique de la paroisse. Ces caractéristiques ne nous semblent pas pertinentes par rapport à l'église grecque melkite à Paris.

³⁹ DUBIEF et GOTTOFREY, *op. cit.*, t. 3, 1892, p. 664.

⁴⁰ Les autorités françaises ont procédé par étapes, notamment une ordonnance royale de 1825 et une lettre ministérielle de 1830, avant de formuler, dans une circulaire ministérielle de 1882, toutes les caractéristiques susmentionnées. Voir *Ibid.*, pp. 664-673.

La chapelle des grecs melkites ne semble pas tout à fait entrer dans cette catégorie : une certaine dépendance sur le plan spirituel par rapport aux cures ou aux succursales semble exister, puisque les autorités ecclésiastiques mentionnent à un moment donné, par rapport aux fidèles grecs melkites, leur « curé propre » qu'on distingue du prêtre grec melkite.⁴¹ En ce qui concerne l'organisation temporelle propre à la chapelle, elle semble avoir existé de façon indépendante.⁴² Quant à la circonscription de ce lieu de culte, elle est principalement personnelle, car elle comprend les grecs melkites, -donc en excluant les fidèles latins- mais uniquement les grecs melkites ayant leur domicile dans l'archidiocèse de Paris, ce qui introduit quand même un élément territorial.⁴³ Cependant, la chapelle des grecs melkites se rapproche le plus du titre de chapelle paroissiale, sans s'y conformer toutefois dans toutes ses caractéristiques.

Une fois obtenue l'autorisation d'ouvrir une chapelle, il a fallu attendre deux ans la désignation du desservant.⁴⁴ Début 1888, Mgr Fakkak, métropolite de Beyrouth, proposa la nomination du père Alexis Kateb, de l'ordre basilien chouérite.⁴⁵ Le patriarche accepta la proposition, ainsi que Mgr Richard, l'archevêque de Paris.⁴⁶ Le patriarche prépara donc une lettre adressée au Ministre de l'Intérieur, en date du 6 juillet 1888, dans laquelle il désigna le père Kateb pour être curé de la paroisse grecque-catholique de Paris.

Le père Kateb réussit à obtenir les autorisations nécessaires pour qu'on mette à la disposition de la communauté grecque melkite de Paris l'église Saint-Julien-le-Pauvre, une chapelle qui, paraît-il, n'avait jamais été affectée au culte, et

⁴¹ S. Congrégation pour la Propagation de la Foi, Section pour les Affaires de Rite Oriental, Lettre adressée à Mgr Richard, Archevêque de Paris, du 12 mai 1890, Prot. n° 104/2, p. 3. On y parle des funérailles et du fait que le quart (du casuel) reste réservé au curé propre du défunt. Voir aussi ci-dessous.

⁴² Les autorités diocésaines notent en mai 1889 : « Il serait bon de lui constituer un conseil de fabrique ». Cf. *Registre du Conseil Épiscopal* n° 4, p. 22.

⁴³ Brouillon de la lettre de nomination du père Kateb, in Carton 7B1, « Grecs melkites/St Julien-le-Pauvre », Archives Historiques de l'Archidiocèse de Paris (AHAP). Voir aussi la Lettre de la S.Congrégation pour la Propagation de la Foi, Section pour les Affaires de Rite Oriental, adressée à Mgr Richard, Archevêque de Paris, du 12 mai 1890, p. 4 : apparemment, Mgr Richard a exprimé dans son courrier à la Congrégation la décision qu'au moment où on pourra ériger canoniquement une paroisse dans l'église St Julien-le-Pauvre, cette paroisse ne sera pas déterminée par des limites territoriales, mais elle comprendra seulement les fidèles de rite grec melkite domiciliés dans le diocèse de Paris.

⁴⁴ Le candidat initialement proposé par le patriarche, n'avait pas la faveur du Ministère des Affaires Étrangères. Ce candidat, le père Elias Mansour, avait écrit dans la *Revue de l'Église Grecque-Unie* un article offensant pour l'Église orthodoxe causant ainsi une vive indignation en Orient, qui mettait dans l'embarras aussi bien le patriarche que le consulat de France. Cf. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁵ Mgr Fakkak avait ordonné lui-même le père Kateb en 1880 et l'avait ensuite nommé secrétaire. Depuis 1886, le père Kateb se trouvait à Lyon où il enseignait le grec au collège des capucins. Cf. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁶ Aucune mention n'est faite du supérieur religieux du père Kateb.

qui était la propriété de l'Assistance Publique de Paris.⁴⁷ Le 16 mars 1889, un communiqué signé par l'archevêque de Paris, Mgr Richard, mentionnant que l'église Saint-Julien-le-Pauvre venait d'être accordée par le gouvernement français au père Kateb qui y célébrera les offices du rite grec-catholique, fut publié dans le bulletin diocésain *La Semaine Religieuse de Paris*.⁴⁸

Mgr Richard et ses collaborateurs se trouvaient devant un phénomène nouveau dans le diocèse. Dans la réunion du Conseil épiscopal du 16 avril 1889 on semblait vouloir assimiler la chapelle grecque catholique aux autres chapelles du même genre, par exemple celle des Allemands, puis dans la réunion du 30 avril 1889, il fut décidé de se renseigner auprès des autorités du diocèse de Marseille sur l'organisation du service religieux dans la chapelle grecque catholique établie dans cette ville.⁴⁹ Pour être plus sûr, le 16 janvier 1890, Mgr Richard écrit également à la section de la Congrégation de la Propagande chargée des affaires de rite oriental, afin de respecter les conditions déterminées par la Congrégation pour la célébration des rites orientaux. La lettre contenait un certain nombre de questions auxquelles le préfet de la Congrégation répondit soigneusement, point par point, le 12 mai 1890.⁵⁰ Deux des questions portaient sur le statut de la chapelle et l'étendue de ses limites.⁵¹

⁴⁷ L'Assistance Publique de Paris est, depuis 1801, même si elle n'a pas tout de suite adopté ce nom, l'organisme central qui gère les hôpitaux de Paris et également, à certains moments de l'histoire, les bureaux de bienfaisance. Cf. J. IMBERT, « L'Assistance Publique à Paris. De la Révolution française à 1977 », in *L'administration de Paris (1789-1977). Actes du colloque tenu au Conseil d'État le 6 mai 1978 sous la présidence de M. Bernard Chenu, vice-président du Conseil d'État, membre de l'Institut, et de M. Michel Fleury, président de la IV^e Section de l'École pratique des Hautes Études*, coll. Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IV^e Section de l'École pratique des Hautes Études V : Hautes Études médiévales et modernes, 37, Genève-Paris, Droz-Champion 1979, pp. 79-107.

⁴⁸ *La Semaine Religieuse de Paris* 71, 1889, 1, p. 369. Dans sa lettre à la Congrégation de la Propagande, Section pour les Affaires de Rite Oriental, en date du 20 novembre 1889, répondant à une demande de renseignements formulée par la Congrégation, le cardinal Richard écrit qu'il s'est prêté volontiers à l'ouverture de l'église St Julien-le-Pauvre au culte une église fort intéressante et la plus ancienne de Paris. Il craignait que le Conseil Municipal ne vint à en faire un usage profane. Cf. le fascicule Prot. N. 438/29, série « Melchiti », sous-série « Parigi ; Chiesa per i fedeli greci melkiti (S. Giuliano il povero).

⁴⁹ *Registre du Conseil Épiscopal* n° 4, respectivement p. 19 et 20.

⁵⁰ S.Congrégation pour la Propagation de la Foi (SCPF), Section pour les Affaires de Rite Oriental, Lettre adressée à Mgr Richard, Archevêque de Paris, du 12 mai 1890, Prot. n° 104/2, 4 pp. Le document dans les archives de l'archidiocèse de Paris est apparemment une copie, car il ne porte pas les signatures du préfet et du secrétaire. Le texte est en italien avec des résumés en français dans la marge. Nous avons pu le comparer avec la lettre transcrise dans les registres de la Congrégation pour les Églises Orientales (CEO) : *Lettere e decreti*, vol. 23, pp. 182r-186r. Un fragment de cette lettre portant sur l'autorité des patriarches en dehors de leurs propres diocèses, a été publié, en italien et en latin, dans *ASS* 24, 1891/92, pp. 390-391.

⁵¹ Les autres questions portaient surtout sur l'administration des sacrements. Nous les présenterons ci-dessous.

Le Préfet de la Congrégation fut d'accord avec Mgr Richard pour conclure qu'il n'était pas opportun, pour le moment, d'ériger dans l'église Saint-Julien-le-Pauvre une paroisse de rite melkite, étant donné que le nombre de fidèles melkites était petit, disant, en outre, qu'il suffisait qu'eux, ainsi que les fidèles de rite latin provenant de Bethlehem et parlant l'arabe, pouvaient se confesser.⁵² Une autre question concerne la situation dans laquelle l'érection d'une paroisse serait justifiée. À ce moment-là, les limites de cette paroisse ne seront pas territoriales, mais comprendront les fidèles de rite melkite résidant dans le diocèse de Paris. Ceci correspond à d'autres dispositions analogues de la Congrégation.⁵³

Par rapport à la confession, le Saint-Siège observe, dans sa réponse à l'archevêque de Paris, qu'aucune loi n'interdit aux fidèles latins de recevoir ce sacrement de la part d'un prêtre de « rite » grec, par conséquent, on en conclut que la faculté accordée par l'archevêque de Paris au père Kateb de pouvoir confesser non seulement les grecs melkites, mais aussi des fidèles de rite latin qui parlent arabe, est tout à fait légitime et ne nécessite aucun indult pontifical. Par contre, la Congrégation a posée la question de savoir si, au moment de donner l'absolution aux fidèles latins, le prêtre grec melkite doit utiliser la formule déprécatrice de son « rite » ou la formule indicative prescrite par le concile de Florence, ainsi que par Benoît XIV en 1742 dans sa constitution *Etsi pastoralis* adressée aux Italo-Grecs.⁵⁴ La Section pour les Affaires de Rite Oriental a consulté la Congrégation du Saint-Office, qui a renvoyé à son décret du 6 septembre 1865, disant que les prêtres orientaux doivent, dans ce cas, employer la formule et la langue de leur « rite », à moins qu'un indult ou un décret du Saint-Siège ait stipulé autre chose.⁵⁵ Ce décret déroge alors des décisions du Concile de Florence et

⁵² SCPF. Section pour les Affaires de Rite Oriental, Lettre adressée à Mgr Richard. Archevêque de Paris. du 12 mai 1890, in CEO, *Lettres et décrets*, vol. 23, pp. 182r-186r.

⁵³ Le Préfet de la Congrégation renvoie plus particulièrement au règlement de la succursale de Saint Nicolas de Myre pour les grecs melkites de Marseille, dont la Congrégation a discuté dans son Assemblée Générale du 13 janvier 1823, sur demande de Mgr de Beausset, alors archevêque d'Aix. *Ibid.*, p. 4.

⁵⁴ Benoît XIV. Const. « *Etsi pastoralis* », du 26 mai 1742, n° V, in *Codex Iuris Canonici Fontes*, cura Emi Petri Card. Gasparri editi. Typis Polyglottis Vaticanis, vol. 1, 1947, p. 741 (désormais *Fontes*). En vertu de cette disposition, les prêtres grecs catholiques peuvent absoudre des fidèles latins, mais ils doivent utiliser la forme d'absolution prescrite par le Concile Général (sic !) de Florence et c'est seulement après qu'ils peuvent, s'ils le veulent, prononcer la prière déprécatrice qu'ils utilisent habituellement. L'absolution accordée en prononçant la prière déprécatrice (« Que Dieu te pardonne ») est en usage en Orient et était aussi en vigueur en Occident jusqu'au 13^e siècle. Ensuite, l'Occident a adopté l'usage exclusif de la forme indicative ou déclarative de la prière d'absolution (« Ego te absolvo » : « Je te pardonne ... »). Cf. L-M. CHAUVET, art. « Pénitence », in *Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de J-Y. Lacoste, Paris, Quadrige-PUF, 2002, p. 893.

⁵⁵ Voir S. Congrégation du Saint-Office, Décret du 6 septembre 1865, in *Collectanea*, vol. 1, n° 1275, p. 702.

de celles du pape Benoît XIV, dérogation qui privilégie le droit personnel des prêtres orientaux, dispensateurs du sacrement, au-dessus du droit personnel des fidèles latins.

À l'égard des fidèles appartenant à la même Église que le prêtre grec melkite, celui-ci est limité dans ses pouvoirs au baptême, à la confirmation, à l'eucharistie et à l'extrême-onction. Au sujet du baptême, l'archevêque de Paris s'est posé la question de savoir si les prêtres grecs melkites peuvent ou même doivent donner le sacrement de confirmation aux enfants qu'ils baptisent. La réponse venant du Saint-Office est négative.⁵⁶ L'archevêque de Paris ne s'est pas posé la même question en ce qui concerne le sacrement de l'eucharistie, qui, normalement, est également administré au même moment à cause de l'unité entre les trois sacrements d'initiation.

Quant à l'eucharistie, le Saint-Siège observe que le prêtre oriental qui est obligé d'utiliser le pain fermenté, ne pourra pas donner la communion aux fidèles latins puisqu'ils sont tenus de la recevoir sous forme de pain azyme, à moins qu'il bénéficie d'un indult apostolique.⁵⁷ On ne parle pas davantage du sacrement de l'eucharistie, puisque sa célébration ne requiert aucune faculté spéciale. Ceci vaut également pour le sacrement de l'extrême-onction.

En ce qui concerne la célébration des mariages entre grecs melkites, le Saint-Siège était d'avis qu'en vertu des décrets du concile de Trente, si le père Kateb n'a pas reçu une autorisation expresse de l'Ordinaire de Paris qui a pleinement la faculté de la lui donner, il ne pourra pas validement assister à ces mariages et les bénir. En effet, les mariages des grecs melkites nécessitent, selon la règle générale du concile de Trente, de faire appel à son propre curé, ce qui disqualifie le prêtre grec melkite. Toujours est-il que l'Ordinaire du lieu pourrait le rendre compétent en lui donnant la faculté d'assister à ces mariages, mais il est décidé que cela se fera seulement au cas par cas, ceci souligne davantage le caractère exceptionnel de cette compétence. En vertu d'une

⁵⁶ Par rapport au baptême et à la confirmation, une précision générale fut apportée quelques années plus tard par la Congrégation du Saint-Office. En réponse à un doute qui lui fut soumis, elle a décidé que les prêtres orientaux bénéficiant du privilège tacite d'administrer conjointement les sacrements du baptême et de la confirmation, peuvent le faire également à l'égard des fidèles appartenant à d'autres « rites » orientaux où ce même privilège est en vigueur. Cf. S. Congrégation du Saint-Office, réponse du 22 avril 1896, in *Fontes*, vol. IV, 1951, p. 488. Voir aussi *Collectanea*, vol. II, n° 1926. Dans les *Fontes*, une note en bas de page renvoie à une précision de la même Congrégation, apportée quelques semaines plus tard, le 19 mai 1896, disant qu'il faudra, dans ce cas, que manque un prêtre du « rite » oriental concerné. Le vocabulaire employé (« privilège »), désignant plutôt une faveur, souligne que l'administration conjointe des sacrements de baptême et de la confirmation n'était pas considérée comme la procédure ordinaire.

⁵⁷ Apparemment, on vise ici l'indult de bi-ritualisme accordé, en général, aux prêtres latins ou orientaux, leur permettant de célébrer les sacrements et sacramentaux selon les livres liturgiques d'un autre rite. En général, le Saint-Siège réserve cet indult à ceux qui auront de façon habituelle des responsabilités pastorales à l'égard des fidèles d'un autre « rite ».

réponse formulée deux ans auparavant par la Congrégation pour la Propagation de la Foi à une question concernant la juridiction épiscopale sur les fidèles orientaux qui sont privés de leur propres curés et qui vivent en dehors des limites de leur diocèse, réponse qui précisait qu'il faut appliquer le décret du concile de Latran au sujet de la dépendance de l'évêque latin, l'archevêque latin de Paris peut être considéré comme l'autorité compétente pour donner la délégation à un prêtre d'une des Églises orientales catholiques.⁵⁸ Le renvoi au concile de Latran vise celui qui s'est réuni en 1215, donc Latran IV, avec son canon 9 qui sauvegarde, en principe, la juridiction de l'évêque du lieu même à l'égard des fidèles qui ne sont pas de son rite.⁵⁹

Autre chose est de savoir quel rite il faut suivre dans la célébration d'un mariage où une partie est grecque melkite et l'autre latine. On conseille de suivre la coutume du diocèse de Paris pour déterminer si le curé du fiancé ou celui de la fiancée est compétent tout en citant encore la constitution du pape Benoît XIV aux Italo-Grecs : « si le mari est latin, le mariage sera contracté devant le curé latin, si le mari est grec, soit devant le curé grec, soit devant le curé latin que le mari aura choisi. Le curé bénit le mariage toujours dans sa paroisse et selon son rite ».⁶⁰

Par contre, la célébration des funérailles, comporte seulement un arrangement financier avec la paroisse latine où le défunt avait son domicile, car

⁵⁸ S. Congrégation pour la Propagation de la Foi (Congrégatio Généralis), Réponse du 25 juillet 1887, in *Fontes, cura et studio Emi Iustiniani Card. Serédi*, vol. VII, 1935, pp. 519-520 ; voir aussi *Collectanea*, vol. II, n° 1679. Quelques années plus tard, le pape Léon XIII, dans sa lettre apostolique « Orientalium Dignitas » norme IX, prescrit que tout oriental demeurant en dehors du territoire du Patriarche, sera soumis à la juridiction du clergé latin, mais demeurera inscrit à son « rite ». Voir *Fontes*, vol. III, 1933, p. 457 ; ou aussi Léon XIII, *Acta*, vol. XIV, p. 366 ; traduction française non officielle in *La Semaine Religieuse de Paris* 82, 1894, p. 730. En vertu de ces normes, même un curé latin serait en principe compétent pour assister à un mariage de deux orientaux, mais ceci suppose, à notre avis, qu'il n'y ait pas de prêtre appartenant à la même Église que les fiancés, ce qui n'est pas le cas pour les grecs melkites à Paris.

⁵⁹ *Les conciles œcuméniques, Les Décrets*, t. II, 1 : Nicée I à Latran V, sous la direction de G. Alberigo, Paris, Cerf, 1994, pp. 512-513. Le même concile a d'ailleurs insisté sur la compétence du propre curé, notamment pour la confession qui devait avoir lieu au moins une fois par an et pour la communion pascale. Cf. canon 21 du concile de Latran IV, in *Ibid.*, pp. 524-525.

⁶⁰ Benoît XIV, Const. « *Etsi pastoralis* » du 26 mai 1742, §VIII, XI-XII, in *Fontes*, vol. I, 1947, p. 750. La coutume du diocèse de Paris avait une préférence pour le curé de la future comme curé compétent pour célébrer le mariage. Cf. le cardinal AMETTE, archevêque de Paris, dans une « Lettre au clergé de son diocèse relativement au Code de droit canonique », du 6 mai 1918, in *La Semaine Religieuse de Paris* 129, 1918, p. 578. Le Cardinal qualifie cette coutume d'« immémoriale ». Par ailleurs, en 1888, la Congrégation du Saint-Office avait publié une instruction adressée aux évêques de « rite » oriental au sujet des mariages mixtes. Ce type de mariage était toujours condamné, mais depuis Benoît XIV, une dispense peut rendre ces mariages licites. Dans ce cas, des cautions quant à la foi de l'époux et à l'éducation des enfants sont exigées. Cf. S. Congrégation du Saint-Office, instruction du 12 décembre 1888, in *Fontes*, vol. IV, n° 1112, pp. 440-444. Elle a également été publiée dans *Collectanea*, vol. II, n° 1696 et dans *ASS* 22, 1888, pp. 636-640.

l'archevêque de Paris avait décidé que les funérailles pourront se faire dans l'église St Julien-le-Pauvre selon le « rite » melkite tout en réservant un quart des droits funéraires au propre curé du défunt.⁶¹ Cette disposition, approuvée par la Congrégation de la Propagation de la Foi, n'étonne pas, vu qu'en droit canonique la célébration des obsèques appartenait au curé et que, depuis le IX^e siècle, l'église qui célèbre les funérailles du défunt sans en être sa paroisse, doit payer la portion paroissiale à la paroisse où le défunt était domicilié, portion qui, depuis le concile de Trente, fut fixée au quart des droits funéraires sur un montant établi par l'évêque pour son diocèse.⁶² En outre, en France, un monopole des pompes funèbres fut attribué, entre autres, aux fabriques catholiques par des décrets de 1804 et de 1806, ce qui veut dire que la fabrique et le clergé de la paroisse percevaient normalement des droits pour tous les enterrements, religieux et civils, de son territoire.⁶³ Cette situation a duré jusqu'en 1904, quand le monopole du service des pompes funèbres fut laïcisé en l'attribuant aux communes.⁶⁴

4. La communauté maronite à Paris

Après les grecs melkites, c'était aux maronites de solliciter un lieu de culte à Paris. Par arrêté du 1^{er} septembre 1892, signé par le Ministre de l'Intérieur et sur avis du Ministre des Affaires Étrangères, du Garde des Sceaux, du Préfet de Police et sur décision du Président du Sénat de mettre à disposition la chapelle du Petit Luxembourg, le père Hoyek, vicaire du patriarche maronite fut autorisé à ouvrir à Paris une chapelle destinée exclusivement à l'exercice du culte catholique maronite, le nom du ministre désigné pour le service religieux devant être porté à la connaissance du Préfet de Police, chargé de l'exécution de l'arrêté.⁶⁵

⁶¹ SCPF, Section pour les Affaires de Rite Oriental, Lettre adressée à Mgr Richard. Archevêque de Paris, du 12 mai 1890, in CEO, *Litterae e decreti*, vol. 23, pp. 182r-186r.

⁶² Cf. F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. II-2, 1906, p. 680 et *Ibid.*, t. III, 1908, p. 504-506. Voir aussi R. NAZ, art. « Funérailles », in *DDC*, t. V, 1953, col. 927-928.

⁶³ Voir décret du 23 prairial an XII (12 juin 1804), in E. OLLIVIER, *Nouveau manuel de droit ecclésiastique français. Textes et commentaires*. Paris, Garnier, 1886, p. 228-233, et aussi le décret du 18 mai 1806. Cf. F. MESSNER, *Le financement des églises. Le système des cultes reconnus (1801-1983)*. Strasbourg, Cerdic, 1984, pp. 126-136.

⁶⁴ Notons, toutefois, qu'en vertu d'une loi de 1881, émise, comme beaucoup d'autres, dans un esprit anticlérical, les cimetières furent déjà laïcisé. En 1887, une loi interdisant de réserver aux diverses confessions des emplacements particuliers dans les cimetières avec des signes distinctifs, a laïcisé les funérailles. Cf. *Traité de droit français des religions*, sous la direction de F. Messner, P-H. Prélot, J-M. Woehrling, Paris, Éditions du Juris-Classeur, 2003, p. 96.

⁶⁵ Copie manuscrite de l'arrêté du 1^{er} septembre 1892 dans AHAP, carton 7B1 : Liban. Étonnamment, nous n'avons trouvé aucune mention de cette affectation dans *La Semaine Religieuse de Paris*.

En dehors des autorités civiles dont nous avons constaté l'intervention par rapport à l'arrêté concernant la chapelle grecque melkite, on voit intervenir ici encore d'autres éminentes personnalités. En 1892, un remaniement des ministères étant intervenu, le Bureau des cultes était rattaché au ministère de Justice, ce qui explique l'intervention du Garde des Sceaux, le Président du Sénat est concerné puisqu'il s'agissait de la chapelle du palais du Luxembourg. Qu'une chapelle, qui se trouve dans les locaux où siège une des plus hautes institutions de l'État, soit mise à disposition d'un groupe de fidèles catholiques, semble surprenant à une époque où l'anticléricalisme était virulent. Cependant, à la fin du 19^e siècle et dans les premières années du 20^e siècle, une laïcité ouverte et modérée a coexisté avec une laïcité beaucoup plus dure.⁶⁶ D'autre part, le rôle de la France au Liban, pourrait également avoir atténué les réflexes anticléricaux.

Le père Hoyek était venu en France en mai 1891 comme délégué du patriarche Jean El Hajj.⁶⁷ Il avait obtenu du Président du Sénat l'usage de la chapelle de Marie de Médicis au petit Luxembourg.⁶⁸ En décembre 1891, arrivant de Paris, le père Hoyek demanda à la Congrégation de la Propagande, Section pour les Affaires de Rite Oriental, une lettre de recommandation pour le prêtre qui devait retourner à Paris pour s'occuper de cette chapelle.⁶⁹ Nous savons peu de choses sur cette affectation et son fonctionnement.⁷⁰ L'absence prolongée du prêtre, dans la deuxième moitié de 1899, amène le Conseil Éiscopal à écrire au patriarche pour le prier d'assurer le service religieux.⁷¹ Il faut conclure que le patriarche ait ensuite mis à disposition de la communauté maronite à Paris un autre prêtre,⁷² car en juin 1900, le

⁶⁶ BASDEVANT-GAUDEMEL, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁷ Celui-ci était patriarche de 1890-1898. Cf. C. de CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, t. XI-1, p. 1151. Cet A. orthographie d'ailleurs autrement le nom de famille du patriarche, à savoir Hagg.

⁶⁸ Cf. J. HAJJAR, *Le Vatican – La France et le catholicisme oriental (1878-1914). Diplomatie et histoire de l'Eglise*, coll. Bibliothèque Beauchesne, Religions, Société, Politique, 65, Paris, Beauchesne, 1979, p. 216 et 499. Il semblerait, selon cet A., que la mise à disposition de cette chapelle fut conclue entre juin 1893 et octobre 1894, ce qui nous paraît étonnant à la lumière de l'arrêté de 1892 du Ministre de l'Intérieur, puisqu'il mentionne la décision du Président du Sénat par rapport à cette chapelle. Sur le même sujet, mais moins détaillé : P. DIB, *L'Eglise maronite*, t. III : Du XVI^e siècle à nos jours, Beyrouth, Éditions de « La Sagesse », 1973, p. 244. Dib parle d'une « procure » et d'un « procureur » établis à Paris.

⁶⁹ Archives de la Congrégation pour les Églises Orientales, série « Maroniti », classeur : 1-2, sous-série « Europa ». Le prêtre en question était le père Basbous.

⁷⁰ Les documents que nous avons consultés font surtout état du prêtre responsable, l'abbé Basbous, pendant les années 1897-1899. Il fut appelé « procureur » dans *La Semaine Religieuse de Paris* 87, 1897, p. 320 ou aussi « vicaire patriarcal » dans *l'Ordo Divini Officii* (désormais « Ordo »), 1898, p. 162.

⁷¹ *Registre du Conseil Episcopal* n° 6, p. 1.

⁷² L'abbé Younès. Nous savons que la « procure » maronite avait, à ce moment-là, comme adresse officielle le petit séminaire de Notre-Dame des Champs, où résidait le père Younès. Cf. *La Semaine Religieuse de Paris* 97, 1902, p. 171.

Conseil Éiscopal constate que celui-ci n'a pas abouti dans ses démarches pour la reprise du culte en la chapelle du Luxembourg et qu'ainsi, il y a peu d'espoir que cette chapelle sera de nouveau ouverte à l'exercice du culte maronite.⁷³ Il est probable que l'anticléricalisme de l'époque a empêché les maronites de reprendre les célébrations du culte dans la chapelle Marie Médicis. Il était, certes, peu convenable qu'une haute autorité de l'État telle que le Sénat continue à favoriser de cette manière une communauté catholique. Cependant, les maronites ne restaient pas complètement démunis, grâce à l'intervention du Ministère des Affaires Étrangères, car, en décembre 1901, le Conseil Éiscopal fait état du fait que l'administration civile offre au prêtre maronite une autre chapelle.⁷⁴ L'inauguration de celle-ci a lieu en août 1902.⁷⁵ Malheureusement, en 1905, elle a été démolie pour percer de nouvelles voies et n'a pas pu être remplacée dans l'immédiat.⁷⁶

La promulgation de la loi de 1905 proclamant la séparation entre les Églises et l'État, a probablement rendu plus difficile l'acquisition d'un autre lieu de culte par les maronites. Les discussions entre les députés au moment de la préparation de cette loi, furent vives. Certains députés voulaient que la séparation soit faite en respectant la liberté de conscience, les républicains, par contre, imaginaient que la loi provoquerait un schisme dans l'Église catholique, dont certains espéraient la disparition.⁷⁷ D'une certaine manière, la loi de la séparation fut le « point d'aboutissement des mesures partielles ajoutées les unes aux autres depuis plus de 20 ans ».⁷⁸ Les années 1906 à 1908 furent cependant caractérisées par une politique de conciliation, aussi bien en ce qui concerne la législation que la jurisprudence.⁷⁹

La loi de 1905 avait des conséquences par rapport à la propriété et l'affectation des lieux de culte. Les édifices du culte appartenaient soit à l'État, aux

⁷³ *Registre du Conseil Episcopal* n° 6, p. 55.

⁷⁴ À savoir la chapelle de l'ancien hôpital Trousseau. Apparemment, le Ministère des Affaires Etrangères a demandé l'avis de l'administration diocésaine. Cf. *Registre du Conseil Episcopal* n° 6, réunion du 17 décembre 1901, p. 178.

⁷⁵ *La Semaine Religieuse de Paris* 97, 1902, p. 171.

⁷⁶ HAJJAR, *op. cit.*, pp. 499-500.

⁷⁷ BASDEVANT-GAUMET, *op. cit.*, p. 32.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 35. Rappelons que les relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège furent rompues, à l'initiative de la France, en juillet 1904, après plusieurs événements mettant à l'épreuve les susceptibilités des deux parties. Le pape Pie X condamna la loi de séparation dans son encyclique « *Vehementer nos* » du 11 février 1906 et demanda de ne pas la mettre en œuvre, surtout en ce qui concerne les associations culturelles prévues par la loi pour gérer les biens ecclésiastiques. En effet, certains craignaient que ces associations seraient entièrement entre les mains des laïcs, portant ainsi atteinte à l'autorité des évêques en la matière. Par rapport à la législation intervenue entre 1880 et 1905, la doctrine parle de « lois de laïcisation », alors qu'elle qualifie la législation de la période de 1906 à 1908 de « lois laïques », signifiant ainsi le « passage du laïcisme agressif à la laïcité positive ». Voir *Ibid.*

LES PREMIERES COMMUNAUTES ORIENTALES CATHOLIQUES EN FRANCE (1821-1922)

départements et aux communes, en vertu de la nationalisation des biens de l'Église opérée par la Révolution française, ou par leur construction suite au Concordat pour certains d'entre eux, soit aux établissements publics du culte pour d'autres construits après 1801. Par la loi de 1905, les premiers ne changeaient pas de propriétaire, mais les autres lieux de culte étaient attribués aux communes, puisque les établissements publics du culte furent supprimés.⁸⁰ Quant à l'affectation cultuelle, elle était permanente et perpétuelle en vue d'un culte déterminé. Ainsi, les édifices du culte catholiques continuaient à être affectés au culte catholique.

En théorie, les maronites pourraient alors obtenir n'importe quel lieu de culte catholique. Cependant, il a fallu attendre l'année 1915 pour que le gouvernement mette à la disposition des maronites de Paris, la chapelle de l'ancienne école préparatoire Ste Geneviève, donc une chapelle privée, devenue propriété de l'État.⁸¹ La chapelle, appelée église maronite de Notre-Dame du Liban, fut inaugurée le 11 juillet 1915.⁸²

La situation des maronites était plus précaire que celle des grecs melkites de Paris étant donné qu'ils ont dû changer à plusieurs reprises d'endroit pour célébrer

⁸⁰ La loi de 1905 décidait leur transfert aux associations cultuelles prévues par la même loi. Le refus de l'Église catholique de créer ces associations a été pris en compte par le gouvernement français et l'a poussé à promulguer d'autres lois en janvier 1907 et en avril 1908, attribuant la propriété de ces édifices à l'État, aux départements et aux communes, tout en les laissant, à titre gratuit, à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion. Cf. *Traité de droit français des religions*, pp. 104 ; 115. Les églises et chapelles particuliers obéissaient toujours aux règles du droit commun en matière de propriété et de la jouissance. Voir *Manuel des cultes. Législation – Jurisprudence*, Paris, Dalloz, 1911, n° 1728, p. 277.

