

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

FOLIA ATHANASIANA

9

Antonis FYRIGOS – István IVANCSÓ
P. MANEL NIN OSB – Janusz SYTY
Tamás VÉGHSEŐ
&
Byzantine Bibliography in Hungary 2006-2007

Nyíregyháza
2007

Folia Athanasiana vol. 9 (2007)
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.: 0036-42-597-600

E-mail: atanaz@atanaz.hu

Managing Editor:

Soltész János

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 €

© 2007 by the St. Athanasius Greek-Catholic Theological Institute
Nyíregyháza

SZENT ATANÁZ GÖRÖG KATOLIKUS HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA
INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

Folia Athanasiana

9



Nyíregyháza
2007

TABLE OF CONTENTS

P. MANEL NIN OSB Placide de Meester (1873-1950) – Cenni per una bio-bibliografia di uno studioso dell'Oriente Cristiano	7
ANTONIS FYRIGOS Considerazioni sulla preparazione culturale e attività pastorale di Joannes De Camillis da Chios, futuro vescovo di Munkacs (1641-1706)	21
ISTVÁN IVANCSÓ La comparazione della dottrina di Ippolito di Roma e Cirillo di Geru- salemme sull'iniziazione cristiana	59
ISTVÁN IVANCSÓ L'iniziazione cristiana	75
TAMÁS VÉGHSEŐ La formazione dei futuri sacerdoti nell'eparchia di Hajdúdorog – Quadro storico	91
JANUSZ SYTY La ricezione in Occidente dell'ecclesiologia di N. Afanassieff	99
BIBLIOGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2006-2007	123
RECENSIONES	135
CONTENTS OF THE ATHANASIANA 22	
István Ivancsó: La festa della Protezione della Madre di Dio – Storia, teologia, liturgia	143
Manabu Akiyama: Significance and Potentiality of the Greek Patrology in Japan – Autobiographical Memoirs	144
Atanáz Orosz: Eucharistische Ekklesiologie in der Ostkirche	146

CONTENTS OF THE ATHANASIANA 23

Athanáz Orosz: La lettre festive la plus importante de s. Athanase	147
Tamás Véghseö: ... patriarcham graecum convertit ad unionem... Tre ex-alumni del Collegio Germanico ed Ungarico di Roma e l'unione di Ungvár	149
István Ivancsó: Funerali dei soldati nel 1944 nel giardino della chiesa greco-cattolica di Nadworna	149
Endre Gánicz: "L'incredulo confessore" – L'apostolo Tommaso nei Vangeli	150
Tamás Kruppa: Theology and Spirituality of the Married Being	151
Péter Szabó: La Chiesa Arcivescovile maggiore. La fisionomia dell'istituto giuridico alla luce della prassi recente della Sede Apostolica	152
AUTHORS	155

P. MANEL NIN OSB

PLACIDE DE MEESTER (1873-1950)

CENNI PER UNA BIO-BIBLIOGRAFIA DI UNO STUDIOSO DELL'ORIENTE CRISTIANO

CONTENUTO. 1. Cenni biografici; 2. Bibliografia; 3. Placide de Meester attraverso le sue opere: I. Rituale-Benedizionale Bizantino, Roma 1930; II. Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino, Roma 1947; III. A partire di alcuni "vota" di Placide de Meester; 4. Conclusioni.

1. Cenni biografici¹

Raoul (Placide era il suo nome come monaco) de Meester nacque ad Anvers il 9 febbraio 1873, battezzato coi nomi di Raul, Maria, Giuseppe, Francesco e Leopoldo; morì a Roma il 28 novembre 1950 all'età quindi di 77 anni. Era il quinto figlio di una famiglia benestante di sette fratelli. Fece i corsi liceali di umanità greco-latine presso la scuola abbaziale di Maredsous, uno dei monasteri benedettini belgi più fiorenti dalla metà '800 fino alla metà '900. Dopo gli studi, nel 1890 entra nel monastero di Maredsous per diventarne monaco; lì, all'inizio del suo noviziato riceve il nome di Placido. Dal 1894 al 1897 frequenta i corsi filosofico-teologici presso il neo Collegio Benedettino di Sant'Anselmo a Roma, fondato da papa Leone XIII. Emette la sua professione triennale nel 1891, quella solenne nel 1894, ed il 1 aprile 1897 viene ordinato sacerdote a Maredsous.

Fu proprio nel 1897 che papa Leone XIII affidò la cura del Pontificio Collegio Greco di Roma (fondato da papa Gregorio XIII nel 1573) ai benedettini nella persona dell'abate Primate Ildebrando de Hemptine; costui chiese ai monaci svizzeri di Einsiedeln di assumersi questa responsabilità; costoro, in difficoltà per poterlo fare da soli, chiesero aiuto al monastero belga di Maredsous e P. Placido de Meester fu mandato al Collegio Greco come Prefetto (con carattere provvisorio!), e vi rimase fino al 1910. Fu proprio nel Collegio Greco ed in questo periodo che nacque – forse possiamo dire che germogliò come seme che già portava nel cuore – la sua vocazione

¹ Cf. MISSONNE, D., *De Meester. Raoul*, pp. 109-110; NIEUWLAND, N., *Dom Placide de Meester*, pp. 158-162.

bizantina ed il suo amore verso l'Oriente Cristiano. Arrivando al Collegio Greco gli fu chiesto di assumere il rito bizantino, cosa che fece non soltanto ben volentieri ma mettendovi tutto il suo cuore. In questo periodo, nel 1905 esattamente, compie il suo primo viaggio al Monte Athos assieme a dom Ugo Gaïsser;² ritornerà sulla Santa Montagna una seconda volta nel 1928. Nel 1908 collabora come segretario del comitato per la celebrazione del XV centenario della morte di san Giovanni Crisostomo, e cura la celebrazione della Divina Liturgia celebrata in Vaticano alla presenza del Papa Pio X il 12 febbraio 1908. Nel 1909 è benedetto archimandrita della Chiesa melchita di Beirouth.

Dal 1910 al 1918 rientra nel suo monastero di Maredsous, dove svolge diversi incarichi, specialmente quello di economo del monastero durante la grande guerra (1914-1918).

L'anno 1918 rientra a Roma come procuratore della congregazione benedettina belga, mandato dal suo abate Dom Colomba Marmion;³ risiede (sempre con carattere provvisorio, ma che si prolungherà fino al 1933!) presso la comunità benedettina di San Callisto in Trastevere, che aveva cura di rivedere la versione biblica della Vulgata.⁴ Nel 1933 ritorna al Collegio Greco, dove trova come rettore dom Odilone Golenvaux, con cui collaborerà lungo i successivi 17 anni, fino alla morte di ambedue.

Durante gli anni romani, Placido de Meester visita le diverse Chiese orientali cattoliche dell'Europa e del Prossimo Oriente. Partecipa ai Congressi "Unionisti" di Velherad del 1911, 1927, 1932 e 1936; di Praga del 1929; anche ai Congressi di studi bizantini di Ljubliana del 1925, Sofia 1934 e Roma 1936. Nel 1929 viaggia nella Cecoslovacchia, Ungheria, Transcarpazia, Polonia e Lituania. Negli anni 1925 e 1931 è membro attivo delle commissioni romane per le celebrazioni degli anniversari dei concili ecumenici di Nicea ed Efeso.

Sempre durante gli anni del suo soggiorno romano, collabora con la Santa Sede come consultore della Sacra Congregazione Orientale (1923), della Pontificia Commissione per la redazione del Diritto canonico Orientale (1937), e della Sacra Congregazione di Propaganda Fide (1941). Collabora alla revisione dei libri liturgici orientali, ed alla redazione delle costituzioni di diverse congregazioni religiose maschili e femminili. I diversi "vota" su questioni liturgiche, canoniche, monastiche...

² *Voyage de deux bénédictins aux monastères du Mont Athos*. Paris 1908.

³ Beatificato da Giovanni Paolo II nel 2000.

⁴ Papa Pio XI trasferì questa commissione all'attuale sede dell'abbazia di San Girolamo in Urbe, sempre a Roma.

che si conservano nell'Archivio del Pontificio Collegio Greco,⁵ ci mostrano un Placide de Meester con l'atteggiamento che gli sarà sempre caratteristico, cioè da una parte "fedele" alle tradizioni liturgiche e canoniche tramandate nei libri liturgici, ma dall'altra anche una persona "aperta" ai necessari adattamenti della liturgia bizantina quando le ragioni pastorali lo richiedono.⁶

Nel 1907 Placido de Meester pubblica *La Divine Liturgie de Notre Père Saint Jean Chrysostome*, che avrà due altre edizioni nel 1920 e 1925.⁷ Nel 1947 pubblicò presso le «Edizioni Liturgiche» di Roma il libro che in qualche modo sarebbe l'apice della sua opera: *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*.

Il soggiorno romano di Placide de Meester ebbe anche una dimensione umana, accademica e spirituale / pastorale notevole, sia presso gli stessi seminaristi del Pontificio Collegio Greco, sia presso i Fratelli delle Scuole Cristiane di P. Spagna, dove si recava per le confessioni sia dei religiosi sia degli studenti.

Il giorno 10 novembre 1950 moriva nel Collegio Greco il rettore dom Odilone Golenvaux; lo stesso giorno dom Placido de Meester, sempre a Roma, veniva travolto da una macchina. Benché le ferite sembravano non rivestire importanza, subentrarono delle complicazioni ed il 28 novembre P. Placide de Meester moriva a Roma, dove fu seppellito nella tomba del Collegio Greco al Campo Verano. Aveva 78 anni di età, 60 di professione monastica, 54 di sacerdozio e 49 di soggiorno a Roma.

⁵ D'ora in poi: *APCG*.

⁶ Trascriviamo il "votum" dato da P. de Meester a una questione della Sacra Congregazione «Pro Ecclesia Orientale». Prot. 24/30, datata il 27 gennaio 1930, in cui gli si chiedeva un parere sull'uso del salterio durante la Quaresima per i monaci di Grottaferrata: si tratta di un testo che rispecchia chiaramente lo spirito che animava P. de Meester:

... la domanda del R. P. Priore di Grottaferrata riguardo alla riduzione del Salterio durante le Quaresime... La recita più intensiva del Salterio durante le Quaresime del calendario Bizantino appartiene essenzialmente al regime delle penitenze quaresimali. Però, tenuto conto del numero esiguo dei monaci, in via transitoria, si potrebbe concedere che, a nome di tutti, un solo monaco recitasse, a mezza voce nel coro e prima dell'ufficiatura, la parte del salterio prescritta dalle rubriche. Tale è l'uso contemporaneo in tutte chiese bizantine che non siano officiate dai monaci. Così gli uffici sono meno lunghi per i fedeli laici, e si è soddisfatto alla preghiera che deve farsi in chiesa a rigore del Tipikon. In questa guisa mi pare che i monaci di Grottaferrata avranno adempiuto al proprio dovere senza ricorrere a nuovi strappi al rito, né saranno gravati da soverchia fatica... cf., *APCG*, fascicolo De Meester.

⁷ Ce ne saranno anche edizioni in italiano, in inglese ed in tedesco.

2. Bibliografia⁸

Per quanto riguarda la bibliografia generale e completa, rimando al lavoro di G. Mathijsen, frutto della sua *maîtrise* nella Biblioteca Apostolica Vaticana l'anno 1970, e che ha messo gentilmente a disposizione dell'APCG. Questa bibliografia indica tutti i lavori fatti da P. de Meester dal 1902 in poi, e in appendice indica anche le recensioni per le diverse riviste con cui collaborò lungo gli anni, soprattutto la *Revue de l'Orient Chrétien* e la *Revue d'Histoire Ecclesiastique* de Louvain.

G. Mathijsen ci dà all'inizio del suo lavoro brevi notizie biografiche, e quindi indica la bibliografia su Placide de Meester, che sono sette note necrologiche apparse con motivo della sua morte nel 1950.

Nei primi anni di soggiorno romano, 1902-1907 Placide de Meester pubblica degli articoli di introduzione liturgica e presentazione / commento ad alcune ufficiature bizantine, come l'Akathistos, o alle grandi feste dell'anno liturgico bizantino; in questi anni pubblica alcuni lavori con indirizzo ecumenico.

Nel 1907 cura la pubblicazione greco-italiana della *Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo*, che verrà tradotta in altre lingue e ce ne saranno diverse ristampe lungo gli anni. Nel 1908 vede la luce il suo *Voyage de deux bénédictins aux monastères du Mont Athos*. In questi anni soprattutto nella *Revue Bénédictine* pubblica diversi articoli su aspetti / temi di quella che lui chiama "teologia ortodossa": la creazione, gli angeli, l'uomo, il peccato originale, il *Filioque...*, e che nel 1911 verranno pubblicati tutti insieme nel volume *Etudes de Théologie Orthodoxe*, Maredsous 1911. Nel 1910 pubblica uno studio storico sul Pontificio Collegio Greco di Roma: *Le Collège Pontifical Grec de Rome*, Rome 1910.

Nel 1929-1930 pubblica due volumi che a livello liturgico rivestono ancora oggi un'importanza notevole: *Catechismo liturgico di rito bizantino*, Pompei 1929, ed il *Rituale-Benedizionale Bizantino*, Roma 1930. Sarà anche in questi anni che pubblica diversi articoli sul monacato bizantino, maschile e femminile, anche su aspetti canonico-liturgici per la vita dei monaci.

Nel 1942 pubblica *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam: statuta, selectis fontibus et commentariis instructa* (Codificazione canonica orientale. Fonti. Serie II; Fasc. 10), Typis polyglottis vaticanis, 1942. Quindi nel 1947 pubblica il suo *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*. Dal 1948 fino alla

⁸ Cf. MATHIJSEN, G., *Dom Placidus de Meester osb 1873-1950. Bibliographie* (pro manuscripto), Roma 1970.

morte nel 1950 collabora con moltissime voci su argomenti di liturgia orientali (dalla A fino alla E) nell'Enciclopedia Cattolica pubblicata dal Vaticano.

3. Placide de Meester attraverso le sue opere

In questa parte vorrei presentare la figura di Placide de Meester come liturgista / canonista,⁹ a partire di quelle sue opere che hanno segnato sia il suo pensiero, sia la sua fama come ricercatore dell'Oriente cristiano, specialmente dal punto di vista della liturgia bizantina. Mi soffermerò nel *Rituale-Benedizionale Bizantino* pubblicato a Roma nel 1930, e negli *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino*, edito a Roma 1947. Quindi concluderò l'indagine con la lettura di alcuni *vota* del de Meester su alcune questioni monastiche.

I. Rituale-Benedizionale Bizantino, Roma 1930

Volume articolato in sette capitoli,¹⁰ trattati sotto i seguenti argomenti:

I. Rituale Monastico. Articolato in due sezioni, una prima dedicata alla trattazione del monacato di tradizione bizantina. Una seconda sezione tratta il rituale monastico, dal rasoforato fino alla professione del grande abito. La doppia angolatura di tutti i trattati del de Meester, cioè dal punto di vista liturgico-sacramentale, e dal punto di vista canonico, lo porta trattare anche situazioni "canonicamente irregolari" o fuori norma: cambiamento / passaggio di un monastero a un altro; riconciliazione di monaci apostati. Interessante anche la "taxis" che il de Meester tramanda sulla "affiliazione" di laici a dei monasteri¹¹ ...*che vogliono partecipare in qualche modo alle orazioni e alle opere buone dei monaci...*, e che consiste in una preghiera fatta dall'egumeno davanti all'iconostasi con l'imposizione dell'eucologio sul capo del candidato.¹²

⁹ Come vedremo quest'espressione applicata a P. de Meester è se non altro anacronica, perché l'indirizzo dei suoi studi è più di teologia sacramentaria e liturgica, anche se si trattiene spesso anche in aspetti che potrebbero essere presentati come "canonici" oppure legati al diritto liturgico.

¹⁰ Nella trattazione di ogni capitolo e di ogni argomento, Placide de Meester è rigorosamente preciso per quanto riguarda le fonti consultate, ed anche scende nei dettagli più particolari per ognuna delle diverse akoluthie che presenta: p. es per il rituale dei defunti (pp. 73-146) va dall'assistenza ai moribondi, alle esequie, fino al rituale per l'esumazione di un cadavere.

¹¹ Simile all'oblazione prevista nella tradizione latina per i laici presso i monasteri benedettini.

¹² *Rituale-Benedizionale*, p. 71.

II. Rituale dei Defunti.

III. Consacrazione e benedizione di una chiesa e di oggetti di culto. È interessante di notare come distingue tra le cose che si consacrano (τὰ πράγματα καθιερωμένα): la chiesa e l'antimision; e le cose che si benedicono (τὰ ηγιασμένα πράγματα): i vasi sacri, i paramenti, le suppellettili, i cimiteri.¹³ In questo capitolo descrive in dettaglio il rituale di consacrazione di una chiesa.

IV. Benedizione di una casa e riti annessi.

V. Benedizioni e riti a vantaggio del cristiano. Capitolo diviso in cinque sezioni:

1. Benedizioni in vista dei bisogni spirituali del cristiano.
2. Benedizioni in vista dei bisogni corporali (malattie...) del cristiano.
3. Preghiere nella calamità pubbliche.
4. Preghiere contro i pericoli della natura (terremoti, intemperie).
5. Preghiere e riti vari.¹⁴

VI. Benedizioni di animali, piante e altre sostanze.

VII. Benedizioni in determinati giorni dell'anno.

Appendice con alcune preghiere e indicazioni pratiche.

II. Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino, Roma 1947

È sicuramente l'opera che ha dato più "fama" a Placide de Meester. frutto della sua maturità e della sua possiamo dire sintesi nella ricerca nel campo liturgico-sacramentale della tradizione bizantina. In questa sua opera, de Meester mette in luce la sua vasta conoscenza non soltanto delle diverse liturgie orientali.¹⁵ ma anche delle diverse varianti ecclesiali dentro della tradizione bizantina.¹⁶

Il volume è diviso in cinque capitoli¹⁷ che trattano del Battesimo – sotto questa voce si indica chiaramente il Battesimo, la Cresima e la Comunione –, l'Eucaristia, la Penitenza, l'Evcheleo, il Sacerdozio ed il Matrimonio.

¹³ Rituale-Benedizionale, pp. 164-166

¹⁴ In questa sezione troviamo preghiere per coloro che viaggiano, adozione di un figlio, fratellanza spirituale. ...inizio della seduta del parlamento e del senato in Grecia... cf., *Rituale-Benedizionale*, pp. 345-374.

¹⁵ Spesso accenna di passaggio all'uso delle altre tradizioni cristiane orientali nell'uno o nell'altro degli argomenti trattati.

¹⁶ Riferimenti agli usi presso i greci, gli slavi, i ruteni, i melchiti...

¹⁷ L'autore preferisce chiamarli chiama "titoli".

Vorrei soffermarmi in alcuni aspetti dell'opera che manifestano più chiaramente e il liturgista e il "canonista" Placide de Meester, o, se volete, i due lati di una stessa trattazione liturgico-sacramentale. È nell'introduzione al libro dove il de Meester si prefissa quei limiti tra cui vuol integrare il suo lavoro:

1. In primo luogo cerca di dare una angolatura "pastorale" alla sua trattazione sui sacramenti che all'inizio ha pensato di limitare: *...al Battesimo, al quale è intimamente unita la Cresima, l'Eucaristia, la Penitenza e l'Evcheleo...*¹⁸ Nella sua ricerca, infatti, cerca di privilegiare quello che lui chiama *il lato liturgico e cerimoniale...* primeggiando *la questione pratica*.¹⁹ Insiste come è *nella celebrazione dei sacramenti dove si cristallizzano le sollecitudini quotidiane del sacerdote...*²⁰

2. Nell'introduzione indica che non tratterà – alla fine ci ripensa però – né dell'Ordine né del Matrimonio, perché *...allo stato attuale delle cose, questi due sacramenti non richiedono un'urgente revisione od investigazione speciale*.²¹ Con quest'affermazione ci indica anche quello di cui hanno bisogno gli altri sacramenti trattati, cioè questa *...urgente revisione od investigazione speciale*,²² dando così al suo lavoro non soltanto un lato "investigativo", ma anche e soprattutto un lato "pratico-pastorale". Vedremo in che parametri la situa il de Meester. Alla fine del volume poi, quasi a modo di ritrattazione, accetta di sviluppare a livello di *considerazioni generali...*²³ i sacramenti dell'Ordine e del Matrimonio *...cedendo ad istanze di amici e di studiosi...*²⁴

3. In riferimento alla trattazione della stessa Eucaristia, che chiama *la Liturgia per eccellenza*,²⁵ si limita soprattutto al tema della Concelebrazione, ed alle questioni connesse alla Comunione degli ammalati.²⁶

4. Fa notare le differenze della pratica sacramentale tra slavi e greci – che lui ritiene più tradizionalisti –, e rimanendo nella fedeltà alle tradizioni ed ai riti, auspica – evitando quello che lui chiama "neoterismi" e innovazioni – la

¹⁸ *Studi sui sacramenti*, p. 1.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Studi sui sacramenti*, p. 2.

codificazione delle varianti pastorali introdotte nei diversi sacramenti.²⁷

5. Accenna al tema della lunghezza di molte ufficiature e, quindi ai cosiddetti accorciamenti in materia liturgica. Lucidamente fa notare come anche tra gli ortodossi²⁸ si è posta la necessità di accorciare certe ufficiature. Accorciamenti, modifiche necessari, ma evitando quello che lui chiama la "*scelta di una via troppo indipendente... che porta a scavare sempre di più il fosso che separa la Chiesa Cattolica dalla Chiesa dissidente*".²⁹

6. I criteri che il de Meester propone quindi per un approccio lucido ai sacramenti bizantini sono tre:³⁰

1. Conservare nei libri liturgici il rito integrale del sacramento come esso viene tramandato dalla tradizione, emendato magari da una buona *collatio* con dei buoni manoscritti.

a) Questi testi attestano la dottrina sacramentaria della Chiesa.

b) La celebrazione intera del sacramento può sempre essere chiesta e dal sacerdote e dal fedele.

c) Dà alcuni suggerimenti per la celebrazione "intera" dei sacramenti; Battesimo "*in tutta la pompa dei riti... amministrato alla prole di una famiglia illustre...*", oppure la Penitenza come celebrazione "intera" il Giovedì Santo.

2. Si può essere un accorciamento nella celebrazione dei sacramenti:

a) In merito all'amministrazione ordinaria del Battesimo o della Penitenza a molti fedeli.

b) In casi di urgente necessità.

3. L'accorciamento deve farsi secondo lo spirito del rito e la mente della Chiesa, conservando le parti essenziali della celebrazione senza introdurre elementi estranei.

È interessante di notare la "mentalità" di Placide de Meester in queste sue proposte: la necessità dei libri liturgici completi, in quanto essi manifestano la teologia sacramentaria della Chiesa. Ancora il diritto del sacerdote e del fedele a celebrare e ricevere il sacramento in modo integrale. Infine i necessari adattamenti "pastorali" nell'amministrazione ordinaria dei sacramenti.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ De Meester li chiama sempre "dissidenti".

²⁹ *Studi sui sacramenti*, p. 4.

³⁰ *Studi sui sacramenti*, pp. 5-6.

Di quest'opera vorrei soffermarmi ancora brevemente sulle osservazioni che de Meester fa sulla concelebrazione, messe come appendice al capitolo secondo in cui tratta sull'Eucaristia. Si tratta di dodici brevi paragrafi dove l'autore situa il luogo, il ruolo, dei concelebranti nella celebrazione della Divina Liturgia. Prevede la concelebrazione e del vescovo con i sacerdoti e i diaconi: *ognuno dei concelebranti, vescovo, sacerdoti, diaconi...*,⁵¹ oppure dei sacerdoti con i diaconi.

La liturgia della *protesi* viene fatta da un solo sacerdote, anche se anticamente era il diacono che faceva la preparazione del pane e del vino. Ognuno dei concelebranti non ripete tutta la protesi ma semplicemente depone nel diskos le particelle di commemorazione. Il piccolo ingresso lo fanno tutti i sacerdoti, benché l'orazione e il bacio del vangelo lo fa soltanto il vescovo oppure il primo concelebrante.³²

Dopo il piccolo ingresso, Placide de Meester indica che *la concelebrazione è più stretta.*³³ Cosa indica quest'espressione? Concretamente che le orazioni "a bassa voce" vengono fatte da tutti i sacerdoti indicando il vescovo o il primo celebrante le *ekfonisi* a turno per ognuno dei concelebranti.³⁴

Per quanto riguarda l'anafora, soltanto il vescovo o il primo concelebrante traccia i segni esterni: croce sull'altare... L'anafora va recitata da tutti in voce sommersa, soltanto il primo celebrante, arrivando alle parole dell'istituzione, alza la voce "affinché gli altri sappiano a che punto si trova".³⁵ Le parole dell'istituzione sono recitate da tutti insieme benché "...non è necessario gridare... e la voce del primo celebrante deve farsi sentire maggiormente".³⁶ Per l'epiclesi, de Meester non dà nessuna indicazione se non che i concelebranti fanno tre manie profonde se si recita il tropario dello Spirito Santo.

Per la comunione, è il vescovo che distribuisce e il Pane e il Calice ai concelebranti.

⁵¹ *Studi sui sacramenti*, p. 121.

³² *Studi sui sacramenti*, p. 122.

³³ *Ibid.*

³⁴ In questa parte Placide de Meester scende in dettagli concreti che ci fanno vedere la sua anima "curata" a livello anche estetico-pratico della liturgia: *... i sacerdoti si levano il kalimavkion e lo tengono in mano... non possono deporlo sull'altare ove non può stare nessun oggetto estraneo al culto eucaristico... i concelebranti tengano un liturgario di piccolo formato per non ingombrare... cf., Studi sui sacramenti*, p. 124.

³⁵ *Studi sui sacramenti*, p. 126.

³⁶ *Ibid.*

III. A partire di alcuni "vota" di Placide de Meester

Per conoscere il pensiero liturgico e canonico di Placide de Meester riteniamo anche utile fare un piccolo saggio in qualche suo *votum* a diverse questioni che gli venivano proposte dalla Santa Sede per diversi argomenti.³⁷

In primo luogo vogliamo citare la risposta che troviamo in un *votum* per la Sacra Congregazione Orientale del 1930, e che Placide de Meester dà su un tema se si vuol "marginale" ma in cui l'autore riesce a mettere in luce la sua concezione di liturgia e i diritto.³⁸ La richiesta fatta al de Meester dal cardinale segretario del dicastero, Luigi Sincero, riguarda la recita dell'ufficio divino da parte di sacerdoti latini che passano al "rito orientale", sempre per ragioni pastorali, sia in modo transitorio sia in modo definitivo. Per ambedue i casi la risposta del de Meester è molto chiara;³⁹ vorrei comunque sottolineare le ragioni con cui giustifica la sua risposta.

1. In primo luogo sottolinea come in Oriente il rito è intimamente congiunto con la disciplina... per quanto riguarda le leggi del digiuno, dell'astinenza... le feste, il calendario... ma anche per tutto ciò che riguarda la pratica della religione e gli esercizi di pietà... Ciascun rito ha una sua fisionomia particolare che proviene dal complesso di leggi, consuetudini e tradizioni della chiesa di questo rito.⁴⁰ Per il de Meester la nozione di rito non è ristretta ad una "semplice variante liturgica" di fronte alla tradizione latina, bensì un'insieme che lega una realtà teologica, ecclesiologica, liturgica, canonica e ne fa una Chiesa cristiana.

2. De Meester insiste per il sacerdote che passa a una Chiesa orientale nel necessario immedesimarsi con il popolo della Chiesa che si serve, facendosi tutto a tutti.

3. Sconsiglia vivamente ai sacerdoti latini passati a un rito orientale che continuino a recitare privatamente parte o tutta la propria ufficiatura. Sconsiglia anche che a un sacerdote passato a un rito orientale – e questo passaggio si fa sempre per ragioni pastorali – lo si faccia ritornare, dopo un periodo

³⁷ Cf. *APCG*, fascicolo de Meester.

³⁸ Cf. *APCG*, fascicolo de Meester, Prot. N. 83/30.

³⁹ I sacerdoti latini che passano al rito orientale, sia temporalmente, sia per sempre, debbono abbracciare eziandio tutta la disciplina orientale, per conseguenza anche riguardo all'adempimento dell'ufficio divino conformandosi alle leggi e alle consuetudini vigenti ed osservate da tutti i buoni sacerdoti, Cf. *APCG*, fascicolo de Meester, Prot. N. 83/30, p. I.

⁴⁰ *Ibid.*

di tempo, al rito latino. Ricorda ancora de Meester che la recita privata sub gravi è legge puramente positiva e di istituzione ecclesiastica risalente a 6 o 7 secoli fa...⁴¹

4. In modo molto interessante il de Meester sottolinea come in Oriente l'ufficio non è recitato ma celebrato, cioè composto per essere eseguito più o meno solennemente in chiesa con l'assistenza del sacerdote e spesso del diacono. *Per conseguenza l'ufficio è, per così dire, per la Chiesa e non per la persona.*⁴²

5. De Meester indica che le ore di preghiera sono celebrate nei monasteri dai monaci; nelle chiese non monastiche si celebrano il mattutino ed il vespro. Questa legge, aggiunge de Meester, è obbligatoria ma non a tal punto che, se è impedito per giusto motivo, il sacerdote la debba supplire privatamente. Ciò, però, non deve impedire che il sacerdote legga i salmi, la Sacra Scrittura, le vite dei santi...⁴³

In secondo luogo volgiamo presentare la collaborazione di P. de Meester nell'ambito della vita monastica e religiosa delle Chiese Orientali cattoliche. È soprattutto negli anni '30 che Placide de Meester collabora nella stesura delle costituzioni di diversi ordini religiosi / monastici orientali cattolici.⁴⁴ Nel 1932 collabora alla redazione delle Costituzioni / Regole per i Brasiliani Melchiti, improntate in molti punti sul modello della regola Benedettina:⁴⁵

I. Prima Parte. Organizzazione Generale. Divisa in undici capitoli: I Novizi. Il noviziato. Regole e durata. Il Maestro dei novizi. I professi, studi, i loro maestri. Sacerdoti o ieromonaci. Monaci conversi. Regolamento interno del monastero. Monaci in viaggio. Fondazione di nuovi monasteri. Rapporto dei monaci con i loro superiori. Rinnovo dei voti. Malati e morte.

II. Seconda Parte. I Superiori ed il governo dei monasteri. Divisa in sedici capitoli: Regole del governo dei monasteri. Gerarchia nell'ordine. Il superiore generale. Gli assistenti. L'economista generale. I superiori dei monasteri. Amministrazione dei monasteri non indipendenti. Segretario generale. I con-

⁴¹ Cf. *APCG*, fascicolo de Mester, Prot. N. 83/30, p. 2.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. *APCG*, fascicolo de Mester, Prot. N. 83/30, p. 3.

⁴⁴ Oltre al fascicolo II a cui facciamo di seguito riferimento, l'*APCG* conserva i fascicoli con le Costituzioni per altre Congregazioni religiose orientali, maschili e femminili.

⁴⁵ Cf. *APCG*, fascicolo de Mester, incartamento II.

fessori del monastero. I sacrestani. Bibliotecario. L'infermiere. Il portiere. Il sarto. Il celerario ed il cuoco. L'accoglienza degli ospiti.

III. Terza Parte. Il governo dell'ordine. Questa parte è divisa in 5 capitoli: Capitolo generale ed elezioni. Il Superiore generale e gli assistenti. Il capitolo di ogni monastero. La visita canonica.

IV. Quarta Parte. Codice penale. Giudizio ed applicazione delle pene. Mancamenti e pene minori.⁴⁶ Mancamenti e pene maggiori.⁴⁷ Mancamenti e pene gravissime.⁴⁸ Mancamenti e pene estremamente gravi.⁴⁹ Le proprietà. La scomunica. L'espulsione dall'ordine.

4. Conclusioni

Abbiamo cercato di fare un piccolo saggio nell'opera di Placide de Meester, piccolo ma osiamo dire sufficiente per poter almeno intravedere quello che è il suo spirito – di liturgista? di canonista? – di una persona innamorata e pienamente immersa nell'Oriente bizantino; un innamoramento, un'immersione che però, l'abbiamo visto, non l'abbagliano fino al punto di fargli perdere di vista la realtà pastorale della Chiesa.

1. È una persona che ama ma soprattutto conosce bene la tradizione bizantina a livello teologico, liturgico, canonico / pratico e per ultimo, ma non meno importante, a livello dei manoscritti.
2. Questa sua vasta conoscenza gli dà il vantaggio non soltanto di essere informato ma di informare il lettore sul contenuto teologico dei sacramenti e delle diverse liturgie, ed anche sulle varianti liturgiche che ci sono nelle altre Chiese bizantine sia cattoliche che ortodosse. E questo è un segno di una

⁴⁶ Si elencano: ritardi nelle ufficiature, negligenze, non osservare il silenzio, mancanze contro la carità e la povertà... Il superiore impone come penitenza la recita di diverse preghiere: Cf. *APCG*, fascicolo de Mester, incartamento II, p. 87.

⁴⁷ Giuramenti, menzogne, minacce, ingiurie... Il superiore impone come penitenza il digiuno, il silenzio, le metanie in chiesa, la recita di salmi: Cf. *APCG*, fascicolo de Mester, incartamento II, p. 88.

⁴⁸ Mancamenti contro i comandamenti di Dio e della Chiesa, disubbidienza ai superiori, pubblicazione di testi senza il permesso dei superiori, promuovere la disubbidienza contro i superiori anche negli altri, calunniare... Il superiore impone come penitenza l'allontanamento dal rango ecclesiastico, la penitenza pubblica alla porta della chiesa: Cf. *APCG*, fascicolo de Mester, incartamento II, p. 88.

⁴⁹ L'eresia, lo scisma, mancare al segreto di confessione, picchiare i superiori o i fratelli, mancanze gravi e pubbliche contro la castità, promuovere divisione all'interno dell'ordine... Il superiore impone come penitenza la privazione di qualsiasi carica nell'ordine e di voce sia attiva che passiva, scomunica, sempre con l'accordo del superiore generale ed il suo consiglio: Cf. *APCG*, fascicolo de Mester, incartamento II, pp. 89-90.

grande saggezza, cioè il riconoscere che non c'è un modello unico ed inamovibile di celebrazione liturgica bizantina.

3. Queste varianti non distolgono, però, di fare le edizioni dei libri liturgiche secondo i migliori dei manoscritti, e farle per intero. E questo non soltanto per fedeltà anche filologica ai testi, ma perché questi attestano la dottrina sacramentaria della Chiesa.

4. È interessante sottolineare il “diritto” e del sacerdote e del fedele ad avere una celebrazione intera del sacramento, che può sempre essere chiesta quindi e dal sacerdote e dal fedele.

5. Infine vorrei sottolineare quello che si potrebbe indicare come sensibilità ecumenica del de Meester, soprattutto nell'applicare una certa “riforma” – in fondo delle modifiche – a livello liturgico, evitando la *“scelta di una via troppo indipendente... che porta a scavare sempre di più il fosso che separa la Chiesa Cattolica dalla Chiesa dissidente.”*⁵⁰

Il titolo del mio intervento era: *Placide de Meester (1873-1950). Cenni per una bio-bibliografia di uno studioso dell'Oriente Cristiano*. Nell'insieme di un convegno sul Diritto Canonico Orientale, attraverso la vita e l'opera dell'insigne benedettino belga ho cercato di far vedere come liturgie e diritto sono de aspetti della stessa vita di fede di una Chiesa, nel nostro caso quella bizantina, che professa nella liturgia la propria fede, la celebra e la vive.

| ⁵⁰ *Studi sui sacramenti*, p. 4.

ANTONIS FYRIGOS

CONSIDERAZIONI SULLA PREPARAZIONE CULTURALE E ATTIVITÀ PASTORALE DI JOANNES DE CAMILLIS DA CHIOS, FUTURO VESCOVO DI MUNKACS (1641-1706)*

SOMMARIO: 1. *A Chios (1641-1653)*: 1. 1. Data di nascita; 1. 2. Componenti della famiglia De Camillis; 1. 3. Era Giovanni De Camillis di "rito greco"? 1. 3. 1. Parentesi; 1. 4. I primi studi a Chios. 2. *A Roma, alunno del Collegio greco (1653/54 - 07. 10. 1667)*: 2. 1. Data di entrata nel Collegio; 2. 2. I giuramenti; 2. 3. Gli studi: 2. 3. 1. L'istruzione elementare; 2. 3. 2. Grammatica, Umanità, Retorica; 2. 3. 3. Studi di Filosofia e Teologia; 2. 3. 4. L'addottoramento in Filosofia e Teologia; 2. 3. 5. Bilancio; 2. 4. L'ordinazione sacerdotale; 2. 5. Uscita dal Collegio. 3. *Missionario in Epiro (10. 05. 1668 - ago. 1672)*: 3. 1. Soggiorno in Terra d'Otranto (ott./nov. 1667 - 09. 05. 1668); 3. 2. Nota sulla Missione di Cimarra; 3. 3. L'arrivo a Drimades; 3. 3. 1. Missionario a Drimades; 3. 3. 2. Missionario a Cimarra; 3. 4. Deduzioni. 4. *Attività pastorale e culturale a Roma (ago./sett. 1672 - 05. 11. 1689)*: 4. 1. Impegni pastorali a Roma; 4. 2. Attività editoriale; 4. 2. 1. Nota su *La vita divina* (del 1677); 4. 2. 2. Nota sui libri *In lingua graeca vulgari et ruthenica* 4. 3. *Scriptor graecus* alla Biblioteca Vaticana. 5. *A Munkacs (05. 11. 1689 - 1706)*: *Considerazione conclusiva*. 6. Schema cronologico riassuntivo. 7. Edizione di documenti (con due Tavole).

* Abbreviazioni utilizzate:

- N. Borgia. *I monaci basiliani* = Nilo Borgia, *I monaci basiliani d'Italia in Albania. Appunti di Storia missionaria, secoli XVI-XVIII*. Roma 1935.
- A. Fyrigos, *Il Collegio greco di Roma* = A. Fyrigos (a cura), *Il Collegio greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la Direzione, l'attività* (Analecta Collegii Graecorum I), Roma [1983].
- C. Karalevski = Cirillo Karalevski, *La Missione greco-cattolica della Cimarra nell'Epiro nei secoli XVI-XVIII*, "Bessarione" serie III, anno XV, Fasc. V-VI (1910-1911), 440-483.
- E. Legrand, I-V = E. Legrand. *Bibliographie Hellénique ou description resonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, t. I-II (Paris 1894), t. III (Paris 1895), t. IV (Paris 1896), t. V (Paris 1903).
- N. Nilles. *Symbolae* = N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris Romaniae S. Stephani*. Innsbruck 1885. t. II.
- Ordini* = *Ordini et consuetudini varie del Collegio Greco di Roma con l'Indice de' Capitoli nel' fine. In Roma MDCXXXVI. Ordini causati dalle Constitutioni di Nostro Signore Urbano Papa VIII* (ACGr. 2. ff. 88-148, 151-154v) (v. anche più avanti, nota 32 e doc. 7).
- Papadopoulos, I-II = Θ. Ι. Παπαδοπούλου, *Ἑλληνικὴ Βιβλιογραφία (1566 α. - 1800). Τόμο πρώτο. Ἀλφαβητικὴ καὶ χρονολογικὴ ἀνακατάταξις*. Ἀθῆναι 1984 (Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 48) *Τόμο δεύτερο. (Παράρτημα) Προσθήκαι - Συμπληρώσει - Διορθώσει*. Ἀθῆναι 1986 (Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 48).
- A. Stanila, *Relazione* = *Relazione sopra i primordi e lo stato presente della missione di Cimarra, presentata alla S. C. di Propaganda da Monsignor Arcadio Stanila, Vescovo di Musacchia e Vicario apostolico di detta Missione nel 1685*, ed. da C. Karalevski, 441-470.
- Tsirpanlis = Ζ. Ν. Τσιρπανλή, *Το Ἑλληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητὲ του (1576-1700). Συμβολὴ στη μελέτη τῆς μορφωτικῆς πολιτικῆς του Βατικανου*. Θεσσαλονικη 1980 ('Αναλεκτα Βλατάδων 32).

1. A Chios (1641-1653)

1. 1. Nell'atto di battesimo, stilato nel 1653 in vista dell'entrata di Giovanni De Camillis nel Collegio atanasiano,¹ il "sacerdote greco" Simone Galatoulas, che officiò il sacramento, dichiara che Giovanni, "figlio di Stamatis De Camillis e di Pluma Mainerio, è stato battezzato «all'isola di Chios» nel monastero della Theotokos, sito nella località di Paleocastro, detto dell'Odighitria, il sabato 7 dicembre del 1641".² La data di nascita, quindi, di Giovanni De Camillis si deve collocare verso la fine dello stesso anno.³

1. 2. Oltre che sui nomi dei genitori, i documenti pervenutici forniscono notizie interessanti su alcuni altri componenti della famiglia del Nostro. Giovanni De Camillis aveva un fratello e una sorella. Il primo, di cui non ho potuto rintracciare il nome, ebbe due figli: uno di questi, di nome Antonio, divenne vescovo latino dell'isola di Milos;⁴ l'altro, di nome Michele, dichiarandosi "nipote ex fratre" del nostro Giovanni De Camillis, chiese nel 1725 a Benedetto XIII (1724-1730) licenza speciale affinché "uno dei suoi figli", di nome Nicolò e di rito latino, potesse entrare nel Collegio atanasiano come "convittore di Allacci" poiché non c'erano pretendenti "greci".⁵

¹ La più completa nota biografica di questo personaggio si trova in Tsirpanlis, 599-603 (n° 518). Del volume di Tsirpanlis ho presentato un ampio rendiconto in "Bollett. della Badia gr. di Grottaferr." 36 (1982), 73-78. Sulla discutibile valutazione e utilizzazione da parte di Tsirpanlis di alcuni documenti conservati nell'Archivio del Collegio Greco in Roma cfr. A. Fyrigos, *Aggiunte e precisazioni per la datazione del cod. ACGr. 1 (alias "La Cronica")*, "Bollett. della Badia gr. di Grottaferr." 37 (1983), 75-86. Sull'attività di De Camillis a Munkács cfr. O. Ghitta *Nașterea unei Biserici. Biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667-1761)*, Cluj-Napoca 2001, 117-149 (ove trovasi ulteriore bibliografia). Non ho potuto rintracciare lo studio del p. Ernest Bouydosch. o. m. i. menzionato in J. Bignami Odier, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI. Recherches sur l'histoire des collections de manuscrits* avec la collaboration de J. Ruyschaert, Città del Vaticano 1973 (Studi e testi 272), 155 nota 96.

² Cfr. E. Legrand, *Lettre inédite du R. P. Jean De Camillis de Chio sur la mission de La Chimère*. "Rev. de l'Orient chr." 4 (1899), 61-63 (= É. Legrand, V, 348-349).

³ Tenendo conto della consuetudine della Chiesa greca di amministrare il battesimo parecchi mesi dopo la nascita. E. Legrand, *Lettre inédite* (art. cit. alla nota 2), 61 nota 1 lascia intendere che De Camillis sarebbe nato verso la metà del 1641. Poiché, però, come si vedrà qui appresso (cfr. il paragrafo 1. 3. 1.) De Camillis è latino, pare più logico collocare la sua data di nascita verso ott./nov. del 1641.

⁴ Ioannes Antonius de Camillis († 14. 11. 1698): cfr. R. Ritzler - P. Sefrin, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi etc.*, vol. V. Patavii 1952, 267 (Milen.).

⁵ ACGr 6. f. 282 (cfr. É. Legrand, V, 350 nota 3). Sull'alunno Leone Allacci (1600-1610) v. Tsirpanlis, 377-383 (n° 209). Sulla distinzione all'interno del Collegio greco tra "alunni" e "convittori" cfr. A. Fyrigos, *Catalogo cronologico degli alunni e convittori del Pont. Collegio greco di Roma (1576-1640)*, "Bollett. della Badia gr. di Grottaferr." 33 (1979), 23-26. Sui convittori di Allacci e la loro storia nel Collegio (1669-1797, 1829-1840) cfr. 'A. Φυρίγο, *Οί υπότροφοί του κληροδοτήματο Λέοντο*

La sorella di De Camillis, Smaragdì (Σμαραγδή), ebbe due figli. Il primo, Emmanuele Rogas, nato nel 1672, all'età di quattordici anni entra nel Collegio come convittore "greco" di Leone Allacci; uscirà dal Collegio per ragioni di salute (tisi), raggiungerà suo zio Giovanni Giuseppe a Munkács, e qui terminerà i suoi giorni. L'altro, Michele Rogas, nato nel 1681, entrerà parimenti nel Collegio come convittore "greco" (1694) e vi studierà per sette anni.⁶

Negli anni 1674-1677, un nipote di De Camillis, Michele Giorgio Mainerio, di rito latino, è convittore nel Collegio greco.⁷ Intorno al 1695 sono presenti a Roma due nipoti di De Camillis; uno di questi, Niccolò De Camillis, "si trova" nel Collegio Urbaniano di Propaganda Fide, evidentemente perché latino: nel 1703 egli diventa vescovo latino di Syros e, nel 1706, è nominato Vicario apostolico di Smirne.⁸

Infine, abbiamo notizie di uno zio di De Camillis, Bernardo Mainerio, verosimilmente fratello della madre, il quale sin dagli anni in cui il Nostro è alunno nel Collegio greco, svolge a Roma l'attività di mercante e qui muore nel 1671.⁹

⁶ *Ἀλλατίου*, "Χιακὰ Χρονικά", 19 (1988), 37-74 (a p. 47 si ha una notizia biografica su Nicola De Camillis, presente in Collegio dal 22. 8. 1725 al 1. 4. 1728, e si segnalano documenti d'Archivio inerenti alla sua vita); sui convittori di Allacci si veda anche Θ. Ι. Παπαδόπουλο, "Ὁ Λέων Ἀλλάτιο καὶ ἡ Χίο", "Χιακὰ Χρονικά" 20 (1989), 42-89, ove a p. 79 (n° 22) si ha una notizia biografica di Nicola De Camillis.

⁶ Su Emanuele Rogas e Michele Rogas v. Tsirpanlis, 680-681 (n° 636) e 693-694 (n° 663) (rispettivamente); 'Α. Φυρίγο, *Οἱ ὑπότροφοὶ τοῦ κληροδοτήματος Ἀ. Ἀλλατίου* (art. cit. alla nota 5), 42 (nn. 8 e 10 rispettivamente); Θ. Ι. Παπαδόπουλο, "Ὁ Λέων Ἀλλάτιο καὶ ἡ Χίο" (art. cit. alla nota 5), 82-83 (nn. 28 e 29 rispettivamente). La notizia (inizialmente anche da me condivisa) secondo cui Emanuele sarebbe figlio di un primo marito di Smaragdì, di nome Matteo Rogas, mentre Michele sarebbe figlio di un secondo marito, di nome Stamatis Rogas, non mi sembra convincente: forse è meglio ammettere una confusione nei documenti tra il nome del(l'unico) marito di Smaragdì, Matteo, ed il nome del padre di lei (e di Giovanni), Stamatis.

⁷ Cfr. A. G. Welykyj, *Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes*, vol. 4 (1691-1710), Romae 1972 ("Analecta OSBM", series II, sectio III), 234 (n° 179, Munkácsz, 10 Febr. 1702); su questo convittore v. Tsirpanlis, 660-661 (n° 597); 'Α. Φυρίγο, *Οἱ ὑπότροφοὶ τοῦ κληροδοτήματος Ἀ. Ἀλλατίου* (art. cit. alla nota 5), 41 (n° 4); Θ. Ι. Παπαδόπουλο, "Ὁ Λέων Ἀλλάτιο καὶ ἡ Χίο" (art. cit. alla nota 5), 79 (n° 22): qui si precisa che le spese per il suo mantenimento al Collegio gravavano sullo zio Giovanni De Camillis, allora dimorante in Roma.

⁸ Cfr. A. G. Welykyj, *Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, vol. 2 (1667-1710), Romae 1954 ("Analecta OSBM", series II, sectio III), 131 (n° 694) = Id., *Litterae episcoporum* (op. cit. alla nota 7), vol. 4, 169-170 (n° 131); Id., *Litterae S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, vol. 2 (1670-1710), Romae 1955 ("Analecta OSBM", series II, sectio III), 209 (n° 815); Tsirpanlis, 602. Si veda anche *infra*, nota 133. Niccolò De Camillis è nato a Chios nel 1665 ca. Ottenuto il dottorato in Filosofia e Teologia presso il Collegio Urbaniano De Propaganda Fide, all'età di 38 anni ca. viene ordinato vescovo di Syros, tre anni dopo (1706) è Vicario apostolico di Smirne: R. Ritzler - P. Sefrin, *Hierarchia Catholica* (op. e vol. cit. alla nota 4), 360 (Smyrn.) e 367 (Syren.).

⁹ La presenza di questo zio a Roma è sicuramente testimoniata sin dal 1667 dal momento che in una sua lettera (scritta a Specchia il 10. 04. 1668), De Camillis c'informa che prima di partire dal Collegio questo suo zio gli si era raccomandato di scrivergli frequentemente (cfr. É. Legrand, V, 352); peraltro, è più

1. 3. Da quanto sopra esposto si deduce che, all'infuori dei due nipoti Rogas, che sono "greci" (verosimilmente perché hanno seguito il dogma del padre), tutti gli altri appartenenti alle famiglie De Camillis – Mainerio, da cui discende il Nostro, sono latini. Conseguentemente, la documentazione preparata dal giovane candidato nel 1653 per essere ammesso nel Collegio, da cui risulterebbe che egli appartenesse al rito greco, desta forti perplessità. Queste vengono ulteriormente rafforzate da un'attenta lettura di altri documenti a lui inerenti. Ad esempio, l'attestato del vescovo latino di Chios, Andrea Sofianòs, che accompagna il certificato di battesimo di De Camillis, lungi dal confermare l'appartenenza di questi al rito greco, si limita a formulare apprezzamenti nei confronti dell'autore del certificato, il "sacerdote greco" Galatoulas, facendo ricadere su di lui la responsabilità di quanto dichiarato.¹⁰ Parimenti, in quella specie di *curriculum vitae*, che De Camillis scrive nel 1689 in vista della sua nomina a vescovo "greco" di Munkács, egli elude con destrezza la questione sul "rito" di appartenenza, limitandosi a dichiarare di essere nato "da parenti greci".¹¹

1. 3. 1. Per comprendere meglio il caso De Camillis e per poterlo opportunamente inquadrare nel contesto della Storia del Collegio occorre ribadire a quali "greci" era destinato il Collegio e quale interpretazione del termine "greco" diedero talvolta alcuni suoi ospiti.¹²

Nelle intenzioni dei suoi ideatori, espresse nella relazione di Giovanni Domenico Traiani e nella Bolla d'Istituzione di Gregorio XIII (1577), il Collegio doveva ospitare giovani "de varii popoli et paesi greci ben nati (...), de parenti virtuosi *et catolici* (il corsivo è mio), de buoni costumi ingegno et aspettazione ecc." La stessa intenzione è successivamente ribadita in tutti i documenti concernenti il Collegio, dalla Bolla di Urbano VIII *Universalis Ecclesiae regimini*, del 1624 (nella quale si dice espressamente che i soggetti ammessi nel *Collegio non dovevano aver mai rin-*

che verosimile che Beranrdo Mainerio fosse presente in Roma in data assai anteriore al 1667. De Camillis menziona questo zio anche in ACGr I, f. 282-285v (= doc. 4 nota 6). Per la data della morte di Bernardo Mainerio cfr. N. Borgia, *I monaci basiliani*, 157.

¹⁰ ACGr 7, f. 152 (cfr. É. Legrand, V, 349). Su Sofianòs, nominato vescovo latino di Chios il 10. 03. 1642, cfr. P. Gauchat, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi etc.*, vol. IV. Monasterii 1935, 149 (Chien.). Sulla gerarchia greca dell'isola di Chios cfr. G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series episcoporum Ecclesiarum christianarum Orientalium. I. Patriarchatus Constantinopolitani*, Padova 1988, 208-210 (Chios).

¹¹ N. Nilles, *Symbolae*, 855 (= N. Borgia, *I monaci basiliani*, 163); É. Legrand, V, 361.

¹² Espongo qui, adattandone il contenuto al caso De Camillis, quanto da me formulato in A. Φυρίγο, *Οί υπότροφοί του κληροδοτήματος Λ. Άλλατιου* (art. cit. alla nota 5), 56-72 e A. Fyrigos, *Accezioni del termine "greco" nei secoli XVI-XVIII*, "Bollett. della Badia gr. di Grottaferr." 44 (1990), 201-215; in questi articoli, il lettore interessato troverà ulteriore documentazione bibliografica e archivistica.

negato la fede cattolica né dovevano essere neofiti, convertiti cioè al cattolicesimo dall'ebraismo o dal maomettanesimo),¹³ fino al regolamento stabilito nel 24 agosto 1829 da Pio VIII.

Che il Collegio doveva ospitare giovani appartenenti al "rito greco" ma in comunione con Roma è confermato dalla realtà dei fatti. I tre nipoti del Patriarca di Costantinopoli, Geremia II Tranos (1536-1595), entrano nel Collegio solo in seguito alle intenzioni unionistiche manifestate da questo Patriarca tra il 1580 ed il 1584, in seguito alle quali fu presa in seria considerazione l'eventualità di ospitare questo Patriarca a Roma e conferirgli addirittura il titolo latino di Cardinale! I "greci" ruteni incominciano ad entrare nel Collegio solo dopo l'unione di Brest (1596). Lo stesso dicasi per i "greci" croati (uskoki), che entrano nel Collegio dopo l'unione di Marca con Roma (1611). I primi monaci "greci" melchiti entrano nel Collegio dopo che il Patriarca di Antiochia, Cirillo Stefano Tanas, aveva fatto un atto formale di unione con Roma (1747). In seguito all'instaurazione in Transilvania di una gerarchia unita con Roma (1849), il Collegio apre le sue porte a giovani romeni di rito greco. Infine, solo dopo l'unione di alcune eparchie bulgare con Roma, il Collegio ospiterà (dal 1859 in poi) anche giovani bulgari di rito greco.

