

Alberto D'Inca
Giulio Maspero
Benedict (Valentin) Vesa
István Baán
Márton Áron Katkó

Eastern Theological Journal

4/1
2018

Eastern
**Theological
Journal**

Eastern
**Theological
Journal**

4/1
2018

Eastern Theological Journal

HU ISSN 2416-2213

ETJ is published twice a year by
the St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

Responsible Editor: Tamás Végheő (Rector)

Postal address:

4400 NYÍREGYHÁZA, Hungary

Bethlen G. u. 13-19.

tel.: +36 42 597-600

e-mail: szentatanaz@szentatanaz.hu

www.szentatanaz.hu

Address for manuscripts and correspondence:
St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

4400 Nyíregyháza, Hungary

Bethlen G. u. 13-19.

tel.: +36 42 597-600

e-mail: etj@atanaz.hu

Yearly subscription for institutions: 55 €

Rate for private individuals: 22 €

CIB Bank

SWIFT: CIBHHUHB

IBAN: HU83 1110 0702 1920 4893 3600 0001

EU VAT NUMBER: HU19204893

DTP Operator: Katalin Balogh

The views expressed are the responsibility of the contributors

Contents

Contributors of this volume	7
STUDIES	
Alberto D'INCÀ <i>Turba choraulica</i> , silenzio di Dio e canto dei martiri. L'opposizione tra “segni di salvezza” e “segni di condanna” nella teologia apocalittica di Commodiano	9
Giulio MASPERO La grammatica del silenzio nel Commento al Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa	45
Benedict (Valentin) VESA Voice, word and silence in the writings of John the Solitary and Isaac of Nineveh	73
István BAÁN A Greek Translation from the Fourteenth Century of the Latin Mass	93
Márton Áron KATKÓ An Attempt at Establishing a Hungarian Orthodox Bishopric in the Age of the political Dualism	131

***Turba choraulica*, silenzio di Dio e canto dei martiri.
L'opposizione tra "segni di salvezza" e "segni di
condanna" nella teologia apocalittica di Commodiano**

Alberto D'INCA

1. L'apocalittica, chiave ermeneutica per l'interpretazione del pensiero di Commodiano; 2. I seguaci del *saeculum*: il canto e la musica come "segni" della loro condanna; 3. I "segni di salvezza", tra il canto di una Legge non scritta e il silenzio di Dio; 4. Dal silenzio di Dio al canto dei perseguitati: il martirio e il compimento del giudizio escatologico

1. L'apocalittica, chiave ermeneutica per l'interpretazione del pensiero di Commodiano

Non è certo questa la sede opportuna per affrontare nel dettaglio una problematica tanto complessa quale la ricostruzione delle coordinate cronologiche e geografiche di un autore enigmatico come Commodiano. In passato, a questa misteriosa figura sono stati dedicati non pochi studi volti a fare maggiore chiarezza sugli aspetti salienti della sua *ars poetica*¹, che si inserisce pienamente nella temperie entro cui prese

1. Sopra tutti, si veda l'opera, ancora oggi imprescindibile, di P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* (7 vols.), Paris, 1905, 3, 451–489, da aggiornare necessariamente con J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*, Paris, 1981, 39–52. Per una panoramica più recente, cfr. N. Castrillo–Benito, "Commodiano, primer poeta de la Cristiandad. Estudio del vocalismo, con un apéndice bibliográfico sobre el autor y su obras", in *Revista Agustiniiana* 30 (1989), 44–55 e I. Salvatore, "Il 'Carmen Apologeticum' di Commodiano e la tradizione didascalica", in *Res Publica Litterarum*

forma la metrica cristiana tardoantica e che, pertanto, gioca un ruolo non secondario nel vagliare il più ampio panorama della produzione letteraria cristiana dei primi secoli². Le indagini dedicate al «*mendicus Christi*» (il cui *nomen*, com'è noto, è stato sovente associato alla località di *Gaza*, in Siria)³ appaiono appaiono comunque discordanti, poiché riconducono le opere a lui attribuite – le *Instructiones* e il *Carmen Apologeticum*⁴ – entro contesti tra loro difficilmente conciliabili.

La soluzione attualmente più accreditata – alla quale, secondo il giudizio di chi scrive, può essere attribuita una posizione di privilegio rispetto alle altre – situa la formazione dell'autore nell'Africa romana della seconda metà del III secolo, al di là di una sua (ancora discutibile) provenienza siriana⁵. In effetti, lo scenario di una Proconsolare

- 12 (2009), 66–87. K. Pollmann, “Establishing Authority in Christian Poetry of Latin Late Antiquity”, in *Hermes* 141 (2013), 309–330, ha opportunamente cercato di mettere in relazione la questione della paternità degli scritti commodiani con quella più specifica relativa al loro genere letterario.
- 2 Così B. Baldwin, “Some Aspects of Commodian”, in *ICS* 14 (1989), 331–346, qui 332–333. Le abbreviazioni delle riviste e delle collane usate nel presente contributo sono quelle dell'*Année Philologique*.
- 3 L'oscurità dell'ultimo acrostico delle *Instructiones* è resa ancora più densa dal titolo apposto nei manoscritti e riferito al nome del poeta («*Nomen Gasei*»): cfr. Commodianus, *Instructiones*, 2,35,1–26, ed. A. Salvatore, Napoli, 1968, 106–110. Questa ulteriore specificazione ha condotto gli esegeti a correggere “*Gasei*” con “*Gazaei*” e a collocare i natali di Commodiano in Siria: sulla questione si veda J.–M. Poinssotte, “Commodien dit de Gaza”, in *REL* 74 (1996), 270–281. Se, a un vaglio più approfondito, le influenze semitiche in Commodiano sono innegabili, l'origine siriana appare una soluzione incerta e tuttora dibattuta a causa dell'estrema ambiguità dello stesso termine “*Gasei*”.
- 4 Nel presente studio saranno impiegate le seguenti edizioni critiche: quella dei due libri delle *Instructiones*, già citata e curata da Antonio Salvatore, sarà confrontata, ove ritenuto necessario, con la più recente: Commodianus, *Instructiones*, ed. J.–M. Poinssotte, Paris, 2009. Per il *Carmen*, invece, si seguirà Commodianus, *Carmen Apologeticum*, ed. A. Salvatore, Torino, 1977.
- 5 È quanto già suggerito da Paul Monceaux (il quale, peraltro, rifiutava le origini siriane dello stesso) e, successivamente, approfondito da A. Salvatore, “L'enig-

fiaccata dalle persecuzioni di Decio e di Valeriano e di comunità cristiane lacerate dalla questione dei *lapsi* e dalle conseguenti divisioni intraecclesiali, se considerato insieme agli echi dei conflitti contro i Persiani e delle invasioni gotiche⁶, ben si adatterebbe al contenuto due scritti: essi, peraltro, mostrano affinità tutt'altro che trascurabili con la produzione di Tertulliano e di Cipriano di Cartagine, con la quale intrattengono un rapporto notevolmente stretto⁷.

Insieme a questa proposta se ne possono comunque ricordare altre⁸ che hanno il pregio di restituire un quadro decisamente variegato. C'è chi, appellandosi agli esiti della frattura tra il vescovo di Cartagine Ceciliano e il suo rivale Maggiorino, ha optato per collocarne l'attività nell'Africa del V secolo, valorizzando soprattutto le ipotetiche allusioni al movimento dei Circoncellioni rinvenibili nel *Carmen*

ma di Commodiano. Considerazioni sullo scrittore, il suo ambiente e la sua epoca", in *Vichiana* 3 (1974), 50–81. J.–M. Poinssotte, *Commodien. Instructions*, Paris, 2009, IX–XVII ha invece dato nuovo credito all'ipotesi siriana, pensando a una presenza temporanea di Commodiano in Africa quale tappa obbligata del viaggio che lo avrebbe condotto dalla Siria all'Italia.

- 6 Per cui si veda P. Courcelle, "Commodien et les invasions du V^e siècle", in *REL* 24 (1946), 227–246, che pure situa Commodiano nella Gallia del V secolo.
- 7 È a partire dall'ampio utilizzo dei medesimi *testimonia* biblici da parte del vescovo di Cartagine e del poeta che J. Daniélou, "Les *Testimonia* de Commodien", in *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino, 1975, 59–69, era giunto a retrodatare Commodiano rispetto a Cipriano. In breve, sui *testimonia* commodianei si veda anche V. Saxer, "La Bible chez les Pères latins du III^e siècle", in *Le monde latin antique et la Bible* (edd. J. Fontaine – Ch. Pietri), Paris, 1975, 339–370, qui 346–348, il quale concorda con Jean Daniélou nell'ipotizzare l'impiego indipendente, da parte di Commodiano e Cipriano, di una raccolta di citazioni bibliche anteriore a entrambi.
- 8 Sinteticamente riassunte in J.–M. Poinssotte, "Le recours aux sources ou les avatars de l'historiquement correct: le cas extrême de Commodien", in *Dieu(x) et hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon* (ed. S. Crogiez–Petrequin), Mont–Saint–Aignan, 2005, 69–77.

*Apologeticum*⁹. Altri, invece, hanno preferito dare credito all'unica notizia tradata in antichità – un centone dedicato al poeta da Gennadio di Marsiglia nel suo *De viris inlustribus* – prediligendo la Gallia del IV–V secolo¹⁰. Di recente, infine, è stata riproposta la Roma del III secolo come luogo più consono in cui pensare il suo lavoro, a partire da una serie di indizi (tra i quali spiccano il peculiare impiego del termine “*mysterium*”; i tratti “giudaizzanti” dell'argomentazione commodiana; la teologia di stampo monarchiano e l'offensiva indirizzata contro culti di popolazioni italiche)¹¹ già parzialmente messi in risalto, quasi sessanta anni fa, da Josef Martin¹².

Il mosaico di soluzioni avanzate per definire l'identità di Commodiano si ridurrebbe sensibilmente qualora non si privilegiasse più soltanto l'ambito storico-letterario, ma si intrecciasse con esso il dato

- 9 Si veda R. Cacitti, *Furiosa Turba. I fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei Circoncellioni d'Africa*, Milano, 2006, 45–51. A favore del robusto legame tra Commodiano e il Donatismo si è apertamente schierato J.P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958, 378–410.
- 10 Cfr. Gennadius Massiliensis, *De viris inlustribus*, 15, (ed. A. Richardson), Leipzig, 1896 (TU, 14/1A), 67. Lo studio ormai classico che ha ricondotto Commodiano nella Gallia del V secolo è quello di H. Brewer, *Kommodian von Gaza. Ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des V Jahrhunderts*, Paderborn, 1906, *passim*, integralmente ripreso dal già citato contributo di Pierre Courcelle. Di recente, I. Salvadori, *Commodiano. Carmen de duobus populis. Introduzione, nota critica e commento*, Bologna, 2011, 209–220, ha sostenuto con convinzione la necessità di riprendere in seria considerazione le conclusioni cui erano giunti questi lavori.
- 11 La posizione di M. Sordi – I. Ramelli, “Commodiano era di Roma?”, in *RIL* 138 (2004), 3–23 è emblematica, nonostante sia quanto meno discutibile pensare che Commodiano, a Roma, si fosse servito del Salterio tradotto dall'ebraico su iniziativa di Pietro: l'affermazione secondo cui «l'Apostolo stesso avrebbe tradotto i Salmi – o avrebbe promosso la loro traduzione – in latino dall'ebraico, e non dal greco dei LXX» non è infatti supportata da alcun tipo di evidenza.
- 12 Cfr. J. Martin, *Commodiani Carmina*, Turnholti, 1960 (CCSL, 128), XI.

eminentemente teologico. Un aspetto appare qui incontrovertibile: l'autore, secondo l'ormai celebre definizione di Jean Daniélou, può essere individuato come «uno dei rappresentanti più radicali del millenarismo, ereditato dall'apocalittica giudeocristiana»¹³. Quest'ultima corrente di pensiero, in effetti, trovò un terreno particolarmente fertile sul quale germogliare proprio nell'Africa cristiana della Tarda Antichità (come mostra con tutta evidenza l'ingente letteratura tertulliana, ciprianea e martirologica, insieme a quella di età successiva riconducibile al movimento scaturito da Donato di Cartagine), in ciò favorita, forse, dalla diffusione in quelle regioni delle dottrine riconducibili alla Nuova Profezia¹⁴. Lungi dal poter fare affidamento soltanto su quest'ultimo aspetto per definire con più precisione gli estremi cronologici e i limiti geografici del poeta – tanto ampio e difforme fu il radicamento del millenarismo durante i primi tre secoli dell'era cristiana¹⁵ –, è però interessante almeno tentare di definire con più precisione i contorni “apocalittici” della riflessione commodiana, le cui influenze impressero un marchio tutt'altro che sbiadito nella teologia cristiana d'Africa tra III e V secolo. Di conseguenza, non sarà azzardato tenere conto dei capisaldi di questa teologia per esaminare i modelli comunicativi adottati dal poeta, così da comprendere più a fondo le motivazioni di alcune tra le sue pagine ancora oggi di più ardua interpretazione.

13 J. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, tr. it., Bologna, 1991, 116-117.

14 Cfr. M. Simonetti, “Il millenarismo in Occidente: Commodiano e Lattanzio”, in *Annali di Storia dell'Esegesi* 15 (1998), 181-189, qui 181-182.

