

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

FOLIA ATHANASIANA

8

Manabu AKIYAMA – Antonis FYRIGOS
István IVANCSÓ – János NYIRÁN
Dimitrios SALACHAS
&
Byzantine Bibliography in Hungary 2005-2006

Nyíregyháza
2006

Folia Athanasiana vol. 8 (2006)
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

8



Nyíregyháza
2006

TABLE OF CONTENTS

DIMITRIOS SALACHAS Natura e finalità dei beni temporali della Chiesa – Obbligo dei fedeli di sovvenire alle necessità della Chiesa	7
ISTVÁN IVANCSÓ The Boksay-Malinics Irmologion in Hajdúdorog Diocese	44
JÁNOS NYIRÁN Sabato Santo II.	63
ANTONIS FYRIGOS Proposta di lettura del <i>De divinis nominibus</i> di Dionigi Areopagita	87
MANABU AKIYAMA Soteriological Dimension in the Anaphora of the Liturgy of St. Basil – in Light of the Eschatology of St. Gregory of Nyssa	97
BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2005-2006	113
RECENSIONES	119
CONTENTS OF THE ATHANASIANA 20	
István Ivancsó: The Development of the HungarianGreek Catholic Liturgy in the XX th Century	131
Bernadett Puskás: The Mandylion and the Icon Paintings of the 15-16 th Century in the Carpathian Region	132
Athanáz Orosz: La différence fondamentale entre l'ascèse monastique et les tâches des prêtres dans le Dialogue sur le Sacerdoce de saint Jean Chrysostome VI,5-8	133
István Seszták: I presupposti per una teologia del sacramento della ricon- ciliazione	134

CONTENTS OF THE ATHANASIANA 21

Athanáz Orosz: La catechesi della Pasqua nella tradizione della Chiesa
antica e dei Padri orientali 135

Bernadett Puskás: Les icônes de l'Intercession de la Mère de Dieu dans
la peinture d'icônes de la région des Carpates 137

István Ivancsó: Santini di 50° giubileo dei sacerdoti greco-cattolici 138

János Soltész: Die alttestamentliche Ausgangspunkten des Misteriums
Marias und der Effekt der Verehrung Marias auf das Frauenbild 139

AUTHORS 141

DIMITRIOS SALACHAS

NATURA E FINALITÀ DEI BENI TEMPORALI DELLA CHIESA

– Obbligo dei fedeli di sovvenire alle necessità della Chiesa –

SOMMARIO – I. Dottrina conciliare e normativa canonica del CCEO: 1. Diritto della Chiesa di possedere beni temporali; 2. Finalità dei beni temporali della Chiesa; 3. L'obbligo dei fedeli di sovvenire alle necessità della Chiesa; 4. Fonte dei beni ecclesiastici; 5. Le offerte e i contributi dei fedeli; 6. Pie Volontà e Pie Fondazioni; 7. L'istituzione dell'econo- mo e del consiglio per gli affari economici; II. Dottrina e normativa canonica nei sacri canones antichi: 1. La Chiesa ha diritto nativo di possedere dei beni temporali. 2. Sollecitudine della Chiesa per i poveri; 3. Vigilanza del Vescovo sull'amministrazione dei beni ecclesiastici; 4. Le "questue" per le finalità della Chiesa; 5. La diligente cura e conservazione dei beni ecclesiastici; 6. L'inalienabilità dei beni ecclesiastici durante la sede vacante e recupero di beni alienati; 7. Norme per l'alienazione dei beni temporali della Chiesa; 8. L'istituzione e la funzione dell'econo- mo; Conclusione.

I. Dottrina conciliare e normativa canonica del CCEO

1. Diritto della Chiesa di possedere beni temporali

Il Concilio Vaticano II nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n. 88, constata, che "la maggior parte del mondo soffre di una miseria così grande che sembra quasi intendere nei poveri l'appello del Cristo che reclama la carità dei suoi discepoli", e che "mentre alcune nazioni i cui abitanti troppo spesso per la maggior parte si dicono cristiani, godono di una grande abbondanza di beni, altre nazioni sono prive del necessario per vivere e sono afflitte dalla fame, dalla malattia e da ogni sorta di miserie". Perciò, invita la Chiesa a vivere e testimoniare lo spirito di povertà e d'amore, e tutto il popolo di Dio "dietro la parola e l'esempio dei suoi Vescovi, a sollevare, nella misura delle proprie forze, la miseria di questi tempi, dando, secondo l'uso antico della Chiesa, non solo del superfluo, ma anche del necessario". In modo più concreto la Costituzione conciliare loda ed incoraggia le collette e la distribuzione dei soccorsi materiali secondo un piano diocesano, nazionale e mondiale, e, ovunque si dia il caso, in azione congiunta tra cattolici e altri fratelli cristiani.

La Chiesa, mistero di comunione fondata da Cristo Signore, in questo mondo costituita e organizzata come Società (LG 8), è per vocazione divina strumento di salvezza dell'uomo nella sua realtà terrena ed esistenziale; perciò, nel compiere la sua missione spirituale, non è estranea alle cose terrene, anzi ne ha bisogno per i fini propri, per il cui conseguimento si destinano i beni temporali. Questo "diritto nativo", "originario" in certi paesi non è indipendente dalla potestà civile, poiché vi sono Chiese particolari che accettano di buon grado la cooperazione dello Stato per l'esercizio di questo diritto, come ad esempio in Germania (*Kirchensteuer*) e in Italia (*otto per mille*).

Il CCEO, can. 1007, conferma il diritto della Chiesa di possedere dei beni temporali e delinea la loro finalità: "La Chiesa nel procurare il bene spirituale degli uomini necessita e fa uso dei beni temporali nella misura in cui lo richiede la sua missione propria; perciò essa ha il diritto nativo di acquistare, possedere, amministrare e anche alienare quei beni temporali che le sono necessari per i fini propri, specialmente per il culto divino, per le opere di apostolato e di carità, e anche per un adeguato sostentamento dei ministri".

Soggetto capace di acquistare, possedere, amministrare e alienare beni temporali a norma del diritto canonico è qualsiasi persona giuridica (la Chiesa universale, le Chiese *sui iuris*, le eparchie, gli esarcati, le parrocchie, i Monasteri, le Confederazioni monastiche, gli Istituti religiosi, le Società di vita comune, gli Istituti secolari, le loro province e le case legittimamente erette ecc.); tutti i beni temporali che appartengono alle persone giuridiche sono beni ecclesiastici (can. 1009). "Certo, le cose terrene e quelle che, nella condizione umana, superano questo mondo, sono strettamente unite, e la Chiesa stessa si serve delle cose temporali nella misura che la propria missione richiede. Tuttavia essa non pone la sua speranza nei privilegi offertigli dall'autorità civile. Anzi essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatasse che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni. Ma sempre e dovunque, è suo diritto predicare con vera libertà la fede e insegnare la sua dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la sua missione tra gli uomini. [...] E farà questo, utilizzando tutti e soli quei mezzi che sono conformi al Vangelo e in armonia col bene di tutti, secondo la diversità dei tempi e delle situazioni" (*Gaudium et Spes*, n. 76).

Gli apostoli e i loro successori con i propri collaboratori, e a seguito loro, tutti quelli che si dedicavano al ministero della parola di Dio, essendo inviati ad annunciare agli uomini il Cristo Salvatore del mondo, nell'esercizio del loro apostolato si appoggiavano, certo, sulla potenza di Dio, utilizzando le vie e i mezzi propri del Vangelo, che, in molti punti, differiscono dai mezzi propri della città terrestre, ma non possono fare a meno dai mezzi della città eterna.

2. Finalità dei beni temporali della Chiesa

Il can. 1007 enumera come fini propri dei beni temporali della Chiesa il culto divino, le opere di apostolato e di carità, e anche un adeguato sostentamento dei ministri. “Appare ovvio che l’enumerazione delle finalità dei beni ecclesiastici recense in questo canone non è tassativa ma solo indicativa e riflette gli orientamenti conciliari quanto alla collocazione di questi beni nell’ambito della comunione ecclesiale e della missione propria della Chiesa”.¹ Il culto divino comprende anche la costruzione di nuove chiese, oratori, cimiteri e il decoro della “casa del Signore” e delle celebrazioni liturgiche. L’adeguato sostentamento dei ministri corrisponde allo spirito del detto del Signore: *l’operaio è degno della sua mercede* (Lc 10,7), richiamato dall’apostolo Paolo nella prima lettera a Timoteo (5,18) e nella prima ai Corinti: *il Signore ha disposto che coloro i quali annunciano il vangelo vivano del vangelo* (1Cor 9,14). Da notare che il termine “adeguato sostentamento”, usato nel can. 1007, riflette maggiormente lo spirito dei documenti del Concilio Vaticano II relativi alla questione del sostentamento del clero. Tuttavia, il decreto *Presbyterorum Ordinis*, nn. 17 e 20, parla indistintamente di “onesto sostentamento”, di “sostentamento dignitoso”, di “equa retribuzione”. In modo più esplicito, il can. 390, riferendosi ai chierici che si dedicano pienamente al servizio di Dio nello svolgimento delle funzioni che sono state loro assegnate, ritiene logico il diritto che siano equamente retribuiti: *I chierici hanno diritto a un conveniente sostentamento e quindi di percepire una giusta remunerazione per l’adempimento dell’ufficio o dell’incarico loro affidati; remunerazione che, se si tratta di chierici coniugati, deve provvedere anche al sostentamento della loro famiglia, a meno che non sia già stato provveduto sufficientemente in altro modo. Inoltre essi hanno diritto che si provveda a loro e alla loro famiglia, se sono coniugati, una conveniente previdenza e sicurezza sociale, come pure l’assistenza sanitaria; affinché questo diritto possa essere applicato, i chierici sono obbligati a contribuire in quota parte, a norma del diritto particolare, all’istituto di cui nel can. 1021, §2.*

Per i Vescovi emeriti, il can. 211, §2 ricorda l’obbligo dei Sinodi di fare in modo che si provveda ad un loro adeguato e degno sostentamento, tenendo presente tuttavia l’obbligo primario a cui è tenuta l’eparchia alla quale hanno prestato servizio. Anche per il parroco, dopo la rinuncia all’ufficio, il can. 297, §2 dispone che il Ve-

¹ R. COPPOLA, in *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali* (a cura P. V. Pinto), 2001, 846.

scovo eparchiale deve provvedere all'adeguato sostentamento e all'abitazione del rinunciante, attenendosi alle norme del diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*. Anzi, anche per i membri di un Istituto religioso legittimamente dimesso, sebbene non può rivendicare nulla da esso per qualsiasi opera in esso compiuta, tuttavia l'Istituto deve osservare l'equità e la carità verso il membro che se ne separa (cf. cann. 503 e 553). Il termine "conveniente" o "adeguato" significa che si addice al proprio stato, escludendo perciò anche l'apparenza di ricchezza, di lucro, di accumulazione e attaccamento smodato ai beni terreni, di una vita di lusso. Per stabilire la "giusta remunerazione" si deve prendere in considerazione il contesto economico-sociale in cui i chierici vivono ed operano, come anche le leggi civili. Particolare attenzione e sensibilità presta il Codice ai chierici coniugati e le loro famiglie. Ovviamente nel determinare la "giusta remunerazione" bisogna tener conto eventuali altri fondi percepiti dai chierici, come ad esempio per gli insegnanti di religione nelle scuole pubbliche o private, docenti universitari, cappellani di istituti religiosi, cappellani militari, incarichi remunerati in vari organismi ecc.

3. L'obbligo dei fedeli di sovvenire alle necessità della Chiesa

Tra i diritti e doveri fondamentali di tutti i fedeli, il *CCEO*, can. 25, annovera anche "l'obbligo di sovvenire alle necessità della Chiesa, affinché essa possa disporre di quanto è necessario per i propri fini, specialmente per il culto divino, per le opere di apostolato e per un adeguato sostentamento dei ministri; hanno anche l'obbligo di promuovere la giustizia sociale, come pure, memori del precetto del Signore, di soccorrere i poveri con i propri redditi". Mentre il can. 203, §2 chiede al Vescovo eparchiale di sollecitare l'obbligo che hanno i fedeli di esercitare l'apostolato secondo la condizione e l'attitudine di ciascuno e di esortarli a partecipare e a sostenere le varie opere di apostolato secondo le necessità di luogo e di tempo. Si tratta di un vero obbligo morale e giuridico. Ovviamente, l'adempimento di quest'obbligo si impone secondo le reali possibilità di ciascuno; scaturisce dalla incorporazione dei fedeli, in virtù del battesimo, alla Chiesa, mistero di comunione e società umana nella sua compagine visibile su questa terra. È noto l'esempio dei fedeli della primitiva Chiesa di Gerusalemme, dove "tutto era ad essi comune" (At 4,32), ed "era diviso fra tutti in base ai bisogni di ciascuno" (At 4,35). A quest'obbligo corrisponde il diritto della Chiesa di esigere dai fedeli quanto le è necessario per i propri fini, specialmente per il culto divino, per le opere di apostolato e di carità, e anche per un adeguato sostentamento dei ministri. Mentre l'obbligo di promuovere la giustizia sociale fa parte degli obblighi naturali di ogni uomo, non specifici del cristiano ai

sensi della giustizia; il dovere morale del cristiano di soccorrere i poveri ha una maggiore forza e urgenza in virtù del comandamento nuovo (Gv 13,34). Nell'adempiere l'obbligo di promuovere la giustizia sociale i fedeli laici hanno anche il diritto e l'obbligo di lottare come cittadini per le leggi giuste nell'ordinamento politico-sociale per una equa distribuzione a tutti gli uomini delle risorse economiche, specie ai più poveri (cf. can. 401).

4. Fonte dei beni ecclesiastici

Nel citato can. 1007 non si fa menzione della provenienza di questi beni, ma in altri canoni del Codice ciò emerge esplicitamente o implicitamente; certo non provengono da attività affaristiche e di lucro, come avviene nella società civile. La Chiesa non è e non deve essere una società commerciale, ma nel gestire i beni per i propri fini non può fare a meno dall'uso delle istituzioni, strutture e leggi civili in materia di gestione finanziaria. Le fonti dei beni temporali della Chiesa sono lo stesso lavoro svolto dai suoi membri e ministri, le offerte e i contributi dei fedeli, nonché le pie volontà e le pie fondazioni. In questa prospettiva non sarebbero contrarie alla natura spirituale della Chiesa, ad esempio, quelle iniziative ed attività intraprese da istituzioni ecclesiastiche per svolgere la propria missione ed assicurare i fondi a ciò necessari, senza scopo di lucro: attività editoriali, produzione di beni di consumo alimentare, industria di oggetti religiosi e artistici ecc.; è nota l'alta qualità di prodotti agricoli elaborati e confezionati in alcuni Monasteri e disposti in seguito al commercio; dal ricavato si assicura la sussistenza del Monastero e il sostentamento dei monaci. Inoltre sono legittime ogni alienazione e valorizzazione dei beni ecclesiastici per ottenere un maggiore legittimo reddito, ma sempre nella prospettiva di adempiere le proprie finalità.

4.1. *I ministri sacri vivono "del loro lavoro"*

Certo, il sacerdozio non è "un lavoro", "una professione", un "mestiere", "una sistemazione sociale" o "economica", ma, sebbene sia un sacro ministero, i chierici non di meno lavorano e sono operai nella vigna del Signore. È dunque logico che, come ogni uomo lavoratore, anch'essi, dedicandosi pienamente al servizio di Dio nello svolgimento delle funzioni che sono state loro assegnate a favore del Popolo di Dio, hanno il diritto naturale di essere equamente retribuiti; la giustizia sociale vale anche nei loro riguardi. Il decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 20, ricorda gli obblighi dei fedeli in questo campo: "In base a ciò, se non si provvede in un altro

modo a retribuire equamente i presbiteri, sono i fedeli stessi che vi devono pensare, dato che è per il loro bene che essi lavorano; i fedeli, cioè, sono da vero obbligo tenuti a procurare che non manchino ai presbiteri i mezzi per condurre una vita onesta e dignitosa. Spetta ai Vescovi ricordare ai fedeli questo loro obbligo, e provvedere – ognuno per la propria diocesi, o meglio ancora riunendosi in gruppi interessati a uno stesso territorio – all'istituzione di norme che garantiscano un sostentamento dignitoso per quanti svolgono o hanno svolto una funzione al servizio del popolo di Dio". Per un adeguato sostentamento dei sacri ministri si richiede un attento ed equo esame della situazione di ciascuno. Infatti lo stesso decreto conciliare, n. 20, afferma che, "quanto poi al tipo di retribuzione che deve essere assegnata a ciascuno, bisogna considerare sia la natura stessa della funzione sia le diverse circostanze di luogo e di tempo. Comunque tale retribuzione sia essenzialmente la stessa per tutti coloro che si trovano nelle stesse condizioni, e che soddisfi veramente i loro bisogni ed esigenze: il che significa che deve anche consentire ai presbiteri di retribuire debitamente il personale che presta servizio presso di loro e di soccorrere personalmente in qualche modo i bisognosi, dato che questo ministero a favore dei poveri è stato tenuto in grande considerazione da parte della Chiesa fin dai primi tempi".²

4.2. Fondo comune e previdenza sociale per il clero

Affinché questo diritto possa essere realizzato in pratica, i chierici stessi sono obbligati di contribuire in quota parte per la creazione di un istituto speciale. Il *CCEO*, can. 1021, regola il modo di organizzare i fondi per l'equa retribuzione a favore del clero:

"§1. Nelle singole eparchie vi sia, a norma del diritto particolare della propria Chiesa sui iuris, uno speciale istituto che raccolga i beni e le offerte al fine di provvedere nel modo adatto all'adeguato sostentamento, fondamentalmente uguale, di tutti i chierici che prestano servizio in favore dell'eparchia, a meno che non si sia provveduto per essi altrimenti.

§2. Nei luoghi dove la previdenza e la sicurezza sociale, nonché l'assistenza sanitaria, non sono state ancora regolate convenientemente, si provveda dal diritto particolare della propria Chiesa sui iuris a erigere degli istituti che le assicurino sotto la vigilanza del Gerarca del luogo.

² Cf. V. DE PAOLIS, "Il sostentamento del clero dal Concilio al Codice di diritto canonico". in R. Latourelle (a cura di), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*. Assisi 1987, 570-595.

§3. Nelle singole eparchie per quanto è necessario, si costituisca, nel modo determinato dal diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*, un fondo comune col quale i Vescovi eparchiali possano soddisfare gli obblighi verso altre persone che servono la Chiesa e andare incontro alle varie necessità dell'eparchia e col quale le eparchie più ricche possano aiutare quelle più povere”.

Il canone non entra in dettagli, ma si limita a dettare il principio circa l'erezione di un istituto speciale che raccolga i beni e le offerte al fine di provvedere nel modo adatto all'adeguato sostentamento del clero, di istituti di previdenza, di sicurezza sociale, nonché di assistenza sanitaria, e di un fondo comune per più eparchie. La particolare articolazione di questi speciali istituti e di fondo comune è affidata al diritto particolare di ciascuna Chiesa *sui iuris*. Il canone è desunto dal decreto conciliare *Presbyterorum Ordinis*, n. 21, e codifica in sintesi le direttive da esso impartite circa questi istituti speciali:³

1°. “È estremamente conveniente che le offerte fatte per il mantenimento del clero siano concentrate da una istituzione diocesana, amministrata dal Vescovo con la collaborazione di sacerdoti delegati, e anche di laici esperti in economia, se ce ne fosse bisogno”.

2°. “Questa istituzione sia fatta almeno nelle regioni in cui il mantenimento del clero dipende totalmente o in massima parte dalle offerte dei fedeli. È anche auspicabile che, nei limiti del possibile, venga costituita in ogni diocesi o regione una cassa comune da cui possano attingere i Vescovi per far fronte agli altri impegni nei riguardi delle persone che prestano servizio a favore della Chiesa e per affrontare i diversi bisogni della diocesi”.

3°. “Con questa cassa comune, inoltre, le diocesi più dotate potranno venire incontro a quelle più povere, in modo da bilanciare con la propria abbondanza la loro scarsità. Anche questa cassa comune è bene che sia formata soprattutto in base alle offerte dei fedeli; ma vi potranno affluire anche i beni derivanti da altre fonti, da determinarsi per legge”.

4°. “Oltre a ciò, nelle nazioni in cui la previdenza sociale a favore del clero non è ancora sufficientemente disposta, le Conferenze episcopali vi devono provvedere, sempre nel massimo rispetto delle leggi ecclesiastiche e civili, ad esempio, con istituti di previdenza di ambito diocesano che operano per proprio conto o uniti in

³ Cf. PAULUS VI, mp. *Ecclesiae Sanctae*, 6 agosto 1966, in *AAS* 58 (1966) I, 4,5,8, 760-762.

federazione; con istituti che operano in una zona comprendente varie diocesi; e infine con organismi che coprono tutto il territorio nazionale. In ogni caso, queste istituzioni devono sufficientemente provvedere, sotto la vigilanza della gerarchia, sia alla conveniente prevenzione e all'assistenza sanitaria, sia al decoroso mantenimento dei presbiteri che patiscono malattia, invalidità o vecchiaia”.

5°. “I sacerdoti, dal canto loro, devono appoggiare l'istituzione che sia stata creata, spinti da un senso di solidarietà verso i confratelli, che li porta a condividere le loro pene; e abbiano anche presente che in tal modo si risparmieranno eccessive preoccupazioni per il futuro, potendosi invece dedicare totalmente con più alacre spirito evangelico alla pratica della povertà e alla salvezza delle anime. In ultimo luogo, coloro che hanno tale obbligo facciano in modo che gli istituti di previdenza di diverse nazioni che operano in uno stesso settore siano collegati fra di loro, perché così maggiormente si consolideranno e si estenderanno”.

4.3. L'obbligo dei chierici stessi di sovvenire alle necessità della Chiesa

Come tutti i fedeli, anche gli stessi chierici hanno l'obbligo di promuovere la giustizia sociale, come pure, memori del precetto del Signore, di soccorrere i poveri con i propri redditi. Perciò, anche i chierici hanno l'obbligo di sovvenire con i propri beni le necessità della propria Chiesa *sui iuris*, della propria eparchia, della propria parrocchia. Il decreto conciliare *Christus Dominus*, n. 28, raccomanda a tutti i sacerdoti diocesani di essere uniti tra di loro e perciò di sentirsi spinti dalla sollecitudine per il bene spirituale di tutta la diocesi; “memori altresì che i beni materiali, da loro realizzati nell'esercizio del loro ufficio ecclesiastico, sono intimamente legati al loro sacro dovere, vengano in generoso soccorso anche delle necessità materiali della diocesi, secondo le disposizioni del Vescovo e in misura delle loro possibilità”.

Il decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 17, riferendosi alla povertà volontaria e all'atteggiamento dei sacerdoti verso i beni terreni, afferma: “Quanto poi ai beni che si procurano in occasione dell'esercizio di qualche ufficio ecclesiastico, i presbiteri, come pure i Vescovi, salvi restando eventuali diritti particolari, devono impiegarli anzitutto per il proprio onesto sostentamento e per l'assolvimento dei doveri del proprio stato; il rimanente vogliano destinarlo per il bene della Chiesa e per le opere di carità. Non trattino dunque l'ufficio ecclesiastico come occasione di guadagno, né impieghino il reddito che ne derivi per aumentare le sostanze della propria famiglia. I sacerdoti, quindi, senza affezionarsi in modo alcuno alle ricchezze, debbono evitare sempre ogni bramosia e astenersi accuratamente da qualsiasi tipo di commercio”. Questi dettati conciliari sono tradotti in norme canoniche:

Il can. 385 *CCEO* illustra lo spirito di povertà che deve animare i chierici nella loro vita e la proibizione di esercitare delle attività estranee al loro stato:

“§1. I chierici, penetrati dallo spirito di povertà di Cristo, si sforzino con la semplicità della vita di essere testimoni di fronte al mondo dei beni eterni e con discernimento spirituale destinino i beni temporali a un uso retto; i beni poi di cui vengono in possesso in occasione dell'esercizio dell'ufficio, del ministero o di un incarico ecclesiastico, dopo che hanno provveduto con essi al proprio dignitoso sostentamento e all'adempimento degli obblighi del proprio stato, li impieghino e li condividano nelle opere di carità e di apostolato.

§2. È proibito ai chierici di esercitare, personalmente o per mezzo di altri, il commercio o l'attività affaristica, sia per il proprio interesse sia per quello di altri, se non con la licenza dell'autorità determinata dal diritto particolare della propria Chiesa sui iuris, oppure della Sede Apostolica.

§3. È proibita al chierico la fideiussione, anche su beni propri, se non dopo aver consultato il Vescovo eparchiale o, quando è il caso, il Superiore maggiore”.

Diversamente dai monaci e religiosi che hanno emesso il voto di povertà, i sacerdoti secolari hanno il diritto alla proprietà dei loro beni e la capacità di acquistarne altri: tuttavia non è lecito condurre una vita contraria allo spirito di povertà. Essendo ministri del Signore Gesù, vissuto nella povertà, hanno l'obbligo di imitare e testimoniare nel loro ministero questa povertà del Signore. Anzi, il Concilio invita tutti i sacerdoti “ad abbracciare la povertà volontaria, con cui possono conformarsi a Cristo in un modo più evidente ed essere in grado di svolgere con maggiore prontezza il sacro ministero. Cristo infatti da ricco è diventato per noi povero, affinché la sua povertà ci facesse ricchi. Gli apostoli, dal canto loro, hanno testimoniato con l'esempio personale che il dono di Dio, che è gratuito, va trasmesso gratuitamente, sapendo ugualmente avere grandi disponibilità che essere nell'indigenza. Ma anche un certo uso in comune delle cose – sul modello di quella comunità di beni che viene esaltata nella storia della chiesa primitiva – contribuisce in misura notevolissima a spianare la via alla carità pastorale; inoltre, con questo tenore di vita i presbiteri possono mettere lodevolmente in pratica lo spirito di povertà raccomandato da Cristo” (*Presbyterorum Ordinis*, n. 17).

L'obbligo di sovvenire alle necessità della Chiesa incombe anche agli Istituti religiosi. Il can. 423, dopo aver stabilito che il Monastero, la Confederazione

monastica, l'Ordine e la Congregazione, le loro province e le case legittimamente erette sono per il diritto stesso persone giuridiche, aggiunge che il Tipico o gli statuti possono però escludere o limitare la loro capacità di acquistare, possedere, amministrare e alienare i beni temporali. In conformità al voto di povertà dei monaci e religiosi, il can. 424 prescrive che, *nel Tipico o negli statuti si stabiliscano delle norme sull'uso e l'amministrazione dei beni in modo da favorire, esprimere e tutelare la propria povertà*.

Per quanto riguarda l'inciso del can. 423, secondo il quale *il Tipico o gli statuti possono però escludere o limitare la loro capacità di acquistare, possedere, amministrare e alienare i beni temporali*, si noti che, non sarebbe opportuno che sia esclusa o limitata questa capacità degli Istituti, per non dare allo Stato civile l'occasione di emanare delle leggi restrittive nei riguardi degli enti ecclesiastici oppure tentare di impadronirsi dei beni della Chiesa. Gli Istituti religiosi possono ovviamente nello spirito di povertà rinunciare del tutto o in parte ai beni temporali in modo che i loro membri vivano veramente nella povertà, ma non è oggi opportuno privarsi di un diritto naturale garantito sia dalla Chiesa sia dall'ordinamento civile di ogni paese democratico per ogni ente con personalità giuridica. Ovviamente l'intenzione del legislatore è che gli Istituti religiosi evitino ogni apparenza di lusso, di eccessivo guadagno e di accumulazione di beni.

Ecco perché il can. 424 prescrive che, "nel Tipico o negli statuti si stabiliscano delle norme sull'uso e l'amministrazione dei beni in modo da favorire, esprimere e tutelare la propria povertà".

5. Le offerte e i contributi dei fedeli.

L'obbligo dei fedeli di sovvenire alle necessità della Chiesa e il corrispettivo diritto della Chiesa di esigere dai fedeli quanto le è necessario per i propri fini, si articolano concretamente nei seguenti canoni del *CCEO*:

5.1. *Lo ius exigendi della Chiesa*

Can. 1011: "L'autorità competente ha il diritto di esigere dai fedeli cristiani le cose che sono necessarie per i fini propri della Chiesa".

Nel *CCEO* manca il can. 1261 del *CIC*, secondo il quale i fedeli sono liberi di devolvere beni temporali a favore della Chiesa; ma entrambi i Codici ricordano al Vescovo diocesano che è tenuto ad ammonire i fedeli sull'obbligo di sovvenire alle

necessità della Chiesa, urgendone l'osservanza in maniera opportuna; inoltre auspicano che i fedeli contribuiscano alle necessità della Chiesa con le sovvenzioni richieste (*rogatae*) e secondo le norme emanate dalla competente autorità.

Il CCEO, can. 203, §2 chiede al Vescovo eparchiale di sollecitare l'obbligo che hanno i fedeli di esercitare l'apostolato secondo la condizione e l'attitudine di ciascuno e di esortarli a partecipare e a sostenere le varie opere di apostolato secondo le necessità di luogo e di tempo. È più che ovvio che la fonte ordinaria dei beni ecclesiastici e di entrate è costituita dalle oblazioni dei fedeli, tanto spontanee quanto richieste (*rogatae*) nel senso che i fedeli vengono interpellati per prestare la propria cooperazione economica. Le oblazioni su forma di sovvenzioni spontanee corrispondono alla genuina tradizione costante della Chiesa in oriente e in occidente. I fedeli, mossi dalla fede alla Chiesa e alla sua missione salvifica, contribuiscono con le loro offerte al conseguimento di questa missione.

Ma oltre alle raccomandazioni, esortazioni ed ammonimenti, la Chiesa ha lo *ius exigendi* dai fedeli ciò che è necessario per i suoi propri fini, cioè a corrispondere alla Chiesa i mezzi economici, necessari per perseguire i fini propri a favore degli stessi fedeli, specie dei poveri. "L'espressione *ius exigendi*, divenuta ormai classica per quanto concerne questo argomento, comprende sia lo *ius petendi* o *exquirendi* sia lo *ius collegendi*. Ritenuta più esatta e più completa, fu codificata nel can. 1260 del CIC 1983 e fu poi adottata nel presente canone".⁴

5.2. Imposizione di tributi

Can. 1012: "§1. Il Vescovo eparchiale ha il diritto di imporre, per quanto ciò è necessario al bene dell'eparchia, col consenso del consiglio per gli affari economici, alle persone giuridiche a lui soggette dei tributi proporzionati ai redditi di ciascuna persona; ma nessun tributo può essere imposto sulle offerte ricevute in occasione della celebrazione della Divina Liturgia.

§2. Alle persone fisiche possono essere imposti dei tributi soltanto a norma del diritto particolare della propria Chiesa sui iuris".

Tra le modalità d'acquisto di beni ecclesiastici figura l'imposizione tributaria, mediante l'esercizio dello *ius exigendi*, che obbliga le persone giuridiche pubbliche soggette alla potestà del Vescovo eparchiale a fornire alla Chiesa i mezzi economici, necessari per perseguire i fini propri dell'eparchia, mediante un moderato tri-

| ⁴ COPPOLA, *Commento* (nt. 1), 848.

buto proporzionato ai redditi di ciascuna. Per fare ciò, il Vescovo necessita del consenso del Consiglio per gli affari economici, (cf. can. 263). Persone giuridiche soggette alla potestà del Vescovo eparchiale sono, per es. le parrocchie, gli Istituti religiosi di diritto eparchiale, le scuole esterne eparchiali, le associazioni e le loro confederazioni pubbliche di diritto eparchiale ecc., ma non le scuole esterne di Istituti religiosi di diritto pontificio.³ Questi tributi servono specialmente per il Seminario eparchiale e per finanziare diverse iniziative ed opere pastorali ed assistenziali. Quanto riguarda particolarmente il Seminario, il can. 341 stabilisce che, compete all'autorità che lo ha eretto aver cura che si provveda alle spese del Seminario anche per mezzo di tributi o di offerte, di cui ai cann. 1012 e 1014; sono soggette al tributo per il Seminario anche le case dei religiosi, a meno che non si sostengano solo con elemosine, oppure non abbiano attualmente una sede di studi, un collegio di studenti o di docenti finalizzato a promuovere il bene comune della Chiesa (cf. cann. 471, §2 e 536, §2).

Mentre le offerte dei fedeli su forma di sovvenzioni richieste (*rogatae*) costituiscono il modo ordinario d'acquisto dei beni ecclesiastici, l'imposizione di *tributi* il modo straordinario, corrispondente meglio, nella vita pratica e reale, alla sensibilità moderna. Ovviamente, nei paesi dove non si dà la possibilità alla Chiesa di imporre dei tributi per legge civile, la Chiesa non ha nessun diritto di riscuotere tributi dai fedeli. Tuttavia, questa potestà della Chiesa di esigere dai fedeli dei tributi ha scarsa applicazione in pratica. Comunque, non sarebbe opportuno fare uso del proprio potere coattivo né ricorrere provvedimenti penali; sarebbe odioso e controproducente un simile comportamento; è sufficiente ammonire con una certa insistenza sull'aspetto del dovere che incombe ai fedeli di sovvenire alle necessità della Chiesa come disposto nei cann. 25 e 203, §2.

5.3. *Le offerte dei fedeli per la celebrazione della Divina Liturgia*

Il can. 1012 esclude espressamente l'imposizione di tributi sulle offerte ricevute in occasione della celebrazione della Divina Liturgia, cioè è proibito "tassare" le offerte delle Messe. È antichissima e costante la tradizione della Chiesa in oriente e in occidente che, "i fedeli, spinti dal loro senso religioso ed ecclesiale, vogliano unire, per una più attiva partecipazione alla celebrazione eucaristica, un loro personale concorso, contribuendo così alle necessità della Chiesa, e particolarmente alla sostentazione dei suoi ministri, nello spirito del detto del Signore: "l'operaio è degno

³ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI. 24 gennaio 1989. in *AAS* 81 (1989) 991.

della sua mercede" (Lc 10,7), richiamato dall'apostolo Paolo nella prima lettera a Timoteo (5,18) e nella prima ai Corinzi (9,7-14)".⁶

Secondo questa antica consuetudine, i fedeli che partecipavano alla Divina Liturgia, nel momento dell'offertorio, presentavano dei doni necessari alla celebrazione – specialmente pane e vino –, oltre agli altri beni destinati al culto divino (olio, incenso, oggetti sacri ecc.) e al sostentamento del clero e al soccorso dei poveri e dei più bisognosi, come le primizie, frutto del loro lavoro coltivando la terra. L'offerta dei fedeli personalmente al ministro celebrante si inserisce nella stessa celebrazione eucaristica. Non si tratta di una "tassa", di uno "stipendio", di uno "tributo" o di una remunerazione per "un servizio prestato"; la grazia non si vende e non si compra; infatti chi amministra o riceve i sacramenti in modo simoniaco viene punito con una pena adeguata, non esclusa la scomunica maggiore (cf. can. 1461). L'offerta è una autentica oblazione personale, mediante la quale i fedeli, offrendo qualcosa di proprio, si associano più intimamente a Cristo che offre Se stesso nella Divina Eucaristia, ottenendo in tal modo una sovrabbondanza di frutti spirituali, e partecipano alla sollecitudine della Chiesa per il sostentamento dei ministri e delle opere di carità.

Ovviamente dall'offerta dei fedeli deve essere assolutamente tenuta lontana ogni specie di contrattazione o di commercializzazione. Bisogna evitare persino l'apparenza o il sospetto di commercio o di affarismo in materia di offerte per la celebrazione della Divina Liturgia. Il ministro, oltre alle offerte determinate dalla competente autorità, per l'amministrazione dei sacramenti non deve domandare nulla, evitando sempre che i più bisognosi siano privati dell'aiuto dei sacramenti a motivo della povertà (CIC, can. 848).

Il CCEO, cann. 715, 716, 717, conferma e regola questa antichissima e legittima tradizione:

Can. 715. "§1. E'lecito ai sacerdoti ricevere le offerte che i fedeli cristiani loro offrono, conforme all'uso approvato dalla Chiesa, per la celebrazione della Divina Liturgia secondo le proprie intenzioni.

§2. E'lecito anche, se lo permette una legittima consuetudine, ricevere offerte per la Liturgia dei Presantificati e per le commemorazioni nella Divina Liturgia".

Can. 716. "Fermo restando il can. 1013, si raccomanda vivamente ai Vescovi eparchiali di introdurre, per quanto è possibile, la prassi per cui si riceva-

⁶ PAULUS VI, mp. *Firma in traditione*, 13 giugno 1974, circa le facultà relative alle elemosine delle Messe: in *AAS* 66 (1974) 308, *EV* 5/534.

no solo le offerte che i fedeli cristiani danno spontaneamente in occasione della Divina Liturgia; i singoli sacerdoti poi celebrano volentieri la Divina Liturgia anche senza alcuna offerta secondo le intenzioni dei fedeli cristiani, specialmente dei poveri”.

Can. 717. “Se i sacerdoti ricevono offerte per celebrare la Divina Liturgia da fedeli cristiani di un'altra Chiesa sui iuris hanno l'obbligo grave di osservare a riguardo di queste offerte le norme di quella Chiesa, se non risulta diversamente da parte dell'offerente”.

Per mantenere sempre integro il senso dell'offerta, preservandolo da possibili sviamenti, la Chiesa stabilisce alcune norme, tendenti a far sì che il culto che i fedeli intendono con liberalità prestare a Dio fosse con non minore osservanza e generosità effettivamente celebrato. Perciò, è vivamente raccomandato ai sacerdoti di celebrare la Divina Liturgia per le intenzioni dei fedeli, soprattutto dei più poveri, anche senza ricevere alcuna offerta. Secondo l'uso approvato della Chiesa, è lecito ad ogni sacerdote che celebra la Divina Liturgia ricevere l'offerta data affinché la applichi secondo una determinata intenzione; è anche lecito, se lo permette una legittima consuetudine, ricevere offerte per la Liturgia dei Presantificati⁷ e per le commemorazioni nella Divina Liturgia.

“L'offerta al celebrante per un ricordo particolare nella Divina Liturgia si inserisce nel più ampio contesto dell'offerta di sé e della propria vita al Padre, della solidarietà con tutta la Chiesa e, in particolare, con i poveri, della necessità di sovvenire al mantenimento del sacerdote e alle spese del culto. Eventuali offerte dei fedeli cristiani per la celebrazione di Divine Liturgie secondo le proprie intenzioni, nel caso di più celebrazioni in un giorno, saranno attribuite a fini precisati dal Gerarca del luogo”.⁸ Intanto si nota che, “gli eventuali abusi possono e devono essere eliminati con misure piuttosto di natura amministrativa e, comunque, di diritto particolare”.⁹ È lecito anche, se lo permette una legittima consuetudine, ricevere offerte per la Liturgia dei Presantificati. La clausola del can. 1013, inserita nel can. 716, si riferisce al compito del Vescovo eparchiale, dentro i limiti stabiliti dal diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*, determinare le offerte in occasione della celebrazione della

⁷ La Liturgia dei Presantificati nella Tradizione bizantina si celebra durante la Grande Quaresima il Mercoledì e Venerdì, e consiste nella Liturgia della comunione eucaristica, con le Sacre Specie consacrate nella Liturgia di Domenica che precede.

⁸ CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, Istruzione, *Il Padre incomprensibile* [per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali], 6 gennaio 1996, n. 65, in EV, XV/135.

⁹ *Nuntia*, 15 (1982) 34.

Divina Liturgia, dei sacramenti, dei sacramentali e di qualsiasi altra celebrazione liturgica, a meno che non sia disposto diversamente dal diritto comune. Tuttavia si raccomanda che sia introdotta la prassi per cui si ricevano solo le offerte che i fedeli danno spontaneamente. Ovviamente si deve celebrare la Divina Liturgia secondo le intenzioni dei fedeli, specialmente poveri, anche senza alcuna offerta.

Il can. 717 intende salvare l'obbligo *ex iustitia* contratto, con l'accettazione dell'offerta, con chi è l'offerente. Si tratta di una questione di giustizia che obbliga specialmente i sacerdoti orientali ad osservare la legislazione della Chiesa latina per quanto riguarda questa materia ogniqualvolta essi ricevono delle elemosine da parte di fedeli latini, a meno che non risulti diversamente da parte dell'offerente.¹⁰ Perciò, se i sacerdoti orientali ricevono offerte per celebrare la Divina Liturgia dai fedeli della Chiesa latina hanno l'obbligo grave di osservare a riguardo di queste offerte le norme di quella Chiesa, se non risulta diversamente da parte dell'offerente.