Malgrado fosse stato sin dall'inizio stabilito che il Collegio doveva accogliere giovani appartenenti al rito greco (e però uniti con Roma), ben presto si assistette alla presenza in esso di alcuni giovani "greci" (di nazionalità) ma di "rito" latino, i quali "con inganno, senza saputa de superiori", erano riusciti ad entrarvi. Ciò indusse i Superiori del Collegio a prendere i dovuti provvedimenti.¹⁴ Ad onore del vero, in maniera analoga dovevano comportarsi anche alcuni giovani "greci" (di nazionalità e di rito), appartenenti, però, alla giurisdizione del Patriarca di Costantinopoli ("ortodossi" con la terminologia di oggi), i quali erano parimenti esclusi dall'Istituzione. La contemporanea presenza nel Collegio di alcuni convittori di Leone Allacci (sec. XVIII), tutti "greci" (di nazionalità), ma alcuni di "rito" latino, alcuni altri di rito greco ma non uniti con Roma ("greci", quindi, in entrambi i casi non idonei ad occupare posti nel Collegio), generò una polemica avente come contenzioso il significato del termine "greco" e, di riflesso, i soggetti per i quali l'omonimo

¹³ Cfr. anche *Ordini, Consuetudini «generali», cap. 1. Dell'Ingresso degl'Alumni in Colleggio. ove si stabilisce che chi deve entrare nel Collegio "Non habbia mai rinnegato la fede Cattolica ne sia Neofito"* (ACGr. 2, f. 157).

¹⁴ Cfr. *Ordini, Consuetudini «generali», cap. 3. Del giuramento che hanno à fare «scil. gli alunni»*. ACGr. 2, f. 199: "Se alcuno poi di Rito Latino con inganno senza saputa de superiori fosse entrato in Colleggio, doppo preso il giuramento sia tenuto, etiandio partito dal Colleggio, servir il Rito greco et attendere all'acquisto dell'anime: e con questa conditione et modo s'intendano ammessi quelli, che di Rito latino per particolare dispensa della Sede Apostolica fossero stati ammessi in questo Colleggio".

Collegio era stato destinato. Un'indagine avviata dai superiori del Collegio volta a stabilire che tipo di "greci" erano di volta in volta i convittori di Allacci, mentre da una parte ha confermato, qualora ce ne fosse bisogno, che nelle intenzioni dei suoi fondatori il Collegio era destinato ai "greci" cattolici uniti con Roma (ivi inclusi, ovviamente, quelli che, a ragione o a torto, si supponeva esistenti in Grecia), dall'altra ha messo in evidenza che molti giovani "greci" (di nazionalità, "latini" o non uniti con Roma che fossero) non esitavano a far ricorso all'ambiguità del termine "greco" pur di entrare nell'omonimo Collegio.

Tenendo conto che le famiglie De Camillis – Mainerio, da cui Giovanni De Camillis discende, erano entrambe latine (come i vescovi e gli alunni ad esse appartenenti dimostrano); che la documentazione presentata dal giovane candidato per entrare nel Collegio è inficiata di ambiguità e che il tentativo di eludere il vincolo di appartenenza al rito greco attraverso espressioni ambigue non doveva essere insolito presso alcuni giovani "greci": ritenere che il "latino" Giovanni De Camillis abbia fatto letteralmente carte false pur di entrare nel Collegio è, a questo punto, doveroso. Il caso di De Camillis che, da quanto mi risulta, costituisce il primo caso di un latino "scoperto" di aver ottenuto un posto nel Collegio per vie traverse, impone un serrato esame volto all'identificazione di tutti quegli altri "greci" (non uniti con Roma) e latini (cui gli *Ordini* su citati alludono), entrati nel Collegio in simile modo nei tempi a lui anteriori. Peraltro, De Camillis non omise di soddisfare appieno le conseguenze che questo suo comportamento imponeva: egli, infatti, ha serbato il rito greco fino alla fine dei suoi giorni attendendo all'acquisto delle anime.

1. 4. Nella Grecia dominata dai Turchi, e in maniera particolare a Chios, si notano nei secoli XVI-XVII segni evidenti di ripresa culturale. Gran merito di questa ripresa spetta all'operato dei Gesuiti i quali, sin dal 1594 (dall'arrivo cioè a Chios del gesuita greco Vincenzo Castagnola) e fino al 1773 (anno della temporanea soppressione dell'Ordine), svolsero nell'isola una intensa attività religiosa e culturale. Da una *Relazione* redatta dal gesuita greco Domenico Maurizio nel 1648 (concernente, quindi, anche gli anni del ragazzo Giovanni De Camillis) si apprende che i Gesuiti tenevano a Chios una scuola di catechismo (per ragazzi e ragazze); una d'istruzione elementare (ove s'insegnava a leggere e a scrivere); una di "grammatica" e, infine, una di Umanità. Nello stesso documento si specifica che, qualora si fosse potuto radunare un numero soddisfacente di sacerdoti, si sarebbero svolte per essi lezioni specifiche di "casi di coscienza". Da segnalare che la "strutturazione" di questi insegnamenti presenta marcate somiglianze a quella che, come vedremo tra poco, i Padri gesuiti adottarono nei Collegi da loro gestiti a Roma. Come ulteriore elemento di ripresa culturale nell'isola vanno segnalate le rappresentazioni teatrali, di cui si fa

cenno nel documento. Le scuole fondate da parte di greci ortodossi allo scopo di contrastare l'attività dei Gesuiti, non avulsa da finalità proselitistiche (come quella di Emmanuele Glyzounios, di Chios), non fecero che incrementare la già esistente ripresa delle lettere nell'isola.¹⁵

Sulla base di queste notizie possiamo dedurre che, durante i suoi primi 12 anni, Giovanni De Camillis disponeva di tutte le prerogative affinché potesse avere a Chios almeno una prima istruzione elementare.

2. A Roma, alunno del Collegio greco (1653/54 – 07. 10. 1667)

2. 1. Dal *Registro* ufficiale del Collegio si apprende che Giovanni De Camillis varco la soglia del Collegio atanasiano il 26 marzo del 1656,¹⁶ quando aveva, quindi, 14 anni compiuti. Tra la data d'entrata nel Collegio, che leggiamo nel *Registro*, e quella della domanda d'ammissione nello stesso che, su richiesta del padre di De Camillis, stilò nel febbraio del 1653 il sacerdote greco Simone Galatoulas, intercorre un periodo di tre anni. Peraltro, nel su menzionato *curriculum vitae*, De Camillis dichiara che egli "studiò da giovane di dodici anni nel Collegio greco di Roma";¹⁷ il che indurrebbe ad anticipare la data d'entrata nel Collegio intorno al 1653. Sulla base di questa dichiarazione, il Legrand suppose ragionevolmente che, prima di entrare ufficialmente come "alunno" nel marzo del 1656, De Camillis vi dimorò come semplice "convittore".¹⁸ In tal caso, egli doveva essere presente nel Collegio nel

¹⁵ Sulla condizione culturale in Grecia dopo la caduta di Costantinopoli (1453) e, in maniera particolare, a Chios. v. A. Carayon, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVII^e siècle*. Paris 1864, 21 nota 1, 109-111; É. Legrand, *Relation de l'establisement des PP. de la Compagnie de Jesus en Levant*, Paris 1869, 9-12; G. Hofmann, *Apostolato dei Gesuiti nell'Oriente Greco*, "Orient. Christ. Per." 1 (1935), 144, 155?; K. [Αμαντό, *Τὰ γράμματα εἰς τὴν Χίον κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν, 1566-1822. Σχολεῖα καὶ λόγοι*, Πειραιεῦς 1946, 8-12. Sull'attività di Vincenzo Castagnola v. Θ. Ι. Παπαδοπούλου, "Ὁ Βικέντιο Καστανιόλα καὶ ἡ διερευνητικὴ ἀποστολὴ (1592) τῆς πρώτης ἐγκαταστάσεως Ἰησοῦιτῶν στὴ Χίο, "Χιακὰ Χρονικά" 9 (1977), 18-40. La *Relazione* del gesuita Domenico Maurizio, del 1648, qui menzionata, è stata edita da G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia. I. Chios. Documenti con introduzione, 13 illustrazioni e con indici di luoghi e delle persone*, Roma 1934 (*Orientalia Christiana* XXXIV), 54-56; si veda inoltre Θ. Ι. Παπαδοπούλου, *Δραστηριότητες Ἰησοῦιτῶν στὴ Χίο τὸν 17 αἰώνα*, "Πρακτικὰ τριμήνου Λιγαίου, 21-23 Δεκεμβρίου 1989", "Παρνασσό" 32 (1990), 309-328. Sul significato del termine "scuola" (= "classe", non quindi edificio a se stante) cfr. Tsiiranlis, 70 nota 0 della pagina 69 (ove trovasi anche relativa bibliografia).

¹⁶ ACGr. 14, ff. 24v-25.

¹⁷ N. Nilles, *Symbolae*, 885 (= N. Borgia, *I monaci basiliani*, 163; É. Legrand, V, 361).

¹⁸ E. Legrand, V, 348 nota 3. Qualche ragguglio sulla procedura seguita per l'ammissione degli alunni la leggiamo in *Ordini, Consuetudini «generalis»*. *Cap. I. Dell'Ingresso degl'Alumni in Colleggio* (ACGr 2, f. 157v): "Chi vorrà entrare nel Collegio mandi innanzi una Supplica al Signor Cardinale Protettore Ammin(istratore) indirizzata al Padre Rettore del Collegio Greco con una fede, che nel supplicare con-

1653/54. Le spese del suo mantenimento dovevano verosimilmente gravare sullo zio Bernardo Mainerio.

2. 2. Comunque sia, trascorsi i sei mesi prestabiliti di dimora in qualità di alunno nel Collegio durante i quali egli fu informato sulle *Institutioni* di esso al fine di decidere liberamente se entrarvi o meno; e riconosciuto dai superiori idoneo.¹⁹ De Camillis “scrive e sottoscrive” il 6 gennaio del 1657 il giuramento che Tsirpanlis ha chiamato “italiano” o “più esteso”, stabilito nel 1625 dal papa Urbano VIII. Il giuramento in questione vincolava i giuranti in ciò che segue: “Di servare in perpetuo il Rito approvato dalla Santa Madre Chiesa ne di partirsi dal Collegio se legittimamente non siano mandati da quelli à quali ciò appartiene, et all’hora subito andar in Grecia se altrove da Superiori non saranno inviati; et quivi per quanto loro sarà possibile seminare la fede cattolica, la quale in questo Collegio haveranno imparata, ne di procurare di passar mai al Rito Latino, et prometteranno insieme mentre staranno in Collegio d’osservare gl’Instituti et Constitutioni d’esso secondo l’interpretatione de’ Superiori, ne d’alienarsi mai dal commun modo di vivere de gl’altri Alunni, così nel vestire come nell’habitatione e vitto, ne di machinare mai cosa veruna contro le Constitutioni, Instituti, et Reformatori del Collegio; et questo giuramento sarà notato in un libro à ciò destinato et scritto et sottoscritto di propria mano di ciascheduno Alunno”.²⁰

Le modalità con cui si faceva questo giuramento sono le seguenti: “Sei mesi dopo l’entrata d’alcuno in Collegio farà il giuramento, come si dice negl’*Ordini*; et l’uso di questa attione si è cominciata nell’infrascritto modo. Si prepara in Cappella un tavolino con una sedia dove sta il Padre Rettore sopra la predella dell’Altare, et il tavolino appresso, sopra di cui vi è il Mesale et libro ove è scritto e sottoscritto il giuramento dell’Alunno, et s’aggiungono alcuni banchi all’intorno di essi per dar commodità à tutti di sedere. Preparata ogni cosa, si da il segno con la campanella di

corrono le condizioni tutte sopradette, poi aspetti la risposta con l’avviso d’esser ricevuto, et la licenza di poter venire, quale licenza dovrà riportare, che con essa sarà subito ammesso nel Collegio”.

¹⁹ Cfr. *Ordini, Consuetudini «generalis»*. Cap. 1. *Delle conditioni, che devono haver quelli, che vorranno essere ammessi al Coll. Greco* (ACGr. 2, f. 157v): “E se doppo ricevuto «l’alunno» si scoprisse inhabile al fine proposto sarà licenziato, come anche quelli di quali mentre staranno in Collegio per il tempo concessogli di sei mesi à deliberarsi, se vogliono fermarsi in esso, fossero conosciuti come s’è detto inhabili”.

²⁰ Cfr. *Ordini, Consuetudini «generalis»*. Cap. 3. *Del giuramento che hanno à fare «scil. gli alunni»*, ACGr. 2, f. 158v. Ulteriori informazioni sui giuramenti del Collegio greco e la loro “storia” si possono leggere in Tsirpanlis, 102-114. Il giuramento “scritto e sottoscritto” da De Camillis, che si può leggere in ACGr. 53, f. 269v, viene pubblicato più avanti (cfr. doc. 1). Qui, però, non leggiamo l’ultimo impegno del giurante, e cioè “non machinare mai cosa veruna contro le Constitutioni, Instituti, et Reformatori del Collegio”.

Refettorio, e tutti vengono à Camerata per Camerata in Cappella, ponendosi in luoghi distinti l'una dell'altra. Quello (f. 167) che hà da far il giuramento s'inginocchia nel mezzo avanti al tavolino et al P. Rettore, et con alta et intelligibile voce recita le parole del giuramento toccando con la mano il sacro Evangelio, et se filosofo o teologo, fà prima la professione della fede".²¹

Il giuramento prevedeva, quindi, due momenti distinti: in un primo momento il giurante "scriveva e sottoscriveva" il testo del giuramento²² e, in un secondo momento, più solenne, egli lo recitava "con alta et intelligibile voce". Gli errori di ortografia, che riscontriamo nel giuramento di De Camillis, inducono a dedurre che, evidentemente come da consuetudine, egli abbia dovuto "scrivere" di proprio pugno il testo intero sotto dettatura. Questo giuramento essendo il primo documento pervenutoci scritto dal Nostro ci permette di conoscere la grafia (regolare e ben impostata) del giovane De Camillis e, insieme, il grado di conoscenza non ancora perfetto della lingua italiana.²³ Testimoni del giuramento di De Camillis furono due alunni cretesi: D. Vittorio Corifeo, il futuro maestro e iconografo a Venezia,²⁴ e D. Andrea Stanila²⁵ che, come vedremo tra poco, per un certo periodo condividerà con De Camillis le difficoltà della missione a Cimarra. Ovviamente, questi due furono testimoni del primo momento del giuramento, quello della "dettatura", giacché nel pronunciamento solenne di esso fungeva da testimone la comunità intera del Collegio.

L'anno successivo (8 giugno 1658), De Camillis "scrisse" di proprio pugno (sempre sotto dettatura) e "sottoscrisse" il secondo giuramento,²⁶ quello "latino" o "più breve" stabilito dal papa Urbano VIII sin dal 1624 (anzitutto, quindi, al giuramento "italiano"), che prevedeva due formule: una per i Greci e l'altra per gli Italogreci e Italo-albanesi.²⁷ Il primo, cui il De Camillis si sottopose, non aggiunge nulla di sostanzialmente nuovo rispetto al giuramento precedente né

²¹ Cfr. *Ordini, Consuetudini «particolari». Cap. 1. Dell'Ingresso nel Colleggio* (ACGr. 2, f. 166v-167).

²² Cfr. *Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*. Taurinensis editio, vol. 13. Augustae Taurinorum 1868, 247: "Quam promissionem, simul cum iuramento, in libro, quam ad hanc rem servari volumus, chirographo suo coram testibus consignabunt".

²³ Si veda ad esempio il caso, due volte riscontrato nello scritto, dell'espressione "le minentissimo" «sic!», al posto di "l'ementissimo".

²⁴ Sull'alunno Vittorio Corifeo (o Clapatzaràs) (1646-1658), ordinato nel frattempo sacerdote, v. Tsirpanlis, 570-572 (n° 477).

²⁵ Sull'alunno Andrea Stanila (1655 ca. - 1660) v. Tsirpanlis, 593-596 (n° 512).

²⁶ ACGr 53, f. 272v (pubblicato più avanti, doc. 2).

²⁷ Su questo argomento v. il documento intitolato *Distinzione degl'Italo-Greci, e degl'Italo-Albanesi* contenuto in ACGr. 8, ff. 41-53 (documento datato 1742 ma verosimilmente valido anche per il periodo di De Camillis), edito da C. Karalevsky, *Documenti inediti per servire alla Storia delle Chiese italogreche*, "Bessarione", serie III, vol. VII, anno 14 (luglio-dicembre 1909 - Gennaio - Settembre 1910), 387-397; cfr. anche Tsirpanlis, 174-183.

si comprende la funzione di esso: trattasi forse di una sua conferma? Ad ogni modo, testimoni di questo secondo giuramento di De Camillis furono altre due figure importanti del Collegio: il futuro Vescovo ordinante per il rito greco a Roma, D. Onofrio Costantini,²⁸ di cui si parlerà più avanti, e il convittore dalmata Giovanni Pastrizi.²⁹

2. 3. Relativamente agli studi seguiti dal De Camillis negli anni trascorsi nel Collegio atanasiano, il *Registro* ufficiale del Collegio si limita ad indicarne l'inizio e la fine, informandoci che De Camillis ha studiato per tre anni "grammatica" e che ottenne il dottorato in filosofia e teologia (*Philosophiae et theologiae Laurea honoratus*).³⁰ Ciò nonostante, sulla base della *Ratio studiorum* vigenti sin dal 1599 al Collegio Romano (l'odierna Università Gregoriana)³¹ e delle disposizioni sull'istruzione degli alunni del Collegio greco, stabilite nel 1624 da Urbano VIII (1623-1644) e rimaste valide nei tempi di De Camillis, è possibile stabilire l'*iter studiorum* da questi seguito.³²

2. 3. 1. Sin dal primo giorno di entrata in Collegio³³ e fino allo studio della Filosofia, gli alunni dovevano imparare a memoria la Dottrina christiana e assistere

²⁸ Sull'alunno Onofrio Costantini (1656-1660) v. Tsirpanlis, 597-599 (n° 517).

²⁹ Sul convittore Giovanni (Ivan) Pastrizi (Pastricius, Pastric) (1654-1659) v. Tsirpanlis, 589-591 (n° 507).

³⁰ ACGr. 14, f. 24v-25.

³¹ R. G. Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*. Romae 1954 (Analecta Gregoriana, XLVI. Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae. Sectio A [n. 2]), 98-115.

³² Dalla puntigliosa e documentata messa a punto sull'*iter studiorum* degli alunni del Collegio greco offerta da Tsirpanlis, 45-102, si evince che ad un primo momento (1577-1583/1584), in cui non sembra ci fosse al riguardo un regolamento ben definito ma solo qualche progetto espresso in linee generali e dovuto verosimilmente al Card. G. A. Santoro (edito da V. Peri, *Inizi e finalita ecumeniche del Collegio Greco in Roma*, "Aevum" 44 [1970], 53-55), seguì nel 1583/1584 un primo regolamento (cfr. *Ordini per il Collegio Greco*: È. Legrand, III, 494-513), contenente anche un capitolo dedicato agli studi (ivi, 501-502), che presenta marcate affinità con il "progetto" del 1577. Sotto Urbano VIII tale Regolamento fu ulteriormente elaborato e confermato (1624) (cfr. *Confirmatio constitutionum in collegio Graecorum de Urbe servandarum in Bullarum* (op. cit. alla nota 22), 245-255 [le pp. 250, 252-253 sono dedicate agli studi]): sulla base di questo Regolamento, rimasto valido fino ai tempi di De Camillis (e oltre), possiamo delineare gli studi del Nostro. Per quanto, invece, riguardagli *Ordini et consuetudini varie del Collegio Greco di Roma, con l'indice de' capitoli nel fine* (cfr. doc. 7), benché vi si indichi come data di redazione l'anno 1636 (e con questa data viene utilizzato dal Tsirpanlis, 75), esso è più propriamente copia, fatta nel 1636, di un documento del 1626 e fondato sulle disposizioni di Urbano VIII. Non è questa la sede più adatta per affrontare un esame interno di questi *Ordini*; al fine di giustificare quanto appena detto mi limito a segnalare che, parlando delle *Camere degli alunni* (ACGr. 2, ff. 101v e 167), vi si legge testualmente (ricopiando evidentemente un documento precedente) che "Le camere sono tre nel presente anno 1626".

³³ Cfr. *Ordini, Consuetudini «generali». Cap. 2. Dell'Ingresso degl'Alunni in Collegio* (ACGr. 2, f. 158).

ogni domenica alla spiegazione di essa.⁵⁴ All'apprendimento dei primi elementi seguiva lo studio del *Catechismo* di Cirillo di Gerusalemme e del *Catechismo Romano* stabilito nel Concilio di Trento.

Parallelamente, gli alunni "più piccioli" seguivano all'interno del Collegio lezioni elementari di lingua latina per poter seguire successivamente con profitto le lezioni alla Gregoriana che, com'è noto, si svolgevano in latino. Lo studio del latino elementare, oltre ovviamente che del Catechismo, dovette essere affrontato, per ovvie ragioni, anche dal nostro De Camillis.

2. 3. 2. A questa prima istruzione, diciamo "elementare", seguiva quella "superiore", che veniva impartita sia all'interno del Collegio greco sia nel Collegio Romano, e che era organizzata secondo la tripartizione: Grammatica, Humanità, Retorica.

a) La Grammatica aveva una durata triennale e prevedeva l'approfondimento delle lingue latina e greca.

La *Ratio studiorum* del Collegio Romano raccomanda come testo per l'apprendimento del latino il *De institutione grammatica libri tres* del gesuita portoghese Emanuele Alvarez (1526-1582) che, in quanto testo assai impegnativo, aveva avuto anche una *editio minor* (1588). Le *Institutiones* del Collegio greco consigliavano anche i manuali dell'umanista Guarino da Verona (sec. XV) e di Aloysius Antonius Sidicinus: verosimilmente questi manuali venivano studiati durante le *Repetitiones* pomeridiane che si facevano all'interno del Collegio. L'insegnamento della lingua era accompagnato dalla lettura di testi di scrittori latini. Nel primo anno si leggevano alcune *Epistole* di Cicerone; nel secondo, le *Epistole ai familiari* di Cicerone e alcune poesie di Ovidio; nel livello più alto, il *De Senectute*, *De amicitia* e i *Paradoxa* di Cicerone, nonché *Elegie* ed *Epistole* scelte di Ovidio, poemi "espurgati" di Catullo, Tibullo, Propertio e, infine, Virgilio: le *Ecloghe* e passi scelti delle *Georgiche* e dell'*Eneide*.

La *Ratio studiorum* della Gregoriana non offre molte notizie sull'insegnamento del greco, nei confronti del quale, invece, i Superiori del Collegio greco attribuivano maggior importanza. Per l'apprendimento della grammatica e della sin-

⁵⁴ Cfr. *Ordini, Consuetudini «generalis»*. Cap. 5. *Della divotione degl'Alumni* (ACGr. 2, 160v): "Tutti impareranno à mente la Dottrina Christiana, et quelli che anco non studiano filosofia [ovvero finché studiano *Humanità* e *Rettorica*. vedi subito sotto], ogni Domenica la recitano, et si trovino presenti all'esplicatione che se gli ne farà". Trattasi, ovviamente, della Dottrina Christiana di Bellarmino, che nel 1602 fu tradotta in greco dall'allievo Giovanni Matteo Caryophyllis: cfr. A. Fyrigos, *Giovanni Matteo Caryophyllis primo editore della Vita Nili*. "Atti del Congresso Internazionale su S. Nilo di Rossano, 28 settembre - 1 ottobre 1986". Rossano - Grottaferrata 1989, 197-215, ove trovasi ulteriore bibliografia sull'attività letteraria di Caryophyllis.

tassi si faceva uso dei manuali più in voga in quel periodo. Anzi tutto l'*Epitome* (1476) ed il *De octo partibus orationis* di Costantino Lascaris: questa opera ebbe addirittura un adattamento nel 1608 per rispondere alle esigenze degli alunni.³⁵ Inoltre si studiavano i cosiddetti *Erotemata* di Manuele Crisolora (1471), per lungo tempo considerato il primo libro greco che ha conosciuto i torchi della stampa.³⁶ Tale studio era accompagnato da letture di testi greci. Degli autori cristiani si leggevano le *Lettere* di Basilio il Grande e alcuni testi di Giovanni Crisostomo. L'Antiocheno costituiva materia di lettura anche alla Gregoriana. Non è da escludere che l'ammirazione di De Camillis per San Basilio e per il Crisostomo, che riscontriamo ne *La vita divina* (del 1677), siano conseguenza degli studi di questi anni. Degli autori pagani, invece, si leggevano Isocrate, Demostene, Sofocle e, soprattutto, gli storici Tucidide e Senofonte. Gli autori "obseni" (Luciano, Aristofane ecc.) erano severamente vietati. Anche i libri personali che, previo e ponderato permesso, gli alunni potevano possedere, non dovevano essere assolutamente "obseni" o "contro la pietà, et buoni costumi sotto pretesto d'imparare la lingua greca".³⁷

Non si poteva accedere allo studio della Filosofia e della Teologia se non si era capaci di "parlare espeditamente in latino et in greco, anco elegantemente scrivere" (cfr. doc. 7b). Non solo: dopo lo studio della Rettorica, gli alunni erano tenuti ad applicarsi "anco un'altro anno intiero nello studio di Greco per perfettamente impos-

³⁵ Cfr. É. Legrand, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs aux XV^e et XV^e siècles*. t. I, Paris 1894, I (n° 1) e 15 (n° 6) e É. Legrand, I, 58 (n° 40); C. Koroletskij, *Les premiers temps de l'histoire du Collège grec de Rome (1576-1622)* (nella sua parte inedita, conservata nell'Archivio del Collegio greco: la prima parte del testo è stata pubblicata nella rivista "Studion" 3 [1926], 33-39. 80-89; 4 [1927], 81-97, 137-151; 6 [1929-1930], 40-48, 49-64).

³⁶ Cfr. Papadopoulos, I, nn. 3420-3470 e II, *8, *30, *65, *77, *488, *897, *926, *935 (libri di C. Lascaris e loro edizioni) e I, nn. 1666-1715 e II, *69, *116, *191 (libri di M. Crisolora).

³⁷ *Ordini, Consuetudini «generalis»*. Cap. 4. De libri da leggersi dagli Alunni (ACGr. 2, f. 161): "Nessuno potrà tener libri, quali siano di materie contro la pietà, et buoni costumi sotto pretesto d'imparare la lingua greca; e così ne quelli che nelle scuole si leggeranno (li quali devono essere molto scielti) nemmeno quelli, che privata(men)te s'useranno, ponno essere tali. Et se sarà alcuno trovato, che ne tenghi (per cognitione del che si visiteranno di quando in quando le casse et scrigni loro) sarà severamente punito. Et se dopo la terza e quarta correctione non s'emenderà, sarà mandato via dal Collegio. Agli Maestri però se se ne havessero à concedere alcuni, non si faccia senza matura consideratione, doppo essersene ricercato prima il parere et il consiglio del P(ad)re Generale". Gli *Ordini*, cap. IX, c'informano che il Collegio forniva agli alunni "gli libri necessarij, e quando passano da una professione all'altra, restituiscono quelli, de' quali già si sono serviti, accioche altri se ne possano valere" (cfr. doc. 7c). Negli anni in cui studiavo nel Collegio greco (fine anni '60), ho potuto avere fra le mani alcuni libri di tragici greci, ad uso degli alunni del Collegio, il cui testo in alcune sue parti era coperto, a mo' di censura, con delle strisce di carta incollate. Inoltre, nelle pagine bianche alla fine del libro alcuni alunni annotavano il loro nome e l'anno in cui lo avevano in uso, aggiungendo talvolta il nome di colui che se n'era servito precedentemente. Non so se questi libri si trovino ancora nel Collegio né quale sia la loro attuale collocazione; l'eventuale ritrovamento di essi potrebbe forse aiutarci a conoscere i libri effettivamente passati dalle mani di De Camillis.

sessarsi della lingua". E, negli anni dello studio di Filosofia e Teologia, gli alunni dovevano parimenti esercitarsi nella lingua greca "con scritti, lezioni, et private dispute" (ivi). Frutto delle esercitazioni fatte nel Collegio greco negli anni di De Camillis furono i componimenti poetici in greco e in latino del 1664, contenuti nel codice *Barb. Gr.* 138, parzialmente editi:³⁸ non è da escludere che qualcuno di questi componimenti anonimi sia uscito dalla penna del Nostro. Questi anni dovevano essere belli perché, quando già ordinato sacerdote, si troverà missionario in Cimarra, De Camillis ricorderà con nostalgia gli anni durante i quali "s'amaestrava" nelle dottrine.³⁹

Contrariamente all'insegnamento della lingua latina, che era affidato ad un "Prefetto de studij" (cfr. *infra*, doc. 7c), l'insegnamento del greco era affidato ad alcuni alunni più "anziani" (Humanisti o Filosofi), i quali svolgevano questa mansione senza ricompensa.⁴⁰ Da un attestato redatto il 20 ott. 1670 da Giorgio Pierio, che studiò nel Collegio contemporaneamente con De Camillis (1656-1670), è possibile dedurre che "maestri" di greco di De Camillis all'interno del Collegio dovevano essere: Andrea Stanila (che insegnò negli anni 1656-1669 ca.); Alessandro Mavrocordato (che insegnò negli anni 1659-1660) e, forse, anche Giulio Zibletti (*post* 1659).⁴¹ Benché non esistano notizie al riguardo, non è azzardato ipotizzare che, per qualche tempo, anche De Camillis abbia svolto questo "ufficio" di "maestro-alunno" insegnando greco all'interno del Collegio.

b) Dopo la Grammatica seguiva un anno di *Umanità*, al termine del quale si raccomandava un altro anno (se non due) di *Retorica*. A quanto pare, questi corsi dovevano essere indispensabili per l'accesso agli studi di Filosofia e Teologia. Benché, quindi, il *Registro* del Collegio si limiti ad informarci, come detto, che De Camillis studiò "tre anni di Grammatica", dovremmo considerare per certo che egli studiò un anno di umanità e almeno un anno di Retorica.

³⁸ Si veda l'articolo di M. Boutsivnou - Kikiliva, "Ένα δείγμα τη ἀρχαιομάθειά των μαθητών του Ἑλληνικοῦ Κολλεγίου τῆς Ρωμῆς", *Παρνασσός* 25 (1983), 510-516. Non è azzardato considerare questi componimenti come l'antefatto che produsse la nota collezione di poesie che va sotto il nome di *Ἄνθη Ευλαβεία* (*Fiori di pietà*), su cui v. A. Καραθανάση, *Ἄνθη Ευλαβεία*. Ἄθινα 1978 (cfr. Tsirpanlis, 717).

³⁹ Cfr. ACGr 1, f. 292 (= doc. 6, 000).

⁴⁰ Tsirpanlis, 66-68. Cfr. anche *Ordini, Consuetudini «generalis»*. Cap. 5. *Della devotione de gl'Alunni* (ACGr. 2, f. 159v): "Et si ricordino inoltre gl'Alunni, se verrà comandato loro d'haver ad insegnar à gl'altri, che essi sono stati educati nel Colleggio gratis, et che perciò non hanno d'havere alcuna essentione della commune disciplina del Colleggio nemmeno hanno da farlo per premio, ne per pretendere mercede alcuna".

⁴¹ Cfr. ACGr. 2, f. 299, edito e commentato in Z. N. Τσιρπανλή, "Ἀλέξανδρο Μανροκορδάτο ὁ ἐξ Ἀπορρήτων (Νέα στοιχεῖα καὶ νέε ἀπόψει)", *Ἐπιπέδων* 4 (1975), 277-278. Su Giorgio Pierio v. Tsirpanlis, 605-606 (n° 501); su A. Stanila v. sopra, nota 25; su Alessandro Maurocordato e Giulio Zibletti v. Tsirpanlis, 606-608 (n° 522) e 583-585 (n° 497), rispettivamente.

Gli *Humanisti* – così si chiamavano gli alunni frequentanti il corso di Umanità – studiavano Cicerone (*Pro Archia*, *Pro Marcello* e altri scritti di filosofia morale) nonché alcuni storici (Cesare, Sallustio, Livio, Curzio) e poeti (Virgilio, Orazio, alcuni poeti elegiaci e epigrammatici). Nei suoi libri, De Camillis mostra una certa predilezione per Seneca. Di autori greci classici si studiavano Isocrate, Platone, Plutarco, Focilide e Teognide. Tra gli autori greci cristiani, continuavano a fare la parte del leone Crisostomo, Basilio, Gregorio Nazianzeno (forse i suoi *Carmi*) e Sinesio.

c) I *Retorici*, invece, avevano come testo base un'opera di Cipriano Soarez intitolata *De arte rhetorica libri tres, ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano de prompti* (Coimbra 1560). Il titolo del libro esprime chiaramente gli autori esaminati. Inoltre, i *Retorici* leggevano testi di Demostene, Platone, Tucidide, ma anche poesie di Omero, Esiodo, Pindaro e altri. Degli autori cristiani, ancora Giovanni Crisostomo, Basilio e Gregorio Nazianzeno.

2. 3. 3. Tutto lascia supporre che le “scienze” di Filosofia e di Teologia (il livello più alto d'istruzione) si apprendevano al Collegio Romano. Gli “Scientifici” seguivano di pomeriggio all'interno del Collegio greco delle *Repetitiones*, come supporto a quelle che, di mattina, si facevano comunque alla Gregoriana stessa.⁴²

a) La Filosofia aveva una durata di tre anni. Nel primo si studiava la logica aristotelica (sulla base delle opere componenti l'*Organon* di Aristotele: gli alunni di questo anno si chiamano “Logici”). Nel secondo anno si studiava la *Fisica* aristotelica (*De caelo*, *De mundo*, *De generatione et corruptione*, *De anima*) e la *Matematica* di Euclide: gli alunni di questo anno si chiamano “Fisici”. Nel terzo la *Metafisica*, il *De anima*, e l'*Etica* di Aristotele (= “Metafisici”). Verosimilmente, all'interno del Collegio greco gli alunni completavano questo studio leggendo testi di Porfirio, Temistio e Giovanni Filopono.

Dal *Catalogo* dei professori della Gregoriana per gli anni 1551-1773 possiamo individuare i professori di Filosofia di De Camillis: Tra i vari nomi, mi limito a segnalare qui solo due: P. Silvestro Mauro (1619-1687) e P. Sforza Pallavicino (1607-1667).⁴³ Il primo, definito “il rappresentante più genuino della filosofia peripatetica di stretto carattere scolastico del sec. XVII”, insegnò a De Camillis *Retorica*,

⁴² Sulle *Ripetizioni* e sulla modalità del loro svolgimento all'interno della Gregoriana v. R. Villoslada, *Storia del Collegio Romano* (op. cit. alla nota 31), 107.

⁴³ Cfr. A. Parenti, *Catalogus professorum Collegii Romani (1551-1773)* (testo inedito, conservato nell'Archivio dell'Università Gregoriana). Ringrazio anche da questa sede la Prof.ssa Lydia Salviucci Insolera, Direttrice dell'Archivio storico della Gregoriana e docente di Storia dell'arte cristiana presso la stessa Università per avermi segnalato questo volume. Sulla vita e l'attività di P. Silvestro Mauro e P. Sforza Pallavicino si veda C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, t. V (1894), coll. 765-769 e *ibid.*, t. VI (1895), coll. 120-143.

Filosofia e Teologia scolastica. Elegante e sobrio nell'esposizione della materia, egli godette di una certa notorietà per aver curato "con il gusto di un umanista del Rinascimento" l'edizione critica delle opere dello Stagirita. Il P. Sforza Pallavicini insegnò Logica, Fisica, Metafisica, Etica. Le sue lezioni erano molto stimate e seguite. È autore di una celebre *Istoria del Concilio di Trento* e di opere filosofiche originali e dense. Il suo trattato *Del bene* (Roma 1644) suscitò l'interesse e l'ammirazione di Benedetto Croce e di Girolamo Tiraboschi.

b) Lo studio della Teologia durava quattro anni e si basava su Tommaso d'Aquino (*Summa Theologica*, *Summa contra Gentiles*): "«nel Seicento e Settecento» i teologi del Collegio Romano restano tomisti per convinzione, per obbedienza alle norme della Compagnia e per devozione all'Angelico Dottore".⁴⁴ Le opere di S. Tommaso costituivano materia fondamentale anche all'interno del Collegio greco. Mentre, però, nei primi tempi del Collegio queste si leggevano nella traduzione greca di Demetrio Cidone, nei tempi di De Camillis, invece, si leggevano nel testo originale. Degli autori greci, De Camillis ha letto senz'altro Giovanni Damasceno (la Πηγὴ γνώσεω) (che non dovette appassionarlo più di tanto) e Dionigi Areopagita.

Se è più logico assegnare alle lezioni svoltesi alla Gregoriana l'insegnamento, accanto a quelle di Tommaso, anche quelle concernenti altri autori latini (quali Leone IX [1048-1054], Anselmo di Canterbury [1033-1109], Ugo Etheriano [1120/1130-1182], Pietro Grossolano, arcivescovo di Milano [† 1117] ecc.) nonché lo studio della Sacra Scrittura e della Storia dei Concili (sopra tutto Lateranense IV, 1215, di Lione II, 1274 e, ovviamente, Tridentino), dovremmo invece assegnare con ogni probabilità all'insegnamento impartito all'interno del Collegio greco lo studio di Atanasio, Gregorio di Nazianzo, Massimo il Confessore, Epifanio di Salamina.

Infine, sempre all'interno del Collegio greco gli alunni che erano riusciti ad acquisire una robusta istruzione teologica affrontavano lo studio di autori greci "scismatici" (sopra tutto Gregorio Palamas e Marco Eugenio) nonché gli oppositori di questi: Massimo Planude, Giovanni Veccos, Demetrio Cidone, Bessarione, Giorgio Scolario e altri. Come ulteriore consolidamento della dottrina cattolica ci si applicava allo studio degli Atti del Concilio di Firenze (1438) e di polemisti latini (quali Giovanni de Torquemada [† 1468]).

2. 3. 4. Arrivati al termine degli studi, gli alunni che si mostravano "et doctrina insignes et virtute conspicui" potevano accedere all'addottoramento in Filosofia, in Teologia o in entrambe le scienze.⁴⁵

⁴⁴ R. Villoslada, *Storia del Collegio Romano* (op. cit. alla nota 31), 215.

⁴⁵ Cfr. *Bullarum* (op. cit. alla nota 22), 253.

Nell'ultima pagina di un fascicolo accluso in un codice conservato nell'Archivio del Collegio greco si legge che le pagine precedenti contengono il "privilegio dell'addottoramento di Ferdinando Rizzi e Gio. Camilli", databile 12 ottobre 1668.⁴⁶ È. Legrand, che scoprì il documento, nel rilevare che il fascicolo in questione contiene solo l'addottoramento di Ferdinando Rizzi,⁴⁷ che studiò nel Collegio contemporaneamente a De Camillis, si chiese se per caso l'accostamento dei due nomi non si debba intendere nel senso che entrambi i candidati abbiano difeso tesi di contenuto dottrinale analogo.⁴⁸ Da parte sua, Tsirpanlis ha osservato che né la data su riportata è attendibile (giacché nel 1668 De Camillis si trovava missionario in Epiro) né le vicende che accompagnarono l'addottoramento di Ferdinando Rizzi si possono considerare compatibili con quello del De Camillis.⁴⁹ Ora, che De Camillis abbia ottenuto l'addottoramento in entrambe le scienze è fuor di dubbio: egli stesso ne parla in più occasioni.⁵⁰ Poiché non ci sono pervenuti né il documento originale né la minuta di esso, è impossibile stabilire gli interessi specifici del Nostro in ambito delle due scienze. Si può solo ipotizzare che a conferire a De Camillis l'addottoramento è stato P. Giovanni Paolo Oliva (in un formulario riconoscibile nella minuta concernente il Rizzi),⁵¹ e che tale addottoramento fu ottenuto nel 1666, verosimilmente nel Collegio Romano (come il Rizzi).⁵²

⁴⁶ Cfr. ACGr 3, f. 181v. Si veda anche N. Nilles, *Symbolae*, 855.

⁴⁷ È. Legrand, V, 349 nota 4. Va comunque precisato che non si tratta del diploma vero e proprio di Ferdinando Rizzi (ACGr 3, ff. 180-181v) ma, più semplicemente, di una minuta di esso la quale, oltre i dati anagrafici del candidato e l'argomento specifico da lui sviluppato, riporta anche il nome di colui che ha conferito l'addottoramento stesso: ovvero del P. Giovanni Paolo Oliva († 1681), che allora era *Praepositus Generalis S.J.*: cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque (op. cit. alla nota 43)*, t. IV (1894), coll. 1884-1892).

⁴⁸ Sull'alunno Ferdinando Rizzi (1646 ca. – 1668) v. Tsirpanlis, 614-615 (n° 531); sulle faccende inerenti al suo dottorato e sul contenuto dottrinale di esso, v. *ivi*, 97 e J. Krajcar, *Rectors of the Greek College: 1630-1680 and some Problems they encountered*, in A. Fyrigos, *Il Collegio Greco di Roma*, 191-193.

⁴⁹ Tsirpanlis, 599 nota 1.

⁵⁰ Cfr. ACGr. I, f. 284v (= doc. 4, 000); ACGr. I, f. 292 (doc. 6, 000); N. Borgia, *I monaci basiliani*, 163 ecc.

⁵¹ Da una rapida rassegna degli addottoramenti contenuti nell'ACGr. 3, il *Praepositus Generalis Societatis Jesu*, P. Giovanni Paolo Oliva ha conferito l'addottoramento, oltre ai due su menzionati Ferdinando Rizzi e Giovanni De Camillis, anche all'alunno Antonio Arcoleo (1665-1670) (cfr. Tsirpanlis, 635-636 [n° 557]). Altri "stili" di minute (o addottoramenti originali) riguardano il presbitero cardinale di S. Susanna, Scipio Coballutus (conferisce l'addottoramento all'alunno G. Medici: cfr. Tsirpanlis, 445-446 [n° 311]); il presbitero cardinale di S. Maria de Pace, Marco Antonio Franciotti (conferisce l'addottoramento all'alunno Giovanni Crisafida, su cui v. *infra*, nota 85); il cardinale Fabricio Spada (conferisce l'addottoramento al convittore P. Tommaso Melezio (1660-post 1662): cfr. Tsirpanlis, 624 [n° 539]).

⁵² Cfr. Tsirpanlis, 615.

2. 3. 5. Facendo un bilancio conclusivo degli studi seguiti da De Camillis, si può anzi tutto dire che questi hanno avuto una durata di dodici anni: tre anni di Grammatica, uno di Umanità, uno di Retorica, tre di Filosofia e quattro di Teologia. Tenendo conto che, come vedremo tra poco, dopo la sua ordinazione sacerdotale egli rimase per un anno intero nel Collegio; e considerando che, prima di affrontare lo studio della Grammatica, egli doveva applicarsi almeno per un anno all'apprendimento delle lingue latina e italiana (e, forse, di altre materie), dovremmo concludere che, complessivamente, il suo soggiorno al Collegio greco doveva essere durato non meno di quattordici anni: il che non contrasta con le consuetudini del Collegio. L'ipotesi, quindi, di É. Legrand secondo cui, prima di entrare nel Collegio come alunno, De Camillis vi dimorò come convittore, assume maggior consistenza.

Dal programma di studi adottato dalla Gregoriana e dal Collegio greco si evince che, in netta opposizione agli umanisti ed al protestantesimo, che prediligevano Platone, i padri gesuiti promuovevano la filosofia di Aristotele. Per la Teologia, invece, tutto ruotava attorno alla dottrina di S. Tommaso ed al Concilio Tridentino. Parallelamente, il Collegio greco istruiva gli alunni in modo da renderli profondi conoscitori delle lettere classiche e vigorosi oppositori delle dottrine degli "Scismatici". C'è da chiedersi se e fino a che punto De Camillis abbia fatto proprio questo insegnamento.

Ad uno sguardo retrospettivo, De Camillis si rivela del tutto estraneo a speculazioni filosofico-teologiche o a impegni d'ordine apologetico o polemico. I suoi interessi vertono soprattutto su questioni di carattere pastorale ed ascetico. In una lettera scritta a Cimarra il 21 luglio 1671, rivolgendosi al Rettore del Collegio greco P. Nicolò Del Nero, De Camillis lo invita a stimolare gli alunni allo studio "delle scienze" (di Filosofia e Teologia) ma, ancor più, a prediligere in essi l'indole interiore piuttosto che le capacità intellettive. È di particolare interesse, per il nostro discorso, la raccomandazione che egli rivolge al P. Rettore e che denota in lui, di nascita "latino", l'acquisizione di una spiccata sensibilità nei confronti del mondo cristiano d'Oriente: "Sforzi quelli che vogliono intraprendere vita ecclesiastica che sappiano bene le cose della Chiesa e che imparino assai ò poco il canto, perché senza questo non è possibile che nelle parti orientali possino con sodisfazione e decoro amministrare li divini officij".³³

³³ Cfr. ACGr 1, 292-293v (v. *infra*, doc. 6). Da quest'ultima affermazione è possibile dedurre che De Camillis avesse potuto ottenere una buona conoscenza della musica bizantina e che fosse dotato di una bella voce.

Nel contesto delle “scienze” (di Filosofia e Teologia), nelle pagine di De Camillis riscontriamo il chiaro intento di allontanarsi dalla mentalità “latina” o “occidentale” per accostarsi in quella “greca”.⁵⁴ Pur definendo Aristotele “il Principe della filosofia”,⁵⁵ nei confronti del pensiero dello Stagirita De Camillis si mostra piuttosto tiepido; e benché citi spesso le opere dell’“Angelico Dottore”,⁵⁶ egli mostra una maggior predilezione per Agostino: resta difficile stabilire se De Camillis abbia conosciuto le opere del Vescovo di Ippona sui banchi della Gregoriana o, piuttosto, su quelli del Collegio greco.⁵⁷ La propensione verso una mentalità più “greca” si rivela anche nei rinvii allo Pseudo Dionigi Areopagita,⁵⁸ che, però, De Camillis pare abbia conosciuto attraverso il *Commento ai Nomi divini* di S. Tommaso (e, forse, anche di altri autori latini). È difficile stabilire se l’insistenza con cui De Camillis accosti lo Pseudo Dionigi all’Aquinata sia da intendersi come conseguenza di una

⁵⁴ L’istruzione impartita agli alunni del Collegio è stata definita “occidentale” da Korolevskij, e “latina” da Tsirpanlis (cfr. Tsirpanlis, 55-56, ove si possono leggere ulteriori riflessioni in merito). Le considerazioni sugli interessi culturali di De Camillis che immediatamente seguono si basano anche su *La vita divina ritrovata fra i Termini del Tutto, e del Nulla*, in Roma 1677 (su cui vedi anche quanto esposto nel paragrafo 4. 2. 1). La questione più ampia, relativa agli interessi culturali di singoli alunni del Collegio greco (Leone Allacci, Pietro Arcudio, Giovanni Matteo Karyophyllis, Neofito Rodinò, Giovanni Pastrizi ecc.), entro cui si dovrebbero collocare quelli di De Camillis, richiede un esame a parte. A titolo indicativo, mi limito qui a segnalare alcuni lavori di carattere generale, concernenti i libri pubblicati dagli alunni del Collegio: Z. N. Tsirpanlis, *I libri greci pubblicati dalla Sacra Congregatio de Propaganda Fide (XVII sec.) (Contributo allo studio dell’umanesimo religioso)*, “Balkan Studies” 15 (1974), 204-224; Th. Papadopoulos, *Libri degli studenti greci del Collegio Greco di S. Atanasio di Roma*, in A. Fyrigos, *Il Collegio greco di Roma*, 303-328 (a p. 316 si ha una menzione a De Camillis); Id., *Βιβλία Καθολικῶν καὶ βιβλία Ὁρθόδοξων. * Ὁ Ἑρανιστῆ **, 19 (1993), 36-65.

⁵⁵ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54), 79 (con rinvio alla *Rhet. Ad Alex.*, 24 [144 b 26-28]); si vedano anche le pp. 73 (il “Filosofo” e il “Morale”, evidentemente per le sue *Etiche*), 166, 216, 366 ecc. Vorrei precisare che i rinvii qui segnalati, come pure quelli riferiti agli altri autori menzionati nelle note seguenti, non pretendono di essere esaustivi e, perciò, sono suscettibili di aggiornamenti e di rettifiche.

⁵⁶ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54), 15, 28 (“Angelico Dottore”), 86, 170, 269, 302, 366, 435-436 ecc.

⁵⁷ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54), [11 e 25 non numerate], 8, 13, 24 (“dottissimo”), 26, 61-64, 66, 101, 132, 140, 185-186, 188, 189, 242, 270, 304, 382-383, 516-518 ecc. Lo studio di Agostino da parte degli alunni del Collegio greco costituisce un interessante argomento di ricerca. Qui mi limito solo a segnalare che Neofito Rodinò (su cui v. *infra*, nota 80) tradusse due opere di Agostino (cfr. A. Brunello, *Neofito Rodinò missionario e scrittore ecclesiastico greco del secolo XVII*, “Bollett. della Badia gr. di Grottaferr.” 5 (1951), 211-212, e che nelle *Conclusiones Logicae* di Giovanni Andrea Gritti Tiplido (alunno del Collegio negli anni 1698-1706, Tsirpanlis, 703-704 [n° 679]), da lui pubblicate nel 1704 (ed. da Tsirpanlis, 759-768), si legge tra l’altro: “Praeter Logicam Naturalem, sive Habituaalem, sive Actuaalem admittimus Logicam Artificialem, quae ab Augustino *Ars artium, et scientiarum Scientia* merito appellatur” ecc.” (Tsirpanlis, 759).

⁵⁸ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54), 15 (“secondo il sudetto S. Dionisio e S. Tommaso”), 44 (relativamente all’appellativo di “Bellezza” attribuito nei *Nomi divini* a Dio), 46 (“il Teologo Areopagita”), 68 (“secondo il sudetto S. Dionisio Areopagita e S. Tommaso”), 68-69 (vi si ripropone la dottrina sulla gerarchia divina), 284 ecc.

sua convinzione personale o, piuttosto, come comportamento di prudenza nei confronti dei suoi superiori. Sappiamo, infatti, che la diversa "lettura" che il mondo greco ha fatto del *Corpus Areopagiticum* ha contribuito alla formulazione della nota teoria della reale distinzione in Dio tra essenza ed energie, che trova il suo massimo sostenitore in Gregorio Palamas (sec. XIV), per lungo tempo considerato il maggior oppositore della teologia scolastica. Alla stessa direzione più ascetica che razionale conducono anche le conoscenze che De Camillis mostra nei confronti di molti autori sia latini (San Bernardo da Chiaravalle, Tommaso da Kempis, San Bernardino da Siena, il Beato Jacopone da Todi, S. Benedetto) sia soprattutto greci: S. Giovanni Crisostomo ("Boccadoro", "Melifluo"),⁵⁹ San Basilio,⁶⁰ ma anche S. Atanasio, Gregorio Nazianzeno, Cirillo di Alessandria e perfino Origene. Non mi sembra d'aver riscontrato nelle pagine di De Camillis il nome di Gregorio di Nissa. All'indirizzo ascetico hanno senz'altro contribuito le opere del docente di Filosofia alla Gregoriana (nella seconda metà del sec. XVI) e autore ascetico e mistico P. Achille Gagliardi (1537-1607).⁶¹ Il suo nome, che continuava a circolare negli ambienti accademici, non dovette esser sfuggito a De Camillis, il quale ha certamente letto le sue opere e, rimastosi fortemente influenzato, ne ha fatto ampiamente uso in quelle proprie.

Perfino il suo *Catechismo*, redatto intorno al 1693 e destinato alle popolazioni rutene, è contrassegnato dal tentativo di svincolarsi dal *Catechismo* del Concilio tridentino e della *Dottrina cristiana* di Bellarmino per corrispondere più propriamente alle esigenze dei fedeli orientali.⁶² Il confronto con lo stile ed il contenuto dottrinale tra il *Catechismo* di De Camillis e le varie "Dottrine cristiane" scritte da altri ex alunni greci suoi contemporanei potrà mettere in rilievo l'originalità del Nostro su questo campo.

⁵⁹ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54), 76 ("Idea de Predicatori"), 89, 186, 231, 292, 314, 358 ecc.

⁶⁰ Cfr. *La vita divina* (op. cit. alla nota 54), 512 ("il mio protopatriarca degnamente onorato dalla Chiesa universale col titoli di MAGNO, anzi degnissimo di quello di Trismegisto, cioè Termaximo") ecc.

⁶¹ Cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque* (op. cit. alla nota 43), t. III (1892), coll. 1095-1099. De Camillis stesso riconosce i suoi debiti al P. Achille Gagliardi in più luoghi: si vedano ad esempio le pagine 25 (non numerata, all'inizio del volume) e sopra tutto 394 (cfr. doc. 8).