15 Per un quadro introduttivo alla storia del pensiero, alle tematiche teologiche e alle aree geografiche coinvolte si veda C. Mazzucco, “Il millenarismo cristiano delle origini (II-III sec.)”, in *“Millennium”: l'attesa della fine nei primi secoli cristiani. Torino 23-24 ottobre 2000* (ed. R. Uglione), Torino, 2002, 145-182, che tratta ampiamente di Commodiano (151-154; 159-160; 167).

Tanto l'apocalittica mediogiudaica, quanto quella più specificamente cristiana – qui considerate non solo nella loro accezione letteraria, ma anche per la *Weltanschauung* di cui si fanno portatrici¹⁶ – prevedono l'utilizzo di un multiforme insieme di “segni”: essi sono manifestati primariamente al veggente da un mediatore tra il mondo divino e la realtà terrena, ma il loro pieno disvelamento è affidato alla comunità, il “*Verus Israel*”¹⁷ di cui lo stesso profeta si considera parte integrante. Come agilmente intuibile, si aprirebbe qui un altro problema di non facile soluzione, ovvero il ruolo ricoperto da Commodo all'interno del gruppo cristiano di appartenenza¹⁸. Tralasciando quest'ultima spinosa questione, nell'esame della produzione commodiana si potrà cogliere quanto l'utilizzo di un linguaggio simbolico sia finalizzato all'articolazione di un preciso messaggio teologico. Al

16 Celebre, ma limitante, la definizione attribuita al concetto di “apocalittica” da J.J. Collins, “Introduction. Towards the Morphology of a Genre”, in *Semeia* 14 (1979), 1–20, qui 9: «“Apocalypse” is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world». Di ampio respiro, al contrario, le osservazioni di P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, 1990, 9–26, che si concentrano maggiormente sulla definizione di apocalittica come “corrente di pensiero” sottesa a una particolare “visione del mondo”.

17 Si veda la sintetica analisi di P. Arciprete, *Apocalittica, terrorismo, rivoluzione. Radici religiose della violenza politica*, Roma, 2009, 76–79, incentrata sul carattere elitario dei movimenti apocalittici.

18 Stando a Commodianus, *Instructiones*, 2,12,1–3, 42, l'autore non solo si distingue dai *doctores* “ufficiali” della chiesa, ma ammette di non avere alcuna autorità per insegnare. In Id., *Carmen Apologeticum*, 61–62, 48, asserisce di non essere né dottore, né profeta, pur proclamando i vaticini dei profeti. Infine, in altre occorrenze (ad esempio: *Instructiones* 1,31,6–7, ed. A. Salvatore, Napoli, 1965, 98) è evidente la volontà di sminuire la propria figura, il che potrebbe confermare la sua appartenenza a un “circolo apocalittico”. Su tutti questi aspetti cfr. A. Salvatore, *Commodiano. Instructiones. Testo critico, traduzione e note esegetiche* (3 vols.), Napoli, 1968, 2, 141–144.

contempo, si vedrà come il ricorso ad alcuni elementi specifici – quali il canto, la musica e il silenzio, insieme ai *topoi* propri dell’immaginario apocalittico (condensati nella cupa descrizione della “catastrofe cosmica”, tema decisamente caro a Commodiano) – risulti centrale per la piena decodificazione del contenuto di tale messaggio.

2. I seguaci del *saeculum*: il canto e la musica come “segni” della loro condanna

Che l’apocalittica mediogiudaica orienti la riflessione dell’Africano emerge già dai cenni alla genesi del mondo e alle origini del male così come narrate nel terzo capitolo del primo libro delle *Instructiones*, il cui contenuto è condensato nell’acrostico «*Cultura Daemonum*»:

«*Cum deus omnipotens exornasset mundi naturam, / Visitari voluit terram ab angelis istam; / Legitima cuius spreverunt illi dimissi; / Tanta fuit forma feminarum, quae flecteret illos. / Ut coinquinati non possunt caelo redire, / Rebelles ex illo contra Deum verba misere. / Altissimus inde sententiam misit in illis*»¹⁹.

Qui le cause del peccato che sconvolge il creato sono ravvisate sia nell’unione tra gli angeli decaduti e le donne²⁰, sia nella conseguente contaminazione dei primi, i quali, non più riammessi alla corte celeste, si ribellano apertamente alle disposizioni divine. Successivamente, i Giganti – frutto di tale unione e apertamente identificati dall’autore con le divinità venerate dai pagani («*Maxime quos hodie colitis et deos oratis*»)²¹ – sono ritenuti i diretti responsabili dell’insegnamento all’umanità delle arti e dei mestieri:

19 Commodianus, *Instructiones*, 1,3,1–6, 28. Sull’impiego peggiorativo del termine «*feminarum*» si veda Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 118.

20 Cfr. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 107.

21 Commodianus, *Instructiones*, 1,3,15, 28.

«De semine quorum Gigantes nati feruntur. / Ab ipsis in terra artis probata fuere, / Et tingere lanas docuerunt et quaecumque geruntur, / Mortales et illi mortuos simulacro ponebant. / Omnipotens autem, quod essent de semine pravo, / Non censuit illos recipi defunctos e morte. / Unde modo vagi subvertunt corpora multa»²².

In quanto prole illecita, i Giganti non possono tornare in cielo nemmeno dopo la morte: le loro anime, discendenti degli angeli ribelli, sono condannate a vagare sulla terra per l'eternità e a sconvolgere la vita degli uomini. Si coglie sin da subito l'utilizzo, da parte di Commodiano, di una trama particolarmente cara alla più antica letteratura evangelica considerata canonica, che mostra la strenua lotta ingaggiata dal Nazareno contro i demoni (cfr., ad esempio, *Mc* 1,21–28; 32–34; 5,1–20; 7,25–30; 9,14–29; 38–40 e paralleli successivi), identificabili proprio con le anime dei Giganti condannate a infestare il creato. Un'eco piuttosto confusa di tale resoconto è rinvenibile già in *Gen* 6,1–4^{LXX}, dove si assiste a una sovrapposizione tra gli angeli decaduti e i “figli di Dio”: sono questi ultimi, in effetti, a generare «οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος» (*Gen* 6,4^{LXX})²³. Ma è con l'*incipit* del *Libro dei Vigilanti* (il primo del cosiddetto “pentateuco enochico”)²⁴ che il brano delle *Instructiones* mostra le affinità più strette:

«Ed accadde, da che aumentarono i figli degli uomini, (che) in quei tempi nacquero, ad essi, ragazze belle di aspetto. E gli angeli, figli del cielo, le videro, se ne innamorarono, e dissero fra loro: “Venite, scegliamoci delle donne fra i figli degli uomini e generiamoci dei figli”. [...] E si unirono con loro ed insegnarono ad esse incantesimi e magie e mostrarono loro il taglio di piante e radici. Ed esse rimasero incinte e generarono giganti, la cui statura, per ognuno, era di tremila cubiti»²⁵.

22 *Ibid.*, 1,3,8–14, 28.

23 Cfr. Salvatore, *Commodiano. Instructiones*, 2, 29–30.

24 Un'agile introduzione al *Libro dei Vigilanti* può essere reperita in P. Sacchi, *Introduzione agli apocrifi dell'Antico Testamento*, Brescia, 2011, 63–72.

25 *Liber Vigilantium* (*1Enoch*), 6–9. La traduzione è a cura di Luigi Fusella ed è re-

Anche in questo caso, come in quelli sinora menzionati, il racconto è funzionale alla spiegazione dell'origine del male sulla terra, pur fornendo l'aggancio per narrare la reazione di Dio, il quale annuncia il diluvio come soluzione per porre fine all'incontrollato dilagare di ogni tipo di sciagura tra gli uomini (*Gen 6,5–7 // Lib. Vig. 10,2*). Sin dalle battute iniziali delle *Instructiones*, che potrebbero sembrare – a causa della maggiore linearità degli argomenti trattati rispetto al più complesso *Carmen Apologeticum* – la prima opera di Commodiano in ordine cronologico²⁶, il poeta fa propria, dunque, una lettura apocalittica della storia che lo accompagnerà sino alle dense descrizioni delle catastrofi escatologiche.

Egli, tuttavia, non è l'unico, tra II e III secolo, ad appropriarsi di questi soggetti, che al contrario sono ampiamente conosciuti. Tra gli autori di lingua greca, sia Giustino²⁷, sia Clemente Alessandrino²⁸ spiegano l'origine del male a partire dal peccato angelico. Se, invece, ci si rivolge al contesto di lingua latina, è proprio il panorama dell'Africa romana a offrire gli esempi più illuminanti. Tertulliano si serve ampiamente dello stesso motivo nella sua vasta produzione (è il caso dell'*Apologeticum*²⁹; del *De cultu feminarum*³⁰; del *De idolatria*³¹; del

peribile in *Apocrifi dell'Antico Testamento* (5 vols.; ed. P. Sacchi), Torino, 2006, I, 472–512, qui 472–476.

26 Ma G.L. Potestà – M. Rizzi, *L'Anticristo* (2 vols.), Roma–Milano, 2005, I, 392, scorgono nei destinatari ai quali è indirizzata l'opera (e non nella presunta anteriorità cronologica) la motivazione principale di quella che viene definita «semplicità concettuale».

27 Cfr. Iustinus, *Apologia II*, 5,3 (ed. Ch. Munier), Paris, 2006 (SCh, 507), 318–368, qui 330.

28 Cfr. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, 3,2,14 (ed. O. Stählin), Paris, 1970 (SCh, 158), 36.

29 Cfr. Tertullianus, *Apologeticum*, 22,3–4 (ed. E. Dekkers), Turnholti, 1954 (CCSL, 1), 78–171, qui 128–129.

30 Cfr. Tertullianus, *De cultu feminarum*, 1,3,1 (ed. Ae. Kroymann), ivi, 343–370, qui 346.

31 Cfr. Tertullianus, *De idolatria*, 9,1 (edd. A. Reifferscheid – G. Wissowa), Turnholti, 1954 (CCSL, 2), 1101–1124, qui 1107.

*De virginis velandis*³²), benché egli non sia il solo: si considerino altresì Minucio Felice³³ e Lattanzio³⁴. In ogni caso, come si avrà modo di vedere con più attenzione, tale prossimità di pensiero costituisce un argomento ulteriore per supporre uno stretto legame tra la teologia del Cartaginese e quella di Commodiano, soprattutto con quella più marcatamente connotata dall'approdo del primo alla Nuova Profezia.

Le *Instructiones*, peraltro, si occupano degli esordi dei culti idolatrici, soggetto cui sono dedicati i primi ventuno acrostici del primo libro. Nel sesto capitolo, non a caso rivolto agli “*stulti*” e rubricato come «*De fulmine ipsius Iovis*», i Giganti sono ripresentati quali progenitori di Giove. Attaccando i pagani, rei di tributare un culto falso a esseri in realtà mortali, Commodiano rispolvera il tradizionale argomento evemerista: «*Inpuros oratis et dicitis esse caelestes / Semine mortali natos de Gigantibus illis*»³⁵. Emerge qui, tuttavia, una distinzione significativa, sulla quale si concentra una virulenta critica. Diversamente dal precedente atteggiamento, l'autore distingue il padre del *pantheon* greco-romano dalle altre divinità a partire da un elemento che lo contraddistingue: si tratta del fulmine, di cui si sottolinea il fragore insieme alla reazione che questo genera negli stessi pagani, i quali sono indotti a esclamare: «*Iovis tonat, fulminat ipse*»³⁶. Quello che, in apparenza, è soltanto il ricordo di un celebre attributo di Giove, ripugnante agli occhi del poeta («*Insipiens ergo Iovem tonitruare tu credis /*

32 Cfr. Tertullianus, *De virginibus velandis*, 7,2 (ed. E. Dekkers), ivi, 1207–1226, qui 1216–1217.

33 Cfr. Minucius Felix, *Octavius*, 26,11; 27,2 (ed. C. Halm), Vindobonae, 1867 (CSEL, 2), 3–56, qui 38–40.

34 Cfr. Lactantius, *Divinae Institutiones*, 2,16,1–5 (ed. P. Monat), Paris, 1987 (SCh, 337), 194–196.

35 Commodianus, *Instructiones*, 1,6,19–20, 36.

36 *Ibid.*, 1,6,1, 32. Secondo Poinsotte, *Commodien. Instructions*, 127–128, n. 3, il ricorso alla figura del “Giove tonante” sarebbe riconducibile all'uso che ne fa Tertulliano in *Apologeticum*, 11,6, 108. Ciò evidenzia – se ancora fosse necessario – il fitto intreccio, che emerge con sempre più insistenza, tra i due.

Natum hic in terris et lacte caprino nutritum)³⁷, diviene invece un indizio rilevante in grado di anticipare il tenore dell'attacco: benché non si tratti ancora di un'offensiva rivolta contro la musica *tout-court* (nel caso specifico, infatti, l'Africano si riferisce semplicemente al boato di un tuono), si può già scorgere un atteggiamento non certo benevolo che andrà a colpire, oltre alla musica, e le arti a essa legate.