⁸¹ Appelée aussi école de la rue des Postes, dirigée par les pères Jésuites. L'école existait déjà avant le décret du 29 mars 1880, stipulant que les jésuites avaient trois mois pour se dissoudre et pour évacuer les établissements qu'ils occupaient en France. Ceux-ci se sont ensuite dispersés ou sont partis en exil. L'école Ste Geneviève a changé de direction, le directeur jésuite étant chargé de la direction d'un collège d'exil à Canterbury, c'est probablement un laïc qui l'a remplacé. La loi de 1901 sur les associations obligeant les congrégations religieuses à demander une autorisation du gouvernement et interdisant tout enseignement aux congrégations non autorisées, aboutissait au même résultat, à savoir, la dispersion ou l'exil des jésuites. Il y a eu ensuite des procès pour chaque établissement jésuite. Le procès le plus long étant celui de l'école Ste Geneviève, car il a duré jusqu'en 1912. La société civile qui s'était formée pour acquérir l'immeuble et y continuer la formation des élèves, se heurta au gouvernement qui exigea un droit de préemption. Les locaux furent affectés à l'École Polytechnique et la chapelle confiée aux maronites. L'école Ste Geneviève fut transférée en 1913 à Versailles. Cf. J. LACOUTURE, *Jésuites. Une multibiographie*, t. 2 : Les revenants, Paris, Seuil, 1991, 247-292. Voir aussi G. BRUNEL, M-L. DESCHAMPS-BOURGEON, Y. GAGNEUX, *Dictionnaire des églises de Paris. Catholique-orthodoxe-protestant*, Paris, Éditions Hervas, 1995, pp. 165-166. La chapelle Ste Geneviève n'était pas touchée par les dispositions de la loi de 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État déterminant que certaines églises devenaient la propriété des communes.

⁸² *La Semaine Religieuse de Paris* 123, 1915, p. 125. Cette église de la rue d'Ulm est mentionnée pour la première fois dans l'*Ordo* de 1917, p. 122.

leur culte. Le fait que ce lieu de culte pouvait être utilisé surtout pour les célébrations dominicales et probablement pas pour les sacrements, limite beaucoup, sur le plan pastoral, la prise en charge des maronites selon leur rite.

Ces deux communautés orientales de Paris ont trouvé avec plus ou moins de difficultés un édifice destiné au culte convenable et définitif; car aujourd’hui, elles sont toujours installées dans les mêmes lieux. Ceci n’était pas le cas des Arméniens catholiques. En 1892, la colonie arménienne adresse une pétition à l’ambassadeur de France à Constantinople, qui la transmet avec avis favorable au Ministère des Affaires Etrangères, demandant que la chapelle expiatoire près du boulevard Haussmann lui soit livrée pour y célébrer son culte.⁸⁵ Malgré le bon augure dont ces démarches semblaient bénéficier, elles n’ont pas abouti au résultat souhaité. Les Arméniens doivent attendre les années vingt et trente du 20^e siècle pour pouvoir disposer d’un lieu de culte propre.

5. Conclusion

Pendant la période -1821 à 1922- étudiée ici, les trois communautés orientales catholiques existantes sur le sol français avaient chacune des structures pastorales propres, sans ressemblance entre elles. La communauté grecque melkite de Marseille, bénéficiant d’une politique favorable à l’Église catholique, dispose d’une succursale avec son propre prêtre (succursaliste) qui y assure, de façon stable, la charge pastorale pour la communauté, charge pastorale qui implique non seulement les trois fonctions d’enseignement, de sanctification et de gouvernement, mais qui est exercée de manière pleine, puisque la succursale s’apparente à la paroisse, où l’autorité de l’Église garantit la pleine prise en charge pastorale des fidèles, c’est-à-dire « l’ensemble des tâches qui s’imposent pour édifier la communauté. (...) elle (la pleine charge pastorale AK) consiste à offrir l’essentiel de ce qui est nécessaire pour devenir chrétien par l’annonce de l’Évangile, la célébration des sacrements, le discernement spirituel, l’engagement éthique, etc. ».⁸⁴ Ainsi, les fidèles grecs

⁸³ *La Semaine Religieuse de Paris* 78, 1892, p. 346. Voir aussi HAJJAR, *op. cit.*, p. 180. La chapelle destinée à expier le meurtre de la famille royale dont la nation était responsable, date d’environ 1816 (année dans laquelle la loi portant ce projet fut acceptée). Malgré le fait que sa destruction a été demandée avec insistance par le Conseil de Paris entre 1882 et 1910, sa démolition était impossible à cause des clauses attachées au legs du terrain. Cf. BRUNEL *et alii*, *op. cit.*, pp. 108-109.

⁸⁴ A. BORRAS, « Les ministères laïcs. Fondements théologiques et figures canoniques », in *Des laïcs en responsabilité pastorale ? Accueillir de nouveaux ministères*, sous la direction de A. Borras, Paris, Cerf, 1998, p. 110. L’auteur y mentionne comme vocation des communautés paroissiales « d’offrir au tout-venant le minimum nécessaire pour devenir chrétien de la naissance à la foi par le baptême à

melkites ont, en vertu de leur domicile et de leur « rite », leur « curé » propre à qui ils s'adressent pour tous les actes importants dans la vie d'un chrétien.

Par rapport aux communautés orientales de Paris, on ne retrouve pas la même organisation de la pastorale. Les grecs melkites ne pouvaient pas bénéficier d'une circonscription plus ou moins paroissiale, principalement en raison du budget de l'État. Mais les autorités diocésaines ne semblaient pas non plus très enclines à un pareil statut pour cette communauté. Étant donné l'anticléricalisme de l'époque, il est encore étonnant que les grecs melkites ont pu obtenir une chapelle à Paris, mais on peut y voir l'influence du Ministère des Affaires Étrangères. Par conséquent, la communauté grecque melkite dispose d'un lieu de culte fixe et d'un prêtre, nommé de manière stable, qui exerce les trois fonctions de l'Église, mais celle-ci n'éprouve pas le besoin d'y garantir la plénitude de la charge pastorale.

Du point de vue des fidèles grecs melkites de Paris, on constate qu'ils peuvent s'adresser pour quasiment tous les sacrements et pour les funérailles au prêtre de leur Église afin de les recevoir selon leur rite propre. Les mariages entre grecs melkites nécessitent une faculté donnée au cas par cas au prêtre grec melkite par l'Ordinaire du lieu, ce qui démontre clairement qu'on ne le considère pas comme le propre curé de ses ouailles. Ces dispositions évitent l'impression que la chapelle grecque melkite soit une paroisse à part entière, ou aussi de considérer le prêtre responsable comme un curé. Car la mention d'un propre curé, qui n'est pas le prêtre grec melkite, veut dire que les fidèles grecs melkites ont toujours un propre curé qui est latin, dans la paroisse où ils ont leur domicile ou quasi-domicile. Le curé latin était considéré comme le curé compétent, même à l'égard des fidèles appartenant à un autre « rite ».⁸³ Autrement dit, la disparité de « rite » entre le curé et les fidèles ne semble pas avoir été un élément qui méritait d'être pris en compte.⁸⁴ Le fait que les

⁸³ l'entrée dans la vie par les funérailles. » Autrement dit : une charge pastorale pour tout et pour tous. Cf. *Ibid.*, p. 111.

⁸⁴ Le lien indispensable entre la paroisse, son territoire et le propre curé s'est renforcé de plus en plus au cours des siècles. A titre d'exemple nous pouvons mentionner le concile de Latran IV (1215) avec son canon 21, obligeant chacun à la confession annuelle et à la communion pascale dans la paroisse. Il n'est pas surprenant que tout ceci ait abouti à considérer que « tous les habitants de la circonscription paroissiale sont, en principe, sous la houlette du recteur ». Cf. G. LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, t. 2, coll. Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, fondée par A. Fliche et V. Martin, vol. 12, Paris, Bloud et Gay, 1964, p. 412. On pourrait dire que, finalement, le domicile était le seul élément pris en compte pour déterminer l'appartenance à une paroisse et ceci donc, au détriment d'autres facteurs tels que, par exemple, le rite.

⁸⁵ Nous sommes alerté sur ce point par le CCEO qui contient dans son c. 916 plusieurs normes pour désigner à chacun son hiérarque et son propre curé. Aux fidèles qui n'ont pas de curé appartenant à la même Église qu'eux, leur évêque épiscopal désignera le curé d'une autre Église de droit propre et s'ils n'ont pas non plus d'hiérarque de leur Église, le hiérarque du lieu d'une autre Église de droit propre doit

fidèles grecs melkites ont le choix de s'adresser, pour certains sacrements, soit au curé latin, soit au chapelain grec melkite semble impliquer une sorte de juridiction cumulative de la part de ces deux responsables.

La communauté maronite de Paris vivait dans l'absence totale d'organisation pastorale propre, au moins jusqu'en 1915. Ce sont les autorités civiles, probablement sous influence du Ministère des Affaires Étrangères et dépassant ainsi l'anticléricalisme ambiant, qui ont mis une chapelle à sa disposition, tantôt l'une, tantôt l'autre, pour la célébration du culte, celle-ci semble restée limitée aux célébrations dominicales. On n'entend jamais parler des autres sacrements, ce qui nous fait penser que les maronites continuaient à relever, en cette matière, entièrement de la juridiction du propre curé latin de la paroisse où ils avaient leur domicile, même s'ils pouvaient faire appel au prêtre maronite pour la célébration d'un sacrement dans l'une ou l'autre paroisse. Le seul avantage pour eux est qu'ils peuvent assister le dimanche à une liturgie maronite. Cette situation a changé en 1915 quand les maronites ont obtenu un lieu de culte à eux, avec un prêtre nommé de façon stable qui avait probablement les mêmes pouvoirs et le même statut que le prêtre grec melkite de Paris.

La situation des maronites jusqu'en 1915, ainsi que celle de la communauté arménienne qui ne trouvait toujours pas de lieu de culte pendant la période étudiée ici, montrent combien l'organisation de la pastorale de ces communautés orientales catholiques était rattachée à un lieu de culte. Malgré cela, les communautés orientales pouvaient, tout au plus, avoir un prêtre qui se chargeait des célébrations dominicales, mais il n'y était pas question d'une charge pastorale comprenant d'autres aspects de la fonction de sanctification, ni de la fonction d'enseignement ou de gouvernement, les fidèles continuaient à être confiés au curé latin de leur lieu de domicile.

Nous avons pu également constater combien le droit français et les mentalités de l'époque ont influencé la situation des communautés orientales catholiques. En effet, ces facteurs externes aux communautés sont entièrement responsables des différences de leurs structures pastorales.

être tenu pour hiérarque propre. Quelques années après la lettre de la SCPF, Section pour les Affaires de Rite Oriental, adressée à Mgr Richard, archevêque de Paris, le 12 mai 1890, le pape Léon XIII, dans sa lettre apostolique « *Orientalium Dignitas* », établit que tout oriental demeurant en dehors du territoire du patriarche, serait soumis à la juridiction du clergé latin, tout en restant inscrit à son « rite ». Voir *Fontes*, vol. III, p. 457.

NYIRÁN JÁNOS

SABATO SANTO

(1^a parte)

SOMMARIO – I. Introduzione; 1. Premesse; 2. Il triduo Pasquale bizantino; 1/ Introduzione; 2/ La formazione tout court del Triduo Pasquale; II. La celebrazione teologica; 1. I grandi sentimenti del Sabato Santo; 1/ Morte come tristezza senza fondo (desolazione funebre); 2/ Attesa come speranza senza limiti (sicurezza luminosa); 3/ “Χαρμολύτη” (gioiosa tristezza); 2. I grandi temi dogmatici del Sabato Santo; 1/ La morte di Cristo; 2/ La discesa agli inferi; III. Le fonti liturgiche; 1. Introduzione; 2. Le fonti gerosolimitane; 1/ Itinerario di Egeria; 2/ Il Lezionario Armeno; 3/ Lezionario Georgiano; 4/ Il Typikon di Gerusalemme 1122 (Stavrou 43); 3. Le fonti costantinopolitane; 1/ Typikon della Grande Chiesa; 2/ I lezionari dell'AT (Profetologium); 3/ I lezionari del NT; 4. Conclusione.

Nel santo e grande sabato festeggiamo la sepoltura del corpo divino e la discesa all'ade del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, per le quali la nostra stirpe è stata richiamata dalla corruzione e trasferita alla vita eterna.

Invano, o guardie, custodite la tomba: una tomba non tratterrà colui che è la vita stessa. Per la tua ineffabile condiscendenza, o Cristo Dio, abbi pietà di noi. Amen. (Sinassario del Sabato Santo con gli stichi).

I. Introduzione

1. Premesse

In questo lavoro abbiamo intenzione di presentare le linee portanti della teologia liturgica del mattutino del Sabato Santo presso la tradizione bizantina greca, senza fare riferimenti né alle particolarità che esistono nelle diverse chiese nazionali dello stesso rito, né alle altre tradizioni orientali. In questo senso analizziamo soprattutto le fonti greche (con traduzione italiana dove è necessario) che sono state riportate dai manoscritti pubblicati – sia liturgici che patristici – e dai libri liturgici formati durante i secoli. All'inizio, nel I e II capitolo, vogliamo sviluppare i temi piuttosto dogmatici dei giorni che precedono e che seguono il Sabato Santo (sempre

in stretto rapporto con esso), ossia la Crocifissione del Venerdì Santo e la Risurrezione della domenica di Pasqua collegando con il concetto del Triduo Pasquale. Rimanendo ancora nel campo dogmatico mostriamo ancora i punti rilevanti della teologia del Sabato Santo, in altre parole la morte di Cristo e la sua discesa agli Inferi. Dopo questo, nel III capitolo, esaminiamo le fonti liturgiche sia gerosolimitane che costantinopolitane. In seguito, nel capitolo IV presentiamo l'ufficiatura stessa del mattutino del Sabato Santo evidenziando alcune difficoltà nel suo svolgimento storico; poi, nel V capitolo sottolineiamo le specificità dell'*akoluthia*. Ed alla fine, nel VI capitolo, non rimane altro che notare le conseguenze e le proposte della celebrazione del mattutino menzionato.

2. Il triduo Pasquale bizantino

I/ Introduzione

Nella Chiesa antica la prima e la più grande festa fu dall'inizio la risurrezione del nostro Signore Gesù Cristo. La commemorazione della sua Passione e morte sulla croce fu presto aggiunta alla Festa delle feste. Anzi, nei primi commentari (quattordicimani) sulla Pasqua – come p.e. Melitone di Sardi¹ – vi è un legame forte tra la parola “*pascha*” (d'origine ebrea) e il verbo greco “*paschein*”. Questo legame era molto criticato da Origene,² il quale rilevava solamente il senso di “*passaggio*”, mentre nella tradizione origeniana³ la parola Pasqua trova una sintesi, significando sia “*passione*” che “*passaggio oltre*”. Quindi, la Pasqua era già una festa accettata da tutto il mondo cristiano, anche se esistevano ancora le discussioni riguardo alla sua data precisa; così anche la venerazione della Croce di Cristo, e la commemorazione alla sua morte s'infiltravano alla celebrazione liturgica, mentre il giorno tra i due menzionati non aveva ancora assunto nessuna simbologia espressiva. Col tempo i cristiani hanno riconosciuto di avere bisogno di un certo ponte tra queste due realtà (morte e risurrezione) estremamente diverse. Era dunque, necessario un passaggio tra il Venerdì Santo e la Domenica di Pasqua che trasformasse la tristezza in gioia e sciogliesse le tensioni tra questi due giorni, formando il cosiddetto Triduo, in pratica i tre giorni santi, che terminano con la Risurrezione di nostro Signore.

¹ O. PERLER, *Méliton de Sardes, Sur la Pâque*, Sch 123 Parigi 1966, 84.

² O. GUÉRAUD – P. NAUTIN, *Origène, Sur la Pâque*. Christianisme Antique 2, Origène II, Beauchesne, Parigi 1979, 154.

³ P. NAUTIN, *Homélies Pascales II, Trois Homélies dans la Tradition d'Origène*. SCH 36 Parigi 1953, 57.

SABATO SANTO

Il Triduo primitivo era un tempo caratterizzato da una prontezza sobria. Non era, infatti, un tempo di pompa liturgica ma di meditazione ansiosa, poiché il corpo del Signore stava riposando nel sepolcro.

Chiunque è familiare con lo splendore ceremoniale del Triduo Pasquale del Rito Bizantino attuale, riconosce il contrasto tra la sobrietà primitiva e la complessità dell'ufficiatura odierna. Tali sviluppi appartengono alla storia liturgica. Dal quarto secolo nelle Chiese il Triduo si apre il Giovedì Santo sera con una Vigilia della Passione, e continua fino alla Vigilia Pasquale.⁴ A tempo d'Egeria (384), il Triduo a Gerusalemme ha già un sistema maturo di servizi stazionali, i quali seguono gli eventi della Passione del nostro Signore.⁵

2/ La formazione tout court del Triduo Pasquale⁶

Che le usanze liturgiche della Città Santa espandono e sono conosciute da tutto il cristianesimo con i pellegrinaggi, è una verità evidente della storia liturgica. Che la Chiesa di Costantinopoli divenne predominante in tutto l'Impero orientale, e che il suo rito influenzò tutti quelli minori, incluso quello di Gerusalemme, è ugualmente notorio. Questo cambio reciproco divenne specialmente intenso dopo il primo periodo dell'Iconoclasmo (726-775), durante la restaurazione monastica, sotto il comando di Teodoro Studita († 826), che invitò alla Capitale alcuni monaci palestinesi del Monastero di San Saba per aiutare nella lotta contro gli eretici.⁷ Ma l'evoluzione delle ore Bizantine non si fermò con la sintesi liturgica Constantinopolitana-Sabaitica, formata in questo periodo Studita. Infatti, le usanze Studite si diffusero in tutto il mondo monastico Bizantino, inclusa la Palestina, dove furono sottoposte agli ulteriori sviluppi monastici agiopoliti.⁸

Non è sorprendente il fatto circa che la svolta del millennio, la nostra documentazione della Settimana Santa rivela una simbiosi affascinante, infatti, come il

⁴ E. SCHWARTZ, *Eusebius, Church History* II, 17: 21-22, GCS 9.1 = *Eusebius* 2. 1, Leipzig 1903, 152; K. HOLL, *Epiphanius. De fide* 22: 12-14, GCS 37 = *Epiphanius* 3, Leipzig 1933, 523-524.

⁵ P. MARAVAL, *Égérie. Journal de voyage (Itinéraire)* SCH 296 Paris 1982, 270-291.

⁶ Cf. R. TAFT, "Holy Week in the Byzantine Tradition", A. Kollamparmpil (ed.), *Hebdomadae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus. The Celebration of Holy Week in Ancient Jerusalem and its Development in the Rites of East and West (=BELS 93)* Roma 1997, 72-75; ID., "A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History" J. Alexander (ed.), *Time and Community, in Honor of Thomas Julian Talley* (NPM Studies in Church Music and Liturgy) Washington, D.C. 1990, 27-31.

⁷ PG 99: 1160-1168

⁸ Si veda R. TAFT, "Mt. Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite", in *Dumbarton Oaks Papers (DOP)* 42 (1988) 78-84.

rito di Costantinopoli è stato monasticizzato da Palestina, così allo stesso modo il rito Palestinese è stato più bizantinizzato. L'ultimo risultato di quest'evoluzione è la sintesi ibrida neo-Sabaitica che noi conosciamo come il "Rito Bizantino". I servizi del Triduo della sua Settimana Santa illustrano quest'interscambio in ogni fase della loro storia.

Janeras ha tracciato quest'evoluzione attraverso la struttura delle letture, e la poesia nei libri sviluppati delle due tradizioni.⁹ I documenti chiave sono, 1) per Gerusalemme, i lezionari agiopolitani: l'Armeno¹⁰ (V sec) e il Georgiano¹¹ (V-VIII sec.), e i servizi della Settimana Santa nel Codice *Stavrou* 43,¹² copiato nel 1122, ma il suo materiale liturgico riflette uno strato precedente, almeno di un secolo, certamente prima della distruzione dei Luoghi Sacri dal Califfo al-Hakim nel 1009;¹³ 2) per Costantinopoli, il Typikon della Grande Chiesa in mss del IX-X sec,¹⁴ i Profetologi o lezionari delle letture dell'AT,¹⁵ e gli Evangelieri.¹⁶

Queste fonti sembrano mostrare nel Triduo Pasquale un processo di tre fasi:

1) L'importanza che ha la priorità di Gerusalemme come un centro di pellegrinaggio, specialmente nel tempo della Pasqua perciò i suoi servizi popolari della Settimana Santa si svilupparono estremamente, subendo le infiltrazioni degli elementi agiopolitani nei riti del Triduo Costantinopolitano. Questo già è osservabile nei manoscritti del lezionario di Costantinopoli del IX secolo.

2) La serie di lezioni composta a Costantinopoli, riportata nel Typikon della Grande Chiesa, trova il modo di incorporare nei servizi agiopolitani corrispondenti

⁹ S. JANERAS, "I vangeli domenicali della resurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolita e bizantina", in G. Farnedi (ed.), *Paschale mysterium. Studi in memoria dell'Abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*, (*Analecta liturgica* 10 = *Studia Anselmiana* 91, Rome 1986) 55-69; ID., "Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices", (*Analecta liturgica* 12 = *Studia anselmiana* 99, Rome 1988); ID., „Les vespres del Divendres Sant en la tradicio liturgica de Jerusalem i de Constantinoble”, in *Revista Catalana de Teologia* 7 (1982) 187-234.

¹⁰ *Patrologia Orientalis (PO)* 36, 139-388.

¹¹ M. TARCHNISVILI, *Le grand lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem (V*-VIII* siècle)*. CSCO 188-189, 204-205 = scr. iberici 9-10, 13, 14, Louvain 1959-1960.

¹² A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, 'Ανάλεκτα ἱεροσοιουμιτικῆς σταχυολογίας t. 2. St. Petersburg 1894; Ed. anastat. Bruxelles 1963.

¹³ A. BAUMSTARK, "Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalems nach einer überschienenen Urkunde", OC 5 (1905) 227-289; G. BERTONIÈRE, *Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church*, OCA 193 Roma 1972, 12-18.

¹⁴ J. MATEOS (ed.), *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix no. 40. Xe siècle*. Introduction, texte critique, traduction et notes, 2 vols. (OCA 165-166, Rome 1962-1963).

¹⁵ C. HÖEG – G. ZUNTZ, *Profetologium*, Monumenta Musicae Byzantinae. Lectionaria, vol. I, part 1, fasc. 1-6, Copenhagen 1939-1970; *ibid.*, vol. II, part 2, ed. G. ENGBERG, Copenhagen 1980-1981.

¹⁶ Cf. C. R. GREGORY, *Textkritik des Neuen Testaments*. 3 voll., Leipzig 1900, 1902, 1909; JANE-RAS, "Vangeli" (nt. 9), 66-68; ID., *Vendredi-Saint* (nt. 9), 109-113.

SABATO SANTO

della fine del millennio:¹⁷ questa è la situazione che noi troviamo in *Stavrou 43* prima del 1009.¹⁸

3) Finalmente questo sistema è redatto a Costantinopoli e codificato ultimamente nel Triodon Bizantino.

Non c'è niente di sorprendente di questo dare-e-ricevere; infatti, è un paradigma perfetto dell'evoluzione delle liturgie nella Tarda Antichità, durante l'era della formazione delle famiglie liturgiche.

II. La celebrazione teologica

1. I grandi sentimenti del Sabato Santo

La breve descrizione della formazione del triduo Pasquale nel capitolo precedente era necessaria per intendere meglio la situazione del Sabato Santo e la sua inserzione tra i due giorni santi, vale a dire tra la morte e la risurrezione del nostro Salvatore. Dopo di tutto questo dobbiamo volgere la nostra riflessione sul giorno stesso del Sabato Santo, confrontando prima i suoi grandi sentimenti, poi i temi dogmatici.

Secondo Andronikof i due grandi temi di questo giorno sono la morte e l'attesa. "La morte diventa – come definisce lui – una tristezza senza fondo, e si può definire pure come desolazione funebre. L'attesa invece – usando ancora le sue espressioni – è una speranza senza limiti, oppure una sicurezza luminosa."¹⁹

1/ Morte come tristezza senza fondo (desolazione funebre)

La morte durante l'ufficiatura è il concetto più ripetuto. I testi ritornano sempre su questo tema, ma un po' diversamente, poiché all'inizio lo fanno con una certa meraviglia incredula e negativa. Infatti, i più fedeli discepoli di Cristo non possono credere ai loro occhi, non possono comprendere il perché della morte del loro Maestro. Nei testi così fanno eco le loro domande: "*Come mai poteva succedere tutto questo, come mai poteva morire l'Immortale?*"²⁰ Le domande sono seguite

¹⁷ JANERAS, *Vendredi-Saint* (nt. 9), 119-122.

¹⁸ A. PAPADOPoulos-KERAMEUS, *'Ανάλεξη* (nt. 12), 116-179.

¹⁹ C. ANDRONIKOF, *Il senso della Pasqua nella liturgia bizantina*, (Liturgia e vita. 6-7), Torino 1986, vol. I, 279.

²⁰ *Anthologhion II* (in italiano, traduzione fedele dell'Anth. R1974), Anth. = R2000, Roma 2000 1116-1124.

generalmente da immagini poetiche anche paradossali, in questo modo schematico: “*Tu che hai fatto la terra... adesso riposi sotto la terra*”.²¹ Attraverso questi paradossi liturgici parlano tutti i testimoni della crocifissione ed i “testimoni” della sepoltura.

2/ Attesa come speranza senza limiti (sicurezza luminosa)

Con il progredire dei testi, la morte diventa più comprensibile, ma solo alla luce della risurrezione. La morte, dunque, si trasforma nell’attesa della risurrezione, e questa sarà la fonte della nostra speranza che veramente supera tutti i limiti umani. Ormai, anche la meraviglia incredula e negativa, come abbiamo definito prima, diventa positiva davanti al grande mistero divino. Se la precedente meraviglia negativa era piena di tristezza ed amarezza, adesso con sicurezza si afferma che la meraviglia positiva è piena di gioia e rallegramento.

3/ “Χαρμολύπη” (gioiosa tristezza)

Certamente non si può dividere sempre così chiaramente la risonanza di tristezza e di gioia, ma una parte dei testi presentano insieme questi due sentimenti estremamente diversi. L’innografo capendo bene il mistero di Cristo, riusciva tante volte emettere in forme poetiche il cosiddetto “χαρμολύπη” (gioiosa tristezza). Ne citiamo un esempio bellissimo e molto esplicito dall’ode 9 del canone che si basa sul dialogo tra Gesù e Maria:

Non piangere per me, o Madre, vedendo nella tomba il Figlio che senza semme hai concepito in grembo: perché io risorgerò e sarò glorificato, e poiché sono Dio, incessantemente innalzerò nella gloria coloro che con fede e amore magnificano te.²²

All’ora della tua nascita straordinaria, ho sfuggito le doglie, in beatitudine sovrannaturale,²³ o Figlio che non hai principio; ma ora, Dio mio, vedendoti morto, senza respiro, sono orribilmente straziata dalla spada del dolore.²⁴ Risorgi, dunque, perché io sia magnificata.

²¹ *Ibid.*, 1116-1124.

²² Lc 1,46

²³ Is 66,7

²⁴ Lc 2,35

SABATO SANTO

Per mio volere la terra mi ricopre, ma tremano i custodi dell'ade²⁵ vedendomi avvolto, o Madre, nella veste insanguinata della vendetta:²⁶ perché io, Dio, ho abbattuto i nemici con la croce, e di nuovo risorgerò e ti magnificherò.

Esulti il creato, si rallegrino tutti gli abitanti della terra:²⁷ è stato spogliato l'ade, il nemico!²⁸ Vengano avanti le donne con gli aromi: io libero Adamo insieme ad Eva, con tutta la loro stirpe, e il terzo giorno risorgerò.

(Ode 9 del Canone).²⁹

2. I grandi temi dogmatici del Sabato Santo

Oggi una tomba racchiude colui che tiene in sua mano il creato; una pietra ricopre colui che copre i cieli con la sua maestà. Dorme la vita, l'ade trema e Adamo è sciolto dalle catene. Gloria alla tua economia! Per essa, dopo aver tutto compiuto, ci hai donato il Sabato eterno con la tua santissima risurrezione dai morti: perché tu sei Dio.³⁰

1/ La morte di Cristo

La morte vera di Cristo non ha posto tanti dubbi nel corso della storia. È vero che nei primi secoli esistevano alcuni dubbi sul fatto stesso da parte degli eretici, di quelli che mettevano in dubbio la possibilità e la morte di Cristo Dio. La discussione, in ogni modo, è presto terminata con la definizione ortodossa dei Padri della Chiesa, i quali mettono l'accento sulla sepoltura di Cristo verificando la morte definitiva e decisiva, che è già presente nella formula antica di 1Cor 15, 3-4: "Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto, che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture". Mentre la sepoltura nel brano evangelico di Matteo (27, 57-61) è stata fatta da Giuseppe di Arimatèa, negli Atti 13, 29 non è menzionato nessun nome. Più tardi, il concetto

²⁵ Gb 38,17 LXX.

²⁶ Is 63,1-6

²⁷ Sal 95,11

²⁸ Os 13,14

²⁹ Anth. R2000, 1115-1116.

³⁰ Ibid., 1126.

della morte di Gesù appare anche nella dottrina della Chiesa. I primi simboli non usano ancora il termine “morte”, ma parlano soprattutto della risurrezione. Poi il Simbolo armeno fa un passo avanti scrivendo “*triduanam sepolturam*”.³¹ Dopo di che viene accettata sia la formula “*mortuus est*”³² che “*ταφέντα, ...άναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν...*”³³, che ottiene la forma usata finora con i simboli di fede di Nicea e di Costantinopoli.

Più tardi gli innografi bizantini non fanno altro che seguire l’insegnamento ufficiale e compongono brani poetici fondati sul tema della morte, prettamente legato con la risurrezione. Un esempio molto conosciuto presso i bizantini è l’apolytikion del vespro del Venerdì Santo, che (ugualmente cantato) è ripetuto all’orthros del Sabato Santo:

Il nobile Giuseppe, calato dal legno il tuo corpo immacolato, lo avvolse in una sindone pura con aromi, e prestandoti le ultime cure, lo depose in un sepolcro nuovo.³⁴

2/ La discesa agli inferi

Quando discendesti nella morte, o vita immortale, allora mettesti a morte l’ade con la folgore della tua divinità; e quando risuscitasti i morti dalle regioni sotterranee, tutte le schiere delle regioni celesti gridavano: O Cristo datore di vita, Dio nostro, gloria a te.³⁵

La Pasqua è il passaggio dalla morte alla vita. La liturgia greca, come la teologia antica, lo presenta come una discesa nelle profondità della terra, in pratica nell’Ade, che è descritto dal salmista come un luogo profondo e tenebroso, pieno di miseria, dove ognuno vive allontanato dai propri conoscenti, dove s’ignorano i prodigi divini e non si può lodare il suo amore. (Cf. Sal 87).

Le pericopi evangeliche danno una descrizione dettagliata delle accuse, la condanna e la passione di Gesù Cristo fino alla sua morte sulla croce, ma il tempo che passa tra la sepoltura e la risurrezione, non è tanto conosciuto.³⁶ Questo tempo

³¹ “Alla sepoltura di tre giorni”. Simbolo battesimale della chiesa armena (simbolo breve), DS 6.

³² DS 10, 13, 14.

³³ “*fu sepolto, ...risuscitò dai morti...*” – Salterio del re Etelstano, DS 11.

³⁴ Anth. R2000, 1108.

³⁵ *Ibid.*, 1108.

³⁶ Anche se O. Clément insiste sul fatto che la discesa agli inferi è largamente attestata nel Nuovo Testamento facendo un elenco di brani scritturici (At 2,24, 27 e 31; 1Pt 3,1-20; Eb 2,14; Ap 1,18; Mt 27,52-53...), noi dobbiamo riconoscere che queste citazioni non ci rivelano niente dell’agire di Cristo nell’Inferno, anzi i brani stessi non sempre riportano nemmeno il verbo katabasis.

SABATO SANTO

quindi, è caratterizzato da un certo silenzio, che suggerisce pure la nostra ignoranza rispetto alla morte. Però questa lacuna doveva essere riempita in qualche modo, poiché la mente umana non si ferma neppure davanti alle cose sconosciute.

Cristo è morto sulla croce e da quell'istante in qualche maniera doveva esserne insieme con i morti. Questa solidarietà di Cristo viene espressa presto nel vangelo apocrifo di Nicodemo,³⁷ che secondo gli studiosi risale al quinto secolo, mentre il suo nucleo è databile al secondo. Per lo più la maggior parte delle opere sulla discesa agli Inferi è stata composta dal quinto secolo in poi, quando moltissimi autori e maestri della Chiesa furono colpiti dallo stesso tema. La discesa agli inferi è concepita da alcuni Padri³⁸ come la seconda discesa di Cristo, in quanto la prima era quella sulla terra per salvare i vivi, ma perché pure la regione sotterranea aveva bisogno della redenzione, e per questo Cristo doveva scendere nell'Ade.