⁶² Cfr. *Catechismul Lui Iosif De Camillis, Trnava, 1726*. Prefata I. Mârza, transcrierea textului, studiul introductiv, ingrijirea editiei E. Mârza. Studiul teologic, note de specialitate A. Rus. Bibliografie selectiva, indice E. Mârza-A. Rus, Sibiu 2002. Il Rev. P. Dom Olivier Raquez, OSB, che fu Rettore del Collegio greco in Roma, ha avuto la squisita gentilezza di fornirmi, in una lettera del 23. 04. 06, le seguenti considerazioni su questo *Catechismo*: "Questa traduzione è interessante perché è una delle prime pubblicazioni destinate alla Chiesa unita di Transilvania che tenga conto della particolarità del pensiero greco tradizionale: prima si avevano soltanto testi del Catechismo del Concilio Tridentino e di Bellarmino. (...) Questa traduzione è interessante perché manifesta, tra l'altro, il ruolo degli alunni del Collegio greco in un ambiente, a quell'epoca, un po' distante". Si veda inoltre O. Raquez, *La comunione delle Chiese di tradizione costantinopolitana nella Storia del Collegio greco di S. Atanasio (1577-1999)*, in F. Guida (a cura di), *Etnia e Confessione in Transilvania (secoli XVI-XX)* (estratto), 53-60.

Infine, malgrado l'ottima istruzione da lui avuta del greco classico, da quanto egli stesso ne riferisce i libri da lui destinati per il pubblico della sua patria erano scritti in greco demotico: ennesimo indizio dei suoi proponimenti pastorali. Sotto questo aspetto, De Camillis si accosta ad un altro alunno greco del Collegio, il suo contemporaneo Francesco Scufò.⁶³

2. 4. Dal più volte menzionato *curriculum vitae* presentato da De Camillis nel 1689 apprendiamo che egli "fu ordinato sacerdote greco in età di 25 anni" (1666).⁶⁴ Questa notizia corrisponde alle *Istituzioni* del Collegio secondo le quali l'ordinazione degli alunni doveva avvenire un anno almeno prima della loro uscita dal Collegio. Tale disposizione aveva finalità sopra tutto di ordine pratico: i novelli sacerdoti avrebbero potuto esercitarsi per un intero anno liturgico alle ufficiature ed all'amministrazione dei sacramenti, oltre che alla preparazione delle prediche, al contenuto dottrinale delle quali i Superiori del Collegio si mostravano particolarmente sensibili.⁶⁵ Verosimilmente De Camillis fu ordinato sacerdote da Mons. Onofrio Costantini, suo maestro e testimone del secondo giuramento, che nel frattempo era divenuto vescovo di Dibra e responsabile per le ordinazioni degli alunni del Collegio greco (poco prima del 28. 11. 1665 – 20. 3. 1717).⁶⁶

2. 5. La richiesta avanzata il 20 settembre 1666 dal vescovo ruteno di Chelm affinché Giovanni De Camillis e Federico Rizzi si recassero in Russia per svolgere

⁶³ Su questo personaggio e la sua opera v. Tsirpanlis, 608-610 (n° 523). Per ulteriori considerazioni sui libri greci di De Camillis si veda *infra*. 4. 2. 2.

⁶⁴ Cfr. *Memoriale o quesiti fatti dal Sign. P. Giuseppe de Camillis. monaco Basiliano, e presentati al Sign. Card. de Kollonicz an. 1689* (ed. da N. Nilles, 855).

⁶⁵ Cfr. *Ordini. Consuetudini «generali». Cap. 5. Della divotione de gl'Alumni* (ACGr. 2, f. 160v): "Un anno almeno prima che si partino dal Colleggio s'ordinino sacerdoti, e fra questo tempo si esercitino negli offitij sacerdotali, amministrazioni de sacramenti, et nel predicare, le quali prediche faranno in publico Refettorio ò dove parera al Padre Rettore. Et prima di farle doveranno esser rivedute dal Padre Prefetto di studij, il quale corrette che le haverà, dovranno in quel modo recitarle; et se altrimenti da quelle che haveranno mostrate, et sarà stato loro corretto diranno, severamente saranno puniti et essendo eccesso notabile nel mancamento, anco ignominiosamente saranno cacciati dal Colleggio". Si aggiunga a questo proposito la notizia che fornisce E. Legrand, 350-351, tratta dal ms. 38-21 della Bibl. capit. di Toledo, secondo cui "Epistola Dom(inicae) II post Pasch. In canonizatione S. Francisci de Sales, episc. Genev., celebrata per SS. in Christo patrem et D. n. Alexandrum VII. Pont. Opt. Max. pontificatus sui an. XI, a D. Ioanne de Camillis Chio, coll. Graec. alumno, decantata, anno Domini MDCLXV, xix aprilis" (da cui si desume che in questa data De Camillis doveva aver preso le ordinazioni "minori").

⁶⁶ Cfr. E. Legrand, V, 347-348; V. Laurent, *Le patriarche d'Ochrida Athanase II et l'Eglise Romaine*. "Balcania" 8 (1945), 61-62. Una lista dei "vescovi ordinanti per il rito greco" ha proposto M. Foscolos, *I Vescovi Ordinanti per il rito greco a Roma*, in A. Fyrigos, *Il Collegio Greco di Roma*. 289-302 (nelle pp. 294-295 si ha una breve nota biografica di Onofrios Constantini). Un esempio delle modalità seguite dalla S. Congregazione de Propagande Fide per la scelta e l'ordinazione dei Vescovi ordinanti si può leggere in A. Fyrigos, *Nota biografica su Mons. Basilio Matranga, vescovo ordinante per il rito greco in Roma (agosto 1726-dicembre 1739)*, "Δίπτυχα" 4 (1986), 200-216.

colà attività pastorale non ebbe buon esito:⁶⁷ convinto da Mons. Onofrio Costantini,⁶⁸ De Camillis preferì recarsi missionario a Cimarra.⁶⁹ Il 7 ottobre 1667,⁷⁰ che doveva essere un venerdì, Giovanni De Camillis, fornito di un adeguato bagaglio culturale, poté finalmente salpare “per seminare la fede cattolica, la quale nel Collegio haveva imparata”.

3. Missionario in Epiro (10. 05. 1668 - ago. 1672)

3. 1. “L’ottobre dunque del 1667 mi partij da Roma con la licenza e patente di questa Sacra Congregatione alla volta di Cimara, ma non potei ivi giungere prima del mese di maggio dell’anno seguente per caggione d’una grave infermità che, mentre aspettavo in Otranto comodità di passaggio, mi assalì e mi tenne cinque mesi confinato nel letto senza che mi potessi muovere”.⁷¹

Da alcune lettere scritte da De Camillis in terra d’Otranto⁷² ed indirizzate al rettore del Collegio greco, Nicolò Del Nero S. J.,⁷³ è possibile stabilire che verso la fine di ott. – inizi di nov. 1667 egli aveva raggiunto Otranto ove “giorno per giorno sperava far vela «per Cimarra», anzi notte per notte”. Tra il nov. 1667 e la fine di genn. 1668, il giovane sacerdote si trova ancora a Otranto, ove per due mesi giace ammalato per via di una “lunga e noiosa malattia”.⁷⁴ Su consiglio di medici si trasferisce a Specchia, “distante da Otranto sedici miglia e di assai miglior aria”, e vi soggiorna complessivamente per tre mesi: due mesi interi fermo nel letto (fine gennaio – fine marzo 1668), “senza essere da niuno quasi ne visto ne conosciuto, et uno solamente che fù quello di convalescenza” (fine marzo – fine aprile 1668).⁷⁵ Infine, l’11 maggio 1668 De Camillis si trova già da sette giorni a Otranto (avendo lasciato

⁶⁷ Tsirpanlis, 599.

⁶⁸ ACGr. I, f. 285 (cfr. nota 89).

⁶⁹ ACGr 14, f. 25.

⁷⁰ Cfr. APF – SOCG t. 370, 175v (Tsirpanlis, 599); N. Borgia, *I monaci basiliani*, 112.

⁷¹ Cfr. N. Borgia, *I monaci basiliani*, 112 (sulla base della *Relazione* presentata da De Camillis alla S. Congregazione il 18 aprile 1673).

⁷² Cfr. ACGr I, ff. 280-282v (Specchia, 10. 04. 1668; edita da É. Legrand, *Lettre inédite, art. cit.* alla nota 2, 58-67 = É. Legrand, V, 351-353; cfr. Tsirpanlis, 599 nota 2, il quale corregge la data da 20. 04 [pubblicata da Legrand] in 10. 04) e ACGr. I, f. 278-279v (Otranto 11. 05. 1668; edito da É. Legrand, V, 353-356, il quale legge erroneamente 22 anziché 11 maggio; cfr. Tsirpanlis, 599 nota 3).

⁷³ Il P. Nicolò del Nero (o de Neri), SJ, è stato Rettore del Collegio greco dal 1666 al 1672; cfr. C. Koroлевskij, *Saggio di cronotassi dei Rettori del Pontificio Collegio Greco di Roma*, in “Σύνοδος”, anno I, n° 2, gennaio 1939, p. 20 (n° 39) (= A. Fyrgos, *Il Collegio Greco di Roma*, 129). Ulteriori notizie su P. Nicolò del Nero si trovano in J. Krajcar, *Rectors of the Greek College (art. cit. alla nota 48)*, 190-194.

⁷⁴ É. Legrand, V, 352. 354.

⁷⁵ É. Legrand, V, 354.

Specchia, quindi, il 04. 05) e aspetta condizioni atmosferiche idonee per passare in Cimarra.⁷⁶

3. 2. Nel contesto dell'attività missionaria della Chiesa latina nel prossimo Oriente,⁷⁷ quella che C. Karalevski definì la "Missione greco-cattolica della Cimarra nell'Epiro" è strettamente connessa con il Collegio greco in Roma ed i suoi alunni.⁷⁸ Benché non manchino contatti tra la S. Sede e l'Albania già dalla fine del sec. XVI,⁷⁹ la "Missione" propriamente detta ebbe inizio con l'invio a Cimarra dell'alunno del Collegio greco, Neofito Rodinò, avvenuta nel gennaio del 1628.⁸⁰ Durante i ripetuti e, spesso, lunghi soggiorni di Rodinò a Cimarra (1628 – genn. 1648), il dotto cipriota s'impegnò in vari modi e "con tutte le sue forze a ridurre quelle povere anime alla pristina pietà cristiana e cattolica verità".

Dovettero passare dodici anni circa dal ritiro definitivo del Rodinò dalla missione di Cimarra prima che la Chiesa di Roma v'inviasse nuovi missionari. Ciò è potuto avvenire anche in seguito all'atteggiamento unionistico, manifestato dal patriarca di Ocrida, Atanasio II (1653-1660).⁸¹ Benché la professione di fede da lui fatta pervenire a Roma (e datata 20 febbraio 1658) destasse non poche perplessità sia per il suo aspetto stilistico (il patriarca, infatti, vi si mostra poco sensibile alle regole di ortografia della sua lingua greca) sia per quello formale (ché l'ammissione delle verità dogmatiche stabilite nel Concilio di Firenze è da lui espressa in termini piuttosto generici), la Congregazione di Propaganda Fide preferì mostrarsi convinta di essa.

⁷⁶ É. Legrand, V, 354.

⁷⁷ Cfr. A. Carayon, *Relations inédites* (op. cit. nella nota 15), in toto; P. Michel, *Les Missions Latines en Orient*. "Rev. de l'Orient chr." 1 (1896), 91-108; A. Castellucci, *Il risveglio dell'attività missionaria e le prime origini della S. C. di Propaganda fide*, "Le conferenze al Laterano", Roma, Marzo-Aprile 1923, 117-254; V. Laurent, *L'âge d'or des Missions Latines en Orient*. "L'Unité de l'Eglise" 15 (1937), 55 sq.; F. Granata, *L'Albania e le missioni italiane nella prima metà del sec. XVII in base a documenti inediti*. "Riv. d'Albania" 3 (1942), 226-248. Infine, per quanto riguarda la Cimarra, provincia dell'Albania, cfr. Bruzen de la Martinière, *Le grand Dictionnaire géographique et critique*. Venezia 1737, p. 499, col. 1.

⁷⁸ Per uno sguardo d'assieme di questa missione dalle origini al 1685 si veda A. Stanila, *Relazione* (C. Karalevski, 441-470); N. Borgia, *I monaci basiliani*, 1-32; F. Cordignano, *Geografia ecclesiastica dell'Albania dagli ultimi decenni del sec. VI alla metà del sec. XVII*. "Orient. Christ." 36 (1934), 231-236; Θ. Ι. Παπαδοπούλου, *Η Ίεραποστολή τη Χιμάρα. Συμβολή στην ιστορία τη Βορείου Ηπείρου (17ο - 18ο αι.)*. "Βόρειο Ηπειρό - Άγιο Κοσμά ό Αίτωλό. Πρακτικά Α΄ Παυελληνίου Ήπιστημονικού Συνεδρίου (Κόιντσα, 22-24 Αλγουόστου 1987)", Άθήναι 1988, 443-497.

⁷⁹ Cfr. N. Borgia, *I monaci basiliani*, 9-32.

⁸⁰ Su Neofito Rodinò, alunno del Collegio greco (1607-1610) cfr. Tsirpanlis, 400-403 (n° 230); sulla sua attività a Cimarra cfr. A. Stanila, *Relazione*, 6-7 (C. Karalevski, I, 448-449); N. Borgia, *I monaci basiliani*, 43-52; A. Brunello, *Neofito Rodinò* (art. cit. alla nota 57), 155-156, 158-160; Z. N. Τσιρπανλή, *Ο Νεόφυτο Ροδινό στην Ήπειρο (Α΄ μισό 17ου αι.)*. "Δωδωνή" 1 (1972), 315-331.

⁸¹ Su questo personaggio v. V. Laurent, *Le patriarche d'Ochrida* (cit. alla nota 66), in toto.

L'arrivo a Roma l'anno successivo (1569) dello jeromonaco costantinopolitano Simeone Lascaris (1658),⁸² che aveva fatto a Venezia professione di fede cattolica (1657), e la sua richiesta di potersi istruire adeguatamente a Roma per esplicare meglio il suo apostolato in Cimarra, ove aveva operato su direttiva di Atanasio II, ridestarono l'interesse della Congregazione per quelle regioni. Conseguentemente, si fece di tutto affinché Lascaris potesse ottenere una buona istruzione. Il monaco costantinopolitano, però, si mostrò poco incline agli studi. Perciò poco tempo dopo fece ritorno in Albania, non senza aver ottenuto dalla Congregazione cospicui aiuti economici.

Non passa un anno, e Simeone Lascaris ritorna di nuovo a Roma; questa volta, però, investito dalla dignità di vescovo di Durazzo⁸³ che, all'insaputa della Congregazione, gli aveva conferito Atanasio II. Alla richiesta di dovute spiegazioni da parte della Sacra Congregazione, cui formalmente dipendeva in seguito all'abiura del dogma greco, Lascaris fece leva sulla professione di fede cattolica del suo patriarca, che gli permetteva di accettare tale ordinazione. A dire il vero, il comportamento del vescovo di Durazzo non è che abbia convinto la S. Congregazione; tanto più che, come si poté constatare di lì a poco, egli non aveva consegnato al suo patriarca i preziosi paramenti sacri che il Papa gli aveva inviato come dono in seguito alla sua conversione. E però, l'ordinazione vescovile di Lascaris non poteva non considerarsi canonica. Perciò, valendosi della professione di fede di Atanasio II e dell'influsso che questi poteva avere sui suoi suffraganei, la Congregazione affidò a Lascaris la missione di Cimarra, come questi aveva richiesto. Il vescovo di Durazzo partì da Roma agli inizi del 1660 ma, ad ogni buon conto, la Congregazione volle che fosse accompagnato da due personaggi di fede provata; P. Andrea Stanila e P. Onofrio Costantini, entrambi alunni del Collegio. Giunti a Cimarra, il vescovo di Durazzo affidò al primo la regione di Cimarra, al secondo quella di Drimades. Lui stesso ben presto si trovò in varie faccende affaccendato. Scoperto di tramare con i rappresentanti del Regno di Spagna contro i Turchi, Lascaris sarà costretto a fuggire in Spagna (1663), ove vivrà con una certa agiatezza fino alla fine dei suoi giorni († 1689).

Benché non dichiaratamente espressa, Atanasio II accarezzava l'ambizione di trasferirsi a Roma, previa dimissione dalla sua carica, e stabilirvisi definitivamente.

⁸² Sulla sua figura cfr. N. Borgia, *I monaci basiliani*, 57-79. Si veda anche V. Laurent, *Le patriarche d'Ochrida* (cit. alla nota 66), 25-37, 45-56.

⁸³ Sui vescovi latini di Durazzo cfr. P. Gauchat, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi* (op. cit. alla nota 10), 179 (Dyrrachien.); cfr. anche F. Granata, *L'Albania e le missioni italiane* (art. cit. alla nota 77), 228-229. Per quanto in vece concerne i vescovi greci di Durazzo cfr. G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* (op. cit. alla nota 10), 528-530 (Dyrrachium; a p. 529 semplice menzione di Symeon Lascaris).

te. Affinché il suo progetto unionistico con Roma non venisse vanificato, egli pensò d'indicare come successore alla sede patriarcale di Ocrida il metropolita di Stroumitza Bessarione. Il sinodo, però, elesse regolarmente come patriarca Ignazio di Bodene, che nei confronti di Roma nutriva sentimenti diametralmente opposti rispetto a quelli di Atanasio. Forse è da inquadrare entro il medesimo progetto del consolidamento dei rapporti con Roma perseguito da Atanasio II anche l'ordinazione di Andrea Stanila a vescovo di Musacchia (1661).⁸⁴ Poiché, però, pure questa ordinazione è stata fatta senza previo consenso da parte della S. Congregazione, Mons. Stanila (che, seguendo la consuetudine greca, in occasione della sua ordinazione aveva mutato il nome da Andrea in Arcadio) fu convocato a Roma (1662). Date le dovute spiegazioni e giustificazioni e manifestato il proprio ravvedimento, Mons. Andrea Arcadio Stanila poté di nuovo partire per Cimarra (inizi del 1663), accompagnato dall'alunno del Collegio greco Giovanni Crisafida.⁸⁵

Ad uno sguardo retrospettivo si evince che la S. Congregazione non volle far passare liscia "l'ingenuità" del Mons. Andrea Arcadio Stanila: questi, infatti, resterà relegato nelle inospitali terre d'Albania fino alla sua vecchiaia (1685). Tale provvedimento appare ancor più crudele se si tiene conto che P. Onofrio Costantini, compiuti i tre anni prestabiliti d'attività missionaria a Cimarra (1660-1663), sarà subito richiamato a Roma (1663): qui sarà ordinato vescovo di Debrì (= Dibra),⁸⁶ e gli sarà affidato l'incarico di Vescovo ordinante per il rito greco (poco prima del 28. 11. 1665).⁸⁷ La figura di Mons. Costantini e certi suoi comportamenti nel contesto dei fatti sopra narrati richiedono un esame approfondito: le allusioni espresse nei confronti del suo "animo" sia da parte di Mons. Stanila che di De Camillis meritano un attento approfondimento.⁸⁸

⁸⁴ In qualche documento, Mons. Stanila si firma come "Vescovo de Hispathia et Musachia" (cfr. V. Laurent, *Le patriarche d'Ochrida* [op. cit. alla nota 66], 3. Forse è da intendere Μουζακιά (cfr. Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, vol. 17, Ἀθήναι 1931, 407), ο Μουζάκι, nome odierno di Γλαβιτσα (ivi, vol. 8, Ἀθήναι 1929, 448) ο Ακροκεραυνία (ibid. vol. 3, Ἀθήναι 1927, 185), dipendente dal metropolita di Durazzo, cui (Simone Lascaris era titolare) e successivamente dal patriarca di Ocrida. Su questa sede vescovile v. G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* (op. cit. alla nota 10), I, 530 (ove non viene riportato nessun nome di vescovo; cfr. però R. Janin, *Γλαβιτσα* "Dictionn. d'Hist. et de Géograph. Ecclés." vol. 21, 179).

⁸⁵ Su Giovanni Crisafida vedi Tsirpanlis, 577-579 (n° 489); Karalevski, 450-452, 454; N. Borgia, *I monaci basiliani*, 92-95, 110-116.

⁸⁶ É. Legrand, V, 347-348. Sull'appartenenza di Dibra al Patriarcato d'Ocrida v. H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*, Leipzig 1902, 19-21 (sulla base di un documento del sec. XVI: cfr. S. Vailhé, *Achride*, "Dictionn. d'Hist. et de Géograph. Ecclés." I, Paris 1912, 330-331) e 29-34. Cfr. V. Laurent, *Le patriarche d'Ochrida* (cit. alla nota 66), 20, 52-54.

⁸⁷ Cfr. V. Laurent, *Le patriarche d'Ochrida* (cit. alla nota 66), 20.

⁸⁸ Più di una volta De Camillis allude al comportamento poco corretto di Mons. Onofrio Costantini: cfr. ACGR I, 285 (doc. 4, 000: E così non senta le parole del Monsignore Onofrio il quale, da quello che mi

Da questa breve esposizione dei fatti, che accompagnano la ripresa della missione greco-cattolica della Cimarra in Epiro, emerge un quadro poco chiaro da un punto di vista ecclesiale. Anzi tutto, siamo di fronte a due "conversioni", quelle di Atanasio II e di Simeone Lascaris, sulla cui sincerità, soprattutto per quanto concerne il secondo, si possono nutrire non pochi e ragionevoli dubbi. Poi, assistiamo all'ordinazione di due vescovi nuovi da parte di Atanasio II, avvenute senza previo parere della Chiesa di Roma: e se, malgrado la sua conversione al cattolicesimo, il missionario avventuriero Mons. Simeone Lascaris ha avuto l'onore di essere almeno incluso tra i vescovi della gerarchia costantinopolitana, l'alunno del Collegio greco, invece, Andrea Arcadio Stanila, deve a tutt'oggi subire un destino avverso ed assai umiliante: escluso, per ovvie ragioni, da quella costantinopolitana, il suo nome non trova a tutt'oggi posto nemmeno nella gerarchia dei vescovi uniti con Roma! Si aggiunga che, a partire dal 1661, la sede patriarcale di Ocrida è contesa da due patriarchi: da Atanasio II che, benché dimessosi, continuava a rivendicare questa carica (specie perché si era accorto che la sua ambizione di trasferirsi a Roma era destinata a rimanere un sogno) e da Ignazio, decisamente avverso alla Chiesa di Roma. Come se tutto ciò non bastasse, di lì a poco la missione di Cimarra graverà per intero sulle spalle di Mons. Andrea Arcadio Stanila giacché, terminato il triennio prestabilito (1663-1666), anche Giovanni Crisafida abbandonerà l'Albania.

È in questo preciso contesto storico, a dir poco, ingarbugliato, in cui il Vescovo ordinante per il rito greco, Mons. Onofrio Costantini, ordina sacerdote nel Collegio greco Giovanni De Camillis (1665) e, come detto, lo convince di recarsi missionario a Cimarra.⁸⁷

3. 3. "Alli 20 di maggio «1668», primo giorno della santissima Pentecoste, arrivai a Drimades, per gratia del Signore, sano e salvo senza alcun sinistro incontro per la strada".⁹⁰ Qui De Camillis fu "con gran carità et amore accolto dall'il-

sono acorto, per suoi particolari interessi non ha gusto che tali relationi «cioè negative sulla Missione di Cimarra» si scrivano"); vedi anche più sotto la nota 89. Sul comportamento poco leale del vescovo di Dibra si sofferma anche A. Stanila (cfr. É. Legrand, V, 343: "Ciò scrissi alla sagra Congregazione che dovesse darmi habilita di ricuperarmi in qualche luoco. ove potessi medicarmi. e risanandomi sarei pronto alli loro precetti; ma perché non ho nissuno a Roma ch'interceda per me, e se lo scrivessi al monsignor Onofrio m'havrebbe procurato il contrario. da varij contrasegni qui sono stato partecipe del suo animo, devo ricorrere...": Drimades, 08. 02. 1670).

⁸⁷ Cfr. ACGr. I, 285: "de fatto egli «scil. Mons. Onofrio» per farmi venire qua, non mi diceva mai niente di queste cose, ma sempre bene, perché conosceva che se io havessi saputo la conditione del luogo e quanto capace fosse questo paese per essere amaestrato, non mi sarei mai indoto à venire" (cfr. doc. 4, 000, Cimarra il 21 novembre 1669).

⁹⁰ É Legrand, V, 356. Sull'attività di De Camillis in Albania cfr. A. Stanila, *Relazione*, 15-22 (Karalovsky, 455-462). Cfr. ACGr I, 276-277v; Borgia, *I monaci basiliani*, 159.

lustrissimo monsignor Arcadio Stanila et alloggiato a casa sua”.

L'arrivo del giovane missionario avrà di certo rallegrato Mons. Stanila, non solo perché era rimasto solo dopo che il suo collaboratore Giovanni Crisafida aveva abbandonato la missione, ma anche e soprattutto perché tra il vescovo di Musacchia e il giovane sacerdote esistevano reciproci sentimenti di stima e simpatia. De Camillis esprimerà subito la propria ammirazione per “la pazienza e virtù” di questo “povero monsignore” che, con i pochi mezzi di sussistenza non rinuncia “ad essere sempre disponibile per la sua gente” e che “per essere molto inclinato allo studio et alla fatica literale, e per avere alcune opere assai dotte et utili di stampare per le mani, lascia quello che molto desidera di fare per dar orecchie alla gente importuna e renderli soddisfatti”;⁹¹ quanto a Mons. Stanila, questi riconoscerà subito le virtù del giovane sacerdote, “dal cui zelo spera ogni buon successo à prò dell'anime, essendo soggetto dedito intimamente alla pietà christiana, effetti tutti del suo valore, mediante il quale s'augumenteranno i vantaggi spirituali della missione”.⁹²

Il periodo trascorso da De Camillis come missionario in Epiro si può suddividere in due fasi: nella prima fase (fino al mese di ottobre 1670) egli svolse la sua attività a Drimades; nella seconda fase, egli si sposta a Cimarra, ove resta fino al suo ritorno a Roma (ago. 1672).

3. 3. 1. *A Drimades*. Il primo impatto di De Camillis con la realtà della sua terra di missione doveva essere a dir poco traumatico. Descrivendo la casa di Mons. Arcadio Stanila, ove nei primi giorni fu ospite, De Camillis dice che essa “ancor che sia della persona più principale di questa terra, non consiste in più di una sola camera vecchia e si ruinata che infino li scarpinelli di Roma haverebero vergogna di habitarvi. In essa vi dorme il Monsignore, io et il padrone, sul pavimento. Ha per anticamera un cortiletto largo non più di una canna, il quale di notte serve per habitatione de bovi et il giorno delle galline”.⁹³ Ben presto sperimentò su di sé questo status di “povertà estrema”: il denaro avuto dalla S. Congregazione prima di partire dal Collegio era stato quasi tutto speso “parte nel viaggio e parte nella lunga e pericolosa infermità” che passò in Otranto; ad eccezione di “dieci soli zecchini «avuti» da uno che li doveva al Mons. Onofrio”, già di per sé insufficienti per l'acquisto degli indispensabili apparati liturgici e oggetti sacri per celebrare la messa, l'unico aiuto economico da lui avuto durante i primi cinque mesi trascorsi a Drimades era quel poco denaro che Mons. Stanila gli passava “dalla scarsissima e poverissima provisione” che la Con-

⁹¹ É. Legrand, V, 357 (Drimades, 13. 06. 1668).

⁹² É. Legrand, V, 340.

⁹³ Cfr. N. Borgia, *I monaci basiliani*, 116-117.

gregazione gli mandava; se non fosse per questo aiuto, dice il giovane missionario, sarebbe stato costretto abbandonare la missione e andare da qualche altra parte per trovare, “se non altro, elemosinando”, il vitto necessario. “E pure – egli soggiunge con un pizzico di stizza nei confronti dei suoi Superiori a Roma – so che se l’havessi fatto, la S. Congregazione cio non ostante mi haverebbe tenuto per spregiuro e ribelle perché, da quello che mi accorsi quando stavo in Roma, non hanno mai fede a noi altri greci, né ci stimano per boni e fedeli operarij se non quando ci vedono far miracoli”.⁹⁴ Fino ancora alla fine di novembre 1669, De Camillis non aveva ricevuto dalla Congregazione nemmeno un baiocco. A nulla valse una lettera – non pervenutaci – indirizzata al suo zio a Roma, nella quale il nipote esponeva con espressioni evidentemente forti (tanto che successivamente dovette pentirsene) lo stato di estrema indigenza in cui si trovò, che lo indusse a fare una cosa che, “ancorché non illecita, nulladimeno non l’avrebbe mai fatta per tutto l’oro del mondo se non fosse tanto costretto dalla necessità del vivere”: abbandonò per un breve periodo la sua missione (ante 21. 11. 1669) per raggiungere Corfù ed ivi vendere alcune “picciole gioie” personali che gli erano rimaste, per racimolare qualche soldo. Fa impressione vedere De Camillis supplicare la S. Congregazione affinché gli mandi il necessario – e dovuto! – per procurarsi “il puro pane”, evitando così di chiedere soldi in prestito da terzi giacché “in questo luogo è meglio mangiar terra e bere fiele che haver da dare ad alcuno”.⁹⁵ Gli episodi davvero tristi e umilianti, narrati nelle sue lettere, che videro protagonisti lui stesso ed il Mons. Stanila per non essere in grado di restituire quel poco denaro che qualche volta hanno chiesto in prestito, confermano le notizie provenienti da altre fonti circa l’esistenza della piaga dell’usura che affliggeva in quei tempi la società d’Albania.⁹⁶

D’altra parte, De Camillis non poteva nemmeno contare sulla generosità della gente di Drimades. Gente fondamentalmente buona e di sana e robusta costituzione fisica e fiera di sé,⁹⁷ essa è composta da “lavoratori, zappatori, rustici”, e si trova in uno stato tale di “povertà estrema”, che “li mendichi di Roma vivono meglio di questi”,⁹⁸ e poi “regna in essi (...) tanta inciviltà e barbarie, perché non hanno su-

⁹⁴ Cfr. ACGr. 1, 286 (= doc. 3, 000).

⁹⁵ Cfr. ACGr 1, f. 282-283v (= doc. 4, 000).

⁹⁶ Sull’usura: Borgia, *I monaci basiliani*, 92, 96 nota 2; F. Granata, *L’Albania e le missioni italiane* (art. cit. alla nota 77), 233. Si veda anche ACGr 1, f. 287 (= doc. 3, 000).

⁹⁷ É. Legrad, V, 359.

⁹⁸ E. Legrand, V, 357 (Drimades, 13. 06. 1668): “Sono assai malcreati e scostumati, vano scalzi e mezo nudi; e per essere il luogo tutto montagnoso e sassoso in modo che non si trova una cana di terra netta pochissimo fruttifica, per il che la gente è estremamente povera, dal che ne viene che sono interessatissimi, et il mezzo più efficace per moverli à quello che si vuole è l’interesse”.

periori, né governo, né coltura di sorte alcuna”,⁹⁹ né “freno di superiore comando”.¹⁰⁰ E sono nemici di tutti.¹⁰¹

In un tale contesto di sottosviluppo socio-culturale, i due missionari si trovarono ad affrontare una serie di situazioni ben al di sopra delle loro forze e dei mezzi a disposizione. Nell'estate del 1669, s'impegnarono per soccorrere ed assistere non solo spiritualmente gli abitanti di Palassa, località distante due miglia circa da Drimades, colpita “per alquanti giorni” dal flagello della peste: e fu solo volere di Dio se in quella circostanza non trovarono la morte giacché “col medesimo cucchiario, col quale li comunicassimo, consumassimo il rimanente nel calice con estrema paura di non bere con esso la morte”.¹⁰² Agli inizi di settembre dello stesso anno dovettero subire le intimidazioni degli abitanti di Dukates i quali, dopo aver ridotto in schiavitù e spogliati di ogni bene 300 soldati tedeschi, pretesero che fossero i due missionari a pagare al Visir una consistente somma di denaro a mo' di bottino a lui spettante.¹⁰³ Ritorsioni dovettero subire dagli abitanti di Drimades quando s'impegnarono a liberare alcuni marinai Otrantini da loro assaliti¹⁰⁴ o, ancora, quando mediarono per la liberazione di Vincenzo Rospigliosi, nipote di Clemente IX, che essi avevano fatto schiavo.¹⁰⁵

L'impegno, però, che richiedeva un maggior dispendio di energie era quello di far fronte alle iniziative che la gerarchia ortodossa locale adottava per contrastare l'operato dei due missionari.¹⁰⁶ In questo contesto vanno ascritti la scomunica, dalla terminologia decisamente violenta, che nel settembre del 1669 lanciò il vescovo ortodosso di Cimarra, Serafim,¹⁰⁷ e gli episodi di reciproca intolleranza che, non di rado, degeneravano in scontri letteralmente fisici.¹⁰⁸

⁹⁹ É. Legrand, V, 359.

¹⁰⁰ É. Legrand, V, 357 (Drimades, 13. 06. 1668); cfr. anche ACGr 1, 286v (= doc. 3, 000).

¹⁰¹ É. Legrand, V, 357-358 (Drimades, 13. 06. 1668: sono “inclinati alla guerra (...) e con tutto il mondo, per dir così, sono inimici. Sono inimici con li Latini, sono nemici con li Turchi, e sono inimici fra di se in maniera che un casale si perseguita con l'altro, come li Christiani si perseguitano con li Turchi ad essi confinanti; e non vi è altro modo per pacificarli che ò una grandissima somma di denaro ò il braccio del Signore Iddio”).

¹⁰² A. Stanila, *Relazione*, 17 (Karalevski, 457); Borgia, *I monaci basiliani*, 125; cfr. anche ACGr. 1, 285v (doc. 4, 000).

¹⁰³ A. Stanila, *Relazione*, 18-19 (Karalevski, 457-459).

¹⁰⁴ Stanila, *Relazione*, 19 (Karalevski, 458; N. Borgia, *I monaci basiliani*, 129-130).

¹⁰⁵ A. Stanila, *Relazione*, 19 (Karalevski, 458-459; N. Borgia, *I monaci basiliani*, 131-132); cfr. ACGr 1, f. 283 (infra, doc. 4, 000).

¹⁰⁶ Cfr. ACGr 1, ff. 287-288 (= doc. 3, 000).

¹⁰⁷ G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* (op. cit. alla nota 10), I, 551 (Chimara).

¹⁰⁸ A. Stanila, *Relazione*, 20 (Karalevski, 459-460); V. Laurent, *Le patriarche d'Ochride* (art. cit. alla nota 66), 19 nota 1; ACGr. 1, f. 287 (doc. 3, 000).

Ciò non ostante, stabilitosi nella confraternita di S. Demetrio, De Camillis si dedicò all'esercizio della sua attività pastorale.¹⁰⁹ Ben presto riuscì ad attirare verso di sé "la principal gente" della regione.¹¹⁰ Malgrado "l'innumerabili travagli, et incomodi", egli riuscì persino ad insegnare, sia pure soltanto a leggere e scrivere, "ad una decina di piccioli figlioli", "senza ricever da loro non solo stipendio di sorte alcuno, ma ne pur donativo che voglia un quadrino".¹¹¹

3. 3. 2. *A Cimarra*. Il fermo proposito manifestato in un primo momento dal giovane missionario di non abbandonare Drimades per trasferirsi a Cimarra, i cui abitanti lo avevano sin dai primi giorni del suo arrivo invitato a raggiungere "con preghiere e molta minaccia", vista l'infertilità del suo operato ben presto incominciò a manifestare i primi cedimenti.¹¹² Secondo Mons. Stanila, De Camillis abbandonò Drimades perché, in seguito alla scomunica su menzionata del vescovo di Cimarra Serafim, gli scolari avevano voltato le spalle al giovane missionario.¹¹³ Il diretto interessato, invece, c'informa che a determinare la sua partenza è stata la presa di coscienza da parte sua dell'inutilità dei suoi sforzi volti ad ammaestrare quella gente: "Mi affaticai un anno e mezzo nella terra di Drimades facendo scuola, istruendo, e predicando. Ma quando mi accorsi della perversità e durezza di quella gente, completamente dedita agli interessi, agli inganni, alle furbizie ed al ruberie senza in alcun modo badare alle questioni spirituali ed alla vita eterna (...), scossi la polvere dai miei piedi, secondo il consiglio evangelico, e me ne fuggii da quella terra, e me ne venni nel proprio Castello di Cimarra".¹¹⁴

Nel novembre, quindi, del 1669 (come si deduce dall'affermazione secondo cui De Camillis abbandonò Drimades dopo avervi svolto attività missionaria "per un anno e mezzo") il giovane missionario si spostò a Cimarra. Qui egli fu accolto dagli abitanti "con molto gusto": ché da molto tempo essi erano rimasti privi di una guida spirituale e di un maestro per i loro figlioli".¹¹⁵ La nuova sistemazione che ebbe nel Castello, nella parte alta della città, è da lui giudicata assai migliore rispetto a quella

¹⁰⁹ A. Stanila, *Relazione*, 17 (Korolevski, 456-457).

¹¹⁰ A. Stanila, *Relazione*, 15 (Karalevski, 455).

¹¹¹ Cfr. ACGr I, f. 284v (doc. 4, 000).

¹¹² Cfr. E. Legrand, V, 360 (Drimades, 13. 06. 1668: "Li Cimariotti ultimamente c'hanno mandato a scrivere con preghiere e molta minaccia ch'andassi da loro à far la scuola, ma io resterò in Drimades, perché così habiamo giudicato meglio col monsignore per molte ragioni, e venga quello che si voglia").

¹¹³ Cfr. E. Legrand, V, 342: "Il signor missionario andò in Cimarra à fare scuola, perché in Drimades tutti gli scolari partirono da lui, per le scomuniche del vescovo, ma il simile haverà da succedere anche in Cimarra" (da una lettera datata Drimades, 06. 03. 1670); A. Stanila, *Relazione*, 21 (Karalevski, 460).

¹¹⁴ Cfr. ACGr I, f. 290 (= doc. 5, 000).

¹¹⁵ ACGr I, f. 290 (= doc. 5, 000).

di Drimades. Per le attività “spettanti al suo officio”,¹¹⁶ gli fu assegnata la chiesa episcopale di Cimarra. Malgrado le “materie moltissime per contristarsi” (prima fra tutte l’aggravamento della malattia di Mons. Stanila, che stava per mandarlo a morte),¹¹⁷ le lettere di questo periodo denotano comunque il lui una certa quiete d’animo.

Nella stanza dove abitava, De Camillis teneva gratuitamente scuola ad una ventina di figlioli, molti dei quali provenienti dalle terre circostanti. Da una sua lettera apprendiamo che il testo, per così dire, su cui si fondava tale insegnamento (verosimilmente identico a quello impartito a Drimades) era la Bibbia: più precisamente, le *Epistole* di San Paolo e il libro dei *Salmi*.¹¹⁸ Anche a Cimarra, però, l’insegnamento non andava oltre il semplice leggere e scrivere; né si poteva assolutamente aspettare che si passasse all’insegnamento della dottrina cristiana e, ancor più, della “grammatica”.

3. 4. Povertà e miseria non solo materiale; “ingratitude barbare di molti”: senso di abbandono da parte della Congregazione e dei Superiori del Collegio, che per lungo tempo lo hanno tenuto in disparte senza inviargli né notizie né il sussidio necessario per comprarsi “il puro pane”; umiliante derisione da parte dei forestieri, che giustificavano le miserabili condizioni della sua presenza in Albania supponendo o che egli fosse una “scopaccia delle scuole di Roma”, incapace di svolgere alcunché di dignitoso, o che fosse esiliato colà per espiare chi sa quale misfatto;¹¹⁹ impossibilità di distrarsi scambiando una parola con qualcuno su argomenti di teologia e filosofia, com’era solito fare negli anni trascorsi a Roma; mancanza di libri. E, quindi, ozio e noia.¹²⁰ E poi ancora estrema desolazione derivante dalla certezza che tutti i suoi sforzi e patimenti, sopportati “con una pazienza di Giobbe”, erano in partenza destinati ad un vero e proprio fallimento che lo indusse a chiedere alla Congregazio-

¹¹⁶ A. Stanila, *Relazione*, 21 (Karalevski, 460).

¹¹⁷ A. Stanila, *Relazione*, 21 (Karalevski, 460-461).

¹¹⁸ In ACGr 1, f. 290v (= doc. 5, 000) De Camillis c’informa che, una volta raggiunta Cimarra, incominciò a far “scuola di legere e scrivere à qualche quantità di figlioli” (Cimarra 30 ottobre 1670); in ACGr 1, 292, dopo aver precisato che «in Cimarra» tiene “Scuola ad una ventina di figlioli di legere e scrivere (che à tanto arivano le scienze di queste parti), un po’ più avanti precisa, con un po’ di delusione, che “il loro «scil. dei ragazzi frequentanti la sua Scuola» adottorato è saper correttamente legere li Salmi, e l’epistole di S. Paolo” (cfr. ACGr 1, = doc. 6, 000, Cimarra 21 luglio 1671).

¹¹⁹ ACGr 1, f. 285-285v (= doc. 4, 000, Cimarra, 21 novembre 1669).

¹²⁰ Si veda soprattutto il doc. 4, datato Cimarra, 21 novembre 1669, ove De Camillis dichiara di non aver ricevuto risposta dalla Congregazione dopo aver chiesto consiglio sul da fare “accio che non mi tratenessi in questo luogo otiosamente et impedito ad operare” (ACGr. 1, 282); o ancora quando chiede licenza di partire da Cimarra in quanto vi si trattiene “otiosamente, senza poter esercitare niuno delh ministeri” che convengono al suo officio) (ACGr 1, 283v). Si veda anche *ibid.*, f. 284v (“quanto otiosamente noi qui si tratteniamo”) e f. 285 (ove dice che in quelle montagne in cui si trovò “non si trova nessuno abile per risponderci”).

ne se fosse davvero opportuno che venissero inviati colà “dottori in Filosofia e Teologia” quando, per gente così ignorante, che “appena sanno fare male la loro croce”. sarebbe più che sufficiente un sacerdote che sapesse appena scrivere e leggere e sapesse dire quattro parole di devozione”.¹²¹ E poi ancora paura di guerra: ché i Turchi si erano avvicinati a Ioannina, due giornate distante da Cimarra, e se lo avessero preso, nulla e nessuno lo avrebbe salvato da “una perpetua schiavitudine o da morte certa”.¹²² Queste sono, in poche parole, le condizioni entro cui De Camillis si trovò durante il suo soggiorno nella Missione greco-cattolica della Cimarra in Epiro. Ciò malgrado, fa impressione vedere la sua voglia di propagare la fede cattolica, la sua devota dedizione alla Santa Chiesa Romana, la sua più totale e sincera sottomissione alle disposizioni della Sacra Congregazione. Il giuramento, che De Camillis “scrisse e sottoscrisse” in giovane età, senza magari rendersene conto della gravità dei suoi contenuti, fu da lui in età matura coscientemente e devotamente onorato.

4. Attività pastorale e culturale a Roma (ago./ott. 1672 – 05. 11. 1689)

4. 1. Nel novembre del 1671, mentre De Camillis si trova ancora a Cimarra, le autorità ecclesiastiche della diocesi di Pola, in Istria, chiedono alla Congregazione che lui venga trasferito colà, assieme ad un altro alunno del Collegio greco, N. Chiozza, per servire gli Aiduchi, “popolazione di rito e credenza Greca Scismatica. et una buona parte «di essi» tanto poco istruita nella materia della Religione, che non si sa quale sia quella che seguono”.¹²³ Incognite restano le ragioni per le quali fu chiesto che fosse proprio De Camillis ad assumere tale impegno: né sappiamo chi sia stato a segnalarlo al vescovo di Pola. Peraltro, tale progetto non fu realizzato. Verso

¹²¹ Cfr. ACGr 1, 284 e 284v (doc. 4, 000, Cimarra, 21 novembre 1669).

¹²² Cfr. ACGr 1, f. 285 (cfr. doc. 4, 000).

¹²³ Cfr. M. Jačov, *Le missioni cattoliche nei Balcani durante le due grandi guerre: Candia (1645-1669), l'innna e Morea (1683-1699)*. Città del Vaticano 1998 (Studi e Testi 386), 116 (doc. datato 18. 11. 1671), 117-118 (doc. datato 23. 11. 1671). Sull'alunno del Collegio Antonio Chiozza (Κλόντζα) cfr. Tspiranlis, 567 (n° 473). Non so spiegarmi l'iniziale differente del nome del battesimo che riporta il documento su citato (N.), che non concorda con il nome effettivo del nostro alunno (trattasi forse di un'errata trascrizione – o lettura – di A?). Peraltro, posto che non esiste nessun altro alunno di nome Chiozza, pare ragionevole identificare N. Chiozza con Antonio Chiozza. Il documento su menzionato del 1671 concernente N. – Antonio Chiozza viene a rafforzare le perplessità formulate da Tspiranlis, 367, relativamente alla notizia che leggiamo dell'ACGr. 14, f. 19, secondo cui A. Chiozza sarebbe morto di peste nel 1658, dal momento che esiste una sua lettera datata 19. 06. 1676 indirizzata al Segretario della Propaganda Urbano Cerri (ivi). Vorrei ringraziare anche da questa sede il R. P. Tjepan Krasic, O. P., Prof. di Storia della Chiesa alla Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Urbe “Angelicum”, per avermi informato che gli “hajduci [al singolare *hajduk*, o *aiduchi*, sing. *aiduco*] sono guerrieri cristiani o truppe irregolari cristiane contro i Turchi a partire dal sec. XVI fino al XIX secolo”.

la fine di agosto 1672,¹²⁴ infatti, una volta abbondantemente conclusosi il triennio prestabilito di attività missionaria a Cimarra, De Camillis ebbe licenza dalla Congregazione di rientrare a Roma “per suoi affari”.¹²⁵ Verosimilmente, questi dovevano essere attinenti alla sopravenuta morte a Roma dello zio Bernardo Mainerio.¹²⁶ Il 18 aprile 1673, De Camillis presenterà alla Congregazione una *Relazione*, nella quale esporrà dettagliatamente il suo operato a Cimarra.¹²⁷

Era appena trascorso un mese da quando aveva raggiunto l’Albania e Giovanni Camillo (come si firma nelle lettere del periodo albanese) fiutò che la missione in Cimarra non prometteva per lui nulla di buono. Con una lettera (datata 13 giugno 1668), il giovane ed entusiasta sacerdote volle subito chiarire, con stile pacato ma deciso, che, alla fine del triennio prestabilito, la Congregazione non poteva negargli “la libertà d’andare dove vuole”, cosa che peraltro gli spettava di diritto, allo scopo di servire la Congregazione con “gusto molto maggiore”.¹²⁸ De Camillis non precisa in questa lettera dove avrebbe voluto recarsi né quale attività desiderava svolgere. Sta di fatto che, rientrato a Roma, egli vi soggiornerà stabilmente “nella Chiesa e casa dei SS. Sergio e Bacco” per diciassette anni interi. A Roma diventerà monaco basiliano e, seguendo la consuetudine greca, muterà il nome da Giovanni in Giuseppe. Qualche anno più tardi (1674), sarà nominato “Procuratore generale dei monaci Basiliani e di tutta la Russia”. Questa carica la occuperà fino al 1689.¹²⁹

4. 2. Parallelamente alla sua attività pastorale a Roma,¹³⁰ che non doveva essere priva di distrazioni di ordine pratico e nel corso della quale conserva un ottimo rapporto di amicizia e collaborazione con il metropolita di Kiev Cipriano Zochovskyy, ex alunno del Collegio greco¹³¹ e suo benefattore, De Camillis pare finalmente aver trovato il tempo per dedicarsi “con gusto” agli studi tanto amati e che da molto tempo aveva per forza di cose abbandonato.

¹²⁴ Questa data viene desunta dal documento che la popolazione della Provincia e della città di Cimarra ha inviato agli Em.mi Cardinali della S. Congregazione di Propaganda, datato 22 maggio 1672, che inizia con le seguenti parole: “Questi giorni è partito da questa Provincia e città di Cimarra il Rev mo e dott.mo Sign. D. Giovanni Camilli ecc.”: cfr. N. Borgia, *I monaci basiliani*, 161-162.

¹²⁵ A. Stanila, *Relazione*, 23 (Karalevski, 463).

¹²⁶ Cfr. N. Borgia, *I monaci basiliani*, 157.

¹²⁷ La *Relazione*, conservata in APF, S(critture) O(riginali) R(iferite), vol. 439, è inedita; alcune parti di essa sono state edite da N. Borgia, *I monaci basiliani*, 112-115, 116-118, 126-128, 144-145, 157-159. Questa *Relazione* va confrontata con quella che nel 1685 presenterà alla Congregazione Mons. Arcadio Stanila (edita da Karalevski, 445-470).

¹²⁸ É. Legrand, V, 359.

¹²⁹ N. Nilles, *Symbolae*, 856.

¹³⁰

¹³¹ Su di lui v. Tsirpanlis, 611-612 (n° 526).

4. 2. 1. Nel 1677 De Camillis pubblica a Roma un libro spirituale in lingua italiana dal titolo: *La vita divina ritrouata fra' Termini del Tutto, e del Nulla*.¹⁵² che dedica a Cipriano Zochovskij.

Il volume in 8°, di 24 ff. non numerati + 538 pagine + 3 ff. non numerati, contiene: *la Dedicata a Cipriano Zochovskichi* (edita da E. Legrand, V, 110-114); una *Prefazione al Lettore* (nella quale si precisa che il fine del libro è rintracciare “le vie migliori per arrivare all’acquisto della più sublime perfezione cristiana, al conseguimento dell’eterna beatitudine, ed al più intimo possedimento di Dio”); la trattazione vera e propria (pp. 1-530) e la *Tavola delle materie principali* (531-538).

La trattazione vera e propria si suddivide in tre parti e, ciascuna di esse, in diversi capitoli; all’interno di ogni capitolo si segnalano nei margini delle pagine le suddivisioni in paragrafi (cfr. *infra*, doc. 8). Il titolo del libro va inteso nel senso che la *Vita divina* (cui l’uomo può e deve tendere) è raggiungibile conseguentemente alla piena consapevolezza del Tutto (che è Dio) e del Nulla (che è l’uomo stesso e il cosmo che lo circonda).

Non sappiamo di preciso quante copie volle De Camillis che se ne fossero stampate. Sappiamo, peraltro, che 700 copie di esso furono depositate dall’autore “nell’Ospitio de SS. Sergio e Bacco a Monti. ove fu Rettore”, e qui furono abbandonate quando, chiamato ad assumere altre cariche, De Camillis dovette lasciare l’Ospitio. Il successore di De Camillis alla direzione di questa casa, P. Policarpo, considerando evidentemente ingombrante la mole di questi libri, ebbe la brillante idea di mandarli al macero, svendendoli al chilo come carta! È facile comprendere la vivace reazione che, nell’apprendere la notizia, ebbe l’illustre autore nonché la sua richiesta di risarcimento, peraltro non accolta.¹⁵³ Ma, come si sa, non ogni male viene per nuocere. La leggerezza di P. Policarpo rese questo libro una rarità editoriale. Una

¹⁵² Cfr. E. Legrand, V, 89: 109-114; Papadopoulos, I, n° 3018. Verosimilmente a questo libro si allude in N. Nilles, *Symbolae*, 856.

¹⁵³ Welykyj, *Acta* (op. cit. alla nota 8), vol. 2, 131-132 (n° 694) = Id., *Litterae Episcoporum* (op. cit. alla nota 7), vol. 4, 169-170 (n° 132) (doc. datato 14. 06. 1695): “Mons. Giuseppe de Camillis, vescovo di Sebaste in Ungheria. espone (...) come nella sua partenza da Roma lasciò nell’Ospitio de SS. Sergio e Bacco a Monti. dove fu Rettore, intorno a 700 libri sciolti, intitolati “La vita Divina”, fatti stampare a sue spese con ordine ch’ il prezzo d’essi si dividesse trà due suoi nipoti. uno dei quali cioè Niccolò de Camillis si trova in questo Collegio Urbano; Ma perché il P. Policarpo, moderno Rettore di detto Ospitio, gl’ha venduti a peso di carta (...) supplica l’EE. VV. che si degnino di ordinare, ch’ il suddetto P. Policarpo paghi il prezzo di suddetti libri”. V. anche Welykyj, *Litterae* (op. cit. alla nota 8), vol. 2, 209 (n° 815); Tsirpanlis, 602. Su Niccolò De Camillis cfr. sopra, nota 8.

copia di esso è stata segnalata da É. Legrand nella Biblioteca Casanatense a Roma; una seconda copia si conserva a tutt'oggi nella Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale in Roma. Vista la rarità dell'opera, sarebbe auspicabile un'edizione fotoanastatica, corredata con i dovuti indici e con una buona notizia introduttiva sull'autore ed il suo pensiero, almeno per salvaguardarla il più a lungo possibile dal logorio del tempo.

4. 2. 2. È fuor di dubbio che fino ancora il 5 novembre 1689, data in cui è promosso vescovo "dei popoli di rito greco che si trovano nel regno di Ungaria", De Camillis aveva pubblicato solo "un libro sp(iritua)le in lingua italiana", da identificarsi con *La vita divina* sopra menzionata.¹³⁴ Evidentemente a questo libro allude Salvatore Marchianò nell'elenco da lui stilato degli alunni del Collegio *Scriptores operum typis editorum*, accluso nelle pagine xxiii-xxv di un libro del 1684 dal titolo *Caelestes christianae in Turcas expeditionis duces*.¹³⁵ Per trovare un altro libro di De Camillis dobbiamo attendere il 1693 ca., quando scrive il suo *Catechismo* che, come detto, verrà tradotto in ruteno (e da qui in romeno).¹³⁶

Una questione aperta all'indagine è quella concernente i libri greci di De Camillis. Nel suo curriculum vitae più volte menzionato del 1689, De Camillis c'informa che, oltre *La vita divina* già pubblicata, in quell'anno egli ha pronti "altri sei libri scritti in greco volgare".¹³⁷ Non sappiamo, però, se qualcuno di essi abbia effettivamente conosciuto i torchi della stampa. In un altro documento del 1701, quando è vescovo a Munkács, De Camillis parla di un suo libro in greco volgare dal titolo *Letioni Dottrinali e Parenetiche per tutte le Domeniche, ed alcune parti dell'anno, secondo il Rito greco*, che desidera venisse stampato nella stamperia della S. Congregazione de Propaganda Fide in Roma.¹³⁸ S'ignora se questo libro facesse

¹³⁴ N. Nilles, *Symbolae*, 884 (= N. Borgia, *I monaci basiliani*, 164).