Ai non cristiani – in particolare ai pagani, ai pagani giudaizzanti e alle comunità giudaiche – è indirizzato il primo libro delle *Instructiones*, all'interno del quale già si profila una netta opposizione tra questo gruppo e coloro che Comodiano ritiene essere i veri discepoli di Cristo, ai quali è dedicato il secondo libro³⁸. Insieme alla *stultitia*, tema ricorrente in tutta l'invettiva dell'autore, il trentaduesimo acrostico illumina un'altra caratteristica degli avversari: la consuetudine di abbandonarsi a sciocchi culti gentili, a lussi sfrenati, a gozzoviglie e, soprattutto, a vani spettacoli mondani. È tenendo presente questo contesto che pare possibile cogliere un passaggio semantico di grande momento nella riflessione commodiana, attraverso il quale è portata a compimento la parabola iniziata proprio con il biasimo del tuono di Giove. A tal proposito, il ritratto del vanaglorioso contro cui si scaglia Comodiano merita di essere esaminato interamente nella sua esemplarità:

«*Per gradu(m) et lucra avidus fortunae praesumis; / Lex tibi non ulla est, nec te in prosperitate dignoscis. / Auro licet cenescum turba choraulica semper, / Cruciarium Dominum si non adorasti, peristi*»³⁹.

L'autore intende mettere in guardia coloro («*Sibi Placentibus*») che non riconducono alla benevolenza di Cristo l'origine delle proprie fortune, ma che, al contrario, si vantano del successo noncuranti del

37 Comodianus, *Instructiones*, 1,6,7–8, 34.

38 Cfr. A. Salvatore, *Comodiano. Instructiones. Testo critico, traduzione e note esegetiche* (3 vols.), Napoli, 1965, 1,1, qui 5.

39 Comodianus, *Instructiones*, 1,32,5–8, 100.

prossimo giudizio divino e del conseguente rischio per la propria salvezza. Di più ancora, il cenno implicito alla musica (sulla trama di questi versi emerge chiaramente l'ordito di *Is* 5,12, ma l'immagine della confusione provocata dai coreuti rimanda senza indugio all'ambito delle rappresentazioni sceniche nel mondo antico)⁴⁰ viene paragonato alla rincorsa alla carriera («*gradu[m]*») e ai guadagni («*lucra*»), ma anche allo sperpero di denaro per l'organizzazione di banchetti («*auro licet cenes*»). Tutto, in sostanza, contribuisce a delineare il carattere rigorista dell'incedere commodiano⁴¹, il quale, lo si è anticipato, ha in Tertulliano – oltre che in Cipriano – un mentore eccellente.

Abbandonarsi al canto e alla musica, pertanto, è un'abitudine in grado di condurre l'uomo alla rovina. È pur vero, tuttavia, che l'accostarsi a essa, lungi dal costituire soltanto uno dei piaceri di coloro che non hanno aderito alla fede in Cristo, può favorire l'osservanza della «*Xancta Dei lex*»⁴². Infatti, Dio ha concesso all'uomo di intonare inni affinché gli sia tributato il giusto onore: «*Ymnum sibi soli Dominus proferre praecepit. / Zabolicam legem omnes omnino vitate*»⁴³. In questo capitolo è evidente un solco tracciato per separare la musica “lecita” da quella “illecita” destinato inevitabilmente ad accentuarsi. Solo alla luce di tale considerazione si spiega la simultanea presenza, nelle opere dell'Africano, di una censura senza appelli nei confronti della musica e di una sua parallela rivalutazione. Così, nel *Carmen Apologeticum*

40 Da intendersi, più probabilmente, come uso dell'aristocrazia romana di accompagnare in questo modo i momenti conviviali, come suggerito da Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 257, n. 7.

41 V. Loi, “Commodiano nella crisi teologica ed ecclesiologica del III secolo”, in *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica. Atti del V corso della Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà Medievali. Erice (Trapani), 6–12 dicembre 1981*, Messina, 1984, 187–207, qui 204–205, ha individuato uno dei tratti più marcati della teologia commodiana nel carattere rigorista della disciplina penitenziale professata dall'Africano.

42 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,35,21, 110.

43 *Ibid.*, 1,35,22, 110.

si allude alla sorte dei redenti i quali, liberati dalla morte grazie alla croce di Cristo, acclamano (in coro?): «*Haec pariter omnes clamant ab infero levati: / "Quemadmodum ante audivimus, ecce videmus!"*»⁴⁴. Del pari, poco sopra, attraverso la citazione del *Sal* 68,5 – «*Et quis in occanum prophetarum lege veniret? / Cantate Domino, nomen est deus illi qui venit!*»⁴⁵ –, inserita in una serie ben più ampia di *testimonia*, l'autore sembra riflettere una pratica liturgica in cui l'acclamazione dei fedeli rivela il profondo significato cristologico del canto comunitario⁴⁶. Di conseguenza, risulta ancora più evidente l'attrito nelle intenzioni di Commodiano: non tutta la musica è foriera di condanna, bensì soltanto quella dei coriferi del *saeculum*. Anche in questo caso si avrà modo di approfondire più attentamente tale traiettoria.

L'insistenza con cui Commodiano scorge nel canto uno dei *signa* che connotano le abitudini degli ignari pagani si può dunque cogliere in tutto il suo valore teologico, sintetizzato nell'irriducibile contrasto tra «*Xancta Dei Lex*» e «*Zabolicam legem*». La riprovazione della moltitudine dedita a intonare inni e a danzare al ritmo di canzoni d'amore, la «*turba choraulica*», ritorna in un capitolo dedicato nuovamente ai gentili, la cui colpa è proprio quella di aver sostituito all'unico canto lecito – quello dei Salmi – canzoni profane:

«*Idola, quae sequeris, nihil nisi vanitas aevi. / Levia vos corda perducunt poenali barathro. / Ibi aurum, vestes, argentum ulnis refertis, / Ballatur tibi, dein canta(n)tur pro psalmis amore(s). / Vitam esse putas, ubi ludi(s) aut prospicis ista: / Sortiris, ignare, extincta, aurea quaeris*»⁴⁷.

44 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 799–800, 98.

45 *Ibid.*, 375–376, 70.

46 Sulla cristologia del *Carmen* si veda, in sintesi, Salvadori, *Commodiano. Carmen de duobus populis*, 39–40, la quale, tuttavia, non sottolinea l'ipotetico contesto liturgico entro cui essa fu elaborata.

47 Commodianus, *Instructiones*, 1,34,9–14, 104–106. Come ha adeguatamente messo in risalto Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 264–265, nn. 9–10, le allusioni alle invettive cipriane sono qui fortissime: cfr., per un'ampia panoramica

Il cristiano è ben avvertito di quale terribile destino siano araldi musica e canto.

Tra i “*saecularia*” – le attrattive proprie del regno di Satana nelle quali cadono gli stessi cristiani – si collocano, lo si è già anticipato, anche gli spettacoli⁴⁸, la cui partecipazione conduce alla violazione della Legge di Dio. In una *climax* che scandisce tutto il secondo libro delle *Instructiones*, Commodiano, dapprima, biasima il cristiano che si associa colpevolmente alle danze, ai canti e alla musica degli istrioni:

sull'argomento, R. Cacitti, “*Ad caelestes thesauros*’. L'esegesi della pericope del ‘giovane ricco’ nella parresi di Cipriano di Cartagine”, in *Aevum* 65 (1991), 151–169; 67 (1993), 129–171, cui si rinvia per un'analisi dettagliata delle occorrenze del vescovo di Cartagine. Al contempo, risulta evidente la continuità tra la riflessione commodiana elaborata in questi versi e le istanze del rigorismo evangelico sul rifiuto della ricchezza, condensate soprattutto in *Mt* 5,3–12 // *Lc* 6,20–26. Tenendo presente questa prossimità, l'impiego di un immaginario fortemente connotato da parte di Commodiano (la menzione di oro, argento e vesti pregiate; l'appello alla rovina di chi si mette alla ricerca di beni preziosi; il disfacimento delle ricchezze, che esemplifica la fine di chi ha dedicato l'intera esistenza alla loro ricerca) non sembra casuale. Al contrario, si possono considerare ben più di semplici suggestioni le analogie con la condanna apocalittica del ricco così come elaborata in *Gc* 5,1–6, in cui compaiono diretti riferimenti proprio a quegli elementi testé ricordati: gli abiti rosi dalle tarme («τὰ ἱμάτια ὑμῶν σιητόβρωτα γέγονεν»), l'oro e l'argento arrugginiti («ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται»), la vita di lussi sfrenati che conduce al “giorno della strage” («ἡμέρα σφαγῆς»). Il plausibile riferimento di Commodiano alla *Lettera di Giacomo* non implica, tuttavia, un abbandono della corrente di pensiero apocalittica, che anzi appare pesantemente rinforzata. Per una breve ricostruzione delle influenze esercitate dall'apocalittica mediogiudaica e dal magistero gesuano sulla polemica giacobita contro i πλούσιοι mi permetto di rinviare a quanto scritto in A. D'Incà, “*Divitiae vestrae putrefactae sunt*” (Iac. 5,2). Tra rivendicazioni sociali e letteratura apocalittica. Il contrasto tra πτωχοὶ e πλούσιοι nella lettera di Giacomo”, in *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I–V sec.)*. *XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, 2016, 81–89.

48 Cfr., come testimonianza aggiuntiva, Commodianus, *Instructiones*, 2,12,4–5, 42: «*Cum caterva Mali pergis ad expectacula vana, / Ubi Satanas fragoribus comparat (ast)us*».

«*Indisciplinate quod leve licere praesumis, / Et chorus historicos et cantica musica quaeris, / Nec tali subolem evanire licentia curas*»⁴⁹. Poco dopo, addita direttamente il medesimo come trasgressore della Legge per l'incessante ricerca della compagnia di musicisti: «*Transgrederis legem, cum te facis musicis inter*»⁵⁰. Infine, si appella alle matrone cristiane con un'accusa infamante:

«*Quid memorem – incalza il poeta – vestes aut tota(m) Zabuli pompa(m)? / Respuitis legem, mavultis mundo placere, / Saltatis in domibus, pro psalmis cantatis amores. / Tu licet sis casta, non te purgat sinistra sequendo: / Vos ideo tales Christus cum gentibus aequat*»⁵¹.

Si noti come Commodo associ la pratica della danza e del canto al disprezzo della Legge. Alle matrone, specularmente, quest'ultimo oppone il modello della *mulier* fedele a Dio, che serve Cristo con un coro di inni: «*Xancta Dei mulier divitias corde demonstrat. / Ymnificato choro placitoque Christo servite; / Zelantes favorem Christo offerte odorem*»⁵².

È dunque sufficientemente chiaro il posto riservato da Commodo al canto, alla musica e, più in generale, agli spettacoli “profani”. I primi, nel momento in cui non sono conformi al volere divino o funzionali al culto liturgico, appartengono alla *pompa Diaboli* cui l'autore si riferisce subito prima di questo brano, a quell'«*Hebetudo Saeculi*» i cui segni distintivi – ma non esclusivi – sono individuabili nelle attività di aruspici e indovini⁵³, arti non a caso insegnate dai demoni i quali, prima di qualsiasi altra cosa, si sono opposti alla Legge salvifica di Dio trasgredendone i comandi.

49 *Ibid.*, 2,12,21–23, 44.

50 *Ibid.*, 2,13,12, 48.

51 *Ibid.*, 2,15,16–18, 54–56.

52 *Ibid.*, 2,15,22, 56.

53 *Ibid.*, 1,22,2–4, 68–70.

3. I “segni di salvezza”, tra il canto di una Legge non scritta e il silenzio di Dio

È dunque nei nefasti influssi demoniaci, finalizzati alla caduta del fedele, che Commodiano rintraccia la radice delle pratiche sin qui descritte, in cui il canto e la musica “profani” detengono un ruolo di primo piano. Il poeta così esclama, ancora una volta nelle *Instructiones*, ammonendo il proprio pubblico: «*Sic ipsi conplacuit domino dominorum in altis, / Ad probationem nostram daemones in mundo vag(ar)i. [...] Lex docet in medio; oror consulete pro vobis! / In duas intrastis vias: condiscite rectam*»⁵⁴. Musica e canto, peraltro, rappresentano il veicolo principale, insieme alla ricerca della ricchezza e a una vita dissoluta, che conduce l'uomo ad allontanarsi da una piena e integrale osservanza della Legge, aspetto che torna continuamente nelle opere dell'Africano e che dunque costituisce un requisito imprescindibile per la salvezza.

Nel panorama della letteratura cristiana d'Africa, com'è già stato ricordato, le prospettive sin qui prese in considerazione non solo non appaiono isolate, ma costituiscono un ambito comune all'interno del quale ricondurre a pieno titolo anche la teologia di Commodiano. Se quest'ultimo, ad esempio, biasima le matrone cristiane per aver sovvertito la corretta gerarchia delle arti (il canto di motivi amorosi al posto del salterio), Tertulliano, parallelamente, incolpa gli angeli ribelli di aver inventato gli ornamenti femminili, facendo dunque di nuovo ricadere sotto la responsabilità della trasgressione primordiale un'altra abitudine femminile⁵⁵. È impossibile, poi, non avvertire decise somiglianze tra le apostrofi commodiane e quelle del Cartaginese, secondo il quale, si badi bene, gli spettacoli – e dunque a pieno titolo anche le attività a essi legate – non sono altro che un espediente escogitato dai demoni per attirare e far cadere i cristiani⁵⁶. In questo caso, però,

⁵⁴ *Ibid.*, 1,22,8–10, 70.

⁵⁵ Cfr. Tertullianus, *De cultu feminarum*, 2,10,2, 365.