Pertanto è da notare che nessuna offerta deve essere data per la celebrazione della Divina Liturgia a favore del rispettivo popolo da parte del Patriarca, del Vescovo eparchiale e del parroco. Anche in questo caso si tratta di un obbligo grave che si configura chiaramente come un obbligo *ex iustitia*, in quanto essi come Pastori hanno il principale obbligo di celebrare secondo l'intenzione del popolo affidato alla loro cura pastorale:

Can. 94. "Il Patriarca deve celebrare la Divina Liturgia, a favore del popolo di tutta la Chiesa a cui presiede, nei giorni festivi stabiliti dal diritto particolare".

Can. 198. "Il Vescovo eparchiale celebri frequentemente la Divina Liturgia per il popolo dell'eparchia a lui affidata; deve poi celebrare nei giorni stabiliti dal diritto particolare della propria Chiesa sui iuris".

Can. 294. "Il parroco celebri frequentemente la Divina Liturgia per il popolo a lui affidato; nei giorni poi prescritti dal diritto particolare della Chiesa sui iuris ha l'obbligo di celebrare".

Tutti i tre non possono ricevere l'offerta da singoli fedeli per applicare la Divina Liturgia alla loro intenzione nei giorni in cui la devono celebrare ed applicare per il popolo a loro affidato. Il *CCEO* non comprende norme corrispondenti ai cann. 947-958 *CIC* che regolano l'offerta data per la celebrazione della Messa nella Chiesa

| ¹⁰ Cf. *Nuntia* 15 (1982) 34.

latina.¹¹ Ma, siccome il can. 717 impone ai sacerdoti orientali che ricevono offerte per celebrare la Divina Liturgia dai fedeli di un'altra Chiesa *sui iuris* – abitualmente della Chiesa latina – l'obbligo grave *ex iustitia* di osservare a riguardo di queste offerte le norme di quella Chiesa, bisogna conoscere ed osservare scrupolosamente queste norme, che si tratti di sacerdoti eparchiali o religiosi:

Can. 947 – Dall'offerta delle Messe deve essere assolutamente tenuta lontana anche l'apparenza di contrattazione o di commercio.

Come già detto, bisogna evitare persino l'apparenza di commercio o di affarismo in materia di offerte per la celebrazione delle Messe. Anzi il can. 1385 del *CIC* stabilisce una legge penale: "Chi trae illegittimamente profitto dall'elemosina della Messa, sia punito con una censura o altra giusta pena". Questa norma penale vale anche per i sacerdoti orientali.

Can. 948 – Devono essere applicate Messe distinte secondo le intenzioni di coloro per ciascuno dei quali l'offerta, anche se esigua, è stata data e accettata.

Can. 949 – Chi è onerato dall'obbligo di celebrare la Messa e di applicarla secondo l'intenzione di coloro che hanno dato l'offerta, vi è ugualmente obbligato anche se, senza sua colpa, le offerte percepite sono andate perdute.

Anzitutto sarebbe una grave colpa di quel sacerdote che non celebra la Messa e non la applica secondo l'intenzione di coloro che gli hanno dato l'offerta; cioè ricevere una somma di offerte senza adempiere il rispettivo obbligo. "Benché, come già visto, l'offerta non costituisca affatto un tipo di retribuzione quale corrispettivo dell'intenzione della Messa, pure una volta che il sacerdote abbia assunto – con l'accettazione – l'impegno di celebrare secondo l'intenzione dell'offerente, nasce una relazione di giustizia, in virtù della quale il fedele vanta un diritto a che la Messa sia celebrata secondo la propria intenzione e nell'osservanza delle condizioni eventualmente manifestate. Su ciò non influisce in alcun modo il valore dell'offerta, che può essere minore o anche più consistente se l'offerente spontaneamente si determina in tal senso; ciò vale anche quando l'offerta vada persa senza colpa del sacerdote. Questi potrà anche rifiutare di accettare l'offerta, ma una volta che l'abbia accettata, il

¹¹ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Decr. *Mos igitur*, [sulla celebrazione delle cosiddette messe plurintenazionali o collettive], 22 febbraio 1991, in *AAS* 83 (1991) 443-446; EV XIII/6-28.

titolo di giustizia su cui si fonda detta relazione non è l'offerta stessa, bensì l'accettazione, e poco importa la sorte o la qualità – nota prima di accettarla – dell'offerta, che prevede l'eventuale necessità di ridurre tali oneri, e le relative competenze".¹²

Perciò, sebbene non si tratti di una "tassa", di uno stipendio o di una remunerazione, bensì di una vera offerta, con la quale i fedeli si associano più intimamente alla celebrazione eucaristica, questi canoni intendono sottolineare l'obbligo *ex iustitia* contratto, con l'accettazione dell'offerta, con chi è l'offerente. Si tratta di una questione di giustizia che obbliga il sacerdote ad osservare l'impegno assunto di celebrare per l'intenzione dell'offerente, anche se, senza sua colpa, le offerte percepite sono andate perdute.

Can. 950 – Se viene offerta una somma di denaro per l'applicazione di Messe senza indicare il numero delle Messe da celebrare, questo venga computato in ragione dell'offerta stabilita nel luogo ove l'offerente dimora, a meno che non debba legittimamente presumersi che fu un'altra la sua intenzione.

Spesso avviene che un fedele faccia l'offerta di una somma di denaro per l'applicazione di Messe senza indicare il numero delle Messe da celebrare. In questo caso il sacerdote è tenuto anzitutto a conoscere chiaramente quale sia la volontà dell'offerente. Se non ottiene una simile chiara manifestazione, il numero di Messe da celebrare viene computato in ragione dell'offerta stabilita nel luogo ove l'offerente dimora. Ad ogni modo, il sacerdote deve comportarsi secondo l'intenzione dell'offerente che può anche legittimamente presumersi. Ad esempio, un fedele spesso procede a donazioni per la Chiesa, affidandosi alle preghiere del sacerdote per lui stesso ed i suoi; in questo caso il sacerdote, accettando la somma offerta, può celebrare solo una Messa secondo le intenzioni del donatore, e destinare il resto della suddetta somma alla Chiesa. Un altro esempio simile sarebbe che il fedele chieda la celebrazione di Messe offrendo una somma più elevata di quella stabilita nel luogo di sua dimora, con l'intenzione di aiutare il concreto sacerdote.

Can. 951 – § 1. Il sacerdote che celebra più Messe nello stesso giorno, può applicare ciascuna di esse secondo l'intenzione per la quale è stata data

¹² *Codice di Diritto Canonico* (edizione italiana aggiornata ed ampliata della 6a edizione curata dall'Istituto Martín de Azpilcueta dell'Università di Navarra, con riferimenti al Codice dei canoni delle Chiese orientali, alla legislazione italiana e a quella particolare della CEI), edizione italiana diretta da J. I. ARRIETA, Roma 2004, 635.

l'offerta, ma a condizione però che, al di fuori del giorno di Natale, egli tenga per sè l'offerta di una sola Messa e consegni invece le altre per le finalità stabilite dall'Ordinario, essendogli consentito di percepire una certa retribuzione a titolo estrinseco.

§ 2. Il sacerdote che concelebra nello stesso giorno una seconda Messa, a nessun titolo può percepire l'offerta per questa.

Ad ogni offerta data da un fedele corrisponde l'obbligo morale e giuridico del sacerdote di celebrare una Messa: tante le offerte quante le Messe che il sacerdote celebri. Dovendo celebrare più Messe nello stesso giorno, potrà trattenere solo l'offerta ricevuta per una Messa, mentre le offerte ricevute per le altre Messe sono destinate ai fini stabiliti dall'Ordinario. I sacerdoti latini nel giorno di Natale possono celebrare tre messe; in questo caso possono trattenere l'offerta ricevuta per la celebrazione di queste tre Messe. Nel caso di concelebrazione, il sacerdote può percepire l'offerta, ma se concelebra nello stesso giorno una seconda Messa, a nessun titolo può percepire l'offerta per questa. Ovviamente, è consentito di percepire una certa retribuzione a titolo estrinseco (spese di viaggio ecc.).

Questa norma vale anche per i sacerdoti orientali qualora, con la licenza del Gerarca del luogo, è autorizzato per ragioni pastorali celebrare più Divine Liturgie al giorno, specie la Domenica e nei giorni festivi.

Can. 953 – Non è lecito ad alcuno accettare tante offerte di Messe da applicare personalmente, alle quali non può soddisfare entro l'anno.

Dato il principio generale, secondo il quale tante le offerte quante le Messe, non è lecito a un sacerdote accettare tante offerte di Messe da applicare personalmente, alle quali non può soddisfare entro l'anno. Comunque, il parroco può accettare e impegnare intenzioni di Messe per tempi più lunghi quando, secondo la volontà dell'offerente, l'impegno non è connesso alla persona del sacerdote e pertanto può essere soddisfatto da un altro celebrante. Il sacerdote può accettare tante offerte di Messe da applicare, e alle quali non può soddisfare personalmente entro l'anno, ma deve trasmetterle ad altri sacerdoti o al proprio Ordinario.

Can. 954 – Se in talune chiese o oratori vengono richieste celebrazioni di Messe in numero maggiore di quante ivi possono essere celebrate, è lecito farle celebrare altrove, eccetto che gli offerenti non abbiano manifestato espressamente una volontà contraria.

NATURA E FINALITÀ DEI BENI TEMPORALI DELLA CHIESA

Questa norma vale specialmente per i santuari e luoghi di pellegrinaggio, nei quali gli offerenti manifestano espressamente la volontà che le Messe siano celebrate in essi.

Can. 955 – § 1. Chi intendesse affidare ad altri la celebrazione di Messe da applicare, le trasmetta quanto prima a sacerdoti a lui accetti, purché a lui consti che sono al di sopra di ogni sospetto; deve trasmettere l'offerta ricevuta intatta, a meno che non consti con certezza che la parte eccedente l'offerta dovuta nella diocesi, fu data in considerazione della persona; è tenuto anche all'obbligo di provvedere alla celebrazione delle Messe, fino a che non avrà ricevuto la prova sia dell'accettazione dell'obbligo sia dell'offerta pervenuta.

§ 2. Il tempo entro il quale debbono essere celebrate le Messe, ha inizio dal giorno in cui il sacerdote che le celebrerà, le riceve, se non consti altro.

§ 3. Coloro che affidano ad altri Messe da celebrare, annotino senza indugio nel registro sia le Messe che hanno ricevuto sia quelle che hanno trasmesso ad altri, segnando anche le loro offerte.

§ 4. Qualsiasi sacerdote deve annotare accuratamente le Messe che ha ricevuto da celebrare e quelle cui ha soddisfatto.

E' proprio nell'affidare ad altri la celebrazione di Messe da applicare che si deve trasmettere l'offerta ricevuta intatta, a meno che non consti con certezza che la parte eccedente l'offerta dovuta nella diocesi, fu data in considerazione della persona; ed è anche in questo caso che si applica il canone penale 1385 del *CIC*: "Chi trae illegittimamente profitto all'elemosina della Messa, sia punito con una censura o altra giusta pena". Non sarebbe anche illegittimo da parte del Vescovo o del Superiore che ricevono delle offerte per la celebrazione di Messe, se, nel trasmetterle ai propri sacerdoti, trae la parte che eccede la somma stabilita nella diocesi per venire incontro alle varie necessità della diocesi o della comunità.

Can. 956 – Tutti e ciascun degli amministratori di cause pie o coloro che in qualunque modo sono obbligati a provvedere alla celebrazione di Messe, sia chierici sia laici, consegnino ai propri Ordinari, secondo modalità che essi dovranno definire, gli oneri di Messe ai quali non si sia soddisfatto entro l'anno.

Questo periodo di tempo decorre dal 1° gennaio al 31 dicembre.

Can. 957 – Il dovere e il diritto di vigilare sull'adempimento degli oneri di Messe, competono, nelle chiese del clero secolare, all'Ordinario del luogo, nelle chiese degli istituti religiosi o delle società di vita apostolica, ai loro Superiori.

Can. 958 – § 1. Il parroco come pure il rettore di una chiesa o di un altro luogo pio ove si è soliti ricevere offerte di Messe, abbiano un registro speciale, nel quale annotino accuratamente il numero delle Messe da celebrare, l'intenzione, l'offerta data e l'avvenuta celebrazione.

§ 2. L'Ordinario è tenuto all'obbligo di prendere visione ogni anno di tali registri, personalmente o tramite altri.

“L'adempimento dei doveri assunti con l'accettazione di un'offerta e l'impegno di celebrare una Messa secondo l'intenzione dell'offerente, può dipendere da molte e svariate circostanze. E poiché non di rado dette circostanze possono essere indipendenti dalle intenzioni del sacerdote obbligato, il *Codex* prevede e stabilisce il dovere, per tutti, di tenere un'accurata contabilità degli impegni di Messe assunti, di quelli già adempiuti e di quelli ancora pendenti, in modo che possano essere soddisfatti in qualunque circostanza. Nel caso del parroco o del rettore di una chiesa, lo strumento predisposto è uno specifico registro”.¹³

5.4. Determinazione delle tasse e delle offerte

Can. 1013: “§1. È compito del Vescovo eparchiale, dentro i limiti stabiliti dal diritto particolare della propria Chiesa sui iuris, determinare le tasse per i vari atti della potestà di governo e le offerte in occasione della celebrazione della Divina Liturgia, dei sacramenti, dei sacramentali e di qualsiasi altra celebrazione liturgica, a meno che non sia disposto diversamente dal diritto comune.

§2. I Patriarchi e i Vescovi eparchiali delle diverse Chiese sui iuris che esercitano la loro potestà nello stesso territorio abbiano cura, d'intesa tra loro, di stabilire la stessa norma sulle tasse e sulle offerte”.

Can. 1014: “In tutte le chiese che sono abitualmente aperte ai fedeli cristiani, il Vescovo eparchiale può comandare di raccogliere delle offerte per determinate iniziative della Chiesa”.

Can. 1015: “Non è lecito alle persone fisiche o giuridiche raccogliere ele-

| ¹³ *Codice* (nt. 12), 640.

mosine se non con la licenza dell'autorità a cui sono soggette e col consenso scritto dato dal Gerarca del luogo dove sono raccolte le elemosine".

Un'altra fonte dei beni ecclesiastici consiste nelle tasse e nelle offerte. Le tasse amministrative sono prestazioni economiche dovute dai fedeli per i servizi ricevuti dall'amministrazione ecclesiastica. Si tratta di tasse per gli atti di potestà esecutiva graziosa: atti amministrativi, dispense, grazie, privilegi, licenze, certificati, spese giudiziarie ecc.; o per l'esecuzione dei rescritti della Sede Apostolica o del Patriarca, da approvarsi rispettivamente dai medesimi. Mentre per la celebrazione dei sacramenti e dei sacramentali non si tratta di tasse, ma di oblazioni. È compito del Vescovo eparchiale, dentro i limiti stabiliti dal diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*, determinare le tasse e le offerte. Si proibisce ai ministri di chiedere più di quanto stabilito dall'autorità competente. Inoltre, il canone raccomanda vivamente che, nei luoghi dove più Vescovi e Patriarchi di diverse Chiese *sui iuris* esercitano la loro potestà nello stesso territorio, d'intesa tra loro, stabiliscano la stessa norma sulle tasse e sulle offerte. La ragione di questa raccomandazione è di evitare anche l'apparenza di commercio, di affarismo, di speculazione. In tutte le chiese ed oratori, inclusi quelli appartenenti ad istituti religiosi,¹⁴ che di fatto sono abitualmente aperti ai fedeli cristiani, il Vescovo eparchiale può disporre che si faccia una colletta speciale a favore di determinate iniziative della Chiesa, parrocchiali, eparchiali, nazionali o universali, da inviare alla curia eparchiale. Una colletta a favore della Chiesa universale è quella per le missioni, da trasmettere alla Santa Sede (CCEO, can. 585, §4; CIC, 791,4°).¹⁵

Quanto alle cosiddette "questue" fatte da persone private, fisiche o giuridiche, per raccogliere denaro per qualunque fine o istituto pio o ecclesiastico, esse sono proibite senza la licenza scritta dell'autorità a cui sono soggette e col consenso scritto dato dal Gerarca del luogo dove sono raccolte le "questue". Il divieto è categorico ed è impiegato allo scopo di evitare l'insorgere di abusi e di meglio reprimerli.¹⁶

Le persone giuridiche pubbliche, ad es. una Chiesa *sui iuris*, l'eparchia, la parrocchia, non necessitano di tale licenza per fare "questue" nell'ambito di propria competenza, mentre necessitano di tale licenza del Gerarca del luogo dove si fanno le "questue" gli Istituti religiosi di qualsiasi condizione giuridica.

¹⁴ Cf. *Nuntia* 18 (1984) 51, can. 85.

¹⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI. Istr. *Cooperatio missionalis*, [circa la cooperazione missionaria: Norme pratiche sul ruolo delle Pontificie Opere Missionarie], 1 ott. 1998. I. nn. 4-9, in *EV* XVII/1423-1434.

¹⁶ Cf. *Nuntia* 18 (1984) 51, can. 86.

5.5. Destinazione delle offerte

Can. 1016: §1. “Le offerte fatte per un certo fine non possono essere destinate se non per lo stesso fine.

§2. Se non consta il contrario, le offerte fatte ai moderatori o agli amministratori di qualsiasi persona giuridica si presumono date alla stessa persona giuridica.

§3. Queste offerte non possono essere rifiutate se non per giusta causa e, nelle cose di maggior importanza, con la licenza del Gerarca; si richiede la licenza dello stesso Gerarca per accettare quelle che sono gravate da onere modale o da condizioni, fermo restando il can. 1042”.

Per ragione di giustizia e di rispetto dovuto alla volontà del donatore, le offerte devolute dai fedeli per un determinato fine non possono essere impiegate che per quel fine.¹⁷ Il fine dell'offerta può essere un'opera di pietà, di carità, o di apostolato, oppure d'altra natura indicata dal donatore. L'obbligo morale, oltre che giuridico, di eseguire la volontà dei donatori è grave, anzi, il can. 1031, §2 ribadisce che, *l'amministratore dei beni ecclesiastici renda conto pubblicamente dei beni temporali che sono offerti alla Chiesa, secondo il modo stabilito dal diritto particolare, a meno che il Gerarca del luogo per una grave causa non abbia stabilito diversamente.*

Il §2 sancisce una presunzione *iuris* a favore della persona giuridica legittimamente rappresentata dai moderatori o dagli amministratori; con la clausola “se non consta il contrario” stabilisce solo una presunzione *iuris tantum*, secondo la quale le offerte fatte ai moderatori o agli amministratori di qualsiasi persona giuridica si presumono date alla stessa persona giuridica, e non personalmente ai moderatori o agli amministratori di qualsiasi persona giuridica che ricevono e accettano tali offerte.

La norma del can. 291 rafforza questa regola dominante in materia di gestione, cioè la presunzione di destinazione dei beni donati: Tutte le offerte ricevute dal parroco e da tutti gli altri chierici addetti alla parrocchia in occasione del compimento di una funzione pastorale, devono essere versate nella cassa parrocchiale, a meno che non consti della volontà contraria dell'offerente a riguardo delle offerte pienamente volontarie; è compito del Vescovo eparchiale, consultato il consiglio pastorale, stabilire le prescrizioni con cui provvedere alla destinazione di queste

| ¹⁷ Cf. *Nuntia* 18 (1984) 52, can. 87.

offerte e anche alla giusta remunerazione del parroco e di tutti gli altri chierici della parrocchia.

Il §3 non autorizza, di regola, rifiutare le offerte fatte a persone giuridiche pubbliche, se non per giusta causa e, in affari di rilevante consistenza, con la licenza del Gerarca; si richiede la licenza dello stesso Gerarca per accettare quelle che sono gravate da modalità di adempimento o da condizioni. La giusta causa sarebbe, ad es. l'illecita provenienza dei beni, contestazione circa la proprietà dei beni donati, l'illegittima forma giuridica della donazione ecc. Invece il requisito dell'importanza del bene offerto dipenderà fondamentalmente dal valore della cosa. Inoltre si dovrebbe rifiutare quelle donazioni che potrebbero recare pregiudizio alla situazione patrimoniale della persona giuridica (cf. can. 1042). Colui che rifiuta le offerte dei fedeli senza una o l'altra summenzionata ragione è tenuto all'indennizzo dei danni, come stabilisce precisamente il can. 935: *Chiunque danneggia illegittimamente un altro con un atto giuridico, anzi con qualsiasi altro atto posto per dolo o colpa, ha l'obbligo di riparare il danno arrecato.*

6. Pie Volontà e Pie Fondazioni

Fonte di entrate economiche per le necessità della Chiesa sono anche le pie volontà e le pie fondazioni dei fedeli. Molti fedeli, mossi dalla loro *pia voluntas*, animata dalla fede e l'amore per la Chiesa e la sua missione nel mondo, hanno il diritto di costituire una pia istituzione patrimoniale oppure apportare dei propri beni ad una persona giuridica ecclesiastica già esistente, da questa autonoma o meno dal punto di vista dell'amministrazione. Chi può liberamente disporre, per diritto naturale o canonico, dei suoi beni, può anche lasciarli sia con atto tra vivi sia con atto per causa di morte a favore di cause pie (cf. can. 1043, §1). Nelle ultime volontà per causa di morte a favore della Chiesa si devono osservare, per quanto è possibile, le prescrizioni del diritto civile; il rimando al diritto civile riguarda soltanto le formalità civili sancite per le disposizioni per causa di morte, come è per es. il testamento. Se non sono state osservate, gli eredi sono ammoniti di dare esecuzione alla volontà del testatore nel foro della coscienza e in quello della Chiesa.¹⁸ Infatti anche la giurisprudenza rotale si è pronunciata che la donazione per causa di morte fatta a fini di pietà deve essere adempiuta in coscienza se risulta essere l'ultima volontà, anche quando fossero omesse le formalità richieste dal diritto civile.¹⁹

¹⁸ Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'INTERPRETAZIONE DEL CIC, risposta del 17 febb. 1930. in *AAS* 22 (1930) 196.

¹⁹ Coram BONET, 22 giugno 1964, RRD 64, 1964, 521 ss.

Le volontà dei fedeli che hanno donato o lasciato, sia per atto tra vivi sia con atto per causa di morte, i loro beni per cause pie, una volta legittimamente accettate, devono essere adempiute con la massima diligenza anche riguardo al modo di amministrazione e di erogazione dei beni. Il Gerarca è l'esecutore di tutte le pie volontà sia per causa di morte sia tra vivi. Da questo diritto deriva che il Gerarca può e deve vigilare, anche con la visita, perché siano adempiute le pie volontà e a lui tutti gli altri esecutori, adempiuto perfettamente il loro incarico, devono renderne conto. Le clausole contrarie a questo diritto del Gerarca, aggiunte alle ultime volontà, si devono ritenere come non apposte (cf. can. 1045). Per Gerarca si intende anche i Superiori maggiori dei religiosi dotati di potestà di governo (cf. can. 984, §1).

Le pie fondazioni sono totalità di cose destinate a opere di pietà, di apostolato oppure di carità spirituale o temporale ed erette dalla competente autorità in persona giuridica (fondazioni autonome) (cf. can. 1047, §1, 1°); le altre pie fondazioni sono i beni temporali dati in qualsiasi modo a qualche persona giuridica con l'onere per un lungo tempo, da determinare dal diritto particolare, per raggiungere con le rendite annue i fini di cui nel 1° (fondazioni non autonome) (cf. can. 1047, §1, 2°).

Il can. 1049 raccomanda la collocazione sicura dei beni che costituiscono la dote della fondazione. Il Gerarca che ha eretto una pia fondazione o che ha dato il consenso per accettare una pia fondazione, deve indicare subito un luogo sicuro in cui siano depositati il denaro e i beni mobili assegnati a titolo di dotazione. Beni di una fondazione possono essere anche immobili, dalle cui ricavato si provvede all'adempimento degli oneri della fondazione. Il canone raccomanda anche il buon investimento dei medesimi beni, secondo il prudente giudizio dello stesso Gerarca, dopo che questi ha consultato gli interessati e il consiglio competente, a vantaggio della stessa fondazione, con la menzione espressamente determinata dell'onere (cf. can. 1049). Un libro deve essere conservato presso il parroco o il rettore della chiesa, in cui si annotino i singoli obblighi, il loro adempimento e le elemosine (cf. can. 1051, §29).

7. L'istituzione dell'economista e del consiglio per gli affari economici

La funzione dell'economista negli episcopi e nei monasteri era già prevista dai primi Concili ecumenici, come vedremo più avanti. Il Vaticano II ratifica questa istituzione: "Quanto ai beni ecclesiastici propriamente detti, i sacerdoti devono amministrarli, come esige la natura stessa di tali cose, a norma delle leggi ecclesiastiche, e possibilmente con l'aiuto di esperti laici; devono sempre impiegarli per quegli scopi per il cui raggiungimento la chiesa può possedere beni temporali, vale a dire: la

sistemazione del culto divino; il dignitoso mantenimento del clero, il sostenimento delle opere di apostolato e di carità, specialmente per i poveri" (*Presbyterorum Ordinis*, n. 17). Il *CCEO* sottolinea la particolare responsabilità di vigilanza in materia di amministrazione dei beni ecclesiastici da parte dei Patriarchi, Vescovi, Superiori di Monasteri e di Istituti religiosi (Cf. cann. 97, 122, 133, §1,6°, 262, 263, 295, 447, 517, 1022). I punti salienti di queste norme possono essere riassunte come segue:

1) Il Patriarca deve vigilare diligentemente sulla retta amministrazione di tutti i beni ecclesiastici nella Chiesa patriarcale alla quale presiede (can. 97).

2) Per l'amministrazione dei beni della Chiesa patriarcale, il Patriarca col consenso del Sinodo permanente deve nominare l'economista patriarcale, distinto dall'economista dell'eparchia del Patriarca, che sia un fedele cristiano esperto in economia e che si distingua per onestà, escludendo però, per la validità, chiunque è congiunto col Patriarca per consanguineità o affinità fino al quarto grado compreso (can. 122, §1).

3) Il Vescovo eparchiale, dopo aver consultato il collegio dei consultori eparchiali e inoltre il consiglio per gli affari economici, deve nominare l'economista eparchiale, che sia un fedele cristiano veramente esperto in economia e distinto per onestà. Il suo compito è amministrare i beni temporali dell'eparchia, sotto la potestà del Vescovo eparchiale che dovrà determinare più in concreto i suoi diritti e i rapporti col consiglio per gli affari economici; vigilare sull'amministrazione dei beni ecclesiastici in tutta l'eparchia, provvedere alla loro conservazione, tutela e incremento, supplire alla negligenza degli amministratori locali e amministrare personalmente i beni ecclesiastici che mancano di un amministratore designato dal diritto (can. 262, §§1 e 3).

4) Il Vescovo eparchiale deve istituire il consiglio per gli affari economici, che consta di un presidente che è il Vescovo eparchiale stesso, e di alcune persone idonee esperte anche, per quanto è possibile, in diritto civile (can. 263, §1).

5) Per l'amministrazione dei beni temporali vi deve essere nel Monastero l'economista, che svolga il suo ufficio sotto la direzione del Superiore. Per l'amministrazione dei beni temporali negli Ordini e nelle Congregazioni vi devono essere gli economisti: l'economista generale che amministri i beni dell'intero Ordine o Congregazione, l'economista provinciale per quelli della provincia, l'economista locale per quelli delle singole case; tutti costoro esercitino il loro ufficio sotto la direzione del Superiore (cann. 447, §1 e 516, §1).

6) Nella parrocchia vi essere il consiglio per gli affari economici (can. 295).

II. Dottrina e normativa canonica nei sacri canones antichi

1. La Chiesa ha diritto nativo di possedere dei beni temporali

Sinodo di Antiochia (341), can. 25: “Spetta al Vescovo la potestà sui beni della Chiesa [...]”.

S. Cirillo di Alessandria (†444), can. 2: “[...] Certo, bisogna conservare nella Chiesa intatti gli oggetti preziosi e i beni immobili, ed aver fiducia a coloro che sono preposti da parte del clero di Dio a proposito della ragione delle spese che essi dovrebbero fare”.

La Chiesa ha diritto di possedere dei beni temporali, e i fedeli devono avere fiducia a quei chierici designati per la loro amministrazione, ma a condizione che diano ragione delle spese fatte o da fare. Affinché i fedeli abbiano fiducia a coloro che sono preposti da parte del clero, bisogna che gli amministratori che gestiscono i beni temporali della Chiesa siano credibili ed integri, veramente esperti in materia e distinti per onestà e trasparenza nella gestione.

2. Sollecitudine della Chiesa per i poveri

Sinodo di Antiochia (341), can. 25: “Spetta al Vescovo la potestà sui beni della Chiesa per dispensarli a favore degli indigenti, con discernimento e timor di Dio [...]”.

Concilio ecumenico di Calcedonia (451), can. 11: “Tutti i poveri e i bisognosi di assistenza siano muniti, per viaggiare, dopo indagine, di lettere ecclesiastiche o lettere di pace (lettere ireniche) [...]”.

Implicito risulta, anche qui, il diritto della Chiesa di possedere dei beni temporali per il conseguimento delle proprie finalità. I beni temporali della Chiesa sono destinati a soccorrere i poveri e bisognosi. San Giovanni Crisostomo lo ricorda con forza: “Non condividere con i poveri i propri beni è defraudarli e togliere loro la vita. Non sono nostri i beni che possediamo: sono dei poveri”.²⁰

| ²⁰ SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Lazarum*, concio 2, 6: PG 48. 992.

Ma per evitare la frode da parte di coloro che si presentano falsamente come poveri, si stabilisce che ci sia previa indagine sullo stato delle persone che chiedono l'assistenza della Chiesa, anzi si richiede che i poveri che viaggiano presentino una "lettera commendatizia" del proprio Vescovo che attesti il loro stato di indigenti; implicito l'invito che siano accolti ed assistiti nei luoghi dove si recano. Come nell'antichità anche ai nostri tempi si verifica spesso il caso di "industrializzazione" della povertà; falsi e "professionisti" poveri sfruttano la bontà e la generosità dei fedeli ben disposti a fare l'elemosina verso il prossimo bisognoso.

Teofilo di Alessandria (†412), can. 11: "Che le vedove, gli indigenti e gli stranieri che sono di passaggio trovino ogni aiuto possibile, e che nessuno si appropri dei beni della Chiesa, poiché il ministro di Dio deve essere estraneo da avarizia".

Il canone esalta la generosità e biasima l'avarizia degli uomini di Chiesa. I beni temporali della Chiesa non sono proprietà privata degli ecclesiastici, ma destinati a provvedere ai bisogni delle vedove, dei poveri e degli stranieri di passaggio, per cui i ministri di Dio li devono amministrare senza avarizia.

3. Vigilanza del Vescovo sull'amministrazione dei beni ecclesiastici

Canoni degli Apostoli, can. 38:²¹ "Di tutti i beni ecclesiastici il Vescovo abbia la responsabilità e li amministri come sotto l'ispezione di Dio; ma non gli sia consentito appropriarsi qualcosa da essi o donare ai propri parenti cose che sono di Dio; se essi sono poveri, provveda come a dei poveri, ma, con tale pretesto, non alieni i beni della Chiesa".

Esplicito emerge il diritto della Chiesa di possedere dei beni materiali come anche la responsabilità del Vescovo sulla loro amministrazione sotto l'ispezione di Dio, per cui egli deve renderne conto a Dio; i beni ecclesiastici non sono proprietà privata del Vescovo da distribuire ai suoi parenti, ma la loro finalità è il soccorso dei poveri.

Can. 40: "I beni propri del Vescovo siano noti – se effettivamente ne ha di propri – e siano noti i beni del Signore, perché il Vescovo sui propri abbia

²¹ D. SPADA – D. SALACHAS, *Costituzioni dei Santi Apostoli per mano di Clemente*. Roma 2001, 252-253.

potestà, approssimandosi alla fine, di lasciarli come voglia e a chi voglia e, col pretesto di preservare i beni ecclesiastici, non si decurtino quelli del Vescovo, che normalmente ha moglie e figli o parenti o domestici: è giusto infatti davanti a Dio e agli uomini che né la Chiesa subisca danno per essere ignote le proprietà del Vescovo. né il Vescovo o i suoi parenti siano spogliati col pretesto della Chiesa oppure si impegnino in cause coloro che gli sono cari e la sua morte si circondi di ignominia”.

Can. 41: “Decretiamo che il Vescovo abbia potestà sui beni della Chiesa: se le preziose anime degli uomini infatti è a lui che sono state date in affidamento, a maggior ragione, dovrà egli aver incarico dei beni materiali. di modo che tutto a partire dalla sua autorità per mano dei presbiteri e dei diaconi venga distribuito ai bisognosi e sia somministrato con timor di Dio e la massima sollecitudine ed egli stesso riceva ciò di cui ha bisogno – se ha bisogno – per le indispensabili necessità sue e dei fratelli che sono suoi ospiti, perché in nessuna maniera abbiano a soffrire privazioni: la legge di Dio infatti ha stabilito che quanti assistono all’altare si nutrano dall’altare (1Cor 9,13) – come è vero che neppure il soldato porta le armi a spese proprie contro i nemici (1Cor 9,7)”.

Sinodo di Antiochia (341), can. 24: “I presbiteri e i diaconi che circondano il Vescovo devono avere una chiara e precisa conoscenza delle proprietà della Chiesa, in modo che sappiano e non ignorino ciò che appartiene alla Chiesa. Così alla morte del Vescovo, ciò che appartiene alla Chiesa essendo chiaramente noto, non sparisca e non sia sperperato, e il patrimonio del Vescovo non subisca danno con il pretesto di far parte dei beni ecclesiastici. Infatti è giusto e gradevole a Dio e agli uomini che il Vescovo disponga a suo beneplacito dei suoi beni propri, e che gli interessi della Chiesa siano salvaguardati. La Chiesa non deve subire nessun danno, ma neppure le cose del Vescovo non devono subire nessuna confisca in favore della Chiesa, cosicché gli eredi del Vescovo non siano implicati in processi, donde la memoria del Vescovo sarebbe stata oggetto di rumori infamanti”.

Queste norme si applicano non solo ai Vescovi, ma per chiunque nella Chiesa abbia responsabilità amministrative. I canoni non menzionano esplicitamente la provenienza dei beni ecclesiastici, ma presuppongono tutta una serie di altri canoni che si riferiscono alle offerte apportate dai fedeli alla Chiesa. I beni della Chiesa sono destinati al soccorso dei poveri, quindi hanno un carattere sacro e in questo senso

“appartengono” a Dio; per cui il Vescovo ha il diritto inalienabile di amministrare e di disporre dei beni della sua Chiesa, diritto che gli deriva dal suo stesso episcopato, perché *se le preziose anime degli uomini infatti è a lui che sono state date in affidamento, a maggior ragione, dovrà egli aver incarico dei beni materiali.*

Spetta, dunque, al Vescovo la cura e la vigilanza sull'amministrazione di tutti i beni ecclesiastici. Il Vescovo governa la sua Chiesa per diritto divino, e non solo negli affari spirituali, ma anche in quelli materiali ed è, pertanto, diritto e dovere del Vescovo impartire ai presbiteri e diaconi le direttive in merito. L'amministrazione dei beni ecclesiastici è un dovere sacro del Vescovo, come “economo delle cose di Dio”. Ma poiché a causa di questo diritto possono nascere degli abusi, a danno della Chiesa, questi canoni intendono porre dei rimedi. I beni ecclesiastici non sono proprietà privata del Vescovo; il Vescovo ne ha la gestione per venire soprattutto incontro alle necessità materiali dei suoi fedeli bisognosi, affidati alla sua cura pastorale; per cui il Vescovo non può donare alcunché ai suoi parenti. Questa gestione non è incontrollata, ma deve essere esercitata con timor di Dio e religiosità, mediante l'aiuto prestato dai suoi presbiteri e diaconi. Così i presbiteri e i diaconi diventano corresponsabili, garanti e testimoni della giusta amministrazione dei beni materiali della Chiesa. Tuttavia il can. 39 degli Apostoli ordina ai presbiteri e ai diaconi, in materia amministrativa, di non fare alcunché senza il parere, il nulla osta del Vescovo. Oltre al soccorso dei poveri, i beni ecclesiastici servono anche per il necessario sostentamento del Vescovo, del suo clero, ma anche degli altri suoi confratelli Vescovi, poiché, secondo il detto dell'apostolo, chi serve e lavora per Dio e il santo altare ha diritto di vivere dall'altare, cioè dalle offerte dei fedeli cristiani apportate all'altare. Per garantire questo controllo, il can. 40 impone un inventario preciso, esatto, a conoscenza di tutti, di pubblico dominio, dove appaiono, in modo distinto e separato, i beni personali del Vescovo e quelli della Chiesa. Bisogna fare l'inventario dei beni personali del Vescovo e quelli della Chiesa che egli regge, nel momento dell'ordinazione. Il Vescovo ha diritto di possedere dei beni temporali privati, e disporli secondo la propria volontà, ma ben distinti da quelli appartenenti alla Chiesa; nel servire la Chiesa ha diritto a un degno sostentamento; come persona privata è responsabile della sua famiglia; infatti questo era tanto più importante nei primi secoli quando anche i Vescovi erano coniugati, e quindi tenuti a sostenere la propria famiglia.

Il can. 40 riconosce esplicitamente il diritto di ogni individuo alla proprietà privata che non può essere da nessuno defraudata. Questa chiara distinzione è un grave obbligo del Vescovo, poiché sarebbe una forte tentazione per il Vescovo di depredate la Chiesa in favore dei figli e degli altri parenti, e per evitare, soprattutto

alla sua morte, maldicenze e processi tra i suoi familiari e terze persone, cioè affinché i familiari non possano accampare diritti sui beni della Chiesa, ma, nello stesso tempo, non vengano defraudati di ciò che ad essi spetta per diritti ereditari. La distinzione tra beni della Chiesa e beni privati del Vescovo è richiesta non solo dalla giustizia, ma anche dalla necessità di salvaguardare la buona fama del Vescovo e della Chiesa.

4. Le “questue” per le finalità della Chiesa

Sinodo di Gangre (340), can. 7: “Se qualcuno vuol ricevere offerte fatte alla Chiesa o distribuirle ad altri, senza la licenza del Vescovo o di colui che è preposto a questo servizio, o non vuol agire con l’approvazione di questi, sia anatema”.

Can. 8: “Se qualcuno distribuisce o riceve offerte, eccetto il Vescovo o colui che è stato incaricato dell’amministrazione della beneficenza, colui che dà e colui che riceve siano ugualmente anatema”.

Questi canoni non escludono la beneficenza privata, ma qui si tratta di quella esercitata a nome della Chiesa. La beneficenza pubblica nella Chiesa è una attività inerente alla sua natura, è una opera di comunione fraterna, organizzata e svolta secondo le direttive del Vescovo o di chi è stato incaricato nella Chiesa locale dei poveri. Inoltre appare chiara l’istituzione della funzione dell’amministratore dei beni ecclesiastici, esercitata sotto la direzione del Vescovo, cioè dell’economista dei beni temporali della Chiesa.

5. La diligente cura e conservazione dei beni ecclesiastici

Sinodo di Antiochia (341), can. 24: “I beni appartenenti alla Chiesa devono essere in buono stato e conservati con grande cura e coscienza scrupolosa e con il pensiero che Dio vede e giudica tutto; si deve amministrarli sotto la sorveglianza e l’autorità del Vescovo, al quale sono affidati il popolo e l’anima dei fedeli...”.

Siccome i beni ecclesiastici sono destinati al soccorso dei poveri, l’obbligo di conservarli con diligente cura e scrupolosità è grave. Il Vescovo li deve amministrare con ogni trasparenza. I primi ad essere messi al corrente dei beni temporali della Chiesa sono i presbiteri e i diaconi, collaboratori immediati del Vescovo. La distinzione tra beni della Chiesa e beni privati del Vescovo è richiesta non solo dalla

giustizia, ma anche dalla necessità di salvaguardare la buona fama del Vescovo e della Chiesa.