¹³⁵ Titolo completo e descrizione del libro nonché informazioni su di esso si trovano in É. Legrand, V, 137 (n° 206); Papadopoulos, I, n° 1484; II, n° *449 (nelle pp. 160 e 161 si hanno riferimenti su De Camillis). Sugli alunni Teodoro Pangalo e Salvatore Marchianò, curatori del libro, cfr. Tsirpanlis, 671-672 (n° 619) e 661-662 (n° 599) rispettivamente.

¹³⁶ Welykyj, *Acta* (op. cit. alla nota 8), 120 (n° 680). Si veda anche sopra, nota 62.

¹³⁷ Cfr. N. Nilles, *Symbolae*, 884 (= N. Borgia, *I monaci basiliani*, 164).

¹³⁸ Welykyj, *Litterae* (op. cit. alla nota 8), vol. 2, 248 (n° 879) (doc. datato 09. 01. 1702) e Id., *Litterae Episcoporum* (op. cit. alla nota 7), vol. 4, 234 (n° 179) (Munkács, 10. 02. 1702): "Due volte scrissi alla S. Congregazione de Propaganda fide se fosse possibile haver questa gratia, che nella sua stamperia si stampasse un libro da me composto in lingua greca volgare con li testi literali, intitolato Letioni Dottrinali e Parenetiche per tutte le Domeniche, ed alcune parti dell'anno, secondo il Rito greco (...) Sò che se lo mandassi alla Valachia vi sarebbe persona atta à questo (= stamparlo) (...) ma essendo quei paesi tutti scismatici probabilmente l'altererebbero, e poi crederebbe il mondo che proviene dall'Autore; pero havrei più a caro che si stampasse in Roma". Cfr. anche Vall. - Fondo Allaci, 52, 161-162 (o f. 83 r/v): il De Camillis prepara libri in greco di contenuto morale e religioso (Tsirpanlis, 603).

parte dei sei menzionati nel 1689, e se è stato alla fine pubblicato. L'auspicabile ritrovamento dei libri greci di De Camillis, magari nella loro forma manoscritta, contribuirà certamente all'individuazione delle sue più intime convinzioni in materia spirituale; delle sue qualità letterarie e, ancor più, del grado in cui egli, al di là delle sue generose ambizioni, sia effettivamente riuscito a sganciarsi dalla cultura "occidentale" o "latina", appresa in Collegio.

4. 3. Sin dal suo arrivo a Roma, De Camillis cercò una sistemazione che gli permettesse di dedicarsi più comodamente ai suoi interessi letterari. Entro questo contesto si dovrebbe inquadrare la richiesta da lui fatta nel 1678-1679, allo scopo di sostituire Giorgio Griparis alla carica di *scriptor graecus* nella Biblioteca Vaticana.¹³⁹ Questo suo desiderio si potrà realizzare solo il 10 febbraio 1688 quando, su interessamento del Card. Cipriano Zochovskij, egli sarà nominato *scriptor graecus* da Innocenzo XI (1676-1689). Di questa sua attività, peraltro di breve durata, ci è rimasta qualche traccia: egli ha completato l'*Inventario* dei codici *Palatini greci*, iniziati da Giuseppe de Iuliis (= l'odierno *Vat. gr.* 2521) e ha scritto la seconda parte del *Vat. gr.* 1961 (ff. 124-144), apografo del *Vat. gr.* 1439. L'opera da lui trascritta (databile *post* 1290) è una confutazione di Giovanni «Chilas», metropolita di Efeso: in essa l'autore invita gli scismatici Arseniti a non causare discordia nella Chiesa.¹⁴⁰ Poiché questa trascrizione rientra nei doveri d'ufficio, nulla può significare per gli interessi culturali di De Camillis.

L'attività di scrittore greco di De Camillis ci permette finalmente di conoscere anche la sua grafia greca (quando egli ha circa 48 anni!).¹⁴¹ Verosimilmente, De Camillis scrisse anche i 62 fogli manoscritti, aggiunti alla fine di un *Horologhion* stampato a Venezia nel 1644, da lui appartenuto nel 1684:¹⁴² un confronto tra la gra-

¹³⁹ Cfr. A. G. Welekyj, *Acta* (*op. cit.* alla nota 8), 71 (n° 623) (documento datato 26. 06. 1679); J. Bignami Odier, *La Bibliothèque Vaticane* (*op. cit.* alla nota, 1), 411.

¹⁴⁰ P. Canart, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manu scripti recensiti. Codices Vaticani Graeci. Codices 1745-1962. t. I. Codicum enarrationes*. In *Bibliotheca Vaticana* 1970, 784; t. II. In *Bibliotheca Vaticana* 1973, lxxi; P. Canart, *Les Vaticani Graeci 1478-1962. Notes et documents pour l'histoire d'un fonds de manuscrits de la Bibliothèque Vaticane* (Studi e testi 284). Città del Vaticano 1979, 106-107, 109. La notizia che leggiamo in ACGr 6, f. 282 secondo cui Giuseppe de Camillis è stato per diciotto anni *scriptor* della Vaticana non è ovviamente attendibile: cfr. N. Nilles, *Symbolae*, 856. Si veda inoltre J. Bignami Odier, *La Bibliothèque Vaticane* (*op. cit.* alla nota 1), 125 nota 92 e 144 (notizie sull'*Inventario* copiato da De Camillis). 145 e 300 (sulla sua attività di *scriptor graecus*). L'opera di Giovanni Chilas è stata edita da J. Darrouzès, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine* (*Archives de l'Orient chrétien* 10), Paris 1966, 348-404; nei confronti dell'autore e della sua opera cfr. *ibid.*, 86-106.

¹⁴¹ Cfr. P. Canart, *Les Vaticani Graeci 1478-1962* (*op. cit.* alla nota 140): la tav. 42 di questo libro riproduce la grafia di De Camillis, tratta dall'*Inventario*.

¹⁴² Cfr. Papadopoulos II, n° *388 (e I, n° 2782).

fia di questi fogli con quella dell'*Inventario* sgombrerà il campo da ogni dubbio al riguardo.

5. Considerazione conclusiva

Il giorno in cui De Camillis abbandona l'incarico alla Biblioteca Vaticana (5 novembre 1689)¹⁴³ coincide con quello della sua nomina a vescovo di Sebaste, "in partibus infidelium"; l'anno successivo egli sarà nominato vicario apostolico per i Greci uniti di Munkács. Manterrà tale carica fino alla sua morte (1706).¹⁴⁴

Nato in una famiglia cattolica (che, da quanto ne sappiamo, ha dato alla Santa Chiesa Romana contemporaneamente tre vescovi), De Camillis si trasferì a Roma essendo ancora ragazzo, ed entrò nel Collegio greco ove poté ottenere una formidabile istruzione filosofica e teologica: "se in casa di mio padre – ebbe a dire in una sua lettera – hò ricevuto l'animalità, nel Collegio hò ricevuto la rationalità".¹⁴⁵ Nei tre anni e mezzo, circa, trascorsi nelle "aspre e sterili montagne" di Cimarra, egli, giovane "ministro dell'evangelio", poté sperimentare su di sé quanto aveva letto nelle storie delle missioni e riuscì ad esercitare ed irrobustire alcune sue innate qualità: l'umiltà, la pazienza (da Giobbe), "l'affetto alla perfetione", la straordinaria prudenza, la cieca obbedienza ai comandi dei Superiori, la totale devozione alla Santa Chiesa Romana, la dedizione gratuita all'evangelizzazione.¹⁴⁶ Di sana costituzione fisica e di spirito forte e positivo, De Camillis ben presto finì con l'invertire i ruoli che lo legavano con il Mons. Arcadio Stanila, giacché era lui a consigliare difendere proteggere il suo vescovo, dal carattere ingenuo e debole e di salute cagionevole, piuttosto che al contrario. Infine, durante i diciassette anni trascorsi a Roma, le sue acquisizioni nel campo delle lettere e le sue esperienze in quello pastorale hanno potuto avere gli opportuni assestamenti. La sua chiamata ad organizzare e guidare a

¹⁴³ Al suo posto di scrittore greco subentrerà "un certain Diego de Utrelusce" (13. 12. 1689): cfr. J. Bignami Odier, *La Bibliothèque Vaticane* (op. cit. alla nota 1), 298.

¹⁴⁴ R. Ritzler – P. Sefrin, *Hierarchia Catholica* (op. cit. alla nota 4), vol. V, 347 nota 4 (Sebast.); A. Welekyj, *Litterae Episcoporum* [op. cit. alla nota 7], t. 3, Romae 1974. 308-310. Su questo periodo di vita di De Camillis cfr. N. Borgia, *I monaci basiliani*. 162-164; O. Ghitta, *Nașterea unei Biserici* (op. cit. alla nota 1), 117-149. Una breve ma esaustiva messa a punto della storia del Cristianesimo della Transilvania e dei suoi rapporti con Bisanzio e Roma si può leggere in D. I. Mureșan, *L'Eglise roumaine de rite byzantin unie avec Rome* "L'Œuvre d'Orient", Paris, 2006 (numero "fuori serie" dedicato ai *Chrétiens d'Orient*), 73-76.

¹⁴⁵ Cfr. ACGr 1, 290 (doc. 5, 000: Cirarra, 30 ottobre 1670).

¹⁴⁶ Cfr. ACGr. 1, f. 288 (doc. 3, 000: Drimades, 20 sett. 1669); ACGr 1, f. 285v (doc. 4/5: Cimarra, 21 nov. 1669); ACGr 1, 291v (doc. 5/2: Cimarra, 30 sett. 1670); ACGr 1, f. 293v (doc. 6, 000: Cimarra, 21 luglio 1671).

Munkács i greci cattolici uniti con Roma è stata una di quelle scelte, che si è soliti definire “felici”.

Non v'è dubbio che De Camillis cercherà di svolgere la sua attività pastorale in Ungheria con impegno, lealtà e dedizione, e cercherà di esplicitarla in più direzioni. L'esame degli anni, per così dire, “ungheresi” di De Camillis è stato opportunamente affidato alla competenza di altri studiosi. Non credo, però, di travalicare i limiti di trattazione affidatami se mi soffermo su un aspetto che, concernente questi anni, forse non viene immediatamente colto dai più. Nominato vescovo di Munkács, De Camillis si sarà reso conto che mai più avrebbe visto la casa paterna, da cui forse non aveva notizie da chi sa quanto tempo, mai più avrebbe rivisto i lidi della sua isola, “il porto ove cresce il mastico”. Pur accettando con obbedienza il nuovo incarico e pur dedicandosi “con gusto” per il migliore svolgimento di esso, nutro la convinzione che, nel cuor suo, De Camillis abbia riservato un piccolo posto per la sua Grecia. È in questo contesto che mi piacerebbe fossero inquadrare le conversazioni da lui avute a Vienna (1689 e 1690) con il suo compagno di studi, Alessandro Maurocordato, nel frattempo divenuto “dragomanno” della Sublime Porta, conversazioni volte a trovare un accordo per un pacifico vivere tra Cristiani e Turchi.¹⁴⁷ e sarà sempre perché spinto dall'amore per la sua patria che nel 1701 preparerà le *Letioni Dottrinali e Paneretiche*, un libro che, nelle sue intenzioni, doveva essere “molto fruttuoso per la «sua» Nazione, che di tali libri in volgare, e ben fondati è molto scarsa”. Lungi dal voler insinuare che Giovanni Giuseppe De Camillis abbia in qualche modo difettato nei suoi impegni pastorali a Munkács, la mia convinzione, non scientificamente supportata da ricerche d'Archivio, relativamente ad un suo solido attaccamento sentimentale con la terra patria vorrebbe in qualche modo cogliere un aspetto prettamente umano del “nostro” Giovanni Giuseppe De Camillis: alunno “latino” da Chios, vescovo “greco” a Munkács.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Cfr. Alexandre A. C. Stourdza, *L'Europe Orientale et le rôle historique des Maurocordato*. 1660-1830, Paris 1913, 336-1338; Z. N. Τσιρπανλή, Ἀλέξανδρὸς Μαυροκορδάτος (*art. cit.* alla nota 41), 279.

¹⁴⁸ Accludo qui appresso i seguenti documenti: doc. 1. ACGr 53, f. 269v (“Primo giuramento”: 6 genn. 1657); doc. 2. ACGr 53, f. 272v (“Secondo giuramento”: 8 genn. 1658); doc. 3. ACGr 1, ff. 286-288v (Lettera al Rettore Nicolò del Nero: Drimades, 20 sett. 1669); doc. 4. ACGr 1, 282-285v (Lettera al Rettore Nicolò del Nero: 21 nov. 1669); doc. 5. ACGr 1, ff. 290-291v (Lettera al Rettore Nicolò del Nero (?): Cimarra, 30 ott. 1670); doc. 6. ACGr 1, 292-293v (Lettera al Rettore Nicolò del Nero: Cimarra, 21 luglio 1671); doc. 7. ACGr 2, ff. 156-211 (*Ordini et consuetudini varie del Collegio greco di Roma*, del 1626: *Indici, Consuetudini «generalis»* cap. 10; *Consuetudini particolari*, capp. 9 e 11); doc. 8. *La vita divina* (del 1677: *Tavola delle materie principali*). Nei confronti della loro edizione presento le seguenti precisazioni: a) nella trascrizione dei due giuramenti (docc. 1-2), mantengo l'ortografia per evidenziare il grado di conoscenza delle lingue italiana e latina da parte del giovane De Camillis (cfr. anche le due tavole); b) nei confronti invece dei docc. 3-6 (segnalati in Tsiapanlis, 601), pur mantenendo

sostanzialmente l'ortografia del testo originale. intervengo su di esso "sciogliendo" tacitamente le abbreviazioni, suddividendolo in paragrafi e "aggiustando" la punteggiatura quanto basta per renderne la lettura più immediatamente comprensibile; c) degli *Ordini et consuetudini* pubblico i due *Indici* (per offrire uno sguardo d'assieme del contenuto degli stessi) e tre capitoli più direttamente attinenti alla vita di De Camiullis all'interno del Collegio; d) infine, per la rarità del libro *La vita divina*, riproduco la *Tavola delle principali materie* per offrire anche qui uno sguardo d'assieme sul suo contenuto dottrinale.

ISTVÁN IVANCSÓ

LA COMPARAZIONE DELLA DOTTRINA
DI IPPOLITO DI ROMA E CIRILLO DI GERUSALEMME SULL'INIZIAZIONE CRISTIANA

SOMMARIO: 1. Introduzione; 2. Le due opere: 1/ La Tradizione Apostolica; 2/ Le catechesi mistagogiche; 3. Il metodo dell'iniziazione cristiana; 1/ Preparazione; 2/ Il battesimo; 3/ La confermazione; 4/ La comunione; 4. Conclusione.

1. Introduzione

Se accettiamo che la *Tradizione Apostolica* di Ippolito di Roma risale all'anno 215,¹ mentre *Le catechesi* di San Cirillo di Gerusalemme furono riassunte per iscritto nel 350,² allora tra le due opere intercorre oltre un secolo. Le due opere sono importanti dal punto di vista – tra tantissimi altri – dell'iniziazione cristiana. Perciò prendiamo in considerazione, del loro vastissimo contenuto, soltanto questo aspetto.

Centotrentacinque anni significano un bel periodo della storia della Chiesa, ma quello che è sorprendente, è proprio il fatto che il quadro d'insieme dell'iniziazione cristiana sembra essere uguale sia a Roma sia nella Terra Santa, a Gerusalemme.

Ora non vorrei entrare nei particolari dei personaggi e delle loro opere, lasciando le questioni delicate agli studiosi soprattutto nel campo della patrologia.

Tuttavia si deve ricordare che Ippolito è entrato nella storia ecclesiastica come il primo antipapa, di cui non si conosce l'origine, né la sede vescovile che potrebbe essere stata Roma o Porto.³ In effetti, è il primo autore cristiano di Roma che scrisse in greco. Egli si interessava – come si vede nei suoi scritti – più di questioni pratiche che di problemi scientifici. Poiché morì da martire, e il papa Fabiano

¹ Cf. QUASTEN, J., *Patrologia*. Torino 1975, vol. I, 438; VANYÓ, L., *Az ókeresztény egyház és irodalma*, (Ókeresztény Írók I) [*La Chiesa paleocristiana e la sua letteratura*. (Scrittori Paleocristiani I)], Budapest 1980, 339.

² Cf. QUASTEN, *Patrologia* (nt. 1), vol. II, 367; VANYÓ, *Az ókeresztény egyház és irodalma* (nt. 1), 650.

³ Si veda: QUASTEN, *Patrologia* (nt. 1), vol. I, 421-459; VANYÓ, *Az ókeresztény egyház és irodalma* (nt. 1), 331-341; TATEO, R. (a cura di), Ippolito di Roma, *Tradizione apostolica*, Alba 1972, 15-76.

seppelli i suoi resti nel cimitero della via Tiburtina, che porta ancora il suo nome, non c'è dubbio sul suo ritorno nel seno della Chiesa. Nel 1551 è stata scoperta una statua custodita oggi nel Museo Lateranense. La statua fu eretta dagli ammiratori di Ippolito, e rappresenta nello stile dell'epoca un filosofo che potrebbe essere il nostro santo. Sui fianchi della cattedra, su cui il santo siede, sono incisi da una parte un ciclo pasquale, dall'altra parte invece un elenco delle sue opere. E tra queste opere si trova anche la Tradizione Apostolica, di cui adesso ci occupiamo.

Di San Cirillo di Gerusalemme si sa di più,⁴ infatti, tra i vescovi di Gerusalemme nel secolo IV, è diventato un famoso scrittore ecclesiastico, anzi, il noto autore della celebre serie di Conferenze catechetiche. Egli divenne vescovo nel 348 o 350. A causa di diversi conflitti e controversie, fu cacciato tre volte dalla sede vescovile. Nell'anno 381 prese parte al Concilio Costantinopoli II, poi morì 18 marzo 387, data che i calendari liturgici dell'Oriente e dell'Occidente hanno mantenuto per la sua festa. Tra le sue opere è uno dei tesori più preziosi dell'antichità cristiana. Alcune note dei manoscritti ci dimostrano che le catechesi furono descritte stenograficamente. Questo significa che un uditore le ha messe in iscritto e non il vescovo stesso. Dalle sue ventitré (con la procatechesi insieme ventiquattro) catechesi, qui ci occupiamo delle cinque ultime, dette catechesi mistagogiche.

2. Le due opere

Prima di tutto dobbiamo constatare che mentre l'autore della Tradizione Apostolica descrive il metodo dell'iniziazione cristiana passo a passo, quello delle Catechesi mistagogiche guarda questo metodo da un punto di vista più elevato. Questo vuole significare che Cirillo rappresenta già il sottofondo teologico dell'iniziazione, mentre Ippolito mette l'accento ancora sul metodo.

1/ La Tradizione Apostolica

Tra gli scritti di Ippolito nessuno ha suscitato tanto interesse quanto la Tradizione Apostolica. Oltre alla Didaché, è questa opera la più antica e la più impor-

⁴ Si veda per esempio: QUASTEN, *Patrologia* (nt. 1), vol. II, 365-380; VANYÓ, *Az ókeresztény egyház és irodalma* (nt. 1), 645-652; BARBISAN, E. (versione, intr. e note), S. Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*. Alba. ²1976. 9-25; VANYÓ, L. (red.), *Jeruzsálemi Szent Kírilloz összes művei [Tutte le opere di San Cirillo di Gerusalemme]*, (Seminarium Centrale Budapestinense 4), Budapest 1995, 7-14; VANYÓ, L. (red.), *Jeruzsálemi Szent Kírilloz összes művei. (Ókeresztény Írók 19) [Tutte le opere di San Cirillo di Gerusalemme. (Scrittori Paleocristiani 19)]*, Budapest 2006, 9-19.

tante delle costituzioni ecclesiastiche dell'antichità.⁵ Per lungo tempo si conosceva soltanto il suo titolo, inciso sulla statua di Ippolito. Soltanto all'inizio del secolo XX è stato scoperto che la cosiddetta *Costituzione della Chiesa Egiziana* rappresenta il testo dell'opera di Ippolito. La scoperta rivelò che la Costituzione della Chiesa Egiziana non è altro che la traduzione copta della Tradizione Apostolica, scritta originariamente in greco poi tradotta in latino.⁶ Così divenne conosciuto il testo, con la sua importanza liturgica ed ecclesiale. Infatti, rappresenta la fonte più ricca per conoscere la costituzione e la vita della Chiesa durante i primi due secoli. La sua composizione, come abbiamo già detto, risale all'incirca al 215.

La Tradizione Apostolica comprende tre parti principali, tra cui è per noi importante la seconda parte. Infatti, la prima contiene un prologo, i canoni sull'elezione e la consacrazione di un vescovo, la preghiera della sua consacrazione, la liturgia eucaristica che segue a questa cerimonia e le benedizioni dell'olio, del formaggio e delle olive. Poi seguono regolamenti e preghiere per l'ordinazione dei preti e dei diaconi. La sezione tratta infine dei confessori, delle vedove, dei lettori, delle vergini, dei suddiaconi e di coloro che possiedono il dono della guarigione. Ecco il contenuto della prima parte della Tradizione Apostolica.

La seconda parte dell'opera è per noi importante. Perché questo brano contiene la descrizione dell'iniziazione cristiana. Prima tratta i regolamenti per i neoconvertiti, le arti e le professioni vietate ai cristiani, i catecumeni. Poi parla dei tre sacramenti: il battesimo, la cresima e l'eucaristia (la prima comunione), che noi chiamiamo sacramenti di iniziazione.

Infine, la terza parte della Tradizione Apostolica tratta di diverse pratiche cristiane. Dà una descrizione dell'Eucaristia della domenica, regole sul digiuno, l'agape e la benedizione dell'olio. Raccomanda inoltre la comunione quotidiana. È importante, che il racconto dell'agape distingue nettamente tra il pane consacrato dell'Eucaristia e il pane benedetto dell'eulogia. L'autore parla ancora della sepoltura, della preghiera quotidiana, delle letture e del segno della croce.

2/ *Le catechesi mistagogiche*

Le catechesi di San Cirillo di Gerusalemme sono chiamate con un nome comune "conferenze catechetiche". Questa serie delle catechesi si dividono in due gruppi dopo la procatechesi. Come sappiamo, il primo gruppo comprende le diciotto

⁵ Cf. QUASTEN, *Patrologia* (nt. 1), vol. I, 437.

⁶ Cf. VANYÓ, *Az ókeresztény egyház és irodalma* (nt. 1), 338-339.

catechesi rivolte ai candidati al battesimo, che dovevano ricevere il sacramento dell'iniziazione nelle prossime feste della Pasqua. Il secondo gruppo contiene le cinque ultime istruzioni, chiamate "catechesi mistagogiche" rivolte ai neofiti durante la settimana pasquale.

Mentre per l'autenticità del primo gruppo delle catechesi non c'è nessun problema, per l'autenticità del secondo emergono tante difficoltà. La maggior parte degli studiosi preferisce attribuire le catechesi mistagogiche a Giovanni di Gerusalemme – successore di Cirillo nella cattedra di Gerusalemme – piuttosto che a Cirillo stesso.⁷ Proprio per questo non è sicura nemmeno la datazione. Dobbiamo affermare che le catechesi mistagogiche, se il loro autore è San Cirillo, non appartengono più allo stesso anno delle catechesi prebattesimali. Se invece le catechesi mistagogiche "non fossero di Cirillo, riporterebbero sempre il pensiero ufficiale della Chiesa di Gerusalemme verso la fine del IV secolo e quindi, almeno indirettamente, quello di Cirillo".⁸

Cirillo ha promesso più volte di continuare la serie delle catechesi prebattesimali con quelle mistagogiche. Una di queste dice come segue:

Se Dio vorrà, dopo il santo e salvifico giorno di Pasqua, in tutti i giorni della settimana ventura – da lunedì in poi – dopo la Sinassi entrerete nella basilica della risurrezione e ascolterete delle altre catechesi. In esse sarete istruiti sui riti compiuti su di voi e sul loro significato, e ne avrete le prove del Vecchio e Nuovo Testamento. Anzitutto sui riti che precedono immediatamente il battesimo; poi sul modo con cui Dio vi ha purificato dai peccati per mezzo del lavacro di acqua e nella parola (Ef 5,27). Poi come siete stati messi a parte, in quanto sacerdoti, del nome di Cristo; e come vi fu dato il Sigillo e la partecipazione dello Spirito Santo. Dei misteri che si compiono sull'altare del Nuovo Testamento, e che hanno avuto qui il loro inizio, vi sarà insegnato quello che ne dicono le Sacre Scritture, e la loro efficacia, affinché sappiate come accostarvi ad essi e quando e come riceverli. A conclusione di tutto, vi spiegherò come dovrete comportarvi per l'avvenire in modo degno della grazia, così che tutti possiate raggiungere il possesso della vita eterna. Anche questo, se Dio vorrà.⁹

⁷ Cf. QUASTEN, *Patrologia* (nt. 1), vol. II, 367.

⁸ BARBISAN, E., "Introduzione", in Id. (red.), S. Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, Alba, ²1976, 20.

⁹ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi* XVIII.33. – Traduzione italiana: Barbisan, E. (versione, intr. e note), S. Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*, Alba, ²1976, 420-421.

Ecco, tutto il programma di San Cirillo. Può darsi che abbia mantenuto la sua promessa ed egli stesso abbia pronunciato le catechesi mistagogiche, durante le quali ha spiegato tutto. Ma c'è un'altra promessa non compiuta in un'altra catechesi, parlando della comunicazione dello Spirito Santo tramite l'imposizione delle mani:

Anche su di te, quando sarai battezzato, giungerà la grazia; il modo non te lo dico, per non prevenire i tempi.¹⁰

Questa promessa non fu adempiuta, e, nella terza catechesi mistagogica sulla confermazione, egli non fa alcuna allusione all'imposizione delle mani. D'altra parte, anche le catechesi mistagogiche contengono parecchie allusioni manifeste ad una serie anteriore di conferenze prebattesimali. Eccone due:

Allora ti fu detto di voltarti da Occidente verso l'Oriente, la regione della luce... Di questo ti abbiamo parlato a lungo nelle catechesi precedenti, per quanto ci fu concesso dalla divina grazia.¹¹

Per divina misericordia avete sentito parlare sufficientemente, nelle precedenti Sinassi, del battesimo, della cresima, della comunione del corpo e sangue di Cristo.¹²

In queste circostanze, né la tradizione manoscritta, né le indicate allusioni bastano, sembra, a stabilire o a infirmare la paternità di Cirillo di Gerusalemme.

3. Il metodo dell'iniziazione cristiana

1/ Preparazione

Come abbiamo visto nella seconda parte della *Tradizione Apostolica* viene tracciato l'iter attraverso cui si entra a far parte della comunità cristiana. Questo processo consiste in un lungo periodo di preparazione destinato a coloro che si presentano per la prima volta ad ascoltare la parola di Dio. Essi sono ammessi dopo un severo esame che tende ad conoscerne la sincerità delle disposizioni, lo stato sociale e civile ed infine la professione. Ippolito ne scrive così:

¹⁰ *Ibid.*, XVI,26. - 363.

¹¹ *Ibid.*, XIX,9. - 429.

¹² *Ibid.*, XXIII.1. - 445.

Coloro che si presentano per la prima volta ad ascoltare la parola, siano subito condotti alla presenza dei dottori, prima che il popolo arrivi, e sia loro chiesto il motivo per cui si accostano alla fede.¹³

San Cirillo di Gerusalemme nelle sue *Catechesi* parla quasi allo stesso modo dell'importanza della preparazione. I candidati non sono chiamati da lui catecumeni, ma credenti, però non ancora cristiani. Saranno nominati cristiani soltanto nelle catechesi mistagogiche, dopo ricevuto il battesimo. Ascoltiamo Cirillo:

Se uno dei presenti crede di indagare curiosamente la grazia, s'inganna e non ne conosce la potenza. Abbi l'anima sincera, o uomo, davanti a colui "che scruta i cuori e reni" (Ps 7,10). Infatti, come coloro che vogliono preparare un esercito esaminano il corpo e l'età dei soldati, così anche il Signore, nel reclutare le anime, esamina il loro proposito... Ricevi un nome nuovo che prima non avevi: prima eri chiamato catecumeno, ora fedele.¹⁴

Ippolito a questo proposito dà una casistica ampia, anche se non completa, dei mestieri e delle situazioni e si schiera, prendendo posizione contro ogni compromesso culturale e morale. Chi vuole diventare cristiano deve rinunciare del tutto alle arti, alla scienza e alle attività pagane, altrimenti viene respinto inesorabilmente. Esistono solo due eccezioni, del maestro che insegna ai fanciulli e non conosce altro mestiere, e della schiava che convive con il padrone, si accosta solo a lui e assolve con grande scrupolo il compito della maternità. Il concetto di Ippolito sulla Chiesa come società di santi sembra trovare qui concreta attuazione. Egli non lascia nessuna concessione alla debolezza umana. Vediamo il rigore che richiama alla mente l'alternativa iniziale della *Didachè*: "Vi sono due vie: una della vita, l'altra della morte; ma grande è la differenza tra di esse".¹⁵ Anche qui si chiede dall'uomo una scelta di carattere definitivo. Si tratta di un atteggiamento integrista, coerente con la tendenza della Chiesa a rendere la sua disciplina più severa, mano a mano che i candidati al battesimo divenivano più numerosi, nel tentativo di mantenere integra la legge morale e assicurare la fedeltà dei convertiti alle virtù cristiane. In questo atteggiamento

¹³ IPPOLITO DI ROMA, *Tradizione apostolica* 15, in TATEO, *op cit.* (nt. 3), 101. (Da qui in poi: *Tradizione apostolica*.)

¹⁴ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi* 1,3-4, in BARBISAN, *op cit.* (nt. 4), 52-53. (Da qui in poi: *Catechesi* o *Catechesi mistagogica*.)

¹⁵ *Didachè* I,1. - Traduzione ungherese: VANYO, L. (red.), *Apostoli atyák.* (Ókeresztény Írók 3) [*Padri della Chiesa.* (Scrittori Paleocristiani 3)], Budapest 1980, 93.

giamento confluiscono la prudenza resa necessaria dalle innumerevoli defezioni avvenute durante le persecuzioni, la preoccupazione del cristianesimo di distinguersi il più possibile dal paganesimo circostante, e soprattutto la convinzione che la catechesi come istruzione non sia puro intellettualismo, ma iniziazione integrale ad una nuova vita, della cui efficacia la Chiesa stessa si sente responsabile: di qui la severità dell'esame iniziale, la necessità della garanzia data dai padrini, e la lunga durata dell'istruzione, che è un'ulteriore misura contro i battesimi prematuri.

Anche secondo Cirillo era importante una lunga preparazione per i sacramenti. La preparazione immediata è stata preceduta da un catecumenato di due o tre anni.

Secondo Ippolito i candidati che superano la prova seguono un corso triennale di istruzione, o *catechesi*. Con questo nome si indica un aspetto particolare del ministero della parola, distinto sia dal *kérygma*, annuncio della buona novella della risurrezione dato ai pagani, sia dalla *omelia*, insegnamento dato a coloro che sono già membri della comunità ecclesiale.

I catecumeni siano istruiti per tre anni. Tuttavia chi in questo periodo dimostra particolare zelo e lodevole applicazione, sia giudicato non secondo il tempo, ma solo secondo il suo comportamento.¹⁶

Durante tale periodo, i catecumeni, che da *accedentes* sono diventati *auditores*, partecipano, ma in modo parziale, alla vita ecclesiale. Infatti, essi sono ancora esclusi dalla liturgia eucaristica e da un contatto diretto con i fedeli, e sono ammessi solo alla preghiera comunitaria che si tiene dopo l'istruzione. Il *doctor*, che può essere indifferentemente un laico o un ecclesiastico, impone loro la mano e recita una preghiera, congedandoli subito dopo:

Dopo aver finito di pregare, (i catecumeni) non daranno il bacio della pace, perché il loro bacio di pace non è ancora santo. I fedeli, invece, si saluteranno (scambiandosi il bacio), gli uomini con gli uomini, le donne con le donne: ma non gli uomini saluteranno le donne.¹⁷

Un nuovo esame attende i catecumeni che hanno completato la loro preparazione remota al battesimo, per conoscere l'efficacia pratica dell'istruzione ricevuta. Quelli che sono vissuti piamente e della cui bontà di attitudini e opere i padrini. i

¹⁶ Tradizione apostolica 17. – 104.

¹⁷ Tradizione apostolica 18. – 105.

quali hanno avuto una parte determinante anche nell'esame di ammissione, danno garanzia, vengono scelti (*electi*) e preparati a entrare nella comunità cristiana con un ritmo più intenso e completo, che prevede l'insegnamento del Vangelo e un esorcismo quotidiano.

Quando arriva il giorno stabilito per il battesimo, si fa un terzo e definitivo esame. Il vescovo stesso si rende conto del grado di purezza raggiunto dagli *electi*: coloro che risultano puri e buoni si preparano a ricevere il battesimo facendo un bagno il giovedì, digiunando il venerdì e partecipando, il sabato, ad una riunione presieduta dal vescovo. Questi procede a un ultimo esorcismo per liberare per sempre, dalla potenza demoniaca, colui che sta per divenire membro della comunità ecclesiale, alitando su di lui e segnandogli fronte, orecchie e narici con il segno della croce. Ippolito dice:

Dopo aver scelto coloro che dovranno ricevere il battesimo, si esami la loro vita: hanno vissuto devotamente nel periodo del catecumenato? ... Fin da quando vengono scelti e separati, ogni giorno si imponga loro la mano per esorcizzarli. All'avvicinarsi del giorno in cui dovranno ricevere il battesimo, il vescovo li esorcizzi uno per uno per vedere se sono puri.¹⁸

Importante è ancora il digiuno, poi la veglia di notte prima del battesimo. La *Didachè* ordina di digiunare prima del battesimo a chi deve battezzare e a quanti altri possano. Il battezzando, però deve digiunare un giorno o due prima.¹⁹ Ippolito prescrive:

Coloro che devono essere battezzati digiunino il venerdì... Essi veglieranno tutta la notte ascoltando letture di istruzioni.²⁰

La riunione, tra letture e istruzioni, dura nella notte fino al canto del gallo. In questo momento ha inizio la liturgia battesimale.

2/ Il battesimo

Questa prevede, come riti preparatori, la benedizione dell'acqua nella quale si battezzerà, la preparazione dell'olio benedetto e di quello esorcizzato e la denuda-

¹⁸ *Tradizione apostolica* 20. – 106.

¹⁹ *Didachè* VII,4. – 97.

²⁰ *Tradizione apostolica* 20. – 107.

zione dei battezzandi perché nulla abbiano indosso in cui il demonio possa ancora nascondersi; e, come primo atto, l'*apotaxis*, cioè la rinuncia a Satana, alle sue pompe e alle sue opere, che il sacerdote sottolinea con una unzione esorcistica e con l'ordine, ad ogni spirito del male, di allontanarsi per sempre da colui che si prepara ad essere battezzato. Tra tutti questi particolari Ippolito scrive:

Il sacerdote, prendendo disparte uno per uno coloro che devono ricevere il battesimo, gli ordini di abiurare dicendo: "Rinuncio a te, Satana, a tutte le tue pompe e a tutte le tue opere".²¹

Cirillo spiega lungamente la rinuncia a Satana da un punto di vista più elevato:

Anzitutto siete entrati nel vestibolo del battistero, e, mentre stavate in piedi rivolti verso Occidente, vi siete sentiti intimare l'ordine di stendere la mano, e avete rinunciato a Satana come se lo vedeste lì presente...

L'Occidente è il luogo delle tenebre visibili; e lui (Satana) ha l'impero delle tenebre. È per questo che voi con atto simbolico avete rivolto lo sguardo verso occidente e avete rinunciato a quel principe oscuro e tetro...

Nella seconda formula ti è stato suggerito di dire: "E a tutte le sue opere". Opere di Satana sono tutti i peccati, a cui pure bisogna rinunciare... Rinuncia dunque alle opere di Satana, cioè a tutte le azioni e ai pensieri irragionevoli...

Poi dici: "A tutti i suoi fasti". Fasti [pompe] del Demonio sono le stravaganze degli spettacoli teatrali, le corse dei cavalli, le cacce e ogni altra vanità del genere...

Dopo dici: "E al suo culto". Sono culto del demonio le preghiere che si fanno nei templi degli idoli... accendere una lucerna, bruciare incenso presso le fonti e i fiumi...

Allora ti fu detto di voltarti da Occidente verso Oriente, la regione della luce, e di pronunciare questo simbolo: "Credo..."²²

Siamo nella fase negativa del rito battesimale, che distrugge l'uomo vecchio, peccatore e mortale, perché da queste morte spoglie possa sorgere una creatura nuova e salva in eterno. Del resto, se si considera il significato di tutto il catecumenato, puntellato di esortazioni morali ed esorcismi, esso appare come una costante lotta contro il demonio. Nel momento del battesimo tale lotta acquista evidente senso

²¹ Tradizione apostolica 21. – 110.

²² Catechesi mistagogica 1,2. – 424-425; 1,4. – 426; 1,5. 426; 1,6. – 427. 1,8. – 427-428; 1,9. – 429.

drammatico: lo stesso *foitidzomenos*, da buon atleta, viene unto per affrontare nello scontro decisivo l'avversario, e il triplice succedersi di immersioni ed emersioni, scandito dalle formule del simbolo, segna i momenti estremi di questo conflitto che non può non richiamare alla nostra mente la vicenda di morte e resurrezione dello stesso Cristo. Ippolito dice:

Un diacono discenda nell'acqua insieme con colui che deve essere battezzato. Quando questi discende nell'acqua, colui che battezza gli imponga la mano sul capo dicendo: "Credi in Dio Padre onnipotente?" Colui che viene battezzato risponda: "Credo". Lo battezzi allora una prima volta tenendogli la mano sul capo. Poi chieda: "Credi in Cristo Gesù, figlio di Dio, che è nato per mezzo dello Spirito Santo dalla vergine Maria, è stato crocifisso sotto Ponzio Pilato, è morto ed è risorto il terzo giorno, vivo dai morti, è salito nei cieli, siede alla destra del Padre e verrà a giudicare i vivi e i morti?" Quando colui che è battezzato avrà risposto: "Credo", lo battezzi una seconda volta, poi ancora chieda: "Credi nello Spirito Santo e nella Santa Chiesa e nella resurrezione della carne?". Il battezzato risponda: "Credo". Così sia battezzato per la terza volta.²³

Cirillo di nuovo ci dà una spiegazione più elevata. Anzi, egli spiega anche i tre beni del battesimo.

Dopo siete stati condotti alla sacra piscina del divino battesimo, come Cristo fu portato dalla croce al sepolcro che stava lì vicino. Ognuno fu interrogato se credeva nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Recitaste la salutare professione di fede e poi foste immersi per tre volte nell'acqua e ne usciste; e anche questo per esprimere simbolicamente i tre giorni che Cristo passò nel sepolcro...

Come noi sappiamo bene, esso ci purifica sì dalle nostre colpe, ma ci rende anche atti a ricevere il dono dello Spirito Santo e ci configura alla passione di Cristo.²⁴

Dopo questa *katharsis*, che Ippolito chiama *lavacrum regenerationis*, il sacerdote unge il battezzato con l'olio consacrato riconoscendolo come creatura nuova e perfetta, rigenerata nello Spirito:

²³ Tradizione apostolica 21. – 111.

²⁴ Catechesi mistagogica II,4. – 432.

Il sacerdote lo unga, quando risale, con l'olio che è stato consacrato, dicendo: "Ti ungo con l'olio santo nel nome di Gesù Cristo".²⁵

Qui non si tratta ancora della cresima, ma dell'atto con cui si conclude il battesimo e si conferma la volontà – di aderire ed uniformarsi completamente al Cristo – che il battezzato ha espresso nella *syntaxis*. Cirillo non ce ne fornisce una spiegazione.

3/ La confermazione

Dopodiché la liturgia strettamente battesimale termina e i battezzati si asciugano, si rivestono ed entrano in Chiesa. Sarebbe suggestivo pensare che la cerimonia si svolga, come nei tempi apostolici, lungo un corso d'acqua corrente e fredda, e che ora per la prima volta i neofiti entrino nell'*ekklésia*, che, più che l'edificio di culto, appare la società dei santi in cui il vescovo li accoglie.

Poi invocando su di essi lo Spirito Santo e la grazia divina, il vescovo conferma, attraverso l'unzione carismatica, la loro identità con l'unto per eccellenza che è il Cristo. Ippolito lo descrive così:

Poi [il vescovo] versandogli sul capo l'olio santificato e imponendogli la mano, dica: "Ti ungo con l'olio santo nel Signore Padre onnipotente e in Gesù Cristo e nello Spirito Santo". Lo segni sulla fronte, lo baci e dica: "Il Signore sia con te". Colui che è stato segnato risponda: "E con il tuo spirito".

Questa seconda unzione o confermazione è un vero e proprio sacramento, che perfeziona il cristiano e ne sviluppa le energie spirituali infuse con l'acqua del battesimo. Si tratta di un perfezionamento sul piano ontologico e operativo: infatti, il credente, che con il battesimo è entrato a far parte del mistero della salvezza, con la confermazione è chiamato a viverlo e a testimoniare e poi con la comunione, cibandosi del corpo di Cristo, si inserisce con completezza nella famiglia del popolo di Dio. La cresima nel suo autentico valore è, perciò, un momento intermedio del processo attraverso cui si crea e costruisce la fisionomia del cristiano. Perciò viene subito dopo la cresima, nell'iniziazione cristiana, la comunione.

Cirillo descrive la formula più ampia della confermazione, esponendo anche il senso del sacramento, cioè il significato della crismazione dei diversi organi:

| ²⁵ Tradizione apostolica 21. – 111-112.

Per prima cosa siete stati crismati sulla fronte, per essere liberati dalla vergogna che il primo uomo trasgressore portava ovunque (Gn 3,7-8), e per poter contemplare a viso aperto, come in uno specchio, la gloria del Signore (2Cor 3,8). Poi sulle orecchie, perché riceviate delle orecchie capaci di udire i divini misteri... Poi alle narici, perché possiate dire, dopo aver ricevuto il balsamo: “Noi infatti siamo dinanzi a Dio il profumo di Cristo fra quelli che si salvano” (2Cor 2,15). Poi sul petto, affinché, indossata la corazza della giustizia, possiate resistere alle insidie del demonio (Ef 6,14). Come Cristo, dopo il battesimo e la discesa dello Spirito Santo, uscì a combattere contro il demonio (Mt 4,1ss), così voi pure, dopo il santo battesimo e la mistica crismazione, rivestiti della armatura dello Spirito Santo, affrontate la potenza dell'avversario (Ef 6,11) e la combattete dicendo: “Tutto posso in Colui che mi dà forza” (Fil 4,13).²⁶

Se si tiene conto della formula di benedizione dell'olio, appare evidente che con questa unzione i neobattezzati sono pienamente conformati al Cristo: al Cristo-sovrano, in quanto il neofito è erede del regno dei cieli; al Cristo-sacerdote, in quanto viene ammesso a partecipare del sacerdozio di cui finora era rimasto ai margini; al Cristo-profeta, perché viene illuminato dalla parola di Dio e accoglie la rivelazione dell'arcano; al Cristo-vittima, di cui subito dopo gusterà corpo e sangue. Perciò può esprimere San Cirillo:

Una volta ammessi a questa santa crismazione, voi siete chiamati “cristiani”: nome corrispondente a verità, per effetto della rigenerazione.²⁷

Questa appartenenza a un unico ordine di spiriti puri e concordi è sottolineata dalla preghiera che i neobattezzati dicono insieme con i fedeli, dal bacio della pace che scambiano con essi e dal carattere particolare che la liturgia eucaristica assume per completare il loro ingresso nel seno della comunità.

4/ La comunione

Nel processo dell'iniziazione cristiana si inserisce anche la prima comunione dei neofiti. Anzi, il processo culmina in questo punto. Il vescovo celebra la liturgia eucaristica, descritta da Ippolito nel modo seguente:

²⁶ *Catechesi mistagogica* III,4. – 437-438.

²⁷ *Catechesi mistagogica* III,5. – 438.

I diaconi presentino l'offerta al vescovo. Questi benedica il pane per rappresentare il corpo di Cristo; poi il calice di vino misto, per rappresentare il sangue sparso per tutti quelli che hanno creduto in lui; il latte e il miele mescolati insieme, per indicare l'adempimento della promessa, fatta ai nostri padri, di una terra dove scorressero latte e miele... infine l'acqua offerta in segno di purificazione.²⁸

Questo rito, con il latte e il miele, ha probabilmente origine alessandrina e forse anche di derivazione misterica, sottolinea l'infanzia spirituale della nuova creatura e richiama, d'altra parte, le delizie de Paradiso promesso ai figli di Dio.

Cirillo richiamandosi all'insegnamento di Paolo (1Cor 11,23-32), riassume la dottrina della realtà dell'Eucaristia:

Questa lettura del beato Paolo dovrebbe essere sufficiente a istruirvi sui sacri misteri di cui siete stati considerati degni e che vi hanno reso concorporei e consanguinei di Cristo.²⁹

Innanzitutto è il vescovo che fa la comunione, ma i sacerdoti e i diaconi sono i suoi aiutanti. Ippolito dice che il vescovo:

Spezzi poi il pane e ne distribuisca un pezzetto ad ognuno dicendo: "Il pane celeste in Gesù Cristo". Chi lo riceve risponda: "Amen"... Coloro che ricevono (la comunione) bevano da ognuno dei calici, mentre chi porge il calice dica: "In Dio Padre onnipotente". Colui che beve risponda: "Amen". "E nel Signore Gesù Cristo, nello Spirito Santo e nella santa Chiesa". Risponda ancora: "Amen". Così avvenga per ognuno.³⁰

Così i neofiti comunicanti, durante la comunione, bevono, dai corrispondenti calici che i diaconi porgono, acqua, perché anche all'interno l'anima sia purificata come lo è stato il corpo, latte e miele, simboli della terra promessa, e cioè della Chiesa come patria celeste dispensatrice di carismi e di salvezza, e vino, che è il sangue versato dal Cristo per espiare le colpe umane; e si cibano del corpo del Cristo, di cui i cristiani sono le membra vive nella realtà terrena. Ecco l'insegnamento di Cirillo al riguardo:

²⁸ Tradizione apostolica 21. - 112-113.

²⁹ Catechesi mistagogica IV,1. - 440.

³⁰ Tradizione apostolica 21. - 113.

Perciò noi ne partecipiamo, pienamente sicuri che si tratta del corpo e del sangue di Cristo. Sotto le specie del pane ti è dato il corpo e sotto quelle del vino il sangue, affinché, reso partecipe del corpo e del sangue di Cristo tu divenga concorporeo e consanguineo con lui. In questo modo diventiamo "cristiferi".³¹

Ippolito conclude il suo insegnamento sui sacramenti dell'iniziazione cristiana con un'importante ammonizione:

Se è opportuno ricordare qualche altra cosa, il vescovo la dica sotto il sigillo del segreto a coloro che hanno ricevuto la comunione. Gli infedeli non ne vengano a conoscenza se non dopo aver ricevuto la comunione.³²

Qui si tratta di una "disciplina dell'arcano" di cui si ha traccia a partire dalla fine del secolo II, quando i numerosi casi di apostasia o eresia indussero la Chiesa a scegliere, istruire e provare i nuovi venuti con grande prudenza. Nel catecumenato, difatti, le verità cristiane sono comunicate con gradualità e cautela, riservando le rivelazioni sacramentali a coloro che sono già cristiani in quanto battezzati, confermati e comunicati.

4. Conclusione

Dall'opera di Ippolito di Roma e da quella di San Cirillo di Gerusalemme vediamo tutto il processo dell'iniziazione cristiana, come avveniva nell'antichità, nel secolo III e IV.

Possiamo affermare che *Ippolito* non fa menzione nella Tradizione Apostolica del precatecumenato. *Cirillo* invece consacra la maggior parte delle sue "conferenze catechetiche" a questo tema, cioè le prime diciotto catechesi.

Mentre Cirillo ci offre una spiegazione più elevata sull'iniziazione, Ippolito descrive il suo metodo con i propri particolari. Così possiamo osservare il lungo periodo del catecumenato vero e proprio, durante il quale i candidati portano a maturazione le iniziali disposizioni. Dopo l'*elezione* inizia per i candidati una preparazione più intensa, identificata con il tempo della *purificazione ed illuminazione*. Questo periodo comincia quando essi sono ormai pronti a partecipare alla celebrazione sa-

³¹ *Catechesi mistagogica* IV,3. - 441.

³² *Tradizione apostolica* 21. - 114.

cramentale, perché hanno adeguatamente convertito mente e costumi di vita, e hanno acquistato sufficiente conoscenza della dottrina cristiana e vivo senso della carità e della fede. La preparazione intensa coincide con la Quaresima. Segue poi, nella notte della veglia pasquale, dopo la benedizione dell'acqua, l'iniziazione sacramentale: con il battesimo, la cresima, gli *eletti* ricevono la remissione di peccati, sono aggregati al popolo di Dio, ricevono l'adozione di Suoi figli, sono introdotti dallo Spirito Santo nella promessa pienezza dei tempi; attraverso il banchetto eucaristico, già pregustano il Regno di Dio.

Infine, nel tempo della mistagogia la comunità insieme con i neofiti approfondisce la conoscenza del mistero pasquale traducendolo in forma concreta di vita, sia con la meditazione sul Vangelo, sia con la partecipazione all'Eucaristia ed in ultimo con l'esercizio della carità.

Riassumendo, possiamo citare ancora l'insegnamento di San Cirillo che ci dà il senso dell'iniziazione cristiana:

Quando però ti sei svestito dalle antiche vesti e ti sei messo quelle spiritualmente bianche, bisogna che tu sia sempre vestito di bianco. Non intendiamo affatto dire che tu debba sempre indossare indumenti (materiali) bianchi; è necessario però che tu porti quelli che sono veramente bianchi, splendidi e spirituali, per poter dire quello che si trova scritto in Isaia: "Lo gioisco pienamente nel Signore, la mia anima esulta nel mio Dio, perché mi ha rivestito delle vesti di salvezza, mi ha avvolto con il manto della giustizia".³³

| ³³ *Catechesi mistagogica* IV,8. – 443.

ISTVÁN IVANCSÓ

L'INIZIAZIONE CRISTIANA

SOMMARIO: 1. Introduzione; 2. Il termine "iniziazione"; 3. La base biblica dell'iniziazione; 4. Il fondamento patristico dell'iniziazione; 5. Lo sviluppo successivo dell'iniziazione; 6. Conclusione.

1. Introduzione

Prima di tutto vorrei precisare i limiti del mio contributo. Dal grande tema dell'iniziazione cristiana ho scelto di elaborare la parte che concerne la spiegazione del termine, poi le basi bibliche ed infine il sottofondo patristico.

L'idea di iniziazione cristiana è, insieme, antica e nuova. *Antica*, perché la si trova all'inizio della storia della Chiesa. Fino al IV secolo era una istituzione fiorente e ben articolata. Più tardi ha conosciuto una grande crisi. Allo stesso tempo è *nuova* perché per molti secoli, dal secolo VI al Concilio Vaticano II, si è dimenticato di utilizzare l'espressione. Tale esperienza si trova a perdere efficacia e senso fino a scomparire dalla riflessione e dalla vita della Chiesa sia occidentale sia orientale. La Chiesa però ha continuato ad amministrare i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana nella medesima celebrazione.¹

La collocazione teologico-pastorale dell'iniziazione cristiana nella vita viva della Chiesa, così, non è facile. Soprattutto da due punti di vista. Il primo: la separazione temporale nel conferimento dei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana (soprattutto nella Chiesa occidentale); e il secondo: la successione temporale del conferimento dei sacramenti, non più conforme alle esperienze più note e più generali delle origini.

Il tema stesso dell'iniziazione cristiana oggi è specialmente importante, durante il risveglio del catecumenato e nell'era dei movimenti di neocatecumenato, soprattutto nella Chiesa occidentale. La nostra Chiesa bizantina, detta greco-cattolica,

¹ Cf. CELEGHIN, A., "I sacramenti dell'iniziazione cristiana", in Gruppo italiano docenti di diritto canonico (a cura), *La funzione di santificare della Chiesa. XX Incontro di Studio Passo della Mendola - Trento 5 luglio - 9 luglio 1993*, Milano 24.

custodisce l'uso antico di conferire i tre sacramenti – il battesimo, la cresima, l'Eucaristia – in una unica celebrazione, anche se non in equivalente misura con gli ortodossi. Però, anche per noi si è recentemente prescritto nell'Istruzione del 1996 il ritorno alle fonti originali.