⁵⁶ Cfr. ad esempio, Id., *De spectaculis*, 2,10 (ed. E. Dekkers), Turnholti, 1954

il bersaglio di Commodiano ricorda più da vicino la virulenza di Cipriano, piuttosto che quella di Tertulliano. Nelle sue accuse, infatti, il vescovo di Cartagine non risparmia certo il canto e la musica, riprovati a più riprese come espedienti messi a punto da Satana per addolcire l'udito dei fedeli di Cristo e fiaccarne il vigore⁵⁷. Di più, per Cipriano la voce deve essere preservata affinché il cristiano possa lodare Dio. In questo caso, le intenzioni del vescovo e di Commodiano quasi si sovrappongono e anche nel primo, benché implicitamente, ritorna il tema dell'antagonismo tra canto e musica "leciti" e "illeciti": «*Vocem Deus homini dedit, et tamen non sunt amatoria cantanda nec turpia*»⁵⁸.

Si è detto che una componente di tutto rilievo della riflessione di Commodiano può essere ravvisata nel contrasto insanabile tra il *sae-culum* e la Legge ed è bene ripartire da qui per porre in risalto un altro aspetto in grado di gettare luce ulteriore sul pensiero dell'Africano. Tale antagonismo, in effetti, sembra elaborato attraverso un'antitesi

(CCSL, 1), 227–253, qui 229. In questo passaggio si può cogliere appieno in che modo funzioni il concetto di "*pompa Diaboli*" nella produzione tertulliana, attestato per la prima volta solo con il Cartaginese e di cui si serve Commodiano: questo è, dunque, un aspetto ulteriore attraverso cui è possibile stabilire un legame decisivo tra il pensiero dei due autori. Se, come ha sostenuto Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 387–393, qui 389, «nei testi di Tertulliano, la *pompa diaboli* indica il culto degli idoli che accompagna le diverse manifestazioni della vita della città pagana», è indubbio che gli spettacoli costituiscano uno degli esempi di maggior evidenza in questo senso, sia perché «le arti, soprattutto, sono state inventate dai demoni», sia perché le «recitazioni sono fatte in onore dei morti», anzi, le stesse divinità protettrici del teatro non sono che morti "divinizzati" (p. 388). Tutti aspetti, questi, di cui è profondamente nutrita la riflessione di Commodiano. In generale, un approfondimento sull'idea che Tertulliano ebbe degli "spettacoli" è reperibile in L. Lugaresi, "Tertulliano e la fondazione del discorso cristiano sugli spettacoli", in *RSCr* 2 (2005), 357–407.

⁵⁷ Cfr. Cyprianus, *De zelo et livore*, 2 (ed. M. Simonetti), Turnholt, 1976 (CCSL, 3A), 75–86, qui 75–76.

⁵⁸ Cyprianus, *De habitu virginum*, 11 (edd. L. Ciccolini – P. Mattei), Turnhout, 2016 (CCSL, 3F), 283–320, qui 298–300.

altrettanto netta tra i rispettivi segni: non solo il canto e la musica “profani”, da una parte, e il canto della preghiera (se non la vera e propria acclamazione liturgica), dall'altra, ma un vero e proprio “silenzio di Dio” in opposizione agli strepiti degli spettacoli mondani. All'interno di questa duplice polarità, inoltre, si inserisce un altro elemento del tutto peculiare e preliminare alla piena comprensione del “silenzio di Dio”: secondo Commodiano, la comunicazione della Legge agli uomini è avvenuta sostanzialmente in forma orale, se non facendo appello a una vera e propria mediazione “canora”, benché la centralità della Scrittura non risulti sostanzialmente intaccata.

Infatti, nonostante nella *praefatio* delle *Instructiones* l'autore dichiara di essere giunto alla conoscenza del piano di Dio consultando le Scritture («*legendo de lege*»)⁵⁹, è interessante notare che per il poeta la trasmissione della Legge agli uomini sia avvenuta principalmente in forma non scritta, la quale, rispetto all'altro canale, detiene ancora un'autorevolezza maggiore. In un passaggio particolarmente denso del secondo tomo dell'opera, Commodiano tiene a precisare il valore superiore della Legge rispetto ai propri ammonimenti: «*Non sum ego doctor, sed lex docet ipsa clamando*»⁶⁰. La Legge “insegna ad alta voce” – quindi prescindendo dalla sua forma scritta – il comportamento appropriato cui il cristiano deve attenersi durante il combattimento contro le insidie del mondo. L'avvio della storia della salvezza non può ancora coincidere, com'è facilmente intuibile, con un atteggiamento di silenzio da parte di Dio, ma prende le mosse dalla promulgazione “con suono di tromba” della Legge, la quale ancora al tempo del poeta si fa udire chiaramente, con voce celeste:

«*Dissimulas legem tanto praeconio lata(m) / In tuba praesentem caeleste voce clamante(m). / Si propheta tantum (unus) declamasse(t) in nubem, / Sufficeret utique Domini vox missa per illum. / In tot profatorum volumina*

⁵⁹ Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,1,6, 24.

⁶⁰ *Ibid.*, 2,18,15, 66.

*vox Domini proclamat; / Malitiam nullus dimittit ita (a)equae de corde. / Vis bona videre et fraudibus vivere quaeris*⁶¹.

Nella serie di avvertimenti che compongono questi versi, Commodiano stabilisce una vera e propria “circularità” tra l’annuncio orale della Legge di Dio e la sua fissazione scritta, la cui validità riposa, comunque, proprio sulla «*vox Domini*» mediata dai profeti⁶²: in prima battuta, l’uomo trascura la Legge di Dio, trasmessa con *voce celeste* e con *suono di tromba*; → successivamente, anche se un profeta *avesse proclamato* la Legge dal cielo, la *voce di Dio* sarebbe bastata a garantirne la piena validità; → infine, si sottolinea che la *voce di Dio risuona* negli scritti profetici, ma l’uomo continua a coltivare il male nel suo cuore.

Anche nel *Carmen Apologeticum* l’incarico principale di diffondere il messaggio della Legge è stato affidato ai profeti: per ottemperare a questo compito, Dio non si è servito soltanto della voce di Mosè, ma di quella di molti messaggeri («*testes*») che di lui hanno parlato⁶³. Alcuni di questi, come Malachia, lungi dal limitarsi a comunicarne il solo contenuto, ne hanno letteralmente “cantato” la retta interpretazione. Il canto, allo stesso tempo, diviene un vero e proprio atto di accusa nei confronti delle comunità giudaiche, ree di avere adulterato il significato dei comandi divini:

61 *Ibid.*, 2,11,1–7, 40.

62 Per Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 381–382, n. 4, la pluralità degli attori – la voce di Dio e quella dei profeti – è un espediente volto a rafforzare la credibilità del messaggio trasmesso.

63 Cfr. Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 51–52, 48. Non è quindi senza motivo la puntualizzazione che si può muovere all’interpretazione di Salvadori, *Commodiano. Carmen de duobus populis*, 113, secondo la quale qui «si fa riferimento [...] ai libri profetici, alla storia biblica veterotestamentaria successiva a Mosè e in cui si ebbe la prefigurazione di Cristo». È vero, come si è detto più volte, che le intessiture scritturistiche sono frequentissime nelle opere di Commodiano. Tuttavia, in questo brano non è tanto la Scrittura in sé, quanto la voce stessa del profeta – in quanto “voce ispirata” – a rendere pienamente ragione del contenuto delle Scritture.

«*Hoc Malachiel canit propheta, qui et angelus ipse, / Cum et Iudaeorum reprobet sacrificia dicens: / "Non erit acceptum mihi sacrificium vestrum, / Sed in omni loco offerunt meo nomini gentes, / Apud quos eximium nomen meum magnificatur, / Qui sine cruore offerunt meo nomini munde"*»⁶⁴.

Il rimando a *Ml* 1,10 ben esemplifica il tenore di questa esegesi, che proprio a partire dal cenno al rifiuto dei sacrifici giudaici da parte di Dio, culmina nell'appello a un altro "canto" profetico⁶⁵, questa volta di *Isaia*, il cui contenuto (la glorificazione di Cristo attraverso l'umiliazione della croce)⁶⁶ è esplicitamente garantito dalla voce stessa del veggente, pur fondandosi, anche in questo caso, su un *testimonium* scritto (*Is* 33,10):

«*Ecce canit alius repentes iterumque propheta, / Cuius voce tamen titulatur talis edictus: / "Nunc exurgam, ait Dominus, nunc clarificabor, / Nunc exaltabor, humilem quem ante vidistis; / Nunc intelletis, nunc erit confusio vestra: / Vana cogitatis, ideo vos ignis habebit"*»⁶⁷.

La Pasqua di Cristo diviene, dunque, la vera e propria chiave ermeneutica in grado di decodificare il significato più profondo della Legge⁶⁸. Se il contenuto delle disposizioni divine è validato dall'oralità

64 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 345–350, 68.

65 Le sfumature "profetiche" del verbo "cantare" – di cui si sottolinea altresì il significato "celebrativo", il che può far supporre il suo impiego entro un contesto "ispirato" di ambito liturgico – sono state messe in risalto anche s.v. "Cano", in A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 2001, 93–94, qui 93.

66 Che la *Lex* rivelata a Mosè già annunci, per Commodiano, l'evento pasquale della Croce, è stato rimarcato da A. Salvatore, "Lex secunda' e interpretazione biblica in Commodiano", in Id., *Commodiano. Instructiones*, 2, 239–273, qui 246–247, secondo il quale «possiamo affermare che, a giudizio di Commodiano, la *lex secunda*, imperniata sul mistero della Croce, fu dal Signore trasmessa e fatta predire a Mosè con la stessa chiarezza [...] con cui gli fu rivelato e fatto proclamare il primo precetto del Decalogo».

67 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 461–466, 76.

68 Legge che in Commodiano sembra comunque mantenere il significato giudaico-

degli annunci profetici, prima ancora che dalle stesse Scritture, non può quindi più destare alcun tipo di stupore il fatto che la venuta di Cristo sia stata, in prima battuta, proclamata *oralmente* dai veggenti di Israele. Soprattutto, è interessante notare che Cristo – proprio in quanto “Parola di Dio” – si sia autoproclamato attraverso i vaticini⁶⁹, dimostrando la sua piena divinità proprio grazie all’uso della parola⁷⁰: questo è un aspetto che si salda perfettamente nell’articolato quadro proposto da Commodiano. Si colgono, a questo punto, echi nemmeno troppo velati della teologia giovannea del λόγος⁷¹, che sfociano, in particolare, nel rifiuto del suo popolo («*Is erat, quem propter vates de tuba canebant / In sua venturum propria, quem sui negarent*») e nel conseguente successo che la Parola avrebbe ottenuto presso le genti («*De quo iam audistis qualiter prophetae canebant: / Venturum in terras Dominum, quem gentes adorabunt*») ⁷². Entrambi questi momenti – com’è ora naturale pensare – sono mediati dall’oralità (dal “canto”) e non ancora (o non più, per il poeta) dalla Scrittura codificata su uno specifico supporto materiale⁷³.

L’inveramento della “*Lex vetus*” in Cristo, tema frequente altresì nelle *Instructiones*, è un soggetto particolarmente caro al *Carmen Apologeticum* e contribuisce a strutturare la cristologia di stampo mo-

co di “alleanza”, assente com’è, nelle sue opere, l’opposizione di matrice paolina tra “legge” e “grazia”, opposizione che tanto peso avrebbe avuto, invece, in Agostino: cfr. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 104.

69 Cfr. Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 352, 68.

70 Cfr. *ibid.*, III–III2, 52. Cfr. A. Salvatore, *Commodiano. Carme Apologetico. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici*, Torino, 1977, 142–144, che ha chiamato in causa con forza il carattere “giudeo–cristiano” di questo passaggio, rinvenendo numerosi paralleli con la letteratura cristiana del II secolo.

71 Nonostante Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 112, sostenga che in Commodiano «non si parla assolutamente della preesistenza del Verbo».

72 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 227–228, 60.

73 *Ibid.*, 743–744, 94.

narchiano propria di Commodiano⁷⁴. Nel poema, quel Dio che “si racchiuse nella carne” manifestandosi nel Nazareno è lo stesso che “prima apparve tra le fiamme facendo udire la sua voce”⁷⁵, chiaro riferimento alla teofania del rovetto ardente di *Es* 3,2–4. Nel cuore della vicenda mosaica, l’attendibilità dell’annuncio di Dio è comprovata, ancora una volta, dal suono delle sue parole, che già era echeggiato al tempo dei patriarchi, quando dal cielo Dio stesso comunicò a Rebecca con la sua voce la futura incarnazione del Cristo⁷⁶. Al suono, però, si affiancano alcuni segni specifici, come espressamente indicato:

«*Quem ut crederemus, non tantum verbo sonavit, / Sed et demonstravit fortia Pharaone decepto. / Non solum hoc fecit: et Noe sub tempora quoque / Ostendit quae poterat, quoniam Deum nemo quaerebat*»⁷⁷.