È degno di nota il fatto che accanto ai diversi tipi della poesia bizantina c'erano dei Padri, i quali invece usavano anche forme classiche greche, come p.e. il dramma o la tragedia. Infatti, sotto il nome di Gregorio Nazianzeno la storia ci ha tramandato una bella tragedia sulla passione di Cristo.³⁹ Quest'ultimo esempio dimostra bene che i Padri della Chiesa facendo discorsi polemici contro il teatro (p.e. Giovanni Crisostomo), non condannavano tanto il genere letterario, quanto le azioni indegne, talvolta scandalose, che succedevano nel teatro. Tali fatti potevano rovinare i progressi cristiani, in particolare dei neofiti per i quali significava più grande e grave pericolo.

Tutto ciò che abbiamo detto finora, ci convince, che Gesù Cristo nella sua morte ha compiuto delle azioni impressionanti. È proprio questo il fatto che è diventato oggetto di discussione. Al contrario di ciò che abbiamo notato, con riferimento alla morte di Cristo, la discesa agli Inferi è abbastanza discussa solo negli ultimi tempi, soprattutto nel secolo scorso. Un riassunto di questo dibattito teologico è molto ben presentato da Hans Urs von Balthasar.⁴⁰ Questo teologo segue l'opinione di coloro che affermano che la morte è uno stato senza movimento, senza azioni, ossia una passività totale da parte dell'uomo. E poiché Gesù Cristo è uomo, nella sua solidarietà per gli uomini, ha sopportato la stessa cosa come ogni uomo. Perciò la discesa (*κατάβασις*) non è una parola conveniente per descrivere lo stato mortale, essendo un'espressione di attività. Costoro preferiscono, piuttosto, il verbo "essere insieme" che invece non indica nessun'attività.

³⁷ M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento I/2*, Torino 1981.

³⁸ PG 43, 439-464.

³⁹ A. TUILLIER, *Gregorio Nazianzeno. La passion du Christ*, SCH 149, Paris 1969.

⁴⁰ H. U. von BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln, Freiburg 1990.

La loro affermazione da un lato – puro teologico teorico – è accettabile, ma da un altro – più pratico – non lo è, soprattutto nella liturgia orientale. Infatti, l'uomo attraverso le immagini percepisce meglio la realtà. Quest'aspetto è molto più accentuato per gli uomini orientali. Nell'Oriente Cristiano le icone aiutano tanto anche nella comprensione dei misteri divini. Le icone generalmente mettono insieme numerose azioni, così esse sono piene di movimenti. In questo senso la Pasqua (la risurrezione) non può essere raffigurata senza movimenti.

Nella tradizione delle Chiese bizantine sono presenti due rappresentazioni iconografiche della Pasqua: la Discesa agli Inferi di Cristo e le Donne recanti aromi al sepolcro. Quest'ultima, tuttavia, è stata ben presto legata liturgicamente alla memoria che si fa delle *"mirofore"* la seconda domenica dopo Pasqua. Dunque, durante i secoli l'icona della discesa agli Inferi è diventata per eccellenza l'icona dominante della più grande festa dell'anno liturgico (la Pasqua), in cui si contempla il Cristo che rompe le porte dell'Ade ed esce trionfante dal regno della morte, tirando fuori con sé tutti gli uomini defunti. L'icona ci rivela molto espressivamente il significato della discesa di Cristo, che è il suo pieno condividere il destino umano, in altre parole Egli partecipa in tutte le sorti della condizione umana, poiché con la sua Incarnazione ha preso la natura umana diventando vero uomo.

Nella decisione dei Padri (che preferivano quest'icona come l'immagine della risurrezione) possiamo supporre che la ragione per la scelta possa essere, che quest'icona è molto più "impressionante" ed esprime meglio del sepolcro vuoto trovato dalle pie donne, la vittoria di Cristo sulla morte.

Concludendo possiamo affermare che nella tradizione bizantina la dottrina della discesa agli Inferi è inseparabile dalla Liturgia, ed ha acquistato un ruolo rilevante non solo nell'iconografia ma anche nei testi liturgici, in cui l'Ade tante volte è presentata come una persona, facendo i suoi dialoghi:

Oggi l'ade gemendo grida: Meglio per me se non avessi accolto il Figlio di Maria! Perché, venendo contro di me, ha distrutto il mio potere, ha spezzato le porte di bronzo,⁴¹ e ha risuscitato, poiché è Dio, le anime che prima possedevo. Gloria, Signore, alla tua croce, e alla tua risurrezione.

Oggi l'ade gemendo grida: È stata distrutta la mia potenza, ho accolto un mortale come un morto qualsiasi, ma questo non riesco in nessun modo a trattenerlo, anzi con lui sarò privato dei tanti su cui regnavo: da secoli pos-

| ⁴¹ Sal 106,16

SABATO SANTO

sedevo i morti, ma, ecco, costui li risuscita tutti! Gloria, Signore alla tua croce, e alla tua risurrezione.

Oggi l'ade gemendo grida: È stato inghiottito il mio potere, il pastore è stato crocifisso e ha risuscitato Adamo! Sono privato di coloro su cui regnavo, e quelli che con la mia forza avevo inghiottiti, li ho vomitati tutti. Il crocifisso ha svuotato le tombe! Non ha più vigore il potere della morte.⁴² Gloria, Signore, alla tua croce, e alla tua risurrezione.

Stichira idiomela del vespro del Sabato Santo.⁴³

III. Le fonti liturgiche

1. Introduzione

La necessità di colmare la lacuna di cui precedentemente trattato che esisteva tra il Venerdì Santo e la Domenica della Pasqua, è evidentemente rintracciabile anche attraverso alcune ufficiature, le quali durante i secoli hanno avuto uno sviluppo di notevole importanza. Questo progresso deve essere esaminato tenendo in considerazione le due città più importanti della Tradizione bizantina. Tuttavia, non solo queste due città famose, ma anche i due deserti⁴⁴ che hanno un rapporto molto stretto con esse. Così presentiamo prima le fonti gerosolimitane e poi quelle costantinopolitane.

Fondamentalmente vogliamo studiare il mattutino del Sabato Santo nelle fonti menzionate, ma se i documenti per l'antichità non ci permettono di fare un esame particolareggiato, dobbiamo, allora, a tal fine, scrutare tutta l'innografia del Sabato Santo, anzi anche l'ufficiatura serale o notturno del giorno precedente, cercando così i riferimenti che dimostrano una certa parentela con il mattutino in questione.

⁴² Cf. 1Cor 15,54.

⁴³ Anth. R2000, 1132-1133.

⁴⁴ Cf. TAFT, "Tale of two cities" (nt. 6).

2. Le fonti gerosolimitane

Tra le fonti gerosolimitane presentiamo le più importanti come: *L'itinerario di Egeria*,⁴⁵ il *Lezionario Armeno*,⁴⁶ il *Lezionario Georgiano*,⁴⁷ ed infine il *Typikon di Gerusalemme* (1122).⁴⁸

1/ *Itinerario di Egeria*⁴⁹ (37.8-38.1)

Prima di tutto dobbiamo esaminare se nel quarto secolo a Gerusalemme esiste o no un'ufficiatura mattutina ben precisa del Sabato Santo. *L'itinerario di Egeria* ci tramanda a riguardo solamente i seguenti passi:

37.8. Dopo il congedo davanti alla Croce, subito tutti si riuniscono alla chiesa maggiore, al Martyrium, e fanno quello che, durante quella settimana, dall'ora nona, quando ci si riunisce al Martyrium, sono soliti fare fino a sera durante tutta quella settimana. Fatto poi il congedo, dal Martyrium si va all'Anastasi.

Giunti lì, si legge quel passo del Vangelo in cui Giuseppe chiede a Pilato il corpo del Signore e lo pone in un sepolcro nuovo. Finita la lettura, si fa una preghiera, vengono benedetti i catecumeni e i fedeli e si fa il congedo.⁵⁰

Dopo il vespro del Venerdì Santo, dunque, i fedeli vanno all'Anastasi dove si legge il brano evangelico Mt 27, 57-61. Questo tema è comune nel vespro del Venerdì Santo e nel mattutino del Sabato Santo di oggi, e ha influenzato maggior-

⁴⁵ MARAVAL, *Égérie* (nt. 5).

⁴⁶ Sul Lezionario armeno vi sono tanti studi: F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church...*, Oxford 1905; poi i numerosi lavori di Renoux: A. RENOUX, "Un manuscrit du Lectionnaire arménien de Jérusalem (Cod. Jérus. arm. 121)", in *Le Muséon* 74 (1961) 361-385.; ID., "Un manuscrit du Lectionnaire arménien de Jérusalem (Cod. Jérus. arm. 121). Addenda et corrigenda", in *Le Muséon* 75 (1962) 385-398; ID., "Les lectures quadragésimales du rite arménien", in *Revue des Études Arméniennes* 5 (1968) 231-247; ID.. "Le codex Érévan 985 Une adaptation arménienne du lectionnaire hiérosolymitain", in *Armeniaca. Mélanges d'études arméniennes*, Venise 1969, 45-66; ID., PO 35-36; ID., "Le Triduum Pascal dans le rite arménien et les hymnes de la Grande Semaine", in *Revue des Études Arméniennes* 7 (1970) 55-122.

⁴⁷ K. KEKELIDZE, *Ierusalimskij Kanonar' VII veka*, Tbilisi 1912; TARCHNIŠVILI, *Grand lectionnaire* (nt. II).

⁴⁸ A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *'Αναλεκτά* (nt. 12), 1-255.

⁴⁹ MARAVAL, *Égérie* (nt. 5), 288-291.

⁵⁰ MARAVAL, *Égérie* (nt. 5), 288-289; GIANNARELLI, *Egeria*, 98.

SABATO SANTO

mente i testi liturgici di questi due giorni. L'ufficiatura descritta da Egeria non è tanto lunga poiché è composta dalla lettura di una pericope evangelica, una preghiera, la benedizione e il congedo.

9. In quel giorno non si invita a continuare la veglia all'Anastasi, perché si sa che il popolo è stanco; ma c'è l'usanza che lì la veglia si faccia. E così, chi lo vuole, fra il popolo, anzi coloro che possono, veglano. Quelli che non sono capaci, non veglano lì fino al mattino, ma vi veglano i chierici, quelli che sono i più forti o i più giovani. Per tutta la notte si cantano lì inni e antifone fino al mattino. Una folla immensa veglia, alcuni dalla sera, altri dalla mezzanotte, ciascuno secondo le sue possibilità.⁵¹

La veglia notturna tra il Venerdì e Sabato Santo non è prescritta ancora in quel tempo. Quindi, dopo quell'ufficio, appena menzionato, il popolo liberamente poteva tornare anche a casa, ma per i più zelanti, cioè quelli che volevano pregare durante la notte, esisteva già una vigilia che comprendeva inni e antifone nell'Anastasi. Questa preghiera probabilmente non era molto complessa e rigida, poiché permetteva una frequenza libera. Infatti, i testi riportano che i fedeli potevano aggregarsi in qualsiasi momento della celebrazione secondo le loro forze. A questo punto si pone una domanda se quest'ufficio fosse un mattutino o meno. Sicuramente non era un mattutino completo, nel senso odierno, ma poteva essere la parte notturna o almeno il nocciolo di esso.

38.1. L'indomani, sabato, si fa come al solito, all'ora terza e alla sesta; alla nona, non si fa come si è soliti fare il sabato, ma si preparano le veglie pasquali nella chiesa maggiore, cioè al Martyrium...⁵²

La mattina del Sabato Santo le ufficiature fino all'ora nona sono come di consueto di qualsiasi sabato, ma dopo prende luogo il riposo e la preparazione della veglia pasquale.

Riassumendo la testimonianza preziosa di Egeria possiamo concludere che il Sabato Santo nel quarto secolo a Gerusalemme non presumeva ancora niente delle akoluthie attuali. Non possiamo, dunque, supporre nessuna cerimonia composta con i grandi temi del Sabato Santo, poiché questo giorno aveva un aspetto piuttosto peni-

⁵¹ MARAVAL, *Égérie* (nt. 5), 288-291; GIANNARELLI, *Egeria*, 98-99.

⁵² MARAVAL, *Égérie* (nt. 5), 290-291; GIANNARELLI, *Egeria*, 99.

tenziale e quaresimale, ed era caratterizzato dal riposo, dal silenzio e dalle preparazioni della veglia pasquale.

2/ Il Lezionario Armeno

Nell'esaminare il Lezionario Armeno ci limitiamo al *Codex arménien* di Renoux,⁵³ poiché in questa edizione troviamo un'ottima comparazione dei manoscritti **J** = cod. armeno Gerusalemme 121 (datato a 1192), **P** = cod. armeno Parigi BN 44 (sec. X), ed **E** = cod. armeno Érévan 985 (sec. X). Il nucleo del Lezionario armeno risale al quinto secolo – secondo gli studiosi della liturgia gerosolimitana si può stringere la datazione tra 417 (**J** ed **E**) ed il 439 (**P**)⁵⁴ – e dimostra una grande somiglianza con la descrizione di Egeria. Certamente un secolo dopo *L'itinerario di Egeria* si sono sviluppate notevolmente le usanze liturgiche, come pure le tre testimonianze del Lezionario Armeno rispecchiano diverse tappe dell'evoluzione liturgica. Infatti, nel Lezionario Armeno vediamo già le ufficiature della Settimana Santa molto più estese di quelle dell'*Itinerario di Egeria*. Così anche il Venerdì Santo occupa un posto rilevante,⁵⁵ mentre il Sabato Santo si trova ancora in una fase iniziale, infatti, la descrizione del mattutino si esaurisce in pochissime righe:⁵⁶

XLIV

Mss JP

Il sabato mattina

Si dice nell'Anastasis:

Ms. J

Salmo 87, 7: *Mi hai
gettato nella fossa
profonda, nelle tenebre
e nell'ombra.*

Ms. P

Salmo 87, 7: *Mi hai
gettato nella fossa
profonda.*

Ms. E

All'alba di sabato

Ms. E

Salmo 87, 7: *Mi hai
gettato nella fossa
profonda, nelle tenebre
e nell'ombra di morte.*

⁵³ PO 36.

⁵⁴ Cf. JANERAS, *Vendredi Saint* (nt. 9), 36.

⁵⁵ PO 36, 278 [140] – 295 [157].

⁵⁶ PO 36, 294 [156] – 295 [157] righe 8-21.

SABATO SANTO

Vangelo secondo Matteo: Il giorno seguente, quello dopo la Parasceve, si riunirono presso Pilato i sommi sacerdoti e i farisei... (des.) ed essi andarono e assicurarono il sepolcro, sigillando la pietra e mettendovi la guardia. (Mt 27, 62-66).

Riguardo all'ufficiatura della mattina del Sabato Santo i tre manoscritti del Lezionario armeno non riportano delle grandi differenze. Come divergenza possiamo notare il tempo dell'inizio dell'ufficio ed i versetti salmodici, i quali provengono dallo stesso luogo scritturistico cambiando solo la lunghezza del versetto. Pero, circa il Vangelo i tre documenti portano uniformemente il medesimo brano.

Un altro fatto degno di nota è la menzione della chiesa dell'Anastasis. Renoux nota che non è tutto chiaro a proposito della natura di questa stazione nell'Anastasis all'alba di sabato. Infatti, non si sa se si tratta di un ufficio della mattina, che non è menzionato negli altri giorni, perché non aveva dei testi propri, oppure se si tratta di una stazione propria della mattina del Sabato Santo, provocata dal desiderio di leggere la pericope Mt 27, 62-66, che è adattata al giorno o al luogo. L'assenza di tutta questa indicazione nell'itinerario di Egeria non permette di prendere una posizione.⁵⁷ In un altro luogo, invece, lo stesso Renoux osserva che il rito gerosolimitano possiede un tipo di celebrazione che è propria: le stazioni commemorative,⁵⁸ che sono composte di brevi ceremonie che hanno lo scopo di evocare gli eventi evangelici, talvolta nello stesso luogo come è scritto nel Vangelo. Renoux porta due esempi delle stazioni commemorative, il primo stava la sera del Mercoledì Santo,⁵⁹ mentre il secondo la mattina del Sabato Santo,⁶⁰ che coincide con la nostra ufficiatura in questione.

3/ *Lezionario Georgiano*⁶¹

704. SABBATO, quando officium matutini persolvunt, ascendunt ad altare, dicunt troparion, modum II: Domini, honorabilis apparuit inter populum.

705. I lectio, ex Sapientia: Inc. Interdicamus iustum [P 196^{vb}] illum, quia impedimento est nobis et adversatur operibus nostris... Des. [P 197^{ra}] Invidia diaboli mors in mundum intorivit et tentant illum quae sunt in parte illius (Sap., II, 12-23).

⁵⁷ PO 36, 295 [157] nota 1.

⁵⁸ PO 36, 179-180 [41-42].

⁵⁹ PO 36, 264-265 [126-127].

⁶⁰ PO 36, 294-295 [156-157].

⁶¹ TARCHNISVILI, *Grand lectionnaire* (nt. 11).

706. II lectio, Isaiae prophetae: Inc. Domine, miserere nostri qui nos [P 197^{rb}] in te speramus. Facta est generatio inoboedientium pereunda... Des. [P 197^{va}] Nunc consurgam, dicit Dominus, nunc glorificabor, nunc exaltabor, nunc videbitis et confundemini (Is., XXXIII, 2-10).

Psalmus: Quoniam non derelinques animam meam (Ps., XV, 10).

Stichus: Conserva me, Domine, quoniam in te spero usque ad tuam inter eos (ibid., 1-3).

707. Evangelium Matthaei capit is CCCXXXI: Inc. E crastino quod est post parasceven congregati sunt pharisaei illi... Des. [P 197^{vb}] Illi autem abierunt et munierunt sepulcrum illud et obsignaverunt saxum illud cum turma (Matth., XXVII, 62-66).⁶²

Come vediamo sopra le letture riportate nel Lezionario Georgiano sono le seguenti: Sap 2, 12-23 (24); Is 33, 2-10; Salm 15, 10. 1-3; Mt 27, 62-66. Rispetto al tema della Sap 2, 12-23 (24) possiamo dire che è più vicino al mattutino del Venerdì Santo, quando celebriamo i Santi e tremendi Patimenti salvifici del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, da Lui per noi volontariamente accettati.

“Se il giusto è figlio di Dio, egli assisterà, e lo libererà dalle mani dei suoi avversari. Mettiamolo alla prova con insulti e tormenti, per conoscere la mitezza del suo carattere e saggiare la sua rassegnazione. Condanniamolo a una morte infame, perché secondo le sue parole il soccorso gli verrà. (Sap 2, 18-20).

La Profezia di Isaia (33, 2-10) comincia con una preghiera poi un oracolo della città perduta e alla fine il giudizio del Signore. Gli elementi contenuti ci fanno ricordare alla seconda venuta di Cristo, ossia all'escaton, quando Egli viene a giudicare le nazioni. Ma il verbo “risorgere” non è tanto lontano nemmeno dalla risurrezione di Gesù che è strettamente collegata con la nostra festa in questione come abbiamo già visto prima.

I versetti (10. 1-3) del Salmo 16 toccano proprio la discesa agli inferi che sottolinea la caratteristica principale del Sabato Santo, anche se non appartiene all'ufficiatura attuale.

Il Vangelo (Mt 27, 62-66) tratta del custodire della tomba di Cristo che segue immediatamente il brano della sepoltura di Gesù. Comunque, dobbiamo notare

| ⁶² TARCHNISVILI, *Grand lectionnaire* (nt. 11) I, 106-107.

SABATO SANTO

qua, che tra i brani scritturistici elencati solamente questo fa parte organica del mattutino odierno del Sabato Santo.

Dopo questa breve analisi delle letture citiamo un altro brano sul Sabato Santo che si trova nell'appendice della medesima pubblicazione di Tarchnisvili.

168. [S 197^r] In magno sabbato dum matutini officium totum persolvunt, post Gloria in excelsis dicunt:

169. Troparion, modus VI:

a) Domine, honorabilis apparuit inter populum Gamalieil, occulite inscriptus et discipulus tuus Nicodemus.

b) Sed Ioseph ab Arimathaea divitias sprevit, Iudeorum metum abiecit, quando discipuli tui dispersi sunt, ille audacter egit.

c) Sponte sua egestatis tuae eum non puduit, sed sepelivit carnes tuas, Christe Deus, gloria tibi [704].⁶³

In questa descrizione del mattutino del Sabato Santo dopo la grande Dossologia si canta il tropario: “*Domine, honorabilis...*” che si vede anche nel 704 con il versetto iniziale, ma il tono è diverso. In questo tropario sono presenti i personaggi famosi della sepoltura: Nicodemo (169 a) e Giuseppe d’Arimatea (169 b), anzi la stessa sepoltura è pure menzionata (169 c).

Durante la Settimana Santa attuale facciamo anche più volte la memoria di Nicodemo, discepolo di Cristo, così la sua persona appare nel secondo stico del sinassario del Mercoledì Santo, nell’undicesimo Vangelo del mattutino, e nel doxastikon degli aposticha del vespro del Venerdì Santo e almeno cinque volte negli Encomia dell’orthros del Sabato Santo. Il personaggio di Giuseppe d’Arimatea è ancora più accentuato soprattutto nel Triduo Pasquale: nel decimo ed undicesimo Vangelo dell’orthros e nel Vangelo, nel primo aposticha, nel doxastikon e l’apolytikion del vespro del Venerdì Santo; poi nell’apolytikion, triadikon dell’ode ottava, negli Encomia ben 13 volte, nello stichiron quarto degli Eni, e nel canto della processione. Tenendo conto dell’importanza di queste due persone nelle ufficiature del vespro del Venerdì Santo e nel mattutino del Sabato Santo possiamo dire che il tropario del *Lezionario Georgiano* è un *proprium* del Sabato Santo.

170. Hypakoi, modus VI:

a) Spiritus potentium tempsisti, voluntarie in cruce emisisti spiritum

| ⁶³ TARCHNISVILI, *Grand lectionnaire* (nt. 11) II, 115-116.

tamquam impius, et procax miles lancea aperuit incorruptibile latus tuum,
 b) de quo emisisti sanguinem et aquam, quo sanctificasti apostolos, aqua
 autem fecisti purificationem a peccatis; omnipotens Christe Deus, gloria ti-
 bi.⁶⁴

Questo ypakoí elabora il tema di Giov 19, 34: “*ma uno dei soldati gli trafisse il costato con una lancia, e subito ne uscì sangue ed acqua*”. Quest’atto è specialmente la parola lancia la incontriamo molte volte durante il Triduo Pasquale di oggi: nell’antifona 6 e 15, nel kathisma dopo il Vangelo 5, nel sinassario nel Vangelo 9, nello stico 2 degli Eni e nell’apolytikion dell’orthros, nel doxastikon e nel Vangelo dell’ora nona e nel Vangelo del vespro del Venerdì Santo; e poi nel tropario 2 della ode 7 e una volta negli Encomia del mattutino del Sabato Santo. È interessante che la pericope evangelica di Giov 19, 34, si legge tre volte durante il giorno del Venerdì Santo, così possiamo affermare che questo ypakoí è un proprium del Venerdì Santo.

171. [S 294^v] Et ad altare ascendunt faciuntque kverexi et orationem cuin genuum flexione et legunt lexiones. Oratio cum genuum flexione.

172. Et dicunt psalmum, modum VI: Quoniam non derelinques animam meam in inferno usque ad corruptionem (Ps. XV, 10).

Stichus: Conserva me Deus, quoniam in te spero usque ad inter eos (ibid., 1-3).

173. Et faciunt kverexi et legunt evangelium Matthaei capit is et dicunt sticheron et Sancte Deus et aliud totum et dimittunt populum et orationem faciunt.⁶⁵

In queste righe scopriamo una semplice ripetizione del *Lezionario Georgiano I*, 705-707, anche se già in una fase ampliata con kverexi, preghiere e genuflessioni.

174. In magno sabbato, XII lectiones legunt in Ierusalem et in Sabba Sancto et in Sinai Sancto cum psalterio, sicut supra scripsi, psalmos omnes cum alleluia alternis vicibus et in fine uniuscuiusque psalmi Gloria et kverexi et orationem cum genuum flexione et in fine uniuscuiusque lectionis item kverexi et orationem cum genuum flexione.

⁶⁴ TARCHNISVILI, *Grand lectionnaire* (nt. 11) II, 116.

⁶⁵ *Ibid.* II, 116.

SABATO SANTO

175. Magni sabbati acoluthiam et Impletionis (= Paschae) acoluthiam et aliud totum supra suo loco invenies.

176. Et omne mendum meum ignoscite propter Deum et orationi sanctae vestrae commendamur ego et omnes consanguinei mei (?).⁶⁶

Questa sezione descrive le (12) lezioni con il salterio (i salmi alternati con alliluia) che appartengono sicuramente al vespro.

4/ II Typikon di Gerusalemme 1122 (Stavrou 43)⁶⁷

Il Typikon di Gerusalemme è chiamato anche Typikon-Triodion perché contiene tutte le ufficiature della Quaresima e riporta testi, canti interi e non in una forma abbreviata o con *incipit* come di solito si trova in un typikon.

Il mattutino del Sabato Santo⁶⁸ nel typikon di Gerusalemme dimostra una fase molto sviluppata, perciò questa volta non presentiamo tutta l'ufficiatura, ma solo le linee portanti e le particolarità di essa.

La struttura del mattutino è quasi identica con quella di oggi (ne parliamo nel capitolo III), ma si possono trovare alcune modifiche. Ne portiamo un esempio: dopo il Theos Kirios (Il Signore Dio) vi sono tre apolytikia, i primi due sono i medesimi, il terzo invece è diverso (nel typikon di Gerusalemme: ‘Υπερδεδοξασμένη ὑπάρχεις, nell'ufficiatura attuale: Ταῖς μυροφόροις γυναιξὶ...).

Un altro aspetto sorprendente è il fatto che durante il mattutino in due punti diversi hanno inserito delle letture patristiche. La prima omelia si trova dopo i tre apolytikia che era attribuita qualvolta ad Efrem od a Gregorio di Nissa come è indicato in questo caso: Combefis, Auctarium novum σ 828,⁶⁹ oppure a Giovanni Crisostomo,⁷⁰ ma l'autore più probabile è Gregorio di Antiochia,⁷¹ e il titolo dell'opera: *Homilia in mulieres unguentiferas*.⁷²

La seconda omelia secondo l'iscrizione è attribuita ad Epifanio, vescovo di

⁶⁶ TARCHNISVILI, *Grand lectionnaire* (nt. 11) II, 116.

⁶⁷ A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα* (nt. 12), 1-255.

⁶⁸ A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα* (nt. 12), 162-179.

⁶⁹ F. COMBEFIS, *Graeco-latinae Patrum bibliothecae Novum Auctarium*. Paris 1648, I, 827-846.

⁷⁰ J. A. de ALDAMA, *Repertorium Pseudochrysostomicum*, Paris 1965, 45 (Nº 16).

⁷¹ CPG 7384-7387; H.-G. BECK, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich 1959, 399; O. VOLK, “Gregorios, Patr. Von Antiochie”, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV 1960, 1206; M. AUBINEAU, “Une homélie de Grégoire d'Antioche”, in *Byzantion* 1972 (42) 595-597. 595-597.

⁷² PG 88, 1848-66; CPG 7384.

Cipro,⁷³ che la compose in occasione della sepoltura del corpo divino del nostro Signore Gesù Cristo e di Giuseppe d'Arimatea e della discesa agli Inferi che è successa miracolosamente dopo le Passioni salvifiche del nostro Signore.⁷⁴

Quest'attribuzione è discutibile, infatti, già Migne al posto del nome Epifanio mette “*dubia aut spuria*” nella Patrologia Greca.⁷⁵ La Bibliotheca Hagiographica Graeca⁷⁶ segna l'opera con asterisco, che significa che l'autore è *pseudo*. La Clavis invece va oltre ed identifica l'autore con un certo Epifanio di Costantinopoli.⁷⁷

Il fatto che la nostra akoluthia contiene due letture patristiche ci suggerisce che in quel tempo non era nient'affatto un elemento strano nelle diverse ufficiature, soprattutto nel mattutino. Possiamo pensare pure alla catechesi di San Giovanni Crisostomo che si legge anche oggi alla fine dell'orthros della Santa e grande domenica di Pasqua. Così vediamo la verifica di una legge complementare di P. Taft alle leggi di Baumstark,⁷⁸ secondo la quale i momenti meno frequenti, e le ufficiature più solenni dell'anno liturgico conservano meglio gli elementi antichi.⁷⁹

Tra le due letture patristiche troviamo il Salmo 118 (Μακάριοι οἱ ἀμωμοι...) cantato al tono 5 come pure i tropari degli Evloghitaria Anastasima. Dopo di che l'ufficiatura si svolge quasi nello stesso ordine di oggi. Così possiamo trovare il canone o le letture finali già nella loro complessità, ma evidentemente vi sono anche delle differenze tra i tropari e gli stichirà.

Mettendo insieme le informazioni possiamo affermare che il mattutino del Sabato Santo nel Typikon di Gerusalemme (eccetto gli Encomia) è molto più complesso di quello attuale, perché contiene tropari, stichirà, letture patristiche, exapostilarion, aposticha..., i quali non si trovano più nell'orthros del Sabato Santo odierno.

3. Le fonti costantinopolitane

A causa dell'abbondanza delle fonti costantinopolitane noi ci limitiamo all'esposizione soprattutto di quelle più famose, come per esempio il Typikon della

⁷³ A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *'Αναλεκτα* (nt. 12), 164.

⁷⁴ Cf. PG 43, 440.

⁷⁵ PG 43, 439-468.

⁷⁶ BHG^a 808e.

⁷⁷ CPG 3768.

⁷⁸ Cf. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude des liturgies chrétiennes*, 3^a ed. riveduta da B. BOTTE, Chevetogne 1953.

⁷⁹ Cf. R. F. TAFT, “Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited”, in R. F. TAFT – G. WINKLER, *Acts of the International Congress “Comparative Liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872-1948)” Roma, 25-29 Settembre 1998*, OCA 265 Roma 2001, 191-232.

SABATO SANTO

Grande Chiesa⁸⁰ e poi i lezionari dell'Antico⁸¹ e del Nuovo Testamento,⁸² facendo così un quadro riassuntivo di essi (soprattutto nell'ultimo caso), riferendoci sempre al mattutino del Sabato Santo.

1/ *Typikon della Grande Chiesa*⁸³

Τῷ ἀγίῳ καὶ μεγάλῳ οαββάτῳ πρωί, εἰς τὸ τελευταῖον τοῦ ὥρθρου εἰ̄ σέρχονται ἔως καὶ λέγεται τὸ Εὐλογεῖτε. Καὶ εἰς τὸν ν' τροπάριον, ἦχος βαρύς· Τὸ μνήμα σου ἐφύλαττον στρατιώται, οἱ δὲ ἄγγελοι ἀνυμνοῦντές σε, Χριστέ ὁ Θεός, ἔλεγον· Κύριε, Δόξα οοι.

Il Santo e Grande Sabato. La mattina, all'ultima <antifona> dell'orthros, si fa l'entrata e si dice il *Benedite*. Al salmo 50, tropario, tono grave: *I soldati custodivano la tua tomba, e gli angeli inneggiando te, Cristo Dio, dicevano: Signore, gloria a te!*

Mateos indica nelle note del testo greco che il Benedite si riferisce al libro di Daniele (3, 57). Questo versetto e i seguenti fanno parte dell'ottava ode biblica che è conservata fino ad oggi, ma solamente nei mattutini della Grande e Santa Quaresima. Se l'osservazione di Mateos è giusta si puo porre una domanda: il versetto di Dn 3, 57 aveva qualche altra funzione prima del Salmo 50? Altrimenti, se riferisce alla ode biblica, come mai era cantato o letto prima del Salmo 50, poiché nell'ordine naturale le odi bibliche seguono al Salmo soprannominato. La domanda rimane aperta.

Il tropario non si trova nell'ufficiatura attuale della Settimana Santa, un solo kathisma (dopo la terza ode del canone) dell'orthros del Sabato Santo gli assomiglia un po', elaborando la custodia della tomba da parte dei soldati:

I soldati a guardia della tua tomba, o Salvatore, divennero come morti all'apparire sfolgorante dell'angelo, che annunciava alle donne la risurrezione.⁸⁴ Ti glorifichiamo, distruttore della corruzione, ci prostriamo a te, o risorto dalla tomba e solo Dio nostro.⁸⁵

⁸⁰ MATEOS, *Typicon* (nt. 12).

⁸¹ HOEG – ZUNTZ, *Profetologium* (nt. 15).

⁸² GREGORY, *Textkritik* (nt. 16).

⁸³ MATEOS, *Typicon* (nt. 12) II, 82-85.

⁸⁴ Mt 28,1ss

⁸⁵ Anth. R2000, 1110.

La differenza essenziale è che il kathisma fa un passo oltre e non descrive solo la custodia della tomba, ma anche l'annuncio della risurrezione.