Can. 25: “Spetta al Vescovo la potestà sui beni della Chiesa per dispensarli a favore degli indigenti, con discernimento e timor di Dio. Può usarne per lui stesso, se è necessario, per i propri bisogni e per i fratelli che ricevono l’ospitalità presso di lui, e i quali non devono mai mancare del necessario, secondo la parola del divino apostolo: «Quando dunque abbiamo di che mangiare e di che copirci, contentiamoci di questo» (ITim 6, 8). Ma se, non contento di ciò, il Vescovo impiega questi beni per i suoi affari privati, se non gestisce il reddito e il prodotto dei beni immobili secondo il parere dei presbiteri e dei diaconi, se li lascia gestire dai suoi prossimi o parenti, dai suoi fratelli, dai suoi figli, in maniera che insensibilmente un pregiudizio reale sia recato da questa gente all’amministrazione della Chiesa, il Vescovo dovrà rendere conto della sua gestione al Sinodo della provincia. Se d’altra parte egli o i suoi sacerdoti vengono accusati di essere impossessati per il proprio vantaggio del reddito della Chiesa proveniente da beni immobili o da qualsiasi altra fonte, in modo da recare torto ai poveri e esporre alle accuse e alla diffamazione l’amministrazione e gli amministratori, anche a questo bisognerà mettere dell’ordine per mezzo di misure che il sinodo giudicherà necessarie da prendere”.

Nella gestione dei beni ecclesiastici i presbiteri e i diaconi devono essere opportunamente consultati dal Vescovo; essi sono corresponsabili di questa gestione. Non è permesso che il Vescovo affidi l’amministrazione dei beni ecclesiastici ai suoi congiunti. Il Vescovo è tenuto a rendere conto al Sinodo provinciale dell’amministrazione dei beni. Il Sinodo è tenuto a vigilare con misure adatte sull’amministrazione dei beni temporali delle eparchie episcopali.

I canonisti bizantini Balsamone e Zonaras (sec. XII), commentando rispettivamente il can. 26 e il can. 4 di Calcedonia, affermano che i beni ecclesiastici o il denaro delle Chiese sono chiamati “beni poveri” (*Ecclesiarum bona, bona pauperum appellantur*), in quanto destinati ai poveri; perciò, il Vescovo non può spenderli per lui stesso, ma solo quella parte che gli è estremamente necessaria.²²

| ²² PG, 137, 477; 401.

6. L'inalienabilità dei beni ecclesiastici durante la sede vacante e recupero di beni alienati

Sinodo di Ancyra (314), can. 15: "Quanto ai beni appartenenti alla Chiesa di Dio, venduti dai presbiteri durante la sede episcopale vacante, la Chiesa ha il diritto di rivendicarli, e spetta al Vescovo decidere se agli acquirenti si deve restituire o meno il prezzo pagato, visto che spesso il reddito della cosa acquistata superi di molto il prezzo di acquisto".

I beni specie immobili della Chiesa, chiamati anche "Dominica" (beni del Signore), in quanto appartenenti alle chiese dedicate a Dio, sono inalienabili durante la Sede episcopale vacante. L'atto di vendita è invalido, e i beni così venduti devono essere restituiti al "Dominicum", cioè "al popolo del Signore".²³ Durante, dunque, la Sede vacante non si può procedere a nessun atto di alienazione dei beni ecclesiastici.

Il canone non esclude che con l'autorizzazione del Vescovo si possa alienare i beni ecclesiastici qualora ciò fosse necessario, ma, qui, si affronta il caso della Sede vacante. La vendita in questo caso è invalida e si dà azione per chiederne la restituzione. Quanto alla restituzione all'acquirente del prezzo pagato, in seguito alla vendita illecita, il canone lascia il caso al giudizio del Vescovo; ciò sembrerebbe forse una ingiustizia, ma il fatto che spesso il reddito della cosa comprata superi spesso il prezzo stesso dell'acquisto, ciò giustifica la non restituzione della somma pagata.

Concilio ecumenico di Calcedonia (451), can. 22: "Non è lecito ai chierici, dopo la morte del proprio Vescovo, appropriarsi dei suoi beni personali, come già è stato vietato dai canoni antichi; quelli che osassero ciò rischiano di perdere il loro grado".

In alcuni codici il canone estende la proibizione anche a coloro che assumono la custodia dei beni del Vescovo defunto. Si tratta, secondo Balsamone, dei Metropoliti e degli altri presso i quali è deceduto il Vescovo.²⁴ I beni personali del Vescovo restano intatti dopo la sua morte. Eredi naturali di questi beni non sono i chierici, ma i suoi familiari. Come abbiamo visto, conformemente al dettato del can. 40

²³ BALSAMONE, *PG* 137, 1166.

²⁴ *PG* 137, 465.

degli Apostoli, bisogna fare l'inventario dei beni personali del Vescovo e quelli della Chiesa che egli regge, nel momento dell'ordinazione. È giusto, infatti, davanti a Dio e davanti agli uomini, che né la Chiesa subisca qualche danno, causa l'ignoranza delle proprietà del Vescovo, né il Vescovo o i suoi parenti vengano defraudati di ciò che loro appartiene. Balsamone nota che se non viene fatto questo inventario, in questo caso tutti i beni del Vescovo appartengono alla Chiesa.²⁵

Concilio Trullano (691), can. 35: "Non lecito a nessun Metropolita, alla morte di un Vescovo suffraganeo, sottrarre dalla sua sede i beni appartenenti al defunto o alla sua Chiesa, o appropriarsene; ma che questi beni siano sotto la tutela del clero della Chiesa di cui il defunto fu il pastore, fino a che un altro Vescovo sia costituito. Nel caso che non ci sia più nella suddetta Chiesa alcun chierico, il Metropolita conserverà questi beni intatti, per renderli al Vescovo che sarà ordinato".

Il canone estende esplicitamente anche al Metropolita della provincia l'applicazione della norma del can. 22 di Calcedonia. Il Metropolita non ha diritto di impossessarsi dei beni del Vescovo suffraganeo o della sua Chiesa. Il clero è il custode dei beni appartenenti al Vescovo defunto o alla sua Chiesa, fino all'elezione del nuovo Vescovo. L'amministratore dei beni durante la Sede vacante deve rendere conto al nuovo Vescovo.

7. Norme per l'alienazione dei beni temporali della Chiesa

Sinodo di Cartagine (419), can. 26: "Fu ugualmente deciso che nessuno possa vendere un bene ecclesiastico. Se questo bene non produce frutti, mentre ci si trova in una grande necessità, bisogna riferirne al Primate della provincia e insieme con il numero richiesto di Vescovi deliberare su ciò che si debba fare. Se, tuttavia, la Chiesa si trova in una necessità tanto urgente e non si può deliberare in sinodo prima di procedere alla vendita, il Vescovo deve almeno convocare come testimoni i Vescovi vicini, prendendo cura di presentare più tardi al Sinodo le prove di tutte le difficoltà che ha attraversato la Chiesa; se non lo fa, il Vescovo che ha venduto sarà considerato come colpevole davanti a Dio e al Sinodo, e perderà tutte le sue dignità".

| ²⁵ PG 137, 465.

Balsamone comprende il canone nel modo seguente: “*Praesens canon statuit, rem ecclesiasticam, quae redditum habet et est videlicet immobilis, non alienari. Si autem multa necessitas urgeat ecclesiam, et propterea oporteat alienari rem ecclesiasticam immobilem, quae nullius est omnino redditus, oportet hoc ad Primatem Ecclesiae seu Metropolitanum referre...*”.²⁶ I beni ecclesiastici, dunque, che hanno un reddito sono inalienabili, nel senso che essi non possono essere oggetto di contratti commerciali, mentre quelli senza reddito possono essere venduti, se ciò è richiesto dallo scopo stesso di questi beni o da necessità urgenti della Chiesa, e con il consenso del Metropolita. Il Vescovo non può vendere dei beni ecclesiastici senza l’approvazione del Sinodo della sua provincia.

Concilio ecumenico di Nicea II (787), can. 12: “Se un Vescovo o un abate dà una parte dei beni del vescovado o del monastero alle autorità civili o a qualche altra persona, la donazione è nulla, secondo il canone dei santi Apostoli, che dice: «Il Vescovo abbia la cura di tutti i beni ecclesiastici e li amministri come economo di Dio. Non gli è permesso di appropriarsene di alcunché o donarlo ai suoi parenti, essendo cose di Dio. Se i suoi parenti sono dei poveri, venga in loro aiuto in quanto poveri, senza danneggiare in loro occasione gli interessi della Chiesa». Se per vendere adducesse la scusa che la proprietà non dà alcun frutto, neppure in questo caso può darla ai signori temporali, ma solo a dei chierici o a dei contadini. Se poi venisse usata dell’astuzia, e il signore comprasse la proprietà dal contadino o dal chierico, la vendita sarà nulla e il prezzo dovrà essere restituito al vescovado o al monastero. Il Vescovo o l’abate che hanno operato in questo modo siano cacciati dal episcopio o dal monastero come quelli che hanno dissipato quanto non avevano raccolto”.

I beni ecclesiastici sono inalienabili nel senso che non possono costituire oggetto di commercio e di contratti affaristici, ma non si esclude la loro fruttificazione nell’ambito della debita gestione. Poiché, dunque, i beni ecclesiastici sono inalienabili in quanto destinati a soccorrere gli indigenti, non possono essere defraudati facendo oggetto di donazione a chiunque, soprattutto alle autorità civili; una simile donazione è giuridicamente nulla. Il canone fa esplicito riferimento al can. 38 degli Apostoli. I beni ecclesiastici, anche se non danno frutti, dovrebbero restare nella proprietà della Chiesa oppure essere venduti ai chierici o ai contadini, che li possono

| ²⁶ PG 138, 126-127.

valorizzare con il loro lavoro. Qui si intravede una prospettiva anche sociale dei beni ecclesiastici.

Il can. 13 di Nicea II considera gli episcopi e i monasteri fuori ogni atto contrattuale commerciale, per non ridurli in questo modo a comuni abitazioni di proprietà privata. “Se i possessori credono di restituirle, perché siano riportate alla loro destinazione originaria, questa sarà un’ottima soluzione: in caso contrario, se essi appartengono al clero, siano deposti; se sono monaci o laici, siano scomunicati”. Il can. 13 di Nicea II ricorda il monito del Signore in Gv 2,16: “Non fate della casa del Padre mio un luogo di mercato”.

8. L’istituzione e la funzione dell’economista

Concilio ecumenico di Calcedonia (451), can. 26: “Poiché in alcune Chiese, come abbiamo sentito dire, i Vescovi amministrano i beni ecclesiastici senza un economista, disponiamo che ogni Chiesa, che ha un Vescovo, abbia anche un economista, scelto dal proprio clero, il quale amministri i beni della Chiesa sotto l’autorità del proprio Vescovo. Così, l’amministrazione della Chiesa non sarà senza controllo, non verranno dilapidati i beni ecclesiastici e l’ordine sacerdotale sarà al riparo da ogni rimprovero. Se il Vescovo non agirà in conformità a queste disposizioni, andrà soggetto ai divini canoni”.

Concilio ecumenico di Nicea II (787), can. 11: “Obbligati ad osservare tutti i sacri canoni, dobbiamo conservare immutato anche quello per cui vi deve essere in ogni Chiesa un amministratore (economista). Se il Metropolita costituisce un economista nella sua Chiesa, bene, altrimenti il Vescovo di Costantinopoli ha il potere di imporre d’autorità a tale Chiesa l’economista. Lo stesso possono fare i Metropoliti nei riguardi dei Vescovi loro suffraganei che non avessero provveduto a ciò. La stessa norma deve essere osservata anche nei monasteri”.

Balsamone commenta il can. 26 di Calcedonia in questi termini: “Etsi enim potestatem reddendae rationi non obnoxiam habeant episcopi (cf. cann. 38 e 41 apostolici), iis tamen non permittitur ut tamquam propriis et jure dominii ad se pertinentibus ecclesiae rebus utantur: adeo ut, post necessarias impensas, ea quae supersunt pauperibus erogare cogantur. Res enim ecclesiasticae dicuntur bona pauperum. Si ea ergo per clericum administrantur, a reprehensione alienus erit episcopus, neque quisquam adversus eum murmurabit...”.²⁷

| ²⁷ PG 137, 478.

Nei primi cinque secoli, il Vescovo era il solo responsabile dell'amministrazione dei beni temporali, coadiuvato dai presbiteri e dai diaconi, come testimoniano i canoni 38 e 40 degli Apostoli. Ma con l'aumento del numero dei cristiani e delle comunità, che comportava l'aumento sia dei bisogni sia dei beni temporali in alcune Chiese più ricche, i Vescovi non potevano più occuparsene da soli. Con il Concilio di Calcedonia si giunge ad una organizzazione più perfetta, con a capo persone giuridicamente riconosciute, come sono gli *economi*. Progressivamente i lasciti alle Chiese e ai Monasteri da parte dei fedeli, spesso anche da parte degli imperatori, si erano moltiplicati e i Vescovi erano nell'impossibilità pratica di amministrare il patrimonio, con grave danno di questi. Era, perciò, necessario provvedere ad una apposita istituzione.

Il can. 26 di Calcedonia rende obbligatoria questa istituzione, sotto la direzione del Vescovo. Così la stessa amministrazione episcopale non è senza sorveglianza.²⁸ I padri di Calcedonia conoscevano l'istituzione negli episcopi dell'economista, già in vigore al loro tempo specialmente in Egitto, organizzata già sotto sant'Atanasio, ed esprimono la loro sorpresa per il fatto che alcuni Vescovi amministrano i beni temporali da soli, senza un economista. L'obbligo, dunque, vero e proprio di avere un economista viene imposto ai Vescovi nel sec. V°, anche se la figura dell'economista appare già prima, almeno qua e là. I Vescovi, perciò, devono istituire nelle loro eparchie un economista, che sia un chierico, per amministrare i beni temporali, sotto la direzione del Vescovo. La normativa è categorica: là dove c'è un Vescovo, ci deve essere anche un economista.

La ragione della nomina dell'economista è che l'amministrazione dei beni temporali della Chiesa non sia incontrollata e gli stessi beni non siano dispersi, e che il clero non sia accusato di frode. La Chiesa, all'origine, possedeva dei beni, ma nell'entusiasmo cristiano iniziale, si applicava una specie di "comunismo", che durò ben poco. Il fondo costituito dalle offerte volontarie dei fedeli, era destinato a provvedere ai bisogni dei poveri, al sostentamento del clero e all'esercizio del culto. Ma la progressiva crescita del numero delle comunità cristiane comportava l'aumento del capitale sociale, in tal punto da riconoscere la necessità, sia per la sua buona amministrazione che per la sua ripartizione pronta e imparziale, di distribuirlo in porzioni uguali. La disciplina antica della Chiesa si preoccupò di questa distribuzione e determinò la divisione dei redditi ecclesiastici in quattro parti uguali: per il sostentamento del Vescovo, il sostentamento del clero, per i poveri, e per gli operai.

Il can. 11 di Nicea II, non solo conferma la norma del can. 26 di Calcedonia, ma si aggiungono minacce verso i recalcitranti. Inoltre obbliga anche i Monasteri a

| ²⁸ Cf. C-J. HEFELE. *Histoire des Conciles*. II, 2, Paris 1908. 812-813.

fare la stessa cosa, proibendo che l'amministrazione sia condotta direttamente dai Vescovi nelle eparchie e dai Superiori nei Monasteri; anzi "fino al punto che la legislazione del VII° ecumenico autorizza il Patriarca di Costantinopoli a nominare un economo nelle sedi metropolitane, dove il titolare della sede non lo facesse e ai Metropoliti dona la facoltà di intervenire nelle singole diocesi della propria metropoli e nominare l'economista là dove l'Ordinario del luogo non intendesse provvedere... Ma, senza alcun dubbio, l'obbligo che grava sul Vescovo di nominare l'economista, è un obbligo grave, se il Concilio è costretto a far uso di mezzi estremi"²⁹

Teofilo di Alessandria (†412), can. 10: "Previa consultazione di tutto il clero, si deve costituire un economista, il quale avrà anche l'approvazione del Vescovo [...], per amministrare nel modo dovuto i beni della Chiesa".

Il canone, oltre a rendere obbligatoria l'istituzione degli economisti, asserisce la necessità della consultazione del clero prima della designazione dell'economista da parte del Vescovo. La sostituzione dell'economista deve seguire la stessa procedura.

Nel can. 11 di Teofilo di Alessandria si afferma la destinazione dei beni della Chiesa: "Che le vedove, gli indigenti e i forestieri di passaggio trovino ogni aiuto, e che nessuno s'impadronisca dei beni della Chiesa; poiché il ministero di Dio deve essere esente da avarizia".

Molto prima del Concilio ecumenico di Calcedonia funzionava in Egitto l'istituzione dell'economista, organizzata da sant'Atanasio. Balsamone, commentando il can. 10, afferma che l'economista è costituito affinché i beni della Chiesa siano amministrati sotto la sua cura e vigilanza del Vescovo; il principio che deve regolare le spese da effettuare sono le necessità delle vedove, degli stranieri (pellegrini) e dei bisognosi; a nessuno poi è lecito appropriarsi dei beni della Chiesa, poiché il ministro sacro deve essere estraneo da ogni avarizia, e non usare le cose della Chiesa a proprio interesse, ma solo per le sue necessità.³⁰

Conclusioni

E antichissima la tradizione cristiana secondo la quale i fedeli, spinti dalla fede e dall'amore verso la Chiesa e la sua missione, sorreggono con le loro libere offerte e donazioni le sue necessità della Chiesa, e specialmente per l'aiuto ai poveri,

²⁹ G. FERRARI, "Legislazione delle Chiese Bizantine", in *Oriente Cristiano* 25 (1985) 19.

³⁰ *PG* 138, 910-911.

il culto divino e il sostentamento dei suoi ministri. Questa lodevole tradizione viene confermata nel corso dei secoli fino ai nostri giorni. Entrambi i Codici di diritto canonico, orientale e latino, regolano l'esercizio di questa prassi nel contesto delle realtà sociali ed economiche di oggi. Il *CCEO*, can. 25, tra i diritti e doveri fondamentali di tutti i fedeli annovera anche l'obbligo di sovvenire alle necessità della Chiesa, affinché essa possa disporre di quanto è necessario per i sopraccitati fini, mentre il can. 203, §2 chiede al Vescovo eparchiale di sollecitare l'obbligo che hanno i fedeli di esercitare l'apostolato secondo la condizione e l'attitudine di ciascuno e di esortarli a partecipare e a sostenere le varie opere di apostolato secondo le necessità di luogo e di tempo.

Il carattere sacro di questa tradizione impone il grave obbligo dell'autorità ecclesiastica di amministrare queste offerte e donazioni con la massima diligenza e trasparenza e secondo le intenzioni degli offerenti. La funzione dell'amministratore è essenziale per garantire l'adempimento delle finalità dei beni temporali della Chiesa. La regola dotata dal can. 26 del IV° Concilio ecumenico di Calcedonia (451) rimane sempre valida: La giusta, vigilante e trasparente amministrazione dei beni ecclesiastici è del tutto necessaria, affinché la destinazione di questi beni non sia senza controllo, non vengano dilapidati e l'ordine sacerdotale sia al riparo da ogni rimprovero e sospetto. I fedeli hanno il diritto di sapere come sono amministrate e utilizzate le offerte date per le necessità della Chiesa.

ISTVÁN IVANCSÓ

THE BOKSAY-MALINICS IRMOLOGION IN HAJDÚDOROG DIOCESE

CONTENTS – 1. Preface; 2. The Irmologion and the Hajdudorog Vicariat; 1/ The Episcopal circulars' message; 2/ The archival documents' evidence; 3. The reception of Irmologion in Hajdudorog Diocese; 1/ Positive opinions; 2/ Negative opinions; 4. Planning of a new edition; 5. Conclusion.

1. Preface

This year the Boksay-Malinics Irmologion celebrates its hundredth anniversary, and though it unambiguously defines the liturgical melody-treasury of the Hajdúdorog Diocese until today, it still hasn't received the official recognition from the Hungarian Greek-Catholic Church.¹ Only the earliest references concerning the edition mean little exception to this. While later, in the first decade of 20th century, it is only shortly mentioned during a press conference, whereas for the sake of creating a congregational singing, it was once considered as an unambiguously positive example, once – as less exemplary.

So, we may say that during a considerable part of the century the Irmologion kept existing as a quiet servant, and today the Hajdúdorog Diocese, and also the whole Hungarian Greek-Catholic liturgical way and practice of singing is grounded on it.

Taking all into account, we can't speak of total lack of information, especially if we remember also those bibliographical collections, which certainly contain this significant work. Till this time we can speak of four of them, which present a longer or shorter description of Irmologion.

¹ Only nowadays it can be mentioned: CSELENYI, I. G., "A Hajdúdorogi Egyházmegyében használatos liturgikus dallamkincsünk" ["The Liturgical Melody-Treasury Used in Hajdúdorog Diocese"], in Timkó, I. (red.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987* [The Hajdúdorog Byzantine Catholic Diocese Jubilee Memorial 1912-1987], Nyiregyháza 1987, 182-192. esp. 188-189 – IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. Nyomtatásban megjelent művek* [Greek-catholic Liturgical Editions' Documentation I], Nyiregyháza 2006, 263-276.

Sztripszky Hiaodor described Irmologion² in the 68. Chapter, not having given a single commentary. The publication date however is 1904, which is a mistake, because on the one hand, the permission dates on the cover,³ on the other hand, the below mentioned circular data, are stating that it appeared in 1906.⁴

In the Lelekács-Harajda's "General Transcarpathian Bibliography"⁵ the work is described in Chapter 926. The year 1904 he put in square brackets, as well as Stripsky.

I myself described Irmologion under the 42nd number of the second Hungarian research edition, which contains a collection of Greek-Catholic liturgical works.⁶ Later, editions of this kind were presented chronologically in a work edited in 1906.⁷

Therefore, the book in question is that one, on the cover of which we can read a whole text:

Church songs used and fixed in Munkács Greek-Catholic Diocese – with the approbation of Munkács diocese Episcopal governing body for the usage of Hungarian-speaking believers – Compiled and set to music by Boksay János, cathedral choirmaster and Malinics József – Authors' property, with all rights reserved. Can be obtained from authors in Ungvár.

Among the huge music books, which appeared in two languages (Old Slavonic and Hungarian), certainly the Hungarian variant was spread amidst Hungarian Greek-Catholics, which was created "for the usage of Hungarian-speaking believers". The work of bishops was presented in our mother tongue in it:

² Cf. SZTRIPSKY, H., "Bibliographiai jegyzetek az ó-hitű magyarság irodalmából" ["Bibliographic Notes of Old-Faith Hungarian Literature"], in (Szabó, J.), *A görög katolikus magyarság utolsó kalvária-útja. Szerző dolgozataiból és beszédeiből egybeállította, bevezetővel és jegyzetekkel kíséri dr. Sztripszky Hiaodor [The Last Calvary Way of Greek-Catholic Hungarians]*. Budapest 1913. 447.

³ Certainly the permission dates lead him astray, which indeed is June. 25 1904.

⁴ The present centenarian celebration proves the same.

⁵ Cf. LELEKÁCS, M. – HARAJDA, J. (szerk.), *Kárpátalja Általános Bibliográfiája [General Transcarpathian Bibliography]*, (Irodalmi és Tudományos Könyvtár 30). Ungvár 1944. 59. Probably, the compilers of the *Bibliography* took the data from Sztripszkij.

⁶ IVANCSÓ, I., "Újabb liturgikus kiadványaink" ["The Newest Liturgical Editions"], in *Athanasiana* 4 (1997) 19-36; esp. 21., 35-36.

⁷ IVANCSÓ, I., *Szinopszis a magyar nyelvű bizánci liturgia emlékeiről (1690-1999) [Synopsis of Hungarian Byzantine Liturgy Memorial (1690-1999)]*, (Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola – Institutum Sancto Athanasio Nominatum Liturgikus Tanszék 4) [Liturgical Chair 4], Nyiregyháza 1999, 16.

“For the reverend Dr. Firczák Gyula, the Bishop of Munkács diocese, the Pope’s follower, Roman earl, real adviser, the theologian of the University of Budapest, named after Saint Peter and Saint Pal apostles... and so on, sir, for Your Majesty as a token of filial admiration”.⁸

Therefore, this work determined and is determining the way of liturgical singing in the Hungarian Greek-Catholic Church. As it was mentioned before, it plays the same role until today.

2. The Irmologion and the Hajdúdorog Vicariat

Since the date of appearance of Irmologion outstrips the one of Hajdúdorog Diocese’s foundation, Irmologion played an important role first in its predecessor – the Hajdúdorog Vicariat.⁹ The Episcopal circulars were sent here from the Munkács Diocese, and also those letters connected with Irmologion, which remained in the archives.

1/ The Episcopal Circulars’ Message

Gyula Firczák, the Bishop of Munkács, published the Episcopal approbation of Irmologion in the Vth Circular of the year 1906 and it also appeared in the book itself.¹⁰ At the same time, the circular contains important information concerning the book’s beginnings, also distantly substantiating the necessity of the music work. The bishop twice referred to his parish, mentioned the Cathedral, but – as we could see – he also considered necessary the Hungarian edition, that’s why all that also concerned the Hajdúdorog Vicariat.

“Our most precious heritage, the beauty of our old devotions, our *church songs* were upheld by the customs. From lips to lips passed on the song, father passed it to his son, for him to teach his descendants.

⁸ In *Irmologion*. [3.] page.

⁹ From the point of view of Hungarian liturgical books of Hajdúdorog Vicariat edition. I presented in detail an extremely important activity: IVANCSO, I., *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége [The Hajdúdorog Liturgical Translation Committee of 1879 and its Activity]*. (Athanasia Füzetek 1), Nyíregyháza 2000.

¹⁰ “The approbation of the Mukachevo diocese governing body – in № 4290 (25.06.1904), № 2534 (14.04.1906), № 3243 (16.05.1906) Circulars”, in *Irmologion*, [2] page.

However, we experienced lots of deviations from the old melody, especially during the last decades of the past century. It appeared to be unconditionally necessary to purify our church songs from modernizing ornate style, to restore the purity and originality of them with the help of our best knowledge, and to perpetuate in this way the restored church songs, to set them to music, for them to be sung congregationally, with a single heart in our wide diocese, and is to be passed over to the next generation in their old majestic integrity.

With this aim, I entrusted to my former Cathedral choirmaster and singing-master already four years ago, to strictly keep an eye on the melodies used in our parishes, and to set to music all our church songs. The above-mentioned people, very carefully and thoroughly compiled their work, which contains all the church songs in Old Slavonic and Hungarian languages. The work was subjected to criticism and after taking into account all remarks it was corrected.

These two work's publication commenced."¹¹

Since, even in circular's cited parts, the bishop emphasizes beside the Old Slavonic variant the Hungarian one (in a rather noticeable way: in italics), so it's beyond doubt that the Irmologion, first of all, for the sake of Hungarian-speaking believers of Hajdúdorog Vicariat, had to follow it.

The same Circular also contains practical directions and instructions, which served as a reference articles appearing later in the Hungarian Greek-Catholic press. First of all the bishop arranged for the parishes to buy the work, and also that one strictly adjust to its usage.

"I call the attention of Your Majesty, that this music work You should obtain for your churches and instruct your deacons that while singing our church songs and teaching them at schools they must strictly adjust to it, because deviating from it – if we want to ensure singing our songs congregationally – I can't leave without punishment.

The price of the work was set for 6 Crowns for an unbound copy, 8 – for in half-leather-bound, 10 – in leather-bound.

In the same notice Your Majesty enters a purchase order. Here show if you

¹¹ "№ 3243:1906", in *Munkácssegyházmegyei Körlevelek [Mukachevo Diocese Circulars]* V (1906) 27.
– Dating: "Uzhhorod, 16. May 1906."

need Hungarian or Old Slavonic work, tied up, in half-leather-bound or leather-bound, and how many copies you would like to receive. The sales check you should send to the church government as soon as possible.

The payment for each copy should be made from the church's treasury."¹²

Therefore, the bishop's instructions are concrete: one should inform which variant he or she would like to get for the parish. And this means nothing else than the fact that the Hungarian variant should be used as well the other one. Though that wasn't mentioned, but it should be referred to – on the territory of Hajdúdorog Vicariat there were mostly Hungarian Greek-Catholic believers.

In the same Circular the bishop made arrangements that the work should also be involved in studies: "Finally I order that the given music work, starting from 1906-1907 academic year, should be used in theological, as well as men's and women's educational institutions teaching theology, as the ordinary textbook, which must be obtained by each student".¹³ This, however, didn't concern Hajdúdorog Vicariat due to lack of corresponding institutions: there were neither theological,¹⁴ nor institutions educating deacons.¹⁵

Gyula Firczák, the Bishop of Munkács, at the beginning of 1907 strongly emphasized his previous instructions in another Circular, after he had experienced that there was little interest towards the work. Moreover, to that parish which didn't subscribe to the work, he ordered to send the Irmologion.

"In my last, 1906 year V. Circular, I ordered that all the works which contain church songs should be obtained by all the churches, and also that in each subscription it should be stated what binding you would like.

I was surprised to experience that there were not many who fulfilled this order.

But be informed, that each parish that didn't subscribe to the work, neither

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ As well known: Miklós Dudás bishop opened the Theological Seminary and the Theological Higher Institution in Hajdúdorog Vicariat only in 1950. Cf. Janka, Gy. (red.), *„Örökség és küldetés. A Nyíregyházi Görög Katolikus Papnevelő Intézet és a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola alapításának 50. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencia anyaga 2000. október 2-3. [Heritage and vocation].* Nyíregyháza 2001.

¹⁵ The first Institution educating deacons was founded by Miklós Dudás, the bishop of Hajdúdorog. See: PIRIGYI, I., *A magyarországi görög katolikusok története [The History of Hungarian Greek-Catholics].* Nyíregyháza 1999, vol. II, 176.

obtained it in any other way, I ordered the half-leather-bound work to be sent.”¹⁶

Since the instructions of the Circular appeared in Slavonic and all the exceptions were stated there, all the further instructions concerned the Hungarian liturgical parishes.

The bishop also empowered the Deans to collect the price for the book from the parishes and affiliates and to send the money to the diocesan center. Thus it seemed ensured that Irmologion was spread throughout Hajdúdorog Vicariat.

“For the information of the Deans, from the treasury of each church where there is no receipt of the sum of subscription, you should collect 8 Crown for each work and send it by the 15th of March to the center.”¹⁷

Concerning the future, the most significant part of bishop’s instructions appears at the end of the Circular. Inasmuch as here it is told that Irmologion should be taught not only in higher school, but also in elementary schools, which would be the task of deacons.

“I also call the attention of Your Majesty to the fact that you should instruct your deacons, that while singing church songs during devotions or teaching them at schools, they should strictly follow the music work.”¹⁸

With this last instruction the bishop had evidently succeeded, since in the next Circulars similar instructions may not be observed. Therefore, the Hungarian variant of Irmologion in the Hajdúdorog Vicariat was available to such an extent, that the lack of it hadn’t to be mentioned again.

2/ The Archival Documents’ Evidence

In the Archives of Hajdúdorog Diocese’s predecessor – Hajdúdorog Vicariat – there remain letters concerning the Irmologion. Besides this it is also stated how the Irmologion was accepted by Hungarian Greek-Catholic Church.

¹⁶ “№ 10:1907”, in *Munkácsyegyházmegyei Körlevelek [Mukachevo Diocese Circulars]* I (1907) 1-2. – the order’s date: “Uzhhorod, 2. January 1907.”

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

THE BOKSAY-MALINICS IRMOLOGION IN HAJDÚDOROG DIOCESE

But the edition of a musical work with the aim to unify the singing didn't solve all the difficulties; the unanimity of singing still leaves much to be desired.

Moreover, the instructions of the Bishop's circular established a high level for the priests and deacons. One of these documents refers to 1906 and is a handwritten letter, whose author – Orosz Pál, Dean of Ajak – took an interest in how it would be possible to put these orders into practice.

“The Episcopal government desired to meet a great demand – the congregational singing – by the published edition of the song-book. So, if we agree to obtain another songbook, then sure we got one book more, but the solving of the demand for congregational singing is the same so far, as if the book didn't even exist. The Karász region, during a meeting in autumn, was considering this question. It appeared that the study of the melody and the singing doesn't educate deacon-teachers even to such an extent that they know (how to read) the notes. So that's why the deacons who feel that congregationality in our songs is an obligatory demand, while (at the same time) they do not even know the notes, they consider it necessary to arrange additional courses. They have also arranged that they will arrange these studies together and for their own cost, just so that they may the permission for this from the church government.”¹⁹

So, this was the receiving of Irmologion! Deacon-teachers who didn't know the notes in a proper way were ready to raise their skill for their own cost. All that they expected from the Church government – at that time the Hajdúdorog Vicariat – was the arrangement of this. Therefore Pal asked the following from János Danilovics, the Vicar.

“Taking into account that the interests of Hungarian Greek-Catholics are in Your Majesty's hands, taking into account that the studying of deacons is under the responsibility of Hajdúdorog Vicariat, and finally taking into account that Hungarian Greek-Catholicism is one of the different and numerous religions, and is exposed to such strong criticism, that's why it needs with care and readiness to meet this need – with deep respect I ask

¹⁹ The letter of Orosz Pál, the Dean of Ajak, № 426/1906 (13. November 1906.) to the Hajdúdorog Vicar – Danilovics János. – *A Hajdúdorogi Kúrhelynökség Levéltára [The Archive of Hajdúdorog Vicariat]* Box 6, bundle 2.

Your Majesty if You intend to take measures concerning this significant issue.”²⁰

Therefore, there were such priests who heartily proceeded to the issue, being glad that there is at last a songbook, which can bring to order the congregational singing in Hungarian Greek-Catholicism. Orosz Pál – the author of the previous letter – didn’t remain merely a man of words. He wanted to act, and he did. Moreover, he was calling upon the Vicar of the Hajdúdorog Vicariat to do the same.

“In spreading of our books I’ll not be the last – the Union can provide evidence. I also entrusted the priests to buy the work. But about this, Your Majesty is called upon to operate on two levels, concerning extensiveness and intensiveness, and only if these two only are united will our work be noteworthy. Extensiveness - that as a Vicar - you release an open letter to all Greek-Catholics. Intensiveness, for the book and its contents’ usage to take corresponding means.”²¹

There also remained a letter about the spreading of the book still of the same author – Orosz Pál, the Dean – who seemed to really seriously be concerned about the issue.²²

“Due to (№ 83) appeal, yesterday, on June. 18 at a meeting for priests and teachers held in Karász. I took our music-work under consideration, and made the usage of it by schools and churches obligatory, having read the 1907-10 Episcopal decree.”²³

²⁰ *Ibid.*

²¹ The letter of Orosz Pál, the Dean of Ajak, № 483/1906 (15. December 1906.) to the Hajdúdorog Vicar – Danilovics János. – *A Hajdúdorogi Kúrhelynökség Levéltára [The Archive of Hajdúdorog Vicariat]* Box 6, bundle 2.

²² It’s even more interesting, because only these three cited letters can be found in the archive concerning this book.

²³ The letter of Orosz Pál, the Dean of Ajak, № 250/1907 (19. June 1907.) to the Hajdúdorog Vicar – Danilovics János. – *A Hajdúdorogi Kúrhelynökség Levéltára [The Archive of Hajdúdorog Vicariat]* Box 6, bundle 3. – In all the other parts of the letter, in the transcription of books it turned out that they bought 3 books for Ajak, 3 for Aranyos, 1 for Karász 1 for Nyírmada: 8 books in all. The priest of Tornyospálca was absent, the Nyírtass priest couldn’t be present as well because of senile disease and weakness. “So, if the absentees haven’t got books, then the Karász region needs 4 more books. To Tass – 1, T.Pálcaza – 1, Mándok – 1, Dobos – 1.” – *Ibid.*

Therefore, the aim and intention were clear on the part of episcopacy and the Vicar's Parish and Orosz Pál – representing the clergy. With the aim of achieving congregational singing it was necessary to put the music-book into practice: in church singing as well as in teaching.

3. The Reception of Irmologion in Hajdúdorog Diocese

The “Church Songs”, or the Irmologion, was also mentioned many times in the Hungarian Greek-Catholic press since 1912, when the Hajdudorog Diocese²⁴ replaced the Hajdúdorog Vicariat. Though, despite the fact that this work of primary importance appeared, the singing during devotions still didn't become much more uniform according to experts' opinion. That's why it caused both positive as well as negative opinions.

1/ Positive opinions

The opinion of Reskó János about Irmologion was significantly favorable. He himself was a teacher from Nyiregyháza, and later he also composed a supplement in the “Görög-Katolikus Szemle” newspaper, called “The Rubric of Greek-Catholic Teachers' State Association”. In 1918 he saw two causes of the lack of uniform singing. One of them was that deacon-teachers didn't take the study of the liturgicon and the typikon very seriously while being educated. Then he continued this way:

“There are also other causes of the tattered state of our church singing. One of them is that our Deacons pay no attention to that order of our government that one should hold to the melodies of officially published “Church Songs”. (This is partly the priests' fault also, because – as far as I know – they never show the Bishops' Circulars to their Deacons, thus most of the Deacons refer to that fact that they don't know about it. They haven't even heard about it.) The “Church Songs” can mostly be found in the priests' offices, or on

²⁴ The edited by X. Pius Pope *Christifideles graeci* bull's text Acta Apostolicae Sedis IV (1912) 429-435; also can be found in copy: *Schematismus venerabilis cleri dioecesis graeci rit. Cath. Hajdúdorogensis ad annum Domini 1918*, Nyiregyháza, Typis Alexil Joba, 31-40. Lately notified on 75th Diocese Foundation Anniversary: Timkó, I. (red.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987 [The Hajdúdorog Byzantine Catholic Diocese Jubilee Memorial 1912-1987]*, Nyiregyháza 1987, 239-245.

school bookshelves since their arrival, anywhere except churches, or even if it is there, it is covered with dust and mould.

Those who state that here are numerous mistakes in the above mentioned book are absolutely right. This is true, especially in the Hungarian version, but still this is not an excuse for us to throw it aside. And with the help of our own knowledge, or rather “by our ignorance”, we have not excuse to distort and spoil our beautiful songs... We should confess however that the total worthlessness of the work is not the cause of this, but partly the “who is Malinics” or, “I won’t follow Malinics”, (of Boksay not a word) and similar remarks. In such a way, we attempt to place our knowledge higher than others. We are also indifferent, careless, and nonchalant.”²⁵

The rather bitter character of János Reskó’s lines, produce evidence of his high appreciation of the Irmologion, and the fact that not everyone is of the same opinion hurt him the most. Due to this lack of response, there arose such situations that the book was hiding on a bookshelf and became covered by dust.

After these serious thoughts and estimate of the situation, he also gave an estimation of the work itself and advised not it’s rejection but further development:

“I will not state that the work of Boksay-Malinics is blameless, but we must confess that their work is fundamental and valuable. That’s why we must not ignore it or throw it away, but correct it and polish it up. We must admit the fact that some songs in the Hungarian language can not be sung in the manner they were originally sung.”²⁶

Finally – giving direction – he summarized what had to be done in three items. First of all he advised that the liturgicon and the typicon must be taken seriously. This must be done by reforming the whole system of educating deacons. And the third – that on the basis of this – “to strictly demand from each priest and deacon-teacher as strictly as possible that they should conduct the devotions without deviating from the directives that have been given.”. Meanwhile, in the second item he advised that the three dioceses should create one common Committee with the aim of improving the situation.

²⁵ TISZAHÁTI (TEMETŐ), J., “Egyházi énekeinkről” [“About Our Churchsongs”], in *Görög Katholikus Szemle* 51 (1918) 22. – He used a pseudonym.

²⁶ *Ibid.*

THE BOKSAY-MALINICS IRMOLOGION IN HAJDÚDOROG DIOCESE

“The deacon-teacher members of the Committee are called upon to make our singing uniform, what’s more – the Hungarian as well as the Slavonic singing should take the Boksay-Malinics work as a basis, and other similar works.”²⁷

It is an unambiguous fact, that János Reskó accepted Irmologion very positively, to such an extent that in his further work for a more perfect Hungarian-speaking edition, he desired to base himself on it. Moreover, he wanted it not only in the Hajdúdorog diocese but also in Munkács and Eperjes diocese.

In 1929, when Gabriel Kraynyak wanted to get a permission from Antal Papp, Bishop of the Miskolc Apostolic Administrature to promote his “Big Collection of Songs”,²⁸ the Administrature censorship gave the Irmologion preference over his book.