74 Che la cristologia commodiana rifletta alcuni tratti schiettamente monarchiani (tra i quali si colloca la tendenza patripassiana) è argomento ormai pienamente consolidato. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 113, ha cercato di puntualizzare ulteriormente le principali caratteristiche del pensiero di Commodiano, riconducendone la struttura entro la «tendenza “monarchiana”, che corrisponde alla teologia latina della fine del secondo secolo». Si consideri, inoltre, Loi, “Commodiano nella crisi teologica”, 190–203, il quale, proprio a motivo della teologia professata da Commodiano, ne colloca l’opera nella «Pentapoli, regione situata tra l’Africa Proconsolare e l’Egitto, aperta ai contatti con l’Oriente e l’Occidente». Più di recente, anche E. Prinzivalli – M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–V)*, Brescia, 2012, 92–93, hanno attirato l’attenzione sul carattere monarchiano del pensiero del poeta.

75 Cfr. Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 119–120, 52. Insieme alle tonalità monarchiane di questa asserzione, pare significativo sottolineare il rapporto decisivo «tra la veterotestamentaria teofania del fuoco e il mistero dell’Incarnazione», come suggerisce il commento di Salvatore, *Commodiano. Carme Apologetico*, 146. Pertanto, andrebbe riconsiderata la conclusione di Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 106, secondo cui in Commodiano «le teofanie dell’Antico Testamento sono riferite a Dio e non al Verbo».

76 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,39,5, 118. Cfr. Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 291, n. 7.

77 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 39–42, 46.

L'allusione alla disfatta degli Egiziani e al diluvio trova qui una plausibile interpretazione se rapportata agli *eschata* in cui Commodiano pensa di vivere. Tali accadimenti, infatti, sono soltanto “figura” di quelli ultimi che avrebbero accompagnato la condanna del *saeculum*, già profilata attraverso la citazione di *Gen* 4,10 – il grido del sangue di Abele verso il cielo – nel ventiseiesimo capitolo del primo libro delle *Instructiones*:

«*Sed conditor orbis et auctor / Requisivit enim fratrem a fratre peremptum: / “Impie, dic, inquit, ubinam frater?”. Ille negavit. / “Sanguis enim fratris ad me perclamavit in altum / Torqueris, video, ubi nil sentire putabas; / Illem autem vivet et loca dextera tenet, / Delicias fruitur, quas tu perdidisti, nefande! / Et cum renovasti saeculum, et ille praegressus / Iam (in)mortalis erit, nam tu sub tartara planges”*»⁷⁸.

Non è un caso che alla voce di Dio faccia seguito l’invocazione della vittima, il cui assassinio si inserisce tra i *signa* avversi ricordati nei versi precedenti: ingiurie, liti, guerre, frodi, furti sanguinosi, crimini abominevoli e malattie ripugnanti⁷⁹. Il clamore suscitato dal sangue di Abele, infatti, si rivolge a YHWH perché affretti il suo intervento giudiziale, come il poeta lascia intuire con un sinistro avvertimento che chiude il capitolo: «*Incipe sentire iudicia Dei, seducte!*»⁸⁰.

Si può presumere, tuttavia, che il periodo seguente l’epoca dei patriarchi e dei profeti non sia stato caratterizzato, allo stesso modo del precedente, dalla diretta mediazione di Dio con la sua parola. A dominare non è più la voce di Dio, bensì, come anticipato poc’anzi, un silenzio che si prolunga sino ai giorni del poeta, silenzio che, si può presumere, è seguito al tempo della rivelazione (considerato definitivamente concluso), ma che, in ogni caso, è destinato a essere brusca-mente interrotto nell’immediato futuro:

78 Id., *Instructiones*, 1,26,28–36, 84.

79 Cfr. *ibid.*, 1,26,10–13, 80–82.

80 *Ibid.*, 1,26,40, 84.

«*Summittit oculos Dominus, ut terra tremescat, / Adclamat et (iam), ut audiant omnes in orbem: / "Ecce diu tacui sufferens tanto tempore vestra!"*»⁸¹.

Il tema del “silenzio di Dio”, come i precedenti sin qui vagliati, affonda le proprie radici sia nella letteratura profetica (si veda, ad esempio, il brano messianico di *Is* 42,14–15), sia in quella apocalittica: si pensi soltanto ad *Ap* 8,1, dove l'apertura del settimo sigillo – e il conseguente silenzio di mezzora che si diffonde sulla terra – non è altro che il preludio al castigo finale. Dio stesso, per Commodiano, avrebbe chiuso quell'arco cronologico compreso tra la piena rivelazione della Legge e i tempi del poeta dando avvio sia alla catastrofe cosmica e alla consumazione del creato, sia alla risurrezione dei giusti e al giorno del giudizio. La voce di Dio (fino al pieno svelamento della Legge, il cui valore pare prescindere dalla sua forma scritta) e il suo silenzio (incominciato dopo i profeti) diventano, nella teologia dell'Africano, non solo “segni” che preannunciano la fine, ma, come si vedrà, veri e propri “segni” latori di salvezza.

4. Dal silenzio di Dio al canto dei perseguitati: il martirio e il compimento del giudizio escatologico

Le apocalissi inserite nelle battute conclusive del *Carmen Apologeticum* e del primo libro delle *Instructiones* offrono un vivido resoconto della fine del mondo⁸² ed è al loro interno che pare possibile rinvenire il passaggio decisivo dal silenzio divino all'inizio dei cataclismi cosmici⁸³: non è casuale, ad esempio, che Commodiano collochi l'improvvisa interruzione della quiete da parte di Dio proprio entro la sezione apocalittica dell'opera in acrostici.

81 *Ibid.*, 1,43,3–5, 132.

82 Per una più ampia disamina sul millenarismo di Commodiano, oltre alle opere già citate, cfr. J. Gagé, “Commodien et le moment millénariste du III^e siècle (258–262)”, in *RHPbR* 41 (1961), 355–378.

83 Negli scritti di Commodiano, le cosiddette “sezioni apocalittiche” sono così ripartite: *Instructiones*, 1,41–45, 122–140; *Carmen Apologeticum*, 791–1059, 96–118.

Alla luce di un quadro simile, anche il richiamo insistente al rispetto dei precetti della Legge, che come si è visto occupa una parte corposa nella riflessione commodiana, si colora di nuovi significati. In attesa della battaglia finale, i pressanti inviti rivolti dal poeta all'osservanza delle disposizioni legali pare sintetizzabile nella pratica del silenzio, che conforma il seguace di Cristo al volere di Dio e al suo atteggiamento. Solo così, infatti, si possono spiegare i numerosi appelli prevalentemente circoscritti all'ambito liturgico. Il cristiano, per prima cosa, deve tenere a freno la lingua con la quale prega: «*Maledicti retinete linguam, unde Dominum adoras*»⁸⁴. Egli, inoltre, è ripetutamente esortato, con ugual veemenza, a mantenere un rigoroso silenzio durante la lettura delle Scritture, quando, invece, troppo spesso le orecchie si chiudono alla “tromba dei profeti” e le labbra si aprono in inutili chiacchiere: «*Bucina praeconum clamat lectore legente, / Ut pateant aures, et tu magis obstruis illos; / Luxaris labia, quibus ingemiscere debes*»⁸⁵. Di più, durante la preghiera eucaristica :

«*Sacerdos Domini cum “Susum corda” praecepit, / In prece fienda ut fiant silentia vestra, / Limpide respondis nec temperas quodque promittis. / Exorat ille Altissimum pro plebe devota, / Ne pereat aliquis; at tu te in fabulis vertis, / Tu subridis ibi aut detrahes proximi fama; / Indisciplinata loqueris, quasi sit Deus absens, / Omnia qui fecit, nec (audiat) neque cernat*»⁸⁶.

84 Id., *Instructiones*, 2,18,6, 64.

85 *Ibid.*, 2,31,5–7, 98.

86 *Ibid.*, 2,31,14–21, 99.

La descrizione a tinte vivide di un'assemblea⁸⁷ a dir poco indisciplinata risulta funzionale allo schema “silenzio–parola” che determina non solo il corretto funzionamento della liturgia, ma dell'intera storia della salvezza così come disposta dall'ordinamento divino: la liturgia terrena, di conseguenza, si mostra, nelle intenzioni di Commodiano, come “specchio” di quella celeste, in ciò ricalcando un'attitudine tipica della letteratura apocalittica e, in particolare, dell'*Apocalisse* giovannea. Se dunque per il poeta esiste uno stretto legame tra liturgia terrena e liturgia celeste, il silenzio dei fedeli durante la celebrazione – che assume, pertanto, le caratteristiche di una celebrazione “escatologica” – corrisponde al silenzio di Dio alla vigilia della fine, mentre l'ostinata chiusura dell'udito durante l'ascolto delle Scritture favorisce l'intervento di Cristo, che dal cielo «*penetrat totum oculis et auribus audit*»⁸⁸.

A partire da queste considerazioni, non sembra casuale il nesso stabilito tra il pressante invito al silenzio rivolto dall'Africano al proprio pubblico e l'elaborazione del concetto di “*martyrium sine cruore*”. Così, ad esempio, si legge nelle *Instructiones*:

«*Multa sunt martyria, quae sunt sine sanguine fuso. / Alienum non cupire, velle martyrii habere, / Linguam refrenare, humilem te reddere debes, /*

87 L'ipotesi volta a ravvisare in un contesto “liturgico” lo sfondo entro cui collocare la genesi delle apostrofi commodianee pare illuminare un triplice passaggio progressivo nelle intenzioni dell'autore: 1) gli ammonimenti, dapprima, sarebbero indirizzati ai singoli fedeli; 2) i moniti si estenderebbero, di conseguenza, all'intera assemblea; 3) l'assemblea mostrerebbe, alla luce dell'imminente conflitto apocalittico, il suo carattere “collettivo” e prettamente escatologico. Questa scansione, non sembra sia stata adeguatamente messa in risalto da M. Cerati, “L'identité individuelle à l'épreuve de la catastrophe cosmique dans la poésie latine tardive”, in *Identité romaines. Conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique (IV^e siècle av. J.-C. – VIII^e siècle apr. J.-C.)* (ed. M. Simon), Paris, 2011, 113–127, qui 115–118, la quale tende a rimarcare l'attenzione unicamente sull'ultimo momento.

88 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 128, 52.

*Vim ultro non facere nec factam reddere contra; / Mens patiens fueris: intellege martyrem esse*⁸⁹.

Saper rinunciare all'uso del linguaggio verbale è una delle caratteristiche peculiari del “martirio bianco”, prima che si scateni la persecuzione vera e propria. Si può presumere che quella del poeta sia un'ingiunzione affinché i fedeli si preparino alla prova celebrandola come fosse una liturgia, abbandonando cioè i canti illeciti e ogni forma di comunicazione orale per ricalcare l'atteggiamento di Dio alla vigilia del giudizio. D'altronde, stando al *Carmen*, Commodiano vive in un contesto in cui gli accusati sono tenuti ad affrontare senza parlare i processi intentati contro di essi nei tribunali, in attesa, forse, del supporto pneumatico. La reminiscenza dell'atteggiamento cui è chiamato il discepolo nelle cosiddette “piccole apocalissi sinottiche” (si vedano *Mc* 13,9–11 // *Mt* 10,17–20 // *Lc* 12,11–12 + 21,12–15) è qui più che probabile ed emerge nel corso di una violenta critica indirizzata sia contro i giudici dei tribunali civili, sia contro gli imputati che sperano di ottenere qualche vantaggio attraverso l'esborso di denaro: «*Infelix est ille, qui venerit illis in ore; / Illi ferunt laudes et ille victoria(m) damnis. / Stat miser in medio mutus, cui plus dolet intus; / Illi tonant ore et ille silentio nummis*»⁹⁰.

Si tenga presente, inoltre, che lo scontro tra l'esercito di Cristo e quello di Satana – descritto con maggiori dettagli nel *Carmen* rispetto alla *Instructiones* – è innescato dalla «*septima persecutio*»⁹¹ ed è

89 *Ibid.*, 2,3,14–18, 24. Questo passaggio testimonia, insieme a Cyprianus, *De zelo et livore*, 16, 13, non tanto l'impossibilità di collocare cronologicamente Commodiano in un contesto segnato dalla persecuzione, quanto, piuttosto, il lento strutturarsi di un teologuemo (l'idea del martirio senza effusione di sangue) che avrebbe definitivamente preso piede in seguito alla svolta costantiniana: cfr. anche Poinssotte, *Commodien. Instructions*, 350–351, n. 12.

90 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 595–598, 84.

91 *Ibid.*, 807–808, p. 98. Un sintetico *status quaestionis* utile per ricostruire le principali posizioni della storiografia volte a identificare questa persecuzione – da

anticipato dal ritorno di Elia, incaricato di contrassegnare i membri del popolo dei salvati durante il regno del Nerone redivivo: questi è identificato con il primo Anticristo (che nella rielaborazione di Commodo ricalca i tratti dell'imperatore Valeriano)⁹², al cui simulacro è concesso di parlare⁹³. La persecuzione, dunque, riflette un ruolo centrale nello svolgimento del dramma escatologico e il *martyrium cum et sine cruore* può divenire l'ultima occasione di salvezza. Il giudizio di Dio, secondo il *Carmen*, gioverà infatti solo ai martiri, a coloro cioè che – come i centoquarantaquattromila di *Ap* 7,1-17 e 14,1-5, sulla scorta di *Ez* 9,1-11 – hanno ricevuto la σφραγίς, il “sigillo di Cristo”⁹⁴, probabile allusione al *signaculum* battesimale inteso come segno di appartenenza alla *militia Christi*, il cui significato martirologico è ben noto alla letteratura cristiana d'Africa⁹⁵.

cui dipende strettamente la datazione del poema – è reperibile in Salvadori, *Commodiano. Carmen de duobus populis*, 176-178. Potestà – Rizzi, *L'Anticristo*, 562-563, n. 20, che pure non escludono a priori la possibilità di interpretare simbolicamente (in chiave apocalittica) la persecuzione “settima”, optano decisamente per scorgere un'allusione alle violenze occorse durante il regno di Decio.