L'iniziazione è, in realtà, celebrazione unitaria e indivisibile dell'ingresso alla vita in Cristo, nella comunità che vive in lui... Per cause storiche e culturali tale prassi fu abbandonata dalla Chiesa occidentale e l'iniziazione battesimale vi fu conferita ai fanciulli in vari momenti successivi. L'antico uso si conservò invece intatto e ininterrottamente in Oriente... La dove la prassi tradizionale è andata perduta, l'applicazione delle norme prescritte in questa materia... chiederà una vera riforma.²

L'ordinamento, dunque è chiaro. Per questo si deve fare indagine e studio approfondito della prassi antica, quale si desume dai manoscritti e dai testi stampati a ciò relativi, redatti dalla Chiesa orientale. Da questi documenti si vede il progresso continuo dei tre sacramenti che vengono amministrati uno dopo l'altro, ma in una unica celebrazione, come possiamo leggere nel brano eccellente dell'Istruzione:

Nel Battesimo la persona è liberata dal peccato, rigenerata a vita nuova, rivestita di Cristo ed incorporata alla Chiesa, nella Crismazione col santo Myron è segnata col sigillo del dono dello Spirito Santo. La sua piena iniziazione viene ultimata con la recezione dell'Eucaristia, sacramento non solo della comunione di individui con Cristo, Capo del Corpo Mistico, ma anche della comunione fra tutti i fedeli, membri del Corpo che vive la nuova vita in Lui. Il nutrimento del Corpo e del Sangue del Verbo incarnato porta a perfezione il cristiano, in modo che non sia più lui che vive, ma Cristo che vive in lui (cf. Gal 2,20). La celebrazione sacramentale dell'iniziazione cristiana è il gesto visibile che conferisce il dono della benevolenza offerta dal Padre celeste agli uomini nel suo Figlio incarnato, e comunica la vita eterna a chi ascolta la parola di Cristo e crede in Colui che l'ha mandato (cf. Gv 5,24).³

In questo contesto subito vediamo non soltanto la stretta connessione dei tre sacramenti, ma anche la necessità o possibilità del loro conferimento uno dopo l'altro. La detta Istruzione, infatti, ci dice anche quanto segue:

² CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, nr. 42, Città del Vaticano 1996, 38-39.

³ *Ibid.*, nr. 43, p. 40.

L'INIZIAZIONE CRISTIANA

L'Eucaristia sia amministrata al più presto dopo il Battesimo e la Crismazione del santo Myron, secondo le norme della propria Chiesa *sui iuris*... e nell'amministrazione di essa siano osservate le prescrizioni dei libri liturgici della propria Chiesa *sui iuris*.⁴

Su questo punto mi fermo, non volendo trattare l'aspetto del diritto canonico. Vediamo piuttosto l'etimologia.

2. Il termine "iniziazione"

Noi tutti sappiamo che cosa significa l'iniziazione cristiana. Per chiarire però il termine non pare superfluo riassumere con le parole seguenti: "Con il termine «Iniziazione Cristiana», qui impiegato per convenzione, si intende quel processo catechetico e liturgico con cui si diventa cristiani, significato... nei tre *Misteri* o Sacramenti dell'Immersione battesimale, dell'Unzione con il sacro Myron e dell'Eucaristia, momenti distinti, ed insieme connaturalmente congiunti, di quella che deve essere considerata un'unica e sola realtà sacramentale".⁵

Nonostante ciò, possiamo osservare che oggi il termine "iniziazione" non ci è più abituale. Però, si può riscoprirlo a partire da due prospettive differenti.⁶ Come "memoria storica" ha incominciato ad essere ripreso, nella Chiesa universale, attorno agli anni '50. In tale periodo veniva esaminato e utilizzato nel contesto della scienza della religione e delle origini nel cristianesimo. Come "istanza pastorale" è stato invece preso in considerazione attorno agli anni '70.

Le due sottolineature, naturalmente, richiedono due precisazioni. La *prima* intendeva l'insieme dei riti di ingresso nella società degli adulti. La si trova soprattutto riferita alle religioni primarie e di riflesso viene attribuita anche ai riti e ai sacramenti che introducono nella vita cristiana. La *seconda* si colloca piuttosto come conseguenza della precedente: il battesimo non finisce e non si compie con la celebrazione di questo sacramento, ma si completa, si perfeziona e si estende pure ai sacramenti della confermazione e dell'Eucaristia. Entrambe le idee sono confermate dalla tradizione della Chiesa.

⁴ *Ibid.* nr. 51, p. 44.

⁵ PARENTI, S., *Riti dei sacramenti dell'iniziazione cristiana nella tradizione liturgica bizantina*, Milano 1990, 11.

⁶ Cf. CELEGHIN, A., "L'iniziazione cristiana nel CIC 1983", in *Periodica* 84 (1995) 32.

Soffermandoci alla *prima idea*, possiamo osservare che il termine “iniziazione” ci rimanda alle religioni misteriche dell’epoca ellenistica. Tra queste più noto è il culto di Mitra, quasi contemporaneo all’ingresso del cristianesimo a Roma. Questo non significa che la Chiesa di Roma abbia adottato i riti pagani per costruire la sua “iniziazione”.⁷ Certe similitudini e certi simbolismi, come il bagno con l’acqua, sono comuni ad ogni cultura per esprimere la purificazione.⁸

Osservando poi la *seconda idea*, dobbiamo considerare che l’iniziazione cristiana si riferisce alle tappe indispensabili per entrare nella comunità ecclesiale e nel suo culto in spirito e verità. Senza voler esagerare il senso della disciplina detta “dell’arcano”, non si può dimenticare che, nella Chiesa primitiva, i riti di iniziazione erano segreti. Le catechesi dei Padri ci dimostrano che la spiegazione particolareggiata dei riti avveniva quando i catecumeni avevano ormai fatto l’esperienza vitale dei sacramenti dell’iniziazione. Questa catechesi era essenzialmente “mistagogica”, come ce ne dà testimonianza l’opera di San Cirillo di Gerusalemme, con le sue diciotto catechesi e cinque catechesi dette mistagogiche.

Guardando teologicamente, l’iniziazione cristiana significa una espressione sintetica: “l’iniziazione cristiana non è altro che la prima partecipazione sacramentale alla morte e alla risurrezione di Gesù”.⁹ C’è però un altro modo di considerarla: come processo, cioè disteso nel tempo. Così ci sono quattro elementi importanti da rilevare: il primato dell’evangelizzazione; l’unità organica e progressiva dei sacramenti dell’iniziazione cristiana; il riferimento alla comunità ed ai suoi ministeri; la figura del cristiano adulto.¹⁰

Vorrei mettere l’accento sul significato del termine che significa “inizio”, “ingresso” in una nuova vita dell’uomo in seno alla Chiesa. Come in ogni vita, anche qui si ha un progresso con tappe che, in questo caso, sono rappresentate dai sacramenti dell’iniziazione. Ciascuno di essi non rimane chiuso in se stesso, ma è aperto al successivo in una crescita dinamica verso una più profonda perfezione.¹¹ Infatti, i tre sacramenti sono intimamente connessi come un unico avvenimento di salvezza. Eppure ognuno di essi mantiene la propria specificità. Per mezzo di questi sacramenti l’uomo, lavato e liberato dal peccato, è rigenerato quale figlio di Dio Padre, configurato a Gesù Cristo e ricolmo di Spirito Santo. Rinasce, come uomo nuovo, a immagi-

⁷ Cf. il mio libro: IVANCSÓ, I., *Görög katolikus liturgika [Teologia liturgica greco-cattolica]*. Nyíregyháza 1999, 40-41.

⁸ Cf. NOCENT, A., “Iniziazione cristiana”, in Sartore, D. – Triacca, M. (a cura di), *Nuovo dizionario di Liturgia*, Cinisello Balsamo 1988, 632.

⁹ *Rito dell’iniziazione cristiana degli adulti (RICA)* 8.

¹⁰ Cf. CELEGHIN, “I sacramenti dell’iniziazione cristiana” (nt. 1), 25.

¹¹ Cf. CELEGHIN, “L’iniziazione cristiana” (nt. 6), 38.

ne e somiglianza di Dio e, inserito nella nuova comunità della Chiesa, diviene germe e strumento del Regno di Dio.¹²

La catechesi deve seguire questo metodo. Sarebbe uno sbaglio presentare questi sacramenti come isolati, come una cosa che, ricevuta, è definitivamente conclusa, passata. Se il battesimo e la confermazione vengono amministrati e ricevuti una sola volta, l'Eucaristia, che è stata istituita per essere continuamente ripetuta, rinnova ogni volta quanto è stato donato con i primi due sacramenti. Perciò possiamo affermare: "L'iniziazione cristiana si prospetta quindi come *un* sacramento che comporta tre tappe sacramentali".¹³

Dunque, l'antica tradizione della Chiesa ha vissuto questa iniziazione ai tre sacramenti proprio come iniziazione a tutti e tre insieme. Essi venivano conferiti in una unica celebrazione, anche ai bambini. Questo processo, cioè la successione dei tre riti, è stato presentato nel II secolo, in un testo ormai classico di Tertulliano:

Il corpo viene lavato, perché l'anima sia purificata; il corpo viene unto, perché l'anima sia consacrata; il corpo viene segnato (con il segno della croce), perché l'anima sia fortificata; il corpo viene ombreggiato (dall'imposizione delle mani), perché l'anima venga illuminata dallo Spirito Santo; il corpo viene nutrito con il corpo e il sangue di Cristo, perché l'anima si nutra di Dio.¹⁴

Riassumendo, possiamo affermare con Denzinger: L'Oriente ha saputo conservare la fisionomia dell'iniziazione "come sacramento conferito in tre tappe sacramentali intimamente unite".¹⁵ Questo processo sta davanti a noi nel modo seguente: Nei sacramenti dell'iniziazione l'uomo, mediante l'immersione nell'acqua compiuta nel nome della Santissima Trinità, viene reso partecipe del mistero della morte, della sepoltura e della risurrezione di Gesù Cristo; viene liberato dal potere del Male, generato a nuova vita e riveste Cristo; riceve il compimento del dono dello Spirito Santo che lo rende vero adoratore del Padre e testimone del Figlio; e nella partecipazione all'unico Pane e all'unico Calice diviene membro ed insieme edifica la Chiesa, Corpo di Cristo.¹⁶ Il culmine sacramentale di questo processo è la partecipazione all'Eucaristia. Mangiando la carne del Signore e bevendo il suo sangue l'uomo viene

¹² Cf. FORTINO, E. F., *L'iniziazione cristiana nella Chiesa bizantina. Una catechesi per i giovani*, Roma 1985, 4.

¹³ NOCENT, "Iniziazione cristiana" (nt. 8), 633.

¹⁴ TERTULLIANO, *De resurrectione* 8.

¹⁵ DENZINGER, H., *Ritus orientalium* I, Würzburg 1863, 191-403.

¹⁶ Cf. PARENTI, *Riti dei sacramenti dell'iniziazione* (nt. 5), 11.

misteriosamente assimilato a Cristo stesso, viene reso partecipe della natura divina. L'uomo è trasformato ad immagine di Cristo stesso.¹⁷ San Cirillo di Gerusalemme fa questa spiegazione ai neofiti:

Sotto le specie del pane ti è dato il corpo e sotto quelle del vino il sangue, affinché, reso partecipe del corpo e del sangue di Cristo tu divenga concorporeo e consanguineo con lui. In questo modo diventiamo "Cristiferi", in quanto il corpo e il sangue di Cristo si è distribuito per le nostre membra e, al dire del beato Pietro, noi diventiamo "partecipi della natura divina" (1Pt 1,4).¹⁸

3. La base biblica dell'iniziazione

Se cerchiamo la base biblica dell'iniziazione, la possiamo facilmente trovare nello Spirito Santo stesso. Come si può comprendere questo? Ora intendo spiegarlo. Per studiare il legame che unisce i tre sacramenti dell'iniziazione, il modo migliore è analizzare l'azione dello Spirito Santo nella storia della salvezza e il disegno di Dio per la restaurazione dell'alleanza con l'umanità.¹⁹ Questo metodo è più efficace invece di quello che analizza gli effetti dei sacramenti dell'iniziazione.

Lo Spirito è tipologicamente presente fin dalla creazione del mondo in unità. La creazione si presenta già come il segno dell'amore di Dio e dell'alleanza, come segno di unità. Questa si osserva su diversi livelli. Prima di tutto è unità tra la creatura infraumana. Poi c'è unità tra l'uomo e queste creature che obbediscono alla volontà di Dio, e gli danno lode attraverso la mediazione dell'uomo. Inoltre c'è unità dell'uomo con se stesso: il corpo e l'anima che si uniscono in lui. Infine esiste unità dell'uomo con Dio, tanto da esserne l'immagine (cf. Gn 1,26-27).

Il peccato intervenne a distruggere questa unità e fu l'origine della divisione.

Ma l'Antico Testamento non si stanca di mostrarci Dio impegnato a ristabilire l'alleanza e l'unità del mondo. Come era presente alla creazione del mondo in unità, lo Spirito Santo continua la sua attività nella ricreazione del mondo attraverso i grandi personaggi del popolo di Dio: giudici, re, profeti. Dopo il fallimento di questi innumerevoli tentativi di alleanza e di ricostruzione, lo Spirito non interrompe la sua

¹⁷ Cf. FORTINO, *L'iniziazione cristiana nella Chiesa bizantina* (nt. 12), 7.

¹⁸ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogica* IV,3. – Traduzione italiana: Barbisan, E. (versione, intr. e note), S. Cirillo di Gerusalemme, *Le Catechesi*. Alba, 1976, 441. Traduzione ungherese: Vanyó, L. (red.), *Jeruzsálemi Szent Kírillosz összes művei [Tutte le opere di San Cirillo di Gerusalemme]*. (Seminarium Centrale Budapestense 4), Budapest 1995, 235.

¹⁹ Cf. NOCENT, "Iniziazione cristiana" (nt. 8), 633.

L'INIZIAZIONE CRISTIANA

azione. All'alba della redenzione è proprio lui che provoca in Maria l'incarnazione del Figlio di Dio (cf. Lc 1,26-38). L'incarnazione del Verbo eterno in un'esistenza secondo la carne, così come vedono le cose i padri, trova speciale corrispondenza nei sacramenti e soprattutto nel battesimo. In fatti nel fonte battesimale si può constatare l'azione dello Spirito Santo: il fonte battesimale è nella loro prospettiva allo stesso tempo sepolcro e utero che ci rigenera alla vita secondo Dio.

Il Verbo di Dio è disceso nell'esistenza secondo la carne, e noi, uomini, siamo elevati alla vita divina come figli di adozione (cf. Rm 8,17). Come Gesù fin dalla sua nascita nella carne esercitava la missione di profeta, re e sacerdote, anche noi, fin dalla nostra rinascita nell'acqua battesimale possediamo la qualità di profeta, re e sacerdote.

Lo Spirito continuava la sua attività nella vita terrena di Gesù. Lo vediamo nel battesimo al Giordano (cf. Mc 1,10 e par); nella trasfigurazione sul monte Tabor (cf. Mc 9,7 e par). La voce del Padre, in presenza dello Spirito, designò ufficialmente Gesù come "colui nel quale egli ha posto la sua compiacenza", come profeta, re e sacerdote. Vediamo ancora l'azione dello Spirito nella vita Gesù, quando nella sinagoga di Nazaret proclamò: "Lo Spirito del Signore è sopra di me" (Lc 4,18; cf. Is 61,1-2). Possiamo affermare che Gesù, dopo aver ricevuto il proprio "essere-uomo", ricevette il proprio "agire". Effettivamente Cristo cominciò ad annunciare la salvezza con le sue parole e con i suoi miracoli, che realizzò nel mistero pasquale.²⁰

Alla base della Scrittura e a quella della tradizione patristica possiamo affermare che proprio questo avviene nella vita dell'uomo. Nel fonte battesimale riceve, infatti, la nuova vita, il nuovo "essere" secondo Dio. Poi per la confermazione, portando il "sigillo del dono dello Spirito Santo", riceve l'"agire" secondo la volontà di Dio. Così l'uomo è designato ad annunciare con la sua testimonianza e soprattutto con la celebrazione dell'Eucaristia (che è l'attualizzazione del mistero pasquale di Gesù Cristo) la morte e resurrezione di Cristo. Il suo "agire" si svolge nella Chiesa che è il segno della ricostruzione del mondo inaugurata dallo Spirito Santo nel giorno di Pentecoste, quando ha costituito o rafforzato la Chiesa.²¹ Da queste considerazioni non è difficile comprendere quanto i tre sacramenti dell'iniziazione siano intimamente legati tra di loro.

²⁰ Cf. NOCENT, "Iniziazione cristiana" (nt. 8), 634.

²¹ Cf. *Ibid.*

4. Il fondamento patristico dell'iniziazione

Prima di tutto dobbiamo osservare che l'epoca apostolica non ci offre dati precisi sull'iniziazione. Non c'è descrizione precisa che si riferisca alla preparazione ai tre sacramenti. Però l'intera predicazione degli apostoli ha come fine la fede e il battesimo, in base all'ordinamento missionario di Gesù (cf. Mt 28,19-20).

Soltanto nel secolo II appaiono le prime tappe dell'iniziazione cristiana. Dall'*Apologia* di *San Giustino* si vede che per amministrare il battesimo sono necessari due elementi: la catechesi e la preghiera con il digiuno.²² L'istruzione prebattesimale aveva per fine la fede e le sue conseguenze morali. Intanto Giustino non ci offre elementi precisi sul rito battesimale e tanto meno sulla confermazione. *Ireneo di Lione* nella sua *Dimostrazione apostolica* ci offre qualche idea dell'iniziazione: sia del contenuto della catechesi, sia della preparazione battesimale.²³ Però quando parla della catechesi mistagogica, si riferisce piuttosto al momento post-battesimale. Parlando dello Spirito, nell'*Adversus haereses* Ireneo usa spesso il termine "perfezione", che per lui però non è equivalente con la confermazione.²⁴

Nel secolo III il tempo di preparazione al battesimo aveva una sua organizzazione: i catecumeni infatti vi si preparavano generalmente per tre anni. La descrizione più completa dell'iniziazione la si può leggere nella *Tradizione apostolica* di *Ippolito di Roma*. E questo è molto importante. Infatti, se finora abbiamo potuto conoscere l'iniziazione cristiana solo attraverso allusioni più o meno esplicite, l'opera di Ippolito ci fornisce numerosi dettagli sul catecumenato, il battesimo, la confermazione e l'Eucaristia. Ciò che descrive Ippolito serve da base per lo sviluppo ulteriore, e non si deve affermare che le sue descrizioni sono valide solo per "l'uso di Roma". – Proprio per questo vale la pena citare il brano della *Tradizione apostolica* di Ippolito di Roma.

Al canto del gallo, per prima cosa si preghi sull'acqua. Sia acqua che scorra in una fonte o che fluisca dall'alto. Avvenga così, a meno che non ci sia qualche necessità. Se c'è una necessità permanente ed urgente, si usi l'acqua che si trova. (Coloro che devono ricevere il battesimo) si spoglino. Battezzate per primi i bambini. Tutti quelli che sono in grado di rispondere da sé, rispondano; per quelli che non sono in grado, rispondano i genitori o

²² Cf. GIUSTINO, *Apologia* I,61,2.

²³ Cf. IRENEO DI LIONE, *Dimostrazione apostolica* 3.

²⁴ Cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* 5,6,1.

qualcuno della famiglia. Battezzate poi gli uomini ed infine le donne, le quali avranno disciolto i capelli e deposto i loro gioielli d'oro e d'argento: nessuno discenda nell'acqua con in dosso qualcosa di estraneo.

All'ora fissata per il battesimo il vescovo renda grazie sull'olio e poi lo metta in vaso: è l'olio del rendimento di grazie.

Poi prenda altro olio e pronuncii su di esso un esorcismo: è l'olio di esorcismo.

Un diacono prenda l'olio di esorcismo e si ponga alla sinistra del sacerdote, un altro prenda l'olio del rendimento di grazie e si ponga alla destra.

Il sacerdote, prendendo in disparte uno per uno coloro che devono ricevere il battesimo, gli ordini di abiurare dicendo:

“Rinuncio a te, Satana, a tutte le tue pompe e a tutte le tue opere”.

Dopo che abiurato, lo unga con l'olio dell'esorcismo dicendogli: “Ogni spirito si allontani da te”.

Così lo affidi, nudo, al vescovo o al sacerdote che sta vicino all'acqua, perché lo battezzi.

Un diacono discenda nell'acqua insieme con colui che deve essere battezzato. Quando questi discende nell'acqua, colui che battezza gli imponga la mano sul capo dicendo: “Credi in Dio Padre onnipotente?” Colui che viene battezzato risponda: “Credo”. Lo battezzi allora una prima volta tenendogli la mano sul capo. Poi chieda: “Credi in Cristo Gesù, figlio di Dio, che è nato per mezzo dello Spirito Santo dalla vergine Maria, è stato crocifisso sotto Ponzio Pilato, è morto ed è risorto il terzo giorno, vivo dai morti, è salito nei cieli, siede alla destra del Padre e verrà a giudicare i vivi e i morti?” Quando colui che è battezzato avrà risposto: “Credo”, lo battezzi una seconda volta, poi ancora chieda: “Credi nello Spirito Santo e nella Santa Chiesa e nella resurrezione della carne?”. Il battezzato risponda: “Credo”. Così sia battezzato per la terza volta.

Il sacerdote lo unga, quando risale, con l'olio che è stato consacrato dicendo: “Ti ungo con l'olio santo nel nome de Gesù Cristo”.

E così, uno per uno, si asciughino, si rivestano ed entrino in chiesa. Il vescovo imponga loro la mano e invochi dicendo: “Signore Dio, che li hai resi degni di meritare la remissione dei peccati mediante il lavacro di rigenerazione dello Spirito Santo, infondi in essi la tua grazia, affinché ti servano seconda la tua volontà, poiché a te è gloria, al Padre e al Figlio con lo Spirito Santo nella santa Chiesa, ore a nei secoli dei secoli. Amen.”

Poi versandogli sul capo l'olio santificato e imponendogli la mano, dica: “Ti ungo con l'olio santo nel Signore Padre onnipotente e in Gesù Cristo e nello Spirito Santo”. Lo segni sulla fronte, lo baci e dica: “Il Signore sia con te”. Colui che è stato segnato risponda: “E con il tuo spirito”.

Così il vescovo faccia a tutti, uno per uno. (I neo battezzati) preghino ormai insieme con tutto il popolo; ma preghino insieme con i fedeli solo dopo aver ricevuto tutto ciò.

Dopo aver pregato diano il bacio della pace. A questo punto i diaconi presentino l'offerta al vescovo. Questi benedica il pane per rappresentare il corpo di Cristo; poi il calice di vino misto, per rappresentare il sangue sparso per tutti quelli che hanno creduto in lui; il latte e il miele mescolato insieme, per indicare l'adempimento della promessa, fatta ai nostri padri, di una terra dove scorressero latte e miele, cioè della carne che il Cristo stesso ha donato – e di cui si nutrono, alla maniera dei bambini, i credenti – e che trasforma in dolcezza l'amarezza del cuore con la soavità della parola; infine l'acqua offerta in segno di purificazione, affinché anche la parte interiore dell'uomo, l'anima, riceva gli stessi effetti del corpo. Il vescovo dia tutte queste spiegazioni a coloro che si comunicano. Spezzi il pane e ne distribuisca un pezzetto ad ognuno dicendo: "Il pane celeste in Gesù Cristo". Chi lo riceve risponda: "Amen".

Se i sacerdoti non bastano, anche i diaconi tengano i calici e se ne stiano composti nell'ordine seguente: primo quello che ha in mano l'acqua, secondo quello che ha il latte, ultimo quello che ha il vino.

Coloro che ricevono (la comunione) bevano da ognuno dei calici, mentre chi porge il calice dica: "In Dio Padre onnipotente". Colui che beve risponda: "Amen". E nel Signore Gesù Cristo, nello Spirito Santo e nella Santa Chiesa". Risponda ancora: "Amen". Così avvenga per ognuno.

Terminato questo rituale, ciascuno si curi di compiere buone azioni, di piacere a Dio e di vivere rettamente, aderendo con zelo ai principi della Chiesa, mettendo in pratica gli insegnamenti ricevuti e progredendo nella pietà.²⁵

Come abbiamo visto, la sostanza e molti particolari di questo rito sono rimasti fino ad oggi.

Continuando l'elaborazione della dottrina dei Padri, vediamo che *Tertulliano* nella sua opera sul battesimo esorta i catecumeni a prepararsi al battesimo "con preghiere assidue, digiuni, prostrazioni e veglie".²⁶ Egli distingue nettamente il battesimo con l'acqua dal dono dello Spirito che si riceve con l'imposizione della mano.

²⁵ IPPOLITO DI ROMA. *Tradizione apostolica* 21. – Traduzione italiana: Tateo. R. (a cura di), Ippolito di Roma, *Tradizione apostolica*. Alba 1972, 108-114.

²⁶ TERTULLIANUS. *De baptismo* XX,1. – Traduzione ungherese: Vanyó, L. (red.), *Tertullianus művei*. (Okeresztény Írók 12), Budapest 1986, 185. – Questo digiuno era prescritto per il mercoledì e venerdì, come è attestato nella *Didachè*. Cf. *Didachè* 8.1. Traduzione ungherese: Vanyó, L. (red.), *Apostoli a-tyák*, (Okeresztény Írók 3), Budapest 1980, 97.

Egli sembra vedere nel battesimo solo l'effetto negativo: la remissione dei peccati, poiché lo Spirito viene donato con l'imposizione della mano.²⁷ Cipriano distingue il battesimo dal dono dello Spirito Santo nella confermazione. Esisteva il problema del ribattesimo agli eretici, e per questo motivo egli ha fatto la distinzione.²⁸ Il grande Origene concepisce il catecumenato come un ingresso nella fede attraverso una catechesi che della fede esprima un breve compendio. Il mistero cristiano vi è esposto nei suoi elementi essenziali. Origene in molte sue omelie esortava i catecumeni alla penitenza. Egli descrive i riti battesimali, che conosce assai bene, per esempio la consacrazione dell'acqua,²⁹ la rinuncia e la professione di fede.³⁰

Anche Cirillo di Gerusalemme ci fornisce dettagli importanti sull'iniziazione cristiana, descrivendo tutto il processo nelle sue *Catechesi mistagogiche*.

5. Lo sviluppo successivo dell'iniziazione

L'antica tradizione della Chiesa, quando gli adulti con le loro famiglie chiedevano di diventare cristiani, ha conosciuto l'iniziazione cristiana che consisteva nei seguenti elementi: le tappe, i riti, l'ingresso nella Chiesa. All'apice di tutte queste stava una celebrazione nella quale venivano conferiti i tre sacramenti: il sacramento del battesimo, della confermazione e dell'Eucaristia.³¹

Ciascuno di questi sacramenti è stato aperto al successivo verso una più profonda perfezione. Così è stato, quando venivano conferiti nel corso di un'unica celebrazione, e quando già venivano conferiti in celebrazioni distinte e dilatazione nel tempo.

Anticamente i tre sacramenti erano quasi universalmente amministrati nella stessa celebrazione, come le numerose testimonianze confermano.

Nei secoli IV e V l'itinerario dell'iniziazione cristiana prendeva la forma tipica del catecumenato, strutturato in due periodi. Il primo periodo, o precatecumenato, è stato lasciato alla libera iniziativa dei cristiani adulti e si è concluso con il rito della "signatio crucis" e un esame per essere ammessi al gruppo degli eletti o catecumeni in senso stretto. Il secondo periodo, invece, è stato costituito da un corso di formazione più intensa.³² Questo catecumenato delle origini, però, non ha avuto una

²⁷ *Ibid.*, VII, 2. - Vanyó, 174.

²⁸ CIPRIANO, *Lettera* 73,9.

²⁹ ORIGENES. *In Joann. Com.* 6,33. In *PG* 14,292.

³⁰ ORIGENES, *Exortatio martyrurum* 17. In *PG* 11,584-585.

³¹ Cf. CELEGHIN, "I sacramenti della iniziazione cristiana" (nt. 1), 33.

³² Cf. LODI, E., *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti*. Bologna 1981, 584.

vita lunga, né ha trovato lo stesso consenso da parte di tutti nella Chiesa e neppure è stato accolto indistintamente e ovunque fin dall'inizio.

La crisi dell'istituto catecumenale si manifestava dalla fine del secolo VI, a causa, da una parte, della trasformazione e riduzione dei riti precedenti e, dall'altra parte, per questioni più gravi. Questo ultimo motivo risale all'editto di Costantino. Dopo il grande cambiamento gli uomini non ne erano già tanto entusiasti. Erano cittadini dell'Impero ormai non perseguitati e così non chiesero il battesimo, anzi, rimasero fino alla fine della vita catecumeni. Ma questo aspetto non aveva un lungo seguito. Dobbiamo dare ragione all'opinione seguente: "È impressionante verificare come una struttura così importante, così vivace e così articolata come il catecumenato venga a terminare nel giro rapidissimo di decenni. Oramai, a livello civico, culturale e religioso si vive nella convinzione di appartenere alla «società cristiana» dove i processi di socializzazione alla Chiesa e alla società tendono a coincidere. In questo contesto il catecumenato non ha più ragione d'essere".³³

6. Conclusione

Per giungere ad una conclusione, non si può prescindere dalle domande: Quale è la natura dell'iniziazione cristiana? Perché un tempo esisteva e perché oggi viene riproposta nella Chiesa universale?

La risposta non sembra stare nella preoccupazione di conferire i sacramenti quali strumenti che costruiscono un rapporto dell'uomo con Dio. Dal secolo V fino al Concilio Vaticano II nella Chiesa non si è sentito il bisogno di riscoprire l'iniziazione cristiana e il catecumenato come una sua componente. Si sono semplicemente conferiti i sacramenti a bambini e adulti, senza la necessità di risuscitare questo istituto.³⁴

All'inizio della storia della Chiesa gli adulti che domandavano di diventare cristiani, decidevano sotto l'impulso dello Spirito di convertirsi, di aderire al vangelo e di compiere, nella Chiesa e con la Chiesa, un cammino di fede. Attualmente la visione prevalente dei sacramenti rende difficile la percezione della loro essenziale dimensione ecclesiale. Molti dei nostri praticanti li considerano ancora un fatto strettamente individuale. Nei tempi apostolici e patristici i fedeli vivevano in un altro modo nella Chiesa e usavano i mezzi che ella offriva loro.

³³ BROVELLI, F., *L'iniziazione cristiana degli adulti. Per una lettura pastorale del nuovo «Rito»*, Roma 1979, 26.

³⁴ Cf. CELEGHIN, "I sacramenti dell'iniziazione cristiana" (nt. 1), 32.

Oggi invece nella mentalità di molti nostri fedeli – sia latini sia greco-cattolici – la Chiesa come comunità cristiana si presenta come “una agenzia di servizi religiosi”. E questo è già molto lontano dal concetto che presenta la Chiesa come comunità nella quale ci si inserisce con i sacramenti e dalla quale si accolgono i sacramenti.

Nei tempi antichi l'essere nella Chiesa è stato concepito come un modo di vivere ideale nel quale non è tanto facile entrare. Perciò è stata istituita l'iniziazione cristiana, che ha incluso in sé l'amministrazione di tre sacramenti uno dopo l'altro. Questo metodo è rimasto fino ad oggi in una buona parte delle Chiese orientali. Cioè il battesimo, la confermazione e la comunione vengono amministrati in una unica celebrazione. Anzi, il testo della celebrazione custodisce la pratica antica nelle nostre Chiese. Il celebrante prega, infatti, in modo seguente nella preghiera della confermazione:

Tu che anche ora ti sei degnato di rigenerare i tuoi servi appena illuminati nell'Acqua e nello Spirito... tu stesso, Sovrano misericordioso, dona loro anche il sigillo del dono del tuo Spirito Santo, potentissimo ed adorabile e la partecipazione al Corpo santo e al Sangue prezioso del tuo Cristo.³⁵

Dove questo uso è stato smarrito, non è vietato introdurlo di nuovo. Ma bisogna essere attenti. L'ordinamento in questo campo è chiaro; e posso citare di nuovo l'Istruzione della Congregazione per le Chiese Orientali: “Là dove la prassi tradizionale è andata perduta, l'applicazione delle norme prescritte in questa materia... chiederà una vera riforma”.³⁶

Cosa che è sorprendente: anche nella Chiesa latina i tre sacramenti per lungo tempo venivano conferiti nella stessa celebrazione. Infatti, così appare la situazione dai diversi rituali fino alla fine del secolo XIII. Il cambiamento è avvenuto in modo non ufficiale da questa epoca. Ed il sacramento che è stato separato per primo dagli altri non era l'Eucaristia, ma sembra essere stato la confermazione. Il suo motivo è molto semplice: l'assenza o presenza del vescovo,³⁷ se c'era il vescovo, c'era anche

³⁵ Versione ungherese: *Görög katolikus egyházi szerkönyv (Euchologion)*. Budapest 19654.13. Versione italiana: Parenti, S. (trad. e red. a cura di), *Riti dei sacramenti dell'iniziazione cristiana nella tradizione liturgica bizantina*, Milano 1990, 56.

³⁶ CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI. *Istruzione* (nt. 2), nr. 42, p. 38-39.

³⁷ Su questo tema è stato scritto recentemente un eccellente saggio dal punto di vista del diritto canonico: SZABÓ. P., “A bérmálás kiszolgáltatási ideje. Történeti szinopszis és megújuló teológiai vízió [Il tempo dell'amministrazione della confermazione. Sinossi storica e visione teologica rinnovante]”, in *Athanasiana* 25 (2007) 65-101.

confermazione, se invece non c'era il vescovo, non c'era neanche confermazione, poiché nella Chiesa latina l'amministrazione della confermazione è stata legata alla sua persona. Cioè: "La confermazione è per lo più separata dal battesimo e si ha una rubrica che prescrive: Se è presente il vescovo, si confermi il bambino; altrimenti gli si dia solo l'Eucaristia".³⁸

Nei rituali successivi, che riprendono quelli antichi e li elaborano, ci sono già celebrazioni singole dei sacramenti del battesimo e della confermazione, e non si trova ormai alcun richiamo espresso al loro legame con l'Eucaristia.

Anzi! La separazione è venuta sempre più accentuata. Un segno eloquente di questo fatto è stato il decreto del Concilio Lateranense IV nel 1215, il quale ha reso la comunione obbligatoria soltanto dopo il raggiungimento dell'età della discrezione. Si è conosciuto l'articolo di Denzinger, nr. 812:

Ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso, giunto all'età di ragione, confessi lealmente, da solo, tutti i suoi peccati al proprio parroco almeno una volta l'anno, e adempia la penitenza che gli è stata imposta secondo le sue possibilità; riceva con riverenza, almeno a Pasqua, il sacramento dell'eucarestia, a meno che, su consiglio del proprio parroco, per un motivo ragionevole, non creda opportuno di doversene astenere per un certo tempo. Altrimenti gli sia negato l'ingresso in chiesa da vivo e la sepoltura cristiana da morto.³⁹

Questo fatto vuole significare che in questo periodo, con ogni probabilità, si era già abbandonata anche la prassi di comunicare il neobattezzato bambino.

L'iniziazione cristiana era venuta a perdere il suo carattere unitario, il cui segno più evidente consisteva nell'unica celebrazione. Così i tre sacramenti hanno iniziato ad essere considerati come a sé stanti e separati dagli altri due.

Questo quadro d'insieme è totalmente valido nella Chiesa latina da quest'epoca, dal secolo XIII. Nella nostra Chiesa bizantina la veduta è un po' altra; infatti, da noi rimaneva almeno il legame tra i due primi sacramenti, amministrando il battesimo e la confermazione in una unica celebrazione.

La mia domanda è la seguente: Quale è il motivo che ostacola la distribuzione l'Eucaristia nella stessa celebrazione? Spero che il diritto canonico non neghi la possibilità. Gli scritti in riguardo conosciuti da parte mia, non lo fanno. La pastorale forse può avvicinarsi alla questione seguendo un'altra strada. Infatti, la prima

³⁸ NOCENT, "Iniziazione cristiana" (nt. 8), 639.

³⁹ DS 812. – Si veda: DENZINGER, H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di Peter Hünermann, Bologna 1995, 463.

comunione dei bambini è un evento profondissimo che dura fino alla fine della vita. Anche noi tutti lo sperimentiamo. Ma mi chiedo: Il valore di un tale evento supera la grazia di Dio che viene verso noi attraverso l'Eucaristia? Si dovrebbe trovare la possibilità di pacificare i due metodi. Amministrare anche l'Eucaristia subito dopo il battesimo e la confermazione, nella stessa celebrazione; e celebrare solennemente non tanto la prima comunione dei bambini, che piuttosto la prima confessione seguita con l'Eucaristia. Ma dovrei lasciare la soluzione agli esperti nel campo della teologia pastorale.

Riassumendo, possiamo affermare che nella Chiesa antica l'iniziazione cristiana era la via normale per avvicinarsi allo stato di cristianesimo con lo scopo professato di entrare nella Chiesa. La prassi di amministrare i tre sacramenti dell'iniziazione era in vigore durante l'epoca patristica. E non soltanto nelle Chiese orientali, ma come abbiamo visto, anche nella Chiesa latina, fino all'epoca del Concilio Lateranense IV. Le nostre Chiese greco-cattoliche hanno custodito la prassi – e la custodiscono attentamente – secondo cui viene amministrata subito dopo il battesimo anche la confermazione. Manca dalla celebrazione soltanto il “Sacramentum caritatis”.⁴⁰

| ⁴⁰ Benedetto XVI.

TAMÁS VÉGHSEŐ

LA FORMAZIONE DEI FUTURI SACERDOTI NELL'EPARCHIA DI HAJDÚDOROG

Quadro storico

SOMMARIO: 1. Primo periodo: dall'erezione canonica dell'eparchia fino alla fondazione del seminario di Nyíregyháza; 2. Il secondo periodo: dalla fondazione del seminario fino ad oggi.

La storia della formazione dei futuri sacerdoti nell'eparchia di rito bizantino di Hajdúdorog si divide chiaramente in due periodi. Il primo periodo va dall'erezione canonica della stessa diocesi (1912) fino alla fondazione del seminario diocesano a Nyíregyháza nel 1950. Il secondo periodo si prolunga dal 1950 fino ad oggi.

1. Primo periodo: dall'erezione canonica dell'eparchia fino alla fondazione del seminario di Nyíregyháza

Nel 1912 la lotta pluridecennale dei fedeli di rito bizantino e di lingua ungherese dell'Ungheria di allora fu coronata di successo.¹ Il 6 maggio del 1912 l'imperatore *Francesco Giuseppe* fondò l'eparchia di Hajdúdorog che il papa *Santo Pio X* eresse canonicamente l'8 giugno dello stesso anno con la bolla "Christifideles Graeci".² La bolla pontificia contiene indicazioni precise riguardo la formazione dei futuri sacerdoti della nuova eparchia. La fondazione di un seminario diocesano fu considerata dal papa un compito di primaria importanza. Poiché il patrono supremo della Chiesa cattolica ungherese fu lo stesso imperatore, la bolla pontificia affidò al governo ungherese il compito di provvedere alla fondazione ed al mantenimento di un istituto per la formazione del clero. Nonostante l'urgente necessità di tale istituto, la fondazione del seminario tardò per ben 38 anni.

¹ Per la storia del movimento per un'eparchia greco-cattolica ungherese: SALACZ, G., *Egyház és állam a dualizmus korában 1867-1918*. München 1974, 149-163 e PIRIGYI, I., *A magyarországi görög katolikusok története*. vol. II, Nyíregyháza 1990, 83-122.

² Il testo della bolla: Timkó, I., (a cura di), *A Hajdúdorogi Bizánci Katolikus Egyházmegye Jubileumi Évkönyve 1912-1987*, Nyíregyháza 1987, 239-245.

Il decreto d'esecuzione della bolla pontificia nominò il vescovo *Antal Papp* dell'eparchia di Munkács amministratore apostolico della nuova eparchia. Il vescovo Papp permise che i candidati al sacerdozio, provenienti dalle parrocchie dell'eparchia di Hajdúdorog, potessero continuare i loro studi nel seminario diocesano di Ungvár/Uzhorod.³ Nell'ottobre dell'anno prossimo il vescovo Papp concesse il governo dell'eparchia ad *István Miklósy*, primo vescovo di Hajdúdorog. Il seminario di Uzhorod diede ospitalità ai seminaristi di Hajdúdorog anche negli anni successivi. Il vescovo Papp ed i superiori del seminario di Uzhorod – come si evince dalla loro corrispondenza con il vescovo Miklósy – porsero attenzione ai particolari problemi dei seminaristi ungheresi. Ai sensi della bolla di erezione la lingua ufficiale della nuova eparchia doveva essere il greco classico che secondo l'intenzione della Sede Apostolica doveva essere introdotto entro tre anni dalla fondazione. Sebbene questa prescrizione della bolla non fosse mai stata osservata, in un primo momento il vescovo Miklósy si impegnò sinceramente e chiese ai superiori del seminario di aiutare gli alunni della sua eparchia di raggiungere un livello minimo in modo tale che essi potessero almeno leggere e capire i testi liturgici.

Un altro problema acuto derivò dal fatto che la maggior parte dei seminaristi dell'eparchia di Hajdúdorog aveva difficoltà notevole con la lingua slava. Per loro fu introdotto l'uso della raccolta di testi liturgici tradotti in ungherese da una commissione apposita negli anni Settanta del secolo XIX (la cosiddetta „traduzione di Danilovics”).⁴

La permanenza dei seminaristi ungheresi nel seminario di Uzhorod durò fino al 1919. L'anno successivo il trattato di pace di Parigi designò i nuovi confini e di conseguenza ad esso in Ungheria non rimase alcun seminario di rito bizantino. Per andare incontro alle esigenze dell'eparchia di Hajdúdorog l'arcivescovo di Esztergom, *János Csernoch*, accolse i seminaristi di rito bizantino nel seminario di Esztergom. Questa doveva essere una soluzione provvisoria, poiché la Sede Apostolica espresse a più riprese il suo disappunto riguardo il fatto che seminaristi latini ed orientali fossero educati e formati insieme.

³ Per la storia del primo periodo vedi: PIRIGYI. I., “Papnevelésünk 1912-1950 között”, in Janka, Gy. (a cura di), *Örökség és küldetés. A Nyíregyházi Görög Katolikus Papnevelő Intézet és a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola alapításának 50. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencia anyaga*, 2000. október 2-3., Nyíregyháza 2001, 83-98 e OROSZ. A., “Die Identität des griechisch-katholischen Klerus in Ungran zwischen den beiden Weltkirchen”, in Maner, H.-Ch. – Spannenberger, N. (Hrsg.), *Konfessionelle Identität und Nationsbildung. Die griechisch-katholischen Kirchen in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart 2007, 167-176.

⁴ IVANCSÓ. I., *Az 1879-es hajdúdorogi liturgikus fordító bizottság és tevékenysége*. (Athanasiana Füzetek 1), Nyíregyháza 2001.

Il vescovo Miklós sapeva che l'unica soluzione ideale poteva essere solo la fondazione di un seminario diocesano. Già nel 1920 ricordò il Ministero per gli Affari Ecclesiastici e per la Pubblica Istruzione che il governo ungherese – in qualità di patrono supremo – si era obbligato di provvedere ad un istituto di formazione del clero dell'eparchia di Hajdúdorog. Nonostante le evidenti difficoltà dell'economia ungherese dopo la guerra il governo ungherese si dimostrò favorevole alla fondazione chiedendo il parere dell'arcivescovo e primate Csernoch. Egli però rifiutò l'idea di un seminario di rito bizantino, ritenendo quello di Esztergom idoneo per la formazione di seminaristi orientali. Il primate infatti, temeva che dopo il ritiro degli alunni orientali il seminario della arcidiocesi di Esztergom, che aveva subito enormi perdite territoriali, si sarebbe svuotato.

La presenza dei seminaristi dell'eparchia nel seminario di Esztergom durò fino alla fine degli anni Venti. Nel 1929 il successore di Csernoch, il primate *Serédi* informò inaspettatamente il vescovo Miklós che a partire dall'anno accademico successivo non avrebbe avuto il modo di dare ospitalità ai seminaristi di Hajdúdorog. Il vescovo Miklós lo ricordò invano che fu proprio il suo predecessore ad impedire la fondazione di un seminario orientale. Dopo un anno pieno di incertezze (i nuovi candidati ammessi dovevano provvedere a se stessi...) a partire dal 1930 i seminaristi dell'eparchia furono educati nel Seminario Centrale di Budapest. Anche questa soluzione risultò poco conveniente. I costi dell'educazione nel Seminario Centrale furono infatti enormi ed aggravarono oltremodo l'eparchia. Il vescovo Miklós fu costretto ogni anno a scegliere due-tre tra i numerosi candidati che poteva inviare al Seminario Centrale, mentre dovette rifiutare gli altri. Di conseguenza a questa prassi pochi anni dopo apparse il fenomeno della mancanza di sacerdoti che bloccò lo sviluppo di molte comunità. All'inizio degli anni Trenta il valoroso ministro per gli Affari Ecclesiastici e per la Pubblica Istruzione, il conte *Kunó Klebelsberg* propose al vescovo Miklós di educare i seminaristi dell'eparchia nel seminario diocesano di Szeged che fu costruito proprio per l'iniziativa dello stesso ministro. Miklós, però, rifiutò la proposta del ministro, perché temeva che questa soluzione avrebbe definitivamente allontanato il progetto di un seminario diocesano da costruire a Nyíregyháza.

L'anno 1939 portò due importanti novità: morì il vescovo Miklós che fu succeduto da *Miklós Dudás*, e di conseguenza alle decisioni politiche dell'anno precedente la città di Ungvár/Uzhorod tornò a far parte di Ungheria. Così gli alunni dell'eparchia di Hajdúdorog poterono tornare nel seminario dell'eparchia di Munkács/Mukacevo. Anche il cambiamento al vertice dell'eparchia influì sulla causa dell'educazione dei futuri sacerdoti. Il nuovo vescovo Miklós Dudás, infatti fu un interlocutore più comodo per i rappresentanti del governo, poiché il vescovo

Miklósy fu conosciuto per le sue simpatie per la monarchia e non nascose il suo disprezzo nei confronti del governatore *Miklós Horthy*. Già all'indomani dell'insediamento del nuovo vescovo un rappresentante del governo ungherese arrivò a Nyíregyháza per le trattative riguardo la fondazione di un seminario diocesano nella stessa città di cui sindaco dimostrò piena disponibilità e promise aiuti finanziari.

Tuttavia, la seconda guerra mondiale rese impossibile l'avvio dei lavori di costruzione. Anzi, a partire di 1944 per ovvi motivi i seminaristi dell'eparchia dovettero lasciare il seminario di Ungvár/Uzhorod. Nell'immediato dopoguerra i seminaristi furono educati in parte di nuovo nel Seminario Centrale di Budapest, in parte in altri seminari diocesani. Poiché il nuovo potere, il regime comunista con il suo odio innato verso la Chiesa, si stava affermando nel paese, il progetto del seminario diocesano di Nyíregyháza stava sfumando. Con questo quadro triste si conclude il primo periodo della storia della formazione dei futuri sacerdoti nell'eparchia di Hajdúdorog.

2. Il secondo periodo: dalla fondazione del seminario fino ad oggi

Il secondo periodo della storia della formazione dei sacerdoti nell'eparchia di Hajdúdorog comincia con un evento che non si può descrivere altrimenti che con questa parola: miracolo.³ Infatti, dopo la seconda guerra mondiale il nuovo regime comunista avviò una persecuzione spietata contro la Chiesa. La confisca dei beni della Chiesa, la secolarizzazione delle scuole, l'arresto del cardinale Mindszenty, lo scioglimento delle associazioni cattoliche e degli ordini religiosi furono segni dell'inizio di un periodo buio. In questo clima politico tanto sfavorevole, che vide la demolizione sistematica delle istituzioni cattoliche, il vescovo Dudás scrisse una lettera al ministro per gli Affari Ecclesiastici e per la Pubblica Istruzione, *József Darvas* che fu l'artefice dell'attacco comunista contro la scuola cattolica. Nella sua lettera il vescovo informa il ministro che per andare incontro alle esigenze dell'eparchia a partire del settembre del 1950 apre un seminario diocesano e un'accademia teologica nella città di Nyíregyháza. Non passano due settimane ed arriva la risposta dal ministero. Conoscendo il contesto politico la risposta non doveva essere che negativa. Anche lo stesso vescovo Dudás non poteva aspettarsi altro. Fu impensabile che il potere comunista che chiudeva tutte le istituzioni cattoliche, avesse tollerato l'apertura di un seminario. Ma a questo punto della storia sembra che

³ JANKA, Gy., "A Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola története", in Janka, *Örökség és küldetés* (nt. 2), 227-236.

il fattore umano avesse perso il controllo sull'andamento delle cose, e la divina Provvidenza lo avesse preso in mano, compiendo un vero e proprio miracolo. La risposta del ministero fu infatti positiva: un funzionario informò il vescovo che il ministero aveva preso atto della decisione del vescovo. Queste due brevi lettere sono ancor oggi i documenti ufficiali di fondazione del seminario e dell'Accademia Teologica di Nyíregyháza.⁶

Immediatamente dopo questo strano atto di fondazione cominciò la vita del seminario e dell'accademia. Il vescovo Dudás rinunciò ad una gran parte del suo palazzo vescovile per dare ospitalità ai nuovi istituti. Due dormitori, due aule, una sala di convegno, un'infermeria, una cappella e un bagno formarono i due nuovi istituti. In circostanze poverissime, ma con grande fiducia nella Provvidenza divina iniziò la vita del seminario sotto la direzione del monaco basiliano *János Liki*,⁷ primo rettore, che faceva parte del gruppo dei colti monaci basiliani dispersi dopo lo scioglimento dell'ordine nell'estate del 1950. Nel primo anno il numero degli alunni non superò il quindici.⁸

Il potere comunista fece sentire la sua presenza nella vita del seminario fin dal primo momento. Nel 1951 fu eretto il *Dipartimento per gli Affari Ecclesiastici* per il controllo delle Chiese. Il Dipartimento disturbò la vita del seminario, modificando ogni anno il numero dei professori. Non si sapeva mai che l'anno successivo ai professori sarebbe stato concesso o non il permesso di insegnare. Negli anni Cinquanta il Dipartimento ordinò l'allontanamento degli alunni che prima facevano il noviziato dai basiliani. Nel 1959 fu in pericolo la stessa esistenza del seminario. Il vescovo Dudás infatti non permise ad un esponente del *Movimento di Pace del Clero*, che fu un sacerdote sospeso dalla Sede Apostolica, di tenere una conferenza ai seminaristi. Fu una decisione coraggiosa e pericolosa. Lo stesso vescovo Dudás fu ben conscio delle possibili conseguenze e fece una dichiarazione davanti ai sacerdoti e seminaristi in cui ribadì: se il potere comunista lo avesse costretto di sottoscrivere qualsiasi documento contro la Sede Apostolica, il seminario sarebbe stato *eo ipso* sciolto. Fortunatamente la tempesta passò senza conseguenze gravissime.

Nel 1965 lo Stato estese l'obbligo del servizio di leva anche sui seminaristi. Questo provvedimento fu un ulteriore ostacolo posto alla formazione del clero. A partire dall'anno successivo i candidati al sacerdozio dovettero prestare il servizio di leva di due anni in una delle caserme più famigerate del paese, dove la loro vocazio-

⁶ Archivio Episcopale Greco Cattolico di Nyíregyháza, 2715/1950.

⁷ TÖRÖK, I., "Bátraké a föld és az ég": P. Dr. Liki Imre János bazilita szerzetes emlékére. Máriapócs s.a.

⁸ Per gli inizi: OLÁH, M., "Papnevelésünk története", in Janka, *Örökség és küldetés* (nt. 2), 139-145.

ne sacerdotale fu esposta ad attacchi sistematici. Si verificarono vere e proprie tragedie umane fino al 1990, quando l'obbligo di leva fu cancellato.

Nel 1972 il seminario e l'accademia teologica di Nyíregyháza partecipò al processo di rinnovamento avviato all'interno della Chiesa cattolica ungherese per rinnovare la formazione dei futuri sacerdoti nello spirito del Concilio Vaticano II. Nello stesso anno morì il vescovo Dudás che fu succeduto da *Imre Timkó*, professore rinomato di teologia. Il nuovo vescovo ha voluto sia rinnovare il contenuto della formazione sia migliorare le circostanze esterne in cui la formazione si svolgeva. Tra 1978 e 1980 fece rinnovare completamente il palazzo che ospitava il seminario ed ottenne il permesso dalle autorità statali di costruire nel cortile una cappella ed otto abitazioni per i professori. Fece introdurre nell'insegnamento accademico la nuova serie di manuali di teologia e si impegnò per una conoscenza più profonda del patrimonio spirituale-liturgico orientale. In seguito alle sue iniziative la formazione dei futuri sacerdoti dell'eparchia subì notevoli cambiamenti.

Nel 1988 morì il vescovo Imre Timkó. Il suo successore, *Szilárd Keresztes* iniziò la sua attività già in un ambiente politico che stava cambiando rapidamente. I cambiamenti politici a partire dall'anno 1989 ebbero effetti immediati sulla vita della Chiesa. Cominciò un periodo di libertà di azione e di nuove sfide.

Il nuovo vescovo sapeva cogliere le occasioni che nel nuovo clima politico si erano offerte. Già nel 1991 – in occasione della visita pastorale di papa *Giovanni Paolo II* – il seminario venne completamente rinnovato e ristrutturato. Szilárd Keresztes già dai primi anni ha inviato molti seminaristi all'estero – prima di tutto a Roma – per garantire loro una formazione teologica di livello internazionale. Contemporaneamente ha aperto le porte del seminario di Nyíregyháza davanti ai seminaristi provenienti dai paesi vicini, dove le Chiese greco-cattoliche prima furono soppresse. Così nell'anno accademico 1990/91 il seminario di Nyíregyháza accolse per la prima volta nella sua storia dieci seminaristi provenienti dall'estero. Si aprirono nuove prospettive anche nell'insegnamento della teologia. Tra gli studenti dell'accademia potevano essere ammessi anche laici e in cooperazione con Scuola statale Normale Superiore di Nyíregyháza poteva essere avviata la formazione di catechisti.