“The text, which was already known by heart by our believers, was changed, and the text of the music-book of Boksay-Malinics was also changed. Though this was the music-book, which is most in use in Ungvár. So if we put a music-book, like that of Dr. Krajnyák, into general use, then we also can’t use the music-book, like that of Boksay-Malinics, for there is no other, from which we could sing e.g. the matins kanons.”²⁹

Especially noteworthy is the part of the above-mentioned letter, saying that Irmologion was still available in Ungvár even in 1929. So, who wished could obtain it.

2/ Negative opinions

In 1923 József Mosolygó seriously criticized the Irmologion. He especially disapproved that in the Hajdúdorog diocese there does not exist a single music-work,

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Gyűjteményes nagy énekeskönyv a görögszertartású katolikus hívek használatára* – Fordította és szerkesztette: dr. Krajnyák Gábor – Kiadja Rózsa Kálmán és neje könyvkiadóhivatal [Big Collection of Songs for the use of greek-rite catholic believers. Translated and edited: dr. Kraynyak Gabor – Published Rozha Kalman and His Wife publishing house] Budapest [1929]. – Cf. IVANCSÓ, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja* [The Documentation of Greek-Catholic Liturgical Editions] (nt. 1), 467-518.

²⁹ A document without a registration number, 13. September 1929, in *Görög Katolikus Püspöki Levéltár* [Greek-Catholic Episcopal Archive] Box 100, pile 1. (Further: GCEA.)

which would be a proper Hungarian creation. That is, what does exist – the kind of Boksay-Malinics musical work – follows the Slavonic melodies and Slavonic pronunciation. This is why it is not acceptable for him. In his serious criticism he even wrote the following: the author's Hungarian-speaking Irmologion doesn't favor, moreover, it has hampered the development of Hungarian church songs.

“In our diocese the Irmologion liturgical book is irreconcilable with the rules of the Hungarian language. Thus, in our church songs we have to use the Slavonic melodies, which of course in some Hungarian songs sound queer to the point of absurdity, not only for a musician, but even for the general Hungarian speaking audience.

It is an undeniable fact, that Boksay-Malinics's work influenced greatly the uniformity of Munkács diocese church songs. However the Hungarian-speaking edition unfortunately not only didn't favor, but definitely hampered the development of our Hungarian church songs. For strongly colored Slavonic melodies simply stretched the otherwise quite poorly translated text, which in many cases with its long legats, with the long-drawn singing of a single syllable sure will not arouse awe in the hearer.

[...]

Because most singers sing the Boksay-Malinics's melodies to the end. These are adapted from Old-Slavonic language, with wrong accents, and wrong timing. Thus the hearer must know the text of the irmoses without the song book in order to understand. If not, he will only hear except separate words or even syllables or he will not understand anything.”³⁰

The question of uniform singing was again raised in 1935 in the Hajdúdorog diocese, when the elaboration of a new Irmologion³¹ began. At that time a number of newspaper articles also described the topic.

Reskó János showed two causes for the disorderly state of Greek-Catholic church songs in an article, which appeared in 1935. One of the reasons in his opinion was that in Greek-Catholic schools – as religious schools – paid little attention to

³⁰ MOSOLYGÓ, J., “Templomi énekeink. A magyar görögkatholikusok Irmologionja II” [“Our Church Songs. The Irmologion of Hungarian Greek-Catholics II”], in *Görögkatholikus Tudósító [Greek-Catholic Correspondent]* 49 (1923) 3-4.

³¹ Finally this new *Irmologion* wasn't published, though was absolutely completed. IVANCSÓ, I., “Egy ki nem adott irmologion” [“A Not-Published Irmologion”], in *Magyar Egyházzene [Hungarian Church-Music]* VIII (2001/2002) 221-228.

THE BOKSAY-MALINICS IRMOLOGION IN HAJDÚDOROG DIOCESE

teaching liturgical songs. He affirmed that such a school “can teach more only if by teaching the church songs the teaching of God’s Law and religious elementary education will reach the reachable maximum”. Further he also clearly saw that the Churches maintaining schools, even straining every nerve to the highest degree, could hardly bear the heavy burden of maintaining a school.

Beside this he also formulated another cause for lack of good teaching, which put obstacles into the way of uniform singing. By this practice he found that this had caused a rather serious problem. He affirmed that the Irmologion even from the time of its appearance already wasn’t suitable for Hungarian speakers.

“Another obstacle to teaching according to the plan and uniform church singing is that our songs are disorderly. The Boksay-Malinics’s musical work can still be found in each Church. At the time of its printing, in 1907, it already wasn’t suitable. After several undertakings had failed, it was prime time for the Church Music Committee, which was in session the last time about 2 or 3 years ago, to finish and put together a completed work, which for the time being would solve the acute problem of church-song teaching and uniform singing.”²

György Kerek, a deacon-teacher from Makó, who also composed music-books³ – accepted the previous article with pleasure, and urged uniform singing. In this he definitely saw as the expression of Greek-Catholic consciousness. And to his opinion only one of its tools was the Irmologion.

“Because, what it means for us grekushoks, to be a deacon-teacher, or a deacon, only those know for whom this is the vocation know the problem.

² RESKO, J., “Az egyházi ének tanítása” [“The Church Song Teaching”]. in *Görög-katolikus Szemle* 3 (1935) 3.

³ Az egyik: *A magyar görög katolikus egyház szombat és vasárnap délutáni istentiszteleteinek énekei. a hívek és a tanuló ifjúság lelki hasznára* [The Hungarian Greek-Catholic Church Saturday and Sunday Afternoon Ceremony Songs, For the Sake of Believers and the Youth]. Danilovics János – Dr. Krajnyák Gábor főtisztelendő urak általános “Egyházi énekkönyv” c. műve alapján. Összeállította és kiadta: Kerek György makói gör. kat. kántortanító. Makó, 1937. – Vö. IVANCSÓ, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja* (1. l. l. 633-642. – A másik: *Magyar görögkatolikus egyházi énekkönyv* [Hungarian Greek-Catholic Church Music-Book] – Vecsernyei. *utrenyei és szentmisei énekek a magyar görögkatolikus hívek és tanuló ifjúság lelki hasznára*. Danilovics János hajdúdorogi püspöki vikárius Altalános Egyházi Énekkönyv c. műve alapján szerkesztette Kerek György debreceni gör. kat. kántortanító. Debrecen, 1944. – Cf. IVANCSÓ, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja* [The Documentation of Greek-Catholic Liturgical Editions] (nt. 1), 755-758.

Because, it is of no use that each parish has a Boksay-Malinics's music-book, still as many parishes as there are as many ways of singing."³⁴

Bihari Aladár, a teacher from Nyígyulaj, also reflected the same in 1935 – on János Reskó's article. He also wrote the article in the interests of uniform singing.

"But first of all we should make it clear what we understand by uniformity: the uniformity of the text, or the uniformity of the melody? What aren't we satisfied with: the text, or the melody? [...] János Reskó is angry with those powerful musicians who hold onto Boksay and Malinics Irmologion."³⁵

I must mention, in the meantime the Committee, created for regulating singing in Hajdúdorog diocese, had already taken up the question of what is expected from them. So the work of editing a new, properly Hungarian Irmologion had began.

4. Planning of a new edition

One essential reason for preparing a new edition of Irmologion in Hajdúdorog diocese, about which Melles Géza, the President of Church Music Committee reported in 1935: was that the Hungarian-speaking Irmologion came to the end.

"A new, supplemented Hungarian-speaking liturgical musical work is really greatly required at least for that reason that the Hungarian-speaking Irmologion has come to the end."³⁶

At the same time he took under his wing the work, which was the first such musicalwork in Hungarian Greek-Catholic Church. By very warm words he is mentioning the authors of Irmologion and their work. He only delicately mentions the elements alien to Hungarian, which can be found there.

³⁴ KEREK, GY., "Egyöntetű éneklést..." ["Congregational Singing..."], in *Görög-katolikus Szemle* 6 (1935) 4.

³⁵ BIHARI, A., "Egyöntetű éneklés és énekeskönyv" ["Congregational Singing and Music-Book"], in *Görög-katolikus Szemle* 6 (1935) 4.

³⁶ MELLES, G., "Válasz az egyházi énekek rendezésére vonatkozólag tett felszólalásokra" ["An Answer to Projections Concerning Putting Church Songs in Order"], in *Görög-katolikus Szemle* 9 (1935) 4.

THE BOKSAY-MALINICS IRMOLOGION IN HAJDÚDOROG DIOCESE

"I see János Reskó, a member of the Committee, directed a rather sharp criticism on the work, created with perfect professionalism and diligence by János Boksay and József Malinics, saying that "at the time of its writing in 1907, it also wasn't suitable", while indeed the authors presented the fruit of their work and professional knowledge of their whole life in this work, to the Hungarians of the age-old great Munkács diocese. Of course there are some song fragments which within the generally established practice and the spirit of Hungarian language were not completely proportionally set to music."³⁷

Géza Melles also wanted to draw attention to that fact that there really was an order to use Irmologion from the Church government:

"The author of the article should also remember that the obligatory usage of Irmologion in churches and religious schools was ordered by the Munkács Episcopal Government in a Circular of the year 1907, and then each parish bought it, and still are buying it."³⁸

In spite of this, József Legeza, a lecturer on the Church Music Committee – while the work on preparing a new Irmologion was going on – took that standpoint that the old Irmologion wasn't Hungarian.

"While composing Irmologion I have put a heavy stress on special Hungarian accent and melodic articulation, this will make our songs Hungarian, but between "Hungarian" and "Hungarian by origin" there is a huge difference. Because of this, the reworking of Boksay-Malinics's Irmologion was necessary because it was kind of Slavonic and not Hungarian."³⁹

While composing the new Irmologion in 1935, the old Irmologion was repeatedly mentioned. An important thing, that for the creation of a properly Hungarian Irmologion, the Boksay-Malinics work was also reused.

³⁷ *Ibid.* – What it refers to, see in footnote 32.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ № 2388/1923 letter – 29. October 1935, in *GCEA*. Box. 140, pile 1.

“From the Greek Irmologion we rewrote the irmoses, holiday and Easter kansas. Also we used as a source the work approved by the late Gyula Firczák, Bishop of Munkács, Boksay-Malinics’s musical work.”⁴⁰

The new edition wasn’t removed from the agenda, despite that fact that the work in 1935 remained ineffectual – or exactly because of this – yet despite the fact that it was ready, the new edition wasn’t published.⁴¹ Just in case.

Béla Nagy still connected up to writing articles on this topic, and took Irmologion under protection.

“I state that the Boksay-Malinics is not a vagabond! [...] Our deacons... do not know notes... And a pretentious, affective melody is established, which has nothing to do with the original, nothing to do with Boksay-Malinics, but nothing to do with folk tone either.”⁴²

He presented it as a concrete task, how important is it to prepare the new edition of the Irmologion with the aim of achieving uniformity in singing. And he thought it the way that the Hajdúdorog diocese will publish the second edition, which already would be obligatory in our Church as a completely Hungarian book.

“It would be possible to create, and it is necessary to create the second official edition of the Boksay-Malinics work, which would be single, general, complete and obligatory in the life of Greek-Catholics!”⁴³

In the light of the hope for a new edition, Lajos Lipusz, a deacon, also tried to show the necessity of the new edition in an article, which appeared in the Greek-Catholic press – also in 1943 – while Irmologion was criticized by him: he considered it to be already “archaic”.

“During three decades our Hungarian souls adjusted to practice the Hungarian text to the “made-Hungarian” melody to such an extent that time

⁴⁰ “Protocol”, № 1464/1935 letter – 7. May 1936, in *GCEA*, Box. 140, pile 1.

⁴¹ Cf. footnote 31.

⁴² NAGY, B., “A görög szertartás énekei” [“The Songs of Greek Ceremonies”]. *Görögkatolikus Szemle* 41 (1943) 2.

⁴³ *Ibid.*

THE BOKSAY-MALINICS IRMOLOGION IN HAJDÚDOROG DIOCESE

passed over the Boksay-Malinics's "chief-book", and today there is not a single parish which would strictly keep to the "archaic" tunes of the "chief-book"... The new edition of the "chief-book" has now become actual."⁴⁴

Finally this new Hungarian Irmologion was prepared as a manuscript. It received the Bishop's approval also, but its publication was left behind. Because of István Miklósy, the bishop of Hajdúdorog's death publication didn't take place. Miklós Dudás, the new bishop, again gave approval for the book's appearance, and still – due to still not established reasons because of lack of archive and other information – it didn't appear.⁴⁵

5. Conclusion

The hundred year old Boksay-Malinics's Irmologion – the edition prepared for Hungarian-speaking believers – played an important role in Hajdúdorog diocese, and in its predecessor – Hajdúdorog Vicariat, not only in the past, but is significant till now. Today the Hungarian Greek-Catholic liturgical singing is still based on it.

Gyula Firczák, the bishop of Munkács, touched upon this issue in two of his Circulars. In the first one he described its necessity, significance, and referred to it as a revival. At the same time he gave some practical instructions. He ordered each parish to buy the book. He intended the Hungarian-speaking edition for Hungarian-speaking parishes. Thus the story of Irmologion in the Hajdúdorog diocese began. – In his second Circular he already had no other way out, just to present strict orders because not every parish ordered the work. He ordered those parishes to buy the Irmologion by his authoritative word, and empowered the Deans to keep it under control. And what is the most important – Bishop Firczák ordered it's use not only in churches, but also that it should be used in education! This insured the Irmologion's widest possible distribution. It's only natural that the orders of a Hungarian-speaking Circular concerned the Hungarian-speaking edition.

Beside Circulars there are letters in the archive of Hajdúdorog Vicariat, which describe the reception of Irmologion by the Hungarian Greek-Catholic Church. These letters – the author of which was Pál Orosz, Dean of Ajak – partly show that happiness which met and followed the appearance of Irmologion (though

⁴⁴ LIPUSZ, L., "Egyházi énekeink szépségei s a kántortanító II" ["The Beauty of our Church Songs and the Deacon-teacher II"], in *Görögkatolikus Szemle* 46 (1943) 3.

⁴⁵ I accomplished the developmental work of all sources, and tried to find the manuscript of the work, but was unsuccessful. See footnote 31.

of course not from the side of each priest), and partly the fervor with which most set about spreading the work with the aim of achieving uniform singing.

In 1912 – six years after the appearance of Irmologion – the establishment of the Hajdúdorog diocese took place. Already the Greek-catholic press dealt with the work. The dispute around the uniform singing was flowing in two parts: between 1918 and 1923, and also in 1935. All specialists taking part in the dispute gave positive as well as negative opinions concerning Irmologion. At the same time, it's an undeniable fact that Irmologion – its Hungarian edition – anyway was meant only as a positive development in the life of Greek-Catholic Church. A precious evidence of this, is that when it was necessary to create a new, independent Irmologion, with the help of Liturgical Committee in Hajdúdorog diocese (1928), then the new work, created in 1935, was based on Boksay-Malinics's Irmologion, though of course many other sources were also taken into account.

Moreover, one more edition of the Irmologion was planned in the Hajdúdorog diocese. This all serves as evidence to that fact that it was very significant in Hungarian Greek-Catholic Church.

Finally, neither of the plans was realized. Unfortunately, the independent, complete Hungarian Irmologion is still missing in our Church. But at the same time, it is also an evidence of that fact – and we will stress it again and again – that our present singing practice is also based on 100-year old Boksay-Malinics's Irmologion.

JÁNOS NYIRÁN

SABATO SANTO

(2^a parte)

SOMMARIO – IV. L'ufficiatura mattutina del sabato santo: 1. Introduzione; 2. Lo svolgimento dell'ufficiatura; 3. La struttura del mattutino; 1/ Comparazione della struttura del mattutino del Sabato Santo nei diversi libri liturgici; 2/ L'inserzione degli Encomia; 4. Comparazione tra il mattutino del Sabato Santo e quello domenicale; 5. Conclusione; V. Le particolarità dell'ufficiatura; 1. I tre apolytikia; 2. Encomia: l'elogio di Gesù cantato nel mattutino davanti al suo sepolcro; 1/ Introduzione; 2/ Somiglianze strutturali o formali; 1) Somiglianza strutturale (Carattere stazionario); 2) Somiglianza formale; 3/ L'origine degli encomia: 1) Introduzione; 2) Testimonianza di San Germano II; 3) Le lettere del patriarca Atanasio I; 3. Il canone nella costruzione di quattro odi e nella sua completezza; 4. La processione dell'epitafios; 1/ Triodion di Roma (1879); 2/ Μεγάλη εβδομάς (1906); 3/ Il Typikon della Grande Chiesa di Cristo (1888); 4/ Conclusione; 5. Le letture; 6. Conclusione; VI. Conclusione: 1. Riassunto storico; 2. Il riposo del settimo giorno dopo la creazione e dopo la "ricreazione".

IV. L'ufficiatura mattutina del sabato santo

1. Introduzione

Il mattutino del Sabato Santo è una delle cerimonie più suggestive della Settimana Santa. Viene celebrato già la sera del Venerdì Santo, poiché l'ordine delle ufficiature della Settimana Santa viene in un certo modo rovesciata. Così possiamo trovare i vesperi la mattina, i mattutini, invece, la sera, come si vede in questo caso.

L'orthros del Sabato Santo talvolta viene chiamato con il nome "Τάφος", cioè la tomba di Cristo, che è costruita ed imbellita dopo il cosiddetto mattutino della Santa Passione del Nostro Signore Gesù Cristo.¹ L'akoluthia, quindi, si svolge attorno a questa tomba del Signore, in perfetta armonia all'elemento innologico e narrativo con una pompa tutta speciale.

¹ Quest'ufficiatura ha luogo la sera del Giovedì Santo.

2. Lo svolgimento dell'ufficiatura

Dopo questa breve introduzione, presentiamo alcune osservazioni e le caratteristiche dello svolgimento dell'ufficiatura, analizzando l'akoluthia attuale.² I cambiamenti, si sono succeduti in qualche modo, durante la storia, saranno esposti nei capitoli seguenti. Due diverse funzioni sono proprie di questo mattutino: il canto degli Encomia,³ attorno alla tomba, e la processione del Cristo morto che trionfalmente viene portato fuori dalla chiesa.

Prima di tutto dobbiamo notare che all'inizio del mattutino la Croce che prima era posta davanti al Kuvuklion, ora viene collocata indietro, e non sta più al centro. Il mattutino comincia come al solito: l'ufficio regale, exápsalmos,⁴ irinikà, Theos Kyrios e gli apolytikia. Poi si leggono i kathísmata e il Salmo 50, e subito dopo segue il canone, che si svolge come sempre con le piccole litanie (dopo le odi terza e sesta), kathisma (dopo l'ode terza), kondakion, ikos e sinassario (dopo l'ode sesta), e prima dell'ode nona: "*Magnifichiamo la Madre-di-Dio e Madre della luce, onorandola con inni.*", mentre il sacerdote incensa la chiesa. Terminato il canone, il vescovo (se celebra), preceduto dai sacerdoti e dai diaconi (vestiti in bianco) esce dal santuario cantando il primo versetto degli Encomia ed incensa in forma di croce l'Épitaφίος,⁵ l'iconostasi e le persone nella maniera solita nell'ufficio di orthros, mentre i sacerdoti e i cantori continuano gli Encomia avvicinandosi al τάφος. Gli Encomia sono costituiti da tre stasi o stanze (vedasi ampiamente nel paragrafo 5.2). Il vescovo o il primo sacerdote, sta in piedi di fronte al Kuvuklion durante gli Encomia e fa l'incensazione all'inizio di ogni stasi: tra le stasi intona la piccola litania con l'ekfonesis prescritto. Verso la fine degli Encomia alla strofa: "*Ερραναν εις τον Τάφον...*", che si ripete tre volte, il primo celebrante versa gli aromi o essenze profumate sull'epitafios e dopo sui fedeli, a ricordo degli aromi e unguenti preziosi preparati dalle mirofore per il cadavere del Signore.

² La descrizione dell'ufficiatura proviene da una esperienza personale, che è completata dalle altre osservazioni degli studiosi. A. COUTURIER, *Cours de liturgie melkite*, t. 2, Jérusalem et Paris 1915, 81; P. De MEESTER, *Riti e particolarità liturgiche del Triodio e del Pentecostario*, Padova 1943, 51-59; "L'Ἐπιτάφιος del Sabato Santo", 362-367; E. MERCENIER, *La prière des Eglises de rite byzantin*, Chevetogne 1948, II, 2, 217-254.

³ Gli Encomia sono un elogio del Cristo morto che viene cantato il Sabato Santo davanti all'Épitaφίος.

⁴ Nella seconda parte dell'exapsalmos il celebrante esce dal Santuario e fa le preghiere sacerdotali davanti al Tafos.

⁵ Nella lingua liturgica si indica con questo termine il velo ricamato che rappresenta il corpo del Signore al momento della sepoltura.

SABATO SANTO II.

Dopo gli Encomia (tutti tornano al proprio posto) seguono alcune strofe che sono chiamate Evloghitaria Anastasima⁶ e la piccola litania. In seguito si canta l'exapostilarion (Aghios Kyrios o Theos imon – Santo è il Signore, Dio nostro) tre volte, come la domenica ma senza i versetti. Durante il canto il celebrante porta dei fiori sulla tomba, poi tutti i sacerdoti fanno le prostrazioni innanzi. Si prosegue con gli Eni, durante i quali anche i fedeli vanno a venerare l'epitafios, mentre il celebrante versa profumi e distribuisce dei fiori, dopo che i fedeli hanno baciato l'Evangelario e l'epitafios. Dopo gli Eni subito comincia la Grande Dossologia.

Alla fine della Grande Dossologia, mentre si canta l'inno Trisagio, inizia la processione. La processione generalmente esce dalla chiesa nel modo seguente:⁷ prima gli accoliti con la croce processionale, exapteriga, lampaducchi, diaconi con l'incenso, poi un sacerdote che porta l'Evangelario; e alla fine l'Epitafios (l'immagine di Cristo morto), oppure la croce senza il Crocifisso, che viene portato dai sacerdoti. I fedeli tenendo le candele seguono l'Epitafios. Durante la processione il coro e i fedeli cantano Aghios o Theos... (Dio Santo...), ma in molti luoghi è divenuta pratica il ripetere i versetti degli Encomia. Quest'ultima usanza probabilmente è un'innovazione che è la conseguenza della devozione popolare per i canti soprannominati. Durante la processione si possono fare di nuovo delle stasi, dove il sacerdote recita le litanie.

Al termine della processione, quando si ritorna in chiesa, è consueto per i fedeli di passare sotto l'Epitafios, che è tenuto in alto dai sacerdoti. Il simbolismo di questa consuetudine è radicato in Gv 5, 24:

“In verità, in verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita.”

Quando poi tutti sono già ritornati in chiesa vi sono ancora tre letture, dopo di che si cantano di nuovo i tre apolytíka iniziali, durante i quali un sacerdote prende l'Epitafios dal kuvuklion, entra nel santuario e fa tre giri attorno all'altare, e dopo lo depone sopra di esso dove vi e rimane fino all'apodosi della Pasqua.⁸ È consuetudine che i fedeli che vengono a venerare il Tafos, ricevono dal sacerdote un fiore... L'ufficiatura viene chiusa con il congedo.

⁶ Un canto proprio del mattutino delle domeniche e delle feste che glorifica la risurrezione.

⁷ Si veda più ampiamente nel capitolo seguente.

⁸ L'epitafios rimane sull'altare fino al mercoledì prima dell'Ascensione, e la Divina Liturgia si celebra su di esso.

3. La struttura del mattutino

1/ Comparazione della struttura del mattutino del Sabato Santo nei diversi libri liturgici

La struttura del mattutino del Sabato Santo porta alcune differenze nei diversi libri liturgici, perciò è conveniente fare una comparazione tra gli elementi principali della struttura. Per dimostrare le differenze abbiamo raccolto i documenti e le loro parti in una tabella. Nella prima riga troviamo i nomi dei libri⁹ con le loro date, nella prima colonna invece vi sono i nomi propri (generalmente greci) delle parti dell'ufficiatura del mattutino del Sabato Santo. Nell'incrocio delle righe e le colonne abbiamo indicato le presenze (con +), o le assenze (con -) delle parti in questione nel libro adatto. Dove invece non abbiamo messo nessun segno vuol dire che l'elemento non è menzionato, ma probabilmente faceva parte dell'ufficiatura.

	Hag. St. 43	Typ. 1131	Typ. Sab.	Typ. A 1888	Dipt. A 2003	Triod R 1738	Triod R 1879	Triod A 1960	Triod A 1967	Anth R 1974	Anth A 1992
Bened. iniziale										+	+
Trisághion				+	+				+	+	+
Sóson Kyrie	-	-	-	+	+				+	+	+
Exápsalmos	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Iriniká	-	-							+	+	+
Theos Kyrios	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Apolytikía	3	1	3	3	3	3	3	3	3	3	3
Encomia	+	-	+	-	-	+	+	+	+	-	-
1° Stanza	-	-		-	-	+	+	+	+	-	-
2° Stanza	-	-		-	-	+	+	+	+	-	-
3° Stanza	-	-		-	-	+	+	+	+	-	-
Evloghitária	+	-	+	-	-	+	+	+	+	-	-
Piccola colletta						+				+	
	Hag. St. 43	Typ. 1131	Typ. Sab.	Typ. A 1888	Dipt. A 2003	Triod R 1738	Triod R 1879	Triod A 1960	Triod A 1967	Anth R 1974	Anth A 1992
Kathismata	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Vangelo	-	-	+	-	-	+	+	+	-	-	-
Salmo 50	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Canone	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Encomia	-	-	-	+	+	-	-	-	-	+	+
1° Stanza	-	-	-			-	-	-	-	+	+
2° Stanza	-	-	-			-	-	-	-	+	+
3° Stanza	-	-	-			-	-	-	-	+	+

⁹ I dati completi si trovano tra le abbreviazioni nella prima parte della bibliografia.

SABATO SANTO II.

Evloghitária	-	-	-	+	+	-	-	-	-	+	+
Exapostiláron	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Aghios Kyrios	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Lodi (Eni)	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Dossologia Gr.	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Aghios o Theos		+		+	+	+	+	+	+	+	+
Processione	+	+		+	+	+	+		+	+	+
Ritorno: apolyt.	1	1	1	3	3	1	1	1	3	3	3
Trop. della prof.	+			+	+	+	+	+	+	+	+
Prokimenon	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+	+
Ez 37, 1-14	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Prokimenon	+	+	+	-	+	+	+	+	+	+	+
1Cor 5, 6-8	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Gal 3, 13-14	+			+	+	+	+	+	+	+	+
Alleluia	+					+				+	+
Mt 27, 62-66	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Ipomen pántes	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Plirósomen	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Apolysi	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+

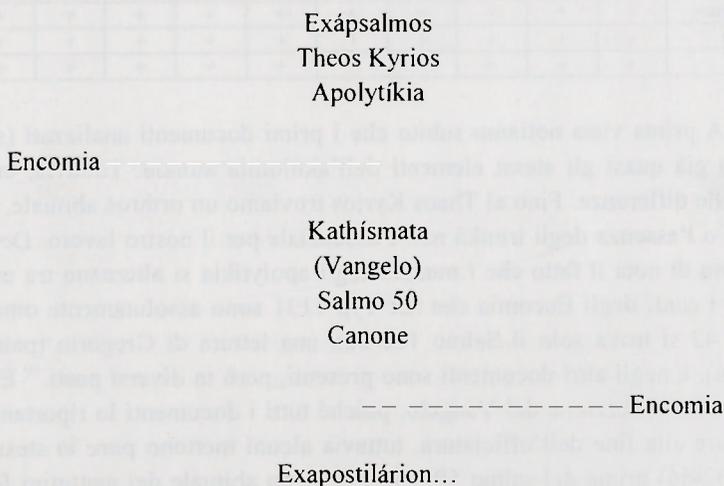
A prima vista notiamo subito che i primi documenti analizzati (sec. XII) riportano già quasi gli stessi elementi dell'akoluthia attuale. Tuttavia, emergono anche delle differenze. Fino al Theos Kyrios troviamo un orthros abituale, in cui la presenza o l'assenza degli irinikà non è essenziale per il nostro lavoro. Dopo invece è degno di nota il fatto che i numeri degli apolytikia si alternano tra uno e tre. Seguono i canti degli Encomia che nel Typ 1131 sono assolutamente omesse, nel Hag. St. 43 si trova solo il Salmo 118 con una lettura di Gregorio (patriarca di Antiochia), e negli altri documenti sono presenti, però in diversi posti.¹⁰ È interessante ancora l'inserzione del Vangelo, poiché tutti i documenti lo riportano con le altre letture alla fine dell'ufficiatura, tuttavia alcuni mettono pure lo stesso brano (Mt 27, 62-66) prima del salmo 50, che è il posto abituale dei mattutini festivi. Il canone nel XII secolo aveva già la sua forma finale, per questo il testo è uguale dappertutto. Il resto del mattutino si fa come al solito fino alla grande Dossologia. Dopo di che ha luogo la processione che fa parte sia dei manoscritti che dei libri stampati, ma con altre sfumature. La prima è che la processione può essere fatta dentro o fuori la chiesa. La seconda che i sacerdoti portano il Vangelo o l'Epitafios oppure ambedue insieme. La terza invece riguarda i canti durante la processione, che possono essere i seguenti: il Trisagio stesso, ma molto allungato, o un canto speciale "Ton ílion", oppure si ripetono i versetti degli Encomia. Al ritorno il numero degli apolytikia si alternano come all'inizio. Le letture – che hanno luogo

¹⁰ Spieghiamo nel paragrafo seguente.

stranamente alla fine dell'ufficiatura – non hanno differenze notevoli nei documenti citati, neanche le conclusioni.

2/L'inserzione degli Encomia

Abbiamo già notato prima che il canto degli Encomia è stato riportato in diversi posti dai libri liturgici. Nella nostra tabella la sua inserzione nell'ufficiatura è stata evidenziata in due luoghi in grassetto. Però, per una comprensione più profonda facciamo un altro schema, in cui presentiamo gli elementi più importanti dell'ufficiatura (fino all'exapostiláron).



Le due frecce indicano le due possibilità dell'inserzione degli Encomia, cioè nel primo caso è dopo gli apolytíkia,¹¹ nel secondo si trova invece dopo il canone.¹² Nelle frecce abbiamo messo anche il canto degli Evloghitária anastásima, perché nei testi analizzati seguiva sempre gli Encomia, sia nel primo che nel secondo caso. Perciò le due parti menzionate nel seguente schema vanno sempre insieme. Possiamo chiederci quale è lo stato migliore o quale è il più antico. Per la risposta ci

¹¹ Cf. Triod. R1738, R1879, A1960, A1967 e Typ. Sabait.

¹² Cf. Anth. R1974, A1992, Typ. A1888 e Dipt A2003.

SABATO SANTO II.

aiuta l'analisi dei documenti più antichi, poiché essi probabilmente ci danno la forma più vicina all'originale. Per fortuna abbiamo anche un altro aiuto che è proprio il canto degli *Evloghitária anastásima*. È veramente un aiuto, perché facilmente possiamo situare la sua posizione nell'ufficiatura. Così possiamo affermare che dopo il canone è fuori luogo, poiché il suo posto è dopo l'*apolytikion*. Quindi se nei libri liturgici sta sempre insieme con gli *Encomia*, come abbiamo scritto prima, possiamo concludere che anche gli *Encomia* hanno il loro posto originale dopo l'*apolytikion*, ossia all'inizio del mattutino, e non dopo il canone.

Ciò ci si domanda il perché alcuni libri pongono gli *Encomia* in un altro posto rispetto all'originale. Non avendo trovato nessun documento dalla parte dell'autorità ecclesiale che ordina tale spostamento, possiamo supporre che si tratta solo di un avvicinamento tra le due grandi funzioni (gli *Encomia* e la processione con l'*epitafios*) per ragioni pastorali.

4. Comparazione tra il mattutino del Sabato Santo e quello domenicale

Nel precedente capitolo (3.3) abbiamo presentato la struttura dell'*orthros* del Sabato Santo, rispetto alla quale abbiamo fatto un semplice elenco degli elementi integranti, e abbiamo spiegato soprattutto quelli speciali del Sabato Santo. Gli altri elementi non commentati, evidentemente, fanno parte della struttura di un mattutino. Però, dobbiamo decidere a quale tipo di mattutino assomiglia meglio, poiché nel rito bizantino ne conosciamo due: uno feriale ed uno festivo. I due tipi evidentemente hanno sia le parti comuni, che le proprie. P. Taft¹³ ha fatto uno schema molto chiaro in cui si vede bene ciò che abbiamo notato prima. Esaminandolo possiamo fare la seguente conclusione: dal *Theos Kyrios* in poi, tutto il resto dell'ufficiatura procede come nei giorni festivi.

Adesso vediamo alcuni esempi. La stichologia del sabato è costituita principalmente dal Salmo 118, che può avere due forme diverse: l'una festiva che è divisa in tre stasi l'altra feriale invece in due. Nella nostra cerimonia è prescritta la forma solenne, (cioè ha tre stasi). Lo stesso Salmo è destinato a recitarsi nel mattutino delle domeniche (se non tutto intero, almeno alcuni versetti). Dopo questo vi sono gli *Evloghitária anastásima* che fanno parte del mattutino della domenica, poiché si celebra la risurrezione. Al contrario, un sabato feriale può avere solo *necrósima*, che è una commemorazione per i morti. Un altro segno della festività si riconosce ancora

¹³ R. F. TAFT, *La liturgia delle ore in oriente e occidente (Le origini dell'ufficio e il suo significato per oggi)*. Roma 2001, 339-342.

nella compilazione del canone che nella forma antica aveva solo quattro odi. Le Lodi, la grande Dossologia, e le letture (anche se occupano posto solo alla fine della cerimonia) affermano pure la maggiore solennità del mattutino.

5. Conclusione

In conseguenza della comparazione precedente possiamo dichiarare che nella formazione dell'ufficiatura del Sabato Santo esisteva una tendenza a dare un ruolo sempre più significativo ad essa. In questo senso gli innografi e i compilatori avevano intenzione di far assomigliare quest'orthros a quello della domenica, aggiungendo le parti proprie festive, mentre gli elementi del mattutino feriale in qualche modo sono stati solennizzati (qui possiamo pensare pure allo sviluppo del Salmo 118 con i tropari intercalati).

V. Le particolarità dell'ufficiatura

Nel capitolo precedente abbiamo fatto un'analisi generale del mattutino del Sabato Santo, in questo capitolo invece, vogliamo analizzare le particolarità dell'ufficiatura, presentando i tre apolytikia, gli Encomia, il canone, la processione e le letture, secondo l'ordine giusta come abbiamo definito prima.

1. I tre apolytikia

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.¹⁴

La composizione poetica è molto semplice, nonostante ci dica tutto, basandosi sulla Scrittura,¹⁵ alla quale il poeta non aggiunge quasi niente di più, ma fa un riassunto, facilmente memorizzabile, che è sempre un aspetto popolare. Infatti, lo stesso apolytikion si canta più volte durante l'anno liturgico, come p.e. durante la settimana delle mirofore, e pure nel ciclo settimanale ha luogo durante il mattutino domenicale del secondo tono con l'aggiunta di una frase:

¹⁴ Anth. R2000, 1108.

¹⁵ I paralleli brani evangelici (Mt 27, 59-60. Me 15, 45-46. Lc 23, 53-54. Gv 19, 39-42.) sono inseriti nel testo dopo l'analisi dell'apolytikion.

SABATO SANTO II.

Ma tu il terzo giorno sei risorto, Signore, per donare al mondo la grande misericordia.¹⁶

Questa conclusione è certamente indispensabile poiché si tratta della risurrezione, e sappiamo bene che nella nostra liturgia la morte e la risurrezione di Cristo sono due cose inseparabili con l'eccezione del Venerdì Santo. In questo giorno le ufficiature attirano la nostra attenzione solo ai patimenti ed alla morte del nostro Signore, in questo senso la risurrezione non può essere "mischiata" con la morte di Cristo. Un altro esempio in cui si mantiene la formula più breve – per le stesse ragioni menzionate – è recitato dal sacerdote nella divina Liturgia, dopo la grande entrata mentre depone sull'altare i Doni per consacrare ed il coro contemporaneamente completa l'Inno Cherubico.

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.¹⁷

Quest'inno che occupa il secondo posto tra i tre tropari non è altro che l'apolytikion del secondo tono della risurrezione. Il tropario, infatti, riassume brevemente la teologia dell'economia della salvezza. Per la sua frequenza nella liturgia è ben conosciuto anche dai fedeli.

Il tema principale quindi, è la risurrezione, ma toccando la questione della discesa agli Inferi, è molto adatto anche per il Sabato Santo. Il versetto è pieno di immagini poetiche, quasi sempre contrastanti. L'esempio più rilevante è il contrasto tra la morte e la vita. Cristo essendo la Vita stessa è disceso alla morte, e in questo senso muore la Vita stessa – che nello stesso tempo è pure un paradosso – che era necessario per la nostra salvezza, poiché con la Sua morte ha calpestato la morte (come dice l'apolytikion della Pasqua).

Stando presso il sepolcro, l'angelo gridava alle donne mirofore: Gli unguenti profumati sono per i morti, ma il Cristo si è mostrato estraneo alla corruzione.

¹⁶ Anth. R2000, 250.

¹⁷ Anth. R2000, 1108.

Nel terzo tropario le tematiche sono proprie del giorno seguente quando Cristo è già risorto. La scena con il sepolcro vuoto, le domande delle pie donne e la risposta dell'Angelo o Gesù stesso è ben conosciuto dai brani evangelici.¹⁸ Anche la maggior parte delle pericopi dell'eothinà (il Vangelo letto di domenica al mattutino) viene presa dagli stessi capitoli. Così vediamo che questo brevissimo canto è sempre collegato con il tema della risurrezione facendo parte del mattutino domenicale (secondo tono), e similmente al tropario "*Il nobile Giuseppe...*" si canta pure durante la settimana delle mirofore.

Nella luce della frequenza liturgica possiamo notare che tutti i tre troperi si trovano insieme pure all'orthros domenicale del secondo tono, anche se in un ordine inverso.¹⁹ Quindi il loro stare insieme nel mattutino del Sabato Santo non è unico, tuttavia qua ha la più grande rilevanza. I tre canti costituiscono una cornice del mattutino, (si cantano all'inizio e anche alla fine della cerimonia). Con questa cornice già all'inizio si introduce tutta la tensione che si svilupperà durante l'orthros. La tensione che abbiamo enunciato prima tra la morte e l'attesa della risurrezione. I troperi possono essere categorizzati anche secondo i giorni Santi del triduo pasquale come abbiamo menzionato all'esame di ciascuno. Mettendoli insieme il tema del primo (*Il nobile Giuseppe...*) si svolge il Venerdì Santo, quello del secondo (*Quando discendesti...*) il Sabato Santo, mentre l'ultimo (*Stando presso il sepolcro...*) tocca direttamente il significato della domenica di Pasqua. In realtà, quindi, il Sabato Santo riassume il senso dei due giorni vicini, qualche volta mescolandoli pure nei canti, nei quali la sepoltura o morte di Cristo è già percepita nella luce della risurrezione.

2. Encomia: l'elogio di Gesù cantato nel mattutino davanti al suo sepolcro

1/ Introduzione

Gli encomia costituiscono la gran parte dell'ufficiatura del Sabato Santo a causa della sua lunghezza, sebbene nella prassi attuale parrocchiale se ne canta solamente una piccola parte. Ma l'opera originale non è altro che il salmo 118 intercalato con brevi troperi. Quindi, si capisce subito la lunghezza di questo canto, poiché lo stesso salmo 118 è costruito da 176 versetti. Per arrivare alla sua completezza non basta aggiungere 176 troperi, ma alcuni testi arrivano fino a 188 troperi. (cioè 12 in più).

¹⁸ Cf. Mt 28,1-8; Mc 16,1-8; Lc 24,1-12; Gv 21,1-18.

¹⁹ Il primo: "Quando discendesti nella morte...", secondo: "Il nobile Giuseppe..." e il terzo: "Stando presso il sepolcro..."

SABATO SANTO II.