92 Cfr. Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 839-840, p. 100 e Id., *Instructiones*, 1,41,7-8, 122. Su questa figura si veda, in dettaglio, J.-M. Poinssotte, “Un ‘Nero redivivus’ chez un poète apocalyptique du III^e siècle (Commodien)”, in *Neronia*, V: *Néron, histoire et légende. Actes du V^e Colloque International de la SIEN (Clermont-Ferrand et Saint-Étienne, 2-6 novembre 1994)* (edd. J.M. Croisille – R. Martin – Y. Perrin), Bruxelles, 1999, 201-213. L'identificazione del “Nero redivivus” con Valeriano – un altro aspetto da cui dipende la datazione del *Carmen* e delle *Instructiones* – è stata suggerita da M. Sordi, “Dionigi d'Alessandria, Commodiano ed alcuni problemi della storia del III secolo”, in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 35 (1962-1963), 123-146, qui 139-140.

93 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,41,17, p. 124.

94 Cfr. Id., *Carmen Apologeticum*, 1017, p. 112.

95 Un termine di paragone imprescindibile è costituito dall'allusione all'unico *signaculum* (il «*signum Christi*») che, secondo Cyprianus, *Ad Demetrianum*, 22 (ed. M. Simonetti), Turnholti, 1976 (CCSL, 3A), 35-51, qui 48, è in grado

Il tempo della penitenza è ora terminato e, facendo ancora una volta affidamento all'interpretazione "speculare" della storia, si può presumere che al *signum Christi* si opponga il segno che il catecumeno peccatore, escluso dal popolo dei salvati, è costretto a mostrare come indice del proprio peccato⁹⁶. È il marchio che, secondo *Ap* 13,16–17, viene impresso a tutti coloro che desiderano praticare il commercio, attività necessaria (forse qui implicitamente riprovata) per i compagni della «*turba choraulica*», la cui esistenza è emblematicamente dedicata al lusso e ai banchetti⁹⁷. La *patientia* di Dio, del pari, si è ormai esaurita – «*Et deus exclamat: "Quamdiu me ferre putasti(s)?"*»⁹⁸ – ed egli può dare libero corso alla propria ira, mentre si sta consumando il martirio di quei fedeli di cui Commodiano stesso aveva lodato proprio

di preservare gli uomini dall'ira escatologica di Dio. Inoltre, anche dagli *Acta Maximiliani* (redatti entro un arco cronologico pressoché coevo rispetto al *Carmen Apologeticum*) risalta il medesimo dualismo tra "*militia Christi*" e "*militia saeculi*" proprio della teologia commodiana, dualismo che poggia su fondamenta schiettamente battesimali. Questa dinamica – che prende forma dal rifiuto opposto da Massimiliano, in quanto già soldato nell'esercito di Cristo in virtù del proprio battesimo, all'arruolamento nell'esercito romano – è stata analizzata con grande acribia da R. Cacitti, "*Mibi non licet militare*". Fondamento biblico, sacramento battesimale e istanze morali del rifiuto della guerra nel cristianesimo delle origini", in *Lombardia monastica e religiosa. Per Maria Bettelli* (ed. G.G. Merlo, Milano, 2001, 11–64, qui 26–33, cui si rinvia per un esame dettagliato del testo cipriano. L'*Ad Donatum* e gli *Acta Maximiliani*, tuttavia, non sono gli unici esempi della letteratura cristiana d'Africa in cui il sacramento battesimale gioca un ruolo di primo piano nella definizione dei due "campi" che si sarebbero contrapposti durante la battaglia apocalittica: si vedano, infatti, gli *Acta Scilitanorum*, databili qualche decennio prima del *Carmen* (poco dopo il 180), per il cui commento cfr. A. Rossi, "*Mysterium simplicitatis*". Escatologia e liturgia battesimale negli '*Acta Scilitanorum*'", in *ASR* 9 (2004), 227–270, qui 249–250.

96 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 2,1,9–10, 18–20.

97 Sugli aspetti "sociali" della riflessione teologica commodiana si veda P. Gruszka, "Kommodian und seine sozialen Ansichten", in *Klio* 66 (1984), 230–256.

98 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 1004, 112.

la pazienza, intesa quale caratteristica precipua del loro imminente sacrificio⁹⁹.

Una volta che la persecuzione ha inizio, nello schema apocalittico di Commodiano gli eventi si affrettano. È una musica tutt'altro che lieta, questa volta, a esprimere l'improvviso cambio di passo della storia umana e a scandirne le fasi risolutive. Innanzitutto, squilla una tromba dal cielo il cui suono genera spavento tra gli uomini¹⁰⁰ e accompagna l'ascesa di un secondo Anticristo – un «*rex ab Oriente*», probabilmente identificabile con Shapur I¹⁰¹ – per la cui sanzione «*e caelo increpat vox [...] Summi*»¹⁰². In seguito, il suono cupo di un'altra tromba¹⁰³ prepara la conflagrazione della terra (che brucia battuta dal fuoco con fragore di tuono) e mostra, per converso, la completa inefficacia del tuono di Giove¹⁰⁴.

99 Per il rapporto tra persecuzione e concetto di “*patientia*” nella letteratura cristiana d’Africa pre-agostiniana, rinvio a quanto già scritto in A. D’Incà, “*Novam patientiam docet Christus*” (Tert., Adv. Marc., 4,16,2). Tra persecuzione e attesa del giudizio di Dio: la ricezione di *Rm* 12,19–20 negli autori cristiani dell’Africa romana (secc. III–IV ineunte)”, in *Cristianesimo e violenza. Gli autori cristiani di fronte a testi biblici “scomodi”*. XLIV Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana, Roma, 2018, 295–303.

100 Cfr. Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 901–902, 104.

101 Sulle motivazioni che spinsero l’autore a scorgere nel re persiano un Anticristo dai marcati tratti messianici, si tenga conto dell’ottima ricostruzione di M. Sordi, “*Commodianus, Carmen Apol. 892ss.: Rex ab Oriente*”, in *Augustinianum* 22 (1982), 203–210. A prescindere dalla testimonianza commodiana, per l’Anticristo come figura regale cfr. A. Monaci Castagno, “La figura dell’Anticristo nei primi secoli cristiani”, in “*Millennium*” (ed. Uglione), 209–225, qui 218–219.

102 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 931–932, 106.

103 Cfr. *ibid.*, 1001–1002, 112.

104 Cfr. *ibid.*, 1005–1006, 112. E. Heck, “*Iuppiter–Iovis* bei Commodian”, in *VChr* 30 (1976), 72–76, ha scorto nell’alternanza tra l’impiego dei due nominativi non tanto la spia di un’instabilità morfologica, quanto, piuttosto, un tratto del processo di “demitizzazione” messo a punto da Commodiano nei confronti della divinità del mondo greco-romano.

La traccia principale intorno alla quale Commodiano ha articolato questi brani è chiaramente l'*Apocalisse* giovannea. Rispetto a essa, tuttavia, l'autore si è sentito libero sia di modificare l'ordine di alcuni eventi (l'inversione tra il compimento del settimo millennio e la discesa della Gerusalemme celeste, che per Commodiano si compie *all'inizio* dell'ultimo millennio e non *dopo* la sua fine, è paradigmatica)¹⁰⁵, sia di attingere ad altre fonti (prototestamentarie e intertestamentarie)¹⁰⁶. È rileggendo, in particolare, l'*Apocalisse siriana di Baruch* (*2Baruch*)¹⁰⁷ e *4Ezra*¹⁰⁸, ma anche *Bar* 5,5–9, che l'Africano ha incastrato, tra la comparsa dei due Anticristi e il giudizio del fuoco, l'avanzata dalla Persia verso Occidente di un «*populus absconsus*»¹⁰⁹, soggetto in apparenza assente nell'*Apocalisse* considerata canonica. I connotati di questo popolo misterioso, formato dalle due tribù e mezzo prelevate dalle dodici dell'Israele biblico e poi relegate in Oriente, sono palesemente escatologici:

105 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,44,1–20, 136–138. Bisogna ricordare, comunque, che Commodiano non è l'unico autore a rielaborare gli eventi escatologici a prescindere dall'ordine a essi imposti dalla scansione giovannea: in particolare, sull'inversione tra discesa della Gerusalemme celeste e regno millenario, si legga quanto evidenziato da Simonetti, "Il millenarismo in Occidente", 183.

106 La fitta trama testuale cui si fa riferimento nell'elaborazione della "sezione escatologica" delle due opere è stata ricostruita compiutamente da Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 118–125; a questo contributo imprescindibile si rinvia per una disamina più approfondita dei passi che in questa sede non verranno esplicitamente presi in considerazione.

107 Cfr. *2Baruch*, 62,5; 73,2–5; 74,1; 77,17–22; 78,1 (la traduzione, curata da Paolo Bettolo, è reperibile in *Apocrifi dell'Antico Testamento* [ed. P. Sacchi] [5 vols.], Torino, 2006, 2, 147–233, qui 216, 222–223 e 226).

108 Cfr. *4Ezra*, 13,39–50 (traduzione di Paolo Marrassini: *ivi*, 235–377, qui 370–371).

109 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,42,1–48, pp126–132 e *Id.*, *Carmen Apologeticum*, 941–988. Le rimanenti fonti impiegate per delineare la fisionomia di questo misterioso popolo sono ricordate da Salvatore, *Commodiano. Carme Apologetico*, 213–222.

«*Mendacium ibi non est, sed neque odium ullum; / Idcirco nec moritur filios suos ante parentes, / Nec mortuos plangunt nec lugunt more de nostro, / Expectant quoniam resurrectionemque futuram. / Non animal ullum vescuntur additis escis, / Sed olera tantum, quod sit sine sanguine fuso. / Iustitia pleni inlibato corpore vivunt, / In illis nec genesis exercit impia vires. / Non febres accedunt in illis, non frigora saeva, / Obtemperant quoniam universa candide legis*»¹¹⁰.

Si tratta di un popolo che non genera prole, non è affetto da malattia né è colpito da dolore alcuno, se si eccettuano la fatica e la morte; osserva integralmente e senza menzogna la Legge praticando uno stretto vegetarianesimo; durante il cammino, guidato da Dio (o da un suo angelo), procede alla devastazione di tutto ciò che incontra fino alla vittoria sul secondo Anticristo nella città santa. L'avanzata del popolo, inoltre, mostra caratteristiche squisitamente messianiche¹¹¹, che affondano le radici sia nel modello dell'Esodo di Israele, sia nella letteratura profetica, in particolare in *Is* 4,5; 40,3-5; 66,20 e in *Mic* 5,8¹¹²:

«*Cum ipsis et deus veniet implere promissa; / Qui per totum iter exultat deo praesente. / Omnia virescunt ante illos, omnia gaudent: / Excipere sanctos ipsa creatura laetatur; / Omni loco fontes exurgunt esse parati, / Qua graditur populus Summi cum terrore caelesti. / Umbraculum illis faciunt nubes, ne vexentur a sole, / Et ne fatigentur, substernunt se montes et ipsi; / Praemittetur enim ante illos angelus Altissimi, / Qui ducatum eis pacificum praestet eundo. / Hi sine labore leviter gradiuntur euntes / Et quasi leones, qua transeunt, omnia vastant*»¹¹³.

Ebbene, anche i centoquarantaquattromila prescelti di *Ap* 7,1-17 e 14,1-5 condividono la medesima fisionomia: qui, infatti, si fa riferimento a un resto di vergini, senza macchia, che non si è contaminato

110 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 947-956, 108. Cfr. anche Id., *Instructiones*, 1,42,5, 126.

111 Cfr. Salvadori, *Commodiano. Carmen de duobus populis*, 196-197.

112 Cfr. Salvatore, *Commodiano. Carme Apologetico*, 216-217.

113 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 961-972, 108.

con donne e che è destinato, sotto la guida dell'Agnello, alla futura distruzione della terra. Ma il punto focale verso cui convergono le identità dei due popoli può essere rinvenuto nella comune designazione al martirio. I centoquarantaquattromila, poiché “hanno lavato le loro vesti, rendendole candide nel sangue dell'Agnello” in quanto reduci dalla “grande tribolazione” (*Ap* 7,14), sono identificabili con le anime “degli immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che gli avevano reso”, alle quali, del pari, è stata donata una veste bianca (*Ap* 6,9–11). Di più, i centoquarantaquattromila sarebbero stati liberi di raziare il creato solo dopo aver ricevuto la *σφραγίς* del Nome sulla fronte (*Ap* 7,3 e 14,1).