Dal 1995 l'accademia teologica di Nyíregyháza è un istituto affiliato al Pontificio Istituto Orientale di Roma, nel nome del quale conferisce il grado di baccellierato.⁹ L'affiliazione comportò il completo riassetto delle strutture scolastiche che rispecchia l'ordinamento degli atenei pontifici. Il traguardo dell'aggregazione

| ⁹ La documentazione dell'affiliazione in *Athanasiana* 2 (1996), 7-14.

che permette di conferire il grado accademico della licenza, è stato raggiunto nel 2006.¹⁰

Un evento importante degli ultimi anni è la costruzione del nuovo edificio dell'accademia teologica. A partire dal 2004 l'insegnamento si svolge in un edificio moderno e comodo che è conforme a tutte le esigenze.

Le nuove sfide dei nostri giorni si fanno sentire anche nella vita del seminario e dell'accademia teologica. I candidati al sacerdozio e gli studenti laici provengono da una società che è caratterizzata sempre più dal consumismo e dal relativismo morale. Il traguardo della formazione è, dunque, duplice: formare sacerdoti valorosi e fedeli alla Chiesa e formare laici di forte senso ecclesiale, autentici rappresentanti dei valori cristiani.

| ¹⁰ Vedi *Athanasiana* 23 (2006), 9-10.

JANUSZ SYTY

LA RICEZIONE IN OCCIDENTE DELL'ECCLESIOLOGIA DI N. AFANASSIEFF

Sommario: 1. L'influsso sul concilio Vaticano II; 2. La ricezione ortodossa; 3. La ricezione presso i teologi cattolici; 4. L'accoglienza nel dialogo cattolico-ortodosso; 5. Conclusione.

È difficile raccogliere ed esporre in poche pagine sia lo sviluppo dell'ecclesiologia eucaristica di Afanassieff che la sua ricezione in Occidente, avvenuti in più di mezzo secolo di storia.¹ Metteremo dunque in evidenza soltanto le aree e gli aspetti più dibattuti e significativi sia in riferimento alla ricezione nella teologia cattolica che nei dialoghi ecumenici.

1. L'influsso sul concilio Vaticano II

Da alcuni teologi è stato notato un certo influsso dell'ecclesiologia eucaristica di Afanassieff sui lavori del concilio Vaticano II.² Non vogliamo forzare i testi conciliari alla ricerca dell'esclusività del suo contributo, in quanto molte delle idee elaborate da Afanassieff sono affini a quelle di Congar, De Lubac e di altri grandi teologi cattolici, precursori dell'ecclesiologia conciliare. Nondimeno si può riconoscere un suo contributo diretto alla stesura della *Lumen Gentium* 26.³ Nel suddetto

¹ Segnaliamo che sono già state scritte alcune tesi dottorali sull'ecclesiologia di Afanassieff: KASZOWSKI, M., *L'eucharistie dans le système ecclésiologique du Père Afanassieff*. Louvain 1976; PLANK, P., *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*. Würzburg 1980; ETCHEMENDY, A., *La Pensée ecclésiologique du Père Nicolas Afanassieff*, Paris 1980; KOZŁOWSKI, R., *Koncepcja Kościoła w myśli teologicznej Mikołaja Afanasiewa. Studium dogmatyczne* (La concezione della Chiesa nel pensiero teologico di Nicola Afanassieff. Studio dogmatico), Warszawa 1990.

² Affermazioni concise al riguardo si possono trovare in: ROUSSEAU, O., «Préface», AFANASSIEFF, N., *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, 7-9; ID., «In Memoriam: Le R. P. Nicolas Afanassieff», in *Irénikon* 40 (1967) 294-295; LANNE, E., «L'Église locale et l'Église universelle», in *Irénikon* 43 (1970) 486; KOZŁOWSKI, *Koncepcja Kościoła* (nt. 1), 178-179; FORTE, B., *La Chiesa nell'eucaristia. Per un ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*. Napoli 1988, 51-52; MIDALLI, M., «Costituzione gerarchica della Chiesa e in modo particolare dell'episcopato», in Favale, A. (a c. di), *La costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino 1966, 700-701.

³ In *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, volumen III, periodus tertia, pars I, sessio publica IV, Congregationes generales LXXX-LXXXII, Vaticano 1973, a pagina 254 ritrovia-

testo, senza che vi si faccia un riferimento diretto, troviamo poi le idee care al teologo russo. Ad esempio, si dice che la «Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali dei fedeli» e in esse «è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica». L'eucaristia viene presentata come «simbolo della carità e unità del corpo mistico» che «rinsalda e costruisce la Chiesa», e ci trasferisce «in ciò che assumiamo». Del vescovo si afferma che è insignito della «grazia del sacerdozio supremo». Infine, si accenna al ruolo liturgico di tutti i fedeli, specialmente nella celebrazione della santa messa.

Bernardo Schultze riscontra l'influsso delle concezioni del nostro teologo anche al n. 7 della medesima Costituzione, dove traspare chiaramente il ruolo fondamentale dell'eucaristia e dello Spirito Santo nell'ecclesiologia. Similmente nel *Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa* (n. 11), e nella prima parte del n. 15 del decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*.⁴

2. La ricezione ortodossa

La ricezione occidentale dell'ecclesiologia eucaristica avvenne non solo attraverso il dialogo con Afanassieff, ma anche attraverso i suoi discepoli e seguaci. Ci sembra perciò doveroso segnalare anche la ricezione che ebbe Afanassieff presso i teologi ortodossi. L'ecclesiologia di Afanassieff, anche se poco conosciuta ancora oggi in Russia e Grecia, ha avuto infatti un grande seguito fra i teologi della diaspora ortodossa. I teologi legati all'Istituto San Sergio di Parigi e a quello San Vladimiro di New York, non solo l'accettarono con entusiasmo, ma nel corso del tempo la consolidarono, la completarono e la svilupparono ulteriormente. Il vescovo Alessandro (Siemienov Tian-Szanskij) può così affermare che soltanto Afanassieff riuscì ad avere una vera scuola teologica, e ci si può dunque aspettare che la sua ecclesiologia diventi panortodossa.⁵

Secondo il metropolita di Mont-Liban Georges Khodre la teologia di Afanassieff «è certamente il più grande apporto dell'ecclesiologia ortodossa contemporanea». Egli concorda pienamente con Afanassieff al riguardo del ruolo fondamentale dell'eucaristia celebrata attorno al vescovo nella Chiesa. Avanza però delle riser-

mo infatti un riferimento diretto dello schema preparatorio del *De Ecclesia* del 1964 al testo di Afanassieff: «L'Église qui préside dans l'Amour», in AFANASSIEFF, N. e al.. *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*. Neuchâtel 1960, 7-64.

⁴ Cf. SCHULTZE, B., «Ecclesiologia universale o eucaristica?», in *Unitas* 20 (1965) 14.

⁵ Cf. TIAN-SZANSKIJ S. (Archimandrita Alessandro), «Памяти протопресвитера О. Николая Афанасьева» (In memoriam dell'arciprete P. Nicola Afanassieff), in *Le Messenger* 82 (1966) 60-64.

⁶ KHODRE, G., «Le problème de l'intercommunion», in *Le Messenger Orthodoxe* 24-25 (1963-64) 26.

ver a proposito dell'intercomunione con le Chiese che possiedono la «vera» eucaristia, in quanto anche la «retta professione di fede» è un elemento fondamentale e irrinunciabile della comunione ecclesiale.⁷

Per P. Evdokimov, l'identificazione afanassieviana dell'eucaristia con la Chiesa è «un'eccellente interpretazione e anche una definizione eucaristica precisa e pertinente della Chiesa».⁸ Per cui, egli, non solo dipende dalle idee di Afanassieff, ma le sostiene con coraggio, anche contro le opinioni contrarie degli autori della sua stessa corrente ecclesiologicala. Si pronuncia ad esempio a favore del principio della *gerarchia delle verità*, della ricezione progressiva delle verità formulate separatamente e, perciò, ritiene possibile l'intercomunione con la Chiesa cattolica.⁹ Similmente appoggia la necessità di ricercare senza sosta un'espressione canonica, sempre nuova e più pura, del mistero della Chiesa.¹⁰

Nicolas Koulomzine, fa un'analisi dei cosiddetti «testi petrini» per appoggiare le idee ecclesiologicalhe di Afanassieff e, in modo particolare, la sua concezione del primato universale nella Chiesa.¹¹ Più tardi concorderà ancora con il suo maestro per quanto concerne l'idea della realizzazione della Chiesa sul piano locale nella celebrazione eucaristica¹² ma, senza voler diminuire l'importanza delle affermazioni di Afanassieff, formulerà anche qualche riserva a proposito. Riconoscerà che l'apostolo Paolo, anche se intende la Chiesa come una realtà prevalentemente locale, non trascura affatto la dimensione universale della Chiesa.¹³ Per questo Koulomzine si pronuncerà a favore anche della Chiesa intesa come «popolo di Dio sinonimo dell'insieme della cristianità».¹⁴

Ugualmente J. Meyendorff, sostiene la fondatezza dell'ecclesiologicala eucaristica,¹⁵ e ritiene che soltanto l'ecclesiologicala eucaristica, correttamente compresa, è

⁷ Cf. KHODRE, «Le problème de l'intercommunion» (nt. 6), 26.

⁸ EVDOKIMOV, P., *L'Ortodossia*, Bologna 1966, 182. Cf. ID., «Eucharistie – Mystère de l'Église», in *La Pensée Orthodoxe* 13 (1968) 65-66; ID., *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1972, 208-209.

⁹ Cf. EVDOKIMOV, P., «Communicatio in sacris: Une possibilité?», in *Le Messager Orthodoxe* 24-25 (1963-64) 27-31; ID., «Dimension eschatologique de l'unité», in *Istina* 12 (1967) 263-273.

¹⁰ Cf. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia* (nt. 8), 269.

¹¹ KOULOMZINE, N., «La place de Pierre dans l'Église primitive», AFANASSIEFF e al., *La primauté de Pierre* (nt. 3), 65-90.

¹² Cf. KOULOMZINE, N., «L'ecclésiologie eucharistique du Père Nicolas Afanassieff», in Pistoia, A. – Triacca, A. M. (a c. di), *La liturgie: son sens, son esprit, sa méthode. Conférences Saint-Serge XXVII semaine d'études liturgiques Paris 30VI – 3VII 1981*, Roma 1982, 124.

¹³ Cf. KOULOMZINE, N., «Les rôles liturgiques dans l'assemblée de l'église primitive selon le père Nicolas Afanassieff», in Pistoia – Triacca (a c. di), *L'assemblée liturgique* (nt. 12), 212-213.

¹⁴ Cf. KOULOMZINE, «L'ecclésiologie eucharistique» (nt. 12), 125-126.

¹⁵ Cf. MEYENDORFF, J., «Учение о церкви у св. Игнатия Антиохийского» (L'insegnamento ecclesiologicalo di s. Ignazio d'Antiochia), in *Вестник Русского Христианского Движения* (Il Messaggero del Movimento Cristiano Russo), Paris – New York 43 (1956) 17-23.

autenticamente ortodossa.¹⁶ Condivide dunque l'affermazione che la comunità eucaristica locale è Chiesa in pienezza e che non può essere considerata una parte della Chiesa universale. Egli rivaluta comunque la dimensione collegiale dell'episcopato sulla base dell'identità del ministero di tutti i vescovi e della loro responsabilità *in solidum* per tutta la Chiesa.¹⁷

Un altro dei discepoli di Afanassieff, A. Schmemmann accetta la sua visione ecclesiologica, la preferisce a quella universalistica, e afferma che essa è "alla base della tradizione canonica ortodossa".¹⁸ Ritiene che, con il sistema di Afanassieff, la teologia ortodossa abbia compiuto un *grande passo in avanti* per superare la dicotomia che si era introdotta nel pensiero cattolico ed ortodosso fra il senso mistico della natura della Chiesa e le istituzioni ecclesiali. Riflettendo poi sul primato nella Chiesa concorda pienamente con le conclusioni di Afanassieff.¹⁹ Postula, inoltre, la rivitalizzazione della vita sacramentale, in quanto soltanto in essa si trova la fonte ed il fondamento della Chiesa.²⁰ Ammette pure che molti aspetti dell'ecclesiologia eucaristica necessitano di un ulteriore sviluppo e precisazione, e che altri vanno corretti, in quanto possono essere contestabili.²¹

Anche in O. Clément si può riscontrare chiaramente l'ispirazione di Afanassieff. Egli infatti rifiuta il concetto dell'ecclesiologia universalistica e sostiene che la Chiesa si manifesta pienamente nell'assemblea eucaristica presieduta dal vescovo. Ritiene che le Chiese locali sono unite fra di loro in modo mistico, perché il corpo di Cristo non può essere diviso. Perciò il principio dell'unità delle Chiese locali sta nella loro identità. La Chiesa, per Clément, più che un'organizzazione e una struttura, è il mistero di Cristo.²² Recentemente egli si è pronunciato anche a favore delle posizioni ecclesiologiche di Afanassieff piuttosto che di Zizioulas, per quanto riguarda la ricerca del fondamento del primato romano.²³

¹⁶ Cf. MEYENDORFF, J., «Кафоличность церкви» (La cattolicità della Chiesa), in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 20 (1972) 235.

¹⁷ Cf. MEYENDORFF, J., «Qu'est-ce qu'un Concile Oecuménique», in *Le Messenger Orthodoxe* 76 (1977) 18-22.

¹⁸ Cf. SCHMEMMANN, A., «La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe», in AFANASSIEFF e al., *La primauté de Pierre* (nt. 3), 125, 128-129.

¹⁹ Cf. SCHMEMMANN, «La notion de primauté» (nt. 18), 117-150, in modo particolare 141.

²⁰ Cf. SCHMEMMANN, A., «Вселенский Патриархъ и Православная Церковь» (Il patriarca ecumenico e la Chiesa ortodossa), in *Церковный Вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата* (Le Messenger de l'Eglise Russe en Europe Occidentale), Paris 27-28 (1950-51) 6-7.

²¹ Cf. SCHMEMMANN, A., «Памяти Отца Николая Афанасьева» (In memoriam di Padre Nicola Afanassieff), in *Le Messenger* 82 (1966) 68.

²² Cf. CLÉMENT, O., «L'ecclésiologie orthodoxe comme l'ecclésiologie de communion», in *Contacts* 20 (1968) 15-19.

²³ Cf. CLÉMENT, O., *Roma diversamente*, Milano 1998, 85.

Infine, J. Zizioulas è certamente colui che ha maggiormente contribuito alla divulgazione e alla ricezione dell'ecclesiologia eucaristica non solo nel contesto greco, ma anche a livello ecumenico.²⁴ Anche se nella sua tesi dottorale afferma di conoscere poco l'ecclesiologia del teologo russo,²⁵ da molti punti di vista risente del suo influsso. Come Afanassieff, inizia la sua ricerca sulla Chiesa con l'approccio storico ai primi tre secoli della storia ecclesiale. Valorizza l'opera fondante dello Spirito Santo nella costituzione della Chiesa e uno strettissimo rapporto fra Chiesa ed eucaristia. Afferma che le sue considerazioni (come quelle di Afanassieff), dipendono fra l'altro dal teologo anglicano G. Dix.²⁶ Concorda che l'utilizzo della formula «ἐπι τὸ αὐτὸ» negli scritti del Nuovo Testamento designa la Chiesa locale raccolta nella celebrazione liturgica dell'eucaristia.²⁷ Infine, la stessa ecclesiologia di Zizioulas ha preso inizialmente in prestito da Afanassieff l'appellativo di *ecclesiologia eucaristica*. Nel 1980 Zizioulas riconobbe finalmente ad Afanassieff la «paternità» dell'«ecclesiologia eucaristica». Secondo lui, essa «va nella giusta direzione, verso una sana concezione della Chiesa; essa apre però nel contempo la via a una quantità di problemi che richiedono un'elaborazione creativa da parte della teologia ortodossa odierna»,²⁸ e che dunque è necessario apportarle alcuni sviluppi e *correttivi fondamentali*.²⁹ Le sue critiche appaiono fondate, in quanto riguardano le accentuazioni

²⁴ Ne sono testimonianza numerosi studi, fra cui: BAILLARGEON, G., *Perspectives orthodoxes sur l'église-communion. L'oeuvre de Jean Zizioulas*, Montréal-Paris 1989; AGORAS, C., *Personne et Liberté ou «être comme communion» dans l'œuvre de Jean Zizioulas*, Paris 1992; AREEPLACKAL, J., *The Pneumatological Dimension of Ordained Ministry as Presented by Yves Congar and John Zizioulas*, Roma 1988; KAGGWA, R., *Koinonia. The Triune God and Mission. A Critical Study of Jürgen Moltmann's and John Zizioulas' Trinitarian Theologies and an Inquiry into Their Possible Relevance to Contemporary African Situations*, Roma 1996; PIETROPAOLI, D., *Visible Ecclesial Communion: authority and primacy in the conciliar church. Roman Catholic and Orthodox Theologians in Dialogue*, Roma 1997; PAVLIDOU, E., *Cristologia e pneumatologia tra Occidente cattolico e Oriente ortodosso neo-greco. Per una lettura integrata di W. Kasper e J. Zizioulas in prospettiva ecumenica*, Dehoniane Roma 1997.

²⁵ Cf. ZIZIOULAS, J. D., *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris 1994, 27.

²⁶ Cf. ZIZIOULAS, J. D., «Ortodossia», in *Enciclopedia del Novecento*, vol. V, Roma 1980, 14.

²⁷ Cf. ZIZIOULAS, J. D., «The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council», in Faith and Order Commission (a c. di), *Councils and the Ecumenical Movement*, Genève 1968, 35; AFANASSIEFF, N., «Le sacrement de l'assemblée», in *Le Messager Orthodoxe* 27 (1964) 31-32.

²⁸ Cf. ZIZIOULAS, «Ortodossia» (nt. 26), 8-9; ID., *L'être ecclésial*, Genève 1981, 18-19.

²⁹ Anzitutto, Zizioulas supera la contrapposizione di Afanassieff fra l'ecclesiologia dei primi tre secoli e quella posteriore, denominata «universalistica». Dimostra, così, una visione più positiva della storia della Chiesa e dello sviluppo dell'ecclesiologia. Lo stesso si può dire della comparsa e dello sviluppo delle strutture sinodali e di unità nella Chiesa universale. Critica Afanassieff per aver trascurato il ministero episcopale. Di conseguenza, gli rimprovera l'identificazione di tutte le assemblee eucaristiche, anche di quelle parrocchiali, con la Chiesa cattolica. Inoltre, rimprovera ad Afanassieff la contrapposi-

unilaterali del teologo russo. Però, se si tiene conto del lasso di tempo trascorso dalla formulazione dell'ecclesiologia eucaristica da parte di Afanassieff, e la sua appropriazione da parte di Zizioulas, esse si risolvono spesso in una certa continuità per quanto concerne la sostanza del pensiero. Si configurano piuttosto come precisazioni, chiarificazioni, sviluppo, e non tanto come contestazioni o cambiamento di rotta.¹⁰

Le posizioni ecclesiologiche di Zizioulas sono state poi accettate e seguite anche da altri autori greci. Il metropolita Massimo di Sardi, membro del Santo Sinodo del patriarcato di Costantinopoli e presidente della commissione sinodale per le relazioni con gli altri cristiani, ad esempio nel suo studio sul patriarcato ecumenico, assume come punto di partenza l'ecclesiologia eucaristica di Zizioulas e la fa propria. Apprezza nel contempo il contributo di Afanassieff e lo segue fedelmente per quanto riguarda il concetto della «coscienza canonica».¹¹

3. La ricezione presso i teologi cattolici

Il pensiero ecclesiologico di Afanassieff, anche attraverso gli scritti degli ortodossi della diaspora occidentale, suscitò un grande interesse fra i cristiani delle altre confessioni. Fra i cattolici si ispirarono e dialogarono con esso: E. Lanne, B. Schultze, L. Bouyer, W. Hryniewicz, P. Plank, B. Forte, J. M. Tillard, e altri. Neanche la teologia cattolica però si è limitata ad una semplice ricezione dell'ecclesiologia del teologo russo, ma ha proseguito creativamente la sua ricerca. Essa preferisce parlare di «ecclesiologia di comunione»,¹² pur restando in costante dialogo con le

zione tra l'essenza della Chiesa e gli elementi canonici della sua esistenza. Egli è del parere, invece, che l'essenza della Chiesa universale si manifesti necessariamente attraverso i legami canonici che legano fra di loro le Chiese locali e i vescovi con un primate nel contesto sinodale. Da ultimo, Zizioulas trova insoddisfacente l'armonizzazione della dimensione locale della Chiesa con quella universale. Secondo lui, l'ecclesiologia eucaristica dovrebbe poter superare questa divisione anziché approfondirla. Cerca perciò di esprimere l'ecclesiologia eucaristica evitando il rischio di un inammissibile «localismo» o «congregazionalismo». Cf. ZIZIOULAS, «Ortodossia» (nt. 26), 8-9; ID., *L'être ecclésial* (nt. 28), 18-20; ID., «Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche: un punto di vista ortodosso», in *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 119; ID., «The ecclesiological presupposition of the holy Eucharistic», in *Nicolaus* 10 (1982) 339 e 341.

¹⁰ J. Meyendorff nell'introduzione al libro di Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Crestwood N. Y. 1985, a p. 12, mette in rilievo sia la vicinanza del pensiero dei due teologi che la fondatezza delle critiche di Zizioulas rivolte verso Afanassieff.

¹¹ MASSIMO (Metropolita di Sardi), *Le patriarcat oecuménique dans l'Eglise orthodoxe. Etude historique et canonique*, Paris 1975. Si veda specialmente la nota 11, a p. 29 e pp. 323-325.

¹² «L'ecclesiologia di comunione è di per sé un'ecclesiologia eucaristica. Essa è prossima all'ecclesiologia eucaristica che i teologi ortodossi del nostro secolo hanno sviluppato in modo significativo. In essa, l'ecclesiologia diventa qualcosa di assolutamente concreto, ma resta tuttavia assolutamente spiri-

tesi fondamentali di Afanassieff.³³

Sulla riflessione ecclesiologicala cattolica, pesano ancora oggi le «contrapposizioni metodologiche», adottate da Afanassieff come ipotesi di lavoro. Fra queste si possono menzionare la contrapposizione fra l'ecclesiologicala dei tre primi secoli e quella posteriore; la contrapposizione fra l'ecclesiologicala eucaristica e quella universalistica; la negazione della possibilità di integrazione fra l'amore evangelico e l'ordine istituzionale e canonico. Non da ultimo occorre nominare la distinzione fra il primato universale personale del papa e quello ecclesiale della Chiesa di Roma, come anche il loro fondamento.

Mentre per Afanassieff l'eucaristia sta alla base della cattolicità e dell'unità della Chiesa locale e ne rivela la piena ecclesialità,³⁴ secondo alcuni teologi cattolici vi è anche il rapporto causale, per cui l'eucaristia potrebbe essere vista non solo come cagione della cattolicità della Chiesa, ma anche della Chiesa stessa.³⁵ Secondo altri, però, parlare di causalità eucaristica della Chiesa è inadeguato sia per l'ecclesiologicala eucaristica ortodossa³⁶ sia per quella cattolica, in quanto l'eucaristia per essere celebrata esige l'esistenza del ministero ordinato che è un elemento strutturale fondamentale della Chiesa stessa.³⁷ Le Chiese locali, per essere tali, hanno bisogno almeno

tuale, trascendente ed escatologica». RATZINGER, J., «La grande idea divina di Chiesa non è un'illusione». in *Adista Documenti*, n° 8 del 29 gennaio 2001.

³³ Acerbi sembra ispirarsi alla classificazione di Afanassieff, quando parla di «due ecclesiologicalhe» del concilio Vaticano II. Cf. ACERBI, A., *Due ecclesiologicalhe, ecclesiologicala giuridica ed ecclesiologicala di comunione nella «Lumen Gentium»*. Bologna 1975. Cf. GARUTI, A., *Primato del Vescovo di Roma e Dialogo Ecumenico*. Roma 2000, 74-91. C'è chi assegna pure l'appellativo di «ecclesiologicala eucaristica» alle ricerche di alcuni teologi cattolici. Cf. FORTE, B., *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologicala eucaristica alla luce del Vaticano II*. Napoli 1988; McPARTLAN, P. G., *The Eucharist Makes the Church. The Eucharistic Ecclesiologicals of Henri de Lubac and John Zizioulas Compared*. Oxford 1989; FONTBONA I MISSE, J., *Comunión y sinodalidad. La ecclesiologicala eucaristica después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. Tillard*. Roma 1994; GACZYNSKI, Z., *L'ecclesiologicala eucaristica di Yves Congar. di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte*. Roma 1998.

³⁴ Cf. AFANASSIEFF, «Кафолическая церковь» (nt. 16), in *La Pensée Orthodoxe* 11 (1957) 22; ID., «La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclesiologicala», in *Istina* 4 (1957) 408.

³⁵ Cf. NOGARO, R., «Il giorno del Signore» in: http://www.diocesisaserta.it/vescovo_ilgiornodelsignore.htm

³⁶ Cf. ZIZIOULAS, «The ecclesiologicalal presupposition» (nt. 29), 341; ID., *L'ètrè ecclésiàl* (nt. 28), 17; EVDOKIMOV, *L'Ortodossia* (nt. 8), 181.

³⁷ «L'Eucaristia non nasce dalla Chiesa locale e non finisce in essa. Essa significa sempre che Cristo entra attraverso le nostre porte chiuse; essa viene sempre da fuori, dall'intero, unico corpo di Cristo e ci segue all'interno di essa. Questo «extra nos» del sacramento si mostra in modo rinnovato nel ministero episcopale e sacerdotale; che per l'Eucaristia ci sia bisogno del sacramento dell'ordine sacerdotale si fonda sul fatto che la comunità non può darsi da sola l'eucaristia; deve riceverla dal Signore tramite la mediazione della Chiesa». RATZINGER, «La grande idea divina di Chiesa» (nt. 32). Cf. CATTANEO, A., *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologicali e la sua missione nella teologia postconciliare*. Roma 2003.

di due elementi fondamentali: la celebrazione dell'eucaristia e il vescovo diocesano, in quanto capo della Chiesa locale. Come spiega Mondin, "l'eucaristia, presenza reale del Cristo tra coloro che credono in lui, è il vero nesso ontologico che unisce i membri del nuovo popolo di Dio; il vescovo, ministro dell'eucaristia, è il nesso dinamico, «principio visibile e fondamento di unità della Chiesa particolare» (LG 23: EV 1/338)".³⁸

Per quanto riguarda, poi, la piena ecclesialità prodotta e rivelata dall'eucaristia, il pensiero cattolico si muove in due direzioni ed afferma, da una parte, che l'eucaristia sta alla base non solo della Chiesa locale, in quanto la manifesta come un corpo valutabile empiricamente, ma anche della Chiesa universale, in quanto è sempre ed ovunque unica, per cui trascende lo spazio e il tempo e riunisce perfettamente i cristiani di tutti i tempi e di tutti i luoghi *in Cristo*. Dall'altra parte, invece si sostiene che il principio eucaristico deve essere completato con quello kerygmatico e sacramentale.³⁹ Infatti, l'unico popolo di Dio, congregato inizialmente dalla Parola di Dio (creatura Verbi),⁴⁰ viene poi inserito *in Cristo* attraverso i sacramenti dell'iniziazione cristiana, che trovano il loro vertice nella celebrazione eucaristica locale, in forza della quale si partecipa in pienezza alla comunione con il Padre, in Cristo e nello Spirito Santo e, si edifica la Chiesa come corpo necessariamente strutturato sia a livello locale che universale. Si auspica pure l'integrazione dell'ecclesiologia eucaristica con quella battesimale, ugualmente necessaria e meno esclusivista, per spiegare il «rapporto tra la Chiesa come comunione e la Chiesa come sacramento».⁴¹

Alcuni teologi cattolici, nell'ecclesiologia di Afanassieff, percepiscono pure precedenza della Chiesa locale in rapporto alla comunione di tutti i battezzati e della Chiesa universale. Vedono dunque latente il pericolo di un certo «congregazional-

³⁸ MONDIN, G. B., *La Chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia*. Bologna 1992, 409.

³⁹ Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Comunionis notio*, 5, in *Enchiridion Vaticanum (EV)*, XIII, 1774-1807.

⁴⁰ Hamer valutando l'articolo di Afanassieff «L'Église qui préside dans l'Amour», scriveva quarant'anni orsono: "Une ecclésiologie qui donne également sa place à la Parole de Dieu délivre l'ecclésiologie eucharistique de la tentation de tout limiter à une célébration qui n'est qu'une étape dans la constitution de l'Église". HAMER, J., «Bulletin d'ecclésiologie», in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques (Rev. Sc. ph. th.)* 46 (1962) 558-559. Dianich poi aggiungeva: "La realtà della Chiesa si compone di molti elementi, ma essa non esisterebbe se non fosse mossa all'interno dal dinamismo della comunicazione della fede. liberamente trasmessa e liberamente accolta... Ciò che fa la Chiesa è l'annuncio che Gesù è risorto ed è Signore e l'accoglimento di questo annuncio, manifestato nella condivisione della professione di fede. Infatti da questo atto comunicativo nasce quel fondamentale rapporto comunione fra i credenti che costituisce la base dell'esistenza ecclesiale". Cf. DIANICH, S., *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993, 86-113, la citazione si trova a p. 100.

⁴¹ Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Comunionis notio*, 1.

simo»,⁴² in quanto, la dimensione universale della Chiesa «dal punto di vista teologico, viene assorbita da quella locale»,⁴³ e alle Chiese locali viene data «un'eccessiva autonomia dal punto di vista teologico».⁴⁴ Avvertono, perciò, la necessità di integrare fra loro diversi concetti e le diverse immagini ecclesiologiche presenti nella sacra Scrittura e nei Padri,⁴⁵ al fine di superare l'antitesi fra l'ecclesiologia eucaristica e quella universale e, conseguentemente il pericolo dell'«eucaristicomonismo», dell'«episcopomonismo» e del «topomonismo».⁴⁶

Per quanto riguarda la dimensione «locale» della Chiesa si afferma anche la sua necessità nel corso della storia della Chiesa, ma anche che essa rimane sempre subordinata e funzionale alla comunione universale dell'unica Chiesa.⁴⁷ Si evidenzia, poi, la «priorità dell'elemento «Chiesa» sull'elemento «localizzazione»»,⁴⁸ oppure che «la localizzazione non è prerogativa della Chiesa in quanto tale ma soltanto della Chiesa pellegrina in questo mondo».⁴⁹ Una tale impostazione permetterebbe di relativizzare l'ordinamento territoriale delle Chiese, pur conservando l'essenza e il significato profondamente teologico della Chiesa locale basata sul ministero del vescovo e il sacramento dell'eucaristia. Infatti, dal punto di vista teologico, poiché tutti i battezzati ed appartenenti a Cristo celebrano un'unica eucaristia, essi non sono mai «ospiti», anche quando visitano un'altra Chiesa locale.⁵⁰ Inoltre, valutando sia la vita sociale, segnata dai flussi della popolazione, sia la situazione odierna del movimento ecumenico, ci si rende sempre più conto che il criterio di «territorio canonico», talvolta, perde il suo valore unitivo. Al contrario, diventa motivo di ulteriori tensioni in un mondo nel quale non si può più parlare propriamente di Oriente e Occidente, né di «regioni pagane».

⁴² Un tale pericolo viene segnalato pure da Zizioulas. Cf. J. D. Zizioulas, «Cristologia (nt. 29)», 119. Resta però da vedere se ciò è proprio di Afanassieff.

⁴³ TANGORRA, G., *Dall'assemblea liturgica alla Chiesa. Una prospettiva teologica e spirituale*, Bologna 1999, 265.

⁴⁴ Cf. RATZINGER, «La grande idea divina di Chiesa» (nt. 32).

⁴⁵ Basti pensare, ad esempio, alla Chiesa «popolo di Dio» (cf. 1Pt 2,9-10), unico «ovile» (cf. Gv 10,1-16), «campo» ed «edificio» (cf. 1Cor 3,9), «casa di Dio» (cf. 1Tm 3,15; Ef 2,19-22; 1Pt 2,5), «sposa» (cf. Ap 21,2; Ef 5,25-26), e all'immagine della «vite e i tralci» (Gv 15,1-11). Un'integrazione nell'ecclesiologia eucaristica di questi e di altri concetti, messi in luce dalla costituzione *Lumen Gentium* (LG 6-7), risulterebbe atta a illuminare ulteriormente il ministero della Chiesa e del primato in essa.

⁴⁶ Cf. CASTELLANO CERVERA, J., «L'eucaristia nella Chiesa universale e nelle Chiese particolari», in: http://www.fides.org/ita/approfondire/eucaristia/eucaristia_chiese.html

⁴⁷ Cf. DIANICH, *Ecclesiologia* (nt. 40), 248-253.

⁴⁸ Cf. CITRINI, T., «Appunti a margine del Vaticano», in *Vita e Pensiero* (1971) 197.

⁴⁹ MONDIN (nt. 38), *La Chiesa primizia del regno*, 414.

⁵⁰ Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Communio nota*, 10 e 16.

Per questi motivi, anche la Congregazione per la dottrina della fede ha ritenuto opportuno chiarire l'enunciato del concilio Vaticano II. per il quale «l'unica Chiesa esiste nelle Chiese locali e a partire da esse» (LG 23), con un altro, e cioè che: «le Chiese locali esistono nell'unica Chiesa e a partire da essa».⁵¹ Con questo chiarimento, la Congregazione intendeva affermare principalmente la «mutua interiorità», una «perichoresi indissolubile»⁵² delle due dimensioni del mistero della Chiesa, allo stesso tempo unico e manifesto in vari modi e in diversi luoghi. Per cui la «comunione affettiva ed effettiva»⁵³ dei vescovi e delle Chiese locali, la «comunione articolata»,⁵⁴ sono profondamente insite nella stessa natura eucaristica della Chiesa, la quale esclude ogni tipo di chiusura. E la Chiesa universale non è secondaria oppure derivata rispetto alle Chiese locali.

Poiché la comunione è insita nella natura eucaristica della Chiesa, essa esige pure un ministero di unità non solo a livello locale e regionale, ma anche universale. Infatti, il vescovo raccoglie in unità la Chiesa locale, anche se suddivisa in realtà parrocchiali. Il patriarca, poi, raccoglie in unità le Chiese della stessa regione. Così, analogamente, anche a livello universale si richiede un unico principio di unità. Un tale ragionamento, espresso pure da Zizioulas,⁵⁵ è comunemente accettato nella teologia cattolica. Ciononostante, si può notare due tendenze nell'interpretazione del ministero primaziale: una più «tradizionale» e l'altra più vicina al pensiero di Afanassieff e Zizioulas. Entrambe sono in stretta relazione con il modo di interpretare il rapporto fra Chiesa locale e Chiesa universale, fra episcopato e eucaristia, fra legami canonici e quelli sacramentali.

Nella prima si teme l'impossibilità della soluzione della questione primaziale a partire dall'ecclesiologia eucaristica,⁵⁶ anzi, si teme ch'essa abbia proprio uno scopo antiprimaziale.⁵⁷ Accentuando l'universalità della Chiesa, dovuta più ai legami

⁵¹ Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Comunionis notio*. 9.

⁵² Cf. RATZINGER, J., «Nota teologica», in Congregazione per i vescovi, *Direttorio per la visita ad limina* (29 giugno 1988), *EV*, XI, 1135-1136; ID., «L'ecclesiologia della Lumen Gentium», in *Il Regno Documenti* 7 (2000) 233-238.

⁵³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, «Ai Vescovi della Conferenza Episcopale del Brasile in visita ad limina Apostolorum (14-9-2002)», n. 5, in <http://www.vatican.va>

⁵⁴ CATTANEO, *La Chiesa locale* (nt. 37), 130-140.

⁵⁵ Cf. ZIZIOULAS, J., «Il primato nella chiesa», in *Studi Ecumenici* 17 (1999) 121-133.

⁵⁶ «Il ministero dei successori di Pietro è un caso particolare di ministero episcopale ed è legato in modo particolare alla responsabilità per l'unità di tutta la Chiesa. Ma questo ministero petrino e la sua responsabilità non potrebbero esistere se non esistesse prima di essi la Chiesa universale. Sarebbe come affermare il vuoto, e ciò costituirebbe una pretesa assurda». RATZINGER. «La grande idea divina di Chiesa» (nt. 32).

⁵⁷ «Sullo sfondo vi è soprattutto l'ecclesiologia eucaristica sviluppata dal russo Afanassieff. la quale, secondo lui, dovrebbe rappresentare un contraltare all'ecclesiologia cattolica centrata sulla figura del

canonici fra i vescovi all'interno del collegio che alla comunione sacramentale, si accentua il ministero primaziale di tipo personale. Perciò, in accordo con il filone principale della costituzione *Pastor aeternus*, si considera il primato del papa, in quanto successore personale del corifeo degli apostoli, *principio e fondamento* della comunione, prima dei vescovi e poi delle Chiese. Il ministero del papa viene visto non solo come un fattore indispensabile, segno e strumento, della comunione dei vescovi e delle Chiese, ma anche come dato previo e costitutivo, non solo della comunione, ma anche dell'ecclesialità piena delle Chiese locali. Infine, tenuto conto del completo rifiuto del primato giuridico da parte di Afanassieff, si accentua il ruolo del capo del collegio e i legami canonici fra il papa e altri vescovi.

L'altra concezione, invece, sulla linea tracciata da Afanassieff, cerca di spiegare la «reciproca immanenza» delle due dimensioni della Chiesa, affermando che «la comunità originaria di Gerusalemme sarebbe stata in realtà Chiesa universale e Chiesa locale in una»,⁵⁸ in quanto la Chiesa universale non è «un'entità astratta».⁵⁹ Tale corrente sostiene che «nella Chiesa la realtà di riferimento è anzitutto la comunità eucaristica, cioè la Chiesa locale e non la Chiesa universale». Per cui critica quell'ecclesiologia che, tralasciando la connessione tra assemblea liturgica e assemblea sinodale, concentra la riflessione dottrinale sul sinodo, in quanto atto del vescovo o come espressione delle relazioni tra vescovi ed esalta il modello del «capo».⁶⁰ Si

papa e che si esprime nella seguente tesi: i cattolici sostengono che occorre un papa perché vi sia una Chiesa: noi però riteniamo che là dove è l'eucaristia c'è il Signore e il suo corpo e ciò significa che ogni Chiesa locale è essa stessa la Chiesa e non occorre niente oltre a ciò". RATZINGER, J., «Katholische Nachrichtenagentur 8», in *Oekumenische Information* 30, 21 luglio 1982, citato da BRUNI, G., *Ouale ecclesiologia? Cattolicesimo e Ortodossia a confronto. Il dialogo ufficiale*, Milano 1999, 137.

⁵⁸ Cf. RATZINGER, «La grande idea divina di Chiesa», in *Adista Documenti*, n° 8 del 29 gennaio 2001; KASPER, W., «Il rapporto fra Chiesa universale e Chiesa locale», in *Adista Documenti*, n° 44 del 11 giugno 2001; TILLARD, J.-M., «Eglise catholique ou Eglise universelle?», in *Cristianesimo nella storia* 16 (1995) 357.

⁵⁹ Cf. SPITERIS, Y., *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna, 2003, 177.

⁶⁰ «Troppo frequentemente l'exasperazione di un'ecclesiologia insensibile sia alla centralità della comunità eucaristica che all'identità culturale delle diverse aree, esalta il modello del «capo». Ne consegue l'azzeramento – o quasi – dello spazio e del riferimento all'azione dello Spirito Santo nonché la marginalizzazione del popolo fedele. Sembra necessario riconoscere che la ricerca della certezza e della stabilità nella struttura della Chiesa e nella sua vita concreta è difficilmente componibile col riconoscimento dell'imprevedibile soffio dello Spirito e con la correlativa dinamica dei carismi. La Chiesa, nella misura in cui si vuole sintetizzata nel suo vertice, rischia di sostituirsi all'unico Signore e allo Spirito. Il modo stesso di intendere la fede risulta profondamente influenzato dall'eclissi della pneumatologia, mettendo in primo piano piuttosto l'adesione passiva del fedele alla Chiesa e alle formulazioni delle sue autorità, che la corrispondenza al dono divino". ALBERIGO, G., «Conciliarità, futuro delle Chiese», in: <http://www.meicvercelli.it/archivio/2003/01-18/interventi/alberigo-interv.htm>. In corrispondenza con il pensiero di Afanassieff, il vescovo Raffaele Nogaro sostiene, poi, che proprio l'eucaristia-corpo del Signore, in quanto l'unico novo tempio, è la sorgente della Chiesa, il suo centro e il più profondo princi-

considera pure il rapporto vigente fra il primato personale del papa e quello della sede romana. Tillard nota al riguardo che già nella costituzione *Pastor aeternus* del concilio Vaticano I, possiamo trovare degli indizi per una integrazione feconda della dimensione personale del primato con quella ecclesiale della «Chiesa che presiede nell'Amore», ipotizzata e sostenuta fortemente da Afanassieff.⁶¹

I teologi cattolici, comunque, notano anche nell'ambito dell'ecclesiologia eucaristica ortodossa una progressiva rivalutazione della struttura patriarcale⁶², fortemente contestata da Afanassieff e Schmemmann⁶³. Vedono in questo un inizio di integrazione fra l'ecclesiologia eucaristica, più conforme alla natura sacramentale della Chiesa, e quella patriarcale o universale, più consona allo sviluppo storico della Chiesa e più vicina ai problemi canonici sui quali si basa maggiormente la divisione⁶⁴. Sperano che una tale evoluzione possa equilibrare certe unilateralità dell'ecclesiologia eucaristica radicale e renderla più accettabile anche alle stesse Chiese ortodosse⁶⁵. La rivalutazione dell'istituzione patriarcale da parte dell'ecclesiologia eucaristica e lo sviluppo delle conferenze episcopali nella Chiesa cattolica, in molti teologi cattolici, hanno suscitato parere favorevole in quanto consentono apprezzamento dell'antica autonomia dei patriarcati orientali e una maggiore decentralizzazione del patriarcato d'Occidente⁶⁶. In questo senso le due correnti teologiche in qualche modo collaborano alla precisazione, più sul piano organizzativo che teologico, di una struttura tridimensionale o tripartita attenta alla cattolicità delle Chiese locali, alla salvaguardia dell'aspetto organico della Chiesa universale e, nel contempo, aperta al principio di legittima decentralizzazione e autonomia, coniugato al principio di sussidiarietà. A livello pratico, poi, le due correnti concordano nel riconoscere l'esigenza

pio unificante. Da qui la necessità di trascendere il criterio della «territorialità» nella comunione universale dei credenti ordinata gerarchicamente. Cf. NOGARO, R., «Il giorno del Signore», in: http://www.diocesisaserta.it/vescovo_ilgiornodelsignore.htm

⁶¹ Cf. TILLARD, J.-M., *Il vescovo di Roma*, Brescia 1985, 75-134, specialmente la p. 77.

⁶² Cf. ZIZIOULAS, «Il primato nella Chiesa» (nt. 55), 133; WARE, K., «L'exercice de l'autorité dans l'Église orthodoxe», II, in *Irénikon* 55 (1982) 25-29 e 32.

⁶³ Cf. AFANASSIEFF, «La doctrine de la primauté» (nt. 34), 402; ID., «Una Sancta. En mémoire de Jean XXIII. le pape de l'Amour», in *Irénikon* 36 (1963) 471; SCHMEMMANN, «La notion de primauté» (nt. 18), 122, 146-149.

⁶⁴ Cf. De HALLEUX, A., «Fraterna comunio», in *Irénikon* 58 (1985) 307.

⁶⁵ «Le système des autocéphalies qui a, sous l'influence en grande partie de nécessités historiques et pastorales, intégré au niveau des Églises particulières bien des éléments de l'ecclésiologie universelle, semble paradoxalement, en l'équilibrant, plus facile à intégrer que l'ecclésiologie eucharistique radicale». DUPREY, P., «La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale», in *Proche Orient Chrétien (POC)* 20 (1970) 142.

⁶⁶ Cf. MARCHETTO, A., «Intervento di Mons. Agostino Marchetto», in *Il primato del successore di Pietro*, Città del Vaticano 1998, 146 e 468-469.

dell'interdipendenza fra papa e insieme dei vescovi e la necessità della correzione di certi squilibri.⁶⁷

Nonostante il prezioso riconoscimento del primato romano da parte di Afanassieff, i cattolici avanzano però qualche riserva sulla visione del fondamento petrino di tale primato, presentata dagli esponenti dell'ecclesiologia eucaristica. A loro parere, il fondamento biblico del primato romano risulta attestato con sufficienti ragioni nella storia ed è autorevolmente affermato dal concilio Vaticano I, senza tuttavia occupare uno spazio sufficiente nelle riflessioni di Afanassieff.⁶⁸ I cattolici sostengono perciò che il primato petrino può essere affermato come essenziale per la vita della Chiesa a partire dalle stesse testimonianze scritturistiche.⁶⁹ Tale affermazione deve essere strettamente correlata ad un'esegesi attenta alla stessa storia dell'esegesi, dunque, alla Tradizione permanente della Chiesa, perché in essa si rivelano delle costanti interpretative anche nelle Chiese divise.⁷⁰ Inoltre si ritiene utile il riferimento alla Parola di Dio espressa nell'Antico Testamento in funzione del primato.⁷¹ Essa infatti può illuminare e contestualizzare autorevol-

⁶⁷ Cf. RATZINGER, «La grande idea divina di Chiesa» (nt. 32).

⁶⁸ Zizioulas addirittura rifiuta l'approccio biblico alla questione primaziale. Cf. ZIZIOULAS, «Il primato nella chiesa» (nt. 55), 122-123.

⁶⁹ Per sostenere questa affermazione basterebbe fare riferimento alla definizione dogmatica del primato del papa. Cf. DS. 3053-3055. Nondimeno, è utile rileggere la spiegazione del fondamento biblico del primato presentata da Giovanni Paolo II, *Ut unum sint*, 90-93, in *EV*, XIV, 2856-2863. Si possono leggere pure diversi articoli dei teologi cattolici, ad esempio: KNOCH, O., «Petrus im Neuen Testament», in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, Città del Vaticano 1991, 1-52; PESCH, R., «Was an Petrus sichtbar war, ist in den Primat eingegangen», *Il primato del successore di Pietro*, Città del Vaticano 1998, 22-111; ID., «La posizione e il significato di Pietro nella Chiesa del Nuovo Testamento: situazione degli studi», in *Concilium* 7 (1971) 658-671; VETRALI, T., «La figura di Pietro nel Nuovo Testamento», in *Crederci Oggi* 18 (1998) 17-43; RIGAUX, B., «San Pietro e l'esegesi contemporanea», in *Concilium* 7 (1967) 136-160; DUPUY, B., «Le fondement biblique de la primauté romaine en orient et en occident», COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris 1991, 17-26.

⁷⁰ Cf. LESKOVEC, P., «Il primato di Pietro nella Chiesa ortodossa», in *Civiltà Cattolica* 112 (1961) IV, 510. L'aspetto petrino del primato, ad esempio, è attestato molto presto ed esplicitamente nelle Chiese di Persia. Cf. I. ANNE, E., «Églises locales et patriarchats à l'époque des grands conciles», in *Trénikon* 34 (1961) 292-321. Con utilità si può leggere anche la ricerca di BURGESS, J. A., *A History of the Exegesis of Matthew 16.17-19 from 1781 to 1965*, Ann Arbor 1976.

⁷¹ Afanassieff, ad esempio, riconosce che per volontà di Dio nell'Antica Alleanza esisteva un centro liturgico e giurisdizionale per l'intero popolo. Si rifiuta però di considerare un tale fatto come normativo anche per la vita della Chiesa universale. Quest'ultima, a parere del teologo, si raccoglie e si riconosce come unita soltanto nel corpo di Cristo presente misticamente in ogni Chiesa locale. Cf. AFANASSIEFF, N., «Ап. Петръ и Римскии епископъ» (L'Apostolo Pietro e il vescovo di Roma), in *La Pensée Orthodoxe* 10 (1955) 14. Qualche riferimento del testo di Mt 16,17-19 all'Antico Testamento si può trovare in DUBARLE, A.-M., «La primauté de Pierre dans Mt XVI, 17-19. Quelques références à l'Ancien Testament», in *Istina* 2 (1955) 335-338; DREYFUS, P., «La primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du reste d'Israël», in *Istina* 2 (1955) 338-346.

mente il senso originale di alcuni concetti e comportamenti attestati dal Nuovo Testamento.⁷²

Afanassieff sosteneva poi che la nozione di *collegio*, impiegata nella teologia cattolica, abbia una connotazione giuridica, che non è propria della Chiesa, e può significare un governo di individui muniti di prerogative personali, e di vescovi staccati dalla realtà delle loro Chiese locali, le quali verrebbero ridotte a delle amministrazioni affidate a uno dell'insieme. Egli riteneva che un collegio apostolico di questo tipo non esisteva e pertanto non è possibile alcuna sua successione.⁷³ Da parte cattolica, invece, si ritiene che considerare il ministero apostolico ed episcopale nella linea dell'annuncio del *kerygma* e nel contesto della categoria del «popolo di Dio», permetterebbe di rivalutare il carattere universale, organico e simbolico del collegio episcopale.

Mentre l'ecclesiologia eucaristica ortodossa sembra ritrovare la dimensione unitaria dell'episcopato più che altro nella sinodalità *in actu*⁷⁴ e nella liturgia, e per di più, prevalentemente a livello di Chiese autocefale, i cattolici, sostengono l'esistenza del collegio episcopale, come una *personalità corporativa*⁷⁵ avente bisogno di un capo, di un unico capo. Nella teologia cattolica la categoria di «collegio» serve poi a «rappresentare l'unità interna del ministero episcopale»,⁷⁶ anche quando il concilio

⁷² I cattolici sostengono che alcuni concetti attinti dall'Antico Testamento o dal suo ampio contesto culturale, ad esempio di «personalità corporativa», di «maestro del palazzo» e tanti altri, possono illuminare diversi aspetti della teologia e dell'esercizio del primato. Cf. MESLIN, M., «Quelques réflexions sur primauté et pouvoir», in *Bulletin Centro Pro Unione* 58 (2000) 22-26; GNILKA, J., «Il ministero petrino. Fondazione nel Nuovo Testamento e configurazione nella Chiesa primitiva», in Hünermann, P. (a c. di), *Papato ed ecumenismo. Il ministero petrino al servizio dell'unità*. Bologna 1999, 15-16; POZO, C., «Intervento di Cándido Pozo», in *Il primato del successore di Pietro*, Città del Vaticano 1998, 115.

⁷³ Cf. AFANASSIEFF, N., «Réflexions d'un orthodoxe sur la collégialité des évêques», in *Messageur Orthodoxe* 29-30 (1965) 7-15. Rifiutando la concezione giuridica e legalista del collegio episcopale, Afanassieff non rifiuta comunque la dimensione unitaria dell'episcopato e dunque una certa collegialità nell'identità. Anzi egli afferma che non vuole affatto dare l'impressione di negare la dottrina della collegialità formulata dal concilio Vaticano II. Cf. *Ib.*, 13. L'accusa mossagli al riguardo da Slomski sembra almeno esagerata. Cf. SLOMSKI, W., «Eklezjologia eucharystyczna Mikolaja Afanasiewa» (L'ecclesiologia eucaristica di Nicola Afanassieff), in *Collectanea Theologica* 67 (1997) [3]97-105. Si può vedere anche: NELLAS, P., «A propos de la collégialité épiscopale», in *Contacts* 17 (1965) 77-80; *Id.*, «Collégialité épiscopale: Un problème nouveau?», in *Messageur Orthodoxe* 24-25 (1963-64) 12-21.

⁷⁴ MUCCI, G., «Collegialità episcopale, infallibilità e primato nelle teologie ortodosse contemporanee», *Rassegna di Teologia* 19 (1978) 432.

⁷⁵ Cf. CANONIZZO, A., «The Corporate Personality», in De Gennaro, G., *L'antropologia biblica*, Napoli 1981, 593-644.

⁷⁶ «Questo concetto [di collegio], che appare in modo solo marginale nella tradizione, serve a rappresentare l'unità interna del ministero episcopale. Il vescovo non deve essere considerato come singolo, ma come appartenente ad un corpo, ad un collegio, che significa la continuità storica del collegio degli apostoli». RATZINGER, «La grande idea divina di Chiesa» (nt. 32).

non è riunito. Inoltre, esso può essere considerato anche come realtà derivata dall'eucaristia, che unisce tutti i cristiani in un unico corpo anche a livello universale.⁷⁷ In tal modo, la collegialità potrebbe essere pensata anche come conseguenza dell'ecclesiologia di comunione delle Chiese locali e conseguentemente liberare l'ecclesiologia eucaristica ortodossa dal disaffetto verso l'ordinamento canonico⁷⁸. Infatti, la comunione organica sia a livello locale che universale, sia nella dimensione personale che comunitaria, è una conseguenza necessaria dell'eucaristia.