2/ Somiglianze strutturali o formali

1) Somiglianza strutturale (Carattere stazionale)

L'ufficiatura degli encomia si trovano divisi in tre parti nei libri liturgici con il nome di stasi. Nelle tre stasi prendono posto nel modo seguente i tropari e i versetti del Salmo 118:

	Tropario iniziale	Versetti Sal. 118	Tropari intercalati	Tropario Trinitario	Trop. alla Theotok.	Tropario finale	(Somma dei trop. ²⁰)
I Stasi	1	1-72	72	1	1	+1	(75+1)
II Stasi	1	73-132	60	1	1	+1	(63+1)
III Stasi	1	133-176	44	1	1	+1	(47+1)

Le colonne della tabella rispettano l'ordine reale dello svolgimento, tranne quell'ultima che ha solo un significato informativo, ossia un semplice calcolo del numero dei tropari (perciò l'abbiamo messo tra parentesi, indicando che non fa parte della struttura). L'ordine, dunque, è il seguente: la stasi comincia con il tropario iniziale seguito dai versetti del Salmo 118 intercalati con brevi tropari, poi alla fine dopo la recita del "*Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo*" ha luogo un canto alla Santissima Trinità. Dopo "*Ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amín*" invece si canta un tropario alla Madre di Dio. Il tropario finale non è una nuova composizione, solo la ripetizione di quello iniziale, per questo abbiamo segnato con +1. In seguito, (che non si trova nella tabella) dopo ogni stasi vi sono le piccole collette con ecfonesi diverse.

La divisione in tre stasi con la conclusione speciale di ognuna ci fa pensare a una caratteristica processionale che era un elemento indispensabile della liturgia stazionale. Anche se probabilmente non faceva mai parte di una liturgia stazionale,²¹ poiché la salmodia antifonale,²² con cui è legata strettamente, aveva dei ritornelli fissi dopo i versetti del salmo, mentre in questo caso i tropari sempre sono diversi. (In altre parole, gli inni diversi – anche se brevi – non possono essere memorizzati durante una processione, ed evidentemente prima della stampa non esistevano nemmeno testi distribuiti alla disposizione dei partecipanti.)

²⁰ In questo modo si può arrivare fino a 188 tropari.

²¹ Una liturgia processionale, in cui i partecipanti si recano attraverso la città da un santuario ad un altro (quest'ultimo è la "stazione" del giorno) dove si celebra l'eucaristia.

²² Il canto processionale durante una liturgia stazionale. I versetti del Salmo sono intercalati da ritornelli.

2) *Somiglianza formale*

Rispetto alla sua forma (versetti salmodici intercalati con brevi tropari) li possiamo paragonare pure con la poesia dei tropari del quinto secolo, anche se dobbiamo confermare subito che è impossibile tale datazione di quest'ufficiatura, poiché sicuramente è stata inserita durante i secoli più tardivi nell'akoluthia del Sabato Santo, ma, in realtà, non si trova nessuna traccia di un simile riferimento.

3/ *L'origine degli encomia*

1) *Introduzione*

Oggi l'orthros del Sabato Santo è caratterizzato dagli Enkomia. Questa poesia come abbiamo già visto sopra è sconosciuta da tutte le fonti esaminate nel terzo capitolo, cioè l'itinerario di Egeria, il lezionario Armeno di Gerusalemme, il Lezionario Georgiano, il Typikon della Grande Chiesa, e i Lezionari Dell'AT e del NT. Anzi non riporta nemmeno lo Stavrou 43 che assomiglia molto al rito di oggi, avendo le letture Costantinopolitane e il Canone agiopolitano, non vi sono invece gli Encomia, ma solamente sei Tropari con il Salmo 118. Da dove proviene dunque, quest'ufficio dell'orthros del Sabato Santo e la sua poesia caratteristica?

Una risposta soddisfacente a questa domanda deve attendere uno studio definitivo della storia degli uffici del Sabato Santo Bizantino. Alcuni studiosi facendo una ricerca storica come Pallas²³ e Belting²⁴ hanno citato un'evidenza letteraria ed iconografica a questo punto per un'enfasi/rilievo più acuto sulla sepoltura di Gesù e il pianto di Maria nelle ufficiature del Triduo dal dodicesimo secolo, sebbene loro ambedue inferiscono più dalle fonti che potrebbe essere garantito, secondo Taft.²⁵

Altri studiosi (De Meester,²⁶ Maria Gallo²⁷) datano ugualmente al dodicesimo secolo l'origine degli encomia, benché suppongono che in qualche forma primitiva era già presente anche presso Gregorio Nazianzeno o Romano il Melode.²⁸

²³ D. I. PALLAS, *Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus – das Bild*, (Miscellanea Byzantina Monacensia 2), Munich 1965.

²⁴ H. BELTING, *An Image and its Function in the Liturgy: the Man of Sorrows in Byzantium*, DOP 34-35 (1980-1981) 1-16 + 22 plates, 5-12.

²⁵ R. F. TAFT, "In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church", in *La celebrazione del Triduo pasquale: anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 maggio 1988*, (= *Studia Anselmiana* 102 = *Studia Liturgica* 14) Roma 1990. 71-97; ristampato TAFT, *Liturgy in Byzantium and Beyond V*.

²⁶ Cf. De MEESTER, *Riti e particolarità liturgiche* (nt. 2).

²⁷ Cf. M. GALLO, *Liturgia orientale della settimana santa*, 2 voll. Ed. Città Nuova, Roma 1974.

²⁸ GALLO, *Settimana Santa* (nt. 27), 247.

2) *Testimonianza di San Germano II*

Una prima indicazione, anche se embrionale, dell'enfasi nuova si può trovare nell'Oratio in dominici corporis sepulturam²⁹ del Patriarca San Germano II (1222-1240) in cui è tramandato un ufficio del Sabato Santo, col tema del "riposo sabbatico" di Gesù nella tomba che attraversa tutta l'omelia 55. L'opera riporta delle referenze molto emozionali a proposito della sepoltura di Gesù (264), Nicodemo e Giuseppe di Arimatea che avvolge il corpo di Gesù in una sindone (269A), lamentazioni di Maria (269-272, 278), gli uomini lacrimanti (276C) ed esortazione di bagnare la sindone con le loro lacrime mescolando con mirra ed aloe (289A), ed imitare (μιμησώμεθα) Giuseppe di Arimatea e Nicodemo nell'avvolgere il corpo nudo di Gesù e metterlo in una tomba nuova (288B). Queste espressioni vogliono ogni accordo con un sermone predicato ad una rappresentazione rituale della sepoltura di Gesù. Ma l'esortazione per imitare Giuseppe e Nicodemo si può intendere come una richiesta morale (288D-289), ed il resto potrebbe essere spiegato come un'anamnesi biblica. Durante l'omelia lunga non c'è nessuna indicazione chiara che riferisce a una cerimonia mimetica. E davvero, le referenze finali (289B) sembrano indicare che l'omelia fu predicata ad un ufficio di comunione, forse durante la Liturgia di Presantificati, celebrata una volta, alla fine del Vespro del Venerdì Santo secondo il vecchio rito di Costantinopoli.³⁰

3) *Le lettere del patriarca Atanasio I*

Atanasio I, due volte patriarca di Costantinopoli (1289-1293 e 1300-1309) indirizza le sue lettere all'Imperatore e praticamente a tutti i fedeli esortandoli a frequentare l'ufficiatura della sepoltura di Gesù. Le lettere possono essere datate all'inizio del XIV secolo, più esattamente tra 1305-1308,³¹ durante il secondo patriarcato di Atanasio.

Le lettere, in greco, secondo l'enumerazione di Talbot, si trovano con la traduzione italiana nell'appendice, ed aiutano nella comprensione delle seguenti affermazioni.

Nelle lettere si tratta di un vero ufficio liturgico. Le parole e i termini che lo sottolineano, sono parecchi. Prima di tutto troviamo soprattutto nelle prime tre lette-

²⁹ PG 98, 244-289. Per l'autenticità di questa omelia si veda H.-G. BECK, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich 1959, 668.

³⁰ Cf. TAFT, "In the Bridegroom's Absence" (nt. 25), 83-84.

³¹ A.-M. MAFFRY TALBOT (ed.), *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople. An Edition, Translation, and Commentary*, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 7 = Dumbarton Oaks Texts 3. Washington D.C. 1975), 363-365.

re, diverse forme verbali di 'τρέχω' (correre) nel senso di radunarsi: ἐκτρέχω (52: 7), ἐπιστρέχω (53: 37), συντρέχω (52: 1, 4; 53: 1, 5; 54: 23), ... e un altro verbo con lo stesso significato: συνάγω (52: 17).

Quindi il popolo si è già radunato, così rimane la semplicissima domanda: Dov'è? La risposta è pure facile, perchè nelle stesse lettere si trovano i riferimenti:

52: 9: ἐν τῇ μητρὶ τῶν ἐκκλησιῶν, (nella madre delle chiese);

52: 16: τῆς τοῦ Θεοῦ Μεγάλης Σοφίας (della <Chiesa della> Grande Saggezza di Dio);

71: 4-5: τῆς θείας σοφίας (della saggezza divina).

Le descrizioni evidentemente indicano la Chiesa delle chiese, cioè la Haghia Sofia di Costantinopoli. L'ufficiatura, dunque si svolge nella Haghia Sofia, viene celebrata dal clero (52: 9) in presenza di tanta gente, almeno il patriarca vuole raggiungere tutti gli uomini nella sua vicinanza proprio con queste lettere. Il primo e più grande invitato è l'imperatore (βασιλεύς) stesso (52: 4; 54: 28), poi gli ufficiali della corte (52: 8) ed altri fedeli (53: 39; 54: 29; 71: 17). Certamente anche il patriarca è presente (53: 39), altrimenti come potrebbe pretendere dagli altri di partecipare a quest'ufficiatura.

Tirando fuori dalle lettere tutti questi riferimenti, possiamo concludere, che il patriarca Atanasio I veramente invita ed esorta la gente a frequentare un vero ufficio liturgico, e non solo commenta un'omelia sulla sepoltura di Cristo. In altre parole l'ufficio liturgico in questione è caratterizzato dalla sepoltura di Gesù – ne è testimonianza l'usanza frequente delle forme sia verbali che nominali della parola 'ἐντῆ φιάζω' (preparo, assetto per la sepoltura; imbalsamo) 52: 1, 3, 10; 53: 1, 7, 32; 54: 28; 71: 1, 16. – ma non è chiaro lo svolgimento della celebrazione. Si può porre la domanda con Padre Taft, se mai durante l'ufficiatura vi sono solo le letture con canti liturgici, oppure li seguono anche imitazioni drammatiche, ossia riti mimetici.³² Comunque si può affermare che le espressioni usate dal patriarca Atanasio (osservare, testimoniare, meravigliarsi, celebrare, venerare) suggeriscono un rito mimetico, accanto alle letture e i canti liturgici, mentre i partecipanti ascoltano, e compiangono con Maria, e cantano l'inno funebre al loro Signore morto.

Dopo questo possiamo domandarci di quale ufficiatura parla Atanasio, poiché secondo la nostra conoscenza vi sono almeno due riti mimetici della sepoltura di Gesù, con due processioni funebri (una al vespro del Venerdì Santo, l'altra al mattu-

³² Cf. TAFT, "In the Bridegroom's Absence" (nt. 25), 85.

SABATO SANTO II.

tino del Sabato Santo) nell'attuale rito bizantino, (non parlando ancora dell'apodipnon del Venerdì Santo che aveva un canone con lo stesso tema). A proposito, infatti, gli studiosi non sono d'accordo; le loro opinioni le presentiamo in due gruppi, ma prima dobbiamo notare ancora alcune cose per precisare il tempo dello svolgimento di questo servizio. Nella lettera 52, alla riga sei troviamo la prima precisazione: "ὄψε τὸ πρὸς Σάββατον". L'avverbio 'ὄψέ', vuol dire: *tardi, troppo tardi, sera*, non è troppo frequente nella Sacra Scrittura, viene riportato solo sette volte, tra le quali una volta sta insieme con il sabato: "ὄψε δὲ σαββάτων, *all'alba del primo giorno della settimana, Maria di Māgdala e l'altra Maria andarono a visitare il sepolcro.*" (Mt 28, 1). Questo contesto per adesso non ci sembra sia molto aiuto, poiché le donne mirofore sono arrivate alla tomba in cui hanno depresso Cristo, ma non ci raccontano niente sulla sepoltura che noi trattiamo. Comunque più tardi ritorneremo ancora su quest'argomento.

Un'altra precisazione potrebbe essere la parola 'παινύχιον' (viene da 'παύ νύχις') che qua indica la veglia tra Venerdì e Sabato Santo, ma come tale, neanche questo termine non può distinguere determinatamente le ufficiature.

Due studiosi, Pallas e Talbot insistono fortemente che le lettere del patriarca sono collegate prettamente con l'inserzione degli encomia (cantati attorno all'epitafios) nell'ufficiatura del mattutino del Sabato Santo,³³ e così il patriarcato di Atanasio I dovrebbe essere un *terminus ante quem*. Il fatto che Atanasio ha dedicato cinque lettere dello stesso tema, indica qualche novità che è stata introdotta nuovamente nella Grande Chiesa di Costantinopoli, la quale dev'essere conosciuta da tutti.

Pallas per sostenere la sua ipotesi, porta tantissimi elementi che secondo lui sono comuni agli encomia ed alle lettere.³⁴ Ne elenchiamo alcuni per comprendere meglio il suo metodo. Un esempio è la nota terza della prima lettera,³⁵ che nella nostra enumerazione si trova nella lettera 52: 8, dopo 'φρικτὰ μυστήρια κατοψόμενοι', poi in nota metteva le seguenti citazioni degli encomia (dopo tre citazioni bibliche):

τίς ἐξείποι τρόπον, φρικτὸν ὄντος καινόν (Chi può parlare di questa cosa, tremenda e davvero nuova?) I:41

ὁ Εὐσχημων, Σῶτερ, σχηματίζει φρικτῶς καὶ κηδεύει ὡς νεκρόν... καὶ θαμβεῖται σου τὸ σχῆμα τὸ φρικτόν (Il nobile Giuseppe, o Salvatore, ti compone tremando, ti seppellisce degnamente come un morto e contempla

³³ Cf. PALLAS, *Die Passion* (nt. 23), 64-66; TALBOT, *Correspondence* (nt. 31), 393.

³⁴ PALLAS, *Die Passion* (nt. 23), 299-307.

³⁵ PALLAS, *Die Passion* (nt. 23), 300.

con stupore il tuo aspetto tremendo). I:45.

μέγα σου καὶ φρικτόν, Σώτηρ, θέαμα νυν καθορᾶται (Ora vediamo uno spettacolo grande e tremendo, o Salvatore).II. 56 [127]

ὦ φρικτόν καὶ ξένον θέαμα, θεοῦ Λόγε, πως γῆ σε καλύπτει, (O Spettacolo strano e tremendo! O Verbo di Dio, come può coprirti la terra?). III. 41 [172]

φρίττουσιν οἱ νόες τὴν ξένην καὶ φρικτὴν σου ταφήν (Le Intelligenze angeliche tremano per la tua sepoltura strana e tremenda). III. 44 [174].

L'unica parola e pensiero comune in queste citazioni è l'aggettivo 'φρικτός, ἢ, ὄν' da 'φρίσσω' (orrendo, tremendo, terribile). Nelle lettere l'aggettivo 'φρικτός, ἢ, ὄν' è quasi sempre collegato con 'μυστήριον' (52: 8; 53: 7; 54:8), mentre negli encomia è più generale e tante volte si riferisce all'incredibilità delle cose accadute, e non si trova insieme mai con 'μυστήριον'.

Probabilmente Taft riferendosi proprio a questi esempi delle somiglianze verbali, ritiene che queste (elencate da Pallas) non sono convincenti, e nient'affatto verificano il vocabolario comune tra le lettere di Atanasio e gli Encomia,³⁶ conclude che l'ufficiatura, la quale è descritta scarsamente da Atanasio, non è l'orthros del Sabato Santo, ma piuttosto il canone Thrinos dell'apodipnon del Venerdì Santo, che è apparso la prima volta nel Typikon dell'Evergetis nel XII secolo.

Dopo la presentazione differente degli studiosi dobbiamo affermare ancora che tutti e tre sottolineano che le lettere parlano veramente di una certa innovazione, infatti per questo ripete il patriarca Atanasio I insistentemente, anno dopo anno, l'importanza dell'ufficiatura in questione, e riconoscono uniformemente che durante l'ufficio liturgico esiste pure un atto mimetico della sepoltura.

A proposito della domanda iniziale (Quale ufficio?) possiamo dire insieme con Padre Taft, che le citazioni ed approvazioni di Pallas non sono tanto convincenti, ma secondo la nostra opinione da una parte Atanasio nelle sue lettere poteva scrivere anche senza grandi collegamenti verbali con gli encomia, tuttavia nello stesso tempo le sue espressioni in qualche modo riassumono (si veda μυστήριον) appena il contenuto del nostro canto funebre. Similmente possiamo ripensare l'immagine delle mirofore (cfr. sopra nel 2.3.3.2.) le quali implicitamente hanno a che fare con la sepoltura ed in realtà sono presenti anche negli encomia ben sei volte (81,82, 133, 135, 165, 175). D'altra parte se il canone Thrinos dell'apodipnon è già conosciuto dal XII secolo (anche se solo in un monastero), non deve essere presentato in cinque anni se-

| ³⁶ Cf. TAFT, "In the Bridegroom's Absence" (nt. 25), 86

SABATO SANTO II.

guenti all'inizio del XIV secolo. Si può immaginare che l'ufficio cantato della capitale non ha dato luogo a questo canone, ma solo fino all'Impero Latino a Costantinopoli (1204-1261), dopo di che durante la restaurazione il nostro canone poteva guadagnare spazio anche nell'ufficiatura della cattedrale.

Dopo ciò possiamo concludere che le lettere del patriarca Atanasio probabilmente descrivono gli Encomia del mattutino del Sabato Santo esortando tutta la gente a partecipare attivamente.

3. Il canone nella costruzione di quattro odi e nella sua completezza

Il canone (come abbiamo già scritto) nella sua formazione aveva almeno due stadi, infatti, nella forma ufficiale della Chiesa Bizantina possiamo scoprire due autori diversi: Cosma di Mayuma (sec. VIII) e Marco d'Otranto (fine del IX e inizio del X sec). Come ci mostrano le date il primo compositore è Cosma il Melode, che fu uno dei più grandi innografi della laura di San Saba presso Gerusalemme e poi vescovo di Mayuma presso Gaza. I dati biografici non sono molto sicuri, perché le fonti sono tardive, piene di retoriche e talvolta addirittura manifestamente fantastiche.³⁷ Nella sua cronologia furono stabiliti gli anni 706-760 per la sua vita, ma gli studi più recenti propongono di spostare indietro le date di circa un decennio.

Cosma probabilmente nella prima metà del VIII secolo compose il suo canone del Sabato Santo, che aveva solo quattro odi (tetraodion). Nel canone attuale le odi sono dalla VI alla IX, tra le quali la VI, VIII e IX hanno quattro tropari la VII invece ne ha cinque. Mentre nel Hag. St. 43 tutte le quattro odi ne hanno cinque. Il quinto tropario della settima ode è identico con l'attuale. Il canone ha il seguente acrostico: "σάββατον μέλω μέγα", cioè "canto il Grande Sabato".

Il tetraodion viene completato all'inizio del decimo secolo da un certo monaco Marco che era vescovo d'Otranto. Marco dotto poeta e veggente era economo a San Mocio e aveva rapporti speciali anche con l'imperatore Leone VI (867-912). Alcuni studiosi, come Emereau o Cesaretti,³⁸ non rifiutano che poteva essere proprio l'imperatore Leone "il Saggio" ad aver chiesto di completare il tetraodion di Cosma. Cesaretti suppone ancora che esisteva una precedente composizione attribuita alla poetessa Cassia,³⁹ dalla quale Marco ha lasciato gli irmi.⁴⁰ Questa sarebbe la ragione

³⁷ *Bibliotheca Sanctorum* = BS IV, 219-221.

³⁸ C. EMEREAU, "Hymnographi Graeci quorum nomina in litteras digestis notulisque adnotavit C. E., II", in *Echos d'Orient* 23 (1924) 409; P. CESARETTI, "Da Marco d'Otranto a Demetrio" *Studi Bizantini e Neoellenici* 39 (2002) 183-208.

³⁹ CESARETTI, "Marco d'Otranto" (nt. 38), 189.

perché non contano all'acrostico le sue iniziali. L'acrostico di Marco suona così: "καὶ σήμερον δέ", in italiano: "e oggi". Come Marco ha composto la prima parte del canone – le odi I, III, IV e V – così anche il suo acrostico si mette evidentemente prima dell'acrostico di Cosma, che nel loro insieme è questo: "E oggi canto il Grande Sabato". Nell'ufficiatura attuale ciascuna delle odi di Marco ha quattro tropari. Nel Hag. St. 43 le prime quattro odi hanno cinque tropari, tranne la prima che ne ha sette, perché probabilmente ha conservato di più dalla poesia cassiana.

4. La processione dell'epitafios

L'epitafios durante l'anno è custodito in Chiesa, in una cornice, insieme con le icone, ed è esposto alla venerazione speciale dei fedeli solo il Venerdì e Sabato Santo. Al vespro del Venerdì Santo è deposto solennemente sul τάφος, ricoperto di fiori e profumi, da dove viene preso dai sacerdoti verso la fine del mattutino del Sabato Santo, ed ha inizio la processione.⁴¹ La processione notturna è uno dei momenti più forti in tutto l'anno liturgico.

Nelle fonti antiche non v'è nessuna traccia di una processione con l'epitafios. Le fonti costantinopolitane⁴² indicano verso la fine dell'ufficiatura un'introito del Patriarca (vescovo, sacerdoti) con l'Evangelario. E questa è la situazione riportata nel Triodion di Roma.

1/ Triodion di Roma (1879)

Nel Triodion di Roma troviamo solo questa rubrica:

Δοξολογία μεγάλη. Ὁ δὲ ἱερεὺς ἀλλάσσει ὅλην τὴν ἱερατικὴν στολὴν, καὶ εἰσοδεύει μετὰ τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου⁴³)

Grande Dossologia. Il sacerdote cambia tutti i paramenti sacri ed esce con il Santo Vangelo.

⁴⁰ Il primo troparion dell'oda, che generalmente regola la struttura dei tropari successivi.

⁴¹ Per le particolarità della processione si confrontano i capitoli 3.2 e 3.3.1, nei quali si spiega lo svolgimento della processione e la sua diversità riportata dai libri liturgici.

⁴² Cf. C. HOEG – 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, 427-433; 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), II, 82-83.

⁴³ Triod. R1879, 734.

SABATO SANTO II.

2/ Μεγάλη εβδομάς (1906)

Il libro della *Μεγάλη εβδομάς* testimonia esplicitamente una processione con l'epitafios:

Δοξολογία μεγάλη. Μετά τὸ ἁσματικὸν, "Ἅγιος ὁ Θεός, ψάλλεται ὑπὸ των χορῶν τὸ ἐπόμενον τροπάριον κατὰ τὴν ἔξοδον τοῦ Ἐπιταφίου, φερομένου ἐπὶ καφαλῆς των ἱερέων καὶ περιεγομένου μετὰ τοῦ ἱεροῦ Εὐαγγελίου⁴⁴)
Grande Dossologia. Dopo il canto del "Santo Dio", i cori cantano il (con)seguinte tropario lungo la processione dell'Epitafios, portato sopra il capo dei sacerdoti e condotto attorno (la chiesa o fuori, secondo le consuetudini locali) con il Santo Vangelo.

Poi nella nota troviamo una descrizione che spiega lo svolgimento della processione:

Ἡ ἔξοδος καὶ ἡ ἐπάνοδος τοῦ Ἐπιταφίου ἐν τῇ Μ. Ἐκκλησίᾳ γίνεται κατὰ τὴν ἐξῆς τάξιν: Προηγούνται οἱ φανοὶ καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα, τούτοις ἔπεται ὁ Σταυρὸς, αἰρόμενος ὑπὸ ἱερέως, φαινόλην ἐνδεδυμένου μετὰ ἐπὶ τραχηλίου· εἶτα ἀκολουθοῦσιν οἱ χοροὶ τῶν ψαλτῶν, μετ' αὐτοὺς ἔρχονται οἱ ἱερεῖς, ἐν οἷς ὁ Μ. ἀρχιμανδρίτης φέρει τὸ ἱερὸν Εὐαγγέλιον. Μετ' αὐτοὺς ὁ πατριάρχης καὶ οἱ ἅγιοι ἀρχιερεῖς, ὧν 4 ἢ 6 αἴρουσι τὸν Ἐπιτάφιον, ἀκολουθεῖ δ' ὁ λαὸς μετὰ λαμπάδων. Εἰς τέσσαρα δὲ διάφορα μέρη γίνονται τέσσαρες αἰτήσεις, ὧν τὰς ἐκφωνήσεις ποιοῖ ὁ πατριάρχης: ἡ πρώτη ὑπὲρ τοῦ πατριάρχου καὶ τῶν ἀρχιερέων, τῶν ἐνδημούντων καὶ τῶν ἀποδημούντων ἐν ταῖς ἐπαρχίαις αὐτῶν ἢ β' ὑπὲρ ὑγείας καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τῶν δωρητῶν καὶ εὐεργετῶν τῶν φίλων λαυθρωπικῶν καταστημάτων ἢ γ' ὑπὲρ κραταιοτάτου ἀνακτος μετὰ τῆς παρουσίας εὐχης... Καὶ ἡ δ' ἑπινομένη πρὸ τῆς εἰσόδου τοῦ ἱεροῦ ναοῦ ὑπὲρ τῶν ἀοιδίμων κτιτόρων αὐτοῦ.⁴⁵

La processione dell'Epitafios nella Grande Chiesa si fa nell'ordine seguente. Prima procedono i lampaducchi e gli esapteruchi, dopo di questi la Croce, portata da un sacerdote, vestito con felonio e con epitrachilion, poi segue il

⁴⁴ Μεγάλη Ἐβδομάς, 278-79.

⁴⁵ Μεγάλη Ἐβδομάς, 278.

coro, con loro vanno i sacerdoti, e tra loro il Grande Archimandrita, che porta il Vangelo. Dopo questi il Patriarca con i santi vescovi, dei quali 4 o 6 portano l'Epitafios, lo segue il popolo con candele. In quattro parti distinte si fanno quattro etisis, e il Patriarca conclude con l'ecfonesi. La prima si fa per il Patriarca, per i vescovi, per i presenti e gli assenti dell'eparchia. La seconda per la salute e la remissione dei peccati, per i doni e benefici dei tempi di pace. La terza per la forza del sovrano con la seguente preghiera... E poi la quarta si fa all'entrata della chiesa per i suoi fondatori degni di essere ricordati.

3/ II Typikon della Grande Chiesa di Cristo (1888)

Il Typikon della Grande Chiesa di Cristo da una descrizione ancora più ampia:

Δοξολογία Μ. εἰς τὸ τέλος ψάλλεται τὸ Ἀσματικὸν Ἅγιος ὁ Θεὸς ὑπὸ τῶν χορῶν προπορευομένων τοῦ Ἐπιταφίου κατὰ τὴν ἐξῆς τάξιν· πρῶτοι ἡγούνται οἱ ἱερεῖς εἶτα ἔπονται οἱ ψάλται, μετ' αὐτοὺς ὁ Πατριάρχης καὶ οἱ Ἀρχιερεῖς αἴροντες τὸν Ἐπιτάφιον· οὕτω γίνεται ἢ ἀπὸ τοῦ ναοῦ ἐξοδος καὶ ἢ ἐπάνοδος ἐπίσης. Ἐπαυελθῶν ἐν τῷ Ναῶ ὁ Πατριάρχης μετὰ τῆς λοιπῆς παρατάξεως εἰσέρχεται εἰς τὸ Ἱερὸν καὶ εὐθὺς ἐκφωνεῖ *Πρόσχωμεν, Εἰρήνη πᾶσι· Σοφία*· ψάλλει τὰ Ἀπολυτικά Ὅτε κατήλθες πρὸς τὸν θάνατον καὶ θυμιᾷ κύκλω τὴν Ἁγίαν Τράπεζαν προπορευόμενος ἔμπροσθεν τοῦ Ἐπιταφίου, εἶτα τὸ Ταῖς Μυροφόροις γυναιξὶ μέχρι τοῦ εἰδέχθαι ἀλλότριος, ἐπομένους τὸ Ὁ εὐσχήμων Ἰωσήφ μέχρι τοῦ κηδεύσας αὐτὸν πέθετο, καὶ τιθέασιν οἱ ἱερεῖς τὸν Ἐπιτάφιον ἐπὶ τῆς Ἁγίας Τραπέζης⁴⁶

Dossologia grande. Alla fine si canta dai cori "Santo Dio" recandosi innanzi all'Epitafios nell'ordine seguente: prima vanno i sacerdoti e subito dopo (poi seguono) i cantori, e con loro il Patriarca e i vescovi, i quali portano l'Epitafios. Poi escono dalla chiesa e fanno ugualmente la processione. Ritornando in chiesa il Patriarca con il clero (gli altri ordinati) entra nel santuario e dice subito ad alta voce: *Stiamo attenti. Pace a tutti. Sapienza*, e si cantano gli apolytikia: *Quando discendesti nella morte ed incensa intorno l'altare (Santa Mensa). Andando vicino all'Epitafios, poi Stando presso il sepolcro fino a si è mostrato estraneo alla corruzione, e segue Il nobile Giu-*

| ⁴⁶ Typ. A1888, 363-364.

SABATO SANTO II.

seppe fino a depose in un sepolcro nuovo e i sacerdoti depongono l'Epitafios sulla Santa Mensa.

4/ *Conclusion*

Se avessimo potuto confrontare solo questi tre documenti, avremmo potuto concludere che la processione con l'Epitafios come parte integrante del mattutino del Sabato Santo è stata inserita tra 1879 e 1888. Ma purtroppo non è così facile, poiché il silenzio delle fonti o dei documenti liturgici non sempre indica che l'ufficio non menzionato (in questo caso la processione con l'epitafios nel Triodion di Roma) non esisteva. Infatti, alcuni studiosi datano l'origine di questa processione con l'epitafios al XIII secolo. Pallas pensa di trovare le tracce di questa processione nelle lettere del patriarca Atanasio I,⁴⁷ mentre altri collegano l'origine di essa con una mimesi della Passione composto a Cipro tra 1260 e 1270.⁴⁸ Il problema di questa datazione rimane sempre l'incertezza nello stabilire quale processione funebre si tratta, quella del vespro del Venerdì Santo o del mattutino del Sabato Santo. Secondo la nostra ipotesi queste testimonianze possono essere il nucleo o il punto di partenza di una processione funebre (anche con l'Epitafios se si vuole) del vespro del Venerdì Santo, ma l'altra processione con l'epitafios del mattutino del Sabato Santo è sicuramente più tardiva, anche se una datazione precisa per adesso non è stata possibile determinarla.

5. Le letture

La "linea delle Letture" della divina Parola si fa seguire facilmente durante la Settimana Santa. Infatti, escluso il Giovedì Santo, questi giorni singolari presentano una celebrazione che è essenzialmente una proclamazione della Parola, a cui si risponde con i Salmi ed i canti della Chiesa, intorno al Signore che si presenta alla sua Passione. Qui si può ammirare con animo sorpreso e grato anche la sapienza della Chiesa che magistralmente sceglie i testi per i temi storici della Vita del Signore sofferente, e li circonda della loro "rilettura" cantata, che è insieme preghiera e contemplazione.

Si proclamano quotidianamente ed in progressione i Vangeli a partire dall'ultima parte del ministero pubblico del Signore a Gerusalemme, fino alla Croce ed alla sepoltura.

⁴⁷ PALLAS, *Die Passion* (nt. 23), 299-307.

⁴⁸ Cf. LAMBROS, "Βυζαντινή σκηνοθετική Διάταξις", in *Νέος Ἑλληνομνημων* 13 (1916) 381-408; A. Vogt, "Études sur le théâtre byzantin. I. Un mystère de la Passion", in *Byzantion* 6 (1931) 37-74; A. C. MAHR, *The Cyprus Passion Cycle*, Notre Dame, Indiana 1947.

Significativamente, l'orthros del Sabato Santo riporta un complesso strutturato di Letture bibliche dall'A.T. e dal N.T., che mentre narrano la sepoltura del Signore, la illustrano con i testi che aprono alla speranza.

Il Salmo 43 è una supplica comunitaria nella sofferenza da parte del popolo d'Israele. Il prokímenon cita solo due versetti, il primo dalla fine, il secondo invece dall'inizio di esso.

“Sorgi, Signore, vieni in nostro aiuto, e riscattaci per amore del tuo nome.”, e poi lo Stico: “O Dio, con le nostre orecchie abbiamo udito, i nostri padri ce lo hanno annunciato.”

Quindi i padri hanno raccontato i fatti prodigiosi che ha compiuto il Signore, i figli invece li richiamano nelle persecuzioni chiedendo aiuto da Dio.

Il brano è la profezia sulle ossa inaridite. Il profeta Ezechiele deve profetizzare sulle ossa con l'aiuto dello Spirito di Dio per resuscitare il popolo dei morti. Il profeta è l'immagine del grande Profeta, cioè Gesù Cristo, il Figlio di Dio che veramente fa risorgere i morti.

Anche in questo caso i due versetti sono stati presi dalla fine poi dall'inizio del Salmo 9. Il salmo presenta Dio come salvatore dei poveri e perseguitati.

“Sorgi, Signore Dio mio, si innalzi la tua mano.” Poi lo Stico: “Ti confesserò, Signore, con tutto il mio cuore, narrerò tutte le tue meraviglie.”

I due versetti possono essere interpretati in vista della Risurrezione. Il primo convoca Dio per operare il prodigio atteso, il secondo invece è già un ringraziamento per il compimento.

I Cor 5,6-8: i fedeli sono chiamati alla totale purificazione per diventare il pane nuovo, poiché “la nostra pasqua (cioè Cristo), è stato immolato”.

Gal 3,13-14: la Croce, il Legno della maledizione accettata dal Signore, fa ottenere ai fedeli lo Spirito Santo.

I sigilli apposti alla tomba del Signore, con il picchetto di guardia, rendono il Prodigio ancora più grande.

6. Conclusione

In questo capitolo abbiamo fatto la presentazione delle particolarità dell'ufficiatura mattutina del Sabato Santo in un'ordine naturale cioè in ordine come

SABATO SANTO II.

si proseguono nel mattutino. Ma questi cinque uffici esaminati possono essere messi in due gruppi. Nel primo gruppo si può classificare i *riti anamnetici*, e nel secondo invece, i *riti mimetici*. Questa classificazione non è sconosciuta nella scienza liturgica, anzi era proprio questo il tema del III Congresso Internazionale di Liturgia, esaminato nelle celebrazioni del Triduo Pasquale, che si è svolto a Roma tra il 9 e 13 maggio nel 1988 nel Pontificio Istituto Liturgico.⁴⁹

Rispettando gli studi del Congresso e pure secondo il nostro giudizio le parti menzionate del mattutino del Sabato Santo si distinguono in questo modo: ai riti anamnetici appartengono i tre apolytikia, il canone e le letture, ai riti mimetici invece gli Encomia e la processione.

VI. Conclusione

1. Riassunto storico

Riassumendo i precedenti capitoli possiamo sottolineare l'aspetto storico che li ha caratterizzati:

I capitolo: la formazione storica del Triduo Pasquale,

II capitolo: le fonti patristiche e storiche, che rimandano al V secolo,

III capitolo: i documenti importantissimi della storia liturgica,

IV capitolo: la comparazione storica dello svolgimento dell'ufficiatura mattutina con le considerazioni,

V capitolo: le origini storiche delle parti caratteristiche del mattutino del Sabato Santo.

La suddetta divisione ha determinato anche il nostro metodo di approccio, *storico-analitico*.

Dopo questa lunga analisi storica vogliamo esporre un altro aspetto del mattutino del Sabato Santo, che è molto più spirituale, diminuendo così le tensioni create dagli aspetti storici.

2. Il riposo del settimo giorno dopo la creazione e dopo la "ricreazione"

"Il grande Mosè prefigurava misticamente questo giorno quando disse: E benedisse Dio il settimo giorno. È questo infatti il Sabato benedetto, è que-

⁴⁹ L'indicazione bibliografica si trova sotto l'abbreviazione: Taft, "In the Bridegroom's Absence" (nt. 25).

sto il giorno del riposo, nel quale l'Unigenito Figlio di Dio si è riposato da tutte le sue opere, celebrando il sabato nella carne secondo l'economia della morte e ritornando a ciò che era; con la risurrezione ci ha donato la vita eterna, perché solo lui è buono e amico degli uomini."⁵⁰

Il doxastikon delle Lodi fa un paragone impressionante tra due sabati, uno della Creazione, l'altro (possiamo dire) della "Ricreazione". Il Sabato della Creazione è ben conosciuto dalle prime pagine della Bibbia (Gen 2,3), il cui è benedetto da Dio stesso dopo la creazione, e nello stesso tempo diventa il giorno del riposo, poiché anche Dio si è riposato in quel Sabato. E qua entra nel quadro la genialità dell'innografo, che osa applicare gli stessi attributi al Sabato Santo, ossia anche questo Sabato è benedetto da Dio, è pure un riposo (anche se nella tomba), perché il Figlio di Dio ha compiuto la sua opera, attraverso la quale risuscita i morti. Cristo essendo presente anche al primo Sabato della Creazione ha dato la vita per l'umanità, ma il secondo Sabato supera il primo, poiché Cristo in questo giorno dona la vita eterna ed offre la salvezza a tutti gli uomini.

| ⁵⁰ Anth. R2000, 1127.

ANTONIS FYRIGOS

PROPOSTA DI LETTURA DEL *DE DIVINIS NOMINIBUS* DI DIONIGI AREOPAGITA

SOMMARIO – 1. L'autore; 2. Il *Corpus*; 3. L'Universo dionisiano; 0/ Premessa: 1/ L'assoluta inconoscibilità (della *ousia*) di Dio; 2/ La gerarchia degli enti creati; 3/ Il male; 4. I trattati sui "nomi" divini; 0/ Premessa: 1/ I tre trattati; 2/ Argomento specifico del *De divinis nominibus*; 3/ Statuto ontologico dei "nomi" divini; 4/ I "nomi" divini sono increati; 5. La conoscibilità (delle "operazioni") di Dio; 6. Deduzioni; 7. Nota bibliografica.

1. L'autore

L'autore del *Corpus* vuol farci credere che si deve identificare con l'Areopagita di *Atti* 17,34: dice, infatti, di essere stato discepolo di Paolo; scrive una lettera all'apostolo Giovanni, esule a Patmos; sostiene di aver assistito da Eliopoli all'eclissi di sole avvenuta alla morte di Gesù; di essere stato presente, assieme a Pietro e Giacomo, alla morte della Vergine ecc.

Dionigi viene per la prima volta menzionato dai monofisiti Severiani (Costantinopoli, 532), i quali misero in dubbio l'autenticità dei suoi scritti citati dai calcedonesi a sostegno delle loro dottrine. Benché nel Medio Evo, greco e latino, si tende a identificare l'autore del *Corpus* con il discepolo di Paolo, non mancano voci discordanti (lo scrittore siriano Giuseppe Hazzai, nel sec. VIII; Fozio e Areta, nel sec. IX; il monaco georgiano Simeone Petritzi, nel sec. XIII ecc.). La leggenda di Dionigi fu sfatata durante il Rinascimento da Lorenzo Valla ed Erasmo e nel sec. XVII da alcuni altri studiosi (M. Le Quien, D. Le Nourry, J. Daillé). Con H. Koch e J. Stilgmayr si è potuto stabilire che l'autore del *Corpus* doveva essere contemporaneo a Proclo († 485) e che scrisse tra il 482 e l'inizio del sec. VI. Oggi si è concordi nell'affermare che Dionigi doveva essere cristiano di origine siriana e che seguì ad Atene i corsi di Proclo e di Damascio, rimanendone influenzato. La scelta dello pseudonimo "Dionigi Areopagita" mostra il suo legame affettivo con Atene.

2. Il *Corpus*

Il *Corpus Dionysiacum* è composto dalle seguenti opere: 1. *De ecclesiastica hierarchia* (EH); 2. *De coelesti hierarchia* (CH); 3. *De divinis nominibus* (DN); 4.