Καὶ μετὰ τὸν ὄρθρον, εἰς τὸ τρισάγιον [τοῦ] Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, γίνεται εἰσόδος τοῦ πατριάρχου καὶ τῶν Ἱερέων μετὰ τοῦ μεγαλείου, καὶ εὐθὺς ἀνέρχονται οἱ ψάλται ἐν τῷ ἀμβονὶ καὶ λέγουσι τροπάριον, ἥχος β· Ο συνέχων τὰ πέρατα τάφῳ συσχεθῆναι κατεδέξω, Χριστὲ ὁ Θεός, ἵνα τῆς τοῦ ἀδου καταπέσσεως λυτρώσῃς τὸ ἀνθρώπινον καὶ ἀθανατίσας ζωάσῃς ἡμᾶς, ὡς Θεός ἀθάνατος καὶ φιλάνθρωπος. Καὶ μετὰ τούτο ἀνέρχονται ἐν τῷ συνθρόνῳ καὶ γίνεται ἡ ἄνω καθέδρα.

Dopo l'orthros, al trisagio del Gloria in excelsis, si fa l'entrata del patriarca e dei sacerdoti con il Vangelo. E i cantori subito salgono sull'ambone e dicono il tropario del tono secondo: *O Cristo Dio, tu che reggi i confini dell'universo, hai accettato di venir rinchiuso in una tomba, per liberare il genere umano precipitato nell'ade e ridarci vita rendendoci immortali: tu, che sei Dio immortale e amico degli uomini.* E dopo questo si va al sintronon e si siede sul trono in alto.

In questa sezione dobbiamo osservare sia l'importanza dell'introito del patriarca durante il Trisagio della Grande Dossologia, sia l'accompagnamento del Vangelo (megaleios). La processione va verso l'ambone (che si trovava nel centro della chiesa) e i cantori salgono sopra, mentre si canta un tropario che è stato conservato fino ad oggi sotto il nome: tropario della profezia,⁸⁶ poiché si può cantare proprio prima della profezia di Ezechiele (37, 1-14). Il patriarca con i sacerdoti invece continuano la processione ed entrano nel santuario e si siedono sul trono e sul sintrono.

Καὶ εὐθέως προκείμενον, ἥχος δ· Ἀνάστα, Κύριε, βοήθησον πάτην. καὶ λύτρωσαι. Στίχος α· Ὁ Θεός, ἐν τοῖς ὡσὶν ἡμῶν ἱκούσαμεν, ἔως· ἀνήγγειλαν ἡμῖν. Στίχος β· Ἔργον ὃ εἰργάσω, ἔως· ἀρχαίαις. Στίχος γ· Ἡ χείρ σου ἔθνη ἔξωλέθρευσεν, ἔως· ἔξέβαλες αὐτούς. Ἀνάγνωμα προφήτειας Τεζεκιήλ· Ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ χείρ Κυρίου, τέλος· λέγει Κύριος. Πρόκειμενον β·, ἥχος βαρύς· Ἀνάστηθι, Κύριε ὁ Θεός μου, ὑψωθήτω ἡ χείρ σου. Στίχος α· Ἐξομολογήσομαι σοι, Κύριε, ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου. Στίχος β· Εὐφρανθήσομαι καὶ ἀγαλλιάσομαι, ἔως· "Υψιστε. Στίχος γ· Ἐν τῷ ἀποστραφῆμαι τὸν ἔχθρόν, ἔως· ἀπὸ Προσώπου <σου>. Ἀπόστολος πρὸς

|⁸⁶ Anth. R2000, 1128.

SABATO SANTO

Κορινθίους α' || Ἀδελφοί, μικρὰ ζύμη ὅλον, καὶ λέγει ἔως· καὶ ἀληθείας, καὶ ὑποστρέφει εἰς Γαλάτας καὶ λέγει· Χριστὸς ἡμᾶς ἐξιγόρασεν, τέλος· διὰ τῆς πίστεως. Ἀλληλούια, ἥχος δ' Ἀναστήτω ὁ Θεός, καὶ διασκορπισθήτωσαν, ἔως· εὐφρανθήτωσαν. Εὐαγγέλιον κατὰ Μαθαῖον, κεφ. τινα· Τῇ ἐπαύριον ἡτις ἐοτίν, τέλος· μετὰ τῆς κουστωδίας. Εἴτα λέγει ὁ διάκονος τὴν μεγάλην ἐκτενὴν καὶ εὐχὴν συναπτὴν μετὰ τῶν αἰτήσεων, καὶ τὸ Ἐν εἰρήνῃ προέλθε, καὶ εὐθὺς μετὰ τὴν ἀπόλυσιν γίνονται εἰς τὸ βαπτιστήριον τὸ μικρὸν τὰ φωτίσματα ὑπὸ τοῦ πατριάρχου.

E poi il prokímenon, tono 4: Salm 43, 27; stico 1: ibid. 2ab; stico 2: ibid. 2c; stico 3: ibid. 3. Lettura: Ez 37, 1-14. Prokímenon 2, tono grave: Salmo 9, 33; stico 1: ibid. 2; stico 2: ibid. 3; stico 3: ibid. 4. Apostolo: ICor 5, 6-8; Gal 3, 13-14. Alliluia, tono 4: Salmo 67, 2-4a. Vangelo: Mt 27, 62-66. Poi il diacono dice la grande ectenia e la preghiera della synapti con etisis, e l'Andate in pace. Subito dopo l'apolysi, il patriarca battezza nel piccolo battistero.

Dopo che tutti hanno preso i propri posti, hanno luogo le letture. Le letture elencate – indicate con la prima e l'ultima riga del brano scritturistico nel testo greco – sono già identiche a quelle di oggi. (Le svilupperemo ampiamente nel V capitolo). Dopo le letture vi sono ancora le litanie, poi il congedo. Il fatto che dopo l'orthros, subito si amministri il battesimo è interessante, perché nei nostri tempi si fa durante la Liturgia di San Basilio che è collegato, con il vespro del Sabato Santo.

Περὶ δὲ ὥραν οἵ εἰσέρχεται ὁ βασιλεὺς καὶ ἀλλάσσει τὴν ἐνδυτὴν τῆς ἀγίας τραπέζης, καὶ μετὰ τοῦτο θυμιᾶ ὁ πατριάρχης καὶ εὐθὺς ἀνοίγεται ἡ ἐκκλησία.

Verso le ore sei entra l'imperatore e cambia le tovaglie della Santa Mensa, mentre il patriarca incensa e subito si apre la chiesa.

Degno di nota è che l'introito dell'imperatore avviene verso l'ora sesta, cioè verso mezzogiorno, quando cambiano i paramenti della chiesa probabilmente dal colore rosso al bianco, preparando così la grande festa.

Riassumendo possiamo supporre che il Typikon della Grande Chiesa faccia menzione di un mattutino completo e speciale del Sabato Santo. La prima parte di quest'ufficiatura non è dettagliatamente descritta, e ci lascia supporre uno svolgimento solito, ossia feriale, o, se vogliamo, come gli altri mattutini della Settimana

Santa. La seconda parte, invece, è del tutta speciale: infatti la descrizione è molto ampia, e possiamo inserire qui i tropari, la processione, e le letture.

2/ I lezionari dell'AT (*Profetologium*⁸⁷)

Nel Profetologium – edito dagli studiosi Höeg e Zuntz – si sono raccolte e messe insieme le diverse versioni dei lezionari dell'AT. Riguardo al mattutino del Sabato Santo sono riportati i seguenti manoscritti con le sigle che sono inserite nel testo greco.

A = Atheniensis, Bibl. Nat. 20. A. D. 1072.

d₂ = Oxon., Laud. Gr. 36. S. XI.

F = Florentinus, Laur., Pl. IX, 15. S. X.

γ₃ = Cryptoferrat. A γ₃. “S. VIII-IX”.

L₁₇₇ = Athous, M. Laureae 177. S. X.

L₁₉₀ = Athous, M. Laureae 190. A. D. 1078.

L₁₉₅ = Athous, M. Laureae 195. S. XII-XIII.

L₃₀₉ = Athous, M. Laureae 309. S. XII.

Le = Leninopol., Gr. 51. S. X in.

R = Vatican., Regin. 75. Ante A. D. 983.

S₉₈ = Hierosolymitanus, S. Sabae 98. S. XI.

S₁₄₃ = Hierosolymitanus, S. Sabae 143. S. XII.

S₂₄₇ = Hierosolymitanus, S. Sabae 247. S. XI.

Sin₇ = Sinaiticus, Mon. S. Catharinae 7. ca. A. D. 1000.

Sin₈ = Sinaiticus, Mon. S. Catharinae 8. S. XI in.

Sin₉ = Sinaiticus, Mon. S. Catharinae 9. ca. A. D. 1100.

Sin₁₃ = Sinaiticus, Mon. S. Catharinae 13. S. XIII.

V = Venetus, Marcian. 13. S. XI.

V₇₇₀ = Vaticanus, Gr. 770. A. D. 1280.

S = ad initium uniuscuiusque particulae, praemissio hoc signo, ei libri enumerantur quorum variae lections in app. crit. plene referuntur.

| ⁸⁷ HÖEG – ZUNTZ, *Profetologium* (nt. 15), 427-433.

SABATO SANTO

ΤΩ ΑΓΙΩ ΚΑΙ ΜΕΓΑΛΩ ΣΑΒΒΑΤΩ ΠΡΩΙ

[Τροπαριον εισ τον Ν' ηχο βαρυσ: Τσ μημα σου εφυλαττον στρα
τιωται· οι δε αγγελοι ανυμνουντεσ (5) σε χε σ θσ. ελεγον δοξα σοι:
Εν δε τω εωθινω τρισαγιω εισερχονται οι ιερεισ την εισοδον μετα του
ευαγγελιου· και ευθεωσ το] (V d₂ Sin₈)

IL SANTO E GRANDE SABATO LA MATTINA

Al salmo 50, tropario in tono grave: I soldati custodivano la tua tomba, e gli angeli inneggiando te, Cristo Dio, dicevano, gloria a te!

Al trisagio del mattutino entrano i sacerdoti facendo l'introito con il Vangelo, e subito dopo:

I manoscritti V, d₂, Sin₈ riportano lo stesso tropario come il Typikon della Grande Chiesa, dopo il quale si fa l'introito come leggiamo sopra; in seguito nel Profetologium troviamo le diverse versioni del medesimo atto:

[Μετα τα Δοξα· εν υψιστοισ θω· και το τρισαγιον· εισ το Δοξα· Και
νυν· εισερχεται ο αρχιεπισκοπος συν τοισ ιερευσ· εισ την εισοδον μετα
του ευαγγελιου· και (10) ειθ' συτωσ λεγεται·] (Sin₉ S247).

[Εν τω εωθινω τρισαγιω· εισερχονται οι ιερεισ· την εισοδον μετα του
μεγαλιου· και μετα το ανελθειν αυτουσ εν τω συνθρονω:] ,P.

[Το πρωι· εισοδικον του αγιου σα(ββατου) ηχοσ β· Ταρασιου πατριαρ
χου·] (F)

Dopo la Gloria in excelsis e il trisagio, alla Gloria. Ora e sempre, entra il vescovo con i sacerdoti facendo l'ingresso con il Vangelo, e subito si legge:

Al trisagio del mattutino entrano i sacerdoti facendo ingresso con il Vangelo, e dopo vanno al syntronio:

La mattina all'ingresso del Sabato Santo tono secondo del Patriarca Tarasio:

Nelle diverse descrizioni dei manoscritti si trovano delle piccolissime differenze: il momento dell'introito è identico nei manoscritti, ma è descritto con diversi termini liturgici, come si fa con la parola "Vangelo" che pure è indicato con due termini (ευαγγελιου, μεγαλιου da εύαγγέλιον, μεγαλεῖος). Un'altra differenza ancora, che proviene dalla particolarità della chiesa locale, è che la processione sia guidata dai responsabili di quella chiesa: dal vescovo o dai sacerdoti; addirittura nel Typikon della Grande Chiesa è guidata dal Patriarca stesso.

Τροπαριον· ηχος β': (Σ)

(15) Ο συνεχων τα περατα. ταφω συσχεθηναι κατεδεξω χε. ινα τησ του αδου καταποσεωσ· λυτρωση το ανινον· και αθανατισασ ζωωσης ημασ. ως θς αθανατοσ:

Tropario al tono secondo

O Cristo, tu che reggi i confini dell'universo, hai accettato di venir rinchiuso in una tomba, per liberare il genere umano precipitato nell'ade e ridarci vita rendendoci immortali: tu, che sei Dio immortale.

Anche questo tropario (tropario della profezia) è già conosciuto dal Typikon della Grande Chiesa, pero nel paragrafo precedente il manoscritto F ci informa che l'autore di esso è il patriarca Tarasio (784-806).

[Ειτα παλιν λεγεται το αυτο τροπαριον παρα του λαου: ειθ' ουτωσ το Δόξα· Και νυν· και το τελοσ του τροπαριου·

(20) Και αθανατισασ ζωωσης ημασ· ως θσ αθανατοσ:

Και παλιν ο λαοσ την αρχην·

Ο συνεχων τα περατα:

Ειτα περισσην μιαν οι αναγυνωσται και παλιν ο λαοσ:

Ο συνεχων τα περατα:

(25) Ψαλλομενου δε τουτου ανερχεται ο αρχιεπισκοποσ εν τω συνθρονω και λεγεται προκειμενον εν τω αμβωνι:] (Sin₉ S₂₄₇).

E dopo di nuovo legge lo stesso tropario il popolo, poi il Gloria. Ora e sempre, e la fine del tropario

E ridarci vita rendendoci immortali: tu, che sei Dio immortale.

E di nuovo il popolo dall'inizio:

(O Cristo), tu che reggi i confini dell'universo.

Poi una *perissi*⁸⁸ dei cantori, e di nuovo il popolo:

(O Cristo), tu che reggi i confini dell'universo.

Dopo questo canto il vescovo va al syntrono e si legge il prokimenon sull'ambone.

⁸⁸ Significa "appendice". Un secondo tropario ossia ritornello sostituito al tropario ordinario dopo la dossologia alla fine della salmodia antifonale.

SABATO SANTO

Interessante il fatto che nei manoscritti Sin₉ e S₂₄₇ il tropario ha la caratteristica della salmodia antifonale.⁸⁹

Καὶ μετὰ το ἀνελθειν αὐτοῦ εν τῷ συνθρονῷ αρχεται ο ψαλτης: (Σ*).

Κατὰ τὸν εκκλησιαστὴν τῷ αγιῷ σαββατῷ πρωῒ· εν τῷ εωθινῷ τρισάγιῳ· εἰσερχονται οἱ ἱερεῖς τὴν εισόδου μετὰ τοῦ μεγαλιοῦ· καὶ μετὰ το ἀνελθειν αὐτοῦ (30) εν τῷ συνθρονῷ λεγεται (F).

Εἰσ τὸν ορθρον· εἰσ τὸ Δοξα· Καὶ νῦν του τρισαγιου:(Sin₇).

E dopo che loro vanno al syntronio, il cantore comincia

All'adunanza del Sabato Santo la mattina, al trisagio del mattutino entrano i sacerdoti facendo l'ingresso con il Vangelo, e dopo che vanno al syntronio, si dice:

Al Gloria. Ora e sempre del trisagio del mattutino:

La maggior parte dei manoscritti, dunque, segue l'ordine presentato sopra che è molto simile a quello del Typikon della Grande Chiesa. L'unico manoscritto che è più scarso e tralascia l'introito con il Vangelo, il tropario della profezia e la processione verso il syntronio è il Sin₇, nel quale, infatti, dopo il Trisagio subito viene il prokímenon.

Προκειμενον· τχος δ':

Αναστα κε βοηθησον ημιν· και λυτρωσαι ημασ ενεκεν του ονοματοσ σου:
(35) Στιχ. α' Ο θσ εν τοισ ασιν ημων ηκουσαμεν· οι πρεσ ημων
ανηγγειλαν ημιν: (Σ).

στιχ. β' [Εργον ο ειργασω εν ταισ ημεραισ αυτοων· εν ημεραισ αρχαιαισ:
στιχ. γ' Η χειρ σου εθνη εξωλορευσε και κατεφυτευσασ αυτουσ· εκακωσασ
λαουσ και εξεβαλεσ αυτου:] (Le V d₂ R (F)).

Prokímenon: tono quarto:

Sorgi Signore, vieni in nostro aiuto; e salvaci per la tua misericordia (per il tuo nome). (Salm 43, 27).

Dio, con i nostri orecchi abbiamo udito, i nostri padri ci hanno raccontato. (Salmo 43, 2a).

L'opera che hai compiuto ai loro giorni, nei tempi antichi. (Salmo 43, 2b).

Tu per piantarli, con la tua mano hai sradicato le genti, per far loro posto,
hai distrutto i popoli. (Salmo 43, 3).

⁸⁹ Sulla salmodia antifonale si veda R. F. TAFT, *Oltre l'oriente e l'occidente (Per una tradizione liturgica viva)*, Roma 1999, 211-214.

(40) [Καὶ εὐθυσ ἡ προφητεια·] (R)

E subito la profezia:

L 41 a: Ez 37, 1-14.

Il prokímenon viene preso dai versetti del Salmo 43 che è uguale dappertutto, eccetto in alcuni manoscritti (Σ) che riportano solo i versetti 27 e 2a, mentre gli altri (Le V d₂ R (F)) aggiungono i versetti 2b e 3 dello stesso Salmo.

Il testo della profezia di Ezechiele – che qui non riportiamo – è appropriato dei segni (neuma) musicali.⁹⁰

Προσκειμενον· ηχοο βαρυς:

Αναστηθι κε σ θς μου. υψωθητω η χειρ σου μη επιλαθη των πενητων σου ειο τελα:

στιχος α' Εξομολογησομαι οοι κε εν ολη καρδια μου· διηγησομαι παντα τα (5) θαυμασια σου: (Σ).

στιχος β' [Ευφρανθησομαι και αγαλλιασομαιεν οοι· ψαλω τω οινοματι σου υψιστε:

στιχος γ' Εν τω αποστραφηναι τον εχθρον μου ειο τα οπιοω· ασθενησου οι και απολουνται απο προσωπου οου:] (Le V d2).

Prokímenon: tono grave:

Sorgi, Signore (Dio mio), alza la tua mano, non dimenticare i miseri (tuo). Alla fine. (Salmo 9, 33).

(Ti) Ioderò Signore con tutto il (mio) cuore e annunzierò tutte le tue meraviglie. (Salmo 9, 2).

Gioisco in te ed esulto, canto inni al tuo nome, o Altissimo. (Salmo 9, 3).

Mentre i miei nemici retrocedono, davanti a te inciampano e periscono. (Salmo 9, 4).

(10) Ο αποστολοσ· Προς κορινθιουσ α': (Σ).

L'Apostolo: ICor

Il prokímenon è preso dal Salmo 9, e la posizione è identica a quella del prokímenon precedente, cioè il manoscritto S riporta 2 versetti: 33 e 2, i manoscritti Le, V, d₂ aggiungono i versetti 3 e 4 del Salmo 9.

| ⁹⁰ HÖEG – ZUNTZ, *Profetologium* (nt. 15), 429-431.

SABATO SANTO

La lettura di 1Cor 5, 6-8 e Gal 3, 13-14 si trova con il testo, ma senza neume musicali secondo il manoscritto R.

(20) Αλληλουϊα· ηχος δ':

Αναστητω ο θ̄ς και διακορπισθητωσαν οι εχτροι αυτου· και φυγετωσαν απο προσωπου αυτου οι μισουντεσ αυτον:
στιχ. β' Ωσ εκλειπει καπνος εκλιπετωσαν· ω τηκεται κηρος απο προσωπου πυρος:

(25) στιχ. γ' Ουτωσ απολουνται οι αμαρτωλοι απο προσωπου θυ· και οι δικαιοι ευφρανθητωσαν: (Σ).

Alliluia: tono quarto

Sorga Dio e siano dispersi i suoi nemici, e fuggano quelli che lo odiano dal suo volto. (Salmo 67, 2).

Come svanisce il fumo, svaniscano; come si scioglie la cera al fuoco. (Salmo 67, 3).

Così scompariranno i peccatori dal volto di Dio, e i giusti si rallegrino (Salmo 67, 4).

Ευαγγελιον κατα μαθαιον:

Τη επαυριον· ητις εοτιν μετα την παρασκευην:
τελοσ Μετα τησ κουστωδιασ: (Σ).

Vangelo secondo Matteo:

Il giorno seguente, quello dopo la Parusceve.

Fine: (mettendovi) la guardia. (Mt 27, 62-66).

Dopo l'Apostolo si trova l'Alliluia alternato con i versetti del Salmo 67, e poi il Vangelo secondo Matteo, che è indicato nel Profetologium solo con *incipit* e *desinit*.

(30) [Και ποιει εκτενην και απολυει:] (Σινη).

[Ειτα η μεγαλη εκτενη· και τησ απολυσεωσ η ευχη· και τελειουται η ακολυθια:] (Sin, S₂₄₇).

[Ο διακ(ονος) το μ(εγα) Κε ελεησον· και αλλοσ διακ(ονος) ευχην συναπτην· μετα των αιτησεων και το Εν ειρηνη προσελθωμεν:] (F).

Poi si fa l'ectenia e l'apolysi.

Poi la grande ectenia e la preghiera dell'apolysi, e finisce l'akoluthia.

Un diacono dice il grande Kyrie eleison, e un altro la preghiera della sinapti, e dopo questa, etisis e l'Andate in pace.

Il congedo similmente, alle prescrizioni iniziali, è diversamente presentato dai manoscritti, ma la diversità praticamente consiste nei termini e non nell'essenza.

3/ *I lezionari del NT*⁹¹

Riguardo ai lezionari del Nuovo Testamento vogliamo esporre un quadro molto generale, facendo la presentazione riassuntiva del Gregory che ha raccolto i brani neotestamentari presso i bizantini nel suo grande lavoro *Textkritik*.⁹²

τῷ ἄγιῷ οαββάτῳ
Matt 27, 62-66

εἰς τὸν ὥρθρον oder ἐν τῷ ὥρθρῳ oder πρωὶ⁹³
1Kor 5, 6-8 und Gal 3, 13. 14

Nella prima riga dopo “il Sabato Santo” troviamo le diverse denominazioni greche del mattutino. Nella seconda riga invece vi sono le due letture neotestamentarie, ormai ben conosciute, del mattutino del Sabato Santo.

4. Conclusione

La maggior parte delle fonti liturgiche esaminate in questo capitolo consisteva nei diversi lezionari delle due Tradizioni famose (gerosolimitana e costantino-politana), per questo come conclusione possiamo fare un paragone soprattutto delle letture riportate in essi.

Secondo la testimonianza dell'*Itinerario di Egeria*, la sera del Venerdì Santo si leggeva il brano evangelico di Mt 27, 57-61. Il *Lezionario Armeno* di Gerusalemme, che conosce già una stazione “commemorativa”, la mattina del Sabato Santo riporta il Salmo 87, 7 e come Vangelo, Mt 27, 62-66. Più tardi, il *Lezionario Georgiano* è già più ricco di letture: Sap 2, 12-24; Is 33, 2-10; Salmo 15, 10. 1-3; Mt 27, 62-66.

Le letture del Typikon di Gerusalemme sono le medesime del Typikon della Grande Chiesa, cioè prokímenon 1: Sal 43, 26. 2-3, profezia: Ez 37, 1-14, prokímenon 2: Sal 9, 33. 2-4, l’apostolo: 1Cor 5, 6-8 e Gal 3, 13-14, alliluia: Sal 67, 2-4 e il Vangelo: Mt 27, 62-66.

Questo è un capitolo nuovo nella storia liturgica perché da questo punto le letture, sia a Gerusalemme che a Costantinopoli, sono le stesse. Infatti, il Typikon di

⁹¹ GREGORY, *Textkritik* (nt. 16).

⁹² *Ibid.* 1, 363.

SABATO SANTO

Gerusalemme (Hag. St. 43) testimonia bene come abbiano assunto a Gerusalemme la struttura delle letture costantinopolitane, poiché prima, come abbiamo visto, erano diverse, tranne il Vangelo. Certamente l'interscambio tra Gerusalemme e Costantinopoli era reciproco comeabbiamo dimostrato nel primo capitolo.

I lezionari dell'Antico e del Nuovo Testamento (tra le fonti costantinopolitane) non fanno altro che ripetere queste letture, che esistevano in pratica già dal X secolo.

TAMÁS SZABÓ

**DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI
IN DER BYZANTINISCH-ORTHODOXEN KIRCHE UND
IN DER GRIECHISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE IN UNGARN**

INHALT – Einleitung; I. Praktische, pastoraltheologische Überlegungen zur Karwochenliturgie der Ostkirche; 1. Die Sprache des Gottesdienstes; 2. Antijudaismus in den Hymnen der Karwochenliturgie; 3. Die mehrmals wiederholten Lesungen; 4. Vorverlegung der Gottesdienste; 5. Schwerpunktsetzung der außerliturgischen, dramatischen Spiele; II. Die Feier von Tod und Auferstehung Christi in der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn; 1. Geschichte und Liturgiegeschichte der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn; 2. Wo genau ist der Unterschied im zweiten Teil der Karwochenliturgie der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn im Vergleich zu den orthodoxen Gottesdiensten? 1/ Die Unterschiede, die früher waren; 2/ Die Unterschiede, die heute noch existieren; Reflexion.

Einleitung

Als ich dieses Thema ausgewählt habe, hatte ich mehrere Gründe. Ich wollte zeigen, dass das Ostergeschehen der Grund unseres Glaubens ist, wie Paulus geschrieben hat: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos“.¹ Mein zweiter Grund wurde bereits durch das Dekret des zweiten Vatikanischen Konzils über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* definiert: „Alle Ostchristen sollen wissen und davon überzeugt sein, dass sie ihre rechtmäßigen liturgischen Bräuche und die ihnen eigene Ordnung bewahren dürfen und müssen, es sei denn, daß aus eigenständigem und organischem Fortschritt Änderungen eingeführt werden sollten. Über das alles sollen also die Orientalen selbst mit größter Gewissenhaftigkeit wachen. Sie sollen auch immer tiefer eindringen in die Kenntnis dieser Dinge und sich immer mehr vervollkommen in deren praktischer Verwirklichung. Wenn sie aber wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren.“²

¹ 1Kor 15,14

² *Orientalium Ecclesiarum*, in K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg, Basel, Wien 1991, 208.

Mit meiner Arbeit möchte ich ein Stück zu dem Vorhaben beitragen, die östliche Liturgie besser kennen zu lernen, um sie inniger lieben und schätzen zu lernen. Und selbstverständlich wollte ich der Frage nachgehen, wie weit die Griechisch-Katholische Kirche in Ungarn von den Überlieferungen ihrer Väter entfernt ist. Was ist der Unterschied zwischen dem Gottesdienst der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn und dem Gottesdienst der Orthodoxen Kirche? Warum ist dieser Unterschied überhaupt vorhanden? Soll diese Kirche ihre eigene Tradition, ihre Liturgie verändern?

Ziel dieser Arbeit ist es nun, den zweiten Teil der Karwochenliturgie in der Orthodoxen³ (byzantinischen) Kirche und in der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn vorzustellen, zu vergleichen und zu reflektieren.

Im ersten Teil werden einige pastoraltheologische Überlegungen, auf die ich während meiner Untersuchung gestoßen bin, kurz skizziert.

Im zweiten Teil versuche ich auf die Frage „Wo genau ist der Unterschied im zweiten Teil der Karwochenliturgie der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn im Vergleich zu den orthodoxen Gottesdiensten?“ Antwort zu geben. Es ist klar: Wenn ich diese Fragen beantworten will, dann muß ich mich mit der Geschichte dieser Kirche ein wenig beschäftigen und der Frage nachgehen, warum und wie sich eine eigene Griechisch-Katholische Kirche in Ungarn entwickelt hat.

I. Praktische, pastoraltheologische Überlegungen zur Karwochenliturgie der Ostkirche

Während meiner Untersuchung bin ich auf einige pastoraltheologische Fragen gestoßen, zu denen es in der Orthodoxen Kirche auch eine starke theologische Diskussion gibt. Selbstverständlich kann ich diese Fragen nicht beantworten, weil die Themen sehr umfangreich sind. Deshalb möchte ich auf einige dieser Überlegungen kurz hinweisen und sie skizzieren.

1. Die Sprache des Gottesdienstes

Die Sprache ist eines der Hauptelemente des christlichen Gottesdienstes. Dieser lebt aus der Offenbarung Gottes in Christus, der selbst „Wort Gottes“ ist, und

³ Hinsichtlich des Gottesdienstverlaufes ist zu beachten, daß sich die Praxis der einzelnen orthodoxen Kirchen, manchmal auch die Praxis innerhalb ein und derselben Kirche, in Einzelheiten unterscheidet. Da die Unterschiede die Linienführung der Feiern nicht berühren, unterlasse ich es, auf sie zu verweisen.

DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI

durch die Menschwerdung und durch das Wort der Heiligen Schrift, beide vermittelt durch die Kirche, die es den Menschen zugänglich macht und ihnen das göttliche Heil zukommen läßt. Die Kirche ist der Leib des menschgewordenen Wortes Gottes. Zugleich antwortet sie als Gemeinschaft der Heiligen auf das göttliche Heil mit Danksagung und Anbetung, mit Bitten und Flehen. Diese theologische Funktion des Wortes im Vollzug des Gottesdienstes läßt erkennen, welche Stellung die Sprachgestalt des Gottesdienstes hat.

In den ersten christlichen Jahrhunderten feierten die Gemeinden ihre Gottesdienste in der jeweiligen Umgangssprache, vor allem in Griechisch und Syrisch. Nahmen ganze Volksgruppen den christlichen Glauben an, so wurden die Heilige Schrift und die Texte des Gottesdienstes bald in die Volkssprache übertragen. Das Prinzip der Volkssprachlichkeit wurde in einigen orthodoxen Kirchen (z.B. der rumänischen) beibehalten und wird heute auch gefördert. In der Griechisch-orthodoxen, der Russisch-orthodoxen und in der Serbisch-orthodoxen Kirche gibt es jedoch oft Zugangs- und Verständnisschwierigkeiten, weil in diesen Kirchen im Gottesdienst Altgriechisch bzw. Kirchenslawisch benutzt wird. Die meisten Gläubigen verstehen diese Sprache sehr schwer oder überhaupt nicht. Ohne Sprache und Verständlichkeit ist Liturgie als „Versammlung“ nicht möglich. Es besteht die Gefahr, daß die Liturgie sich dann auf ein magisches Ereignis oder ein nur ästhetisch wahrgenommenes Gesamtkunstwerk reduziert. In diesen Kirchen gibt es die Diskussion darüber, ob es nützlich wäre, das Altgriechische an das moderne Griechisch oder das Altkirchenslawische an die modernen slawischen Nationalsprachen anzupassen.

2. Antijudaismus in den Hymnen der Karwochenliturgie⁴

In der Karwochenliturgie bemerken wir in zahlreichen Hymnen eine antijüdische Polemik. Diese Polemiken – die manchmal ganz hart sind – haben drei Hauptthemen:

- Anklage des Gottesmordes: „Die Versammlung der Gottesmörder, das gesetzlose Volk der Juden schrie zu Pilatus: Kreuzige Christus den Unschuldigen“.⁵
- Motiv für den Mord ist der Neid: „Das neidische, mörderische und hochmütige Volk soll sich des Linnens und des Schweißtuches schämen...“⁶

⁴ Mehr zu diesem Thema B. „GROEN, Antijudaismus in der heutigen byzantinischen Liturgie“, in A. Gerhards – H. Henrix (Hg.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Freiburg – Basel – Wien 2004, 210-222.

⁵ Aus dem Hymnus nach der 4. Seligpreisung im Gottesdienst der „heiligen Leiden“.

⁶ Hymnus aus dem Gottesdienst des Epitaphions.