Alla luce delle similitudini rilevate, non stupirebbe associare la *σφραγίς* apocalittica a quella che, secondo Commodiano, è stata impressa da Elia sugli eletti prima dell'inizio della «*septima persecutio*». Anche il poeta, difatti, lascia intuire che la vocazione del *populus* celato, in quanto erede dei profeti perseguitati, sia proprio il martirio:

*«Obrelictæ duæ tribuum et dimidia: quare. / Ab istis dimidia tribuum?
/ Ut martyres essent, / Bellum cum infer(r)et electis suis in orbem, / Seu
certe sanctorum chorus prophetarum ad illam / Consurgere(t) plebem, qui
frenum imponeret illis, / Obsceni quos equi trucidarunt calci remissa, / Nec
rueret ad manus pacem aliquando tenere. / Semotæ sunt istæ tribuum, ut
mysteria Christi / Omnia per istas compleatur saeculo toto»¹¹⁴.*

114 Id., *Instructiones*, 1,42,8–16, 126–128. V. Loi, “Il termine ‘*mysterium*’ nella letteratura latina cristiana prenicena: Parte I”, in *VChr* 19 (1965), 210–232, qui 226, ha confermato questa interpretazione: il sintagma «*mysteria Christi*», infatti, indicherebbe una predisposizione divina riguardante l'inevitabile sofferenza dei giusti durante la battaglia finale. Anche Potestà – Rizzi, *L'Anticristo*, 561, nn. 7–8, chiamando in causa un'allusione a *Ger* 8,16 e interrogandosi sulle ragioni che spinsero Commodiano a motivare la separazione oltre il Giordano delle tribù di Ruben, Gad e della mezza tribù di Manasse (cfr. *Nm* 34,13–15), sostengono che per il poeta la mezza tribù rimasta sarebbe stata designata a opporsi all'Anticristo subendo, se necessario, le estreme conseguenze del martirio.

Entro il quadro qui delineato, spicca ancor più il comune atteggiamento di entrambi i popoli in vista dell'imminente disfatta dell'Anticristo. Come la moltitudine giovannea, una volta radunata dall'Angello, canta un cantico nuovo davanti al trono divino (*Ap* 14,3), così anche i membri del popolo commodiano, avanzando verso la Giudea, prorompono esultanti in canti di vittoria:

«*Expugnant gentes, civitates quoque deponunt, / Permissione dei viduant colonias omnes, / Auro vel argento locupletanturque praedando, / Et sic honestati hymnos pariterque decantant*»¹¹⁵.

Bisogna precisare, infine, che il canto, qui inteso come elemento di giubilo, non è un *unicum* in Commodiano, ma è una delle componenti peculiari, insieme alla pratica della razzia di beni preziosi, della battaglia apocalittica anche in ambiente qumranita. Così è attestato nella *Regola della Guerra* (1QM):

«*Riempì la tua terra di gloria, / e la tua eredità di benedizione: / bestiame nei tuoi campi, / oro, argento e pietre preziose nei tuoi palazzi! / Gioisci con forza, Sion! / Riluci di gioia, Gerusalemme! / Rallegratevi, voi tutte città di Giuda! [...] E dopo che si saranno allontanati dai morti per rientrare nell'accampamento, tutti canteranno l'inno del ritorno*»¹¹⁶.

115 Commodianus, *Carmen Apologeticum*, 975–978, 110.

116 1QM 12,13; 14,2. Cfr. *Testi di Qumran* (trad. F. García Martínez), tr. it., Brescia, 2003, 210–211 e 213. Cfr. anche Salvatore, *Commodiano. Carme Apologetico*, 218. Secondo F. Schmidt, “Une source essénienne chez Commodien”, in *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1967, 11–25, Commodiano, per costruire i versi in cui sono descritte la fisionomia del «*populus absconsus*» e la sua marcia vittoriosa, avrebbe tenuto presenti sia 2*Baruch* e 4*Ezra*, sia un'ipotetica fonte essena. Sebbene, come rilevato anche da Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, 119, questa conclusione appaia tutt'altro che certa, è comunque degno di nota ritrovare, nel *Rotolo della Guerra* e nel *Carmen Apologeticum*, l'elaborazione di medesimi teologumeni attraverso le stesse immagini, peraltro entro un uguale contesto apocalittico.

Mano a mano che si compie il dramma escatologico, il prorompere del canto del «*populus absconsus*» sembra favorire sia l'interruzione del silenzio di Dio, sia l'avvio delle sciagure apocalittiche. In effetti, dopo la sconfitta del secondo Anticristo e l'ingresso dei santi nella dimora escatologica, ha luogo il giudizio del fuoco, emblematicamente annunciato – sulla scia della tradizione apocalittica giudaica e cristiana – dal suono della tromba e dai fragori del cielo, segni inequivocabili dell'ormai imminente consumazione del creato¹¹⁷. Per Commodiano, a questo punto, si è compiuta la totale sovrapposizione tra liturgia celeste e liturgia terrena: come il rombo divino avrebbe decretato il giudizio, così gli inni festanti avrebbero garantito la piena partecipazione del popolo dei martiri all'ineluttabile sentenza inflitta contro le schiere di Satana e già da tempo preparata dalla voce tonante di Dio.

117 Cfr. Commodianus, *Instructiones*, 1,43,1–2, 132 e Id., *Carmen Apologeticum*, 1001–1006; 1039–1040, 112 e 116.

La grammatica del silenzio nel Commento al Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa

Giulio MASPERO

1. Introduzione; 2. Il contenuto dell'opera; 3. La dispositio del Commento; 4. La proposta interpretativa; 5. Conclusione

1. Introduzione

La struttura del Commento al Cantico di Gregorio di Nissa può essere definita una vera e propria *crux* per gli interpreti, che hanno avanzato diverse teorie su di essa e sulla questione parallela della scansione del progresso spirituale dell'anima¹.

Qui si propone che tale difficoltà sia semplice conseguenza dell'*intentio* stessa dell'autore, il quale non ha come scopo un'esegesi ordinata e scientifica del poema biblico, ma piuttosto conduce il lettore in un esercizio ripetuto di interpretazione che rinvia sempre oltre se stesso. Fine di Gregorio non pare essere il raggiungimento di una struttura intellettuale, ma piuttosto l'assunzione di una disposizione di concreta apertura nei confronti di Dio.

Si cercherà di mostrare come ciò corrisponda proprio al nucleo teologico più profondo del pensiero nisseno, il cui sviluppo gira attorno all'asse che dalla radicale trasformazione dell'ontologia, richiesta dalla rivelazione cristiana, porta alla formulazione dell'apofatismo

1 Per una introduzione profonda e aggiornata all'opera di Gregorio, si veda C. Moreschini, "Introduzione", in Vito Limone – Claudio Moreschini (eds.), *Origene. Gregorio di Nissa. Sul Cantico dei Cantici*, Milano, 2016, 89-137.

come condizione epistemologica essenziale dell'atto teologico stesso e culmina nell'identificare l'*epektasis* con la forma definitiva e paradigmatica del rapporto tra Dio e l'uomo. Tale concezione non solo definisce la perfezione escatologica in termini di progresso dell'anima, ma presenta la meta stessa di tale percorso come raggiungimento della stabilità nel movimento di unione con Dio, in quanto eterno immergersi nell'intimità con Lui. La mistica è intesa, così, in modo continuo rispetto alla gloria escatologica, in quella che è forse la concezione più originale di Gregorio².

Dal punto di vista dell'epistemologia teologica ciò può essere tradotto in termini di rapporto tra semantica e sintassi. Infatti, la possibilità espressiva del segno va strutturalmente in crisi quando esso rinvia oltre il raggio di azione delle capacità conoscitive del soggetto. Questo avviene in grado infinito con la Rivelazione, poiché la trascendenza divina implica l'impossibilità di "dire" alcunché di Dio in senso proprio attraverso parole ed espressioni tratte dalla creazione. Ogni affermazione categoriale è, infatti, intrinsecamente destinata ad una radicale insufficienza. Ma nel caso di Gregorio, la sua ontologia della relazione permette di superare l'ostacolo, recuperando a livello di sintassi quello che la semantica non è in grado di esprimere.

2. Il contenuto dell'opera

Ciò ha a che vedere immediatamente con la questione dei destinatari dell'opera. Daniélou riteneva che essa fosse stata composta per il gruppo di gentildonne cristiane riunito a Costantinopoli, in casa della nobile vedova Olimpiade, figura di rilievo al tempo di Teodosio, alla

- 2 Andreas Spira ritiene che l'*epektasis* nissena sia stata fonte di ispirazione per la mistica europea, in contrapposizione all'orrore per il progresso all'infinito e al Dio limitato di Aristotele (cfr. Andreas Spira, "Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nyssa", in *Colloques internationaux du CNRS*, Paris, 1984, 283-294; 289).

quale sono dedicate le Omelie stesse. Si tratterebbe, quindi, di uno scritto rivolto a persone di un elevato livello spirituale. Cahill, invece, ha dimostrato che le omelie furono pronunciate a Nissa, sede episcopale di Gregorio, durante una quaresima degli anni tra il 391 e 394, e che solo in un secondo momento furono rielaborate per essere inviate ad Olimpiade, la quale ne aveva richiesto la composizione³. Questo particolare è di notevole importanza anche sul piano teologico, perché rivela la connessione tra concezione sacramentale e mistica nel pensiero del Nisseno: per spiegare il Cantico dei Cantici egli parla a tutti di contemplazione, poiché la rivelazione rivolge a tutti la chiamata alla contemplazione stessa, non più intesa in senso intellettualistico o spiritualistico, ma ora accessibile ad ogni anima attraverso la partecipazione alla dinamica sacramentale. La sintassi rende possibile tale apertura nella relazione, che ora è sia mezzo sia fine dell'atto comunicativo.

Questo approccio è in linea con la lettura in termini mistagogici del Cantico dei Cantici comune nei Padri della chiesa⁴: esso, infatti, sarebbe stato specialmente collegato all'iniziazione cristiana, in quanto figura dell'unione di Dio con l'anima e con tutto il suo popolo. Il battesimo veniva normalmente amministrato, allora, nella veglia pasquale e il Cantico era letto durante il tempo pasquale anche nella liturgia giudaica, che ha esercitato un influsso diretto sulla prima liturgia cristiana⁵.

Il doppio *Sitz in Leben* non è contraddittorio né a livello teologico, né dal punto di vista storico, se si considera il contesto più ampio

3 J.B. Cahill, "The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs", in *JThS* 32 (1981), 450-452.

4 Cfr. Jean Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris, 1951, 259-280. Vedasi anche Alessandro Cortesi, *Le Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Roma, 2000, 34-39.

5 Cfr. Daniélou, *Bible et liturgie*, 261. Sul ruolo del cantico nella liturgia non solo battesimale, vedasi: Anne-Marie Pelletier, *Lectures du Cantique des Cantiques: de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma, 1989, 147-181.

della seconda metà del secolo IV. Il desiderio di prendere sul serio la vita cristiana e la percezione della chiamata alla santità si manifestano in quegli anni, infatti, contemporaneamente come allontanamento dal mondo attraverso la vita monastica e come richiamo alle esigenze battesimali rivolte ad ogni cristiano *in saeculo*. La biografia stessa di Gregorio e la storia della sua famiglia girano attorno a questi due poli, che in fondo costituiscono un'unica meta⁶.

Nella prospettiva della perfezione cristiana, Gregorio in un primo momento pare riprendere la suddivisione origeniana del progresso spirituale in tre tappe⁷, a ciascuna delle quali corrisponderebbe uno dei libri della Sacra Scrittura attribuiti a Salomone: il primo stadio dell'infanzia sarebbe associato al libro dei Proverbi; la seconda fase della vita interiore, cioè la giovinezza, sarebbe connessa al libro dell'Ecclesiaste; infine, la maturità dell'anima sarebbe in relazione proprio con il Cantico dei Cantici. Quest'ultima opera si riferirebbe, dunque, al momento essenzialmente contemplativo⁸.

- 6 Moreschini coglie acutamente la peculiarità del Niseno: “Certo, anche il filosofo greco ha una scuola, frequentata dai suoi discepoli, ai quali, prima ancora che ai libri, affida il suo insegnamento; ma la conversazione del filosofo esige sempre un intellettualismo, un ambiente esoterico che, nonostante la cordialità dei rapporti tra maestro e discepoli (una cordialità che, ad esempio, è bene attestata per Plotino e i suoi amici), rimane sempre caratterizzata dall'astrettezza. Il Niseno, invece, non esita ad affidare all'omelia, cioè a un genere letterario, tutto sommato, minore rispetto ai trattati o alle opere di polemica, che egli aveva composto negli anni precedenti, frutti preziosi della sua speculazione spirituale.” (Moreschini, “Introduzione”, 106)
- 7 Ad esempio della complessità interpretativa e della difficoltà nel fissare una sequenza definita nella concezione del progresso spirituale secondo Gregorio, si veda Hui Xia, “From Light to Light: An Investigation into the Role of the Light Imagery in Gregory of Nyssa's Spiritual Theology” (Ph.D. Thesis), Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, KU Leuven, 2014.
- 8 Origine indica questi tre stadi di filosofia etica, naturale e contemplativa: “Generales disciplinae, quibus ad rerum scientiam pervenitur, tres sunt, quas Graeci ethicam, physicam, enopticen appellarunt; has nos dicere possumus

Il Nisseno, però, riprende questo schema, sovvertendone il contenuto⁹. Infatti, egli trasporta tale suddivisione di Origene nel contesto della mistica delle tenebre¹⁰. Come Dio ha parlato a Mosé nella luce, nella nube e nelle tenebre, così la vita spirituale sarebbe caratterizzata da tre vie o fasi. Solo il primo stadio corrisponderebbe ad un momento propriamente illuminativo, nel quale la purificazione dà chiarezza liberando dalle tenebre del peccato e restaurando l'immagine divina nell'anima. Questo primo stadio permetterebbe la conoscenza divina *in speculum*, nello specchio dell'anima, caratteristica della seconda via. Come all'ingresso nella nube, ora si perde chiarezza e ci si accinge alla contemplazione delle realtà nascoste: si accede propriamente all'ordine mistico. La purificazione della prima fase permette, così, la crescita nella conoscenza, che si dà, però, paradossalmente nell'oscurità e si fonda sull'inabitazione della Trinità nell'anima per la grazia¹¹. Questa via conduce alle tenebre del terzo stadio: qui si coglie che Dio trascende infinitamente tutto ciò che di Lui si può conoscere, si comprende che è incomprendibile e che trovarlo vuol dire cercarlo senza posa. Ad ogni istante la capacità dell'anima è colmata e accresciuta, procedendo continuamente, di inizio in inizio, nella partecipazione e nell'unione.