De mystica theologia (MT) e 5. le *Epistole* (10 in tutto). Nel *Corpus* sono, inoltre, menzionate sette opere non pervenute: le *Ipotiposi teologiche*, la *Teologia simbolica*, *L'anima*, *Il giusto giudizio di Dio*, *Le cose intelligibili e le cose dei sensi*, *Inni divini* e *Le proprietà e gli ordinamenti angelici*. Dal punto di vista cronologico, EH è posteriore alla CH, e MT è posteriore a DN; è impossibile stabilire il rapporto cronologico tra le due Gerarchie e le altre opere. Inoltre, il DN è posteriore alle *Ipotiposi teologiche* ed alle *Proprietà e gli ordinamenti angelici*, ed è anteriore alla *Teologia simbolica* (forse anche al *Giusto giudizio di Dio* e al trattato *L'anima*).

Nel loro insieme, le opere del *Corpus* compongono una gerarchia ontologica del Tutto: dal livello più alto del mondo di quaggiù (EH) si ascende alla gerarchia angelica (CH), si passa ai *Nomi divini* e, infine, ci s'immerge nella luminosa oscurità della "dimora" di Dio (MT). Oltre che in maniera ascensionale (o apofatica), il *Corpus* può essere letto anche in maniera discensionale (o catafatica): MT – DN – CH – EH. Siamo, quindi, di fronte ad un "mosaico filologico", componente la Gerarchia del Tutto.

0/ Premessa

L'Universo dionisiano si sviluppa secondo la seguente tripartizione: a) Oltre il punto più alto di ogni realtà e trascendenza è collocata la mistica realtà divina, inconoscibile e ineffabile: trattasi della "dimora" (*moné*) di Dio, corrispondente alla Sua *essenza* (*ousia*) (MT); b) segue il *noetòn*, manifestazione intelligibile della realtà prima, da cui deriva e verso cui si converte ogni aspetto, particolare o universale, dell'essere (DN); c) si distende, infine, il mondo vario delle sostanze individuali create.

Il multiforme modo d'esistenza degli enti creati non è conseguenza di una derivazione sostranziale e necessaria del Principio primo; è l'effetto di un *atto volontario e libero* di un *Dio personale*. Le distinzioni ontologiche del mondo greco classico (generato-ingenerato, sensibile-noetico, archetipi-realtà materiali ecc.) vanno, quindi, sostituite dalla distinzione "increato-creato".

1/ L'assoluta inconoscibilità (della ousia) di Dio

Tra l'essere creato e l'essere increato esiste una differenza *per essenza*. L'essere che si predica delle sostanze create non può costituire un *tertium comparationis* tra queste e la sostanza increata di Dio. Nessun *logos* delle sostanze create può ricondurci, attraverso *similitudini o dissimilitudini analogiche oggettive*, alla *ousia*

che si addice propriamente ed esclusivamente a Dio. Finanche le *privazioni* (in-ceato, a-temporale, in-finito ecc.) sono da noi concepite come contrapposizioni concettuali oggettive (rispetto al creato, temporale, finito), senza rendere accessibile all'intelligenza umana l'essenza increata di Dio. Tra il Dio increato, quindi, e le creature si frapponne un abisso *sostanziale*. Collocata al di sopra e al di fuori delle sostanze create, l'essenza di Dio non rientra nella gerarchia del Tutto.

Per esprimere la *superiorità* della ousia di Dio, Dionigi adopera espressioni precedute dal prefisso *hyper* ("al di sopra"): non trattasi di affermazioni superlative ma di *negazioni superlative* (DN II, 3); perciò, esse hanno un contenuto semantico apofatico: l'essenza di Dio *non è*.

La nostra *conoscenza* ha come oggetto le cose che *sono*. In quanto apertura verso la realtà che annulla progressivamente l'*ignoranza*, la conoscenza è superiore all'ignoranza. I termini mutano quando si applica la conoscenza nei confronti di Dio (DN I, 4; PG 3, 593 A): "Se tutte le conoscenze riguardano le cose che sono e sono circoscritte in queste, Colui che è al di sopra di ogni sostanza si colloca anche al di sopra di ogni conoscenza". La correlazione, quindi, tra essere e *conoscenza* concerne le cose che sono. Collocandosi al di fuori dell'essere, la ousia di Dio *non è*. Di essa, quindi, non si può avere né conoscenza né nome. L'unica "conoscenza" che si può avere (dell'essenza) di Dio è l'ignoranza; l'unico "discorso" che se ne può formulare è il silenzio; l'unica "visione" che se ne può avere sono le tenebre.

2/ La gerarchia degli enti creati

Tutte le sostanze create (dall'angelo più anziano fino all'elemento più infimo della materia) sono connesse dalla *similitudine ontica* della loro condizione creata. Tutte le sostanze create dipendono da Dio; dipendono vicendevolmente fra loro e, ivi compreso il mondo noetico creato, sono mutabili e suscettibili di progresso. Infine, gli enti creati sono tutti *relativi*: *nulla di assoluto in essi è*.

Peraltro, il mondo creato si struttura in una gerarchia di esseri discensionale: a) angeli; b) uomini, e c) mondo fisico e materiale. Questa gerarchia non dipende da un affievolirsi della potenza creatrice di Dio ma da un mistero insondabile della volontà divina.

a) La *Gerarchia celeste* si dispone, dall'alto in basso, secondo le triadi: Serafini, Cherubini, Troni (prima triade); Dominazioni, Potenze, Potestà (seconda triade); Principati, Arcangeli, Angeli (triade più bassa). Gli ordini angelici più alti ricevono direttamente da Dio le Sue manifestazioni e le trasmettono agli ordini inferiori; gli Angeli trasmettono all'uomo le illuminazioni ricevute.

b) La *Gerarchia ecclesiastica*, articolata ad immagine di quella angelica, si dispone in tre gradi: vescovi, sacerdoti, chierici. I vescovi ricevono dagli Angeli le manifestazioni di Dio e le trasmettono ai sacerdoti, i quali le trasmettono ai chierici (ministri o diaconi). Questi iniziano il popolo dei fedeli al mistero di Dio. La S. Liturgia è un'icona di questa *iniziazione*.

c) Il dogma filosofico della creazione *ex nihilo* scarta la possibilità di ravvisare nella materia (*hyle*) il termine estremo di un progressivo affievolimento intrinseco dell'illimitata potenza divina.

La distanza metafisica di ogni ente da Dio va aumentando a poco a poco fino a raggiungere il massimo livello di alterità, il *nulla*. Nemmeno il *nulla* dipende da un affievolirsi della potenza divina. Il nulla è lo *status* anteriore all'atto creativo di Dio, l'effetto dell'arresto volontario della potenza creatrice di Dio. E Dio a volere e porre il nulla che, perciò, è anch'esso un' *opera* di Dio. Il nulla, che non partecipa all'essere, partecipa alla Bontà, il più universale tra i "nomi" di Dio (DN V, 1): ciò che *non* è è bene che non sia! Il Nulla né è un male né qualcosa di estraneo a Dio; perciò va incluso nella gerarchia del reale.

3/ Il male

Poiché tutti gli esseri provengono dal Bene e ne sono partecipi, il male (DN IV, 18-35) in senso assoluto, in quanto cioè mancanza totale di bene, *non è*. In quanto *non ens*, il male non fa parte della gerarchia ontologica del Tutto. Esso è, dal punto di vista ontologico, infinitamente "più povero" rispetto al nulla: è il vero *non è*. In senso relativo, il male è mancanza parziale, non totale, di bene, giacché qualsiasi essere, per esistere, deve partecipare, sia pure in misura minima, al bene. Il Male non trovasi negli enti (angeli, uomini, animali, corpi, materia) perché essi derivano da Dio. Nei demoni, il male non sta nel loro *essere*, che proviene da Dio (DN IV, 23), ma *nella modalità* del loro essere (che dipende da loro).

4. I trattati sui "nomi" divini

0/ Premessa

Tra la *moné* di Dio ed il mondo creato si collocano i "nomi" di Dio. A questi nomi Dionigi dedica tre trattati: a) le *Ipotiposi teologiche*, b) i *Nomi* divini e c) la *Teologia simbolica*.

I/ I tre trattati

Le *Ipotiposi* trattano dei nomi intratrinitari (come Dio si dice “uno e trino”, “Padre”, “Figlio” e “Spirito”; come si debbano intendere la “paternità” e la “filialità” ecc.: MT III; PG 3, 1033 A). La peculiarità degli argomenti ha fatto ipotizzare che questo trattato non è stato mai scritto da Dionigi.

La *Teologia simbolica* offre un'esegesi allegorica di alcuni attributi di carattere materiale e antropomorfo della *Scrittura*. Esso, quindi, s'inserisce nel contesto dei trattati che, iniziatisi con Filone d'Alessandria, si sviluppò da molti altri autori cristiani (cfr. la *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa).

Al di sopra dei nomi sensibili (*Teologia simbolica*) e al di sotto dei nomi intratrinitari (*Ipotiposi*) si collocano i *Nomi divini*. È il trattato più esteso e problematico del *Corpus*. I tredici Libri che lo compongono si possono suddividere in due unità: il *Prologo* (Lib. I-II) e la *Trattazione* vera e propria (Lib. III-XIII).

Nel Lib. I si dice che alla Causa di tutto non si addice alcun nome (se considerata nella sua “dimora”) e, insieme, si addicono tutti i nomi (quando si espande *ad extra*). Il Lib. II sviluppa la dottrina delle unioni e *distinzioni* in Dio. Non è corretto dire che le unioni riguardano la *monè*, le distinzioni la *proodos* (le emanazioni o progressioni *ad extra* di Dio). Abbiamo, infatti, unione nelle distinzioni e distinzioni nell'unione concernenti sia la *monè* (il Dio *Uno*) sia le *ipostasi* (il Dio *trino*, ivi inclusa l'Incarnazione) sia le *emanazioni* (del Dio *Unotrino*) verso il creato.

I Lib. III-IV trattano del Bene. Il termine equivale con “Amore”, ma Dionigi predilige quello di “Eros”. Il nome Bene è trattato sia nella sua accezione all'interno di Dio, ovvero alla Trinità (Lib. III), sia nelle sue manifestazioni *ad extra* (Lib. IV). Benché il Dio triadico trascenda anche il Bene, il termine ha un'accezione positiva: il Bene è il punto ove convergono unificandosi le infinite e multiformi manifestazioni della divinità. Il Lib. IV affrontata la questione del Bene (§§ 1-17) in relazione con il Male (§§ 18-35). In quanto manifestazione di Dio, il Bene si può chiamare anche Luce, Bello e Bellezza.

I Lib. V-VII trattano della triade procliana “Essere – Vita – Nous”, mentre i Lib. VIII-XI trattano della triade costantiniana “Sophia – Dynamis – Eirene” (“nomi” che rinviano alla trinità cristiana). Il Lib. XII tratta dei nomi “Santo dei santi”, “Re dei re”, “Signore dei signori”, “Dio degli dei” (riconducibili al *Parmenide* di Platone). Infine, il Lib. XIII parla dell'“Uno-e-Perfetto”, che vuole essere la risposta alla problematica parmenidea dell'“Uno-che-non-è” e dell'“Uno-che-è”.

2/ *Argomento specifico del De divinis nominibus*

I "nomi" del *De divinis nominibus* non riguardano l'essenza di Dio superstanziiale e occulta ma le sue progressioni o emanazioni (DN I, 1; III, 1; V, 1). Che queste siano "altro" rispetto a quella è evidenziato da Dionigi in vari modi. L'essenza di Dio *non è, non ha nome né conoscenza*. Le progressioni di Dio, invece, *sono, sono conoscibili* e, perciò, hanno *nome*. In quanto nominabili, nei confronti delle manifestazioni di Dio si può formulare un discorso positivo (*catafatico*). I "nomi" di Dio costituiscono ciò che di Dio è *intelligibile (noetòn)*.

Dionigi esprime le manifestazioni intelligibili di Dio facendo ricorso a termini preceduti dal prefisso *auto-(in sé)*. Questo prefisso non implica che questi *siano in sé sussistenti*. Peraltro, la loro "moltitudine" va intesa "distintamente unita" e, insieme, "unitamente distinta". La loro disposizione gerarchica è fondata sulla partecipazione più generale o più particolare da parte delle sostanze create: *quoad se*, la "distinta unitarietà" degli intelligibili e la loro "unitaria distinguibilità" non si può inquadrare in nessuna gerarchia ontologica.

3/ *Statuto ontologico dei "nomi" divini*

Il seguente testo offre alcune puntualizzazioni sulla "consistenza" del noetòn e sulla sua "funzione" nella gerarchia del Tutto (DN XII, 4; PG 3, 972 AB): "Poiché la Causa universale è sovrappiena di tutte le cose secondo una sovrabbondanza unica che tutto trascende, anche l'attributo di 'Santo dei santi' e gli altri attributi le vengono applicati secondo una causalità più che feconda e, insieme, secondo una trascendenza assoluta. In altre parole: allo stesso modo in cui ciò che esiste e partecipa alla santità o alla divinità o alla signoria o alla regalità supera ciò che non esiste; e come, a sua volta, tutto ciò che partecipa (a qualche aspetto dell'essere) è superato dalle partecipazioni-in sé; di altrettanto supera gli esseri Colui che è al di sopra di tutti gli esseri, e la Causa impartecipata trascende tanto i partecipanti quanto le partecipazioni. La Scrittura poi chiama santi, re, signori, dèi i principi più generali di ogni ordine gerarchico, attraverso cui gli esseri inferiori partecipano ai doni provenienti da Dio, rendendo il molteplice nelle «loro» differenziazioni la comunicazione dei doni che in quelli è semplicissima".

Si ha, quindi, una distinzione: a) tra ciò che non esiste affatto e ciò che esiste e *partecipa* in un modo qualsiasi a qualche aspetto dell'essere (cose, animali, uomini); e b) tra ciò che esiste e partecipa e le *partecipazioni in sé (essere-in sé, vita-in sé, sapienza-in sé)*. La partecipazione (all'esistenza, alla vita, alla sapienza)

è gerarchica: dipende dal maggior o minor grado di partecipazione ad una o più partecipazioni.

Al di sopra dei partecipanti e delle *partecipazioni* si colloca la Causa universale, trascendendoli. Trattasi della mistica "dimora" di Dio che è *impartecipabile*. Causa dei *partecipanti*, quindi, sono le *partecipazioni-in sé*, e causa di queste è la impartecipabile essenza di Dio. In rapporto, quindi, alla *ousia* di Dio, i "nomi" di Dio (ovvero le sue "manifestazioni") sono enti (anzi, "enti primissimi"), sono cause (degli enti creati) causate (dalla *ousia* di Dio), sono il deflusso, la progressione di quella, sono partecipabili, sono nel contempo Uno-e-Molteplice e sono conoscibili, quindi nominabili. In rapporto, invece, ai suoi *effetti* (alle singole realtà create) il *noetòn* (ovvero l'insieme delle manifestazioni di Dio): è la causa (causata) di ogni e qualsiasi aspetto, particolare o universale, dell'essere; è (la) manifestazione intelligibile, complessa e inesauribile dell'Uno che *non è* e, quindi, costituisce la prima *teofania* di Dio; è il complesso delle attività multiformi che Dio esercita circa la creazione, la conservazione, il perfezionamento dell'essere creato e, insieme, l'aspetto "paradigmatico" degli enti, perché "istituisce" e "crea" le ragioni dei singoli enti; è, quindi, la fonte da cui deriva e verso cui si converte ogni e qualsiasi aspetto, particolare o universale, dell'essere.

4/ I "nomi" divini sono increati

Dionigi colloca questi "nomi" (o "paradigmi") in Dio (DN V 8; PG 3, 824 C): conseguentemente, essi sono increati. Come tali li considerano i più immediati commentatori greci del *Corpus dionysiacum* (Giovanni di Scitopoli, Giovanni Damasceno, Massimo il Confessore, Giorgio Pachimere, Gregorio Palamas) secondo i quali, lungi dall'essere intesi come "accidenti" della *ousia* di Dio, questi nomi si debbono considerare come "attinenze sostanziali" o "volizioni" di Dio. Il *noetòn*, quindi, è, dall'alto in basso, il primo porre/porsi di Dio all'infuori di Sé e, dal basso verso l'alto, il vertice dei vari ordini (nella gerarchia) del reale di cui si può parlare in maniera positiva.

5. La conoscibilità (delle "operazioni") di Dio

La distinzione in Dio tra *ousia* e *manifestazioni della ousia* permette a Dionigi di formulare alcune considerazioni sulla modalità di conoscenza di Dio (e dell'uomo) (DN V, 8): "Oltre a ciò, dobbiamo chiederci com'è possibile avere una conoscenza di Dio, dal momento che Egli non è intelligibile né sensibile né più in

generale alcuno delle cose che sono. Non corrisponde certo a verità l'affermazione secondo cui noi conosciamo Dio a partire dalla sua natura; ch  questa   ineffabile e supera ogni parola ed ogni mente. Piuttosto, dall'ordine di tutti gli enti, che proviene da Lui e che contiene a mo' di icone e *sembianze* i Suoi divini paradigmi, gradualmente e con ordine ascendiamo, per quanto ci   possibile, verso ci  che si colloca al di l  di tutto, immergendosi nell'aferei e nel superamento di tutto e nella causa di ogni cosa".

Il testo esclude ogni possibilit  di avere una conoscenza a partire dalla *ousia* di Dio. L'unica via che conduce alla conoscenza di Dio parte dall'osservazione degli *effetti* dell'operazione demiurgica: osservando ci  "l'ordine «perfetto» di tutti gli enti, che proviene da Lui".

L'espressione "l'ordine «perfetto» di tutti gli enti" non si riferisce agli enti creati in quanto tali o alle loro definizioni, n  all'essere complessivo degli stessi ma al loro *mododi esistenza* (alla modalit  della loro "composizione"), che rivela un determinato *modo di agire* di Dio. Sicch , come "ogni casa testimonia di essere costruita da qualcuno", cos  "tutte le cose testimoniano di essere create da Dio" (*Ebr* 3,4), ovvero certificano che *Dio esiste*; e nella misura in cui la modalit  (lo "stile") di costruzione d'ogni casa testimonia il talento personale del costruttore, cos  il mondo creato rivela le qualit  personali *dell'agire* di Dio (il "come   Dio"); e nella misura in cui ogni casa nulla dice della natura del costruttore (ch  questi   *sostanzialmente* altro rispetto alla sua creatura), cos  gli enti creati nulla dicono dell'essenza del loro Creatore (il "che cosa   Dio"). La modalit  "dell'ordine «perfetto» di tutti gli enti" essendo l'*effetto* delle operazioni divine testimonia la diversit  personale dell'agire divino, che non s'identifica con l'armonia e la sapienza cosmica, cos  come la volont  o "ispirazione" dell'artista non s'identifica con la sua opera, ove l'ispirazione   impressa. L'ordine «perfetto» di tutti gli enti" offre all'uomo una "icona" del loro Costruttore, la quale permette di elevarsi "verso Colui che si colloca al di l  di tutto" e parteciparvi.

6. Deduzioni

La distinzione tra *ousia* e manifestazioni dell'*ousia* non intacca la semplicit  di Dio. Essa garantisce la trascendenza assoluta di Dio e, insieme, pone un anello di congiunzione tra l'essere increato e gli esseri creati. La non autosussistenza ontologica del noetòn e la sua collocazione *in* Dio salvaguarda quel postulato che il dogma filosofico della creazione *ex nihilo* inserisce nell'ambito della filosofia secondo cui tra l'*essenza* increata di Dio e le sostanze create non esiste nulla di intermedio.

Filone di Alessandria (sec. I d. C.) aveva stabilito che il mondo non esiste da sempre, come si cedeva nel mondo greco classico, ma fu *creato* da un Dio personale. Basilio di Cesarea (sec. IV) si era soffermato sull'*effetto* dell'atto creativo di Dio, sostenendo che il cosmo è stato creato in maniera istantanea in un momento atemporale. Inserendosi nella discussione concernente i rapporti tra Dio creatore e cosmo creato, Dionigi ha cercato di delineare meglio l'*atto creativo* stesso, che individuò nella *progressione (proodos)* della sostanza soprasostanziale: questa si presenta "come una cascata di bellezze sgorganti dalla Fonte Prima, un abbacinante irradiarsi di splendori che si diversificano nei loro effetti creando conservando perfezionando" (U. Eco). La formula arida della creazione coniata da Filone con Dionigi diventa poesia: per creazione s'intende la produzione d'un mondo meraviglioso (*kosmos*). La bellezza (elemento greco) s'inserisce nell'ontologia cristiana, diviene proprietà costitutiva dell'essere (di Dio e del cosmo). Con Dionigi (e con il suo contemporaneo Giovanni Filopono, che confuta le diciotto tesi di Proclo Diadoco volte a dimostrare razionalmente che il cosmo è coeterno a Dio), la problematica della creazione, conservazione e perfezionamento del cosmo si può considerare felicemente conclusa.

Con la chiusura della Scuola neoplatonica di Atene (529), ordinata da Giustiniano I, si conclude la filosofia greca pagana e inizia la filosofia greca cristiana. Nel mondo latino, la morte di Boezio (525) interrompe l'ambizioso progetto di questo personaggio di tradurre in latino il *Corpus aristotelicum*. Nel 529, S. Benedetto da Norcia fonda il monastero di M. Cassino: da questa data si fa iniziare il Medio Evo latino. Dionigi, quindi, è lo spartiacque tra mondo greco classico e mondo greco cristiano, tra Medioevo greco e Medioevo latino. Peccato che, per trecento anni circa, il suo *Corpus* rimarrà pressoché sconosciuto in Occidente.

7. Nota bibliografica

Un'esauriente rassegna bibliografica su Dionigi, le sue opere e le questioni filosofico-teologiche a lui inerenti si trova in S. Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia 2005, 229-251. Qui di seguito si segnalano alcune indicazioni bibliografiche strettamente concernenti le tematiche accennate nel presente studio:

1. S. LILLA, "Per un ritratto dello Pseudo Dionigi l'Areopagita", in Id., *Dionigi l'Areopagita*, op. cit., 159-185.
2. Le opere di Dionigi si possono leggere comodamente in J. P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, vol. 3-4.

- Edizione moderna: Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*. Hrsg. v. B. R. Suchla (Patristische Texte u. Studien 33), Berlin – N. York 1990.
- II. *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, hrsg. v. G. Heil u. A. M. Ritter (PTS 36), Berlin – N. York 1991.
- Strumenti di lavoro: P. SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano 1967.
- M. NASTA – P. TROMBEUR, *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagitae*, Turnhout 1993.
3. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris 1954 (1983²).
- M. NINCI, *L'universo e il non-essere. I. Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano*, Roma 1989.
- E. CORSINI, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962.
4. Commentari greci: *Scholia Iohannis Scythopolitani et Maximi Confessoris* (PG 4, 15-432, 527-576); *Paraphrasis Georgii Pachymeris* (PG 3, 108-1064; PG 4, 433-508).
5. CHR. YANNARAS, *Heidegger e Dionigi Areopagita. Assenza e ignoranza di Dio* (tr. it. a cura di A. Fyrigos), Roma 1996.
6. Dionigi e mondo greco: AA.VV., *Denys l'Aréopagite en Orient*, "Dictionn. de Spiritualité" III (1954), 286-318.
- Dionigi e mondo latino: Traduzioni medievali: PH. CHEVALLIER, *Dionysiana. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, Bruges-Paris, t. I (1937), II (1951).
- AA.VV., *Denys l'Aréopagite en Occident*, "Dictionn. de Spiritualité" III (1954) 318-429.

MANABU AKIYAMA

**SOTERIOLOGICAL DIMENSION IN THE ANAPHORA OF THE LITURGY OF ST. BASIL
– IN LIGHT OF THE ESCHATOLOGY OF ST. GREGORY OF NYSSA –**

CONTENTS – 1. Introduction; 2. Chronological facts about Gregory and Basil; 3. Doctrine of “Apokatastasis” in the works of Gregory; 4. Anaphora in the Liturgy of St. Basil; 5. Controversies over the Epiclesis in the Liturgy of St. Basil; 6. Resurrection as Universal Salvation in the Anaphora of the Liturgy of St. Basil; 7. Resurrection as New Creation of the Image of God; 8. Conclusion.

1. Introduction

The Liturgy of St. Basil is now used in churches of the Byzantine rite, i.e. in the Greek Catholic Church and the Greek Orthodox Church, 10 times a year. Since we have sufficient grounds for thinking that the essential text of this liturgy goes back to the phraseology and thought of St. Basil himself (330-379), it bears witness to the liturgical actuality in the time of the Greek Fathers of the 4th Century.¹ This is a remarkable point of this liturgy, because the other rite, i.e. the liturgy of St. John Chrysostom, which is generally used throughout the year, cannot be necessarily thought to reflect the voice of St. Chrysostom (344-407) himself. When we try to promote dialogue between Catholics and Orthodoxes and other Christians on the bases of the Church Fathers, this liturgy will be of much value, because it faithfully reflects patristic spirituality. Moreover, Gregory of Nyssa (335-394) for example – the younger brother of St. Basil – can be assumed in all probability to have used such a liturgical text as we have in the name of St. Basil. In fact, almost all the works of Gregory were composed after his ordination to the episcopate (372). So Gregory can be essentially assumed to have formed his theology in accordance with the episcopate, which was imposed upon him by the forcible intention of his elder brother, St. Basil. Much of what Gregory wrote was composed in direct response to the suggestion and memory of Basil.

¹ For a more detailed discussion, H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt*. Trier 2000, esp. 23.

On the other hand, Gregory of Nyssa often uses in his works the term 'apokatastasis'. This Greek term, usually translated as 'universal salvation', was used in Peter's second sermon in *Acts of the Apostles* 3:21 for the first time in a Christian work. Later, especially in the works of Origenes (185-253), this term came to mean that ultimately all free mortal creatures, i.e. angels, men, and devils, will share in the grace of salvation. In Gregory's works, there cannot be found such an Origenistic tendency. Yet, for example in *De Vita Moysis (On the Life of Moses)*, one of Gregory's representative works in his last years, he writes thus:

1) "Perhaps someone, taking his departure from the fact that after three days of distress in darkness the Egyptians did share in the light, might be led to perceive the final restoration (*apokatastasis*) which is expected to take place later in the kingdom of heaven of those who have suffered condemnation in Gehenna".²

This passage may include some textual problems. Apart from that, the doctrine of apokatastasis was ultimately condemned in 553 as heretic, with the charge made about the Origenism. In fact, the doctrine of apokatastasis on the one hand is rather optimistic and on the other is subject to a charge of underestimation of the free will of humankind. However, the critical comments against the apokatastasis were made chiefly by St. Augustine; the doctrine of universal salvation, more or less, can be found in almost all the teachings of the main Greek fathers, Clement of Alexandria or Maximus the Confessor for example, as well as Origen and Gregory. Generally speaking, to the religious sensitivity of eastern people such a notion as 'universal salvation' is very attractive. In fact, in many points this doctrine is in harmony with the thought of salvation in Mahayana-Buddhism.

In the field of eschatology it is pointed out that Gregory held considerably universalistic views pertaining to the history of salvation.' In this paper we would like to try, in the light of the eschatology of Gregory of Nyssa, to find and point out the chance to read some universalistic messages on salvation in the text of Anaphora of the Liturgy of St. Basil. As J. Meyendorff writes, in spite of the conservative tendencies of Byzantine theology, the interpretation of texts can be subject to substantial change and evolution.⁴ So today we are allowed to reinterpret the liturgical texts of

² *De Vita Moysis* II, 82, tr. by A. J. Malherbe - E. Ferguson (New York 1978).

³ A. MEREDITH, *The Cappadocians*. New York 2000, 123.

⁴ A. MEYENDORFF, *The Byzantine Theology*. New York 1974, 201.

the Byzantine rite in a new light, so that the modern necessity of dialogue between East and West may be facilitated. In the process of this research, it will become clear that the text of the liturgy of St. Basil, one of the liturgical texts in the Byzantine rite, will sincerely meet the requirement of the modern age, in that it express plainly the hope of unity for the whole of humankind.

2. Chronological facts about Gregory and Basil

First we should determine some chronological facts and the dates of composition of Gregory's works cited in this paper. St. Basil the Great was appointed in 370 to succeed Eusebius in the see of Caesarea, and he held this office for the rest of his life. It brought him into the thick of further controversies with the extreme Arian party led by Eunomius, as well as with the Pneumatomachi, who denied the divinity of the Holy Spirit.

In 370 Basil was named bishop of Caesarea in Cappadocia. The emperor Valens was, at the time, persecuting those who held to the doctrines of the Council of Nicaea. And early in 372 Basil, desirous of having men about him he could trust, had his brother Gregory appointed bishop of Nyssa.

In 374 Valens further tried to get rid of the bishops who were faithful to Nicaea. Gregory himself was accused of squandering funds. To begin with, the validity of his Episcopal election was called into question and he was banished from his see in 375 under Valens.⁵ However, the literary activity of Gregory can be guessed to have begun in this period. Although the date of composition of *De Virginitate* (*On Virginity*), his first literary work, is not yet completely decided, we guess that this work was composed probably considerably later (for example, circa 378) than the generally accepted view, since the usages of terms are very like those in another of his works, written in 379 or 380, as we discuss below. It may be that just when the emperor Valens was killed in the battle at Adrianople in 378 Gregory was restored once more to his see at Nyssa and entered the city to the joyous acclaim of the people.

In those days Basil had started to comment on *Genesis*, but his death in 379 stopped the completion of this commentary. Since Basil's *Hexaemeron* did not include the comment on the origin of man, immediately after Basil's death on 1 January 379 Gregory started to write *De Hominis Opificio* (*On the Making of Man*) to complete his brother's work. So the year of composition of *De Hominis Opificio* can

⁵ MEREDITH, *op. cit.*, 53.

be guessed as 379. On the other hand, Gregory's elder sister Macrina also died in the end of 379 or in July 380 (on 19 July, if we depend on the *Menologion* of the Byzantine rite).⁶ Also, *De Anima et Resurrectione (On the Soul and Resurrection)*, the scene of which is set at Macrina's deathbed, seems to have been composed in 379 or 380, after her death.

Concerning the date of composition of Gregory's major works in his last days, we conjecture that both *De Vita Moysis* and *In Canticum Canticorum (Commentary on Songs of Songs)* were composed almost in the same period, in 390 or later.

In regard to the date of *Oratio Catechetica Magna (Great Catechetical Oration)* we would like to think, if anything, that Gregory's theology is nearer to that of *De vita Moysis*. So we may set the date of composition of this work after 380 – for example, in 385, as A. Meredith suggests.⁷

3. Doctrine of "Apokatastasis" in the works of Gregory

In this chapter we would like to research the notion of "apokatastasis" by Gregory of Nyssa. It has been pointed out⁸ that the hope of Gregory, as expressed in the sentence from *De Vita Moysis* quoted above in point 1), coincides with the final section of *In Canticum Canticorum*, which is also one of Gregory's masterpieces in the field of mystical contemplation of biblical texts. In this work Gregory unfolds his vision of eschatological unity of everyone, in commenting on *Songs* 6:9, "There are sixty queens and eighty concubines, and maidens without number. My dove, my perfect one is one; she is the one of her mother", as follows:

2) "When all men look to the same goal of desire and become one and no evil remains in anyone, God will be everything to everyone, to those who through unity with one another are united by participation in the good of Christ Jesus our Lord, to Whom be the glory, and the might for ever and ever."⁹

According to M. Canévet, the universal perspective of this restoration, which is thus affirmed in the 15th homily of Gregory's *In Canticum Canticorum*,

⁶ G. MAY, "Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa", in M. Harl (éd. par), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Leiden 1971, 51-67: 66.

⁷ MEREDITH, *op. cit.*, 90.

⁸ Malherbe – Ferguson, *op. cit.*, fn. 102.

⁹ *In Canticum Canticorum*, GNO VI, 469.4-9, tr. by A. J. Malherbe – E. Ferguson. in *op. cit.*

finds its parallel and justification in the theory of image explained in the 16th and 17th chapters of his earlier work *De Hominis Opificio*.¹⁰ The passage below testifies that:

3) "When the Sadducees once argued against the doctrine of the resurrection, and brought forward, to establish their own opinion, that woman of many marriages, who had been wife to seven brethren, and thereupon inquired whose wife she will be after the resurrection, our Lord answered their argument so as not only to instruct the Sadducees, but also to reveal to all that come after them the mystery of the resurrection-life: «for in the resurrection. He says, «they neither marry, nor are given in marriage; neither can they die any more, for they are equal to the angels, and are the children of God, being the children of the resurrection». Now the resurrection promises us nothing else than the restoration (*apokatastasis*) of the fallen to their ancient state; for the grace we look for is a certain return to the first life, bringing back again to Paradise him who was cast out from it".¹¹

This work of Gregory, as suggested in chap. 2 above, was probably written in 379 after the death of St. Basil in 379. In this passage the meaning of "apokatastasis" is explained as 'restoration to the ancient state'. Faced with the death of his elder sister Macrina, Gregory also expresses his eschatological vision in another work, *De Anima et Resurrectione*, which was composed in about the same period. Gregory writes thus:

4) "None of the beauties we now see, not only in men, but also in plants and animals, will be destroyed in the life to come. The word of the apostle seems to me to support in every detail our opinion about the resurrection and to show what our definition stated, that the resurrection is nothing but the restoration (*apokatastasis*) of our nature to its original state. We learn this from Scripture which tells us that in the beginning of the world, the earth first produced grass and then came the seed and, when this fell into the earth, the same species was born again as had grown in the beginning. This is what the divine apostle is saying about the resurrection. We learn not only this from him, that man is changed into something more magnifi-

¹⁰ M. CANÉVET, "Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse", in *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, 144-165; 157.

¹¹ *De hominis opificio*. in PG 44.188C (XVII.2), tr. in NPNF.

cent, but that nothing else is hoped for than for him to be *what he was in the beginning*.¹²

In another passage of *De Anima* the term “apocatasasis” was used thus:

5) “In order to provide a comprehensive definition, we shall say this: the resurrection is the restoring (*apokatastasis*) of our nature to its former condition”.¹³

Thus in the earlier works written in 379 or 380 Gregory defines the resurrection as “restoration to the ancient state” (*apokatastasis*). On the contrary, in the later works such as *De Vita Moysis* or *In Canticum Canticorum*, cited above, there can be found no understanding of *apokatastasis* in relation to the resurrection. but Gregory’s eschatological tendencies become clearer and his hope for unity comes to the fore.

Concerning the phrase ‘what he was in the beginning’, quoted in 4), Gregory interprets this as Christ, the first-born of God. He writes in chap. 16 of *De Hominis Opificio* thus:

6) “«God created man», the Scripture says, «in the image of Himself». There is an end (*telos*) of the creation of that which was made «in the image»; the Scripture then resumes the account of creation, and says, «male and female created He them». I presume that everyone knows that this is a departure from the *Prototype*: for «in Christ Jesus», as the apostle says, «there is neither male nor female». Yet the phrase declares that man is thus divided”.¹⁴

Here the paragraph cited as “the apostle says” is a quotation from *Letter to Galatians* 3:28. With regard to this passage we would like to discuss the point again in chap. 7 below. Gregory also writes in an earlier work *De Virginitate*, the year of composition of which we surmised above to be circa 378, as follows:

7) “This concern, then, for the finding of what is lost is the restoration (*apokatastasis*) to the original state of the divine image, which is now covered by

¹² *De anima et resurrectione*. in PG 46.156BC, tr. by V. W. Callahan (Washington D.C., 1967).

¹³ *De anima et resurrectione*. in PG 46.145D-148A, tr. by V. W. Callahan.

¹⁴ *De hominis opificio*. in PG 44.181AB (XVI.7), tr. in NPNE.

the filth of the flesh. Let us become what the first being (*prótoprastos*) was during the first period of his existence".¹⁵

The thought that appears here can be said to be nearer to that of 6) quoted above, because in both passages the notion of creation appears and "the first being" in the creation was taken notice of. This confirms the validity of our conjecture about the date of composition of *De Virginitate* being relatively late.

In summarizing this chapter, we should say that in *De Vita Moysis*, which was probably composed circa 390, the usage of the term 'apokatastasis' is very eschatological and seems to have gotten near to the meaning of 'universal salvation'. And *In Canticum Cantorum*, too, which was probably written in almost the same period, the hope of universal salvation is clear. So, in his exegetical works in his last years, Gregory depended closely on the scriptural texts and explained his hope along with this dependence. However, in his earlier works *De Hominis Opificio* or *De Anima et Resurrectione*, which were written in about 379 or 380, just after the deaths of blood brother and sister, his vision of the final days of humankind is explained more theoretically through the concept of resurrection, and is considered in the light of the creation of humankind by God. This hope of his seems to have been expressed in terms such as 'restoration to the ancient state'. So, notwithstanding the development of the doctrine of apokatastasis, the essential and starting point of Gregory's doctrine can be viewed as restoration to the ancient state of human beings, i.e., return to the first-created state of human nature as the unique image of God.

4. Anaphora in the Liturgy of St. Basil

Here we should turn our eyes to the text of the liturgy of St. Basil. The fact that Basil's hope for "unity" is prominent is a very distinctive point in the text of his liturgy. In the face of controversy on the Arian heretics St. Basil was especially worried about the unity of the Christian Church.

Now, first, we would like to quote the "Post Sanctus" paragraph and after that "the Institution Narrative", "Anamnesis" and "Epiclesis" from the text of the Liturgy of St. Basil.¹⁶

¹⁵ *De virginitate*, GNO VIII/1. 302.5-9, tr. by V. W. Callahan.

¹⁶ We have followed the English text that C. Kucharek carries in *the Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom*. Combermere 1971, 615-623; 743-749. Concerning the original Greek text of the liturgy of St. Basil, we make reference to that in use now, usually in the Hungarian Greek Catholic Church. Cf. *A görög szertartású katolikus egyház szent és isteni liturgiája*, Nyiregyháza 1920.

Post Sanctus

...When he lived in this world, he gave us the precepts of salvation, and in turning us away from the deceits of idolatry he brought us to know you, true God and Father; thus he acquired us for himself as a chosen people, a royal priesthood, a holy nation. After cleansing us with water and sanctifying us with the Holy Spirit, he gave himself as our ransom to the death in which we were held captive, sold under sin. Descending into hell through the cross so that through himself he might fulfil all, he loosed the pains of death. He rose again on the third day and established the way to the resurrection from the dead for all flesh, because it was not possible that the Author of life himself should be the victim of corruption; thus, he became the first risen of those who have fallen asleep, the first-born of the dead, that he might be first over all and in all. When he ascended into heaven, he sat at the right hand of your majesty on high, whence he will come to render to everyone according to his deeds.

Institution Narrative

And he left us these memorials of his saving passion, which we have set forth according to his command. For when he was about to go forth to his voluntary and ever-memorable and life-giving death, on the night in which he gave himself for the life of the world, he took bread into his holy and all-pure hands, he showed it to you, O God and Father, and gave thanks, blessed, sanctified, broke it (aloud), and gave it to his holy disciples and apostles, saying:

TAKE, EAT, THIS IS MY BODY WHICH IS BROKEN FOR YOU FOR THE REMISSION OF SINS.

(People): Amen.

In like manner, he also took the cup of the fruit of the vine, and, when he had mixed it, and had given hands, blessed, and sanctified it (aloud), he gave it to his holy disciples and apostles, saying:

DRINK OF THIS, ALL OF YOU: THIS IS MY BLOOD OF THE NEW TESTAMENT WHICH IS SHED FOR YOU AND FOR MANY FOR THE REMISSION OF SINS.

(People): Amen.

Anamnesis

Do this in anamnesis of me: for as often as you eat this bread and drink this chalice, you proclaim my death and confess my resurrection. Therefore we also, O Master, remembering his saving passion, his life-giving cross, his

three days' burial, his resurrection from the dead, his ascension into heaven, his sitting at your right hand, O God and Father, and his glorious and awesome Second coming (aloud), offering you your own from what is your own, in behalf of all and for all,

(People): we praise you, we bless you, we thank you, Lord, and we pray to you, our God.