– Das groteske Verhalten der Verbrecher kommt darin zum Ausdruck, daß sie ihren Wohltäter töten. Diese Texte sind sehr paradox und antithetisch. Ein typisches Beispiel für dieses Thema findet sich auch im sogenannten Improperium, in dem Jesu selbst zum Volk spricht:

„Dies spricht der Herr zu den Juden: Mein Volk, was habe Ich dir getan? Oder wodurch habe Ich dich gekränkt? Deinen Blinden schenkte ich das Licht. Deine Aussätzigen machte Ich rein. Den Mann auf der Bahre habe Ich aufgerichtet. Mein Volk, was tat Ich dir? Und wie vergaltest du es mir? Für das Manna gabst du mir Galle; Essig für das Wasser; anstatt Mich zu lieben, habt ihr Mich mit Nägeln ans Kreuz geheftet. Länger ertrage Ich es nicht mehr und werde Meine Völker rufen, und sie werden Mich preisen mit dem Vater und dem Geiste. Und ich werde ihnen das ewige Leben schenken.“⁷

Auf die Frage, ob eine Reform der problematischen liturgischen Texte in absehbarer Zeit möglich ist, kann man nur sehr schwer eine Antwort geben, weil eine offizielle Liturgiereform in der Orthodoxen Kirche nur vom Heiligen Synod durchgeführt werden kann. „Einige katholische Ostkirchen des byzantinischen Ritus haben in ihren liturgischen Büchern die antijüdischen Texte entweder bereits ausgelassen oder sprachlich und inhaltlich geändert.“⁸

3. Die mehrmals wiederholten Lesungen

In den Gottesdiensten des zweiten Teiles der Karwoche – von Gründonnerstag bis Karsamstagabend – werden insgesamt 51 Lesungen, die sowohl dem Alten als auch dem Neuen Testament entnommen sind, vorgelesen. Davon kommen einige an diesen Tagen mehrmals vor:

Z.B. Jes 52,13-54,1 wird in der Sext und in der Vesper des Karfreitags vorgelesen. Dort, wo das Königliche Stundengebet mit der Vesper zusammen gefeiert wird, wird diese Lesung innerhalb von zwei Stunden wiederholt. Man hört also die selbe Lesung innerhalb eines kurzen Zeitraumes zweimal.

Die Perikopen aus den Evangelien werden im Gottesdienst der „heiligen Leiden“, in den Königlichen Horen und in der Vesper des Karfreitags mehrmals vorgelesen. Dazu kommt noch, daß die Passionsgeschichte, über die alle Evangelien

⁷ Stichiron aus der Sext am Karfreitag.

⁸ GROEN, „Antijudaismus in der heutigen byzantinischen Liturgie“ (nt. 4), 221.

DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI

sten auf die beinahe gleiche Weise berichten, in jeder Version verlesen wird und somit insgesamt acht bis zehn Mal vorkommt.

Die Frage ist, ob diese Wiederholungen wirklich sinnvoll sind oder ob es nicht besser wäre, die Lesungen anders zusammen zu stellen oder die verlesenen Perikopen ausgewählter miteinander zu kombinieren.

4. Vorverlegung der Gottesdienste

Zum Ablauf der Karwoche soll man noch einen wichtigen Aspekt benennen, nämlich die Vorverlegung der Gottesdienste. Schon am Palmsonntagabend wird der Morgengottesdienst des Montags gebetet. Am Montag in der Früh findet die Vesper mit der Liturgie der Vorgeweihten Gaben statt; am Donnerstagvormittag wird die mit der Vesper verbundene Göttliche Liturgie des heiligen Basilius des Großen – die Stiftung des eucharistischen Mahles – gefeiert. Im Triodion⁹ steht geschrieben, daß die Vesper des Gründonnerstags um die „achte Stunde des Tages“ – also am Nachmittag um 14 Uhr – und der Morgengottesdienst des Freitags um die „zweite Uhr der Nacht“ – abends um 20 Uhr – gefeiert werden soll. Die mit der Vesper verbundene Göttliche Liturgie des heiligen Basilius des Großen beginnt auch schon um die „sechste Stunde des Tages“ also um zwölf Uhr. Vermutlich ist aufgrund der Tatsache, daß dies im Triodion so geschrieben steht, diese Vorverlegung offiziell geworden.

Mit der Zeit hat es sich eingebürgert, daß die Morgengottesdienste am Abend des Vortages gefeiert werden und ebenso die Liturgie des Abends schon auf den Morgen verlegt wurde.

Einerseits ist es gut, weil somit die langen Gottesdienste während der Woche besser aufgeteilt worden sind, damit die Gläubigen eher Zeit finden, daran teilzunehmen. Andererseits geht dadurch ein gewisses feierliches, inneres Gefühl verloren, wenn man sich um acht Uhr in der Früh z.B. im Hymnus *Mildes Licht* für den vergangenen Tag bedankt oder am Abend die Morgenröte, die die Finsternis vertreibt, begrüßt.

5. Schwerpunktsetzung der außerliturgischen, dramatischen Spiele

In allen Orthodoxen Kirchen kann man außerliturgische Bräuche finden. Metropolit Michael Staikos nimmt als Beispiel die Karsamstagsliturgie und schreibt darüber folgendes: „Diese Szene, in welcher der Priester singt, die Glocken läuten

| ⁹ *Triodion*, ungarische Übersetzung, Nyíregyháza 2000, 54.

und das Volk Lärm aller Art erzeugt, war hierorts unbekannt, hat sich aber so stark etabliert, daß dieser Gottesdienst heute zu den beliebtesten des Jahres gehört. Die Kirche ist voll, man hat sich diesen Brauch unterdessen allgemein angeeignet".¹⁰ Wie dieses Beispiel zeigt, sind diese dramatischen Elemente in den Augen der Gläubigen manchmal viel wichtiger als der Gottesdienst selbst, obwohl diese Elemente eher nebensächlich sein sollten.

II. Die Feier von Tod und Auferstehung Christi in der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn

Ich habe im Vorwort geschrieben, daß es die Absicht dieser Arbeit ist, den zweiten Teil der Karwochenliturgie in der Orthodoxen (byzantinischen) Kirche und in der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn vorzustellen, zu vergleichen und darüber zu reflektieren. Und selbstverständlich wollte ich der Frage nachgehen, wie weit die Griechisch-katholische Kirche heute von den Überlieferungen ihrer Väter entfernt ist. Was ist der Unterschied zwischen den griechisch-katholischen Gottesdiensten in Ungarn und den orthodoxen? Warum ist dieser Unterschied überhaupt vorhanden und wie ist es zu diesem gekommen? Es ist klar, wenn ich diese Fragen beantworten will, muß ich mich mit der Geschichte dieser Kirche ein wenig beschäftigen und der Frage nachgehen, warum und wie sich eine eigene Situation in der Griechisch-Katholischen Kirche Ungarns entwickelt hat. Obwohl früher die ungarische Griechisch-Katholische Kirche zum rutenischen Ritus gezählt wurde, kann heute niemand, der diese Kirche kennt, bestreiten, daß sie in Ungarn eine eigene Einheit und Tradition hat.

1. Geschichte und Liturgiegeschichte der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn

Es gilt heute als eine bewiesene, wenn auch nicht allgemein bekannte Tatsache, daß das ungarische Volk die ersten Anregungen zu seiner Bekehrung nicht von der lateinischen Kirche sondern von Byzanz erhalten hat.

Die systematische Christianisierung der Ungarn in der neuen Heimat begann aber erst im 10. Jahrhundert. Bis in die jüngste Zeit machte sich in der ungarischen Geschichtsschreibung oft eine Tendenz bemerkbar, die, unter dem Einfluß der Lebensbeschreibung des ersten Königs Stefan (997-1038), die Anfänge christlicher

| ¹⁰ M. STAIKOS, *Auferstehung, von erlebter orthodoxer Spiritualität*, Wien 2000, 108.

DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI

missionarischer Tätigkeit in die Zeit der Taufe der Fürstenfamilie durch lateinische Missionare legte (973). Die Religionspolitik Stefans stützte sich entscheidend auf den Westen und ermöglichte vielen römischen Missionaren nach Ungarn zu kommen. Die byzantinischen Einflüsse sind während der Jahrhunderte immer schwächer geworden. Daher gingen die Ungarn des byzantinischen Ritus entweder in der lateinischen Kirche oder in orthodoxen Völkern auf. Die Ostkirche galt von diesem Zeitpunkt an als eine Kirche der nationalen Minderheiten (Serben, Ruthenen, Rumänen).

Im Jahre 1646 kam es in Uzhord zu einer Union der Karpatho-Ruthenen und 1698 kam es in Alba Julia zu einer Union der Siebenbürger mit der lateinischen Kirche. Die Motivationen für diese Kontakte waren durchaus gegenseitig und vielschichtiger Natur. Neben einem bestimmten Verständnis von Kirche (Ekklesiologie und Soteriologie) waren nicht selten politische, soziopolitische und wirtschaftliche Gründe ausschlaggebend, daß Gemeinden oder ganze Diözesen den Kontakt mit der Kirche von Rom suchten. Die orthodoxen Geistlichen galten als Bürger zweiter Klasse und genossen nicht die gleichen Rechte wie beispielsweise die katholische Geistlichkeit. Aus dieser Situation heraus erwuchs vielfach die Hoffnung, durch eine Union mit der privilegierten römischen Kirche die eigene Lage zu verbessern. Bei dieser Union hat der römische Stuhl dann als „barmherzige Konzession“ den Neuhinzugekommenen erlaubt, eigene Bräuche, wie die priesterliche Ehe und die byzantinische Liturgie, beizubehalten.

In späterer Zeit versuchte Rom wiederholt, die byzantinische Liturgie der griechisch-katholischen Kirche zu latinisieren. Der Grund dafür war die Überzeugung, daß der lateinische Ritus allen anderen Riten überlegen sei. Die Bemühung um Angleichung an die Westkirche (sog. Latinisierung) war innerhalb der Griechisch-katholischen Kirche selbst bemerkbar. Es gab mehrere Gründe dafür.

1. Eine höhere theologische Bildung konnten die griechisch-katholischen Priester nur auf römisch-katholischen Fakultäten erlangen; diejenigen, die zum Studium ins Ausland oder gar nach Rom geschickt wurden, kamen nun als halbe Lateiner zurück in ihre Heimat. Die meisten brachten römische Titulaturen und römische Kleidung nach Hause mit.
2. Die Art des geistlichen Lebens bzw. des theologischen Denkens wurde von den Westchristen übernommen.
3. Durch die von den Jesuiten durchgeführte Reform wurden unierte byzantinische Mönchsgemeinschaften in Priesterorden umgewandelt. Da das geistliche Leben bei seinen Mitgliedern in Blüte stand, wollten sie auch täglich die Liturgie feiern, doch da erhob sich eine Schwierigkeit. In jeder Kirche war ja nach griechisch-slawischem Brauch nur ein Altar und an demselben konnte auch täglich nur einmal

die Liturgie gefeiert werden. So kam man ganz von selbst dazu, in einer Kirche mehrere Altäre einzurichten, an denen zu gleicher Zeit das heilige Opfer dargebracht werden konnte. Man baute dazu nicht mehr Nebenkirchen mit einer eigenen Ikonostase, wie dies dem byzantinischen Empfinden entsprochen hätte, sondern stellte die Altäre nach Art der lateinischen Kirchen an den Seitenwänden der Kirche auf. Damit führte man aber den nur still verrichteten Gottesdienst ein; der Chor verschwand; ferner fiel die Ikonostase weg und die Ikonen wurden durch westliche Kirchenbilder oder Statuen ersetzt. „Das Evangelium lag nicht mehr auf jedem Altar, es verlor damit viel von der ihm in der Ostkirche eigenen Bedeutung als einer geheimnisvollen Gegenwärtigsetzung des Wortes Gottes. Es wurde zu einem Lesebuch. An die Stelle des Diakons trat oft ein Messdiener. Die Vormesse wurde manchmal für alle Priester gemeinsam schon in der Sakristei von einem Sakristan gebetet.“¹¹ Zu diesen Entwicklungen im Rahmen der ostkirchlich-liturgischen Bräuche traten noch unmittelbare Entlehnungen aus dem lateinischen Brauchtum, z.B. die Aussetzung des Allerheiligsten in der Monstranz, das Vierzigstündige Gebet, Sakramentsprozessionen; das Läuten mit kleinen Glöckchen, der Kreuzweg, die eucharistische Anbetung, Litanei, Rosenkranz, Christkönigsfest, Verehrung der westlichen Heiligen (Heiliger Antonius von Padua).

4. In der ganzen Katholischen Kirche konnte man die Überordnung des lateinischen Ritus spüren. Die griechisch-katholischen Gläubigen selbst haben den lateinischen Ritus als etwas „Vollkommeneres“ empfunden. „Das Gläubige Volk hielt treu an seinem Ritus und auch an dessen oft dazugehörigen Latinisierungen fest. So liebte es die Nebenaltäre in seinen Kirchen und die Glockenzeichen während der Liturgie. Es hatte sich daran gewöhnt, daß die Ikonostasen aus sehr vielen Kirchen verschwunden waren. Es sah gerne, daß seine Priester die liturgische Kleidung der lateinischen anglichen und statt des ostkirchlichen Sticharion eine Art von lateinischer Albe trugen; außerhalb des Gotteshauses freuten sie sich, ihre Priester und Bischöfe einhergehen zu sehen wie ihre lateinischen Amtsbrüder, gut rasiert und je nachdem auch in violetter Gewandung.“¹²

5. Die Bestrebungen der Lateinischen Kirche, die byzantinische Liturgie der griechisch-katholischen Kirche zu latinisieren.

Mit Ausnahme einiger Päpste blieb dies die römische Linie bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, das beschloss, dass „die unierten Kirchen ihre eigenen östli-

¹¹ A. AMMANN, *Abriß der Ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, 332.

¹² METROPOLITEN BULHAK, „Relation über den Stand der Union 6. September 1825,“ in *Annales Ecclesiae*. Lemberg 1862, 872.

DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI

chen liturgischen Bräuche bewahren dürfen und müssen. Wenn sie aber wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren.”¹³

Dieser Prozess dauert noch an, und bei den verschiedenen unierten Kirchen befindet er sich in sehr unterschiedlichen Phasen. Deshalb möchte ich mich ab jetzt nur mit der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn beschäftigen und nachschauen, wie eigentlich diese Kirche zur heutigen Situation gekommen ist. Aus welchem Grunde hat sie andere liturgische Bräuche, als die übrigen ruthenischen unierten Kirchen?

Es ist schon klar, daß zwischen den verschiedenen Unierten Kirchen der Grad des lateinischen Einflusses sehr unterschiedlich war. In Polen hat die Synode von Zamosc viele liturgische Neuerungen eingeführt, von denen die meisten aus der westlichen Tradition stammten. „Da aber die Synode von Zamosc in Podkarpatien keine Geltung erhielt, blieben dort selbst im Ritus viele altslawische Gebräuche reiner bewahrt, als dies in Polen-Litauen und später in Galizien [der Fall war].“¹⁴

Daß schon im 18. Jh. im Norden der Theißebene mit Rom unierte östliche Christen lebten, die Ungarisch als Muttersprache hatten, ist umstritten.¹⁵ Ebenfalls umstritten ist, daß dort die byzantinische Kirchentradition seit der Christianisierung kontinuierlich gepflegt wurde. Auf die bisweilen emotional geführte Diskussion, ob eine solche Kontinuität unter Ungarn bestand oder ob die Vorfahren aller heutigen ungarischen Orientalen, Slawen bzw. Rumänen waren, die magyarisieren wurden, will ich nicht eingehen. „Die Vorfahren eines Teils der heutigen unierten Ungarn konvertierten vom Calvinismus zur katholischen Kirche östlicher Tradition; von ihnen steht fest, daß sie vor diesem Übertritt kein Slawisch oder Rumänisch sprachen, sondern Ungarn waren und also den Gottesdiensten nur folgen konnten, wenn diese ungarisch gefeiert wurden.“¹⁶

Die Konsolidierung der Union ist in nicht geringem Maße der Tätigkeit eines damaligen Priesters von Hajdúdorog, Andreas Bacinsky (1732-1809), der 1772 zum Bischof von Mukacevo erhoben worden ist, zu verdanken. Die Überlieferung der Gemeinde schreibt tatsächlich Bacinsky die ersten liturgischen Konzessionen zu:

¹³ *Orientalium Ecclesiarum* (nt. 2), 208.

¹⁴ AMMANN, *Abriß der Ostslawischen Kirchengeschichte* (nt. 11), 658.

¹⁵ Die Liturgieübersetzung von Mihály Krucsay ist 1793 entstanden, und die Liturgieübersetzung von Kritsfalusi stammt aus dem Jahr 1795.

¹⁶ E. CHR. SUTTNER, „Zur Geschichte kleinerer religiös-ethnischer Gruppen in Österreich-Ungarn und in den Nachfolgestaaten“, in *Das östliche Christentum* 46 (1997) 295-296.

In Anbetracht der Bedürfnisse übersetzte er liturgische Volksgesänge und ließ sie, wenn auch selten und nur bei größeren Festtagen, in der Kirche und auch außerhalb der Kirche singen. Hiermit wird also bei den Unierten der erste Schritt zur Einführung der ungarischen Sprache in der Liturgie getan. Das Volk wird durch den ungarischen Gesang mit in die liturgische Handlung hineingenommen. Dies scheint auch in anderen Gemeinden der Fall gewesen zu sein; wahrscheinlich wurden auch anderswo schon im 18. Jahrhundert einige Teile der Liturgie in ungarischer Sprache verrichtet.¹⁷

Das wohlwollende Verhältnis Bacinskys zur ungarischen Liturgie bezeugen die während seines Episkopats entstandenen ersten vollständigen Übersetzungen der Messliturgie. Die erste handschriftliche Übersetzung, die 1795 geschrieben und bis heute erhalten ist, war die Arbeit eines Lehrers der ungarischen Sprache von Uzhhorod (Ungvár), Georg Kritsfalusi, der sein Werk auf vielseitige Ermutigung hin schrieb und dem Oberhirten widmete. „Es handelt sich wahrscheinlich um eine Übersetzung aus dem Altslawischen, jedoch in gewisser Treue zu den ursprünglichen byzantinischen Vorschriften, die bei den Unierten dann den rutenischen Bräuchen weichen mussten.“¹⁸

Als 1867 der Ausgleich zwischen Österreich und Ungarn erreicht war, verlangten die Unierten ungarischer Sprache für sich alsbald eine eigene kirchliche Obrigkeit. Am 16. April 1868 versammelte sich in Hajdúdorog ein Kongreß, um ein Komitee von Priestern und Laien zu wählen. Diese sollten alle notwendigen Schritte bei Hof, bei der königlichen Kanzlei, beim Primas von Ungarn und beim Reichstag tun, um die Errichtung einer von den benachbarten rumänischen und rutenischen Bistümern unabhängigen Eparchie oder Diözese zu erreichen. Bei lateinischen ungarischen Bischöfen und in Rom kam das Bedenken hinzu, daß vielleicht auch die ungarischen Lateiner die ungarische Liturgiesprache erstreben würden, wenn sie den Unierten gestattet wäre. Weil aber der Gedanke, daß man die römische Liturgie in den Volkssprachen feiern könne, der katholischen Hierarchie um die Jahrhundertwende noch undenkbar erschien, verbot Rom den Unierten, weiter auf Ungarisch zu feiern. Trotz dieses Verbots wurde in vielen Kirchen die Liturgie auf Ungarisch gefeiert. Als nun ein Verbot der ungarischen Gottesdienstsprache vorlag, fuhr man zwar fort, ungarisch zu feiern, verlangte aber nun unverzüglich nach einem Bistum für die „Ungarn des griechischen Ritus“. Papst Pius X. errichtete für sie 1912 die Diözese Hajdúdorog, die seit 1980 mit der 1923 gegründeten Eparchie Miskolc

¹⁷ E. von Ivanka, der an diesbezüglichen Forschungen in den griechisch-katholischen Gemeinden beteiligt war, vertritt diese Meinung. E. v. IVANKA, „Ungarn zwischen Byzanz und Rom“, in *Blick nach Osten* 2 (1949) 26-27.

¹⁸ G. PATACSI, „Die ungarischen Ostchristen“, in *Ostkirchliche Studien* 11 (1962) 288.

DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI

verbunden und auf ganz Ungarn ausgedehnt ist. Und in dieser Diözese sollte die Liturgie in der „Muttersprache der griechischen Kirche“, auf Griechisch, zelebriert werden. Der Heilige Stuhl hat der Geistlichkeit der neuen Diözese drei Jahre zur Aneignung der altgriechischen Sprache gegeben; der Weltkrieg jedoch verhinderte eine weitere Vorantreibung dieses Gesetzes. Bald darauf erschienen weitere liturgische Übersetzungen und Neuauflagen, bereits mit bischöflicher Druckerlaubnis. Die wichtigsten davon sind:

- Das Liturgikon (Nyíregyháza 1920 „für den Privatgebrauch“ autorisiert, in ungarischer Sprache. Nur die Anaphora ist zweisprachig, griechisch-ungarisch).
- Das Rituale (Nyíregyháza 1927).
- umfangreichere Auswahlen liturgischer Gesänge (Anthologion Miskolc, 1938, vor allem für den Klerus).

So blieb also die ungarische Sprache in der Tat Liturgiesprache der neuen Diözese.

Die Bestrebungen der ungarischen Katholiken des byzantinischen Ritus um eine eigene Liturgie hatten erst beim zweiten Vatikanischen Konzil Erfolg. Am 19. November 1965 hat Bischof Dudás in Rom mit den Konzilsvätern die Göttliche Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos auf Ungarisch gefeiert. Es hat sich gezeigt, daß die ungarische Sprache in der Liturgie erlaubt worden ist.

Die Griechen, die erst nach der Türkenzzeit im 18. Jahrhundert in größerer Zahl in Ungarn einwanderten, ließen sich in den bedeutendsten Städten nieder, wo sie den Handel in die Hand nahmen. Da sie ihre Muttersprache bald verlernt hatten, waren sie auch im religiösen Leben für das Ungarische aufgeschlossen. „Zu ihrem Unheil besaßen sie keine hierarchische Selbständigkeit, um die gewünschten Reformen durchzuführen; da sie aber gebildete Leute unter sich hatten und über Geldmittel reichlich verfügten, konnten sie durch Privatinitiative eine geradezu erstaunliche Tätigkeit in der Herausgabe ungarischer religiöser Bücher entwickeln, die gleicherweise wie ihre prächtigen Kirchen auf die ungarische Bevölkerung unter Umständen eine gewisse Anziehungskraft hätten ausüben können.“¹⁹ Damals sind für die griechisch-orthodoxen Christen in Ungarn viele liturgische Bücher ins Ungarische übersetzt worden, z.B.: Das Werk des griechisch-orthodoxen Pfarrers von Karcag Johann Popovics: *Orthodox hitvallók imakönyve (Das Gebetbuch der Rechtgläubigen)*. Oradea-Mare (Nagyvárad) 1861.

¹⁹ F. BERKI, „Magyarosodási tendenciák a hazai ortodox egyházban a XVIII. és XIX. század folyamán (Magyarisierungstendenz in der heimatlichen orthodoxen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert.)“, in *Egyháztörténet (Kirchengeschichte)* 1 (1958) 295.

Die Übersetzungen wurden von der Orthodoxen wie von der Unierten Bevölkerung mit großem Interesse aufgenommen.²⁰ Pfarrer Popovics übersetzte übrigens auch die drei *Liturgien*, das *Rituale (Hagiasmatarion)* und die *Evangelienperikopen*. Von den damaligen orthodoxen Hierarchen wurden jedoch die Übersetzungen nicht anerkannt. Im Gegensatz dazu wurden die Übersetzungen seines unierten Kollegen Roskovics, obwohl ebenfalls ohne Autorisation erschienen, nach einigen Jahren schon bei den öffentlichen Gottesdiensten gebraucht.²¹

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden in den kommunistischen Ländern die katholischen Ostkirchen unter Zwang in die entsprechenden orthodoxen Kirchen eingegliedert (Rumänien, Ukraine). Die unierten Kirchen durften offiziell nicht mehr existieren. Der griechisch-katholische Klerus konnte entweder überhaupt nicht oder nur im Geheimen oder in einem römisch-katholischen Seminar studieren (z.B. in Slowakei). Die Gläubigen durften diese langen Jahre entweder bei den Orthodoxen oder im westlichen Ritus an Gottesdiensten teilnehmen und deshalb konnten sie manchmal nur mit Problemen nach der Wende zu ihrem ursprünglichen Ritus zurückkehren. Am Ende der Achtzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts führte die Politik in der Sowjetunion zum Wiederaufleben der verbotenen griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine. Auch in Rumänien begannen Griechisch-Katholische sich wiederum als solche zu äußern und in der Slowakei forderten sie die Rückgabe ihres ehemaligen Besitztums. Es entstanden große Konflikte und Spannungen in diesen Ländern, insbesondere über das Eigentum von Kirchengebäuden. Einige ehemalige Objekte wurden zurückgegeben oder zurückgenommen. Der große finanzielle Verlust für die Orthodoxie verschärfe die Spannungen.²²

Die einzige unierte Kirche, die während dieser Zeit erlaubt war, war die Griechisch-Katholische Kirche in Ungarn. Das ist der Grund, warum diese Kirche – im Gegensatz zu der Rumänischen bzw. Ukrainischen – heute mit den Orthodoxen kein Problem hat, sondern mit ihnen sogar ziemlich gut zusammenarbeiten kann. Ein schönes Beispiel dafür ist, daß die Unierten von der Serbischen Orthodoxen Kirche drei nicht benutzte Kirchengebäude (Györ, Dunajváros, Esztergom) bekommen haben, damit sie ihre eigene Liturgie dort feiern können. Und weil die ungarische unierte Kirche mit den verschiedenen Orthodoxen Kirchen²³ gut auskommen konnte

²⁰ PATACSI, „Die ungarischen Ostchristen“ (nt. 18), 293.

²¹ GY. GRIGASSY, *A magyar görög katholikusok legújabb története (Die neueste Geschichte der Ungarischen Katholiken des Byzantinischen Ritus)*, Ungvár 1913, 48.

²² B. GROEN, „Die Spannungen zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche: Historische Ursachen und Heutige Situation“, Pro Oriente Vortrag, Graz 24. 03. 2004.

²³ In Ungarn leben ungefähr 15.000 Orthodoxe Christen aus vielen verschiedenen Orthodoxen Kirchen zusammen: Serben, Russen, Rumänen, Bulgaren und Griechen.

DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI

und kann, muß sie nicht gleich mit den Gottesdiensten zum Ausdruck bringen, daß sie zur katholischen Kirche gehört.

1950 hat Bischof Miklós Dudás in seinem Bischöflichen Palast ein eigenes Priesterseminar für die Diözese Hajdúdorog eingerichtet, weil zu dieser Zeit die Priesterkandidaten entweder in Uzhhorod oder im lateinischen Seminar ausgebildet wurden. Das eigene Priesterseminar ermöglichte, daß die Seminaristen nicht mehr nach lateinischer Tradition, sondern nach der östlichen Tradition leben und beten konnten. Diese neue Generation ist besonders bemüht um die Erneuerung der Ostliturgie (Säuberung von der Latinisierung), und um die Rückkehr zu dem ursprünglich traditionellen geistlichen Reichtum. Diese Ereignisse führten dazu, daß schon vor und zur Zeit des zweiten Vatikanischen Konzils die Griechisch-Katholische Kirche in Ungarn mit Aufmerksamkeit begonnen hat, zu ihrer östlichen Tradition zurück zu kehren.

Nach der Gründung der Diözese Hajdúdorog haben sich alle drei Diözesanbischofe bemüht, die östliche Liturgie in der Diözese gut zu bewahren. In vielen liturgischen Rundbriefen haben sie geschrieben, daß es für alle Priester obligatorisch ist, die östliche Tradition beizubehalten und sie vor dem fremden Einfluß zu schützen. Darum hat 1995 der Bischof von Hajdúdorog, Dr. Keresztes Szilárd, einen Hirtenbrief geschrieben, in dem er erwähnt, daß nach der Union sehr viele Veränderungen in der Liturgie passierten, die mit der östlichen Tradition nicht kompatibel sind. Die meisten davon sind Einflüsse des lateinischen Ritus. Diese müssen die Priester unbedingt beseitigen. Er hat auch geschrieben, daß die Verantwortung dieser Kirche noch wichtiger ist, weil sie die einzige Kirche war, die in der kommunistischen Zeit relativ frei leben durfte, und deshalb als Beispiel für die anderen unierten Kirchen dienen soll. „Es wäre wichtig, daß die anderen, in Nachbarländern existierenden, unierten Kirchen in unserer Liturgie für ihre betrübliche Orthodoxiefeindlichkeit, und für ihre vielmehr latinisierte Tradition keinen Beweis finden.“²⁴

Obwohl es in der Geschichte dieser Diözese nie eine solche Reform gegeben hat, wie sie in der Melkitischen Kirche 1970-1971 stattfand, ging während der Jahrzehnte eine fortlaufende Verbesserung, Reinigung vor sich. Schnelle Änderungen wären lästig, weil ein großer Teil der Gläubigen und Priester noch nicht bereit waren, die gewohnte Gebetsordnung zu verändern. Das Ergebnis dieses Prozesses ist heute schon spürbar. Die größten Teile der fremden Elemente sind verschwunden, viele

²⁴ Vgl. I. IVANCSO, *A magyar görögkatolikusság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye* (Die liturgischen Anweisungen der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn), Nyíregyháza 1998, 383, übersetzt vom Verfasser.

Ikonostasen wurden schon neu gebaut; in den letzten Jahren wurden die Kirchen ausnahmslos nach byzantinischer Art bemalt und die Gottesdienste immer übereinstimmender mit der Tradition der Ostkirche gefeiert. Selbstverständlich ist dieser Entwicklungsvorgang noch nicht zu Ende gegangen, aber mit Sensibilität und Aufmerksamkeit wird dieser Prozeß in Zukunft weiter geführt werden.

2. Wo genau ist der Unterschied im zweiten Teil der Karwochenliturgie²⁵ der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn im Vergleich zu den orthodoxen Gottesdiensten?

Bevor ich meine Forschung in diese Richtung gelenkt habe, habe ich öfter gehört, daß die unierten Kirchen von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen wären. Die Meinungen gingen so weit, daß nach ihnen die Unierten sich nicht einmal mehr byzantinisch nennen dürften. Deshalb wollte ich ursprünglich der Frage nachgehen, ob man dies mit gutem Grund behaupten kann oder ob dies lediglich eine haltlose Meinung ist. Während meiner Untersuchungen habe ich festgestellt, daß man auch innerhalb der Liturgien der verschiedenen Katholiken des byzantinischen Ritus unterscheiden muß. Sogar zwischen den Kirchen, die zum gleichen, nämlich zum ruthenischen Ritus gezählt werden, muß differenziert werden, weil – wie ich schon gezeigt habe – in den letzten 200 Jahren einige Teilkirchen eine völlig andere Geschichte gehabt haben. Deshalb wollte ich nur die Karwochenliturgie der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn untersuchen bzw. vergleichen, und zeigen, wie die byzantinischen Orthodoxen Christen feiern.

1/ Die Unterschiede, die früher waren

Bei meiner Arbeit ist mir auch klar geworden, daß noch bis vor 10-15 Jahren ziemlich viele Unterschiede bestanden haben, die später langsam verschwunden sind. Einige möchte ich hier benennen:

1. In der Vesper des Großen Freitags beim Grablegungsritus. Der Klerus tritt zum Altar, auf dem das Epitaphion liegt. Danach wird es feierlich beräuchert und vom Klerus durch Kniefall verehrt. Ihr Vorsteher hält das Evangelienbuch über dem Haupt und tritt unter das Epitaphion. In dieser Ordnung zieht der Klerus durch die

²⁵ Hinsichtlich des Gottesdienstverlaufes ist zu beachten, daß sich die Praxis der Griechisch-Katholischen Kirche in Einzelheiten unterscheidet. In dieser Arbeit möchte ich mich nicht mit solchen Ablenkungen beschäftigen, die nur in einzelnen Gemeinden oder kleineren Gruppen vorkommen.

DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI

nördliche Tür der Ikonostase in die Mitte der Kirche, wo das Heilige Grab aufgebaut worden ist. Wie damals Josef von Arimathäa und seine Helfer den Leichnam Jesu, so tragen sie das Epitaphion zum Grab. Der Vorsteher, der mit dem erhobenen Evangelium darunter einhergeht, deutet damit an, daß der, dem der Grabgang gilt, das ewige Wort Gottes ist. Sie legen es auf einen Tisch in der Mitte der Kirche, der nun das Grab Christi darstellt. Die Bedeutung dieser Handlungen ist in der Westkirche in dieser Weise überhaupt nicht selbstverständlich. Dort hatte im Mittelalter die Eucharistie den vorrangigen Platz, und die Eucharistie war eigentlich die einzige vollständige Vergegenwärtigung Jesu. Die Gegenwart Jesu in der Eucharistie hatte auf die unierte Kirche auch einen starken Einfluß: Die griechisch-katholischen Priester, die auf römisch-katholischen Fakultäten studierten und die Liturgie reformieren wollten, haben die Meinung geäußert, daß „der Festzug des Karfreitags ohne Eucharistie nur eine Komödie ist“.²⁶ Deshalb wurde während des Festzuges die Eucharistie auch mitgetragen.

2. Wahrscheinlich aus den gleichen Gründen wurde am Abend des Großen Freitags und des Großen Samstags vor dem Heiligen Grab eucharistische Anbetung gehalten. Die Griechisch-katholische Kirche in Ungarn hat einen eigenen Gottesdienst zur Adoration gehabt, der eigentlich aus der lateinischen Allerheiligenlitanei und aus verschiedenen östlichen Gebeten (Trishagion, Apolytikion des Heiligen Kreuzes, Gesänge aus der Vesper...) zusammengestellt worden war.