Vista in questo modo, la teologia cattolica della collegialità, potrebbe essere più facilmente riconciliata con la teologia orientale della sinodalità, dando vita a una concezione sintetica. In cui il vescovo è colui che rappresenta la sua Chiesa all'interno della comunione universale e, nello stesso tempo, colui che parla alla sua Chiesa in forza del suo inserimento nella «fraternità» dei ministri scelti e stabiliti liberamente da Dio per l'intera sua Chiesa.⁷⁹

I cattolici ritengono pure che partendo dalla rivalutazione della dimensione collegiale e sinodale dell'episcopato, si potrebbe chiarire maggiormente la distinzione fra la *successione in solidum di tutti i vescovi e quella personale del papa*.⁸⁰ Integrando le due concezioni della successione apostolica, quella *in solidum* e quella *lineare*, si può conservare da una parte la dimensione unitaria e simbolica del *collegio*, della *fraternità*⁸¹ dei dodici apostoli, continuata dall'insieme dell'episcopato, nel quale il papa è uno fra i molti e, dall'altra si può riconoscere la successione ministeriale del papa come realtà risalente al corifeo degli apostoli, san Pietro, nel suo *munus di corifeo*. In questa riflessione il concetto di *successione petrina analogica*⁸²

⁷⁷ «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (1Cor 10, 16-17). Questa affermazione dell'Apostolo delle Genti, diretta a tutto il Popolo di Dio, acquista maggiore rilievo quando viene riferita a quella spiritualità della comunione fra i Vescovi chiamati a vivere, con particolare impegno, la collegialità». GIOVANNI PAOLO II, «Ai Vescovi» (nt. 53).

⁷⁸ Cf. RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica*, Cinisello Balsamo 1987, 14-16.

⁷⁹ Cf. BEHR-SIGEL, E., «Réponse a P. Nellas», in *Contacts* 17 (1965) 80-81; CLÉMENT, «L'ecclésiologie orthodoxe» (nt. 22), 25-26; WARE, K., «L'exercice de l'autorité dans l'Église orthodoxe», I, in *Irénikon* 54 (1981) 463; RATZINGER, J., «Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi», in *Concilium* 1 (1965) [1]48-56; ID., *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg im Reissgau 1991, 158; LEGRAND, H.-M., «Collégialité des évêques et communion des églises dans la réception de Vatican II», in *Rev. Sc. ph. th.* 75 (1991) 557.

⁸⁰ Cf. JAVIERRE ORTAS, A. M., «Successione apostolica e successione primaziale», in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, Città del Vaticano 1991, 53-138.

⁸¹ Cf. RATZINGER, «Le implicazioni pastorali» (nt. 79), 52-56. L'autore riconosce che il concetto di «collegio» va letto con precauzioni e chiarimenti.

⁸² «Il y a cependant une autre succession, également reconnue par les théologiens byzantins, mais seulement sur le plan de l'analogie qui existe entre le collège apostolique et le collège épiscopal et qui est

può essere un valido punto di partenza per un dialogo ulteriore.⁸³ Rivalutando l'elezione particolare dell'apostolo Pietro in quanto capo, corifeo e rappresentante della personalità corporativa della fraternità stabile e completa degli apostoli e della Chiesa, come anche la successione petrina nella persona del vescovo di Roma, si potrebbe forse illuminare maggiormente *il legame fra il ministero primaziale personale del papa e la Chiesa di Roma*.

Mentre Afanassieff, in base alla sua concezione di Chiesa, sostiene che *il diritto sulle chiese verrebbe a significare un potere sopra Cristo stesso*,⁸⁴ i teologi cattolici ritengono che il diritto certamente è incompatibile con la Chiesa escatologica, ma non con la Chiesa pellegrina nel tempo. Esso esiste nella Chiesa ed è "simile e insieme dissimile dal potere o diritto terrestre, profano, politico e statale".⁸⁵ Per cui, anziché assecondare l'"impossibile impresa di una ecclesiologia *senza diritto*",⁸⁶ si potrebbe cercare di sviluppare il concetto di *diritto sacramentale* o *diritto della grazia*, distinguendolo così dal diritto puramente umano. Ciò sarebbe certamente più opportuno e produttivo,⁸⁷ in quanto, un diritto fondato teologicamente non solo può essere giustificato, ma si rende anche necessario nella vita storica della Chiesa.⁸⁸ Infine, si vorrebbe chiedere ai teologi ortodossi anzitutto maggiore attenzione, chiarezza e oggettività, nel parlare del potere *sopra* la Chiesa, soprattutto quando si riferiscono alla Chiesa cattolica-romana. Si nota infatti che ogni potere esercitato nella Chiesa ortodossa (locale o sopralocale), viene connotato come potere *nella* Chiesa, mentre quando si parla della Chiesa cattolica normalmente lo si designa come potere *sopra* la Chiesa. Invece, come spiega Lanne, bisogna riconoscere che talvolta non è facile distinguere nettamente fra potere *nella* e potere *sulla* Chiesa. L'autorità *nella* Chiesa implicherà sempre anche una certa autorità sulle membra della Chiesa e sulle comunità locali.⁸⁹

déterminée par les souci d'un ordre ecclésiastique (ἐκκλησιαστικὴ εὐταξία) dont les limites sont déterminées par les conciles et aussi, pour les Byzantins, par les «très pieux empereurs». De même que, dans le collège des apôtres, il y avait un Premier, de même, parmi les évêques, il existe un primat. Cette primauté est une sorte de couronnement nécessaire des autres mesures prises par les conciles pour assurer le même «ordre ecclésiastique»: l'établissement des provinces métropolitaines, des patriarchats, des «autocéphalies». MEYENDORFF, J., «Saint Pierre, sa primauté et sa succession, dans la théologie byzantine», in AFANASSIEFF e al., *La primauté de Pierre* (nt. 3), 114.

⁸³ Cf. TILLARD, *Il vescovo di Roma* (nt. 61), 115, 132-133.

⁸⁴ Cf. AFANASSIEFF, «La doctrine de la primauté» (nt. 34), 409.

⁸⁵ Cf. SCHULTZE, «Ecclesiologia» (nt. 4), 23.

⁸⁶ Cf. HAMER, «Bulletin d'écclésiologie» (nt. 40), 559.

⁸⁷ Cf. CONGAR, Y., «Bulletin de théologie», in *Rev. Sc. ph. th.* 59 (1975) 480-481.

⁸⁸ Cf. HRYNIEWICZ, W., «Pneumatologia a eklezjologia» (Pneumatologia ed ecclesiologia), in *Collectanea Theologica* 47 (1977) [2]54.

⁸⁹ Cf. LANNE, E., «Le mystère de l'Église dans la prospective de la théologie Orthodoxe», in *Irénikon* 35 (1962) 208-209.

La proposta di Afanassieff, di risolvere la controversia dogmatica e canonica riguardante il primato del papa, in un nuovo concilio ecumenico, da celebrare dopo la riconciliazione canonica⁹⁰, anche se non è stata seguita da molti esponenti dell'ecclesiologia eucaristica, è stata però accolta con favore da alcuni teologi cattolici. Si ipotizza dunque che una tale precisazione potrebbe compiersi sulla base della tradizione del primo millennio, tenendo in particolare considerazione il canone 34 degli Apostoli⁹¹ e i canoni del concilio di Sardica (Sofia) del 343⁹². In tal senso, da parte cattolica, a nome della Santa Sede, si è espresso positivamente per la prima volta il cardinale Willebrands in un discorso indirizzato al patriarca Atenagora il 30 novembre 1969⁹³. Sono, poi, intervenuti anche altri teologi di rilievo, i quali hanno mostrato che una simile procedura è corretta e in continuità con la storia antica dei dogmi⁹⁴. Tale prassi veniva seguita anche dopo la separazione canonica⁹⁵, non fosse altro per il fatto che la Chiesa cattolica aveva maturato una comprensione più pro-

⁹⁰ Cf. AFANASSIEFF, «Una Sancta» (nt. 63), 470-472; CLÉMENT, O., «Après Vatican II: Vers un dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes», in *Pensé Orthodoxe* 13 (1968) 44-45.

⁹¹ Cf. TILLARD, J.-M., *L'église locale. Ecclésiologie de Communion et catholicité*, Paris 1995, 430; De HALLEUX, A., «La collégialité dans l'Église ancienne», in *Revue Théologique de Louvain (RTL)* 24 (1993) 433-454; HRYNIEWICZ, W., «Jednosc za wszelka cenę. Prawoslawni o prymacie papieskim» (L'unità ad ogni costo. Gli ortodossi sul primato del papa), in *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 13 (1997) [1]71-72.

⁹² FAMERÉE, J., «Le ministère de l'évêque de Rome. Une perspective œcuménique», in *RTL* 28 (1997) 65; LEGRAND, H.-M., «Brève note sur le synode de Sardique et sur sa réception: Rome, instance d'appel ou de cassation», in COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine dans la communion des Eglises*, Paris 1991, 47-60.

⁹³ «Nous croyons que dans ce collège des apôtres Pierre a été le premier coryphée, qu'il le fut non seulement à Jérusalem, mais qu'il a continué ce ministère à Rome et qu'il l'a transmis à ses successeurs. Ce service d'autorité pour l'unité doit encore être réétudié à la lumière de l'Évangile et de la tradition apostolique authentique en un dialogue de charité et de vérité entre nos Eglises comme entre toutes les Eglises et communautés ecclésiales de la chrétienté». Duprey, P., Papandreou, D., Dumont, C., Archondonis, B. (a. c. di), *Tomos Agapes. Vatican - Phanar (1958-1970)*, Rome - Istanbul 1971, n. 275, p. 598.

⁹⁴ Cf. BOUYER, L., «Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Eglises orthodoxe et catholique. Perspectives actuelles», in *Istina* 20 (1975) 112-115; CONGAR, Y., «1274-1974. Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident», in *Rev. Sc. ph. th.* 58 (1974) 387; ID., «Bulletin d'histoire des doctrines ecclésiologiques», in *Rev. Sc. ph. th.* 64 (1980) 591; De HALLEUX, «Fraterna communio» (nt. 64), 306; LANNE, E., «Unité de la foi et pluralisme théologique. Dimensions œcuméniques du document de la Commission internationale de théologie», in *J-rénikon* 46 (1973) 202-213; SCHULZ, H. J., «Église locale et Église universelle. Primauté, collégialité et synodalité», in *POC* 31 (1981) 14-18; HRYNIEWICZ, W., «U źródle eklezjologii eucharystycznej» (Alle fonti dell'ecclesiologia eucaristica), in *Collectanea Theologica* 52 (1982) [2]74.

⁹⁵ Infatti, nel secolo XII il papa Clemente IV si era rifiutato di concepire un concilio nel quale si sarebbe discusso con i Greci sui punti che per i Latini appartenevano all'ordine dogmatico. Al concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439) i Greci parteciparono come padri del concilio al pari dei Latini, discutendo insieme sul purgatorio, sul primato del papa e sul Filioque. Cf. CONGAR, «1274-1974. Structures ecclésiales» (nt. 94), 364.

fonda delle formulazioni di fede che sembravano definitive⁹⁶. Sarebbe dunque utile riprendere la posizione di Afanassieff e, sulla base dell'ecclesiologia eucaristica, illustrare in modo sereno ed esauriente in quale modo e grado il dogma del primato romano formulato dal concilio Vaticano I possa essere accettato e quindi fare le precisazioni che si renderebbero necessarie da parte della tradizione ortodossa.

4. L'accoglienza nel dialogo cattolico-ortodosso

Infine, occorre menzionare il ruolo fondamentale che l'ecclesiologia eucaristica svolge nei dialoghi ecumenici bilaterali cattolico-ortodossi. Non volendo intraprendere un'analisi dettagliata dei testi, ci limiteremo soltanto a richiamare alcune affermazioni prossime a quelle della corrente ecclesiologica in questione.⁹⁷ Anzitutto è da notare che, già nella prima riunione del gruppo di coordinamento cattolico-ortodosso nel 1978, si decise di affrontare per prime le questioni ecclesiologiche, privilegiando l'ecclesiologia eucaristica.⁹⁸ Il fatto sintomatico è pure che al dialogo presero parte gli ortodossi Zizioulas e Khodre, come pure i cattolici Tillard, Bouyer, Lanne e Hryniewicz, esponenti, oppure studiosi e simpatizzanti della suddetta corrente ecclesiologica.

⁹⁶ Cf. CONGAR, Y., «Romanité et catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Église», in *Rev. Sc. ph. th.* 71 (1987) 177; ID., «Le problème ecclésiologique de la Papauté après Vatican I et Vatican II», in *Estudios Eclesiásticos* 45 (1970) 401-416.

⁹⁷ Diamo, a modo di esempio, soltanto alcuni fra tanti riferimenti bibliografici: GALITIS, G., «Monaco: Una risposta ortodossa», in *Nicolaus* 11 (1983) 327-340; ID., «Gli aspetti ecclesiologici del dialogo teologico nella Commissione mista internazionale cattolico-ortodossa», in *Nicolaus* 19 (1992) 191-200; LANNE, E., «Aspects ecclésiologiques du dialogue théologique mené par la Commission mixte internationale catholique-orthodoxe», in *Nicolaus* 19 (1992) 179-189; ID., «Catholiques et Orthodoxes. Un dialogue exigeant à un tournant capital», in *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985) 87-100; MANNA, S., «La koinonia nei documenti della Commissione mista cattolico-ortodossa», in *Studi Ecumenici* 12 (1994) 331-341; ASSIMAKIS, G., «L'ecclesiologia nei documenti della Commissione mista di dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa nei primi dieci anni della sua attività (1980-1990)», in *Oriente Cristiano* 33 (1993) 1,5-38 e 33 (1993) 11,3-34; BIRMELE, A., «Status quaestionis de la théologie de la communion à travers les dialogues œcuméniques et l'évolution des différentes théologies confessionnelles», in *Cristianesimo nella Storia* 16 (1995) 245-284; SALACHAS, J., «Les églises sœurs Catholique-Romaine et Orthodoxe en dialogue théologique officiel: Réflexions-Perspectives-Problèmes», in *Nicolaus* 10 (1982) 103-132; CELADA, G., «La 'Una Santa' en el diálogo católico-ortodoxo», in *Nicolaus* 23 (1996) 121-162; De HALLEUX, A., «Une nouvelle étape du dialogue catholique-orthodoxe: le texte de Valamo», in *RTL* 19 (1988) 459-473.

⁹⁸ Cf. «Chronique-Relations interconfessionnelles», in *POC* 28 (1978) 369-381 e 29 (1979) 179-181. Metropolita Parthénios di Cartagine dichiarò esplicitamente: «Le dialogue commencera avec une ecclésiologie eucharistique. C'est, je pense, un héritage traditionnel commun. De là nous avancerons ensemble, à partir du début de l'Église, quand nous étions unis autour de la table de Seigneur», «Chronique-Relations interconfessionnelles», in *POC* 29 (1979) 180.

Pertanto, nel primo documento ufficiale del dialogo cattolico-ortodosso: *Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità* (Monaco di Baviera 1982),⁹⁹ si può scorgere una larga ricezione delle idee proposte dall'ecclesiologia eucaristica.¹⁰⁰ Anzitutto l'accento è posto sulla Chiesa nella sua dimensione locale che «è pienamente tale quando è sinassi eucaristica» (I, 2190). «La Chiesa è edificata dall'eucaristia» (I, 2192). La Chiesa cattolica «si manifesta nella sinassi della Chiesa locale» (I, 2196). Al tempo stesso il documento evidenzia il ruolo del vescovo in quanto presidente dell'eucaristia e perciò della Chiesa locale (I, 2191). Il suo ruolo è «organico» e non si esaurisce in una funzione pragmatica di governo. Esso scaturisce dalla presidenza della celebrazione eucaristica. L'unità fra il vescovo e la comunità è situata inoltre «nell'ordine del *mysterion*» e soltanto in dipendenza da esso nell'ordine giuridico (I, 2192). La successione apostolica del vescovo, anche se concepita come una catena ininterrotta di ordinazioni a cominciare dagli apostoli (I, 2192), è data sia «nella apostolicità della sua Chiesa» locale che «in quella delle altre». È dunque «successione in una Chiesa» in comunione con le altre (I, 2193). Di conseguenza, l'episcopato conferito per una Chiesa locale è al tempo stesso anche carisma per tutta la Chiesa. Pertanto sarà esercitato nella comunione episcopale, specialmente nell'attività conciliare (I, 2197). Anche il ruolo celebrativo dell'intera comunità cristiana che circonda il vescovo, o il presbitero in comunione con lui, è di primo piano (I, 2191). Il vescovo non solo presiede alla comunità che celebra, ma offre i doni a suo nome (I, 2192). La Chiesa nella sua dimensione universale è detta comunione nella medesima eucaristia. E siccome l'eucaristia è identica a se stessa in tutti i luoghi, così, le Chiese locali sono identiche fra di loro nell'unica Chiesa universale, che è corpo di Cristo. Esse non sono delle «parti» di un organismo «superiore», ma sono un'identica Chiesa nel tempo e nello spazio, come lo è l'eucaristia (I, 2194). Si afferma anche che la *koinonia* della Chiesa che celebra l'eucaristia è «escatologica» (I, 2191).

Nel 1987 la commissione internazionale cattolico-ortodossa ha approvato il documento: *Fede, sacramenti e unità della Chiesa*.¹⁰¹ Questo documento ricerca

⁹⁹ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità*, in *Enchiridion Oecumenicum (EO)*, I, 2183-2197. I successivi riferimenti vengono dati ai numeri dei testi pubblicati nell'*EO*, I-IV, Bologna 1986ss.

¹⁰⁰ Cf. LA CONSULTA ORTODOSSA-CATTOLICA NEGLI USA, *Commento al documento di Monaco*, in *EO*, II, 3064; G. Baillargeon, aveva fatto un'analisi dei testi per cercare un possibile influsso personale di Zizioulas e l'affinità anche letteraria di alcune espressioni con le sue. Cf. BAILLARGEON, *Perspectives orthodoxes* (nt. 24), 363-379.

¹⁰¹ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Fede, sacramenti e unità della Chiesa*, in *EO*, III, 1762-1811.

l'unità della fede che «è un presupposto per l'unità nei sacramenti e specialmente nella santa eucaristia» (III, 1763). L'ecclesiologia eucaristica, già espressa nel documento di Monaco, resta sullo sfondo, e non viene considerata direttamente. Soltanto ai numeri 19 (III, 1780) e 23 (III, 1784) si possono ritrovare dei riferimenti diretti e un tentativo di conciliare la dimensione locale della Chiesa con quella universale.¹⁰²

Per quanto riguarda il documento: *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa* (Valamo 1988),¹⁰³ va osservato che anch'esso è formulato sul fondamento dell'ecclesiologia eucaristica. Ciò risulta evidente dal fatto che si propone lo studio dei ministeri nella Chiesa sulla base dell'ecclesiologia che è stata presentata nel documento di Monaco. La stesura del documento, poi, è stata curata in modo particolare da Lanne, Tillard e Zizioulas (l'influsso di quest'ultimo è particolarmente evidente).¹⁰⁴ Nel testo si possono trovare diverse accentuazioni proprie dell'ecclesiologia eucaristica. Anzitutto l'eucaristia viene vista come la manifestazione piena della Chiesa e del ministero episcopale (III, 1845), ma anche come il luogo e il mezzo dell'unità universale delle Chiese locali (III, 1847). L'opera di Cristo e dello Spirito Santo nella Chiesa sono condizionate reciprocamente (III, 1817-1825). Ritroviamo, pure, altri concetti cari all'ecclesiologia di Zizioulas: la menzione dell'ordinazione in seno della comunità eucaristica, la struttura episcopale e comunitaria della Chiesa locale (III, 1835-1836, 1842), la creazione delle parrocchie come un problema teologico, il carattere collegiale del *presbiterium* intorno al vescovo (III, 1852), la dimensione escatologica della Chiesa (III, 1833) e del ministero episcopale.

Nell'ultimo documento della Commissione mista internazionale, approvato durante la decima sessione plenaria a Ravenna, 8-14 ottobre 2007, intitolato: *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa: Comunione ecclesiale, Conciliarità e Autorità*,¹⁰⁵ al n. 2 troviamo un richiamo al documento di Monaco e dunque all'ecclesiologia eucaristica che sta alla base di tutto il dialogo cattolico-ortodosso. In seguito si riconosce che: «l'Eucaristia, alla luce del mistero trinitario, costituisce il criterio della vita ecclesiale nella sua interezza» e che

¹⁰² Cf. LA CONSULTA ORTODOSSA-CATTOLICA NEGLI USA, *Risposta al 'Documento di Bari'*, in *EO*, IV, 3427.

¹⁰³ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Il sacramento dell'ordine nella struttura sacramentale della Chiesa*, in *EO*, III, 1812-1866.

¹⁰⁴ Cf. BAILLARGEON, *Perspectives orthodoxes* (nt. 24), 375-378.

¹⁰⁵ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa: Comunione ecclesiale, Conciliarità e Autorità*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_it.html

«la Chiesa Una e Santa è realizzata in ciascuna Chiesa locale che celebra l'Eucaristia e, allo stesso tempo, nella *koinônia* di tutte le Chiese» (n. 3, cf. n. 18). Su questa base si intende studiare poi le conseguenze ecclesiologiche e canoniche, le strutture istituzionali, come anche il mistero dell'unità e della molteplicità nella Chiesa; la relazione tra la Chiesa una e le molte Chiese locali e quella tra l'autorità e la conciliarità, tutti questi argomenti cari all'ecclesiologia di Afanassieff (cf. n. 3-4). Parlando della conciliarità si afferma: «esiste anche un ordine tra le Chiese locali, che tuttavia non implica disuguaglianza nella loro natura ecclesiale» (n. 5, cf. n. 44). Questa frase sembra avere un influsso diretto di Afanassieff.¹⁰⁶ Si parla anche dell'unità organica di molteplici membri della Chiesa, ciascuno dei quali ha un carisma, un servizio o un ministero proprio; della loro «consapevolezza della Chiesa» e del *sensus fidelium*, per cui, tutti i battezzati e cresimati sono responsabili della fede e della vita della Chiesa (cf. n. 6-7 e 20). Anche questi concetti sono cari al teologo russo e costituiscono un suo grande contributo al rinnovamento della teologia «scolastica» ortodossa.¹⁰⁷ Ai nn. 8-9, invece, si parla della particolare responsabilità dei vescovi, che sono «successori degli Apostoli», sono vincolati tra loro; come anche dell'*épiskopè* delle Chiese locali, che è collegata al Collegio degli Apostoli (cf. Monaco, III, 4). I vescovi ordinandi, poi, «agiscono in nome del corpo episcopale e del popolo di Dio» (n. 22). Con questo si vedono superate, sulla linea di Zizioulas, le riserve di Afanassieff riguardo all'esistenza e alla successione del «collegio apostolico», inteso come una fraternità stabile o un corpo unico. Pure il primato tripartito nella Chiesa viene considerato piuttosto sulla linea «personale-episcopale» di Zizioulas e non sulla linea «di Chiese locali» abbozzato da Afanassieff (cf. n. 10). Dall'ecclesiologia eucaristica viene attinto anche il concetto di cattolicità (n. 11) e di autorità (*exousia*) all'interno delle Chiese e al loro servizio d'amore (*diakonia*), ad immagine della *kenosis* del Figlio di Dio che è venuto a servire. Si tratta dell'autorità che, però, «può e deve esigere obbedienza», e di cui l'esercizio e l'efficacia «sono assicurati attraverso il libero consenso e la collaborazione volontaria», se sono anche regolati «dai canoni e

¹⁰⁶ «C'est sur cela qu'est basée la différence dans l'autorité des églises au sein de leur concorde dans l'amour. Toutes les églises locales sont de même valeur, mais leur autorité ne l'est pas». AFANASSIEFF, «La doctrine de la primauté» (nt. 34), 410. «La hiérarchie des églises, basée sur l'autorité du témoignage, ne présuppose pas seulement la plénitude de l'esse ecclésiale des églises, qui forment la hiérarchie, à la tête de laquelle se trouve l'église qui a la priorité: elle présuppose aussi la priorité des autres églises dans un cercle plus restreint d'églises locales. Ce qui veut dire que l'église qui a la priorité possède l'autorité la plus haute, mais non pas l'unique, car à côté d'elle il existe l'autorité des autres églises, qui occupent une place inférieure dans la hiérarchie des églises». AFANASSIEFF, «L'Église qui préside» (nt. 3), 33-34.

¹⁰⁷ Cf. AFANASSIEFF, N., *Служение мирянъ въ церкви* (Il ministero dei laici nella Chiesa), Paris 1955; ID., *L'Église du Saint-Esprit* (nt. 2), Paris 1975.

dagli statuti della Chiesa», i quali, possono e devono essere aggiornati e adattati ai tempi ed ai luoghi (cf. n. 12-16 e 21).¹⁰⁸ Infine, sulla scia delle riflessioni di Afanasieff, entrambe le parti in dialogo si dichiarano d'accordo nel riconoscere il primato della Chiesa di Roma, la quale «presiede nella carità», anche se non sono pervenute ancora a valutare univocamente le prerogative del vescovo di Roma (n. 41).¹⁰⁹ Concordano pure che il primato a tutti i livelli «deve essere sempre considerato nel contesto della conciliarità e, analogamente, la conciliarità nel contesto del primato». Riconoscendo l'esistenza del primato a livello universale, notano però le differenze ancora persistenti riguardo i modi della sua incarnazione canonica e i suoi fondamenti scritturali e teologici (n. 43-44).¹¹⁰

Le affermazioni fondamentali dell'ecclesiologia eucaristica stanno pure a fondamento di alcuni dialoghi bilaterali cattolico-ortodossi locali. In essi, si afferma chiaramente lo stretto legame fra eucaristia e Chiesa. Di conseguenza, la Chiesa viene considerata anzitutto nella sua dimensione locale. Si sottolinea il ruolo del vescovo in quanto presidente della Chiesa eucaristica locale: è soprattutto la presidenza dell'eucaristia che spiega il suo ministero.¹¹¹

Si può dire dunque che i dialoghi ufficiali cattolico-ortodossi hanno recepito largamente l'ecclesiologia eucaristica di Afanassieff e Zizioulas. È da presumere che essi proseguiranno ancora sulla stessa base ecclesiologica anche nella ricerca della piena concordia per quanto riguarda il ministero dell'unità universale nella Chiesa.

¹⁰⁸ Cf. AFANASSIEFF, N., «Власть в любви» (Il potere nell'amore), in *La Pensée Orthodoxe* 14 (1971) 5-23; ID., *L'Église du Saint-Esprit* (nt. 2), 352-354 e 358; ID., «Una Sancta» (nt. 63), 470-471; ID., «L'Église qui préside» (nt. 3), 61-62; ID., «Незмѣнное и временное въ церковныхъ канонахъ» (L'immutabile e il temporale nei canoni della Chiesa), in *La Pensée Orthodoxe* 3 (1937) 82-96; ID., «Les canons et la conscience canonique», in *Contacts* 21 (1969) 112-127.

¹⁰⁹ «Entrambe le parti concordano sul fatto che tale *taxis* canonica era riconosciuta da tutti all'epoca della Chiesa indivisa. Inoltre, concordano sul fatto che Roma, in quanto Chiesa che «presiede nella carità», secondo l'espressione di Sant'Ignazio d'Antiochia (*Ai Romani*, Prologo), occupava il primo posto nella *taxis*, e che il vescovo di Roma è pertanto il *protos* tra i patriarchi. Tuttavia essi non sono d'accordo sull'interpretazione delle testimonianze storiche di quest'epoca per ciò che riguarda le prerogative del vescovo di Roma in quanto *protos*, questione compresa in modi diversi già nel primo millennio». COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Le conseguenze ecclesiologiche* (nt. 105), 273-301.

¹¹⁰ Cf. SYTY, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale* (nt. 109), 133-353.

¹¹¹ Cf. CONSULTA ORTODOSSA – CATTOLICA ROMANA NEGLI USA, *Primato e conciliarità*, in *EO*, IV, 3436-3444; COMITATO MISTO CATTOLICO – ORTODOSSO IN FRANCIA, *Il primato romano nella comunione delle Chiese*, in *EO*, IV, 920-967.

5. Conclusione

Si potrebbe dire che Afanassieff e i suoi seguaci hanno formulato progressivamente un sistema ecclesiologicalo in dialogo fecondo con l'ecclesiologia del concilio Vaticano II,¹¹² così che, sotto diversi punti di vista, è possibile ormai parlare di una ecclesiologia *tendenzialmente comune*¹¹³ fra le due Chiese. Nella teologia cattolica attuale e nei dialoghi bilaterali, assistiamo però ancora ad un tentativo di superare la contrapposizione radicale di Afanassieff fra ecclesiologia eucaristica e universalistica e si cerca una visione sintetica. Visto poi che si discute ancora sulla questione della «priorità» e della «suddivisione di competenze», si deve riconoscere che l'integrazione teologica e strutturale, come anche la precisazione della «mutua interiorità» e della simultaneità dei «due movimenti che vanno dalla Chiesa locale a quella universale» non si è ancora conclusa.¹¹⁴

¹¹² Cf. RATZINGER, J., «L'ecclesiologia della Lumen Gentium» (nt. 52), 234. GARUTI, *Primato del Vescovo di Roma* (nt. 34), 83.

¹¹³ Cf. «Chronique-Relations interconfessionnelles», in *POC* 29 (1979) 180. L'apprezzamento dell'ecclesiologia dei dialoghi che esprime una *comune concezione sacramentale della Chiesa* è stato espresso autorevolmente da Giovanni Paolo II e dai patriarchi ecumenici Demetrio I e Bartolomeo I. Cf. «Déclaration commune de Jean-Paul II et Dimitrios I^{er} (7 décembre 1987)», *EV*, X, 2393-2394; «Dichiarazione comune di Giovanni Paolo II e Bartholomaios I», in *EV*, XIV, 2891; GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*, 59.

¹¹⁴ «Il faut bien constater cependant qu'une telle ecclésiologie de la communion *réci-proque* entre Églises locales (diocésaines ou régionales), entre un primat et son synode épiscopale, entre un évêque et son peuple croyant, n'est pas encore reçue effectivement dans l'Église catholique romaine, même si cette ecclésiologie trouve d'importants points d'ancrage au concile Vatican II. Deux ecclésiologies et deux fonctionnements d'Église assez différents donc. Ce n'est que sur base d'une véritable ecclésiologie de communion des Églises locales, chacune pleinement Église du Christ en un lieu qu'un dialogue avec les orthodoxes sur le rôle de l'Église locale de Rome et de son évêque au sein de la communion ecclésiale pourra aboutir». FAMERÉE, «Le ministère de l'évêque de Rome» (nt. 92), 63. Cf. DUPREY, «La structure synodale» (nt. 65), 141.

BIBLIGRAFIA BIZANTINA IN UNGHERIA 2006-2007

I. STORIA

- „A száz év előtti könnyezés utolsó szemtanúinak beszámolója”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönten”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 211-213.
- BAGI Éva: „A magyarországi örmények és egyházuk”, in *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 293-309.
- BENDÁSZ Dániel: „Máriapócs és Kárpátalja”, in Ivancsó István (szerk.), *„Téged jöttünk köszönten”. Máriapócs, 2005. november 21-22. A máriapócsi kegykép harmadik könnyezésének centenáriuma alkalmából rendezett nemzetközi konferencia anyaga*, Nyíregyháza 2005, 77-82.
- BERKI Feriz: „Magyar ortodoxok”, in *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 51-65.
- BOKSAY Péter: „Boksay János életrajza”, in Ivancsó István (szerk.), *Liturgikus örökségünk VI. A Boksay-Malinics Irmológion megjelenésének 100. évfordulója alkalmából 2006. november 16-án rendezett szimpozium anyaga*, Nyíregyháza 2006, 9-11.
- DAMJANOVICS József: „A te nevedhez nem férhet halál...”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendárium 2007*, Nyíregyháza 2006, 106-110.
- DONCSEV, Toso – SZÓKE Lajos (szerk.): *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 309 p. ISBN 978 963 9465 40 4 ISSN 1585 3144
- DUJMOV, Milán: „A Szerb Ortodox Egyház története Magyarországon”, in *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 67-82.
- IMRÉNYI Tibor: „Az ortodoxiáról”, in *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 11-50.

BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ István: „Az első nyomtatott apostolos könyvünk történeti és tartalmi bemutatása”, in Ivancsó István (szerk.), *Liturgikus örökségünk VII. Az első nyomtatott Apostolos könyvünk kiadásának 125. évfordulója alkalmából 2007. május 3-án rendezett nemzetközi szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2007, 51-64.
- IVANCSÓ István: „Katonai temetések 1944-ben a nadwornai görög katolikus templom kertjében”, in *Athanasiana* 23 (2006) 49-62.
- KINCSES Gyula: *Görög katolikusok iskolája Pocsájban*, (Athanasiana Füzetek 13.), Nyíregyháza 2006.
- LAKI-LUKÁCS László: *Edelény templomai és egyházközségei az elmúlt 1000 évben*, Edelény 2005, 160 p. ISBN 963 218 038 0 ISSN 1786-7266
- M. PANDUR Julianna: „A magyarországi bolgár ortodoxok”, in *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 91-100.
- MISKOLCZY Ambrus: „A magyarországi román ortodoxok”, in *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 83-89.
- PALLAI Béla: „Melles Emil életrajza”, in Ivancsó István (szerk.), *Liturgikus örökségünk VII. Az első nyomtatott Apostolos könyvünk kiadásának 125. évfordulója alkalmából 2007. május 3-án rendezett nemzetközi szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2007, 43-49.
- PAPP János – ERDÉLYI Zoltán: *Kovács Gyula görög katolikus hittanár áldásos munkássága; Püspöki Szt. Jozafát Görög Katolikus Diákokthon története*, (Szent Imre Baráti Köri Füzetek 21) Nyíregyháza 2005.
- PIRIGYI István: „Görög katolikusok Magyarországon”, in *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 133-179.
- SZŐKE Lajos: „Az ortodoxok és a görög katolikusok egykori nyelve”, in *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 181-215.
- TERDIK Szilveszter – PALLAI Béla: *Szent Mihály és Gábor arkangyalok templom Nagypeleske*, (Romániai Magyar Görög Katolikus Templomok 1), Nagypeleske 2006, 84 p. ISBN 978-973-87788-4-9
- VÉGHSEŐ Tamás: „... patriarcham graecum convertit ad unionem... A római Német-Magyar Kollégium három egykori növendéke és az ungvári unió”, in *Athanasiana* 23 (2006) 29-48.

BIBLIOGRAFIA

VÉGHSEŐ Tamás: „A bazilita Kulczicky Porphyrius munkácsi helynök négy levele Kollonich Lipót bíboroshoz 1688-ból (Forrásközlés)”, in *Athanasiana* 24 (2007) 137-153.

2. TEOLOGIA

BAÁN István: „A képtisztelet dogmatörténeti háttere”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 17-32.

NAGY Kornél: „Egyházi önállóság kérdése Örményországban: az 506-os és az 555-ös dwini zsinatok tanításai és Khalkédón”, in *Egyháztörténeti Szemle* 1 (2006) 37-57.

OROSZ Atanáz: „A kiengesztelődés és a bűnbocsánat a bizánci egyházban”, in *Erkölcsteológiai Munkák I. A gyónás szentsége. Erkölcsteológiai Szimpozion 23006. május 4.*, Nyíregyháza 2006, 59-76.

OROSZ Atanáz: „Az istenképiség és hasonlóság megkülönböztetése és összekapcsolódása a görög atyáknál”, in *Teológia* 1-2 (2006) 27-44.

3. LITURGIA

BOHÁCS Béla: „Az apostolos könyv Szlovákiában”, in Ivancsó István (szerk.), *Liturgikus örökségünk VII. Az első nyomtatott Apostolos könyvünk kiadásának 125. évfordulója alkalmából 2007. május 3-án rendezett nemzetközi szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2007, 31-41.

CSELÉNYI István Gábor: „A magyar görögkatolikus liturgia tetrachordos felépítése”, in *Magyar Egyházzene* 3 (2005/2006) 351-358.

CSELÉNYI István: „A görög katolikus egyház énekeinek eredete, a Magyar Görög Katolikus Egyház énekei”, in *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 217-248.

GÁNICZ Endre: „Melyik bibliafordítást használta Melles Emil az Apostolos könyvhöz?”, in Ivancsó István (szerk.), *Liturgikus örökségünk VII. Az első nyomtatott Apostolos könyvünk kiadásának 125. évfordulója alkalmából 2007. május 3-án rendezett nemzetközi szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2007, 65-74.

GEBRI József: „Énekeljük magyarul liturgiánkat”, in Ivancsó István (szerk.), *Liturgikus örökségünk VI. A Boksay-Malinics Irmológion megjelenésének 100. évfordu-*

BIBLIOGRAFIA

- lója alkalmából 2006. november 16-án rendezett szimpozion anyaga, Nyíregyháza 2006, 49-56.
- IVANCSÓ István (szerk.): *Liturgikus örökségünk VI. A Boksay-Malinics Irmológion megjelenésének 100. évfordulója alkalmából 2006. november 16-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2006, 68 p. ISBN 978-963-87101-6-1 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722
- IVANCSÓ István (szerk.): *Liturgikus örökségünk VII. Az első nyomtatott Apostolos könyvünk kiadásának 125. évfordulója alkalmából 2007. május 3-án rendezett nemzetközi szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2007, 88 p. ISBN 978-963-87101-7-8 ISSN 1786-2639 ISSN 1785-2722
- IVANCSÓ István: „A bizánci liturgia XX. századi formálódása”, in *Klió* 3 (2006) 76-83.
- IVANCSÓ István: „A Boksay-Malinics irmológion a Hajdúdorogi Egyházmegyében”, in Ivancsó István (szerk.), *Liturgikus örökségünk VI. A Boksay-Malinics Irmológion megjelenésének 100. évfordulója alkalmából 2006. november 16-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2006, 13-32.
- IVANCSÓ István: „A Hitvallás a görög katolikus egyház szertartásaiban”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2007*, Nyíregyháza 2006, 94-96.
- IVANCSÓ István: „A kegyelem az Aranyszájú-liturgiában”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2007*, Nyíregyháza 2006, 80-84.
- IVANCSÓ István: „Egy fontos tanúság Krucsay Mihály 1793-ban készített liturgiafordításáról”, in *Athanasiana* 23 (2006) 195-200.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (6.) Keresztelő Szent János születésekor”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (7.) Szent Illés próféta napján”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (8.) Úrszínváltozás ünnepén”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (9.) Az Istenszülő születésekor”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (10.) Az Istenszülő oltalmát”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2006) 4.

BIBLIOGRAFIA

- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (11.) Szent Mihálykor”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem (12.) Karácsonykor”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2006) 4.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (13.) Jézus körülmetélésekor”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2007) 6.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (14.) A három főpap ünnepén”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2007) 5.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (15.) Virágvasárnapon”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2007) 5.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (16.) Húsvétkor”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2007) 5.
- IVANCSÓ István: „Magasztald én lelkem... (17.) Pünkösdkor”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2007) 5.
- IVANCSÓ István: „Marcel Mojzes: A liturgikus mozgalom a bizánci egyházakban. Néhány XX. századi reformtörekvés elemzése”, in *Klió* 3 (2006) 83.
- IVANCSÓ István: „Pünkösd az egyház születésnapja”, in *Dávodi Élet* 6 (2006) 1-3.
- IVANCSÓ István: „Szimpozion az irmológionról”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2007) 10.
- IVANCSÓ István: *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I. Nyomtatásban megjelent művek*, (Szent Atanáz Gör. Kat. Hittudományi Főiskola Liturgikus Tanszék 14.), Nyíregyháza 2006.
- KOCSIS Fülöp: „Kántortanítók múltja és jövője”, in Ivancsó István (szerk.), *Liturgikus örökségünk VI. A Boksay-Malinics Irmológion megjelenésének 100. évfordulója alkalmából 2006. november 16-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2006, 39-48.
- NYIRÁN János: „A 12 nagy ünnep (2.) Bevezetés”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2007) 6.
- NYIRÁN János: „A 12 nagy ünnep (3.) Örömhírvétel”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2007) 4.
- NYIRÁN János: „A 12 nagy ünnep (4.) Virágvasárnap”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2007) 7.

BIBLIOGRAFIA

- NYIRÁN János: „A 12 nagy ünnep (5.) Mennybemenetel”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2007) 6.
- NYIRÁN János: „A nagyszombati utrenye sajátosságai”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2007*, Nyíregyháza 2006, 97-105.
- NYIRÁN János: „Az apostolos könyv a görög bizánci hagyományban”, in Ivancsó István (szerk.), *Liturgikus örökségünk VII. Az első nyomtatott Apostolos könyvünk kiadásának 125. évfordulója alkalmából 2007. május 3-án rendezett nemzetközi szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2007, 7-30.
- NYIRÁN János: „Az isteni kegyelem”, in *Görög Katolikus Szemle Kalendáriuma 2007*, Nyíregyháza 2006, 71-78.
- NYIRÁN János: „Az Istenszülő siratóéneke”, in *Athanasiana* 24 (2007) 69-79.
- NYIRÁN János: „Epifánia (Vízkereszt)”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2007) 7.
- NYIRÁN János: „Hogy jó harcot harcoljunk, a böjt futását bevégezzük...” A keleti egyház húsvétja”, in *Új Ember* 14-15 (2007) 12.
- NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok – Bevezetés”, in *Görög Katolikus Szemle* 1 (2007) 7.
- NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok (2.) Előkészület (proszkomídia, vagy protheszisz)”, in *Görög Katolikus Szemle* 2 (2007) 5.
- NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok (3.) Kisbemenet”, in *Görög Katolikus Szemle* 3 (2007) 5.
- NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok (4.) Szent Isten, Szent Erős, Szent Halhatatlan”, in *Görög Katolikus Szemle* 4 (2007) 5.
- NYIRÁN János: „Liturgikus szimbólumok (5.) Az olvasmányok”, in *Görög Katolikus Szemle* 5 (2007) 5.
- PETRASEVICS Nicefor: „A Boksay-irmológion ószláv és magyar változatának differenciái”, in Ivancsó István (szerk.), *Liturgikus örökségünk VI. A Boksay-Malinics Irmológion megjelenésének 100. évfordulója alkalmából 2006. november 16-án rendezett szimpozion anyaga*, Nyíregyháza 2006, 33-38.
- ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „A gazdag és a szegény Lázár”, in *Görög Katolikus Szemle* 11 (2006) 5.
- ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Illés próféta”, in *Görög Katolikus Szemle* 7 (2006) 5.

BIBLIOGRAFIA

- ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Karácsonyi konták II.”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2006) 5.
- ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Keresztelő Szent János fejevétele”, in *Görög Katolikus Szemle* 8 (2006) 5.
- ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Konták a leprás meggyógyításáról”, in *Görög Katolikus Szemle* 10 (2006) 5.
- ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Konták a tíz szűznek”, in *Görög Katolikus Szemle* 9 (2006) 5.
- ROMÁNOSZ Melodosz – NYIRÁN János (ford.): „Szent Apostolok”, in *Görög Katolikus Szemle* 6 (2006) 5.

4. STORIA DELL'ARTE

- BAKOS Péter: „Amiről a fémikonok mesélnek”, in *Studia Wesprimiensia* 1-2 (2006) 7-49.
- „Ikon, az Egyház tükre. Zinon archimandritával beszélget Irina Jazykova”, in Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, Budapest 2005, 135-143.
- NAGY Márta: „Ortodox egyházművészet Magyarországon”, in *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 101-132.
- NAGY Márta: „Ortodox templomépítészet a 18. századi Magyarországon. Hagyományörzés idegen környezetben”, in *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3-4 (2005) 121-133.
- NAGYMIHÁLYI Géza: *A Pantokrátor magyar földön*, Budapest 2006, 140 p. ISBN 963 9642 79 7
- PIJENBURG, Chrysostomos: „Az Istenszülő-ikonok különböző típusai és üzenetük”, in *Theologiai Szemle* 3 (2006) 169-171.
- PUSKÁS Bernadett: „19. századi ikonosztázionok a görög katolikus templomokban”, in *Athanasiana* 24 (2007) 125-135.
- PUSKÁS Bernadett: „A görög katolikusok művészete Magyarországon”, in *A keleti kereszténység Magyarországon*, (Kisebbségkutatás könyvek), Budapest 2007, 249-292.

BIBLIOGRAFIA

5. DIRITTO CANONICO

- KUMINETZ Géza: „A gyóntatói felhatalmazás a hatályos egyházi jogban”, in *Athanasiana* 24 (2007) 81-124.
- MAKLÁRY Ákos: „Nemzetközi Keleti Kánonjogi Konferencia Nyíregyháza-Ungvár”, in *Új Ember* 17 (2007) 7.
- SZABÓ Péter: „A nagyérseki egyház. A jogintézmény arculata a legújabb szentszéki gyakorlat tükrében”, in *Athanasiana* 23 (2006) 139-175.
- SZOTYORI-NAGY Ágnes: „Az „oikonomia” a kánonjogban és a keleti kodifikációban”, in *Athanasiana* 23 (2006) 63-78.

6. ECUMENISMO

- CARD. DAOUUD, Ignace Moussa: „A katolikus keleti egyházak: az uniótól a comuniohoz”, in *Athanasiana* 24 (2007) 17-26.
- GIRALDO, Roberto: „A keleti katolikus Egyházak ökumenikus közreműködése, különös tekintettel az ortodoxiával való párbeszédre”, in *Athanasiana* 24 (2007) 159-170.
- HORVÁTH Tamás (ford.): „XVI. Benedek pápa és I. Bartholomeosz patriarcha közös nyilatkozata”, in *Görög Katolikus Szemle* 12 (2006) 2 és 9.
- HORVÁTH Tamás (ford.): „XVI. Benedek pápa és I. Bartholomeosz pátriárka közös nyilatkozata”, in *Athanasiana* 24 (2007) 253-256.
- OROSZ Atanáz (ford.): „I. Bartholomeosz pátriárka homíliája”, in *Athanasiana* 24 (2007) 249-251.
- OROSZ Atanáz (ford.): „XVI. Benedek pápa és Hrisztódulosz érsek közös nyilatkozata”, in *Athanasiana* 24 (2007) 257-259.
- OROSZ Atanáz: „XVI. Benedek pápa zárandoklata Konstantinápolyba”, in *Athanasiana* 24 (2007) 241-248.
- ZIZIÚLASZ, Jánnisz: „Újabb viták a primátus kérdéséről az ortodox teológiában”, in *Athanasiana* 24 (2007) 171-185.

BIBLIOGRAFIA

7. PATROLOGIA

- AKIYAMA MANABU, János: „A görög patrologia jelentősége és lehetősége Japánban”, in *Athanasiana* 22 (2005) 91-107.
- ALEXANDRIAI KELEMEN – BABARCZI-GYÖRFFY Andrea – DOLHAI Lajos – LADOCSEI Gáspár – OROSZ ATHANÁZ – PERENDY LÁSZLÓ (szerk.): *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz*, (Ókeresztény Örökségünk 10.), Budapest 2006, LIII + 188 p. ISBN 963 9670 04 9 ISSN 1219-5588
- HEIDL György (ford.): Remete Szent Antal első levele, in *Katekhón* 3 (2006) 405-414.
- KRUPP JÓZSEF (ford.) – ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS: „A sorsról és a gondviselésről”, in *Vigilia* 5 (2007) 322-326.
- NACSINÁK GERGELY (ford.): „Az áthoszi Paisziosz atya két levele”, in *Vigilia* 10 (2006) 785-792.
- OROSZ ATHANÁZ: „Szent Athanáz legjelentősebb húsvéti levele”, in *Athanasiana* 23 (2006) 15-27.
- SZENT AMBRUS – BABARCZI-GYÖRFFY Andrea – DOLHAI Lajos – LADOCSEI Gáspár – OROSZ ATHANÁZ – PERENDY LÁSZLÓ (szerk.): *A szentségekről – A misztériumokról*, (Ókeresztény Örökségünk 8.), Budapest 2004, LIV + 151 p. ISBN 963 9318 76 0 ISSN 1219-5588
- SZENT AMBRUS – BABARCZI-GYÖRFFY Andrea – DOLHAI Lajos – LADOCSEI Gáspár – OROSZ ATHANÁZ – PERENDY LÁSZLÓ (szerk.): *A kötelességekről – A bűnbánatról*, (Ókeresztény Örökségünk 9.), Budapest 2005, LIV + 377 p. ISBN 963 9318 83 3 ISSN 1219-5588

8. VARIE

- „Görög énekeink eredete »Akire Dávid hárfája szállott«”, in *Keresztény Élet* 2 (2007) 4.
- „Görög énekeink eredete (2) »Magyarítandó« zenei örökség”, in *Keresztény Élet* 3 (2007) 4.

BIBLIOGRAFIA

- BABUS Antal: „Egy orosz milliomos szerzetes Innokentyj Szibirjakov rendkívüli élete”, in *Vigilia* 10 (2006) 743-750.
- BARTHA Elek: „Máriapócshoz fűződő népszokások” 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, 183-194.
- DOBOS Klára: „Az Eperjesi Görög Katolikus Egyházmegye (1.) »Három részre szakadt« Munkács”, in *Keresztény Élet* 10 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Az Eperjesi Görög Katolikus Egyházmegye (2.) »Az alapítás évszázada (1818-1918)«, in *Keresztény Élet* 11 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Az Eperjesi Görög Katolikus Egyházmegye (3.) »Új« országban »régik« hívek (1918-1950)”, in *Keresztény Élet* 12 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Az Eperjesi Görög Katolikus Egyházmegye (4.) »P«, mint pravoszlavizálás”, in *Keresztény Élet* 15 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Az Eperjesi Görög Katolikus Egyházmegye (5.) Üldözés és kínvalatás”, in *Keresztény Élet* 17 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Az Eperjesi Görög Katolikus Egyházmegye (6.) Feltámadás, fuldoklás, fejlődés...”, in *Keresztény Élet* 18 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Békés Gézák... Könyv és kiállítás”, in *Keresztény Élet* 25 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Bővülő intézmény. Hittudomány, felsőfokon (2.)”, in *Keresztény Élet* 30 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Egyedülálló ikonosztázion. Ablak az örökkévalóságra”, in *Keresztény Élet* 27 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Előkészület – bűnbánat (1.) Nagyboldogasszony böjtje”, in *Keresztény Élet* 31 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Előkészület – bűnbánat (2.) Üdvivalgás az Istenszülőnek”, in *Keresztény Élet* 32 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Liturgia, 8 hangra Görögországban is »otthon« az esküvőn”, in *Keresztény Élet* 4 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Liturgia, 8 hangra Varázslatos (dallam)körforgás”, in *Keresztény Élet* 5 (2007) 4.

BIBLIOGRAFIA

- DOBOS Klára: „Múltjából is él az Egyház (1.) Árván maradt papok”, in *Keresztény Élet* 7 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Múltjából is él az Egyház (2.) Dupla kisebbség a pravoszláv tengerben”, in *Keresztény Élet* 8 (2007) 4.
- DOBOS Klára: „Nyíregyházi szimpózium a gyónásról. A bűnbocsánat öröme”, in *Keresztény Élet* 22 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Parochia.hu (Hír)levélben a liturgia”, in *Keresztény Élet* 26 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Rómából Hungáriába. A munkácsi püspök – és kora”, in *Keresztény Élet* 37 (2006) 4.
- DOBOS Klára: „Szeptembertől: doktori képzés. Hittudomány, felsőfokon (1.)”, in *Keresztény Élet* 29 (2006) 4.
- „Európa keletről jött társvédőszentjei”, in *Keresztény Élet* 7 (2006) 5.
- „Göröggként kezdték, ma Moszkvához tartoznak – Látogatás a pesti ortodox egyházközségben”, in *Új Ember* 48 (2005) 7.
- KOCSIS Éva: „»Példákra van szükségünk...« Háromszáz éve hunyt el De Camelis munkácsi püspök”, in *Új Ember* 41 (2006) 4.
- „Mint viharvert hajósnak a kikötő”, in *Keresztény Élet* 8 (2006) 5.
- ROSDY: „A testvériség és a kiengesztelődés jegyében... A pápa Szent András apostol földjén”, in *Új Ember* 50 (2006) 1 és 7.
- SZABÓ BERNÁT Sándorné – SZABÓNÉ SÁNDOR Gabriella (szerk.): *A Nyíregyházi Görög Katolikus Általános Iskola jubileumi emlékkönyve az iskola fennállásának 200. évfordulóján*, Nyíregyháza 2006, 98 p.
- SZABÓ Ferenc: „Baán István (szerk.): *A szent atyák nyomdokait követve*. In memoriam Vanyó László. Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 2003, 443 o.”, in *Távlatok* 4 (2005) 520.



Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola

Athanasiana 26

Nyíregyháza, 2007

RECENSIONES

IVANCSÓ István: *Görög katolikus liturgikus kiadványaink dokumentációja I, Nyomtatásban megjelent művek, [La documentazione delle edizioni liturgiche greco-cattoliche ungheresi I, Opere stampate edite]*, Nyíregyháza 2006, XXXII + 1019 pp. ISBN 963 86650 9 2 ö ISBN 963 87 101 0 1 (volume I)

Facendo riferimento al titolo del libro possiamo porre subito una domanda: Perché abbiamo bisogno di un tale libro, siccome abbiamo la possibilità di consultare queste edizioni abbastanza recenti? Purtroppo non è così, anche se la prima pubblicazione in ungherese non ha più di duecento anni, possiamo costatare che durante questi due secoli pieni di difficoltà, guerre ed altri problemi – sia ecclesiastici che economici – le edizioni sono malandate, rovinate, se non totalmente perse. In questo senso la raccolta dell'Autore non era solo un lavoro utile ma anche molto urgente per non perdere i nostri valori greco-cattolici. La collezione è una documentazione come suggerisce il titolo, cioè non è un catalogo che più diffuso nella scienza liturgica o teologica. Il Redattore aveva intenzione di cercare tutte le notizie, raccomandazioni e pubblicità delle diverse edizioni liturgiche, le quali sono state inserite dopo la breve descrizione di ciascun libro. Il professore Dr. István Ivancsó nella sua ricerca eseguita durante venticinque anni di sacerdozio (infatti in questa occasione ha pubblicato il volume), raccoglieva i libri liturgici secondo quattro criteri: 1. siano in lingua ungherese, 2. greco-cattolici, 3. con tema liturgico, 4. e pubblicati come edizioni stampate. La documentazione è stata costruita dalle fonti dell'*Archivio Eparchiale Greco-Cattolica*, dalla *circolare eparchiale* e dalla *letteratura secondaria*, ossia le notizie, riviste, rassegne etc. greco-cattoliche. Le edizioni sono elencate in ordine cronologico secondo cui hanno anche un'enumerazione. I numeri riportati accanto all'immagine di ciascuna pubblicazione nello stesso tempo indicano la collocazione della raccolta dell'Autore. L'opera grandiosa conta 270 edizioni – che dimostra la nostra ricchezza nella povertà, come scrive l'Autore, ed anche una testimonianza della lotta efficace dei nostri antenati per l'identità e la lingua ungherese – le quali saranno ancora compilate in un secondo volume, poiché l'Autore continua a cercare ed organizzare le pubblicazioni finora sconosciute, avendo la fiducia di arricchire non solo la collezione, ma anche la documentazione che si tratta della vita e della pratica della nostra Chiesa Greco-Cattolica Ungherese. (János Nyírán)

SOLTÉSZ János (Hrsg.): *A gyónás szentsége. Erkölcssteológiai Szimpozion 2006. május 4.*, (Erkölcssteológiai Munkák I.) [*Das Sakrament der Beichte. Moraltheologisches Symposium am 4. Mai 2006*, (Moraltheologische Arbeiten I.)], Nyíregyháza 2006, 125 p. ISSN 1788-179X ISBN 963 87101 2 8

Die letzte Nummer (Nr. 23) unserer Zeitschrift *Athanasiana* hat schon über das zum Sakrament der Beichte veranstaltete moraltheologische Symposium berichtet, nämlich im Beitrag von Petrusevits Dénes. In diesem Bericht hat schon eine kurze Bewertung der Vorträge stattgefunden. Es ist eine erfreuliche Tatsache, dass seitdem das Studienbuch erschienen ist und wir jetzt darüber schreiben können. Das kleine Buch – der erste Band der Ausgaben des Moraltheologischen Lehrstuhles – ist unter zwei Gesichtspunkten wichtig. Einerseits leistet eine sorgfältige Zusammenfassung der heutigen Lehre über das Sakrament der Beichte. Daher ist es von großer Bedeutung aufgrund seines wissenschaftlichen Niveaus. Andererseits wendet es sich der Praxis zu. So ist es besonders bedeutsam für die Priester, die die Pastoralarbeit verrichten. Somit können wir sagen, dass es für sie ein kurzes Handbuch ist. Wir hoffen, dass die Priester wie auch die Laien, die sich für die Theologie und besonders für das Sakrament der Beichte interessieren, auf dieses wichtige Buch aufmerksam werden.

(Ivancsó István)

SESZTÁK István (red.): *Az Alszegehy Zoltán születésének 90. évfordulója alkalmából rendezett tudományos ülés írásos anyaga*, (Szisztematikus Teológiai Munkák I.) [*La materia scritta della conferenza tenuta all'occasione dell'anniversario 90 della nascita di Alszegehy Zoltán*, (Lavori di Teologia Sistemática 1)], Nyíregyháza 2006, 113 p. ISSN 1788-3822 ISSN 1788-3830 ISBN 963-87101-3-6 ISBN 978-963-87101-3-0

Il libro è il primo volume delle edizioni della Cattedra di Teologia Fondamentale. Il suo contenuto è degno al grande teologo, Zoltán Alszegehy. Le relazioni in esso editi (di cui ha scritto una presentazione István Seszták nell'*Athanasiana* nr. 22) trattano il fare della teologia, in connessione con la persona festeggiata.

Nella prima relazione *Mihály Kránitz* vicerettore di Budapest parlava dei quarant'anni del fare della teologia ungherese. Ne possiamo essere orgogliosi. Dallo scritto impregnato con ricordi personali del professore *Péter Nemeshegyi* si vede un'esigenza per elaborazione di una teologia ungherese propria. Il titolo dello scritto del nostro collega *Tamás Kruppa* è interessante: come si può accordare la libertà e la responsabilità nella teologia, a cui riceviamo una risposta speciale. Amplia le nostre conoscenze *Ferenc Janka* con un punto di vista nuova: con il tema della verità. Il suo approccio è innanzitutto filosofico, infatti la filosofia è serva della teologia. La suora dominicana *Hedvig Viktória Deák* ci presenta la premessa di storia della teologia a Zoltán Alszegehy: dal principio di tomismo fino al neotomismo, nell'opera di vita del nostro noto teologo-filosofo Sándor Horváth. Infine, *István Seszták* presenta la dot-

trina sul pentimento, sul sacramento della penitenza di Zoltán Alszeghy. – In base a tutto questo anche il piccolo volume può raggiungere il suo scopo, i dettagli colorati si mettono a loro posti: ci fanno vedere un bellissimo mosaico della figura, personalità, teologia del professore Alszeghy. (István Ivancsó)

S. GNUTOVA, Gy. RUZSA, E. ZOTOVA, *Prayers Locked in Bronze. Russian Metal Icons*, Museum of Applied Arts, Budapest 2005, (Stádium Nyomda) ISBN 963 7098 933, 247 p.

Le livre était élaboré à propos de la grande exposition temporaire, organisée en 2005, au Musée des Arts Décoratifs de Budapest sous titre „Les prières fermées dans le bronze – 500 icônes russes de métal du Musée Rublev de Moscou et des collections publiques de la Hongrie”, mais il n’est paru qu’à la fin de l’année. La critique de l’exposition (Ágnes Kriza: „Demi millier des icônes russes de métal” *Műértő*, 2005/ juillet-août, p. 3.) avait souligné son importance. Mais elle a remarqué aussi que dans plusieurs points, cette présentation du ce genre – la plus remarquable en Hongrie jusqu’à nos jours – a posé quelques questions très importantes concernant ce matériel, et le prospectus hongrois ne pouvait pas répondre au public intéressé pour l’art postbyzantin, aux visiteurs quotidiens, aussi qu’aux chercheurs. Cependant, le tome représentatif suivi d’un grand nombre d’illustrations en couleur éclaire en détails cette problématique, et non seulement garde des souvenirs de l’exposition mais comme catalogue sera tout d’abord un manuel pratique aussi pour des spécialistes et des collectionnaires des icônes de métal, que pour des amateurs de ce genre.

Le tome est recommandé par des mots de compliments de Jean Blankoff. Le professeur de l’Université de Bruxelles mentionne que plusieurs collections publiques de la Russie et de l’Ukraine possèdent des collections remarquables ou moins importantes des icônes de métal. Malgré les publications qui apparaissent l’une après l’autre, ce genre n’est pas connu dans le fond, surtout ses exemplaires gardés dans les collections privées sans cataloguer. Comme le professeur souligne, c’est la raison pour laquelle la mérite des organisateurs de l’exposition, surtout celle de György Ruzsa est grande. L’exposition qui était réalisée à Budapest a donné un aperçu qui est digne d’être présenté dans les autres villes de l’Europe aussi. La brève introduction de György Ruzsa, professeur de la Chaire de l’Histoire de l’Art de l’Université Eötvös Lóránd de Budapest présente au lecteur le genre des icônes de métal, puis parle de la fonction des objets liturgiques de métal. La présentation de l’utilisation, de l’importance des icônes de métal chez les „starovery” (ceux qui suivent la foi ancienne) est précisée par plusieurs oeuvres littéraires et artistiques utilisées comme des sources.

Svetlana Gnutova (Musée Rublev, Moscou) dans son étude intitulée „L’art plastique mineur de Rus’. Typologie et utilisation” tout d’abord remarque que malgré

le fait que l'art plastique du sujet sacré était utilisé dans un milieu très large, l'importance de ce genre n'a attiré l'intérêt des chercheurs qu'au milieu du 19^e siècle. D'après les découvertes archéologiques, à Rus' on utilisait d'abord les objets importés de Byzance, puis leurs copies, enfin, dès le début du 12^e siècle la pratique de leur exécution locale apparaît. L'étude décrit la symbolique de l'utilisation du matériel, la force „magique” du cuivre, parcourt la typologie des objets, puis présente les trois groupes d'objets les plus importants. L'auteur mentionne plusieurs détails à propos de l'utilisation des objets, et donne des informations importantes pour les chercheurs de l'anthropologie culturelle aussi.

Tout d'abord citant l'utilisation multiple des croix, l'auteur attire l'attention au fait que les croix portées sur le corps sont exécutées souvent comme des variantes miniaturisées des croix monumentales. Le groupe qui est connu comme le plus ancien peut être daté au 10-12^e siècle. Les croix peuvent être classées d'après leur type, ou leur style, des groupes se lient avec des centres aussi importants comme Kijev, Novgorod, Moscou et d'autres villes au Nord de Rus'. Les croix-encolpions qui servent à garder la relique, forment un groupe spécifique. Les baptisés ont porté la croix significativement au-dessus du leur vêtement, selon l'auteur cette pratique a reçu plus grande importance qu'en Byzance. Puis, l'étude présente la riche iconographie des représentations des croix, où le recto est orné du corps crucifié du Christ, le verso est décoré par la figure de la Mère de Dieu orante, ou par des figures des saints, surtout des saints combattants.

Le deuxième groupe présenté est l'amulette nommée de serpent. Cette sorte de l'icône de métal est ornée au recto d'une représentation chrétienne. Elle a reçu son nom en relation du décor de verso avec le motif du serpent, et de la formule apotropaïque qui l'accompagne. L'iconographie du recto de sa part se lia à la fonction de cet objet: elle représentait les saints qui combattaient contre le Mal, ou contre le dragon. Ces objets étaient portés non seulement pour enrayer des maladies, mais ils étaient emportés dans les batailles comme des reliques familiales surtout efficaces. De cette façon, au champs de la bataille de Kulikovo on a trouvé des exemplaires qui ont suivi des prototypes du période précédente l'invasion mongole-tatare.

L'étude fut terminée par la présentation des icônes en cuivre, des „panagia” et des diptyques de métal, elle décrit la fonction, les variantes stylistiques et iconographiques de certains types d'objet. Les icônes de métal, dont une seule côté était ornée, étaient préparées pour les porter au-dessus du vêtement comme les croix. les variantes anciennes sont ornées par les représentations de la Crucifixion, du Christ, de la Mère de Dieu, de Saint Nicolas, ensuite ce sont des scènes du Nouveau Testament, des Douze Fêtes liturgiques qui les changent. La popularité des icônes doubles devient importante surtout au 12-14^e siècle, au période des pèlerinage à la Terre Sainte, à cause de leur forme utilisable comme reliquaire aussi. Suivant les recherches précédentes, l'auteur lie le type d'objet de „panagia”, qui est composée de deux volets refermables, avec la prosphore apportée dans la route pour les situations

du danger. La forme des triptyques russes de métal remonte aux prototypes byzantins, leur iconographie est le programme élargi des icônes et des diptyques de métal. Selon les sources ils étaient portés par les guerriers sur la poitrine, au repos ils les avaient posés par terre et ont prié devant ces „autels” portatifs.

Jelena Zotova (Musée Rublev, Moscou) dans son étude sous titre „Les chapitres de l'histoire de l'art plastique de cuivre des „starovery”” parcourt la période entre la fin du 17^e et le début du 20^e siècles, quand la pratique des russes qui suivaient la foi, la tradition ancienne laisse naître la spécifique forme locale de l'exécution des icônes de métal. Malgré l'acte du tzar Pierre I valable déjà 160 années, dans les lointains ateliers cachés, les maîtres continuaient la préparation des objets sacrés, en métal non ferreux qui comptait comme un article manquant. L'importance de ces objets est non seulement dans leur style egységes unifié, mais dans le fait qu'ils gardent les formes „véritables”, „correctes” des objets, des croix et de leurs représentations, selon l'ancienne tradition iconographique. Leur caractéristique est l'accentuation simple de la représentation par quelques seuls coulers d'émail. L'étude présente les types d'objets préparés dans cette période, leurs caractéristiques techniques, les changements de certains types iconographiques. La communauté connue comme un centre le plus important était celle de la rivière Vyg (Karélie), les objets exécutés ici étaient liés par leur style unique, locale de Pomorje. Les croix traditionnelles étaient emboîtées dans les rames („kivot”), ou dans les noyures des icônes de bois peintes. Le suivant genre caractéristique est le triptyque „nonain”, qui a reçu sa dénomination par rapport au nombre des figures: Deesis et 3-3 figures qui l'accompagnent de deux côtés. Comme le troisième type des objets de métal, l'auteur présente les polyptyques des Grandes fêtes liturgiques. C'est sur leur tradition des iconostases portatifs de métal se sont formés. Plus tard les objets étaient copiés dans les ateliers des villages aussi, de cette manière leur types étaient répandus dans la région de Moscou, de Vladimir parmi d'autres. Les maîtres de Moscou ont contribué à l'enrichissement de l'iconographie, à l'élaboration des objets de plus en plus détaillée, décorative. L'auteur présente le changement du genre à l'aide de plusieurs exemples intéressantes du 18-19^e siècles, et termine son étude par des questions d'attribution.

Le troisième auteur du tome, György Ruzsa publie ses recherches sous titre: „Tradition, origine, copie, canon. L'aperçu retrospectif et historique des icônes russes des siècles anticipées, par rapport spécial aux les icônes de métal des starovery”. Dans la première partie de cette étude, l'auteur parcourt les relations théologiques et esthétiques-philosophiques de l'icône. A l'aide des sources historiques, des écrits théologiques, le professeur fait relation au rôle déterminatif du canon iconographique dans la peinture des icônes. Dans cette conception, l'image serve à la transmission du contenu théologique et invite pour la prière, ce rôle de l'image se réalise dans sa qualité plutôt abstraite que dans les résolutions subjectives. Cependant le canon de l'image n'empêche pas, mais pareille aux formules poétiques, ou mathématiques, il

RECENSIONES

donne un cadre formel pour représenter la réalité surnaturelle dans la peinture de l'icône. Dans la deuxième partie de son étude l'auteur résume les rapports des personnages du schisme russe aux canons, présente aussi quelques détails des réformes de Nikon, ainsi que la conception esthétique des „raskolniki” (schismatiques) et des „starovery” (de la foi ancienne), laquelle s'oppose à la manière de voir originaire de l'Europe de l'Ouest et à ses résolutions formelles. La peinture des icônes étaient beaucoup influencée par le protopope Avvakum, qui a annoncé l'authenticité de la présentation des figures ascétiques, glorieuses. Dans la troisième partie de l'étude le professeur s'occupe des icônes de métal emboîtées dans le tableau de l'icône. A l'aide de certains exemples, parmi lesquels sont des objets inédits auparavant. Ruzsa présente les types primordiaux des icônes importantes, aussi les types moins connus, et attire l'attention aux variantes iconographiques des représentations, utilisées par des „starovery”, en même temps il décrit les détails techniques et la coutume d'application de la croix en métal dans la croix du tombeau.

Les études préliminaires sont suivies du catalogue de deux part. Les auteurs du premier chapitre du catalogue sont Svetlana Gnutova, Jelena Zotova et Olga Smirnova. Les 366 objets sacrés, choisis de la collection du Musée Rublev présentent le changement du genre de l'icône de métal entre le 11e et 17e siècles dans un rang chronologique, parfois inconséquent (I. partie). Le rangement des objets selon les types permet l'aperçu des variantes formelles, iconographiques dans un groupe, même que parfois on observe l'enversement total du rend chronologique, ce qui comme méthode est douteable. Dans la deuxième partie de ce chapitre, qui présente les objets exécutés à partir du 18e siècle jusqu'au début du 19e, les auteurs essaient de classer les objets selon le lieu de provenance, de l'exécution. Dans le deuxième chapitre du catalogue, György Ruzsa range 102 objets sacrés de métal, choisis des collections hongroises, et les présente dans un classement qui suive la typologie des objets, ou leur sujet significativement. Dans le groupe des *Croix* au-près des exemples provenant du 11-13e siècles de la Rus' de Kijev, on connaît de nombreuses variantes des croix russes de métal exécutés dans la deuxième moitié du 19e siècle surtout. Le groupe des *Icônes de métal emboîtées dans le tableau d'icône* est intéressant de point de vue de la datation aussi, puisque les signes stylistiques des icônes qui portent l'objet de métal aident la détermination plus précise de son âge. Les suivants quatre groupes signalent le sélectionnement selon l'iconographie: *Les icônes des Fêtes*; *Les icônes de la Sainte Trinité de l'Ancien Testament et le Deesis*; *Les icônes de Mère de Dieu*; *Les icônes des saints*. Parmi ceux, quelques objets peuvent être analysés dans plusieurs groupes, mais les „Panagia” ornées de représentations de la Mère de Dieu – le Signe/ la Sainte Trinité de l'Ancien Testament, même qu'elles ne forment pas un groupe à part à cause de leur petit nombre, mais elles se lient plutôt aux objets de la thématique mariologique qu'aux Deesis. Il est possible que suivant la hiérarchie des représentations de l'iconostase on pourrait rendre la présentation de ce matériel très riche encore plus logique, et cela

donnerait la possibilité de présenter encore un analyse iconographique-hagiographique ces sujets moins connu pour le grand public. Le catalogue est achevé par un petit groupe des *Objets liturgiques*, où les croix liturgiques manuels, présentés déjà dans le premier groupe, ne figurent pas naturellement. Les articles du catalogue sont suivis des illustrations en couleur qui présent toutes les deux côtés des objets (sauf où à cause du malheur technique, l'illustration de recto se répète, cat. 43.) Aussi les questions de la traduction ont reçu leurs réponses presque toujours (Cat. 133.). Les remarques qui touchent plutôt la rédaction ne diminuent pas les qualités de ce livre publié sans doute avec une exigence, et qui attire l'attention non seulement des spécialistes de cette problématique, mais un l'intérêt plus large. La bibliographie qui prétende à mettre au complet la littérature spéciale de ce genre supplée le catalogue, et le rend un manuel utile.

(Bernadett Puskás)

TERDIK Szilveszter – PALLAI, Béla: *Szent Mihály és Gábor arkangyalok templom Nagypeleske*, (Romániai Magyar Görög Katolikus Templomok 1) [*Chiesa di Nagypeleske dedicata agli arcangeli San Michele e Gabriele*, (Chiese Greco-cattoliche Ungheresi in Romania 1), Nagypeleske 2006, 84 p. ISBN 978-973-87788-4-9

Il ricupero e la documentazione dei valori è sempre un compito speranzoso e gioioso. Quando lo avviene in tal modo che trasgredisce le frontiere tracciate violentemente, è ancora più gioioso. Infatti, le comunità ungheresi e comunità rimaste ungheresi che sono rimaste fuori i confini della patria in seguito del contratto di pace di Trianon nel 1920, possono sperimentare le loro appartenenze alla comunità ungherese, in base allo scavo delle comuni radici. È questo il motivo per cui io personalmente ritengo importante l'iniziativa del nostro ex-alunno, Pallai Béla sacerdote greco-cattolico, di eseguire la descrizione e la documentazione delle chiese greco-cattoliche in Romania.

Il primo volume della serie ci presenta la chiesa greco-cattolica di Nagypeleske, dove l'autore, Pallai Béla è il parroco. Però il libro è molto di più di una semplice guida della chiesa (quest'ultima è stata fatta in un capitolo da Terdik Szilveszter coautore).

Il piccolo libro – possiamo dire – segue la struttura tradizionale. Il "Proemio" è stato scritto dal professore István Pákozdi, titolare della cattedra dell'Istituto Teologico dei Religiosi di Budapest, in cui rivela l'affezione verso la nostra Chiesa greco-cattolica. La "Prefazione" proviene dalla penna del dott. László Bura che ha fatto commenti brevi alle parti del libro.

L'autore Pallai formula chiaramente il suo scopo nell'"Introduzione": "L'indagine, l'elaborazione scientifica dei nostri valori non è un divertimento autonomo, ma è uno strumento che attira a sé l'attenzione, affinché la nostra eredità nascosta diventi per tutti accessibile... Il nostro scopo soprattutto è la trasmissione di

nozioni". Allora, l'autore è riuscito quasi interamente farlo nel suo libro. Il primo capitolo (però i singoli capitoli non hanno ricevuto numeri) si occupa con il nome della località in base alle nozioni più antiche (le radici risalgono al 1334). Segue la presentazione della collocazione geografica del paese e quella della sua popolazione. È un aspetto importante che dai dati di 1869 fino ai nostri giorni, la maggior parte della popolazione del villaggio è stato fatto dai fedeli greco-cattolici. Poiché la storia del paese si è unito con quella della famiglia Becszy proprietario, il "Sottofondo storico" può risalire fino al secolo XIV.

L'unità prossima è stata scritta da Szilveszter Terdik con il titolo: "La storia della chiesa di Nagypeleske e la sua descrizione di storia d'arte". Qui si tratta di una descrizione veramente professionale. Infatti, egli scrive non soltanto della chiesa attuale, ma anche della sua predecessore, della chiesa da legno, poi enumera nella presentazione l'arredamento della chiesa, con le icone più antiche e con l'iconostasi stessa.

Non manca dal libro neanche la presentazione del cimitero, con le pietre sepolcrali dei proprietari e con i molti epitafi ungheresi. Poi seguono capitoli più brevi nel libro: "L'elenco dei sacerdoti di Nagypeleske" dal 1770 fino ai nostri giorni". "La festa votiva di Sant'Anna" ricorda i fedeli alla cessazione epidemia colerica. L'autore presenta le campane con le loro iscrizioni. Poi scrive della lingua popolare che fu sempre ungherese e anche oggi è tale nella comunità. L'autore presenta anche le brevi biografie di tre personaggi illustri, poi nella "Conclusione" riassume di nuovo il suo scopo, così dando una bella cornice al libro. Scrive così: Le nozioni "oltre la presentazione, possono servire un ricordo ai tutti quali che durante gli anni hanno abbandonato la loro patria, chi sono stati costretti dalla «migrazione» del ventesimo secolo di risiedersi sui altri luoghi, e chi per le feste sono riattirati sempre a casa".

Il libro è chiuso da due notevoli appendici. Il primo è un inventario parrocchiale iniziato il 1 gennaio 1818. Il secondo invece è un documento inapprezzabile: "Il modo, l'inizio, proseguimento e effettuazione della chiesa greco-cattolica di Nagypeleske. Descrive ed annota autenticamente László Zsiga, nel 1821, parroco di allora". Per quest'ultimo documento – di lingua ungherese! – che occupa le pagine 57-81, è soprattutto stato importante pubblicare il libro. Infine, una bibliografia chiusa il volume, e ancora alcune fotografie dai tempi passati e presenti.

Una circostanza merita l'attenzione soprattutto dell'autore. Manca tanto il sommario dei capitoli dal libro. Senza di questo è molto difficile leggerlo. Il sommario aiuterebbe l'orientamento e farebbe più chiaro il contenuto del libro ai tutti coloro che vogliono leggere l'opera assai preziosa.

(István Ivancsó)

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

– 22 –

La festa della Protezione della Madre di Dio

Storia, teologia, liturgia

(István Ivancsó)

La festa della Protezione della Madre di Dio è una festa particolarmente sentita e amata nella Chiesa greco-cattolica ungherese. Noi la riteniamo tradizionalmente come una grande festa. Si può verificarlo con due fatti.

Da una parte: nonostante il fatto che la Protezione della Madre di Dio non è stata inserita tra le dodici feste principali della Chiesa bizantina, i nostri fedeli la festeggiano con grande pietà. Anzi, lo fanno non soltanto nelle loro comunità parrocchiali, ma anche nel Santuario di Máriapócs dove i fedeli stessi si recano numerosi in pellegrinaggio. Si può dire che tra le feste del Santuario questa è l'ultima celebrazione dell'anno che vede un notevole numero fedeli.

D'altra parte invece, la popolarità della festa è verificata dal fatto che nella Chiesa greco-cattolica ungherese le comunità l'hanno scelta ben volentieri come titolo o dedizione delle loro chiese e cappelle. Infatti, dalle 163 chiese e cappelle attualmente esistenti nell'eparchia di Hajdúdorog trenta di esse sono dedicate alla Protezione della Madre di Dio (27 chiese e 3 cappelle). Tra le 48 chiese e cappelle dell'esarcato apostolico di Miskolc finora sono state consacrate cinque per la Protezione della Madre di Dio. – Le cifre parlano da sé e mostrano non soltanto la popolarità della festa, ma anche il fatto che i nostri fedeli greco-cattolici ungheresi nutrono un particolare rispetto, affetto e fiducia verso la Madre di Dio.

Dobbiamo dire che i fedeli per tutto questo hanno una buona ragione. Seguendo la struttura della nostra relazione, possiamo già anticipatamente abbozzare il triplice pensiero. Durante la *storia* si è verificato che quando i fedeli hanno affidato la loro sorte alla Vergine Madre, mai sono stati delusi. È un fatto importante che Santo Stefano il nostro primo re rimasto senza successore affidò la sua Patria alla Madre di Dio. E l'ha fatto secondo il modello bizantino. La *teologia* verifica che Maria è una protettrice efficace: Ella, come Madre del Figlio di Dio, può trasmettere la grazia. Basta pensare soltanto sul testimonio del Cristo morente sulla croce. La

liturgia costantemente richiama l'attenzione sulla protezione della Madre di Dio. Da una parte con il fatto che la nostra Chiesa ne dedica una propria festa liturgica, d'altra parte invece che – soprattutto alla fine delle ektenía – sempre raccomandiamo noi stessi, gli uni gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo nostro Dio in tale modo che facciamo memoria della tuttasanta, immacolata, benedetta, gloriosa Signora nostra.

Il lavoro presente, concentrandosi sulla Protezione della Madre di Dio, intende più dettagliatamente elaborare e presentare la storia, la teologia e la liturgia della festa.

Significance and Potentiality of the Greek Patrology in Japan

– Autobiographical Memoirs –

(Manabu Akiyama)

This essay was initially prepared for the lecture on Japan presented in the Greek Catholic Institute during my sabbatical residence in Nyíregyháza. Through my research in the field of patrology, I tried to report the contemporary religious state of Japanese people, and clarify how suitable the Greek patristic thought and the system of byzantine liturgy are for the Japanese spirituality.

My research on Greek fathers started from translation of a homily of St. John Chrysostom at the graduate course of Classical Studies in the Tokyo University. After that I have started the research on St. Gregory of Nyssa and I was a member of the translation project of his work, *Commentary on the Song of Songs* (1991, Nagoya). The method of St. Gregory in interpreting the Old Testament is “typological”. He interprets the text of the Old Testament from Christological and ecclesiastical point of view, and he made the text of the Old Testament suitable to deliver the evangelic message. As for St. Gregory's theological theories, the synergism, which explains that on the basis of human free will works together the divine grace, seems to be suitable for the way of thinking in the eastern world.

I made myself familiar with Clement of Alexandria as I have been asked to translate his works. Clement said in his *Stromateis* that the Greek philosophy was derived from the Old Testament, as Plato borrowed his philosophical ideas from Moses. Of course, this statement is not true. However, we can think that the Old Testament is the most effective “type” of the Evangel, and the cultural inheritance of the other regions before Christ, such as the Greek philosophy, may also be valuable as a “type” of the Evangel. In fact, Clement maintains in his *Stromateis* that, as the Commandments were given to the Israelites, so philosophy was given to the Greeks.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

In a preparation of my dissertation, I read Maximus the Confessor, and found that the experience of the byzantine rite of liturgy cannot be ignored for the research of Greek fathers. According to Maximus, the relationship between the text of the Old and New Testaments is just like the relationship of flesh and soul, or of letter and spirit. Thus the true meanings and the message of the former are clarified only through the light of the latter.

I based mainly upon the theological thought of those Greek fathers, especially Clement of Alexandria, in my dissertation "Church Fathers and Interpretation of Classical Heritage" (Tokyo, 2001). If philosophy was given to the Greeks as the Commandments were given to the Israelites, as Clement says, we may evaluate the Buddhism, which is one of the hereditary cultures before Christ, as an example of an effective "type" of the Evangel. Clement of Alexandria is also known as the first Christian theologian that referred to the Buddhism.

In order to transmit a true light of the Evangel in such a region as Japan, where the Christianity is not popular and a theological tradition is uncommon, we had better use a hereditary culture that already existent there as a valuable receptacle of the Evangel. Such spirituality suitable for the evangelization of the eastern world can also be pointed out in the byzantine rite of liturgy. The Apostolic Creed is situated in the last part of "the liturgy of the word", after the sermon in the roman rite of the holy mass. This order is not odd for the devotees at all and not so strange in the European Countries where there are many Catholic members. However, in Japan where Catholic Churches welcome non-Christians, for example, the present structure of the roman mass will virtually force those who are accustomed to come to church on Sunday to hear the sermon, to participate in the recital of the Apostolic Creed. In contrast, in the Divine Liturgy of the byzantine rite, the Apostolic Creed is situated in the liturgy of the faithful, in the latter half of the service, and catechumens were asked to leave by the formula after the liturgy of catechumens before the Apostolic Creed. This formula now in fact becomes a "dead letter" since the Apostolic Creed or the Holy Communion is no more "secret". However, in a country like Japan for example, this formula may have another meaning for non-Christians that "the recital of the Apostolic Creed is not forced because the traditional culture and religion are highly esteemed".

In Japan, it is important that the cultural tradition and religious custom are esteemed as well as the true light of salvation is proclaimed. For this purpose, I think, the byzantine rite is more suitable for Japan. In my opinion, other customs in the byzantine church, such as the use of the yeast bread and the ordination of the married man are also signifying the sanctifying operation of the Holy Spirit in the ordinary

life. Based on these facts, I think that the Greek Catholic church, especially the Hungarian Greek Catholic, is a bridge not only between the Western and the Eastern Church, but also between the Universal Church and the many other traditional cultures in the eastern world.

Eucharistische Ekklesiologie in der Ostkirche
(Atanáz Orosz)

Schon lange vor dem „Eucharistischen Jahr“ hat Papst Johannes Paul II. die Bedeutung der östlichen „eucharistischen Ekklesiologie“ betont. Nicht nur in seinem Apostolischen Brief „Orientale Lumen“, sondern auch in seiner Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ (Kap. 21-22) hat der vorherige Papst dieses Thema behandelt. Das *Instrumentum laboris* der XI. Weltbischofssynode (Kap. 12-13) hat diese ostkirchliche Idee erneut aufgegriffen. Orthodoxe Theologen haben den Zusammenhang zwischen/das Verhältnis von Eucharistiefeyer und Kirche seit anderthalb Jahrhunderten mehrfach und ausgiebig erläutert. Der Gedanke selbst ist allerdings wesentlich älter: Schon zur Zeit der apostolischen Vätern man in Antiochien und in Alexandrien gern über die paulinische Idee der *Koinonia* gesprochen. Seit Origenes definieren die Katecheten die Kirche als „Sichversammeln“, weil die Teilnahme an der Eucharistie als Vorbedingung eine Versammlung im Heiligen Geist erfordert. Der hl. Cyrill von Jerusalem hat die allgemeine Verbreitung und die Orthodoxie der Lehre der Kirche als Hauptaspekte kirchlicher Katholizität betont. Bei den großen östlichen Kirchenväter des IV-V. Jahrhunderts war die Gemeinschaft eine bevorzugte ontologische Kategorie innerhalb der hl. Dreifaltigkeit und kam selbst in ihrer Ekklesiologie zur Geltung. „Wir, die das eine Brot gegessen ... haben, ... wollen uns auch untereinander aufs innigste vereinigen“ – liest man in der Liturgie des hl. Basilios. Johannes Chrysostomus hat gern von der Gemeinschaft als von einem Leib gesprochen. In IKor 10,16 sah er ein klares Zeugnis für das Herauswachsen des ekklesialen aus dem eucharistisch-sakramentalen Leib Christi. Dieser „ekklesiale“ Prozess ist in der „Mystagogie“ Maximus' des Bekenners zu einer „Kosmischen Liturgie“ herangereift, in der der Kirchenbau (und die Kirchengemeinschaft) nicht nur „Gottes Ikone“, sondern auch „Ikone der Welt“ und „Ikone des Menschen“ genannt wird. In ihrer *Deutung der göttlichen Liturgie* entfalten auch weitere byzantinische *Liturgie-Ausleger* aus ihrer Erfahrung heraus den Grundgedanken, dass die Kirche ihrem Wesen nach eine eucharistische Gemeinschaft ist. Die russisch-orthodoxen Theologen seit Chomjakov und die Slavofilen betrachteten die Ortskirche als ursprünglichen Ort der Synaxe.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

Doch hat den Anstoß zur „Eucharistischen Ekklesiologie“ in den heutigen Ostkirchen N. Afanas'ev gegeben. Nachdem er in der Eucharistiefeyer der Ortsgemeinde die volle Gegenwart Christi erkannt hatte, betrachte er alle universalen Strukturen als zwar notwendige aber als nicht ganz wesentliche Gegebenheiten.

Chomjakovs Lehre von der Eucharistie wurde in der Idee der Sobornost' von den Neoslavofilen und von den Repräsentanten der Sophiologie weiterentwickelt. A. Schmemmann hat einige Jahrzehnte später scharf die beiden Extreme des Phyletismus und des katholischen Universalismus kritisiert. In Fortsetzung dieses Gedankengangs erblickt I. Zizioulas in den zur Weihe eines neuen Bischofs versammelten Nachbarbischöfen den Ausdruck der Identität der Ortsgemeinden und der *Koinonia* ihres gemeinsamen Handelns. Gerade deswegen kritisiert er die „eucharistische Ekklesiologie“ von N. Afanas'ev. Wie die Ekklesiologie des Ignatius von Antiochien es deutlich macht, sollte die Zusammensetzung und Struktur der örtlichen eucharistischen Gemeinschaft als Spiegelung der Katholizität betrachtet werden. Und in der Einheit der „katholischen Kirche in der Welt“ spiegelt sich „an den verschiedenen Orten“ letztlich die Einheit der heiligen Dreifaltigkeit selbst. Diese „patristische“ Denkweise des Metropoliten von Pergamon hat nicht nur die orthodoxe Theologie, sondern auch die katholischen und protestantischen Theologen tief beeindruckt. Die gemeinsame (katholisch-orthodoxe) Erklärung über das Mysterium der Kirche und der Eucharistie, die 1982 in München von beiden Seiten untergeschrieben wurde, hat schon einige Ideen des ehemaligen griechischen Lientheologen aufgenommen. Die konkreten Formen einer modernen und katholischerseits angenommenen „eucharistischen Ekklesiologie“ sollten aber noch am Anfang des dritten Jahrtausends weiterentwickelt werden.

CONTENTS OF THE ATHANASIANA

– 23 –

La lettre festale la plus importante de s. Athanase (Athanáz Orosz)

Les lettres festales des évêques d'Alexandrie sont liées aux dissentiments sur la date des Pâques. L'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe donne des renseignements sur les grandes différends qui surgissaient déjà autour de 160. La position dure romaine contre la pratique des « quartodécimans » a provoqué la réaction d'Irénée: „la

différence du jeûne confirme l'unanimité de la foi". Après un demi siècle quand la diversité restait toujours insoluble, Denys d'Alexandrie a exposé un cycle de huit années, en établissant le principe alexandrine de ne pas célébrer la fête des Pâques à un autre moment qu'après l'équinoxe de printemps. Bientôt, ce cycle a été élargi à un cycle de 19 ans. L'*Histoire Ecclésiastique* de Socrate est riche en enseignement en sujet des variété dans les jours de jeûne avant la fête des Pâques.

Après Pierre et Alexandre d'Alexandrie, dont les fragments nous donnent témoignage d'une réforme (l'équinoxe fut fixé au 21 mars), c'était le concile de Nicée qui a pris une décision finale pour fixer le jour pour la fête. Désormais le calcul est confiée aux Égyptiens et l'Église d'Alexandrie est chargée d'annoncer cette date, à tout le monde. C'est pourquoi les lettres festales d'Athanase deviennent très importantes. Il insiste sur la nécessité pour les fidèles de connaître le moment de la fête. Chaque année, le lendemain de l'Épiphanie, il envoie une lettre pastorale pour annoncer les dates importantes. Mais ce n'est pas uniquement la date du calcul qu'il communique mais, surtout, la manière de préparation pour la fête des Pâques. Les cinq premières lettres festales de ce nouvel évêque d'Alexandrie n'indiquent encore que le jeûne des six jours. Les lettres suivantes développent les préfiguration biblique de la Quarantaine et, depuis 334, l'auteur propose explicitement la *Tessarakostè* pour l'Église d'Alexandrie. Parfois l'évêque exilé n'envoie qu'un simple billet au clergé d'Alexandrie. Mais quand il n'est pas empêché, il envoie l'homélie pastorale habituelle. C'est en l'an 367, dans un tel *Epistola festalis* qu'il expose le canon des Écritures. Ici nous donnons la première traduction hongroise de cette lettre festale 39 de l'évêque d'Alexandrie et nous commentons ce texte. Notre idée principale est qu'en publiant cette liste de 22 livres proto-canoniques de l'Ancien Testament et un nombre de livres deutero-canoniques, s. Athanase n'innovait pas mais consignait par écrit la tradition de son Église. Nous ne pensons pas que l'évêque d'Alexandrie, en excluant du canon scripturaire les deutero-canoniques, les avait déclarés livres de pure édification, non-inspirés. Les livres de second classe sont en effet inspirés à l'égal des livres canoniques puisqu'ils sont employés pas s. Athanase à prouver la dogme de Nicée. La cause d'une division claire entre les livres canoniques et les autres livres inspirés, utilisés par ailleurs par Clément et Origène également dans le même sens, pouvait être purement extérieure. À cause d'une forte offensive juive, l'évêque d'Alexandrie ne cite pas les livres des Maccabées. Il les a sacrifié à la nécessité historique à réagir contre les apocryphes. Pour lui et pour son troupeau, ce livres apocryphes « sont des œuvres d'hérétiques ».

...patriarcham graecum convertit ad unionem...
Tre ex-alunni del Collegio Germanico ed Ungarico di Roma
e l'unione di Ungvár
(Tamás Véghseő)

All'unione dei cristiani orientali dell'Ungheria con la Chiesa cattolica hanno dato un contributo importante i prelati e missionari ungheresi che erano stati formati precedentemente nel Collegio Germanico ed Ungarico di Roma. Il rinomato collegio dei gesuiti aveva trasmesso ai suoi alunni una nuova mentalità – che possiamo chiamare post-tridentina – la quale costituiva la base ideologica della loro attività sui diversi campi del rinnovamento cattolico.

Il nostro studio – dopo aver individuato le caratteristiche principali della mentalità post-tridentina – si concentra su tre ex-alunni del Collegio Germanico ed Ungarico di Roma: 1. György Lippay, vescovo di Eger (1637-1642) ed arcivescovo di Esztergom (1642-1666) che ebbe un ruolo chiave nella preparazione ed attuazione dell'unione di Ungvár; 2. György Jakusich, vescovo di Eger (1642-1647) che da fedele collaboratore di Lippay, firmò l'unione in qualità di ordinario latino competente; 3. István Varró, canonico di Eger e parroco di Ungvár, di cui attività unionistica fin'adesso fu poco conosciuto.

I tre ecclesiastici – giunti a diversi gradi della gerarchia – hanno cercato di mettere in prassi la mentalità post-tridentina su un particolare campo dell'azione della Chiesa dell'epoca moderna, che fu l'unione dei cristiani orientali con la Chiesa cattolica.

Accluso all'articolo si pubblica la copia di una lettera dell'arcivescovo Lippay al clero unito, scritta in slavo, conservata nell'Archivio Primaziale di Esztergom, che fin'ora rimase sconosciuta per la storiografia dell'unione di Ungvár.

Funerali dei soldati nel 1944
nel giardino della chiesa greco-cattolica di Nadworna
(István Ivancsó)

Kalapos Mihály sacerdote dell'Eparchia di Hajdúdorog fu anche un cappellano militare greco-cattolico durante la seconda guerra mondiale. Dalla sua eredità è rimasta una "matricola", oppure un registro dei morti. Il registro contiene solo quat-

tro semplici pagine scritte con proprie mani. Ha fatto il cappellano pure le rubriche, e l'elenco dei morti. Ne ha usato tinta azzurra.

L'elenco scritto accuratamente, contiene insomma 67 nomi: i nomi di settantasei soldati che sono morti nell'ospedale militare di Galizia, e di cui funzioni funebri sono eseguiti da Padre Kalapos.

La prima nota nella "matricola" è scritta il 25 aprile 1944, l'ultima invece il 12 maggio. Questo significa insomma diciotto giorni. Durante questo periodo sono accaduti i settantasei decessi e le esequie, che significa in media quasi quattro.

Con la pubblicazione delle date del registro dei morti – che mi è aggiunto casualmente e così sarà sicuramente rimasto per il futuro – vorrei raggiungere due metà. Da una parte intendo così onorare la memoria di Padre Kalapos chi fu per primo un cappellano militare durante la seconda guerra mondiale, poi anche prigioniero di guerra. D'altra parte invece, vorrei comunicare le date dei soldati che riposano nella terra straniera. I loro discendenti o vicini non potevano sapere, per un lungo periodo della soppressione, nulla della loro sorte. Forse quest'elenco potrebbe aiutare la loro ricerca, e così sarà anche un tipo di consolazione nella tristezza.

"L'incredulo confessore"

L'apostolo Tommaso nei Vangeli

(Endre Gánicz)

Riassumendo tutto ciò possiamo dire brevemente: Tommaso, il Didimo, uno dei dodici apostoli, nei vangeli sinottici rappresenta quel "discepolo comune", il quale è stato eletto da Cristo, perché esso lo ha ritenuto capace di vivere il vangelo nell'intimo del suo cuore e conseguentemente di trasmetterlo fedelmente. Il vangelo di Giovanni presenta Tommaso come discepolo pessimista ma anche fedele, nondimeno come scettico e razionalista senza comprensione, il quale sta alla mensa con il Risorto. Doveva percorrere molta strada finché colui che osservava la realtà in modo pessimista poteva diventare l'apostolo che si fida del tutto in Cristo e crede in lui. A causa della sua confessione di fede dovremmo chiamarlo non con l'attributivo incredulo, ma come confessore della fede.

Theology and Spirituality of the Married Being

(Tamás Kruppa)

I. The „Milieu” where a modern Christian marriage exists, recently seems to be among not too easy circumstances. It is a double sided situation behind of you with God when you are together with your husband or wife, and behind of you with your wife or husband, when you are together with God. Although, we believe that in the Holy Spirit this two parts can be united into one whole.

II. The marriage as institution is older than Christianity, but it is created and blessed by God from the beginning what's the source of all holiness or sacrament. Christ gave it to the fullness when He raised it up to Himself. He is the only fundament in what all things stand up and fulfill as sacraments, too.

III. The marriage is the seventh sacrament both in the Catholic and Orthodox Church, but from the point of view the of marriage's mystery, they have some differences in their details. The scholastic Latin and the post patristic eastern Churches perceive the foundation of the sacraments like a *creatio ex nihilo*. a discontinuing phenomena, and the sign of the sacraments doesn't really matter for them. because by their opinion, sacraments are caused by Jesus Christ. the Incarnated Son of God. However the patristic tradition and the modern emigrant orthodox theology maintain that the foundation of the sacraments are in the fulfillments of sacrament's sign or symbol, which is created by God in the beginning intentionally in order to be able to reach its own final purpose.

IV. The „Love spiral” involves nine different grades which follow each other again and again. In a really deep love connection these Moments of love need to be realized gradually. These grade are: 1. Call, 2. Identity, 3. Intimacy, 4. Confrontation, 5. Conversion, 6. Reconciliation, 7. Communion, 8. Commitment, 9. Mission.

V. Conclusion. There must be peaceful and friendly but professional confrontations between different parts of the divided Churches to find and looking for together the original place and status of the marriage in the Christianity. Marriage, Church, Sacraments and particularly Eucharist are united in Jesus Christ ever and forever. This is the reason why Christian sacramental marriage makes part of the sacraments of the Church and of Christ as Bride and Bridegroom.

La Chiesa Arcivescovile maggiore.
La fisionomia dell'istituto giuridico alla luce della prassi recente
della Sede Apostolica
 (Péter Szabó)

L'espressione tecnica "Archiepiscopus maior" sembra risalire ad una *Nota* di Cirillo Korolevskij (1930). Il celebre canonista ha proposto questo termine, sconosciuto nelle fonti antiche, per motivi didattici, cioè per mettere in rilievo già sul livello della nomenclatura i diversi gradi della perfezione strutturale-istituzionale delle varie unità ecclesiastiche, presiedute tutte da un prelado col titolo arcivescovile. Infatti, il titolo *Archiepiscopus* dall'antichità viene applicato ad ufficiali di stato giuridico ben diverso: da vescovi insigniti con questo titolo a motivo semplicemente onorifico, attraverso i metropolitani integrati nel corpo di una Chiesa patriarcale, fino ai Capi di Chiese indipendenti. Secondo l'intenzione originale del Korolevskij, il termine "Arcivescovo maggiore" doveva essere applicato ai soli veri Capi di Chiese particolari che hanno sotto di loro Metropolitani con i relativi vescovi suffraganei ed esercitano giurisdizione patriarcale: "L'Arcivescovo Capo di Chiesa, detto *grande Arcivescovo* oppure *Arcivescovo maggiore* per chiarezza, aveva sotto di sé, oltre a varie province ecclesiastiche rette da Metropolitani con i relativi Vescovi suffraganei, una propria provincia ecclesiastica con un certo numero di Vescovi suffraganei". Questa chiara distinzione tra gli Arcivescovi a capo di una Chiesa pienamente autonoma ed istituzionalmente perfezionata (cf. potestà sopra-metropolitana), da una parte, ed Arcivescovi sopra una sola *pars Ecclesiae*, integrata in un Patriarcato, dall'altra, pur se solo implicitamente, è stata chiaramente mantenuta anche dalla codificazione postconciliare. Cf. 'Metropolita (sui iuris) qui potestate quidem superepiscopali gaudet, sed caret potestate supra-metropolitana quae de iure propria est Patriarchae et etiam Archiepiscopi Maioris', in *Nuntia* 19 (1984) 14. (Ovviamente la nostra distinzione in questione non è tra la Chiesa metropolitana *sui iuris*, appena menzionata, immediatamente soggetta alla Sede Apostolica, e l'Arcivescovado maggiore; bensì tra quest'ultima figura, per sua natura di struttura sovrametropolitana, da una parte, e le altre unità ecclesiastiche presiedute sempre da un arcivescovo, che fanno parte di una Chiesa più grande, dall'altra.)

Malgrado a queste distinzioni teoreticamente chiare, la prassi ha dimostrato e dimostra una sempre maggiore flessibilità nell'applicazione del termine di *Archiepiscopus maior* e dello statuto ecclesiale di piena autonomia ad esso connesso. Infat-

ti, il grado arcivescovile maggiore della Chiesa ucraina è stato riconosciuto nonostante che essa consisteva (e consiste tuttora!) di una sola provincia ecclesiastica interna. Di più, si deve constatare una ancor maggior flessibilità nel caso delle Chiese malancarese e rumena, ambedue elevate al grado arcivescovile maggiore nel 2005. Infatti, lo *ius vigens* prevede per questo stato non solo una struttura perfetta composta di diverse metropoli interne, ma anche e soprattutto di un sistema molto sviluppato di istituzioni giuridiche. Allo stesso tempo queste ultime da parte loro richiedono il servizio almeno complessivamente di una dozzina di vescovi ordinati. Invece ambedue le Chiese ultimamente riferite ne hanno solo la metà. Questa contraddizione palpitante tra la *norma iuris* e la situazione attuale di queste due comunità ci invita, ovviamente, ad una ulteriore riflessione approfondita sull'essenza dello *status* arcivescovile maggiore, e quindi sulle condizioni giuridiche minime del suo riconoscimento. Nel presente studio abbiamo affrontato proprio queste problematiche, analizzando i diversi aspetti storici, sociologici, strutturali e personali delle Chiese rispettive. Dalle varie conclusioni ed osservazioni del nostro percorso ci sembra di doverne evidenziare due: (1) La figura giuridica della Chiesa arcivescovile maggiore, dopo le elevazioni effettuate l'anno scorso, oggi dimostra una chiara ambiguità. Ci sono infatti due Chiese arcivescovili maggiori, le quali, per mancanza di un corpo episcopale sufficiente, semplicemente non sono in grado di praticare alcuni elementi caratteristici dell'autonomia per loro prevista (cf. per es. *CCEO* 1062). Sotto l'ottica di questa problematica per il futuro prossimo di queste Chiese è prevedibile una duplice ipotesi: (a) un rapido raddoppiamento del corpo episcopale, ipotesi che, per via di compromesso, può essere effettuata anche tramite l'elevazione del numero dei vescovi ausiliari; oppure: (b) senza uno sviluppo simile, in ultima analisi, dovremmo concludere che il Supremo legislatore, per via di prassi, avrebbe modificato la sua concezione della figura codiciale della Chiesa arcivescovile maggiore. (2) Una attenta analisi delle condizioni delle Chiese orientali cattoliche di misura media, sembra suggerire un'ulteriore osservazione. Infatti, pare che per le comunità consistenti di 200-400.000 unità non vi sia una figura di *Ecclesia sui iuris* propriamente adeguata alla tradizione orientale autentica ed allo stesso tempo alle loro condizioni sociologico-geografiche. Infatti, la Chiesa metropolitana *sui iuris*, pur se rivestita di una considerevole autonomia, sotto alcuni aspetti essenziali (p.e. la designazione dei vescovi, erezione delle eparchie, ed in una certa misura anche il regolamento della superiore produzione normativa), rispecchia tuttora un'influenza considerevole della visione ecclesiologica dell'epoca dello *ius decretalium*, e quindi di un sistema piuttosto centralizzato che non sembra essere in pieno accordo con la prassi osservata una volta sotto il regime dei *sacri canones*. Certamente ci sono delle comunità orientali

cattoliche che non sono maturate verso una autonomia maggiore di quella attualmente prevista per le Chiese metropolitane *sui iuris*. Tuttavia, proprio la situazione *attuale* della Chiesa malancarese e rumena mette in rilievo che ci sono anche tali Chiese le quali sono già preparate per praticare gli elementi più essenziali dell'autonomia ecclesiastica (per esempio l'elezione dei vescovi), mentre sociologicamente non sono, per ora, abbastanza sviluppate da far funzionare (tutti) gli istituti previsti dalla *norma iuris* per lo statuto arcivescovile maggiore, nella loro complessità.

Una visione d'insieme dei fattori sopraindicati ci fa pensare che la tipologia delle Chiese *sui iuris*, attualmente divisa in quattro unità, richiederebbe forse un ulteriore ampliamento con una figura quinta. Questa sarebbe la "Ecclesia Archiepiscopalis" (*senza* l'epiteto "maior"). Una tale Chiesa sarebbe investita con tutti gli elementi d'autonomia corrispondenti alla propria situazione di una comunità orientale media. Vuol dire, essa godrebbe un pieno autogoverno, identico a quello delle Chiese arcivescovili maggiori, in tutti i campi in cui la sua preparazione e fisionomia lo ammette, senza dover, invece, sviluppare le strutture sovrametropolitane, o altre, ancora troppo complesse o onerose alle attuali possibilità personali della medesima. A nostro parere lo *ius vigens* ha creato una lacuna troppo grande tra le esigenze della figura attuale della Chiesa arcivescovile maggiore e quella metropolitana! Una tale cesura era prima sconosciuta. Infatti, un'attenta lettura d'insieme di alcune norme dello *ius vetus* (mp. *Cleri sanctitati* cc. 325, 327, 248) ammetteva ancora la possibilità di un arcivescovado consistente di una sola provincia ed allo stesso tempo rivestito con tutte le caratteristiche essenziali dell'autonomia orientale. La quinta figura qui proposta, simile a quella appena menzionata del diritto precedente, comporterebbe un duplice vantaggio. Essa aprirebbe, da una parte, una prospettiva di sviluppo autenticamente orientale per le Chiese minori, ma sociologicamente abbastanza consistenti. Dall'altra, essa consentirebbe di mantenere l'adeguatezza della nomenclatura canonistica, tuttora importantissima, e non solo didatticamente. Infatti, grazie a tale completamento tipologico, il termine "Ecclesia Archiepiscopalis *maior*" sarebbe anche nel futuro riservato alle sole Chiese "quasi patriarcali", le quali, grazie al numero elevato del loro corpo episcopale, sono in grado di praticare tutti gli elementi dell'autonomia concessa dall'attuale ordinamento delle Chiese orientali.

AUTHORS

ANTONIS FYRIGOS

Pontificia Università Gregoriana
Piazza Pilotta 4
I-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

P. MANEL NIN OSB

Rettore
Pontificio Collegio Greco
Via del Babuino 149
I-00187 Roma
Italy
tel., fax: 06/322.6347
e-mail: manuelnin@tin.it

AUTHORS

JANUSZ SYTY

Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino

Convento S. Francesco della Vigna

Castello 2786-30122

Venezia

Italia

tel.: 041.5235341

fax: 041.2414020

e-mail: januszsyty@postino.it

TAMÁS VÉGHSEŐ

Institutum Theologicum Sancto Athanasio Nominatum

Kollégium u. 73.

H-4432 Nyírszőlős

Hungary

tel.: (0036-42) 470-942

e-mail: v.tamasdsl@t-online.hu