Epiclesis

For this reason, all-holy Master, as your sinful and unworthy servants, whom you have accounted worthy to minister at your holy altar, not because of our own righteousness, for we have done nothing good upon the earth, but because of your multifold mercy and compassion which you have so richly poured out upon us, we have the courage to approach your holy altar and, while offering you the species (*ta antitypa*) of the holy body and blood of your Christ, we pray and beseech you, O Holy of Holies, that through the goodness of your loving-kindness your Holy Spirit may *come upon us* and upon these gifts (*ta dōra*) here set forth; and may he bless them, hallow and show forth this bread, indeed, as the precious body itself of our Lord and God and Saviour Jesus Christ (People: Amen) and this chalice indeed, the precious blood itself of our Lord and God and Saviour Jesus Christ (People: Amen), shed for the life of the world (People: Amen, amen, amen). And unite with one another all of us who partake of the one bread and the one chalice in the communion of the Holy Spirit, and grant that not one of us may become liable to judgment or condemnation for partaking of the sacred body and blood of your Christ, but grant that we may find mercy and grace together with all the saints who have been well-pleasing to you through the ages:"

The text then goes into the "diptych" part ("Intercessions").

5. Controversies over the Epiclesis in the Liturgy of St. Basil

The final passage quoted above, following after the "And unite with one another all of us who partake of the one bread and the one chalice in the communion of the Holy Spirit..." is different from the text of the Liturgy of St. Chrysostom, which is in general use throughout the year. The corresponding part of St. Chrysostom's Liturgy goes as follows: "So that for those who partake of them they may serve for a cleansing of the soul, the remission of sins, the fellowship of the Holy Spirit, the

fulfilment of the heavenly Kingdom, for confidence in you and not for judgment or damnation.” So the theology of the unity, which is characteristic in the theology of St. Basil, is prominent here.

Concerning the consecratory power of the Epiclesis and the time when the consecration happens, there have continued many controversies, especially between Orthodox and Catholic theologians.¹⁷ In the iconoclastic controversy of the 8th Century, John the Damascene insisted, in the course of explaining *ta antitypa* in the Epiclesis (cf. above), that the consecration was effected not by the words of Institution, but by the Epiclesis. Since then, Byzantine scholars as Nicolaus Cabasilas (d. 1363) and Simeon of Thessalonica (d. 1429) insisted that the consecration happens at the Epiclesis, making reference to Damascene’s view, whereas the Latins maintained that the words of Institution sufficed. In the reunion council at Florence (1438), John Torquemada (d. 1468), Bessarion (d. 1472), and Isidore the Metropolitan of Kiev (d. 1463) tried to reconcile the two opinions. After the 2nd Vatican Council the epicletical passage was inserted into the newly composed Eucharistic Prayers (2^{na}, 3rd, and 4th) before and after the Institution Narrative. And for example, the second plenary meeting of the Joint Commission for theological dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, held in Munich from June 30 to July 6 1982, declared thus (1, 6):

“The Epiclesis is not merely an invocation for the sacramental transforming of the bread and cup. It is also a prayer for the full effect of the communion of all in the mystery revealed by the Son... That is why the Eucharistic mystery is accomplished in the prayer which joins together the words by which the Word made flesh instituted the sacrament and the *Epiclesis* in which the church, moved by faith, entreats the Father, through the Son, to send the Spirit so that in the unique offering of the incarnate Son, everything may be consummated in unity”.¹⁸

Thus, in regard to the doctrine of the Epiclesis today, the conflicts have been already solved. Yet in the patristic period there was a unity in the opinion about the moment of sanctification. As other church fathers such as John Chrysostom or Ambrose of Milan, as well as Gregory of Nyssa, say, sanctification should be found in

¹⁷ G. A. MALONEY, “Epiclesis” (art.), in *The Catholic Encyclopaedia*, 464-466.

¹⁸ Cf. L. OROSZ, “Kiegészítő megjegyzések az epiklézisről”, in *Nikolaosz Kabaszilas Liturgia-magyarázata*, Nyiregyháza 1996, 134-137.

the moment of the Institution Narrative. Gregory thus writes definitively in the *Oratio Catechetica Magna*:

8) "The grace of the Word used to make holy the Body, the substance of which came of the bread, and in a manner was itself bread, so also in this case the bread, as says the Apostle, «is sanctified by the Word of God and prayer»; not that it advances, by the process of eating, to the stage of passing into the body of the Word, but it is at once changed into the body by means of the Word, as the Word itself said, «This is My Body»".¹⁹

So if we interpret the text of the Liturgy of St. Basil in accordance with Gregory's view, then we should put the moment of transubstantiation of the bread into the body of Christ at the time of the Institution Narrative. In his *Oratio Catechetica* Gregory writes in relation to the apokatastasis thus:

9) "In like manner, when, after long periods of time, the evil of our nature, which now is mixed up with our nature and has grown with its growth, has been expelled, and when there has been a restoration (*apokatastasis*) of those who are now lying in Sin to their primal state, a harmony of thanksgiving (*eucharistia*) will arise from all creation, as well from those who in the process of the purgation have suffered chastisement, as from those who needed not any purgation at all".²⁰

His thought in this passage can be rightly said to have come nearer to that of *De Vita Moysis*. That is why we put the date of the composition of this work considerably later.

6. Resurrection as Universal Salvation in the Anaphora of the Liturgy of St. Basil

In the Liturgy of St. Basil we decided to place the moment of sanctification of the offerings in the Institution Narrative, following the interpretation of Gregory of Nyssa. Our attitude coincides with the explanation by the Greek Catholics. From such a point of view the following reasoning is possible:

¹⁹ *Oratio Catechetica Magna* XXXV, GNO III/IV, 97.5-12, tr. by W. Moore & H. A. Wilson, in NPNF.

²⁰ *Oratio Catechetica Magna* XXVI, GNO III/IV, 67.7-13, tr. in NPNF.

1. The prayer in the Epiclesis is made such that the Holy Spirit first may *come upon us*, namely upon the community of the faithful. This part first reminds us of the Pentecostal scene (*Acts* chap. 2).

2. The Institution Narrative obtains its source from the words of Jesus himself at the Last Supper. On the other hand, if the Epiclesis originates in the narrative of the Pentecost, the account of Jesus' death and resurrection must have been given between the Institution Narrative and the Epiclesis. The offerings (*dóra*) are already consecrated to the Body and Blood of Jesus by the words of Jesus himself, as told in the Institution Narrative. These offerings – bread and wine – remain the same, on the one hand as the object of the Institution Narrative told before the Anamnesis, and on the other hand as the object of the descent of the Holy Spirit besought after the Anamnesis. This fact signifies that the new community, which is to be born by the descent of the Holy Spirit, should be identified with “Jesus resurrected”. Besides, such identity of the offerings before and after the Anamnesis corresponds with the fact that the resurrected Jesus presented himself to the disciples, still with the holes in the flesh of his hands and side (*Ev. of John*, 20:20, 27). This fact could be a basis also for the doctrine of the “resurrection of the flesh”.

3. According to J. Meyendorff, the concept that the Eucharist is an anticipation of the eschatological fulfilment is affirmed in the canon of the Byzantine liturgy itself, which recalls the second coming of Christ as an event that *has already occurred*,²¹ the text of this canon reads, just as we have quoted above in the Anamnesis: “Therefore we also, O Master, remembering his saving passion, his life-giving cross, his three days' burial, his resurrection from the dead, his ascension into heaven, his sitting at your right hand, O God and Father, and his glorious and awesome Second coming...”. So the fact that in the part on the Anamnesis the second coming of Christ has already been mentioned means that the essentials of the Eucharist are intended for eschatological actuality.

4. In fact, in the section on the Anamnesis, the text reads that “offering you your own from what is your own, in behalf of all and for all” (In Greek: *Ta sa ek tón sôn prosperontes, kata panta kai dia panta.*) This phrase reminds us of the passage in *Letter to the Corinthians I*, 15:28: “When everything has been subjected to him, then the Son himself will be subjected to the One who has subjected everything to him, so that God may be all in all.” So the phrase in the Anamnesis implies in its meaning the coming of the eschatological spirit. Meyendorff also writes

| ²¹ MEREDITH, *op. cit.*, 208.

in this context that the whole destiny of humanity and the world is involved in the Eucharist.²²

5. In the *Acts* Peter delivered his first sermon, quoting a passage from the *Book of Joel* (3:1-5), "In the last days, the Lord declares, I shall pour out my Spirit on all humanity". The content of Peter's sermon was that the Pentecost was really the beginning and the fulfilment of the final era, which the prophet Joel predicted. Therefore the interpretation that the Epiclesis implies the coming of the eschatological Holy Spirit has its ground in *Acts*.

6. In many passages quoted above in chap. 3, Gregory discusses the apokatastasis or "return to the ancient state" through the concept of resurrection. For example, in quotation 3) above, Gregory wrote that "the resurrection promises us nothing else than the restoration (*apokatastasis*) of the fallen to their ancient state". Thus he identifies the apokatastasis, i.e. the universal salvation, with resurrection and defines it as "a return to the ancient state". So, inside the liturgical text, we could indicate the dimension of "universal salvation" in the Epiclesis, in the *resurrected* body of Christ.

7. Resurrection as New Creation of the Image of God

Now we would like to go on with our discussion about the meaning of Epiclesis from the viewpoint of "creation".

1. Passage 6) quoted above shows that Gregory, on the basis of *Galatians* 3:28, finds in Christ, who is apart from gender, the 'Prototype' at the time of God's creation of man "in the image of God Himself" (*Genesis* 1:26).

2. On the other hand, Meyendorff, quoting a passage of Maximus Confessor (*PG* 91.668B), writes that the Church, as community and as building, is a sign of the new age, the eschatological anticipation of the new creation, the created cosmos restored in its original wholeness.²³ In fact, the biblical passage on the Pentecost (*Acts* chap. 2) when the Christian Church was created shows a new *creation* in an eschatological dimension.

3. The text of the Epiclesis in the liturgy of St. Basil, cited above in chap. 4, can be interpreted in a context of the Pentecost, just as we indicated in points 1. and 2. of chap. 6. So we will rightly suppose a level of new *creation* at the moment of Epiclesis.

²² MEREDITH, *op. cit.*, 207-208.

²³ MEREDITH, *op. cit.*, 208.

4. As we pointed out in point 2. of the last chapter, the offering at the moment of Epiclesis can be signified as “the resurrected Christ”. On the other hand, as we indicated in point 1. of this chapter quoting the passage 6), in the context of the new *creation* in the Epiclesis the offerings can be interpreted as the ‘Prototype’ of this creation, i.e. as Christ, the true image of God. Therefore, we can explain that ‘the resurrected Christ’ in the Epiclesis functions as a ‘Prototype’ in the new creation, if we think in terms of Gregory’s eschatological interpretation.

5. Gregory, indeed, writes in his *De Hominis Opificio* thus:

10) “In saying that «God created man» the text indicates, by the indefinite character of the term, all mankind; for here the name ‘Adam’ was not given to the creature as history tells us in what follows; the name given to the man created is not the particular, but the general name: thus we are led by the employment of the general name of our human nature to some such view as this – that in the Divine foreknowledge and power all humanity is included in the first creation”.²⁴

With this view that all humanity is included in the first creation may be compared a passage near the end of *De Anima*, a work of the same period, where the first man in God’s creation was thus compared to a grain of corn:

11) “The first grain was the first man, Adam. But when nature was multiplied by the introduction of evil as in the harvest of the grain, men were deprived of the form of their *prototype* and, after being mixed with earth, through the resurrection we grow again in keeping with our pristine beauty, countless numbers of us having been produced”.²⁵

We would like to notice that also in this passage Gregory uses the notion of “prototype”.

6. So we can surmise that Gregory, in the context of *De Hominis Opificio*, imagines that the place of unity for humankind in the final era should be “man” as the unique image of God. Indeed in this work Gregory writes thus:

²⁴ *De hominis opificio*, in PG 44.185B (XVI.16), tr. in NPNF; partly changed.

²⁵ *De anima et resurrectione*, in PG 46.157AB, tr. by V. W. Callahan.

12) "For the image is not in part of our nature, nor is the grace in any one of the things found in that nature, but this power extends equally to all the race: and a sign of this is that mind is implanted alike in all: for all have the power of understanding and deliberating, and of all else whereby the Divine nature finds its image in that which was made according to it: man that was manifested at the first creation of the world, and he that shall be after the consummation of all, are alike: they equally bear in themselves the Divine image. For this reason the whole race was spoken of as one man, namely, that to God's power nothing is either past or future, but even that which we expect is comprehended, equally with what is at present existing, by the all-sustaining energy. Our whole nature, then, extending from the first to the last, is, so to say, one image of Him Who is".²⁶

7. In the last part of this work, *De Hominis Opificio*, in another respect Gregory stresses that the body and soul have a simultaneous beginning. Gregory writes thus:

3) "We are to say that in the power of God's foreknowledge (according to the doctrine laid down a little earlier in our discourse), all the fullness of human nature had pre-existence..., and in the creation of individuals not to place the one element before the other, neither the soul before the body, nor the contrary, that man may not be at strife against himself, by being divided by the difference in point of time".²⁷

Such simultaneity of human body and soul in origin, as J. Cavarnos points out,²⁸ would testify to the unity of human nature. Thus Gregory insists that the unity of human nature will lay the foundation for the unity of humankind, which was what he wished.

²⁶ *De hominis opificio*, in PG 44.185CD (XVI.17-18), tr. in NPNF.

²⁷ *De hominis opificio*, in PG 44.233D-236A (XXIX.), tr. in NPNF.

²⁸ J. P. CAVARNOS, "The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa", in H. Dörrie – M. Altenburger – U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und Die Philosophie*, Leiden 1976, 61-78, esp. 64-65.

8. Conclusion

As we have examined in this paper, the Anaphora of the Liturgy of St. Basil reveals itself to contain many elements of universal salvation, if we introduce the eschatological views proposed by Gregory of Nyssa, and especially those presented in his *De Hominis Opificio*. The dimension of "universal salvation" might be achieved when we notice the fact that humankind has been created by God as the unique image of God Himself. In the text of the Eucharistic Prayer in the Liturgy of St. Basil, we read that in the moment of "new creation" in the "Resurrected Christ" (i.e. the "Prototype" at the time of God's creation of mankind), the unity of humanity might be realized.

The Liturgy of St. Basil, as one of the main legacies of Byzantine Christianity, will be of much value, together with the theological texts of Gregory of Nyssa, in modern times as a text for the unity of mankind and as a basis of peaceful dialogue between East and West.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2005-2006

1. STORIA

- BOHÁCS Béla: „Máriapócs és a Felvidék”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 83-90.
- ERDEI József: „Máriapócs és Amerika. A Máriapócsi Szűzanya tisztelete a tengeren túl”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 65-76.
- GORUN, Gheorghe: „Máriapócs és Erdély”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 91-94.
- IMRE Margit Ágota: „A pócsi Szűzanya a máriapócsi nővérek életében”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 203-206.
- IVANCSÓ István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 240 p. ISBN 963 86650 8 4
- IVANCSÓ István: „A nadwornai temetőben nyugvó katonáink”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2006) 7.
- IVANCSÓ István: „Tamás Végheő: Pálos térítők és keleti keresztények Magyarországon az 1600-as években”, in *Klió* 3 (2005) 46-51.
- JANKA György: „A harmadik könnyezés története”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 11-24.

BIBLIOGRAFIA

- JANKA György: „A magyar görög katolikus egyház jubileumi ünnepei a 20. században”, in *Athanasiana* 22 (2005) 175-185.
- LAKI-LUKÁCS László: *Edelény templomai és egyházközségei az elmúlt 1000 évben*, Edelény 2005, 160 p. ISBN 963 218 038 0 ISSN 1786-7266
- RUFINUS, Tyrannius, PATAKI Elvira (ford.): *Az egyiptomi szerzetesek története*, Piliscsaba 2004, 137 p. ISBN 9639296570
- TÖRÖK István Izsák: „Máriapócs és a baziliták a 20. században”, Ivancsó István (szerk.), „Téged jöttünk köszönteni”. *Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 195-201.
- VÉGHSEŐ Tamás: „Korrajz a harmadik könnyezés idejéről”, in Ivancsó István (szerk.), „Téged jöttünk köszönteni”. *Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 25-29.

2. TEOLOGIA

- CSELÉNYI István Gábor: „A házasság és a papi rend a görög szertartásban”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2004/2005) 441-450.
- FODOR György: „»Sensus litteralis – sensus plenior«. Az Immánuel-jövendölés (Iz 7,14) exegézise”, in Ivancsó István (szerk.), „Téged jöttünk köszönteni”. *Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 97-101.
- OROSZ Atanáz: „Eukharisztikus ekkleziológia a keleti egyházban”, in *Athanasiana* 22 (2005) 109-145.
- PÁKOZDI István: „A búcsú teológiája”, in Ivancsó István (szerk.), „Téged jöttünk köszönteni”. *Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 127-131.

3. LITURGIA

- BILKUNÉ LEPAHIN Marina (szerk.): *Az Úr test szerint való születése Karácsony*, (Ortodox Keresztény Énekek III.), Budapest 2005, 37 p. ISMN M-9005262-1-2
- BILKUNÉ LEPAHIN Marina (szerk.): *Könyörgő istentisztelet Halotti emlékszerzés*, (Ortodox Keresztény Énekek II.), Budapest 2005, 51 p. ISMN M-9005262-1-2

BIBLIOGRAFIA

- BILKUNÉ LEPAHIN Marina (szerk.): *Szent Liturgia*, (Ortodox Keresztény Énekek I.), Budapest 2005, 59 p. ISMN M-9005262-0-5
- IVANCSÓ István: „A »pócsi Mária« liturgikus tisztelete”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönteni”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könyvezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 153-174.
- IVANCSÓ István: „Az aprószentek a bizánci egyház liturgikus szövegeiben”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2004/2005) 377-385.
- IVANCSÓ István: „Az Istenszülő oltalmának ünnepe”, in *Athanasiana* 22 (2005) 77-89.
- IVANCSÓ István: „Jézus Krisztus húsvéti misztériuma a bizánci egyház liturgiájában”, in *Studia Wesprimiensia* 1-2 (2005) 95-119.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (1.) Vízkeresztkor”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (2.) Találkozáskor”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (3.) Örömhírvételkor”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (4.) Szent Györgykor”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (5.) Mennybemenetelkor”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Pócsnak ékes csillaga 14.”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2005) 4.
- NYIRÁN János: „»Méltó voltam karjaimban tartani téged« Liturgikus gondolatok a Találkozás ünnepéről”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2006) 3.
- OLÁH Miklós: „Az Istenszülő a liturgiában”, in *Athanasiana* 22 (2005) 61-76.
- PAPP Márta (szerk.): „Szír ortodox nagyhét Bécsben Déri Balázs és Földvály Miklós rádiós beszélgetése”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2004/2005) 481-508.
- ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „A szamáriai asszony”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2006) 5.
- ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Az Istenszülő siratóéneke (Nagy-péntekre)”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2006) 5.
- ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Epifánia”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2006) 5.

BIBLIOGRAFIA

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Örömhírvétel”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2006) 5.

ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Találkozás”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2006) 5.

4. STORIA DELL'ARTE

GUZSIK Tamás: „Képek tisztelete – II.”, in *Magyar Egyházzene* 4 (2004/2005) 469-470.

JANKÁNÉ PUSKÁS Bernadett: „Istenszülő-ábrázolások: Hodigitria”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 31-47.

KÁRPÁTI László (szerk.): *Az Istenszülő csodatévő Ahtirkai ikonja a miskolci ortodox templomban*, Miskolc 2004, 27 p.

NACSNÁK Gergely András: „Idő többé nem lesz...» Az ikon, mint liturgikus kép és az ortodox templomok ikonográfiája”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 115-134.

NAGY Márta: „Krisztus alászállása a poklokra – A keleti kereszténység húsvétikonja”, in *Új Ember* 18 (2006) 7.

NAGYMIHÁLYI Géza: „Képtisztelet a bizánci kereszténységben”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 33-59.

PUSKÁS Bernadett: „18. századi fatemplom építészet a munkácsi egyházmegyében”, in *Athanasiana* 22 (2005) 187-192.

TERDIK Szilveszter: „A pócsi Szűzanya kegyképének másolatai”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 49-61.

TERDIK Szilveszter: „Katolicizmus és ikonfestészet”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 61-90.

5. DIRITTO CANONICO

SZABÓ Péter: „Az anya felekezete szerinti szertartásban keresztelt törvénytelen gyermek rítusa”, in *Athanasiana* 22 (2005) 193-214.

SZUROMI Szabolcs: „A *Canones Apostolici* mint a keleti és nyugati egyházak közös jogforrása”, in *Teológia* 3-4 (2005) 165-173.

BIBLIOGRAFIA

6. ECUMENISMO

OROSZ Atanáz: „Az ikontisztelet teológiájának kölcsönhatásai Bizánc és Róma között”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 109-125.

XERAVITS Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 143 p. ISBN 963 9457 93 0 ISSN 1786-2094

7. PATROLOGIA

OROSZ Atanáz: „Rubljov *Troica*-jának (patrisztikus) exegetikai és liturgikus háttere”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 101-113.

PERENDY László: „Mária az Egyház bölcsőjénél. A Szent Szűz alakja a korai Egyházban”, in Ivancsó István (szerk.), „*Téged jöttünk köszönteni*”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 103-108.

8. VARIE

Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve*. In memoriam Vanyó László. Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 2003, 443 o.”, in *Távlatok* 4 (2005) 520.

BILKUNÉ LEPAHIN Marina (ford.): *Az élsporttól a vértanúságig Optyinai Vaszilij atya*, (Ortodox Keresztény Életek III.), Budapest 2005, 107 p. ISBN 963 86979 2 X

BILKUNÉ LEPAHIN Marina (ford.): *Egy vakon született kislány az Orosz Egyház nyolcadik oszlopa Moszkvai Szent Matrona*, (Ortodox Keresztény Életek II.), Budapest 2005, 141 p. ISBN 963 86979 1 1

DOBOS Klára: „Klokocsó – Klokocov Könnyezés a Sirava-tónál”, in *Keresztény Élet*, 9 (2006) 4.

DOBOS Klára: „XX. századi pócsi történetek (2.) Meghallgatott imák”, in *Keresztény élet* 48 (2005) 4.

BIBLIOGRAFIA

- DOBOS Klára: „XX. századi pócsi történetek (3.) Meghallgatott imák”, in *Keresztény Élet*, 49 (2005) 4.
- SZABÓ Ferenc: „Ady találkozása a pócsi Máriával”, in Ivancsó István (szerk.), „Téged jöttünk köszönteni”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga, Nyíregyháza 2005, 175-180.

RECENSIONES

Ivancsó, I. (szerk.), *Velünk az Isten II. Emlékkönyv Keresztes Szilárd püspök aranymiséjére a kispapoktól [Dio è con noi II. Albo per i cinquanta anni del sacerdozio del vescovo Keresztes Szilárd dai seminaristi]*, Nyíregyháza 2005, 554 p. ISBN 963 218 534 X

I seminaristi hanno salutato Mons. Keresztes Szilárd, il loro vescovo con un recente volume all'occasione del suo anniversario di cinquanta anni del sacerdozio. Possiamo dire che si tratta di un volume recente perché ne hanno già redatto uno nel 2002 quando egli festeggiava il suo settantesimo anno. Il titolo del volume è rimasto lo stesso, soltanto il numero 2 fa accenno che è un nuovo libro.

Durante la consegna del libro si echeggiava che Sua Eccellenza cinquanta anni fa raggiunse una cima – sulla cima del Monte Tabor – nell'ordinazione sacerdotale. Da allora già camminava su alcune cime. Ogni giorno noi sperimentiamo che egli sta sulla cima, si trova in forma migliore (in ungherese: in forma di cima). Anche nel campo dell'educazione e formazione greco-cattolica è arrivato sulla cima: è riuscito a costruire un'intera rete dell'educazione, dalla scuola materna, per la scuola elementare ed il liceo, fino alla scuola superiore in livello universitario. Che cosa sarebbe più degno, con cui potrebbero salutare i seminaristi il loro Pastore giubilante che il loro rendimento massimo? Con il volume che si è costruito dai loro scritti.

Dunque, è nato così il volume di giubileo che saluta il vescovo giubilante. Ciascun chierico – chi studiano in Nyíregyháza, Budapest o appena all'estero – ha arricchito il contenuto del libro con il proprio scritto. Non è stato prescritto nessun punto di vista per il tema, per la estensione, per lo stile. Ognuno poteva elaborare un tale scritto che è stata per lui come più cara, e così è divenuto “tesoro comune”. Così, il volume è molto svariato e colorito. Vi si trova semplice preghiera. Ma vi si trova anche scritto di valore letterario. Anzi, c'è una parte quasi folcloristica, che si occupa con gli zingari. Nonostante ciò, la maggior parte degli autori ha elaborato scritti teologici. C'erano in buon numero che hanno tradotto un buono scritto in lingua ungherese. Oltre la buona scelta ci voleva anche una buona traduzione. Però, non dobbiamo vergognarsene.

Le opere più preziose, naturalmente, sono le opere proprie che sono state redatte dai chierici per i loro studi o per la sintesi degli studi. Possiamo con gioia constatare, anche nella presente recensione, che vi si trovano scritti che potrebbero trovare posto in una rivista teologica generale. Le opere abbracciano quasi tutti i campi

della teologia perché nel contenuto del libro si trovano scritti dall'elaborazione biblica dei salmi per scritti filosofici e di teologia morale, fino ai temi patristici e liturgici. Forse appena questi ultimi, le elaborazioni liturgiche sono le più preziose. Anzi, proprio queste si attaccano per lo più al vescovo o all'evento giubilare: salutiamo appena il vescovo che festeggia i suoi cinquanta anni del sacerdozio. Così possiamo leggere nel libro l'importanza del vescovo, il suo servizio liturgico; l'analisi dei testi liturgici del vescovo Antonio il Grande; la liturgia come teologia; una versione antica dei testi della festa della Trasfigurazione di Cristo (che si attacca strettamente all'ordinazione sacerdotale di cinquanta anni fa, e al presente giubileo).

Oltre tutti i questi scritti non dobbiamo dimenticare i scritti di tipo spirituale. Perché si trovano anche tali abbondantemente nel volume giubilare. In notevole parte sono traduzioni, ma anche questo fatto assicura il livello più alto del valore comune del libro.

Quando abbiamo consegnato il primo volume, potevamo godersi che per la vita e servizio di Sua Eccellenza possiamo costantemente sperimentare: "Dio è con noi". Egli ha scelto questa frase biblica sul suo santino per la prima messa, e noi abbiamo dato a tutti i due libri lo stesso titolo. Durante il rendimento di grazie per i cinquanta anni di sacerdozio, non possiamo dire più bella cosa che esprimendo la nostra gioia, ripetere lo stesso pensiero. – Speriamo che saranno non pochi chi leggeranno come i seminaristi hanno salutato il vescovo festeggiante i suoi cinquanta anni di sacerdozio.

(István Ivancsó)

SESZTÁK, I., *Bűn és kiengesztelődés Alszeghy Zoltán SJ teológiájában [Peccato e riconciliazione nella teologia di Zoltán Alszeghy SJ], Nyiregyháza 2005, 245 p. ISBN 963 86650 5 X*

Il giovane autore dell'opera presente, che intanto è professore al nostro Istituto Teologico Superiore, e cioè titolare della Cattedra della Teologia Fondamentale, ha fatto uscire la sua tesi di dottorato in forma di libro. Egli ha ottenuto il grado di dottorato alla Facoltà Teologica dell'Università Cattolica Pázmány Péter di Budapest con questo suo scritto.

L'autore è uno scrutatore impegnato della teologia di Zoltán Alszeghy. Questa sua intenzione è verificata dal fatto che all'occasione del novantesimo anniversario della morte del grande teologo, ha organizzato una conferenza scientifica, sempre nell'ambito del nostro Istituto Teologico Superiore. Possiamo bene sperare che fra poco uscirà anche la versione stampata del materiale della conferenza.

L'opera analizza le due colonne della visione teologica di Zoltán Alszeghy – chi può essere a ragione considerato come una delle più grandi figure della teologia contemporanea –, il peccato e la riconciliazione. Poi tratta anche il sacramento della riconciliazione che abbraccia anche ambedue. Il libro che si basa innanzitutto alle fonti di lingua italiana, porta abbondantemente anche noti a pie. Nel suo supplemento

contiene la bibliografia intera degli scritti del professor Alszeghy. Con questo può offrire un grande aiuto agli scrutatori e ai lavori seguenti.

(István Ivancsó)

Török, I. I. (red.), „Egyházamért kész vagyok meghalni”. P. Dr. Dudás Miklós szerzetes-püspök emlékére, (Baziliták sorozat I.) [“Per la mia Chiesa, sono pronto morire”. In ricordo del monaco-vescovo P. Dr. Dudás Miklós, (Serie di Padri Basiliiani I)], [s. a.], [2005], 88 p.

Il volume vuol ricordare Dudás Miklós, il secondo vescovo dell'eparchia di Hajdúdorog. Il contenuto del bel libro è prezioso perché fino ad oggi non è nata una tale presentazione o apprezzamento del vescovo. Nella presente recensione possiamo presentare le parti del volume, uno dopo l'altro.

L'introduzione, che non è tutto libero dalle passioni, è stata scritta da Végheő Dániel, parroco di Nyíradony, con gli occhi del contemporaneo. Poi c'è nel libro una parte cronologica, con le date più importanti del vescovo.

La vera prima parte (dalle pagine 11 fino alle 13) porta il titolo: “La sua corrispondenza da Roma come alunno-teologo (1924-28)”. La seconda parte: “La sua corrispondenza dagli anni 1928-32, come maestro di noviziato, insegnante e colui che ha tenuto numerosi evangelizzazione tra il popolo” (pagine 14-23). La terza parte porta il seguente titolo: “Evangelizzazioni negli Stati Uniti negli anni 1937-38”; dalla pagina 24 fino alle 31. La quarta parte: “Il 14 maggio 1939 venne consacrato vescovo” (pagine 32-51). Infine, la quinta parte è la più lunga: “I suoi discorsi vescovili” che estende dalla pagina 52 fino alla fine del libro.

Durante la presentazione del libro – che è veramente importante e prezioso – dobbiamo osservare alcune imperfezioni o lacune. Dal punto di vista del contenuto: non vi si trova una documentazione della materia abbastanza ricca; mancano le sottoscrizioni delle foto. Dal punto di vista strutturale invece: sarebbe opportuno un sommario all'inizio o almeno alla fine del volume.

Per la valutazione del contenuto del libro sia possibile citare il vescovo Dudás: “La lotta stessa e le difficoltà sono segni buoni e consolanti per un uomo di vita spirituale”.

(István Ivancsó)

Török, I. I. (red.), „Maradjunk meg mindnyájan a szeretetben”. P. Regős Dénes bazilita atya emlékére, (Baziliták sorozat II.) [“Rimaniamo tutti nella carità”. In ricordo del Padre basiliano Regős Dénes, (Serie di Padri Basiliiani II)], [s. a.], [2005], 168 p. ISBN 963 219 670 8

La serie che presenta i Padri basiliani ungheresi, dopodiché è apparso il primo volume, subito si è completata con il secondo. Questo libro si ricorda del Padre Regős Dénes in tal modo che pubblica, quasi esclusivamente, le sue prediche e meditazioni. Per dire tutto però, prendiamo il suo contenuto punto per punto!

RECENSIONES

L'introduzione del libro è stata scritta da parte del priore di Matawan, P. Erdei József; ed è abbastanza personale: possiamo saperne che egli ha tenuto il Padre Regős come modello. (Intanto, si deve osservare che avrebbe valuto la pena di stilizzare il testo del monaco vissuto da tanto tempo nel continente americano.) Poi segue una breve biografia in base al ricordarsi del Padre Dudás Bertalan.

In poi le prediche formano il contenuto del libro. Primo: "Prima della comunione comune dei bambini", in Rozsály, il 21 novembre 1945 (pp. 8-13). Secondo: "Discorso per la gioventù. Sono ungherese", in Máriapócs, il 24 settembre 24 (pp. 14-23). Terzo: "Predica missionaria per la benedizione dei bambini", in Balkány, il 13 marzo 1946 (pp. 24-26). Quarto: "Predica per la benedizione di chiesa", in Kispeszt, il 26-27 agosto 1949 (pp. 27-36). Quinto: "Predica conclusiva nell'esercizio spirituale dei ragazzi di Manreza. Le ammonizioni ultime di Signor Gesù", in Hajdúdorog, il 13-14. febbraio 1948 (pp. 37-43). Sesto: "Predica per il primo giorno del Pasqua (vespro)", in Máriapócs, il 27 marzo 1948 (pp. 44-51). Settimo: "Predica per qualsiasi giorno del Pasqua (anche per la domenica di Tommaso)", in Máriapócs, il 29 marzo 1948 (pp. 52-57). Ottavo: "Discorso di ritiro spirituale sulla Morte", in Máriapócs, il 17 agosto 1947 (pp. 58-67). Nono: "Predica sulla carità fraterna", in Máriapócs, il 18-19 ottobre 1946 (pp. 68-76). Decimo: "Ritiro spirituale di rinnovazione (sei prediche)", in Máriapócs, dicembre di 1946 (pp. 77-120). Undicesimo: "Sul brano di vangelo del giorno (domenica 11 dopo Pentecoste), nel campo d'internamento di Debrecen, il 24-25 agosto 1946 (pp. 121-124). Una parte vasta segue le prediche: il discorso quale è stato pronunciato dal Padre durante la prima udienza di causa in Debrecen, il 4 marzo e 28 aprile 1947 (pp. 125-152).

Si trova ancora una piccola parte interessante nel volume: "Racconti, barzellette (Annotazioni del Padre Regős), (pp. 153-159). Poi, la parte conclusiva: "Alla venerazione della Madonna lacrimante di Máriapócs", in Máriapócs, il 15 luglio 1944, che contiene brani di meditazioni (pp. 160-163). Poi chiudono il volume viene chiuso dalle fotocopie di documenti.

Insomma, dobbiamo dire sul libro che il suo contenuto è senz'altro di valore. È molto importante porre una degna memoria ai Padri basiliani nella nostra Chiesa. Allo stesso tempo è innegabile che il libro non ha lasciato una parte delle imperfezioni trovatisi nel primo volume. Manca la sottoscrizione delle foto, e così è impossibile le loro identificazioni. E la lacuna ancora più grande: non c'è neanche in questo volume un sommario, e così è difficile l'orientarsi in esso. (István Ivancsó)

MAYER, M., *Szabadon elkötelezve, (Pásztorok. Magyar apostolutódok a harmadik évezred elején 1.) [Liberamente impegnandosi, (Pastori. Vescovi ungheresi all'inizio del terzo millennio 1)],* Budapest 2005, 226 p. ISBN 963 361 683 2 ISSN 1786-8912

Il vescovo diocesano di Pécs, Mayer Mihály, era già noto anche prima del cambiamento del sistema di 1989 che rappresenta gli interessi della sua Chiesa, senza

opportunità. L'ha fatto come cappellano, l'ha continuato come parroco e l'ha rappresentato e rappresenta come vescovo. Il volume della sua biografia, che si basa ai colloqui, verifica il comportamento conseguente che l'ha guidato dalla comunità tedesca di minoranza, fino alla sede vescovile di Pécs. Il libro, presentando il vescovo, o piuttosto il vescovo sé stesso, ci fornisce un quadro vivo della Chiesa perseguitata, sempre molto leggibilmente. *(István Ivancsó)*

GYULAY, E., *Félelem nélkül*, (Pásztorok. Magyar apostolutódok a harmadik évezred elején 2.) [Senza paura, (Pastori. Vescovi ungheresi all'inizio del terzo millennio 2)], Budapest 2005, 212 p. ISBN 963 361 689 1 ISSN 1786-8912

Nel secondo volume della serie, che presenta i nostri vescovi, possiamo leggere la biografia di un altro prelato, Gyulay Endre vescovo di Szeged-Csanád, conosciuto anche lui come senza opportunità. Questo libro, similmente al primo, è stato composto dalle risposte date alle domande. Qui sono rimasti anche le domande nel testo. È impressionante come il vescovo ha accettato "senza paura" il sacerdozio, l'episcopato, e risponde senza paura non soltanto adesso, ma poteva così rispondere sempre alle sfide della vita ecclesiale. non dicendo niente degli attacchi politici orientati verso lui e la sua attività ecclesiale. Tutti possiamo godersi che la Chiesa cattolica ungherese ha un tale vescovo di senza paura! E possiamo godersi perché si può imparare dalla sua vita. *(István Ivancsó)*

BÁBEL, B., *Isten országútján*, (Pásztorok. Magyar apostolutódok a harmadik évezred elején 3.) [Sulla strada di Dio, (Pastori. Vescovi ungheresi all'inizio del terzo millennio 3)], Budapest 2005, 286 p. ISBN 963 361 751 9 ISSN 1786-8912

"Sulla strada di Dio" il secondo uomo della Chiesa cattolica ungherese, Bábel Balázs, è divenuto l'arcivescovo di Kalocsa. È nato dai genitori onorabili, da una famiglia coltivatrice, amante della terra ungherese, e mai ha nascosto la sua adesione a loro. Egli lo confessa anche nella sua biografia (terzo libro nella serie che presenta la biografia dei vescovi). Anzi, egli ci si presenta come un uomo puro che cammina sulla strada di Dio, quando pian piano conosciamo il prelato. Egli dimostra la pura sincerità. Si tratta di una sincerità che oggi è potuto, è osato, è voluto rappresentato soltanto da pochi. Dalle risposte date alle domande (non è stato bisogno di mantenerle nel libro) appare il suo comportamento coraggioso, con cui egli vuole rispondere alle sfide della nostra epoca. E questo è valido in tutti gli aspetti: camminando sulla "strada di Dio", vuole evangelizzare in ogni circostanza, anche se debba rispondere alle sfide politiche, e la sua risposta non è dubbiosa. Dal libro possiamo vedere che egli è esperto non soltanto nel campo della teologia, ma fa concetto pro-

prio sulla scienza, sull'arte, e su tutte le cose che lo circondano. È vero intanto, che talvolta le citazioni prese dai suoi scritti appaiono un po' lunghe. Altrimenti, la sua biografia è veramente viva e leggibile. Posso scrivere anche in qualità del compagno di scuola: grazie!
(*István Ivancsó*)

A századforduló leghíresebb orosz papja Kronstadti Szent János, (Ortodox Keresztény Életek I.) [San Giovanni di Kronstadt sacerdote russo più conosciuto nello scorcio di secolo, (Vite ortodosse cristiane I)], Budapest 2005, 98 p. ISBN 963 86979 0 3

Il titolo parla di sé stesso: San Giovanni di Kronstadt (19 ottobre 1829 – 20 dicembre 1908) fu veramente il sacerdote ortodosso russo più conosciuto dello scorcio dei secoli 19 e 20, che viene presentato nel primo volume della serie nuova.

La biografia è affascinante, anche nella sua semplicità; è impetuosa, fa leggere sé stessa quasi tutta di un filato. Il lettore, leggendo il libro, sente l'aria della presenza dei veri Santi: importante è l'esempio di santità, e non la caccia delle sensazioni. Forse si può notare una piccola mancanza: non riceve sufficiente accento, anzi quasi sparisce il fatto che il Padre Giovanni apparteneva al clero sposato. Però, anche così si può camminare sulla strada della vita consacrata, e raggiungere il termine. Può darsi che è un'opinione molto soggettiva, ma con l'accentuazione di questo, si potrebbe dare a molti cristiani buon esempio. Allora, la biografia fa parte quasi la meta del libro. Il resto del libro si occupa soprattutto dei miracoli del Santo, e le loro descrizioni. Si può considerare il brano, trovatosi nel centro del libro (p. 55), come un bel riassunto e come legame tra le due parti: "La vita di Padre Giovanni caro per tutti, il suo ardore dinanzi a Dio, è stato già in sé stesso un miracolo, ma il Signore Gesù Cristo è degnato del dono il suo eletto di curare le malattie psichiche e corporali degli uomini rivoltosi con fede a lui". Nei seguenti, dunque, il libro presenta quale forza ha avuto la preghiera del Padre: poteva guarire malattie psichiche e corporali. E non soltanto in tale quantità che sono descritte nel libro, perché questo è una scelta. Una parte seguente, più breve, racconta ancora dei casi, in cui sono accaduti (e ancora accadono) miracoli presso la tomba del Santo. Vale la pena ancora citare un brano importante e orientativo: "Questi miracoli... sono accaduti non per la voglia dell'esteriore teatralità e della fragile gloria tanto desiderate dal mondo... Possiamo cercare e chiedere la guarigione dalla malattia da Dio con l'intenzione, che la nostra salute ricevuta di nuovo e la nostra forza le mettiamo in servizio di Dio, e in nessun modo in servizio dei beni di questo mondo e dei peccati. Altrimenti, la prodigiosa guarigione attira a sé un giudizio ancora più grande.