3. In einigen Gemeinden wurde das Epitaphion durch eine Christusstatue ersetzt oder es wurde beides verwendet.

4. Nach der Auferstehungsfeier wurde auf das Heilige Grab statt einer Osterikone ein westliches Auferstehungsbild gelegt. Diese Bilder zeigten fast immer diese Szene: Das Grab öffnet sich, die Soldaten erschrecken, Christus ersteht mit einer Fahne in der Hand.

5. Einige Gottesdienste, z.B. die Königlichen Horen, der Frühgottesdienst des Großen Samstags, wurden überhaupt nicht gefeiert oder der Abendgottesdienst des Großen Samstags wurde in einigen Gemeinden durch eine Anbetung ersetzt.

Diese – der östlichen Tradition fremden – Elemente sind in den letzten zehn Jahren ganz verschwunden. Ich persönlich kenne keine Gemeinde, in der man noch Relikte von diesen lateinischen Bräuchen finden kann. Aber dieser Prozeß war nicht ganz eindeutig, weil die Gläubigen – besonders die älteren – ihre gewohnte Gebetsordnung nicht verändern wollten. Die „neuen“ Gottesdienste haben sie nicht verstan-

²⁶ I. PIRIGYI, *A magyarországi görög katolikusok története. (Die Geschichte der Griechisch-Katholiken in Ungarn)*, Nyíregyháza 1990, 163, übersetzt vom Verfasser.

den; sie konnten nicht mitbieten. Erst nach mehreren Jahren, nach vielen Bemühungen der Priester, haben sie diese Gottesdienste kennen und schätzen gelernt.

2/ Die Unterschiede, die heute noch existieren²⁷

1. Das Osterdatum²⁸ – Dieses Problem kennen wir alle und finden es sehr traurig, daß die verschiedenen Christen das Fest der Feste nicht gemeinsam feiern können, obwohl von katholischer und von orthodoxer Seite dafür ziemlich starke Bestrebungen vorhanden sind.

Die unterschiedlichen Termine zur Berechnung des Osterdatums haben nicht nur mit dem Gebrauch der zwei unterschiedlichen Kalender zu tun.

Die römisch-katholische Kirche, die evangelische Kirche und bei den feststehenden Festen auch große Teile der Orthodoxen Kirche, benutzen den verbesserten neuen Gregorianischen Kalender. Weitere entscheidende Faktoren sind die altkirchliche Praxis und die Bestimmungen des I. Ökumenischen Konzils von Nizäa (325) zur Berechnung des Osterdatums, die von den Kirchen des Westens nicht mehr verwendet werden. Bekanntlich hat das Konzil von Nizäa festgelegt, daß das christliche Osterfest am ersten Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond und nach der ersten Tagundnachtgleiche des Jahres gefeiert werden soll. Auch darf das christliche Osterfest nicht vor bzw. zusammen mit dem jüdischen Paschafest (am 14. des Monats Nissan) gefeiert werden. Fallen nach der obigen Bestimmung des Konzils das christliche und das jüdische Paschafest zusammen, so muß das christliche Pascha(Oster-)fest auf den ersten Sonntag nach dem zweiten Vollmond nach der ersten Tagundnachtgleiche verlegt werden.

Der Gregorianische Kalender (1582) korrigiert Fehler des Julianischen einerseits bei der Bestimmung des Frühlingsanfangs und andererseits bei der Berechnung der Mondphasen. Je nachdem, ob und welche Fehler zum Tragen kommen, kann es zu einem Unterschied der Osterdaten von einer, vier oder fünf Wochen kommen oder auch zur Feier an demselben Sonntag.

Die besondere ökumenische und pastorale Bedeutung des unterschiedlichen Osterdatums haben inzwischen alle Kirchen erkannt, weshalb sie seit einigen Jahrzehnten versuchen, sich auf einen gemeinsamen Ostertermin hin zu verständigen. Diese Bemühungen stehen unter der besonderen Verantwortung und Initiative des kumeni-

²⁷ Nicht behandelt werden in diesem Abschnitt das Thema Filioque und die Erwähnung des Kirchenoberhauptes bei den Interzessionen.

²⁸ Mehr zu diesem Thema in PH. HARNONCOURT, „Unterwegs zu einem gemeinsamen Ostertermin aller christlichen Kirchen?“, in *Heiliger Dienst* 55 (2001) 78-95.

DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI

schen Rates der Kirchen. Im Allgemeinen besteht Übereinstimmung darin, daß es künftig wieder regelmäßig gemeinsame Ostertermine für alle Christen geben sollte.

Einige Möglichkeiten (mit gewissen Varianten) sind prinzipiell denkbar:

– Die Rückkehr aller Westkirchen zum Julianischen Kalender mit seiner Osterberechnung, was aber undenkbar ist, weil der Julianischen Kalender offensichtlich fehlerhaft ist.

– Die Wiedereinführung der Praxis der Quartodecimaner, d.h. die Verbindung des Ostertermins der Christen mit dem Pesach der Juden. Es steht in klarem Widerspruch zum Entscheid des Konzils von Nizäa und hat darum keine Aussicht auf eine allgemeine Zustimmung der Kirchen.

– Die Annahme der gregorianischen Osterberechnung durch alle Ostkirchen. Gleichzeitig wünscht man sich auf orthodoxer Seite, daß die der westlichen Tradition folgenden Christen bereit sind, die das jüdische Pesach betreffende Regel – entsprechend der Passionserzählung der Evangelien – und die Übereinkunft des ersten Ökumenischen Konzil von Nizäa zu beachten. In ökumenischen Kreisen mit langjähriger Erfahrung gilt es als ganz aussichtslos, von den Ostkirchen die Übernahme der gregorianischen Osterberechnung zu erwarten, obwohl das Beispiel der Orthodoxen Kirche Finnlands zeigt, daß dies möglich ist. Der Gregorianische Kalender ist für sie zu „päpstlich“ und zu „katholisch“. Und die orthodoxen Kirchen wollen mit der Änderung des Ostertermins keine neuen Trennungen und Schismen innerhalb der Orthodoxie auslösen.

– „Es bleibt also bei realistischer Beurteilung der Situation nur eine Lösung, die Möglichkeit offen, um bald zu einer regelmäßig gemeinsamen Osterfeier aller Kirchen zu kommen: Es ist eine Weise der Osterberechnung zu suchen, die in der bestehenden Tradition bleibt, aber die Fehler der bisherigen Regelungen vermeidet. Genau in diese Richtung zielen die Überlegungen und Vorschläge der Beratungen, die vom 5. bis 10. März 1997 in Aleppo/Syrien stattgefunden haben.“²⁹

Nach Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen im Bereich der Astronomie und des Kalenders konnte immer noch keine von allen Kirchen akzeptierte Lösung und Verständigung gefunden werden. Sie kam aber zu folgendem Ergebnis:

Im Hinblick auf die Methoden zur Berechnung des Osterdatums muß mitbedacht werden, daß sowohl die gegenwärtige östliche (julianische) als auch die gegenwärtige westliche (gregorianische) Berechnung in gewisser Hinsicht von den astronomischen Daten abweichen, die durch genaue wissenschaftliche Berechnung

| ²⁹ HARNONCOURT, „Unterwegs zu einem gemeinsamen Ostertermin“ (nt. 28), 90.

bestimmt werden. Wie sehr wohl bekannt ist, unterscheidet sich der Julianische Kalender zur Zeit um 13 Tage von den astronomischen Gegebenheiten, während der Gregorianische Kalender zur Zeit kaum abweicht, wohl aber in der weiteren Zukunft. Weniger bekannt ist die Tatsache, daß die julianischen wie gregorianischen Berechnungen sich auf konventionelle Tabellen verlassen, um den Mondzyklus zu bestimmen. Für beide Berechnungsweisen kommen diese Tabellen manchmal zu Ergebnissen, die von den astronomischen Daten abweichen.

Eine Erfolg versprechendere Möglichkeit, in unserer Zeit zu einem gemeinsamen Osterdatum zu gelangen, wäre:

- die Grundsätze von Nizäa beizubehalten (daß das Osterfest auf den Sonntag fällt, der dem ersten Frühlingsvollmond folgt), und
- die astronomischen Daten (die Frühlings-Tagundnachtgleiche und den Vollmond) mit den genauest möglichen wissenschaftlichen Methoden zu bestimmen,
- indem als Grundlage für die Berechnung der Meridian von Jerusalem, als der konkrete Ort von Jesu Tod und Auferstehung, benutzt wird.

Die Praxis der einzelnen katholischen Ostkirchen, manchmal auch die Praxis innerhalb ein und derselben Kirche (Ukrainische katholische Kirche, Rumänische katholische Kirche), unterscheidet sich oft durch Einzelheiten.

In der Diözese Hajdúdorog in Ungarn wurde gleichzeitig mit der Diözese Munkacsevo und mit der Diözese Trebisov der Gregorianische Kalender am 4. Mai 1916 eingeführt. Ein Argument des Bischofs war: Gerade Ostern, das Fest aller Christen, und die anderen davon abhängigen (beweglichen) Feste im Kirchenjahr, zerreißen die gemischt-konfessionelle Familie, wenn mit einem Unterschied oft von mehreren Wochen gefeiert wird. Fastenzeiten, Ferien und Nationalfeiern verlieren ihren ursprünglichen, familiären und integrativen Wert. Weiters argumentierte er, dass durch die Einführung des Gregorianischen Kalenders der Gottesdienst nichts an Herrlichkeit verliere.

2. Östliche Liturgie, Westliches Verhalten – Wenn jemand in ein uniertes oder in ein orthodoxes Kirchengebäude hineingeht, bemerkt er/sie den Unterschied sofort, weil die Gläubigen sich anders verhalten. Während die Orthodoxen viel lockerer am Gottesdienst teilnehmen, sich während der Liturgie auch miteinander unterhalten, Kerzen anzünden, einige später kommen und einige schon früher weggehen, versuchen sich die griechisch Katholiken mit mehr Aufmerksamkeit – so wie die römischen Katholiken – auf den Gottesdienst zu konzentrieren. Es gibt keine außer-liturgische Bewegung, sie unterhalten sich miteinander nicht und sie zünden während der Liturgie auch keine Kerzen an. Damit erfüllen sie, was das zweite Vatikanische Konzil in seiner Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* ge-

DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI

schrieben hat: „Darum sollen die Seelsorger bei liturgischen Handlungen darüber wachen, daß nicht bloß die Gesetze des gültigen und erlaubten Vollzugs beachtet werden, sondern auch daß die Gläubigen bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn daran teilnehmen“.³⁰

3. Die kürzeren Gottesdienste der Griechischen Katholiken – Die kürzeren Gottesdienste in den griechisch-katholischen Kirchen röhren höchstwahrscheinlich von dieser römischen Mentalität, da es unpraktikabel ist, daß die Gläubigen sich über Stunden wirklich konzentrieren können. Die Liturgiereform der katholischen Melkiten (1970-1971) wurde in Ungarn als Beispiel benannt, „weil diese die Modernisierung der Liturgie so durchgeführt haben, daß der fundamentale Aufbau und die wesentliche Vollkommenheit nicht beschädigt wurden“.³¹ Das heißt, Wiederholungen werden vermieden (z.B. die Kleine Ektenie), die Zahl der Psalmen reduziert usw. Dies führt tendenziell klarerweise zu einer Verkürzung der Liturgie.

Zurzeit sind eigentlich die Abkürzungen der größte Unterschied.

– Bei Morgengottesdiensten wird nur der Psalm 3 gebetet, also fallen die Ps 19, Ps 20, Ps 37, Ps 62, Ps 87, Ps 102, Ps 142 aus. Das Alleluja des Morgengottesdienstes wird nur dreimal gesungen, ohne Wiederholungen.

– Beim Abendgottesdienst wird nur der Ps 103 gebetet, Ps 140 und Ps 142 fallen aus.

– Beim Karfreitagsmorgengottesdienst fällt zwischen den ersten sechs Evangelien die kleine Ektenie aus, es werden nur die Troparien der Antiphonen gebetet.

– Beim Osterkanon des heiligen Johannes von Damaskus schreibt das Typikon vor: Der Osterkanon soll folgendermaßen gesungen werden: In jeder Ode: Der Irmos wird viermal wiederholt und die Troparien werden so oft wiederholt, daß die Zahl Zwölf erreicht wird. Die Katabasia am Ende wird nur einmal gesungen.

– In der Diözese Hajdúdorog singen sie jedes Troparion nur einmal und am Ende der Oden die Katabasia. Die Oden des Goldenen Kanons haben folgenden Aufbau:

Erstes Troparion (Irmos)

Refrain: *Christus ist Erstanden!*

Zweites Troparion:

Refrain

Drittes Troparion: Katabasia (= Irmos).

³⁰ *Sacrosanctum Concilium* 11, in K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*. Freiburg, Basel, Wien 1991, 56.

³¹ IVANCSÓ, *A magyar görögkatolikusság (Die liturgischen Anweisungen)* (nt. 24), 383, übersetzt vom Verfasser.

Der Refrain (drei Mal), das Troparion: „Jesus ist auferstanden aus dem Grab, wie Er vorhergesagt hatte, gab uns das ewige Leben, uns große Gnade“ und die Kleine Ektenie fallen immer aus.

– Bei der Göttlichen Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomos fallen in dieser Tradition folgende Gebete aus:

Die Kleine Ektenie zwischen der ersten und zweiten Antiphon,
Die dritte Antiphon,
Die Seligpreisungen,
Die Kleine Ektenie vor dem kleinen Einzug,
Die Kleine Ektenie vor dem großen Einzug,
Die Ektenie vor dem Glaubensbekenntnis,
Die Ektenie für die Käthechumenen vor dem Cherubim-Hymnus.

4. Wer singt? Chor oder Gemeinde – Die Griechisch-Katholische Kirche in Ungarn hat im Sinne der Orthodoxie keinen Chor. Der gesamte liturgische Gesang wird vom Volk gesungen. Pater Patacsi hat darüber 1962 folgendes geschrieben: „Die ungarischen liturgischen Melodien sind einfach und volkstümlich, so daß die ganze Gemeinde leicht mitsingen kann, was sie bei besonders beliebten Gottesdiensten, der Sonntagsliturgie, den Abend- und Morgengottesdiensten der Sonn- und Feiertage usw. auch mit Vorliebe tut. Überhaupt ist die Volkstümlichkeit ein Grundmerkmal der ungarischen unierten Kirche, da sie anderen orientalischen Kirchen gegenüber nie die finanziellen und künstlerischen Mittel einer offiziellen Nationalkirche besaß.“³² Professor Ernst Christoph Suttner³³ äußerte bei einer Gastvorlesung in Ungarn, daß er noch nie gehört hat, daß die Gläubigen den ganzen Osterkanon des heiligen Johannes von Damaskus singen können. Selbstverständlich, solche Gesänge, die ganz selten, z.B. einmal pro Jahr, vorkommen und eine eigene Melodie haben, singt der Kantor meistens allein. In der Karwoche sind das folgende Gesänge: Am Großen Samstag bei der Göttlichen Liturgie des heiligen Basilios des Großen

– das Troparion anstelle des Cherubim-Hymnus
– der Irmos der Neunten Ode des Kanons des Morgendienstes anstelle des Hymnus an die Gottesmutter nach der Epiklese.

5. Vorverlegung der Gottesdienste – Zum Ablauf der orthodoxen Karwoche wurde schon ein wichtiger Aspekt benannt, nämlich die Vorverlegung der Gottesdienste. Schon am Palmsonntagabend wird der Morgengottesdienst des Montags gebetet.

³² PATACSI, „Die ungarischen Ostchristen“ (nt. 18), 302.

³³ Dr. theol., Dr. h. c., o. Prof. Ernst Christoph Suttner war Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde und Vorstand des Instituts für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens an der Universität Wien.

DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI

Am Montag in der Früh ist die Vesper mit der Liturgie der Vorgeweihten Gaben; am Donnerstagvormittag wird die mit der Vesper verbundene Göttliche Liturgie des heiligen Basilius des Großen – die Stiftung des eucharistischen Mahles – gefeiert.

Mit der Zeit hat es sich eingebürgert, daß die Morgengottesdienste am Abend des Vortages gefeiert werden und ebenso die Liturgie des Abends schon auf den Morgen verlegt wurde.

Diese Tradition gilt in der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn nicht. Der einzige Gottesdienst, der vorverlegt worden ist, ist der Morgengottesdienst des Karfreitags. Dieser wird am Donnerstagabend gefeiert. Alle anderen Gottesdienste werden zur dafür vorgesehenen, ursprünglichen Zeit gefeiert.

a. Die Weihe des Myrons am Großen Donnerstag – Während in den Orthodoxen Kirchen am Großen Donnerstag traditionell in der Kathedrale des Patriarchen bzw. Ersthierarchen alle zehn Jahre die Weihe der Myrren für die Gesamtheit seiner Kirche vollzogen wird, werden in der Griechisch-Katholischen Kirche in Ungarn die heiligen Öle vom Bischof an jedem Gründonnerstag geweiht und ausgeteilt.

b. Der Aufbau der neunten Ode des Kanons des heiligen Johannes von Damaskus – Der Aufbau der neunten Ode ist nicht immer eindeutig. Sie unterscheidet sich in der Praxis der einzelnen orthodoxen Kirchen, manchmal auch in der Praxis innerhalb ein und derselben Kirche. In der Diözese Hajdúdorog sieht der Aufbau so aus:

Erstes Megalynarion: Der Engel rief der Gnaderfüllten zu...

Erstes Troparion (Irmos): Werde Licht, werde Licht, neues Jerusalem.

Refrain

Zweites Troparion

Katabasia (= Irmos)

Exaposteilarion.

c. Die Osterpredigt des heiligen Johannes Chrysostomos wird nicht vorgelesen – Obwohl es eine der berühmtesten und inhaltsreichsten Predigten ist, die in der Orthodoxen Kirche auch als liturgischer und didaktischer Text verwendet wird, ist es in der Diözese Hajdúdorog überhaupt nicht üblich, sie vorzulesen. Ich habe kein Argument bzw. keinen Grund dafür gefunden, warum diese Predigt aus der Liturgie weggefallen ist.

d. Rosenkranz, als Privatgebet während der Nachtwache – In vielen Gemeinden ist es Brauch geworden, daß von der Grablegung bis zur Auferstehungsfeier in der Kirche ein durchgehendes Gebet gehalten wird. Die Gläubigen teilen unter sich diese Zeit auf, so daß auch außerhalb der Gottesdienstzeit immer jemand in der Kirche ist, der wacht und betet. Meistens sind dies ältere Frauen, die einen Großteil der Zeit Rosenkranz beten. Diese frommen Frauen haben vor einigen Jahrzehnten

den Rosenkranz gelernt, und beten ihn seither eigentlich täglich; es wäre also spirituell gesehen kontraproduktiv, wenn die Geistlichen diese Gebetsform in der Kirche nicht erlauben würden.

e. Einige Fehler bei Übersetzungen – 2002 erschien eine neue ungarische Auflage des Triodion und Pentekostarion, in welcher die Übersetzungsfehler der früheren Editionen korrigiert wurden. Die Abweichungen waren jedoch nicht inhaltlicher Natur, sondern meist nur fehlende Artikel und dergleichen, die nun in der neuesten Ausgabe korrigiert sind. Nur in jenen Gemeinden, die noch nicht diese Ausgabe benutzen, sind noch Unterschiede vorhanden.

f. Ein außerliturgischer Brauch: die Wache des Heiligen Grabes – Von der Bewachung des Grabes kann man im Matthäusevangelium lesen.³⁴ Dieses Ereignis wird in der Volkstradition spielerisch dargestellt. Zwei Leute (meistens Jugendliche) stehen von der Grablegung bis zur Auferstehungsfeier vor dem Grab, um es zu bewachen. Nach jeder halben Stunde wechseln sie sich ab. Für die Gläubigen, besonders für die Kinder und selbstverständlich für die Protagonisten als „Soldaten“, ist die Wache immer ein großes Erlebnis.

Reflexion

In den letzten Jahrzehnten hat die Griechisch-Katholische Kirche in Ungarn in den Feiern der Karwochenliturgie den größten Teil der fremden Elemente bereits ausgesondert und ist wieder zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückgekehrt. Bei den oben angeführten Unterschieden, die meiner Meinung nach eigentlich nicht so wesentlich sind, muß die Kirche nachdenken, ob sie diese verändern sollte oder nicht. Meiner Einschätzung nach wäre es sinnvoll, die Osterpredigt des heiligen Johannes Chrysostomos wieder in die Auferstehungsliturgie einzufügen. Bei den anderen liturgischen Abweichungen finde ich, daß es nicht unbedingt nützlich wäre, die zurzeit bestehende Tradition zu verändern. Eigentlich ist nur der Rosenkranz ein Element, das der östlichen Traditionen ziemlich fremd ist.

Die Tatsache, daß die unierten Gläubigen an der Heiligen Liturgie tätig und mit geistlichem Gewinn teilnehmen, wie es auch im zweiten Vatikanischen Konzil im *Sacrosanctum Concilium* geschrieben wurde, ist von der Tradition der frühen Christenheit nicht weit entfernt. Der Hl. Basilius der Große hat viele Melodien aus dem Liedergut des Volkes in die Liturgie integriert, damit die Gläubigen mitsingen konnten.

|³⁴ Mt 27,62-66.

DIE FEIER VON TOD UND AUFERSTEHUNG CHRISTI

Die Frage der Kürzungen ruft immer wieder eine große Diskussion hervor, auch in der Diözese Hajdúdorog. Die Frage ist eigentlich die, ob die ausgelassenen Teile der Liturgie wirklich so vieles bringen können oder ob die Gläubigen lieber an einem kürzeren Gottesdienst teilnehmen. Ich schließe mich der zweiten Variante an, weil meiner Meinung nach mit diesen Kürzungen der fundamentale Aufbau und die wesentliche Vollkommenheit der Liturgie nicht beschädigt werden.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Griechisch-Katholische Kirche in Ungarn die Liturgie der Karwoche vorwiegend nach byzantinischem Ritus feiert, und die Unterschiede, die sie zu den Gottesdiensten der Orthodoxen Kirchen aufweist, nicht besonders ins Gewicht fallen. Wenn man bedenkt, daß sich die Praxis der einzelnen orthodoxen Kirchen, manchmal sogar auch die Praxis innerhalb ein und derselben Kirche, in vielen Einzelheiten unterscheidet, erkennt man leicht, daß die Abweichungen nur von geringer Bedeutung sein können, und nicht die Linienführung der Feiern berühren.

BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2004-2005

1. STORIA

- CÂMPEANU Remus: „A román Unitus Egyház a történelem és a történetírás között”, in *Klió* 2 (2005) 49-51.
- DOBOS Klára: „Munkácsi vértanúk (1.) A valódi érték »ikonjai«”, in *Keresztény Élet* 10 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „Munkácsi vértanúk (2.)”, in *Keresztény Élet* 11 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „Munkácsi vértanúk (3.) »Halálos« hűség”, in *Keresztény Élet* 12 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „Munkácsi vértanúk (4.) Megszenevedett lágerévek”, in *Keresztény Élet* 14 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „Munkácsi vértanúk (5.) Megszenevedett lágerévek”, in *Keresztény Élet* 15 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „Munkácsi vértanúk (6.) Tevékeny titkos püspökök”, in *Keresztény Élet* 21 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „Munkácsi vértanúk (7.) A hit őrzői”, in *Keresztény Élet*, 22 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „Munkácsi vértanúk (8.) Ellenálltak a »hittérítésnek«”, in *Keresztény Élet*, 23 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „Munkácsi vértanúk (9.) Kérjük közbenjárásukat”, in *Keresztény Élet*, 25 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „Munkácsi vértanúk (10.) »...hogy széledjen szét a nyáj«”, in *Keresztény Élet*, 26 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „Munkácsi vértanúk (11.) Vízfakasztó vértanú”, in *Keresztény Élet*, 28 (2005) 4.
- DOBOS Klára: „XX. századi póczi történetek (1.) Meghallgatott imák”, in *Keresztény Élet*, 47 (2005) 4.
- IMRÉNYI Tibor (szerk.): *Magyarság és ortodoxia – Ezer esztendő*, Szeged 2001, 236 p. ISBN 963 00 5508 2

BIBLIOGRAFIA

- OBBÁGY László: „A kommunista hatalom és a pócsi könnyek – Adalékok Máriápolcs XX. századi történetéhez”, in *Athanasiana* 20 (2005) 185-193.
- PROKSCHI Rudolf: „Az ősi örmény egyház új lendületben”, in *Klió* 2 (2005) 37-41.
- SASVÁRI László: *Keleti keresztények Magyarországon*, Győr 2005, 87 p. ISBN 963 7510 22 2
- SIMON Zoltán: „Identitás-vizsgálat Nyárádkarácson község egykori görög katolikus közösségeiben”, in *Egyháztörténeti Szemle* 2 (2003) 100-131.
- SPEIDL Bianka: „A keresztény Szíria Egyedülálló felekezeti sokszínűség a Közel-Kelet legbiztonságosabb országában”, in *Új Ember* 44 (2005) 12.
- TELENKÓ Bazil Mihály: „A Görög Katolikus Hittudományi Főiskola »liturgikus gyakorlótere«”, in *Ethnica* 3 (2005) 106-110.

2. TEOLOGIA

- GÁNICZ Endre: „Máriára vonatkozó bibliai képek a Parakliszban”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk IV. A Paraklisz önálló megjelentetésének centenáriumára 2005. április 29-én rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2005, 37-43.
- NATALINO Valentini: „Theologia cordis a keresztény keleten”, in *Athanasiana* 21 (2005) 131-153.
- SOLTÉSZ János: „Imádság és liturgikus éneklés mint morális cselekedet”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk III. A 125 éve alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve, a Danilovics-énekkönyv megjelenésére 2004. április 29-én rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2004, 65-74.
- ŠPIDLÍK, Tomáš: „A keresztény kelet lelkisége”, in *Athanasiana* 20 (2005) 9-34.
- ZIZIOULASZ, John D.: *Újabb két tanulmány*, (Athanasiana füzetek 9), Nyíregyháza 2004, 65 p. ISBN 963 86650 1 7 ISSN 1586-2364

3. LITURGIA

- GÁNICZ Endre: „Bibliai imádkozók a bizánci liturgiában”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk III. A 125 éve alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve, a Danilovics-énekkönyv megjelenésére 2004. április 29-én rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2004, 75-80.
- HANKOVSZKY Béla (szerk.): *Római és görög katolikus imakönyv a magyar honvédség számára*, Budapest 2004, 270 p. +119 p.

BIBLIOGRAFIA

IVANCSÓ István (szerk.): *Liturgikus örökségünk III. A 125 éve alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve, a Danilovics-énekkönyv megjelenésére 2004. április 29-én rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2004, 92 p. ISSN 1785-2722 ISBN 963 86650 3 3.

IVANCSÓ István (szerk.): *Liturgikus örökségünk IV. A Paraklisz önálló megjelentetésének centenáriumára 2005. április 29-én rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2005, 92 p. ISBN 963 86650 4 1 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722

IVANCSÓ István: „A liturgiamásoló Lupess István az anyakönyvek alapján”, in Kókai, S. (szerk.), *A Magyar Tudományos Akadémia Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Testületének XIII. évi közgyűléssel egybekötött tudományos ülésének előadásai, Nyíregyházi Főiskola 2004. október 1-2.*, Debrecen 2005, 147-152.

IVANCSÓ István: „A magyar görög katolikus liturgia formálódása a 20. században”, in *Athanasiaca* 20 (2005) 35-48.

IVANCSÓ István: „A Paraklisz szertartása és magyar nyelven való megjelentetése”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk IV. A Paraklisz önálló megjelentetésének centenáriumára 2005. április 29-én rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2005, 7-36.

IVANCSÓ István: „Danilovics János általános egyházi énekkönyve mint a fordító bizottság utolsó műve”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk III. A 125 éve alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve, a Danilovics-énekkönyv megjelenésére 2004. április 29-én rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2004, 45-63.

IVANCSÓ István: „Danilovics János életének és munkásságának főbb adatai”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk III. A 125 éve alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve, a Danilovics-énekkönyv megjelenésére 2004. április 29-én rendezett szímpozion anyaga*, Nyíregyháza 2004, 7-17.

IVANCSÓ István: „Évszázadok Mária kórusai Máriapócon”, in *Magyar Egyházzene* 2-3 (2004/2005) 344.

IVANCSÓ István: „Főpapi jelvények”, in Köszeghy, P., (főszerk.), *Magyar Művelő-déstörténeti Lexikon középkor és kora újkor*, Budapest 2005, III. köt., 192-193.

IVANCSÓ István: „Idézetek papjaink primíciás képein a pócsi Máriához, illetve az Istenszülöhöz”, in Galó, M. – Vass, L.-né (szerk.), „Tudásalapú gazdaság és életeminőség” – A „Magyar Tudomány Napja 2004” alkalmából rendezett Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei tudományos konferencia anyagának bemutatása (szekció ülések), (Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei Tudományos Közalapítvány füzetei 21), Nyíregyháza 2005, 231-234.

BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ István: „Isten emberszeretete – La filantropia di Dio”, in *Athanasiiana* 20 (2005) 177-183.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 2.”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2004) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 3.”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2005) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 4.”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2005) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 5.”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2005) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 6.”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2005) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 7.”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2005) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 8.”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2005) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 9.”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2005) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 10.”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2005) 5.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 11.”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2005) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 12.”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2005) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 13.”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2005) 4.
- IVANCSÓ István: *A máriapócsi vallásos ponyvairodalomból*, (Athanasiiana Füzetek 11), Nyíregyháza 2005, 88 p. ISBN 963 86650 6 8
- IVANCSÓ István: *Máriapócshoz kötődő magyar nyelvű liturgikus jellegű kiadványaink*, (Athanasiiana Füzetek 10), Nyíregyháza 2004, 87 p. ISBN 963 86650 2 5
- JACQUELINE Ruyak: „A magyarok Máriát tisztelni jönnek”, in *Athanasiiana* 21 (2005) 159-164.
- LAKATOS László: „Házad ékessége – A templom fényei I.”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2004) 11.
- ROHÁLY Ferenc – OROSZ Athanáz (ford.): *Ménea III. Január – Február*, Nyíregyháza 2005, 690 p.
- STEFANOVIĆ Dimitrije: „Nyelvhasználat a szerb orthodox egyház liturgiájában és énekében”, in *Magyar Egyházzene* 2-3 (2004/2005) 281-292.

4. STORIA DELL'ARTE

- NAGY Márta: „Latin keresztenységünk – görög alapokon Szent István ereklyetartó ikonja az ortodox székesegyházban”, in *Új Ember* 40 (2005) 12.
- NAGYMIHÁLYI Géza: „A húsvét vonalban, színben”, in *Új Ember* 13-14 (2005) 7.

BIBLIOGRAFIA

NAGYMIHÁLYI Géza: „Krisztus ikonja: a kereszt”, in *Új Ember* 12 (2005) 11.

NAGYMIHÁLYI Géza: *A misztika térben, szóban, képben*, Budapest 2004, 184 p.
ISBN 963 9568 71 6

NAGYMIHÁLYI Géza: *Az angyalok – Liturgia és ikon a kereszteny Keleten*, 111 p.
ISBN 963 9406 98 8

PUSKÁS Bernadett: „A Nem Kézzel festett Krisztus-arc ábrázolások és a kárpáti régió középkori ikonfestészete”, in *Athanasiiana* 20 (2005) 49-59.

PUSKÁS Bernadett: „Az Istenszülő oltalma-ikonok az Északkelet-Kárpátok vidékén”, in *Athanasiiana* 21 (2005) 57-68.

5. DIRITTO CANONICO

MELLES Tivadar: „A nő méltósága a keleti egyháj jog alapján”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk IV. A Paraklisz önálló megjelentetésének centenáriumára 2005. április 29-én rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2005, 73-79.

RIHMER Zoltán: „Megjegyzések a *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium latin nyelvéről*”, in *Athanasiiana* 20 (2005) 89-119.

SZABÓ Péter: „A görög katolikus liturgikus könyvek kiadása. Rövid kánonjog-történeti áttekintés”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk III. A 125 éve alakult hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság utolsó műve, a Danilovics-énekkönyv megjelenésére 2004. április 29-én rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2004, 19-43.

SZABÓ Péter: *Tanulmányok a keleti házasság jog köréből*, (Athanasiiana Füzetek 8), Nyíregyháza 2003, 61 p. ISBN 963 214 616 6 ISSN 1586-2364

6. ECUMENISMO

7. PATROLOGIA

OROSZ Atanáz: „A Paraklisz zsoltár-reminiscenciáinak patrisztikus értelmezése”, in Ivancsó István (szerk.): *Liturgikus örökségünk IV. A Paraklisz önálló megjelentetésének centenáriumára 2005. április 29-én rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2005, 45-60.