Infine, il libro si conclude con una breve scelta dei testi liturgici dell'ufficio di San Giovanni di Kronstadt. – È peccato che manca dal libro un sommario che potrebbe aiutare l'orientazione. (*István Ivancsó*)

Egy vakon született kislány az Orosz Egyház nyolcadik oszlopa Moszkvai Szent Matrona, (Ortodox Keresztény Életek II.) [Una ragazza cieca dalla nascita, San Matrona di Mosca, l'ottava colonna della Chiesa Russa, (Vite ortodosse cristiane II)], Budapest 2005, 141. p. ISBN 963 86979 1 1

È un fatto sorprendente che il discorso all'"Angelus" del Papa Benedetto XVI del 29 gennaio 2006 e il contenuto del presente libro come sono paralleli. Tanto più è interessante, perché leggevo il volume ora presentato appena durante la predica papale. La parte più importante del discorso: "In verità, tutta la storia della Chiesa è storia di santità, animata all'unico Amore che ha la sua fonte in Dio. Infatti, solo la carità soprannaturale, come quella che sgorga sempre nuova dal cuore di Cristo, può spiegare la prodigiosa fioritura, nel corso dei secoli, di Ordini, Istituti religiosi maschili e femminili e di altre forme di vita consacrata." È evidente che il Santo Padre non ha pensato proprio e concretamente sul San Matrona di Mosca (1885-1952), ma in base alle sue parole, a giusta ragione possiamo collocare la Santa Matrona nella terza categoria. Non può essere casuale che San Giovanni di Kronstadt l'ha chiamata come ottava colonna della Chiesa russa. Soltanto la carità, sgorgata da Dio, ha potuto formare Ella così che tutta la sua vita non fu una lamentazione infinita (come la potrebbe essere di una persona cieca). Ella amava Dio, perciò poteva mediare la sua grazia verso tantissimi uomini. Questo ci si presenta nel suo esempio di vita, come possiamo leggerlo nella prima parte del libro, che è la parte biografica (pp. 5-31). La mediazione della grazia poi si presenta in tantissimi miracoli. Ne parlano nel volume – nella seconda parte – in primo luogo gli uomini che conoscevano Matrona personalmente (pp. 32-64). Nella terza parte del libro poi i miracoli dopo la morte di Beata Matrona parlano sempre della mediazione della grazia (pp. 65-133). Alla fine del volume, in una breve parte, si trovano delle documentazioni: prima la traslazione delle sue reliquie, poi la santificazione (canonizzazione), infine il decreto patriarcale della canonizzazione di Matrona (pp. 134-140). Il volume si conclude con i testi liturgici più importanti del Santo: troparion, kontakion ed una preghiera (p. 141).

Purtroppo, neanche il presente volume della serie ha un sommario, e per questo motivo è difficile l'orientamento nel testo. (István Ivancsó)

Az élsporttól a vértanúságig. Optyiani Vaszilij atya, (Ortodox Keresztény Életek III.) [Dallo sport di prima classe al martirio. Padre Vasilij di Optina, (Vite ortodosse cristiane III)], Budapest 2005, 107 p. ISBN 963 86979 2 X

Nel suo genere la biografia di Padre Vasilij è un libro commovente. Ne ci si presenta un martire odierno. Per il lettore significa un notevole aiuto: infine non si deve guardare i santi come se fossero persone che levitano sopra la terra, ma come uomini terreni che ormai sono arrivati nel Regno dei Cieli. Anche se il libro non avesse altro risultato, o il lettore non fosse arricchito di nessun'altra cosa, allora anche questo significherebbe molto per lui. Padre Vasilij infatti, prima della sua entrata

nel monastero, era il capitano della squadra nazionale di pallanuoto russo, come un giovane contemporaneo. L'Iddio sicuramente lo avesse scelto per il suo amore ed amicizia che poi lo ha portato fino al martirio: nel giorno della Pasqua del 1993 un uomo satanista lo ha ucciso con un coltello insieme a due suo compagno monaco, quando si preparavano alla Santa Liturgia.

Il libro ci dà una integra biografia di Igor Ivanovic Rosljakov, del futuro Padre Vasilij di Optina. Peccato che manca un sommario, e così è più difficile l'orientarsi. La prima parte del libro (pp. 5-73) presenta la stessa biografia, poi si continuano brani del diario (pp. 74-95) e dettagli dalla cronaca del monastero (pp. 96-100). Infine, le prediche di Padre Vasilij concludono il libro (pp. 101-107).

Leggendo il libro, si presenta l'insegnamento dell'enciclica – *Deus caritas est* – del Papa Benedetto XVI che alla fine del suo scritto presenta i Santi come modelli. Il monaco canonizzato come un nostro contemporaneo veramente può essere modello nei nostri giorni!
(István Ivancsó)

PÉTER TUSOR: *Il papato nell'epoca barocca (1600-1700)*, Casa editrice Gondolat, Budapest 2004, p. 386. ISBN 963 9567 01 9

Chi – per motivi di studio o semplicemente per approfondire le sue conoscenze – si mette in ricerca di bibliografia affidabile per lo studio di determinate epoche o questioni della storia della Chiesa in generale, si troverà di fronte ad ostacoli insormontabili. Se si è capaci di leggere solo in ungherese, ci si deve accontentare dell'offerta assai povera delle librerie e biblioteche ungheresi. Ma non si troverà in una situazione migliore chi riesce a consultare opere in lingue europee, poiché le nostre biblioteche – con poche eccezioni – non cercano di ampliare il loro assortimento di libri di qualità che trattano la storia della Chiesa. Gli stessi professori di storia ecclesiastica devono spesso costatare con tristezza che non riescono a raccomandare agli studenti libri raggiungibili e consultabili per l'approfondimento di un tema che ha suscitato l'interesse dei medesimi.

Detto questo, sembra inutile sottolineare quanto debba essere apprezzata la pubblicazione da parte di un autore ungherese ed in ungherese di un libro di alta qualità scientifica che abbia per tema qualche epoca della storia della Chiesa.

La monografia di Péter Tusor sul papato in epoca barocca è un'opera che colma la lacuna delle pubblicazioni in lingua ungherese sulla storia del papato. Il professore del dipartimento di storia moderna della Facoltà di Lettere dell'Università Cattolica "Pázmány Péter" di Budapest e rinomato ricercatore della storia della Chiesa in epoca moderna presenta questo periodo molto interessante della storia del papato allo stesso alto livello scientifico che caratterizza le sue pubblicazioni precedenti. L'autore tratta i temi principali della storia del papato nel secolo XVII in cinque capitoli: analizza i punti d'incontro tra la Santa Sede e la politica europea, i conflitti ed i processi determinanti (capitolo II); descrive la società, l'economia e le finanze

dello Stato Pontificio (capitolo III); presenta un quadro oggettivo sul nepotismo (capitolo IV); abbozza le tappe del processo di presa di decisione della curia pontificia ed il funzionamento dei dicasteri più importanti (capitolo V); infine, tramite di alcuni esempi concreti (i cardinali dell'ordine, il patronato, i legami tra Roma e le Chiese nazionali, ecc.) illustra i meccanismi del governo curiale e della politica pontificia (capitolo VI). L'analisi delle tematiche elencate cerca la risposta sulla domanda formulata dall'autore stesso nell'introduzione: "Per quale motivo nel governo centrale del cattolicesimo, che nella seconda metà del secolo XVI aveva conosciuto un processo di modernizzazione senza precedenti, si avviò un periodo di decadenza nei decenni travagliati di crisi del secolo successivo?" (p. 12).

Nell'appendice del libro, abbondantemente illustrato, troviamo la cronologia degli avvenimenti più importanti del secolo, l'arcontologia dei papi e delle dignità curiali, e la spiegazione delle misure e monete usate all'epoca (quest'ultima è uno strumento assai utile).

L'apparato di note, ricchissimo e minuzioso, e la bibliografia, abbondante e aggiornata, testimoniano da una parte il fatto indiscutibile che l'autore conosce molto bene la letteratura internazionale riguardante la storia pontificia, dall'altra parte offrono un valido aiuto per l'ulteriore approfondimento.

L'autore ha scritto il suo libro in modo tale che esso possa essere utilizzato anche nell'ambito universitario. Cerca di chiarire i concetti fondamentali, abbozzare sommariamente gli avvenimenti e descrivere plasticamente il funzionamento delle istituzioni. Lo studio degli argomenti trattati viene aiutato anche dalle carte e immagini inserite nel testo.

Concludendo possiamo affermare che Péter Tusor ha arricchito l'assortimento di libri di storia della Chiesa, raggiungibili in lingua ungherese, con un'opera di alto valore scientifico ed affidabile sotto ogni aspetto.

(Tamás Véghseő)

IVANCSÓ István, *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I.*, ("Corpus of the liturgical publications of the Hungarian Greek Catholic Church"), Nyíregyháza 2006, XXXII + 1020 pp. Bound. ISBN 963 86650 9 2 0, ISBN 963 87101 0 1 (1st vol.)

This huge book, stretching to a full thousand pages, was compiled by Dr. István Ivancsó, in the 25th anniversary year of his ordination as a Greek Catholic priest. He has been a member of the International Theological Commission of the Vatican since 2004, and as director of the Liturgy chair he has written a large number of publications issued by the Greek Catholic Institute at Nyíregyháza. Since 1995 he has also worked as rector of the Greek Catholic Seminary adjacent to the Institute and as moderator of the affiliation between that Institute and the Pontifical Oriental Institute in Rome. This *Corpus* might be said, as it were, to be the fruit of all of these

RECENSIONES

activities of his thus far, as is mentioned by the recently departed Fr. István Pregun (†2006.12.13) in the foreword of the book.

The Hungarian Greek Catholic Church had its organizational roots in the Ruthenian Greek Catholic Church born out of the so-called "Union of Uzhorod" in 1646, although its Catholic origin goes back to the time of St. Stephen in the 11th Century. Although in 1771 a Greek Catholic diocese was established in Mukacsevo/Uzhorod (now in Ukraine) in the territory of the former Kingdom of Hungary, the Greek Catholic faithful, whose mother tongue was Hungarian, had to try hard to gain the right to celebrate the Divine Liturgy and pray in their mother tongue, because only Old Church Slavic or Greek was permitted by the Holy See for official use in liturgical services. So before the official establishment of the Hungarian diocese in Hajdúdorog in 1912 – traditionally the Church's virtual seat has been located in Nyíregyháza – the struggle of these people began, and it has never stopped. It was not until 1965 that celebration of the Divine Liturgy in Hungarian was permitted in the Vatican. The footsteps of this "road to Golgotha" for the Hungarian Greek Catholics are described vividly in this *Corpus* by the author on the basis of all the printed liturgical books published from 1825 on.

The total number of materials itemized amounts to 235; they are all mentioned first by their publication data (author, book size, total number of pages, cover or front page picture...), next with comments by Dr. Ivancsó on the contemporary circumstances of their publication, post-publication impacts, or historical significance as a book, and so on. Detailed accounts of each book, with contemporary book reviews that have been individually reprinted, explain in a lively way how the permission of the bishop was acquired. All the itemized materials are in the possession of the library of the Institute and the Cathedral Archives, etc.

In the Introduction, which extends from p. VII to p. XXXI, the author explains precisely the contents of this *Corpus*, the method in which the materials were compiled, the order of their recording, and the bibliography used. The content and scope of this *Corpus* covers the following four points: 1. written in Hungarian version; 2. Greek Catholic; 3. writings with a liturgical nature; and 4. materials published in print; so we can hope for the forthcoming publication of the "second" volume of this *Corpus*, whose contents will be the "written materials that are not in print and not for publication".

In principle the materials are arranged in chronological order, yet revised or reprinted versions of the same book are gathered under the same item chronologically. So we can trace the progress of the liturgical books of the Hungarian Greek Catholic Church from its cradle by genre: Liturgikon (pp. 39-56), Apostol and Gospel (pp. 57-67), Euchologion (pp. 99-129), Irmologion (pp. 231-244), Anthologion (pp. 547-570), Menologion (pp. 697-704), Typikon (pp. 733-736), Horologion (pp. 783-835; 845-902), etc. The texts of each genre have of course been further revised in modern times, and these new books are commented on chronologically in the latter

RECENSIONES

part of the *Corpus*. It is worthwhile to note that besides the ordinary books used every day in the diocesan temple (referred above), the new *Menaions* (1998, 2002, 2005, now ongoing), *Triodion* (1998), and *Pentecostarion* (2002) are published nowadays in Hungarian editions, translated from the original Greek. This painstaking work is done by Dr. Atanáz Orosz on the basis of typescript drafts by the late Ferenc Rohály (1904-1982); Dr. Ivancsó mentions these books accurately in p. 949 ff.

This *Corpus* is based on the four papers published separately so far by the author. Fortunately we can download almost all of those papers through the website of the Institute: 1. "A magyar görögkatolikusság liturgikus könyveinek anyanyelvi fordításai és kiadványai" ("Liturgical Book Translations and Publications in Hungarian for the Hungarian Greek Catholics"), in: Tiinkó, I. (ed.), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Emlékkönyve 1912-1987* ("The Anniversary Yearbook of the Hungarian Greek Catholic Diocese of Hajdudorog 1912-1987") Nyíregyháza 1987, 158-181

(http://www.atanaz.hu/hdem/jubevk/juevk_11.htm);

2. "Újabb liturgikus kiadványaink", ("Recent Hungarian Liturgical Publications") in: *Athanasiana* 4 (1997) 19-36

(http://www.atanaz.hu/foisk/athanaz/atan04/ata4_2.htm);

3. "További liturgikus kiadványaink", ("Further Hungarian Liturgical Publications") in: *Athanasiana* 13 (2001) 215-235

(http://www.atanaz.hu/foisk/athanaz/atan13/ata13_11.htm); and

4. "Liturgikus kiadványaink negyedik gyűjteménye" ("Fourth Collection of Hungarian Liturgical Publications") in: *Athanasiana* 18 (2004) 161-179.

In addition to these works, Dr. Ivancsó has already edited a manuscript copy text of the Liturgy of St. John Chrysostom handwritten in 1793 by Krucsay Mihály (*Krucsay Mihály munkács megyei kanonok 1793-ban készült munkája*, i.e. "Work of Krucsay Mihály, canon of the diocese of Mukacsevo, in 1793", Nyíregyháza 2003). Also, the author's work on the Hungarian Commission for Liturgical Translation, which was organized in 1879 by nine members under the leadership of Danilovics János (1836-1895), will be of use as a supplementary source for a reader of this new *Corpus* (e.g., *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége*, i.e. "The Commission for Liturgical Translation settled in 1879 at Hajdúdorog: its activity", Nyíregyháza 1999). The footnotes in this *Corpus* contain thorough references to the author's former book, e.g. *A magyar görögkatolikusság körlevélben közölt liturgikus rendelkezéseinek forrásgyűjteménye*, Nyíregyháza 1998 ("Sourcebook of the Liturgical Regulations announced in the Episcopal Encyclical Letters in the Hungarian Greek Catholic Church"), or *Szinopszis a magyar nyelvű bizánci liturgia emlékeiről (1690-1999)*, Nyíregyháza 1999 ("Synopsis of the Records of Liturgy written in Hungarian"). So we readers can imagine the development of this community from many sides.

RECENSIONES

In reading this *Corpus*, we can expand our interest also from other standard books or treatises written in Hungarian: e.g., the late István Pirigyi's *A magyarországi görögkatolikusok története* ("History of the Hungarian Greek Catholics"), 2 vols., Nyíregyháza 1990

(cf. <http://www.atanaz.hu/foisk/kiadva/mgktort/gkmati.html>),

or the same author's useful treatise "A magyar görögkatolikusság történetének kiemelkedő személyiségei" ("Prominent Characters in the History of the Hungarian Greek Catholic Church"), in: *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye e Jubileumi Évkönyve 1912-1987*

(*op. cit.*; cf. http://www.atanaz.hu/hdem/jubevk/juevk_13.htm).

Just as the author himself comments in the last part of this *Corpus* (pp. 996, 998), the fact that the liturgical texts in the Byzantine rite can be read and sung in Hungarian does not mean that they are to be limited within the circle of the Hungarian Greek Catholic Community.

1. First, as we exemplified above in referring the website address, the Hungarian Greek Catholic Community is known by its academic productivities and high educational standards. We can rightly rely on its activity as a scientific standard of Greek Catholic Spirituality. This *Corpus* can be said to be a comprehensive record of the tradition of this community over almost 200 years.

2. Second: there is an as yet poorly acknowledged resemblance of grammatical structure – and especially of word order – between Hungarian and Japanese, for example. Byzantine spirituality might be more easily translated and transferred to the eastern languages and cultures through the Hungarian liturgical text than through the Greek or Slavic languages.

This *Corpus* should take its position as a monument to the history of the Greek Catholic Church, and it will be useful, as it were, as a "Hungarian Greek Catholic Lexicon" for a long time into the future. (Manabu Akiyama)

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

– 20 –

The Development of the HungarianGreek Catholic Liturgy in the XXth Century
(István Ivancsó)

It is possible to certify the progress of the liturgical applications of the Hungarian greek-catholics by the instructions given by circular letters.

We can speak about the improvement and progress of the greek-catholic liturgy in Hungarian in strict meaning only since the XXth century, so actually since the date that our Church became structurally autonome by the foundation Bola of the eparchy of Hajdúdorog. This does not mean that before there was not existing Hungarian liturgical language. The translations in manuscripts certify the facts of the improvements in our liturgy.

Every bishop of the eparchy of Hajdúdorog planned liturgical reforms. It's interesting that there are in vigor until now all the liturgical instructions, which were published in the very first Liturgikon, imprinted in 1882. This liturgical book and its reprint, hasn't been revoked by any of the later bishops. Even all the liturgical instructions are based on this.

The most important act of the first bishop of the eparchy, Miklós István, was the reform of the calendar. He introduced the Gregorian calendar in 1916, in this way he adjusted the ecclesiastic feast to the civil calendar. Besides, he modified some texts, too.

Dudás Miklós, the second bishop of the eparchy, as well as to formulate some minor instruction he completed two major projects. First of all, he prescribed in one of his liturgical instructions the method of the celebration of the Divine Liturgy (1954). On the other hand, he wished to revise the texts of the Divine Liturgy (1965 and 1971). The fact, that the Hungarian mother tongue could become a liturgical language in the II Vatican Council refers to him.

Our third bishop, Timkó Imre, also had several main purposes to realize connect to the reforms of the liturgy. From his opus the main is the instructions about liturgical gestures and movements (1984).

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

Our fourth actual bishop, Keresztes Szilárd, issued a liturgical instruction, which both has the purpose to preserve the liturgical traditions and to appreciate the results already achieved in this fields.

The history of our Greek-catholic Church verifies that in the preservation of our identity the liturgical language has a great role. For this same reason we have to handle all kind of reforms very carefully, not refuting the fact, that is necessary to return to our pure sources.

The Mandylion and the Icon Paintings of the 15-16th Century in the Carpathian Region (Bernadett Puskás)

In the 15th century, an Orthodox diocese came into being in the north-eastern corner of the Hungarian Kingdom. The centre of the diocese was the town of Munkács. As Munkács is located in the crossroads of cultures and nations, the artifacts produced in the diocese all reflect a vivid connection between northern and southern, eastern and western civilizations. The Mandylion, more typical as a mural in Byzantine art, is one of the most important subjects of icon paintings produced in the 15th-16th centuries.

In this icon the portrait of Jesus on the shawl is complemented with erect figures of archangels. In the Deisis version the angels follow the shawl with awe and worship. The notion of showing up the relic appears in several versions. The angels are either in the background, raising the holy shawl, or show it up with a ceremonial gesture. The versions show the influence of the northern Russian iconography on the one hand, and the effects of late Gothic style on the other. These influences show the changing attitudes of the artists.

The Mandylion of Lukov, surviving in the Diocese of Munkács (Mucatchevo) is preserved today in the Slovakian National Gallery in Bratislava. It is one of the rare examples where the central picture is complete with side scenes, depicting an oriental version of the Acheiropoeitos-legend. There are two similar surviving icons, which appear to follow the traditions of icon painting in Moldova.

The Mandylion appears as a part of the visual system of the iconostasion of the Carpathians, in the central axis of the Celebration, or as a supraport of the Royal Gate. The ancient Apotropeion-type picture, surrounded with scenes depicting the sacrifice of the Apostles, receives an Eucharistic meaning. In this way it is close to the meaning and function of the western depictions of Veronica's shawl.

**La différence fondamentale entre l'ascèse monastique et les tâches des prêtres
dans le Dialogue sur le Sacerdoce de saint Jean Chrysostome VI,5-8**

(Athanasz Orosz)

Contrairement aux lieux communs de l'Antiquité chrétienne, dans le Dialogue, ce n'est pas tellement la «vie angélique» des moines, mais c'est plutôt le sacerdoce qui représente une réalité céleste. S. Jean trouve une différence fondamentale entre l'ascèse monastique et les tâches des prêtres. Il exige des prêtres et des évêques les vertus sociales qui s'acquièrent dans les relations humaines et qui, pour cette raison, font souvent défaut aux moines. L'excellence du sacerdoce tient d'abord au fait qu'il a pour fin le service d'autrui: il l'emporte sur la vie monastique dans la mesure où le bien commun l'emporte sur le bien particulier. Ce n'est plus le moine qui reste le protagoniste de l'ἀγὼν mais surtout les pasteurs d'âmes. Sûr de sa vocation monastique, déjà expérimentée, Jean a redouté le ministère avec ses responsabilités et tentations – si on peut donner crédit à l'expérience personnelle de l'auteur du Dialogue Sur le Sacerdoce. En tout cas, le sens profond du Dialogue maintient sa vérité, même si la fuite n'est qu'une fiction.

Son but est que les moines ne devraient pas se présenter sans distinction au ministère sacerdotal. Et surtout: le bon moine ne deviendrait pas nécessairement un bon évêque. Donc, l'invitation des moines pour le sacerdoce ou bien l'appel aux moines pour l'épiscopat, dans les yeux de l'auteur du Dialogue n'est pas évident. Au moins, le topos «de refus» est à recommander avant d'accepter de telles charges. En fin du compte, Chrysostome veut importer les vertus classiques des moines dans le service pastoral.

S. Jean illustre les différences entre les prêtres et les moines par un exemple typique: l'entretien avec des femmes. Même en voyant les tentations dont doit se garder le prêtre, Chrysostome présente son idéal sacerdotal inaccessible aux passions par une sobriété continuelle. Celui qui est revêtu du sacerdoce a besoin de plus de discernement que les moines. Il doit être «très averti».

S. Jean considère le sacerdoce presque plus «spirituel» que la vie monastique. Néanmoins, il a une haute estime du monachisme. Mais la charité, l'amour pour ses brebis est certes la cause de tous les biens que le bon pasteur exige de ses élus. Le sacerdoce est une preuve d'amour, mais c'est une chose si grande que Jean se sent indigne d'être ordonné. Et il ne s'agit pas uniquement des scrupules. Il rappelle à ses contemporains l'essence et l'originalité de ce ministère: c'est une grâce de Dieu à laquelle l'homme ne peut répondre que par le don total de lui-même.

I presupposti per una teologia del sacramento della riconciliazione

(István Seszták)

Nel capire la teologia del sacramento della riconciliazione un teologo che partendo dalla sicurezza della fede continuamente domanda può trovarsi davanti alla sua esperienza di vita, alla realtà del peccato, e vuol arrivare alla possibilità reale della liberazione, che non è altro che la presenza misericordiosa e perdonante di Dio nella persona di Gesù Cristo attraverso la Chiesa ieri e oggi.

Il nostro presente lavoro vuol analizzare questa realtà sacramentale e dare qualche indicazione previa riguardo tale realtà, tutto ciò che consiste in una conversione sincera da parte del penitente, in un incontro liberatore, e così la riconciliazione con Dio apre la strada verso l'unione con il popolo di Dio, con la Chiesa.

Un primo approccio vuol aiutarci a capire meglio il termine della riconciliazione, e dare un chiarimento etimologico. Di fronte alla realtà del perdono divino, la mente umana trova un'abbondanza significativa dei diversi termini, i quali hanno il loro significato proprio. I teologi del nostro tempo preferiscono le espressioni: sacramento della riconciliazione e sacramento del perdono, specialmente quel primo che ci ricorda sempre al dialogo sincero tra Dio e uomo, e allo stesso tempo all'amore e alla fedeltà del Creatore, superando così un'interpretazione che dà accento piuttosto ad un comportamento ascetico (primo millennio), ed anche una che sottolinea primariamente la realtà fisica della confessione (medioevo).

Un altro aspetto previo analizza il retroterra antropologico, secondo quale l'uomo indipendentemente dalla sua realtà culturale, sociale e religiosa ha bisogno ed ha voglia di essere perdonato, riconciliato. La descrizione della prassi cristiana del perdono si inserisce in un contesto molto più complesso, che determina quasi ogni cultura della storia umana. L'umanità sia malata di colpevolezza – dice padre Alszeghy. Nella storia rivelata della salvezza, ci sono tre aspetti fondamentali che quasi 'de facto' devono precedere l'analisi teologica del sacramento della penitenza: la fragilità dell'uomo anche inserito in Cristo, la sicurezza concreta dell'offerta di Dio che vuol riconciliarsi e dare perdono all'umanità, poi la convinzione che tale riconciliazione può accadere solo nel seno di una comunità mediatrice-riconciliatrice. Tali precedenti però presuppongono già il dono della fede.

Nel nostro tempo si parla spesso della crisi del sacramento della riconciliazione. In un articolo si legge che si tratta di un sacramento sempre in crisi. Sembra che appartiene all'essenza di questo che sia sempre in questione insolubile. E così tale situazione è sempre anche il 'kairos' di questo sacramento, cioè la possibilità di

poter sempre rinascere e rispondere alle sfide nella luce del vangelo. La crisi esteriore è sempre il risultato del problema interiore, un fatto che ci ispira sempre di più scoprire le parole del Concilio Vaticano II.

Nel nostro tempo la prima ed introduttiva domanda che si riferisce al sacramento della penitenza deve partire dalla volontà di voler capire il vangelo di Cristo: come è possibile che in un incontro in cui un peccatore convertito riceve il dono del perdono dal Dio misericordioso, unendosi ad una comunità mediatrice, ritrova anche il suo vero essere voluto dal Creatore. In modo teologico, come è possibile che la riconciliazione con Dio, oltre l'esigenza umana, veramente diventi un segno efficace della salvezza, la quale non è solo un 'benessere' terrestre, e non è solo una gloria celeste, ma è vera e concreta strada attraverso quale l'uomo libera dal suo stato infortunato, ed arrivare al suo essere pieno, conforme all'unico Modello, a Cristo.

- 21 -

**La catechesi della Pasqua nella tradizione della Chiesa antica
e dei Padri orientali
(Athanáz Orosz)**

Secondo la tesi della grande monografia di R. Cantalamessa, "la più antica catechesi pasquale della Chiesa... concepì essenzialmente la Pasqua di Cristo come la sua Passione e la festa di Pasqua della Chiesa come commemorazione di quella stessa passione". Nel lavoro attuale facciamo un confronto tematico tra questo tipo di omelia pasquale (soprattutto asiatico) e le catechesi battesimali dei grandi Padri della Chiesa orientale. Dopo l'analisi della Pasqua-passione nell'omelia pasquale di Melitone di Sardi che si può considerare un'anticipazione delle Catechesi mistagogiche del IV secolo, facciamo l'esame della tradizione alessandrina: Pasqua-passaggio. Il testimone principale di questa tradizione alessandrina è Origene. La sua tendenza esegetica "antropocentrica" della Pasqua viene di una tradizione alessandrina più antica che risale fino a Filone. In questa concezione si tratta di un esodo verso la nuova terra promessa. Alcuni autori di Alessandria e di Egitto continuano fedelmente questa tradizione che può essere messa a paragone con la tendenza esegetica di Ippolito.

D'altra parte possiamo trovare molti cenni a questa tendenza nelle catechesi battesimali di S. Cirillo di Gerusalemme e dei Padri della Chiesa greca. C'è una so-

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

miglianza profonda tra le catechesi 13 e 14 di S. Cirillo e l'omelia pasquale di Melitone. Ma il vescovo di Gerusalemme aveva sempre sott'occhio i luoghi santi e riscopriva il valore soteriologico della risurrezione di Cristo.

La linea di S. Cirillo di Gerusalemme e di S. Atanasio il Grande si continua con S. Giovanni Crisostomo in un periodo della Chiesa dell'Impero che ci ha lasciato il maggior numero di raccolte di catechesi mistagogiche. Nelle famose catechesi battesimali, il presbitero di Antiochia contempla la Chiesa sgorgante dal costato di Cristo in stretto nesso con il battesimo e l'eucaristia: dal fianco di Cristo uscì acqua e sangue, la prima è simbolo del battesimo, il secondo è quella dell'eucaristia. Come dal fianco di Adamo fu formata Eva, così dal proprio fianco aperto Cristo formò la Chiesa, sposa comprata col sangue. Questa ecclesiologia "pasquale" è sottolineata nell'omelia catechetica di S. Giovanni, letta durante la notte di Pasqua fino al presente.

Pian piano il catecumenato cessa come istituzione e nel nuovo periodo del battesimo dei popoli barbarici e dei bambini delle famiglie cristiane la predicazione (l'omelia pasquale) e l'esegesi anagogica (spirituale) prenderà il luogo delle catechesi mistagogiche. Un testimone principale di questo periodo di transizione (V secolo) rimane Esichio di Gerusalemme. Sin dalla sua prima omelia, il presbitero della Terra Santa ci presenta il Cristo sulla Croce come Risorto e Re dei Cieli. Il testimone principale dell'esegesi anagogica è S. Massimo il Confessore con il famoso "capitolo gnostico": "E chi ha compreso il mistero della Croce e del Sepolcro, ha colto il significato [di tutte le figure e di tutti i simboli della Scrittura]; chi, inoltre, è stato iniziato all'ineffabile potenza della Risurrezione, ha conosciuto lo scopo, in vista del quale Dio ha creato in principio tutto". Nella "liturgia cosmica" del Confessore, la Risurrezione è la forma ultimativa del mondo, lo scopo ultimo della creazione.

Finalmente, Giovanni Damasceno ugualmente continua la tradizione alessandrina di Origene. Il suo "Canone d'oro" presenta la Pasqua come passaggio dalla terra fino al cielo. Il mistero della Risurrezione pervade e trasforma la natura e tutto il cosmo, fino al suo fondo più abissale. E c'è un cenno escatologico verso la fine del grande poema del Damasceno alla Parusia di Cristo: "Concedici di partecipare più intimamente a te, nel giorno senza tramonto del tuo Regno". *Mutatis mutandis*, consideriamo l'omelia catechetica di S. Giovanni Crisostomo e il Canone del Damasceno come catechesi pasquale esemplare per la Chiesa Bizantina di oggi e per sempre.

**Les icônes de l'Intercession de la Mère de Dieu
dans la peinture d'icônes de la région des Carpates**

(Bernadett Puskás)

Le premier point de l'article signale la problématique et les sources de l'origine du type de Intercession de la Mère de Dieu (Pokrova). Ensuite on analyse les représentations de l'Intercession du Moyen âge, aussi que leurs prototypes iconographiques. La comparaison des représentations de Pokrova peintes dans la région des Carpathes au 17-18ème siècle – c'est à dire des compositions de deux rangs et des icônes de Marie Vièrge en chape – recherche la question de la transmission de ce sujet.

L'origine de ce type n'est pas encore éclairée. L'iconographie composée de cette représentation se lie – par ses sources matérielles et littéraires – au esprit du période des Paléologues. Les exemples précoces de la Russie signalent que la pensée de l'Intercession est présentée là par le type byzantin de Hagiosoritissa-Chalkoprataia pris de Deesis, et par les anges qui tiennent une bande de toile au-dessus de la figure priante de Marie, rappelant aux célèbres reliques des vêtements de Vièrge gardées au Constantinople. Sous l'influence des sources hagiographiques, la composition fut partagée en deux rangs, et fut complétée par des personnages nouveaux (St. André Innocent pour le Christ – 2. X., Romanos Melodos – 1. X.). Le centre de la composition, c'est la figure frontale de Marie orante Blacherniotissa qui désigne la pensée de l'intercession de la manière emblématique, par sa chape ouverte par suite de son geste. C'est dans cette forme que l'icône de la fête liturgique de l'Intercession de la Mère de Dieu (1. X.) apparaît dans la peinture du Moyen âge dans la région des Carpates. La composition symbolique, née suivant les contaminations qui touchent aussi la forme que la signification de l'icône, évoque la manière byzantine de penser: le sujet se développe en une image commémorative qui ne fait pas partie du temps historique, du chronos. Par contre, il fait assembler les fêtes accompagnantes de l'Intercession et leurs figures -vécues aux différents siècles- dans le Kairos, dans le temps spirituel.

À la deuxième moitié du 17ème siècle, sur les icônes de l'Intercession de Mère de Dieu on aperçoit des personnages historiques contemporains, par lesquels cette représentation se rapproche à la signification des images représentatives de la cour byzantine. Le rattachement de ces figures dans la sphère sacrale d'une icône d'une fête liturgique s'explique non seulement par l'intention de la représentation solennelle ou de la commémoration. L'évoquance formelle de l'actualité historique

fait partie d'un fondamental changement spirituel qui transforma -pendant le 17ème siècle- toute la peinture d'icônes, en Europe Centrale, aussi qu' en Europe de l'Est.

En Hongrie historique c'est Marie Thérèse, qui rangea les circonstances de la vie et de l'activité de l'Église orientale. Les gréco-catholiques l'honoraient, comme leurs patronne terrestre. C'est de cette façon, que la figure de la reine apparaît sur une icône de l'Intercession de Marie, provenante de Felsöhunyokc (1781., Galerie Nationale Hongroise) occupant avec son fils Josef II. l'endroit ancien des empereurs byzantins.

Au 17ème siècle, un autre type de l'Intercession de Mère de Dieu présente la Vierge en ouvrant sa chape, avec des groupes des réfugiés au-dessous. La représentation, dont la source lointaine est la Blacherniotissa, retourne dans la peinture régionale des icônes sous l'influence des images de Mater Misericordiae, par l'intermédiaire de l'art de l'Europe Centrale.

Santini di 50° giubileo dei sacerdoti greco-cattolici

(István Ivancsó)

Lo scritto presente ha uno scopo speciale che è allo stesso tempo il suo proposito: vuole salutare *Keresztes Szilárd* vescovo greco-cattolico dell'eparchia di Hajdúdorog e esarca dell'esacato apostolico di Miskolc. Lui, infatti, festeggerà – con altri tre sacerdoti giubilanti – il 7 agosto dell'anno presente l'anniversario della sua ordinazione sacerdotale. Finora abbiamo potuto raccogliere 53 santini dai sacerdoti che hanno raggiunto questo bellissimo giubileo. La raccolta parte dalla fondazione dell'eparchia (1912). Fino ad oggi, nell'eparchia, sono stati ordinati 210 sacerdoti, da cui 108 morirono prima di raggiungere il giubileo; la data della morte di 29 sacerdoti non è conosciuta. Da 14 sacerdoti che hanno raggiunto il giubileo, non sono rimasti santini, o non sono raggiunti da noi. I santini di tutti gli altri 53 sacerdoti sono raccolti nella nostra collezione.

Il saggio intende esaminare questi santini dal punto di vista delle loro citazioni che hanno scelto i giubilanti, riassumendo la loro gratitudine, lode, le domande. Però, non si occupa con il punto di vista iconografico per il semplice motivo che durante l'era dell'oppressione comunista i sacerdoti non hanno potuto scegliere, ma dovevano usare i santini appena raggiungibili. Il primo esemplare della raccolta porta la data del 3 ottobre 1965, e così lo scritto abbraccia appena quaranta anni.

Dalla Scrittura scelsero 35 sacerdoti le loro citazioni. I più popolari sono i salmi (18), poi vengono i brani dei Vangeli (10), infine le citazioni dalle Lettere (7).

Ci pare importante che tra i 53 sacerdoti ci sono 9 che scelsero le loro citazioni dai testi liturgici: Liturgia (1), vespro (1), mattutino (4), dai testi festivi (3).

E 7 il numero dei sacerdoti chi hanno scelto una citazione che non possono collocarsi nelle categorie precedenti.

Infine, ci sono – naturalmente – santini che non portano qualsiasi citazione.

Per noi, attualmente, sono più cari i santini che portano delle citazioni (nell'ultima categoria) riguardanti alla Madre di Dio di Máriapócs. Infatti, in quest'anno festeggeremo il centenario della terza lacrimazione dell'icona miracolosa del nostro caro Santuario.

**Die alttestamentliche Ausgangspunkten
des Misteriums Marias und der Effekt der Verehrung Marias
auf das Frauenbild
(János Soltesz)**

Maria, die Mutter Jesu, hat in der Geschichte der christlichen Theologie und Frömmigkeit immer eine besondere, herausragende Rolle gespielt. Das ist verständlich. Denn als Mutter dessen, den die Christen als ihren Erlöser bekennen, hat sie von Anfang an die gläubigen Gemüter fasziniert. Es war auch gut, das in der kirchlichen Gedankenwelt eine Frau eine so hervorragende Rolle spielte aus der Gnade unseres Gottes. Auch die Frauen haben in Maria immer einen Ort der Zuflucht gesehen, eine Frau, zu der sie als ihrer Mutter und Schwester flüchten konnten.

Auch in dem Alten Testament kann man einige Spuren über Maria auffinden. Wie der Messias gehörte auch seine Mutter dem Glaubensgut des Alten Testaments. Der erste Hinweis auf sie geschah schon im Paradies durch Gott selbst im sogenannten Protoevangelium. Sie allein kann jenes Weib sein, dessen Feindschaft der Schlange kraft göttlichen Strafurteils für die kommende Zeit als Anfang jener Niederlage angekündigt wird, die ihm der Nachkomme dieses Weibes, der Erlöser bereitet. Dieses Weib kann nicht Eva sein, denn diese wird niemals, weder im AT noch im NT, im Zusammenhang mit dem Erlöser und der Erlösung genannt.

Ein zweiter Hinweis auf die Mutter des Messias erfolgte durch den Propheten Isaias: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und ihn Emmanuel nennen“ (7,14). Dieser Emmanuel wahrscheinlich kann nur der Messias sein, die Jungfrau ist also seine Mutter.

Der letzte prophetische Hinweis auf Maria wäre vielleicht „die Tochter Sion“ (Sof 3,14-17; Jo 2,21-27; Zak 9,9-10). Die moderne Mariologie hat diese Gedan-

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

ke mit sehr reiche Inhalt nach dem II. Vatikanum ausgewickelt (Jungfräulichkeit, Brautstand, Mutterschaft).

Maria gebührt wegen ihrer innigen Beziehung zu Christus, ihrer Stellung in der Heilsgeschichte ihrer spezifischen Kirchengliedschaft erhöhte Aufmerksamkeit des Glaubens und gläubige Verehrung. Hierbei wird der Unterschied zu dem Gott allein gebührenden Anbetung in dem kirchlichen Glaubenvollzug und der Theologie nie übersehen oder eingegebenet. Maria wird nie als Muttergottheit nach der Art heidnischer Muttergottheiten verehrt. Die Verehrung Marias hat eher immer mehr eine bessere Möglichkeit geschaffen, an der Glaube zu verstärken, und die Menschenwürde der Frauen zu verwirklichen. Diese Gedanken bezeugt auch II. Johannes Paul zum B. in der Enzyklika „Mulieris dignitatem“, und in dem „Brief zur allen Frauen der Welt“. Die Katholische Kirche hat viele Argument, die Anklage der feministischen Theologie aufzuheben.

AUTHORS

MANABU AKIYAMA

University of Tsukuba
Graduate School of Humanities and Social Sciences
Tennodai 1-1-1
305-8571 **Tsukuba**
Japan
tel.: (0081-29) 853-4104
fax: (0081-29) 853-4104
e-mail: makiyama@lingua.tsukuba.ac.jp

ANTONIS FYRIGOS

Pontificia Università Gregoriana
Piazza Pilotta 4
1-00187 **Roma**
Italia
tel.: 06/8620.9562
e-mail: fyrant@tiscali.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

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

DIMITRIOS SALACHAS
Pontificia Università Gregoriana
Via Traspontina 18
I-00193 Roma
Italia
tel., fax: 06/698.822.21; 335/22.23.71
e-mail: salachas@pcn.net