BIBLIOGRAFIA

OROSZ Atanáz: „A Pászka-katekézis az ösegház és a keleti egyházyák hagyományában”, in *Athanasiana* 21 (2005) 33-55.

OROSZ Athanáz: „A szerzetesi aszkézis és a papok feladatköre közötti alapvető különbség Aranyszájú Szent János *A papságról* szóló értekezésében”, in *Athanasiana* 20 (2005) 61-75.

PERENDY László: „Tatianosz és a keresztény szerzetesség kezdetei”, in *Teológia* 3-4 (2004) 157-163.

SIVADÓ Csaba: „Néhány neopatriskus szerző antropológiájának patriskus vonatkozásai”, in *Athanasiana* 20 (2005) 166-176.

VANYÓ László: *Kortárs szentek kortárs szentekről*, (Ókeresztény Örökségünk) Budapest 2003, VII + 212 p. ISBN 963 9318 57 4 ISSN 1219-5588

8. VARIE

„Gazdagító különbözőség” in *Keresztény Élet* 6 (2005) 4.

A Hajdúdorogi Egyházmegye és a Miskolci Apostoli Exarchátus név- és címtára, Nyíregyháza 2004, 144 p.

IVANCSÓ István (szerk.): „*Téged jöttünk köszöntenivel...*” *A kispapok szónokversenye a jubileumi évben*, Nyíregyháza 2005, 64 p.

JUHÁSZ Éva: *Sója Miklós öröksége Hodászon*, (Studia Minoritatum 7), Szekszárd 2004, 76 p. ISSN 1586-1120 ISBN 963 86566 1 1

KRONSTADTI SZENT János: „Az imáról”, in *Vigilia* 1 (2005) 2-9.

OLÁH Miklós: „*Az Út, az Igazság és az Élet*” szolgálatában, Budapest 2004, 111 p. ISBN 963 00 3749 1

„Sajópálfala értékei »Tseppek« a Szent Szűz szemén”, in *Keresztény Élet* 42 (2005) 4.

BAÁN István – DAMJANOVICS Judit: „A munkácsi görögkatolikus egyházmegye zenei élete a XVIII. században”, in *Magyar Egyházzene* 1 (2004/2005) 3-20.

DOBOS Klára: „Máriás Háló Máriapócson (1.) Kegyhelyek – közösségen”, in *Keresztény Élet*, 43 (2005) 4.

DOBOS Klára: „Máriás Háló Máriapócson (2.) Kegyhelyek – közösségen”, in *Keresztény Élet*, 44 (2005) 4.

IVANCSÓ István (szerk.): *A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola évkönyve 2005/2006*, Nyíregyháza 2005, 110 p.

BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ István (szerk.): *Velünk az Isten! II. Emlékkönyv Keresztes Szilárd püspök aranymiséjére a kispapoktól*, Nyíregyháza 2005, 554 p. ISBN 963 218 534 X
- IVANCSÓ István: „Aranymisés szentképek görög katolikus papjainktól”, in *Athanasiata* 21 (2005) 69-82.
- KOCSIS Éva: „Egységen a könnyező Máriánál Európai kegyhelyek vezetői és püspökei Máriapócsen”, in *Új Ember* 41 (2005) 1.
- LOBACSOV Sz. V.: „Nyikon pátriárka”, in *Klió* 2 (2005) 123-128.
- NACSINÁK Gergely András – SOÓS Sándor: *Áthosz a Szent Hegy az Istenszülő kertje*, Gyula 2004, 204 p. ISBN 963 9569 57 0
- PAPP Tamás: „Az ortodox egyház is szentként tiszteli Országalapító királyunk és a keleti hagyományok kapcsolatáról”, in *Új Ember* 34-35 (2005) 2.

RECENSIONES

OLÁH MIKLÓS: „Az Út, az Igazság és az Élet” szolgálatában [Nel servizio della Via, Verità e Vital], Budapest 2004, 111 p. ISBN 963 00 3749 1

Il piccolo libro è una raccolta di saggi composta dalla casa editrice (Zöld-S Studio) in onore dell'autore. Padre Oláh Miklós, infatti – emerito professore del nostro Istituto Teologico Superiore, emerito rettore del nostro Seminario Maggiore – ha festeggiato nell'anno della pubblicazione il cinquantesimo anniversario della sua ordinazione sacerdotale, cioè la giubileo d'oro. È molto indovinato il brano che la stessa casa editrice ha scritto della sua persona nel libro: “Condizioniamo che egli non deve essere presentato... Pochi sacerdoti lavoravano e lavorano nell'eparchia di Hajdúdorog più conosciuti di lui: è conosciuto in tutta l'Ungheria da parte dei greco-cattolici, romano-cattolici e verosimilmente delle altre confessioni. Non soltanto lo conoscono, lo amano e lo rispettano, accettando la sua attività, la sua vita, il suo impegno per la propria vocazione.”

Accanto a tutto questo, vale la pena abbozzare le tappe del suo curriculum vitae. È stato ordinato il 29 giugno 1954. Tra 1954 e 1957 faceva il suo servizio pastorale in Budapest-Kispest. Tra 1957 e 1960 era cappellano in Nagykálló. Tra 1960 e 1973 serviva come parroco in Jánkmajtis. Nel 1973 e 1974 ha ricevuto un impegno di diaspora-sacerdote dal suo vescovo. Tra 1974 e 1988 svolgeva l'attività nel seminario maggiore, in Nyíregyháza, come direttore spirituale. Tra 1988 e 1995 era parroco di Debrecen. Tra 1995 e 2001 serviva di nuovo in Nyíregyháza, ormai come rettore del seminario. Dal 2001 è parroco di Hajdúszoboszló.

Il piccolo volume contiene otto saggi che sono stati già pubblicati in diverse riviste. Qui però ci danno un bel quadro d'insieme di un'attività sacerdotale, teologica. Guardiamoli! Il titolo del primo saggio: “Il volto di Gesù Cristo”. Il secondo tratta del “Natale e la Santissima Trinità”. Il terzo scritto: “Il mistero di Maria: che ella è un dono, cioè il segno e attuazione della carità”. Il quarto continua il tema precedente: “La venerazione retta di Maria”. Il quinto saggio tratta che “La famiglia è la cellula base della Chiesa e della società”. Il titolo del sesto scritto: “Esame di coscienza”. Il settimo: “L'uomo cristiano nella società di oggi”. Infine, l'ottavo scritto è stato composto per il cinquantesimo anniversario della fondazione del seminario come una reminiscenza. Infatti, Padre Miklós era tra i primi alunni nel Seminario Maggiore di Nyíregyháza. Il titolo di questo scritto: “Norma – vita – servizio”.

RECENSIONES

Ciascuno scritto di Padre Oláh Miklós è impregnato dal suo amore verso la propria Chiesa, dalla conoscenza ed esatto uso della Sacra Scrittura, dall'alimentazione dalla liturgia.

Noi auguriamo insieme alla casa editrice che “gli scelti scritti presenti nel libro aiutino molti uomini di ritrovare la Via, e rimanere in essa, che può essere condotta soltanto dalla Verità, e che stessa è la Vita, l'unica Vita: Gesù Cristo!”

(Ivancsó István)

BOHÁCS BÉLA: *Dr. Russnák Miklós a liturgikus megújulás híve és az eperjesi liturgikus hagyomány örzője [Dott. Russnák Miklós fautore della rinnovazione liturgica e custode della tradizione liturgica di Eperjes], Nyíregyháza 2004, 151 p. ISBN 963 86650 0 9*

Il titolo del libro – in modo esatto ed onorevole – subito rivela la sostanza ed il contenuto. Non vuole essere soltanto una biografia ma intende presentare un movimento liturgico. L'autore lo fa tramite l'attività di una persona importante per l'eparchia di Eperjes, anzi per i sacerdoti greco-cattolici dell'Europa centrale.

Bohács Béla precedentemente era il Rettore del Seminario Maggiore di Gojdzics Péter Pál vescovo martire in Eperjes. Attualmente è il decano della Facoltà Teologica dell'Università di Eperjes. Ha riassunto il materiale del presente libro come tesi di abilitazione: è divenuto professore abilitato dell'Università Cattolica Pázmány Péter di Budapest.

L'attualità del libro proviene dal fatto che Russnák Miklós era il fautore della rinnovazione liturgica, e nello stesso tempo anche il custode della tradizione liturgica. Lo verifica il fatto che il suo capolavoro in due volumi, cui tratta questo lavoro, è nello stesso modo attuale anche oggi, dopo cinquanta anni. Nell'eparchia di Eperjes fu introdotto il liturgikon di lingua slovacca in uso liturgico il 14 settembre 1997. E proprio per questo emerse la domanda della rinnovazione o della tradizione. Il libro del professore Bohács ci dà un aiuto molto importante nel tema.

L'autore tratta il suo tema in nove capitoli. Prima fa conoscere la breve storia dell'eparchia di Eperjes. Poi, abbozza in un breve capitolo il curriculum vitae di Russnák Miklós. Segue la sintesi delle sue opere che non contiene soltanto un elenco ma anche una breve presentazione di esse. Dal quarto capitolo possiamo sapere – in modo generale – quale era la pratica liturgica dell'eparchia di Eperjes fino all'attività di Russnák. Segue il parte principale del libro cui contiene la dettagliata descrizione della celebrazione della Divina Liturgia: come ha dato Russnák Miklós le risposte dettagliate alle domande presentate. Qui comincia, dunque, la presentazione dell'opera di due volumi e l'analisi del suo contenuto. Poi il professore Bohács in un breve capitolo riassume i liturgikon usati in Europa, ed ancora porta la riguardante parte dell'Istruzione liturgica emanata dalla Congregazione per le Chiese Cattoliche Orientali nel 1996. Il capitolo ottavo del libro è molto importante: presenta la pratica

RECENSIONES

liturgica, riassunta in tabelle, dell'eparchia di Eperjes. Infine, il nostro autore nell'ultimo breve capitolo riassume l'attualità di Russnák Miklós. Presenta la sua conclusione in quattro punti: 1. Coloro che si occupano con la liturgia, devono conoscere anche la sua evoluzione storica. 2. La liturgia non è una serie delle ceremonie ma Cristo stesso. 3. Si deve celebrare ogni sacro ufficio in base ai libri liturgici. 4. Il celebrante non è padrone ma servo della liturgia.

Il libro di Bohács Béla può essere importante non soltanto per una Chiesa particolare, per l'eparchia di Eperjes, ma può dare influssi anche ad altre Chiese.

(Ivancsó István)

Orosz, A. (szerk.), *Hetvenes-bibliás és patrisztikus tanulmányok* [Orosz, A. (red.), *Saggi biblici di Septuaginta e patristici*], Nyíregyháza, 2004, 107 p. ISBN 963 86042 6 3

Il recente libro di Padre Atanáz non è un opera facilmente leggibile; contiene quattro saggi. Per a patrologisti e liturgisti significa una preziosa opera. Padre Atanáz vuole seguire anche qui la direttiva, da cui ha già pubblicato alcuni scritti: come i salmi – e soprattutto le loro versioni ritrovabili nella Settanta – si legano alla liturgia. I primi due scritti sono nati da lui. Nel primo egli presenta dettagliatamente quale è l'istruzione per l'uso di un Padre della Chiesa, Atanasio il Magno, al Salterio nella Settanta. L'opera, con le note abbondanti, veramente è uno scritto di prima importanza nella letteratura di lingua ungherese. – Ne segue una lettura molto difficile, nella sua traduzione: La lettera di Padre Atanasio, l'arcivescovo di Alessandria a Marcellino sull'interpretazione dei salmi. La Lettera tratta del contenuto, del carattere messianico e dell'uso dei salmi nella devozione. Ispirato dalle parole di un venerando vecchio, l'autore loda la bellezza del salterio, e in particolare la sua universalità, la sua adattabilità per ciascuna anima, e per ogni condizione ed ogni necessità spirituale. Allude al canto dei salmi ed osserva che questa consuetudine liturgica non fu introdotta con uno scopo musicale, ma per concedere agli adoratori maggior tempo per meditarne il senso. – Il terzo saggio nel libro è di Michel van Parys che lo ha scritto del Re caduto e Messia, interpretando il salmo 8º con l'occhio cristiano. Egli ha scelto un tema per l'interpretazione che unisce i tratti spirituali della giustizia, pace e protezione della natura, quando loda il Nome di Dio. Reinterpreta il testo ebraico del salmo in base alla Settanta, anzi, raggiunge al profondo trattamento dei tratti neotestamentari e alle prospettive che qui si aprono (la kenosis di Gesù Cristo; il contatto con la natura e con la creazione dell'uomo come microcosmo e del mondo come macrocosmo). – Il quarto saggio è il lavoro di diploma di Orosz Márta che esamina il paragone di Eva-Maria presso i Padri della Chiesa nello specchio della liturgia bizantina. Non è un compito facile! Infatti, si occupa con il paragone dettagliatamente soltanto San Ireneo di Lione, nei altri Padri si può ritrovare il tema soltanto sporadicamente. Ad ogni caso, l'autrice colloca Maria la Madre di Dio nel mistero pasquale di Gesù Cristo, e in base alle omelie solenni e ai testi liturgici che il

RECENSIONES

“prototipo” di Maria ha inondato la tradizione patristica; paragonando con Eva, i Padri dichiarano “la madre dei vivi”, e spesso dicono: “tramite Eva è venuto la morte, tramite Maria la vita”.

(Ivancsó István)

REGNAULT, L., *Így éltek a 4. századi egyiptomi szerzetesek*, (Varia Bizantina – Bizánc Világa VIII), [*Così vissero i monaci egiziani del secolo 4*], (Varia Bizantina – Mondo di Bisanzio VIII)], Budapest 2004, 319 p. ISBN 963 86679 0 7 ISSN 1416-9185

Il volume ora presentato è un membro molto prezioso della serie redatta dal professore Baán István. Non è nascosta intenzione del redattore – che è pure lui – che ha fatto uscire questo libro come completamento del primo volume della serie *Bizánci Írók* (*Il libro dei santi anziani*, Budapest 2001). Infatti, quest’ultimo dà molte e sistematiche informazioni di fondo per la compresa dei apostegmata. Dalla serie dei capitoli possiamo sapere come vissero i Padri nel centro del deserto; che era il loro comportamento con le donne e bambini: anzi, che cosa ne fu la loro opinione; dove in quale ambito vissero; quale fu il loro abito e alimentazione; che significò per loro la cella; come andò un loro giorno esternamente ed internamente; quale fu la relazione tra gli anziani e discepoli; come accettassero i visitatori, come viaggiassero e come si radunassero per la celebrazione eucaristica; quale fu la loro legame con gli angeli e demoni; quali miracoli si attaccarono a loro; e infine: quale fu la fine della loro vita. Il libro presenta tutto questo con buono equilibrio (talvolta anche presentando le diverse opinioni nelle note). È molto piacevole che nonostante il suo metodo scientifico, il libro allo stesso è leggibile. Nel libro si trovano molte note che ci danno un buon orientamento e che segnano il luogo dei diversi temi. (Però è vero, che sarebbe stato didatticamente di applicare le note di pie per aiutare la leggibilità del libro senza sfogliata). Il valore specifico del libro è che porta una bibliografia molto ricca che enumera non soltanto le riguardanti opere pubblicate in lingue straniere ma le traduzioni di lingua ungherese. Anzi, troviamo nell’opera anche una tabella cronologica che ci fa vedere in sinossi le date più importanti. Infine, ci aiuta un indice dei nomi nell’identificazione. Questo bel volume significa una fonte della letteratura di vita religiosa non soltanto importante ma anche leggibile per i lettori.

(Ivancsó István)

THIEDE, C. T. – d’ANCONA, M., *A keresztfá megtalálása [L’invenzione della Croce]*, Budapest 2001, 214 p. ISBN 963 13 5128 9

Leggibile ed affascinante è il libro dei due autori che possiamo conoscere. Anche se il suo titolo indica l’invenzione della Croce, in realtà la parte più grande dell’opera tratta l’invenzione del *titulus crucis* (l’iscrizione della Croce) e la sua presentazione. L’informazione che possiamo leggere nel rovescio del frontespizio

eccita abbastanza la curiosità che poi verrà ancora approfondita dall'introduzione. Però, il vero scopo del libro lo troviamo quasi alla fine del libro (p. 165), dove gli autori scrivono in modo seguente: "Il nostro presente lavoro... non è un libro religioso, ma è un libro che tratta della religione. Dobbiamo accentuare la differenza perché non volevamo divulgare una presa di posizione teologica, nemmeno seguivamo scopi pietosi, ma volevamo avvicinarsi più vicino alla realtà storica." Allora, questo – pensiamo con buona ragione – è riuscito non soltanto per gli autori, ma lo potranno sperimentare tutti i lettori del libro. Se guardiamo soltanto l'enorme letteratura storica e soprattutto patristica che è stata usata da parte degli autori (la nostra convinzione è che sarebbe stato meglio l'uso delle note di pie per aiutare la leggibilità dell'opera e per rendere più facile ai lettori l'osservazione della documentazione), significa un grande arricchimento d'animo e accrescimento spirituale. È però vero che – guardando con gli occhi del teologo – talvolta si doveva evitare l'uso arbitrario delle fonti. Gli autori intraprendono apertamente il revisionismo radicale, e "si contrappongono alla tesi generalmente accettata, secondo cui la Croce fu un determinante simbolo cristiano soltanto dopo Costantino ed Elena, ed è attributo esclusivamente a Costantino che più tardi la giocava un ruolo così grande nella spiritualità di Europa". Possiamo cominciare un "pellegrinaggio" di scoperta con Elena affinché si possa trovare la Santa Croce. Nel centro del pellegrinaggio sta però la chiesa romana *Santa Croce in Gerusalemme*, dove è custodita il frammento dell'iscrizione della Croce. Come abbiamo già menzionato, gli autori analizzano più dettagliatamente proprio questo frammento. Perciò è uno sbaglio increscioso e un errore flagrante che il foto del *titulus* è presentato in forma negativa (quadro 5), anche se la sua descrizione è esatta (pp. 106-110). Il quadro nr. 10 – che corrisponde alla descrizione – è presentato come una ricostruzione tradizionale ma sbagliata. Sono errori che si suscitano di sfogliare indietro e leggere di nuovo la parte riguardante. Il contenuto del libro rimane intanto di gran valore. Ci dimostra convincentemente che il *titulus crucis* non è una curiosità speciale, ma è molto di più; non è una falsificazione dall'epoca costantiniana o più tardi: "Le tre righe che si possono vederle su quest'articolo esposto senza alcuna vanagloria, trae su di sé l'attenzione del visitatore e lo spinge di meditare" (p. 173). Questo basta in sé per lo scopo di un libro di valore, serio. Con un passo più avanti suscita la venerazione verso la Santa Croce. Poi, con un altro passo ancor più avanti spinge verso l'adorazione del Crocifisso.

(Ivancsó István)

Orosz, L. A. (kiad.), Mēnea III. Január és február hónapokra [Menaia III, per i mesi gennaio e febbraio], Nyíregyháza 2005, 690 p.

La nostra Chiesa greco-cattolica poteva arricchirsi di un nuovo volume liturgico: il padre Orosz Atananáz professore del nostro Istituto Teologico Superiore ha rielaborato e tradotto di nuovo il manoscritto di Rohály Ferenc che contiene il volume III della Menaia pubblicato in Roma nel 1896 in lingua greca. Così, grazie al

RECENSIONES

suo lavoro appena la metà dell'intera serie della Menaia è già pronta.

Come nei volumi precedenti, anche qui, per la prima vista, è chiaro che è stata eseguita una rielaborazione profonda. Lo ragionavano le critiche che sono state espresse verso la traduzione del canonico Rohály Ferenc, e soprattutto verso la traduzione dei Salmi di Sík Sándor usata anche da Rohály. L'utilità dell'opera è indubitabile. Come i quattro volumi già pubblicati (due volumi di Menaia, Triodion, Pentekostarion) vengono usati dai sacerdoti zelanti, e come le stihera della Liturgia dei doni presantificati di giorno vengono cantate già in molte chiese, così possiamo sperare che nemmeno questo volume rimarrà sullo scaffale.

Il testo tra 1 e 12 gennaio della Menaia significa non soltanto il testo intero dei sacri uffici dell'inizio dell'anno e dell'Epifania ma presenta un tesoro del modo di pensare teologico. Infatti, qui è stato redatto — nei testi dei canoni prima dell'Epifania, nelle ore minori e nella veglia di Epifania — la terza parte di quel trittico che si estende dalle preghiere quaresimali fino alla prefesta del Natale. Questo fatto rende ancor più ragionevole la pubblicazione del libro.

La presente traduzione in lingua ungherese è, evidentemente, risultato di un compromesso. Il traduttore si intendeva evitare due estremità. In certi punti, per la maggior fedeltà al testo greco, è dovuto allontanarsi alla traduzione vigente nella Chiesa greco-cattolica ungherese. In altri casi invece, appena per la maggior fedeltà alla tradizione greco-cattolica, il traduttore s'intendeva usare le espressioni che esistono già nel Libro dei canti greco-cattolico, anche se il testo greco ispirava in modo diverso. Si può sentire che il traduttore voleva applicare — in quanto la fedeltà di testo lo ha concesso — la prosodia alle melodie dei canti greco-cattolici ungheresi. Quest'intenzione si potrebbe ancora perfezionare ma anche così vi sta davanti un lavoro gigantesco. Forse non c'è buona speranza reale di eseguire da parte di qualsiasi altro traduttore un lavoro più preciso.

Si può, naturalmente, sollevare questioni la traduzione del testo originale della benedizione dell'acqua dove non sono presenti tutte le rubriche conosciute da noi. O per esempio la venerazione di San Ippolito il 30 gennaio e San Giovanni Cassiano; ma questi Santi meno venerati a Roma, la nostra Chiesa greco-cattolica li ha venerati come Santi da tanto tempo. — Nell'uso dei nomi dei Santi la presente traduzione segue la trascrizione ufficiale emanata dall'Accademia delle Scienze, tranne i nomi già accettati nella tradizione greco-cattolica (Basilio, Gregorio, Cirillo). Questo è un po' strano per la nostra pratica ma in un tale lavoro scientifico interamente accettabile. Appena in nostri giorni si trattano, in livello più alto, come si possa elaborare ed introdurre una omogenea terminologia ecclesiale (e patristica).

Forse vale ancora la pena menzionare al fatto com'è importante la pubblicazione di questo libro non soltanto nella nostra Chiesa e non soltanto dal punto di vista di spiritualità ma anche da questo dei nostri contatti internazionali. Lo si ha già cercato non soltanto dai paesi vicini ma anche dal lontano Giappone.

(Ivancsó István)

BOHÁČ, V. – SOLEJ, P., *Liturgické predmety grékokatolíkov na Slovensku, (Tradizione liturgica dei greco-cattolici in Slovacchia)*, Presov 2004. 88 p.

Il padre Bohács Béla dott. prete greco-cattolico, prima il rettore del Seminario maggiore di Eperjes, ora il decano della Facoltà Teologica dell'Università di Eperjes, professore della Cattedre della Teologia Pastorale è autore più libri e articoli. Ora ha recentemente pubblicato un nuovo libro insieme con Solej Peter che tratta la tradizione liturgica della Chiesa greco-cattolica di Slovacchia. Si tratta di un libro molto bello, illustrato con tantissime foto, che presenta al lettore la tradizione viva di una Chiesa viva.

L'opera bella dopo un'introduzione storica, si divide in cinque più grandi parti. Prime di questo però presenta la gerarchia greco-cattolica che – naturalmente – è valido non soltanto per la Chiesa di Slovacchia (ma l'interpretazione è speciale, non corrisponde in tutto con la divisione delle Chiese sui iuris). Il primo capitolo si occupa con la chiesa, generalmente. Tratta sia la presentazione, sia il simbolismo. Il secondo capitolo descrive l'iconografia della chiesa. Così qui si tratta dei dipinti, delle icone, dell'iconostasi della chiesa. Come fino a questo punto, il libro anche qui illustra il contenuto. Il terzo capitolo si occupa con i paramenti liturgici: partendo dai vestiti dei chierici, attraverso questi del diacono e del sacerdote, fino ai vestiti del vescovo, presenta tutto. Il quarto capitolo tratta l'arredamento del santuario della chiesa: con le cose usate per la liturgia (come ci fa vedere l'abbondante illustrazione). Così, è questa parte del libro che contiene il capitolo più vasto. Infine, nel capitolo quinto possiamo leggere una parte integrante: sul canto liturgico. È un grande valore dell'opera il sommario redatto in cinque diverse lingue (purtroppo, proprio è la versione ungherese che è rimasta tronca). Dobbiamo dire, in sostanza, che questo libro nella sua integrità è un'opera redatta e illustrata eccellentemente.

Il lettore greco-cattolico può prendere in mano questo libro con gioia perché può approfondirsi nella sua fede, nel suo amore verso la propria Chiesa. Naturalmente, si deve accentuare – come lo vediamo chiaramente nel titolo – che qui si tratta della Chiesa greco-cattolica di Slovacchia, presenta la sua tradizione che – naturalmente – non corrisponde in tutto a quella di altre Chiese nazionali.

Il lettore non greco-cattolico può attingere molte conoscenze dal libro, meravigliare la ricca eredità liturgica e tradizione della Chiesa bizantina. Vale la pena, in questo punto, citare la lettera apostolica, *Orientale Lumen*, del papa Giovanni Paolo II: "Poiché infatti crediamo che la venerabile e antica tradizione delle chiese orientali sia parte integrante del patrimonio della chiesa di Cristo, la prima necessità per i cattolici è di conoscerla per potersene nutrire e favorire, nel modo possibile a ciascuno, il processo dell'unità". Allora, il libro veramente aiuta il lettore in questo campo. Allo stesso tempo, si verificano anche altri pensieri del documento papale appena citato: "In questo quadro la preghiera liturgica in Oriente mostra una grande attitudine a coinvolgere la persona umana nella sua totalità: il mistero è cantato nella sublimità dei suoi contenuti, ma anche nel calore dei sentimenti che suscita nel cuore

RECENSIONES

dell'umanità salvata. Nell'azione sacra anche la corporeità è convocata alla lode e la bellezza, che in Oriente è uno dei nomi più cari per esprimere la divina armonia e il modello dell'umanità trasfigurata, si mostra ovunque: nelle forme del tempio, nei suoni, nei colori, nelle luci, nei profumi. Il tempo prolungato delle celebrazioni, la ripetuta invocazione, tutto esprime un progressivo immedesimarsi nel mistero celebrato con tutta la persona. E la preghiera della chiesa diviene così già partecipazione alla liturgia celeste, antípico della beatitudine finale." – Professiamo con convinzione che questo libro aiuta il lettore in tutto questo: fa più intelligibile, più chiaro le medie della liturgia, rende possibile la realizzazione del concetto di base del Concilio: la "actuosa participatio".

(Ivancsó István)

Il libro di Ivancsó István, "Actuosa Participatio. La liturgia come partecipazione all'esperienza trinitaria", è un'analisi approfondita della concezione liturgica dell'esperienza trinitaria secondo il Concilio Vaticano II. L'autore, dopo aver esposto le basi teologiche della concezione trinitaria, analizza i diversi modelli di liturgia proposti dal Concilio, evidenziando le loro similitudini e le differenze. In particolare, il libro si concentra sulla concezione liturgica dell'esperienza trinitaria, che Ivancsó István definisce "actuosa participatio". Questa concezione vede la liturgia come una partecipazione attiva e profonda all'esperienza trinitaria, dove il credente non si limita a osservare e a partecipare, ma diventa un attore attivo nella celebrazione. Il libro analizza i diversi modelli di liturgia proposti dal Concilio, evidenziando le loro similitudini e le differenze. In particolare, il libro si concentra sulla concezione liturgica dell'esperienza trinitaria, che Ivancsó István definisce "actuosa participatio". Questa concezione vede la liturgia come una partecipazione attiva e profonda all'esperienza trinitaria, dove il credente non si limita a osservare e a partecipare, ma diventa un attore attivo nella celebrazione.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

- 18 -

Citazioni, riferimenti e influssi liturgici nell'acatisto di Máriapócs

(Ivancsó István)

Il nostro inno acatisto di Máriapócs – che è stato ritrovato nell'ultimo decennio – diviene sempre più conosciuto. Ormai esistono due edizioni del suo testo. Anzi, abbiamo già scritto alcuni saggi sull'inno da diversi punti di vista.

Lo scritto presente vuol presentare e dimostrare che l'opera non è indipendente dai testi liturgici della Chiesa bizantina. Anzi! Il compositore dell'inno acatisto di Máriapócs ha voluto sul serio utilizzare gli inni liturgici, i loro pensieri. Molte volte ha citato certi testi, ma in altri casi ha tratto ispirazione da altri testi liturgici. Dall'analisi del corpo dell'acatisto si può costatare che l'autore ha citato diciotto volte nella sua opera: ne sono quattordici le citazioni letterarie, quattro invece sono contenutistiche.

Nel nostro libro (di cui titolo in italiano: "Ave Maria, la Stella brillante di Pócs!" *Presentazione e testo dell'acatisto della Madre di Dio di Máriapócs*) abbiamo già scritto un breve capitolo sul tema, ma questo saggio lo elabora più dettagliatamente.

Si può costatare ancora che l'autore del nostro inno non ha mai citato in modo servile perché sempre badava di essere molto preciso anche nella forma. Questo significa che ha precisamente osservato le regole della poesia ungherese.

L'architecture sacrale de l'éparchie historique de Munkács (Mukachevo)

au 17^e siècle

(Bernadett Puskás)

Jusqu'à la fin du 17^e siècle, à l'éparchie de Munkács la construction des églises en bois domina sur la maçonnerie. Ce fait suit les tendances caractéristiques pour toute la région des Carpates. Concernant les églises murées on n'a que quelques données. Ce sont, par exemple, des informations sur la rotonde de Munkács construite en 1661 par l'intention de Joannes Zékány. Les documentations des visites de l'évêque Emmanuel Olsavszky mentionnent quelques églises murées également. Leurs plans sont inconnus.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

Connaissant les églises en bois de 17^e siècle conservées de nos jours, la tradition de l'intérieur liturgique de trois parties reste valable au cours de tout le siècle. Ce plan – dont le centre formel est la nef, la partie rectangulaire la plus grande – était répandu du nord, en relation de la phase précoce de l'établissement du territoire. Les églises avec le plan formé de deux unités architecturales sont plus rares (elles sont représentées surtout dans la région de Tisza). Elles se composent du sanctuaire et d'un deuxième compartiment longitudinal, partagé de sa part à une section plus longue, à la nef, et au pronaos, par un mur. Ce plan était répandu du sud. Dans son évolution c'est l'architecture des églises à l'espace unique de Transilvanie qui le pouvait influencer définitivement. Le plan polygonal du sanctuaire de ces églises justifie cette relation.

Les différentes pratiques architecturales se rencontrent sur le territoire de l'éparchie de Munkács. La construction verticale des églises représente plusieurs types avec des versions très différentes. Les points de vue de la typologisation sont d'une part formels, d'autre part ils suivent les territoires des régions culturelles. La dénomination des types des églises est empruntée de la terminologie de l'ethnographie. Vers la fin du 17^e siècle, l'architecture en bois laisse remarquer des signes de changement l'esprit et de manière de voir, comme on peut souligner à propos de la tendance de la représentation du caractère individuel d'une communauté par les motifs architecturaux, de l'intérieur plus éclairé par des fenêtres de plus grandes mesures, etc.

Vor 35 Jahren wurde die Enzyklika *Humanae vitae* geschrieben

(János Soltész)

Das Problem der Methoden der Empfängnisregelung gehört in der katholischen Kirche seit einigen Jahrzehnten zu den am meisten umstrittenen.

Von 1909 an haben immer wieder die Bischöfe eines Landes nach dem anderen in gemeinsamen Hirtenbriefen zum Problem der Empfängnisverhütung Stellung genommen, 1930 schliesslich auch der Papst selber, Pius XI. in der Enzyklika „Casti connubii“.

In „Casti connubii“ wird jede Art von Empfängnisverhütung apodiktisch zurückgewiesen und als schwer sündhaftes Verhalten gewertet. Dass „Casti connubii“ trotz seiner entschiedenen Sprache nicht das letzte Wort in dieser Frage war, lag an der weiteren Zuspitzung der Sachproblematik, einer anderen Sicht der Eheziele und dem Aufkommen neuer Verhütungsmittel, bei denen eine Wesentliche Forderung der Vergangenheit offenbar erfüllt wurde: dass der natürliche Ablauf unangetastet bleibt. Damit war eine neue Entscheidung unumgänglich. Die Diskussion begann bereits in den Jahren vor und während des Konzils, das die Frage der Methoden selber nicht behandelt, sondern die Entscheidung hierüber dem Papst und einer von ihm be-

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

stimmten Kommission überwiesen hat. Nach Aschluss der Beratungen der Kommission hat Paul VI. im Juli 1968 die Enzyklika „Humanae vitae“ veröffentlicht, die mit ihrer entscheidenden Aussage den Erwartungen vieler Theologen und weiter Teile der Kirche entgegenlief.

Die Enzyklika erörtert nicht nur die Frage der Methoden der Empfängnisverhütung. Sie spricht darüber hinaus auch von ehelicher Liebe und bekennt sich zum Gedanken der „verantwortlichen Elternschaft“. Dennoch ist ein wesentlicher Gehalt ihre Antwort auf das Methodenproblem.

Jeder eheliche Akt muss „von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben“. Der Mensch darf die beiden von Natur miteinander verknüpften Sinngehalte der ehelichen Begegnung – „liebende Vereinigung und Fortpflanzung“ – nicht eigenmächtig trennen. Die Verbindung von Liebe und Leben, von Vereinigung und Zeugung ist von Gott selber gewollt. Alle künstlichen Mittel und Methoden sind Moralisch unerlaubt und dürfen nicht gewählt werden. Vertretbar ist allein die Methode der Zeitwahl.

Die Reaktion setzte unmittelbar ein und war teilweise äussert heftig. Dabei ist unverkennbar eine Differenz zwischen kirchenoffiziellen Texten und Ausserungen einzelner Theologen gegeben.

Die Weiterentwicklung besteht konkret in einer Aufwertung der Methode der Zeitwahl. Als Gründe dieser Aufwertung können gelten: die technischen Verbesserungen dieser Methode, die Wiederentdeckung der Werte des Natürlichen und die Bemühungen von Johannes Paul II. Die Bemühungen des Papstes haben sich niedergeschlagen vor allem im Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio“ von 1981, in dem nicht mehr die Grösse der Natur, sondern die der Person den Ausschlag gibt.

Man wird der Enzyklika nicht gerecht, wenn man ihr lediglich eine Festschreibung der bisherigen kirchlichen Lehre sieht, auch nicht, wenn man ihren Einspruch auf das Prinzip der Wahrung der Natur Zurückführt. Der letzte Beweggrund dürfte die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Lebens gewesen sein: dass die Quelle des Lebens frei bleibt von jeglicher Manipulation.

Analisi della figura canonica del Metropolita *sui iuris*

(Péter Szabó)

Il presente studio cerca di dare una analisi dettagliata della figura canonica del Metropolita *sui iuris*. La prima parte elenca gli elementi *esplicitamente* indicati dello “ius metropoliticum”, facendone una comparazione commentata con la figura analoga del *CIC*. Dopo aver analizzato le liste dei tradizionali diritti metropolitani, riportate nei due Codici, vengono elencate delle serie di altri diritti ed obblighi dispersi nel Codice. Essi sono attribuiti loro direttamente o indirettamente, in

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

quest'ultimi casi riferendosi all'autorità superiore amministrativa delle Chiese *sui iuris*. Nella seconda parte l'Autore mette in rilievo che, oltre alle sovradette competenze, il *CCEO* contiene un numero rilevante di altri canoni, i quali, pur solo *implicitamente*, ugualmente riguardano i Metropoliti o per lo meno possono essere applicati anche a loro (cf. p.e. can. 1538, § 1b). Lo studio si finisce con un interrogativo. Come una novità rilevante, il *CCEO* non riporta più la formula di origine decretalista che tassativizza le competenze metropolitane ("Nulla alia..." cf. *CIC* 436, § 3). Ci si potrebbe domandare se questo fatto, in una lettura sinottica dei cc. 2, 159, 169 e 895, non rendesse possibile l'identificazione ancora ulteriori competenze metropolitane o più precisamente la loro possibilità?

La politique religieuse de Ferenc Rákóczi II et les chrétiens orientaux (György Janka)

Le prince Ferenc Rákóczi II tint la foi catholique et la dévotion de sa famille. Elles étaient approfondies et renforcées au cours de son éducation et de ses études. Pendant la direction de la guerre d'indépendance, il devait résoudre plusieurs questions de la politique ecclésiastique, qui bien représentaient la position spirituelle du prince. En même temps, ces activités laissaient remarquer ses qualités de l'homme d'Etat, avec lesquelles Rákóczi s'efforça de surmonter les mesquines querelles religieuses et les disputes confessionnelles. A l'assemblé législative de Szécsény, en 1705, ses dispositions le plus importantes signalent des efforts pour assurer la liberté religieuse, des églises, des écoles et la répartition légitime de la dîme aussi. Il rendit un décret important sur l'engagement des aumôniers militaires permanents.

Rákóczi s'efforça de trouver une solution intermédiaire dans la «question jésuite» et protegea l'affaire scolaire. Il faisait des démarches au Saint Siège en faveur de la reconnaissance du droit de patron suprême du prince, mais l'envoyé, l'abbé Brenner ne réussit pas d'acquérir des résultats chez le pape Clément XI.

Concernant les chrétiens orientaux, tout d'abord il faut mentionner les pas pour l'engagement des serbes. Auparavant Rákóczi cherchait le consentement avec le patriarche Cernojevic, pour obtenir l'aide militaire contre les Habsbourg, promettant les priviléges. Le pacte fut échoué par la cour de la Vienne: elle interna le patriarche à la capitale impériale en l'obligeant à un nouveau serment de fidélité. Malgré l'échec Ferenc Rákóczi II édita plusieurs patents pour engager les serbes. Plutard toute une campagne diplomatique se dénoua. D'abord le tsar Pierre I, ensuite les nobilités valaques ont promis l'entremise entre les deux parties, sans succès.

Le prince, comme autorité, ordonna une enquête aussi dans l'affaire de József Sztojka, évêque non-unie de Maramures.

Rákóczi profita de son droit de patron suprême en remplissant le siège vacant de l'évêque gréco-catholique de Munkács. Après la mort de l'évêque De

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

Camelis, il nomma à cette position Petronius Kaminski, son confident. Le prince demanda aussitôt Leo Zaleski, métropolite de Kiev prendre l'évêché de Munkács sous sa juridiction, et demander de Rome l'agrément de Kaminski pour le sacrer évêque. Après la mort de Kaminski, le prince nomma György Bizánci au titre du vicaire général. La situation était compliquée, par le fait que la Rome et la Vienne avaient nommé leurs candidats pour la siège de l'évêque de Munkács, elles aussi. De cette manière, ce problème était devenu l'exemple de la lutte pour le droit de patronat. Les relations grécocatholiques sont représentées dans les déclarations de Rákóczi à propos de larmolement à Pócs et de la persévérance de ses soldats ruthènes, qui ont reçu de leur seigneur le titre honorifique de «gens fidellissima».

Toutes ses exemples bien illustrent, que les dispositions de Ferenc Rákóczi II, concernantes la question des chrétiens orientaux, manifestent des signes importantes et caractéristiques de sa politique religieuse.

- 19 -

Patristische Auslegung des „*Beatus vir*“ vom hl. Ignatios von Antiochien bis zur Zeit Basilius' des Großen (Athanáz Orosz)

Die große Bedeutung von Psalm 1 innerhalb der Psalmensammlung ist heutzutage weithin anerkannt. Sie war aber auch im patristischen Zeitalter so gedeutet. Dieser Psalm mit seiner programmativen Verbindung von Tora- und Weisheitsfrömmigkeit wurde von Gregorius von Nyssa als Einleitung des Gesamtkorpus des Psalter gewertet. Die ersten Worte des Psalms waren auch anthropologisch und ethisch relevant, weil im „*Beatus vir*“ schon ein Program der Seligkeit für alle angegeben wurde.

Die früheste Bezugnahme auf Ps 1 findet sich bei Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Magnesier. Die wichtigsten Auslegungen des ganzen Psalms im zweiten Jahrhundert finden sich aber erst bei Justin und im Barnabasbrief. Die langen Psalmenzitate im Dialog mit Tryphon und in der Apologie des Märtyrers und die für heutige Leser sonderbar klingenden paränetischen Verwendungen des Ps 1 im Barnabasbrief weisen einige direkten Berührungen auf. Die Aussagen im Ps 1,3 über den Gerechten (δίκαιος) und der Baum (ξύλον) neben der Fluss als Hinweis auf das Kreuz werden christologisch aufgefasst. Man sieht auch eine tauftheologische Deutung, wo der Gerechte vom Ps 1,1 als der Getaufte interpretiert wird. Bei beiden Apologeten zeichnet sich auch eine paränetische Interpretationsweise, die die weisheitlich-mahnende Ausrichtung von Ps 1 aufnimmt und in dem δίκαιος den Christ sieht. In Barn 10,10 werden die negativen Aussagen von Ps

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

1,1 zur Absicherung einer paränetischen allegorischen Auslegung alttestamentlicher Speiseverbote herangezogen. Die Analyse von D.-A. Koch hilft uns, bei diesen beiden Autoren die in Ps 1 ausgesprochene Lebensverheissung an den Gerechten neu zu hören und im eschatologischen Horizont zu interpretieren. Nur kurz beschäftigen wir uns mit den christologischen-ekklesiologischen Aktualisationen der Homilie von Hippolyt *Eis tous psalmous* und mit zwei Psalmen-Auslegungen von Origenes.

Wichtiger in der Auslegungsgeschichte sind die Epistula des hl. Athanasius an Marcellinus und die Psalmenhomilien des hl. Basilius. Diese Kirchenväter geben eine Reihe von Prinzipien zum Lesen und Meditation von Psalm 1. Der hl. Basilius und sein Bruder, Gregorius von Nyssa betrachten den „*Beatus vir*“ als Einleitung der ganzen Psalmensammlung und des christlichen Lebens. Nach ihrer Meinung findet man hier den „Herz“ des Gesamtkorpus des Psalter und die Prinzipien der Seligkeit und Endziel aller Gläubigen: dem guten Gott ähnlich werden. Die größte Ideen des Theaithetos von Platon klingen hier nach.

San Giovanni Crisostomo il „beatus vir“ nel culto liturgico della Chiesa bizantina (István Ivancsó)

San Giovanni Crisostomo uno tra i più grandi Padri della Chiesa orientale, ha una grande venerazione. Durante l'anno liturgico bizantino si commemora la sua festa quattro volte, e con questo fatto – in questa forma – la sua venerazione è rilevante. Nonostante ciò – secondo la nostra conoscenza – la sua vita non è stata ancora presentata dal punto di vista liturgico.

Nel lavoro presente intendiamo rispondere a questo bisogno. Vogliamo riasumere la dottrina del nostro Santo in base ai testi liturgici della Chiesa bizantina, tralasciare però i dettagli dei libri di patrologia e di storia dei dogmi.

Per il giorno 14 settembre sta scritto nel libro liturgico: “Dormizione del nostro santo padre Giovanni Crisostomo di Costantinopoli. A motivo della festa dell'Esaltazione, la sua memoria è trasferita al mese di novembre”. E davvero, il 13 novembre vi si trovano i suoi testi liturgici sotto il titolo: „Memoria del nostro santo padre Giovanni Crisostomo arcivescovo di Costantinopoli (407)“.

Esiste ancora una festa del Santo il 27 gennaio: “Traslazione delle reliquie del nostro santo padre Giovanni Crisostomo nell'anno 438”. Infine, si trova inserito il suo culto anche tra i tre grandi gerarchi quando si celebra „la memoria dei nostri santi padri e maestri universali, Basilio il grande, Gregorio il teologo e Giovanni Crisostomo“.

Nel titolo del saggio abbiamo scritto che San Giovanni Crisostomo è il “*beatus vir*“. Perché e come possiamo dire che egli è “uomo beato”? In tre maniere

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

intendiamo verificare il fatto in base ai suoi testi liturgici. 1. La sua partecipazione al mistero pasquale di Gesù Cristo; 2. Ci dà un esempio che anche noi possiamo parteciparne come lui; 3. Con la sua protezione ci aiuta ad ottenere questo fine. – Poi presentiamo anche alcuni brani della sua vita descritti nei testi liturgici. Infine, raccolgiamo dagli inni i suoi epitetti, partendo dall'attributo “Crisostomo”, che riguardano l'oro.

È da notare che negli inni della sua festa di novembre si trova sedici volte – in forme variate – l'espressione “beato” attribuite a San Giovanni Crisostomo.

Gli aspetti del suo culto sono riassunti, tra gli altri, nell'inno seguente: “O padre che godi della vita vera, per la quale hai lottato con tutte le forze sulla terra, rendendoti mirabile per la vita angelica, acquisendo la lingua di Cristo e la bocca serena, supplica, o ispirato, per la salvezza di quelli che con fede in modo speciale ti proclamano beato”.

Oltre tutto questo però si può osservare un fatto che sarebbe importante: nei testi liturgici della festa di San Giovanni Crisostomo non si trova nessun riferimento né alla Divina Liturgia che porta il suo nome, né al fatto che egli cominciò la sua composizione.

Varrebbe la pena analizzare, in un saggio più ampio, i testi liturgici delle due altre feste di San Giovanni Crisostomo, e confrontare le constatazioni e conclusioni di questo lavoro, per ottenere un quadro d'insieme più ampio. Però, si potrà farlo con risultato soltanto dopo la pubblicazione integra dei testi liturgici.

Autonomia disciplinare come carattere del fenomeno

dell'Ecclesia sui iuris: ambito e funzioni

(Péter Szabó)

Diversi autori hanno già trattato il tema del diritto particolare *sui iuris*, argomento del presente studio. Questi lavori hanno abbozzato la tipologia del diritto particolare, così come si evince dal Codice, hanno riassunto le intenzioni della codificazione riguardo a questo, hanno proposto degli schemi per lo svolgimento felice della codificazione particolare presso le Chiese orientali e hanno passato brevemente in rassegna le norme emanate dopo la promulgazione del CCEO. Finora, invece, è stata prestata meno attenzione all'esame dei *limiti tecnici* della legislazione *sui iuris*, sebbene fosse chiaro che tale aspetto fosse d'importanza decisiva sotto diverse prospettive. Il presente studio riflette su questo argomento, attraverso i seguenti passi: 1. Brevi osservazioni intorno alla (mancata) determinazione giuridica della competenza degli organi sinodali nel CCEO; 2. Sfere di competenza normativa dei sinodi d'Oriente: 2.1 Sfere di competenza della legislazione *sui iuris* ricavabili con certezza dai riferimenti dello *ius commune* oppure dell'*iter* della codificazione; 2.2 Analisi dell'ulteriori sfera di competenza normativa *sui iuris*. Esame dei confini legali tra

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

norme “conformi” e norme “conflittuali” rispetto al diritto superiore; 3. Brevi osservazioni sulla *funzione* dell’autonomia dei legislatori locali.

Per vedere, se un Sinodo possa emanare una norma superiore (una *lex particularis Ecclesiae sui iuris*) bisogna esaminare in fondo due cose in due passi consecutivi: (1) Esiste o meno un *motivo* legittimo per promulgare tale norma? Se la risposta è affermativa, dobbiamo vedere (2) se l’organo concreto in questione abbia la *competenza* di farlo o meno? In base ad un’analisi di questi aspetti, sembra poter sollevare con ragione ulteriori *possibili* ambiti di competenza del governo superiore di tipo normativo. Infatti, oltre a poter dare norme nei casi espressamente *riferiti* ed in quei *ommessi* dal Codice, sembra che i Sinodi deliberativi d’Oriente in ragione della protezione della *communio ecclesiatica* possano *moderare* anche tali competenze, le quali sono espressamente attribuite dallo *ius commune* ad autorità a loro inferiori. Ovviamente tali atti richiedono un caso di una vera *necessitas Ecclesiae*, e possono essere effettuati sempre solo entro i limiti indispensabili richiesti dalla situazione.

Kenotic character of the finite freedom’s creation in Hans Urs von Balthasar’s Theo-drama (Tamás Kruppa)

Balthasar understands the immanent Trinity: absolut love as absolut self-surrender. This kenotic approach led to an understanding of infinite freedom as „letting-be” [*Sein-lassen*] and „making-room” [*Raumgeben*]. The Father is God as the One who without reserve pours himself out in an utterly free love. This divine, gratuitous selflessness is the generation of the Son, who is God as the One, who with neither reserve nor with demand, receives all that he is from the Father. The Spirit as the personal unity of the Father and the Son, is God as the One who personifies the ever-greater fruitfulness and freedom of this kenotic love. In according to Balthasar, the Spirit is the witness that the God, who freely gives himself away in a self-surrendering love, in the same time does not loose himself.

Spirit, both immanently and economically, is God in his ability to give himself away and still remain God. For Balthasar, the possibility of the world of finite freedom, and the real drama of the confrontation between divine and human freedom exist precisely because of the [*Ur-drama*] of the kenotic, trinitarian love. This means ultimately that the world of human freedom finds its possibility and its real „home” in the realm of the Spirit.

... it is the drama of the „emptying” of the Father’s heart, in the generation of the Son, that contains and surpasses all possible drama between God and a world. For any world only has its place within that distinction between Father and Son that is maintained and bridged by the Holy Spirit.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

We would like to show how Balthasar understands the creation of free, finite spirit and the world of finite freedom – following S. Bulgakov – from a specifically trinitarian perspective, as a second divine kenosis.

Balthasar calls the Holy Spirit the freedom of God in person, God's freedom par excellence. As such, the Spirit is God's absolute boundlessness. Through the Holy Spirit God already in the immanent Trinity is able to share himself, to give himself away completely without losing himself or being diminished in any way. This eternal, gracious self-emptying of the Father is the inner-trinitarian foundation for what, in the economy of salvation, we call grace.

From a kenotic perspective, Balthasar understands the Spirit as the identity in God of self-possession and self-surrender, of absolute freedom and gratuitous indebtedness. Precisely as the Spirit of the Father and Son, She is the expression in person of the eternal fidelity of God's boundless freedom. And in the Spirit, God is also able to be ever-greater, ever-new outside himself too. According to Balthasar, finite freedom as a real sharing, a real participation in God's own freedom, possible only by virtue of the trinitarian structure of infinite freedom. Through the Spirit, God shares his freedom in a second kenosis the creation of the world of finite freedom and finite spirit. This second kenosis is not identical with, rather analogous to the inner-trinitarian kenosis.

The fundamental paradox of human freedom lies in a tension. As finite, it is radically contingent, it cannot ground itself, or guarantee its existence and fulfillment. Nonetheless, human freedom is a real sharing in God's infinite freedom, by virtue of its ground and graced fulfillment, not in itself, but in the freedom of the incarnate Son. For Balthasar, true freedom is communion in difference with divine freedom by virtue of God's free self-donation in Jesus Christ, the concrete analogy of freedom, and the union we have with Christ in the Holy Spirit.

Thus from the very beginning, finite spirit is created for gracious union with and fulfillment in absolute Spirit. It is the Holy Spirit who is and brings about this „communion-in-difference” between God and individual human beings. The Holy Spirit is God's freedom in person, and the graciously given personal share in God's freedom. In this sense, the Spirit is the One, who sets us free, frees us into the freedom of Christ.

For the Christian, the answer to the question as to how finite freedom can be a true sharing in infinite freedom receives its answer in the incarnate Son, where infinite freedom and finite freedom are one, without confusion, and without division. But the „Gestalt” of Jesus Christ one cannot understand, except in a trinitarian way.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

Il peccato – l'uomo è all'ombra d'Adamo (István Seszták)

Il peccato è uno dei grandi enigmi della storia dell'umanità. La speculazione filosofica e la riflessione teologica di ogni epoca hanno tentato di dare un'interpretazione di questo "mistero sconosciuto" che non solo appartiene all'esperienza fondamentale dell'esistenza umana, ma la anche spesso determina. La rivelazione divina è la manifestazione continua dell'amore di Dio, alla quale la realtà del peccato costituisce un vero ostacolo. Questo presente lavoro vuol essere un breve riassunto della teologia del peccato, in quanto il parlare del peccato è sempre una realtà teologica, infatti il peccato come tale riceve senso e diritto di esistere soltanto dentro nella rivelazione, dove il Creatore è Colui che parla dell'esistenza peccatrice dell'uomo, ma è Lui stesso che giudica e salva l'uomo peccatore.

Nella prima parte del lavoro si parla della crisi attuale della comprensione del peccato nella nostra epoca, che è in stretta connessione con lo smarrimento del senso del peccato, che trova la sua radice nella coscienza cambiata dell'uomo. In questa società secolarizzata l'uomo anche peccatore perde ogni riferimento ad un mondo trascendente dove il Dio personale rimane sempre Dio della storia e dell'umanità. Anche a livello dei valori morali si rende conto che loro hanno perso il loro legame con l'eterno, e si parla piuttosto delle responsabilità terrestri. Questa nuova visione dell'uomo e del mondo demistifica una concezione "sacrale" del peccato. La secolarizzazione porta con sé la crisi delle forme false di religiosità e della corrispondente falsa concezione di Dio. In rapporto al tema del peccato un altro significato particolare sono gli esiti delle scienze umane, e poi l'altro fattore è il fenomeno della politicizzazione della realtà. Il peccato in questo senso viene definito come una grave irresponsabilità nei confronti degli altri e della storia, come mancanza di solidarietà. Infine nel mutamento radicale della coscienza del peccato viene menzionata la "mistica del peccato", secondo la quale l'unico modo per essere cristiani è quello di sapere di essere peccatori e di riconoscerlo. Non conta tanto evitare il peccato, ma avere fiducia nella grazia divina che ci libera.

La seconda parte del lavoro prova dare una risposta teologica adeguata alla problematica del peccato, la quale consiste una riscoperta del senso autentico del peccato. Il peccato è prima di tutto un "rifiuto di Dio", una offesa fatta a Dio e rottura dell'amicizia con lui. Con il peccato l'uomo rifiuta il rapporto filiale della creazione offerta nell'alleanza ed anche rinnega la sua propria vocazione. Allo stesso tempo il peccato è anche la rottura della solidarietà umana e cosmica. La dimensione sociale e cosmica del mistero del peccato ha anche una portata ecclesiale. Il peccato è sempre un'azione umana e frutto della libera decisione dell'uomo.

Qualsiasi analisi del peccato, in teologia, non è mai l'ultima parola, essa serve solamente per comprendere la forza della salvezza che ci libera dal peccato.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

Das Wesen des Gebetes und seine spezielle Art, der liturgische Gesang aus moralische Hinsicht

(János Soltesz)

Das Gebet zeigt den Menschen auf den Knien, beziehungsweise in der Haltung der tiefsten Erfuhr, der Erkenntnis seiner Kleinheit vor dem unendlich großen Heiligen Gott. Das Gebet hebt aber zugleich den Menschen über alles Geschaffene hinaus bis unmittelbar vor das Antlitz Gottes. Im Gebet spricht der Mensch mit Gott. Das Gebet ist darum der größte Akt, dessen der Mensch fähig ist. Das größte am Gebet, seine eigentlichste Wirklichkeit ist nicht das bloße Denken an Gott, nicht das Zurücklassen alles Geschaffenen im Denken und Wollen, beziehungsweise das Be- trachten des Geschöpflichen im Lichte des Göttlichen.

Die ungeheuerste Wahrheit am Gebet ist, daß es ein wirklicher Verkehr mit Gott ist, daß wir wirklich bei Gott sind im Gebet, weil Gott wirklich Sich zu uns herabneigt, uns anspricht, uns auf unser Antworten wieder Antwort gibt. Das Gebet ist nicht einseitiger Akt, sondern ein Begegnung Gottes und des Menschen in Wort und Antwort, in Liebe und Gegenliebe, in Gnadenanregung und Mitwirkung. Gebet ist Dialog, Zwiesprache. Darum ist das Nachdenken über Gott erst dann wirklich Gebet, wenn wir unser Herz, unsere Person in Bewegung auf Gott hinsetzen. Das Gebet ist immer antinomisch und ontologisch und eine Aufgabe für alle menschliche Person.

Die Väter haben sehr viel und praktische Forderungen für die Christen über das Gebet zusammengefaßt, besonders Heilige Basileos der Große in seinem Psalmkommentar. Seine Ratschläge sehr wichtige und nützliche sind für die betende und liturgische Gesänge singende Christen. Diese schöne liturgische Tätigkeit zeigt besonders, daß der Mensch eine Ikone des Gottes hat.

A che punto siamo con il can. 373?

Resoconto nello specchio della disciplina paleocristiana e delle fonti più recenti

(Athánáz Orosz)

A proposito della legge del celibato ecclesiastico, la Conferenza Episcopale Svizzera ha recentemente rinnegato l'opportunità di un cambiamento eventuale dichiarando che tutte le Chiese che hanno reso facoltativo il celibato, lo hanno abrogato. In questo lavoro non pretendiamo di risolvere questa difficoltà della Chiesa latina, ma – dal punto di vista greco cattolico ungherese – cerchiamo di andare più a fondo. Secondo il c. 373 del *CCEO* infatti, “il celibato dei chierici *sacerdotio tam congruus* dev'essere tenuto ovunque in grandissima stima, secondo la tradizione della Chiese universale; così pure dev'essere tenuto in onore lo stato dei chierici uniti in matrimo-

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

nio, sancito attraverso i secoli dalla prassi della Chiesa primitiva e delle Chiese orientali". A nostro avviso, quest'approccio al dono del celibato mantiene in equilibrio le differenti condizioni del clero uxorato e del clero celibe in un contesto dove celibato e matrimonio sono ambedue valori ecclesiali, senza essere pure un obbligo canonico. Si chiede in ogni caso un'indagine sulla realizzazione di quest'ideale nella prassi. Prima di tutto riesaminiamo le tesi Ch. Cochini e R. Cholij sull'origine apostolica del celibato ritenute dal card. Stickler "come i definitivi studi sul celibato dei chierici nella Chiesa cristiana". Nella prima parte dell'indagine attuale (dal punto di vista orientale) solleviamo alcuni punti interrogativi intorno alla disciplina – tenuto dallo studioso ucraino come "comune tra oriente ed occidente" – della continenza perfetta e del celibato obbligatorio nella Chiesa antica. Analizzando una serie di testi sulla stima del celibato ecclesiastico, arriviamo alla conclusione del card. Erdő secondo il quale "il celibato nella Chiesa universale, nei primi secoli era tenuto in grande stima, ma è divenuto obbligatorio per la prima volta tra i monaci". Dunque, l'origine del celibato ecclesiastico obbligatorio non sembra essere anteriore al sec. III, secolo dell'apparizione del monachesimo. Perciò non possiamo essere in accordo con R. Cholij nella sua critica sul c. 373 del *CCEO*. Infatti, il testo citato del *CCEO* è in armonia con la disciplina tradizionale sancita già nel Vaticano II con i decreti *LG*, *OT* e soprattutto *PO*. Il n. 16 del decreto *Presbyterorum Ordinis* infatti, parla di prassi che "*legitime viget*" nelle Chiese orientali, dove oltre ai vescovi e ai presbiteri che scelgono con l'aiuto della grazia il celibato, ci sono anche degli eccellenti presbiteri. Il problema sembra essere più recente. Con l'esort. apostolica *Pastores dabo vobis*, una coerenza nel rapporto (intrinseco) celibato-ordine sacro è stato legittimato teologicamente. A proposito della configurazione del sacerdote celibe a Gesù Cristo "sposo della Chiesa", che è basato sulla natura stessa del sacramento dell'ordine, solleviamo i punti interrogativi di B. Petrà: "Dal momento che ci sono sacerdoti cattolici (orientali...) validamente ordinati e insieme uxorati, ne viene che in sé non ci può essere contraddizione tra la configurazione sponsale del sacerdote determinata dall'ordinazione e la condizione coniugale determinata dal sacramento del matrimonio". La domanda c'interessa dal punto di vista orientale. Insieme con G. Nedungatt, vediamo una contraddizione tra i principi del n. 5 del decreto *OE* del Vaticano II e le restrizioni geografiche del *CCEO* (c. 758, § 3) della disciplina orientale. D'altra parte osserviamo anche la situazione particolare della Chiesa greco-cattolica ungherese, dove la grande maggioranza del clero è sposato e la tendenza attuale rimane quasi esclusiva. Lo studio finisce con alcuni interrogativi a proposito delle cause e delle conseguenze di una tale tendenza che potrebbe arrivare ad un punto dove tutto il clero diocesano sarà sposato. Si potrebbe verificare la tesi elvetica, vale a dire che le Chiese che hanno reso facoltativo il celibato, lo hanno soppresso? Infatti, secondo la testimonianza della storia ecclesiastica, le Chiese, nelle quali il celibato viene totalmente perduto non possono più sussistere.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

Le diocèse millénaire d'Eger et les grécocatholiques (György Janka)

La symbiose de l'histoire millénaire du diocèse d'Eger avec les grécocatholiques durant 125 ans donne une vue sur l'histoire universelle des unions partielles aussi. On voit que les chrétiens orthodoxes établis dans le Royaume Hongrois pendant des centaines d'années comment ont trouvé une nouvelle patrie, puis ici rencontrant l'Église catholique romaine aussi que le protestantisme comment se mettaient de chercher leur nouvelle foi. Puisque leur rite était la manifestation de leur foi – comme un miroir de leur théologie, de leur spiritualité, de leur monde le penser et sentir – ils voulaient le conserver même si cela leur coûtait la vie. C'est pourquoi le protestantisme ne pouvait pas avoir du succès parmi eux, aussi que le rite romain. Cependant l'interprétation large de l'union valable au 17^e siècle les renda enthousiastes: garder le cérémonial dans son intégrité, cependant reconnaître le descent de Saint Pierre avec l'évêque élu par eux à la tête, et restituer l'unité de l'Église, tout cela ayant la légitimation de la reconnaissance sociale.

Dans cet esprit ils ont accepté avec une grande joie le soutien paternel des évêques György Lippay, György Jakusics et celui de Benedek Kisdy et à partir de 1646 ils ont demandé l'union de plus en plus nombreux.

Mais au 18^e siècle la situation fut changée. La notion de l'unité avait reçue une interprétation plus stricte: l'union, c'est déjà l'unification de main forte, c'est la soumission et le contrôle. Les évêques Fenesy, Telekesy, Erdödy, Barkóczy et Eszterházy ont dirigé dans cet esprit. Mais les prêtres maintenant l'unité ne voulaient plus accepté cela. Ils souhaitaient sauvegarder l'idée originelle de l'union. Paradoxalement, ils ont reçu l'aide dans cette question de la Cour éclairée josephiste et de Marie Thérèse, la reine apostolique de la Hongrie qui proceda pour eux le diocèse indépendant. Il semble Eger essuya un échec, mais ce n'est qu'une défaite apparente: l'idée de l'union n'est pas ébranlée: l'évêché de Munkacs connut une période de prospérité, et arriva au niveau où l'ont poussé selon leur volonté les évêques Lippay et Jakusics.

De cette manière, les moments solennels et nuageaux, les disputes et les combats représentant la résolution: vivre la joie de la catholicité en liberté, fraternellement, comme dans le rite romain, aussi dans le rite grèque.

L'uomo beato nello specchio del Salmo 1° (Endre Gánicz)

Ogni uomo vuol diventare beato, ma non è uguale, in che modo vi si arriva. Nell'Antico Testamento secondo l'insegnamento del Salmo 1° è beato costui chi tiene sempre davanti a sé le leggi del Signore, chi vive secondo esse. Il Salmo 1°

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

funziona come parte introduttiva del intero Libro dei Salmi. Si divide in due parti principali: nella prima parte (vv. 1-3) vengono descritte le proprietà del uomo giusto prima in modo negativo, poi in modo positivo. Nella parte seconda (vv. 4-6) vengono elencate le caratteristiche degli empi. Il salmo è ricco di simboli, tra cui emerge quello dell'albero e della pula. I simboli della solidità e dell'inconsistenza sono delle immagini dai quali – con la propria esperienza di vita – ciascuno può capire presto che la vera beatitudine si può raggiungere solo nel modo descritto nel Salmo. Nell'intero testo si può sentire la tradizionale teoria ebraica della retribuzione, ciò aumenta ancora l'importanza e il valore della vita realizzata secondo la Legge.

AUTHORS

EDWARD G. FARRUGIA

Pontificium Institutum Orientale
Piazza Santa Maria Maggiore, 7
00185 Roma
Italia
tel.: (00-399-06) 44-741-7159
e-mail: farrugia@pio.urbe.it

ISTVÁN IVANCSÓ

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum
Bethlen G. u. 13-19.
H-4400 Nyíregyháza
Hungary
tel.: (0036-42) 597-600
fax: (0036-42) 420-313
e-mail: ivancsoi@atanaz.hu

ASTRID KAPTIJN

Institut Catholique de Paris
Faculté de Droit Canonique
21, rue d'Assas
F – Paris
France
tel.: + 33 01 44 39 52 82

AUTHORS

JÁNOS NYIRÁN

Görög Katolikus Püspöki Hivatal

Bethlen G. u. 5.

H-4400 Nyíregyháza

Hungary

tel.: (0036-42) 415-901

fax: (0036-42) 415-911

e-mail: nyiranjanos@gmail.com

SZABÓ TAMÁS

Görög Katolikus Paróchia

Bercsényi u. 6.

H-4400 Nyíregyháza

Hungary

tel.: (0036-42) 413-025