Si tratta proprio dell'*epektasis* che, in quanto stato definitivo di eterno movimento, trasforma radicalmente la costruzione origeniana dei tre momenti della vita spirituale: tale suddivisione perde, infatti, di valore, di fronte alla crescita costante segnata dall'ingresso nelle

moralem, naturalem, inspectivam" (Origene, *In Canticum*, Prol. 3.1,4, SCH 375, 128)).

9 Cfr. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, 18.

10 Cfr. Idem, "Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse", in *DSp* II/2, cc. 1872-1885.

11 Cfr. Idem, *Le IV^{me} siècle, Grégoire de Nysse et son milieu*, Notes prises par les élèves, Cours-Conference Fac. de Theol. de l'Institut Cath. de Paris, 1965, 186.

tenebre dell'unione¹². Si comprende perché la Canévet individui proprio in questa dottrina del progresso infinito la fonte principale della peculiarità di Gregorio rispetto ad Origene¹³.

Jean Daniélou parla addirittura di rivoluzione copernicana¹⁴, perché si supera la logica del possesso di Dio: non è più semplicemente Dio presente nell'anima, ma è anche l'anima stessa presente in Dio. La contemplazione si compie nell'unione e la spiritualità intellettuale di stampo origeniano lascia il posto ad una spiritualità estatica dell'amore, in una fusione mirabile di possesso e desiderio, di stabilità e movimento.

Lakolouthia del pensiero di Gregorio muove, infatti, dalla constatazione che la rivelazione trinitaria esige una radicale trasformazione della metafisica greca: dall'unico grado ontologico finito, strutturato in forma scalare con livelli di essere decrescenti in perfezione a partire dal Primo Principio, si passa a due gradi ontologici ben distinti da un *gap* assoluto che separa la Trinità, unica natura eterna e infinita, dalla creazione, segnata dalla temporalità e dalla finitudine¹⁵. Tale nuova architettura metafisica implica a livello gnoseologico l'introduzione dell'apofatismo, per il quale Dio è conoscibile solo nel riconoscimento della Sua inconoscibilità. Nella concezione nissena esegesi e ontologia sono così inseparabili: il senso della Sacra Scrittura, infatti, induce

12 A proposito del rapporto tra i commenti al Cantico di Origene e di Gregorio, Dünzl usa i termini emancipazione e metamorfosi: cfr. Franz Dünzl, "Die Canticum-Exegese des Gregors von Nyssa und des Origenes in Vergleich", in *JAC* 36 (1993), 109.

13 "Dans le domaine de la contemplation, c'est d'abord la théorie du progrès spirituel indéfini qui est source d'interprétations nouvelles" (Mariette Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris, 1983, 130.)

14 Cfr. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 187.

15 Cfr. Giulio Maspero, *Essere e relazione*, Roma, 2013, 166-187. Si veda anche Xavier Batllo, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subodinatianisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἄκτιστον dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*, Münster, 2013.

una rilettura del cosmo e della storia che riguarda ogni uomo, perché parla di ciò che è, di Colui che veramente è e dal Quale ha avuto origine ogni cosa. Così, paradossalmente, proprio per il nuovo quadro ontologico, l'accesso al senso della Parola di Dio passa attraverso il riconoscimento del silenzio come unica via di accesso a Dio stesso.

Dall'applicazione di tale prospettiva al Cantico discende immediatamente che il senso ultimo del testo rivelato è la virtù, la quale è ora risemantizzata nel suddetto *framework* ontologico radicalmente diverso dell'approccio classico greco. Infatti, se per Aristotele Dio non può avere virtù e facoltà, in quanto queste sono connesse ad una dimensione potenziale¹⁶, per Gregorio Dio è la virtù stessa, e non nel senso immanente stoico, ma in quanto sorgente trascendente di ogni virtù. La lettura morale è, dunque, profondamente radicata nell'ontologia e trasfigurata da essa.

Quindi, se il senso del testo rivelato può essere colto solo alla luce della virtù piuttosto che della lettera, il contenuto più profondo di esso si può rinvenire solo in Cristo, in quanto solo nel velo della sua Umanità diventa accessibile la luce abbagliante del sole della sua Divinità. L'allegoria si fa, così, tipologia, sotto l'influsso della nuova concezione ontologica sull'atto esegetico. Infatti, una interpretazione meramente letterale significherebbe la possibilità di giungere al vero con il solo pensiero, così come il ricorso alla semplice allegoria rinvierebbe ad un livello semantico più profondo, ma di per sé accessibile esclusivamente al pensiero di un lettore particolarmente intelligente. Invece l'esegesi tipologica si fonda in primo luogo sul darsi di Dio nella carne e nella storia. Si tratta, dunque, di una possibilità interpretativa radicalmente fondata sul dono divino, e in quanto tale disponibile a tutti. Ma nel silenzio della relazione personale nella storia e nella carne.

Per questo tutto il susseguirsi delle letture nissene delle diverse immagini del Cantico non è univoca, né mira ad una tipificazione o classificazione della vita cristiana, ma rinvia sempre all'*epektasis*, vero

¹⁶ Cfr. Aristotele, *Ethica Nichomachea*, 1178b,17-23.

senso del testo. Il rapporto tra l'uomo e Dio è, dunque, essenzialmente dinamico, perché, da una parte, la creatura è finita mentre il Creatore è infinito, ma dall'altra Questi entra realmente in relazione con l'uomo introducendolo nella propria Vita senza limiti. La salvezza cristiana è, così, definita in termini di desiderio e amore crescenti, che sempre si compiono e sempre più diventano capaci di compiersi.

Ciò si riflette immediatamente nella vita sacramentale, perché Gregorio mette le tre vie in relazione con i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, in una mirabile sintesi caratterizzata dall'attenzione alla dimensione storica e alla dinamica spirituale. La prima via, principalmente illuminativa, corrisponderebbe al battesimo, grazie al quale si è liberati dall'uomo vecchio e si diventa come bimbi appena nati. La seconda fase della crescita spirituale è collegata al sacramento della confermazione, mentre il culmine della perfezione è raggiunto con l'Eucaristia¹⁷. Coerentemente, come il vertice mistico consiste nell'unirsi sempre più intimamente a Dio, in un movimento infinito che si prolunga eternamente nella gloria, così l'Eucaristia, a differenza del battesimo e della confermazione, è sacramento che si ripete e che realizza quest'unione, in una dimensione già essenzialmente escatologica. Per questo Daniélou ha affermato che la teologia spirituale del Nisseno è prolungamento della sua teologia sacramentaria, come si nota appunto nei commenti esegetici¹⁸.

Si comprende, allora, che la *costruzione* del *In Canticum* non miri ad un risultato meramente noetico, ma si estenda alla descrizione della Chiesa, con i suoi diversi membri, e alla storia della salvezza, ora ontologicamente connessa alla condizione di perfezione dell'uomo. Gregorio sembra cercare, con il suo commento, di attrarre i suoi

17 Per una introduzione al tema del rapporto tra Eucaristia e contemplazione: Manuel Belda Plans, "Eucaristía y vida mística", in AAVV, *Diálogos de Teología II: Condenados a la alegría*, Asociación Almudí, Valencia, 2000, 179-198.

18 Cfr. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 184. Vedasi anche: Elias D. Moutsoulas, Γρηγόριος Νύσσης, Atene, 1997, 106.

ascoltatori e lettori alla dinamica che caratterizza la relazione di Dio con ogni uomo. Il desiderio di quest'ultimo si compie, infatti, non nella comprensione concettuale, che anzi può diventare ostacolo configurandosi come idolo¹⁹, ma nell'unione personale, che si trasmette di vita in vita, "da bocca a bocca"²⁰, introducendo a quel movimento eterno "di gloria in gloria" in cui consiste la perfezione. Così nell'approssimarsi al commento di Gregorio bisogna tener molto presente l'ammonimento del Nisseno stesso:

Mi si presti ascolto a questo proposito: non si stia a sottilizzare circa la costruzione del testo, ma si osservi la concatenazione del pensiero²¹.

Il punto non è individuare fasi o dedurre strutture necessarie della dinamica spirituale dell'uomo, ma lasciarsi guidare nel continuo rilancio cui spinge l'esegesi di Gregorio, tutta tesa all'unione con Dio. La stessa molteplicità delle letture esegetiche del medesimo passo rimanda al senso più profondo che è l'*epektasis*. Scorrendo il commento si ha quasi l'impressione che il Nisseno proceda con acuto senso dell'ironia, smontando la pretesa o l'illusione di aver colto la meta, che di volta in volta pare dischiudersi alla comprensione intellettuale del lettore, per rimandare sempre all'*oltre* di Dio. In questo la sua esegesi è profondamente paolina, non solo per i riferimenti, ma più ancora nello spirito semita, ancorato al *lema* di Mt 27,46 (o l'equivalente *lama* di Mc 15,34) pronunciato da Cristo sulla Croce: il *perché* cui il teologo può aver accesso nella sua esegesi non è in prima battuta causale, ma finale. Il punto è dove Dio conduce l'uomo, prospettiva che in termini tecnici dell'esegesi nissena rinvia allo *skopos*. In questo senso, il *logos* teologico per Gregorio deve essere essenzialmente aperto, radicalmente disposto a lasciarsi trascinare e trasformare nella relazione con Dio.

19 Cfr. Gregorio di Nissa, *De Vita Moysis*, II, 165,4-9, GNO VII/1, 87,23-88,5.

20 Idem, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 31,11 e 32,16.

21 καί μοι τοῦτο παρασχέσθω ἡ ἀκοή, μή λίσαν ἀκριβολογεῖσθαι πρὸς τὴν τῆς λέξεως σύνταξιν ἀλλὰ πρὸς τὸν εἰρμὸν τοῦ νοήματος βλέπειν (*Ibid.*, 53,13-15).

3. La dispositio del Commento

Quanto detto può essere verificato mediante un'analisi del testo focalizzata su due elementi: (i) la ricerca di una possibile struttura interna dell'opera; (ii) l'individuazione dei *redoublement* esegetici, cioè di quelle interpretazioni nelle quali Gregorio intenzionalmente propone un'ulteriore possibilità di lettura immediatamente dopo aver avanzato una prima ipotesi. L'approccio ontologico è, invero, presente nel prologo stesso, laddove Gregorio pone come esempio paradigmatico della sua interpretazione l'esegesi di Gn 2,16-17, caratterizzata dall'accostamento dell'albero della vita a quello della conoscenza del bene e del male. Infatti, vita e bene si identificano, mentre il male è definito come mera assenza di essere. La convergenza con la metafisica neoplatonica non può far dimenticare, qui, la radicale differenza dell'architettura ontologica di Gregorio, il quale sta mettendo in rapporto di partecipazione reale l'uomo battezzato finito con il Dio unitrino infinito.

Tale novità è subito evidente nella I omelia, che si potrebbe definire programmatica, perché fin dall'introduzione (14,13-16,14) presenta la *diathesis* fondamentale del cristiano come libera scelta di lanciarsi sempre più verso la perfezione dell'amore. Ciò è possibile perché Dio stesso suscita il desiderio dell'uomo, per attrarlo alla virtù che ora si identifica con il Creatore stesso. In questo passaggio è, appunto, fin da subito evidente la novità assoluta della proposta di Gregorio rispetto alla metafisica greca, rivelata dall'epistemologia apofatica (36,12-38,2). Allo stesso modo qui entra immediatamente in gioco l'elemento mistagogico, che sacramentalmente collega il Cantico dei Cantici al mistero dei misteri e, quindi, all'ingresso nel santo dei santi. Così già in principio vengono indicati da Gregorio sia la chiave ermeneutica della sua esegesi, cioè l'*epektasis*, sia il fine del suo commento, cioè l'economia della chiesa e l'esortazione alla trasmissione dei misteri ricevuti.

Fin da subito è evidente il *redoublement* che caratterizza la metodologia esegetica di Gregorio: questi costantemente cerca di scardinare

ogni possibilità di interpretazione univoca delle metafore presenti nel Cantico indicando una duplice possibilità di lettura, come avviene con la *sposa* che secondo la Scrittura può indicare sia Dio (18,10-22-10) sia l'anima (22,10-25,1).

Nella II omelia il ritmo del progresso nella purificazione si mantiene sul registro ontologico, con la chiarificazione dell'origine del male, collegato esegeticamente all'essere nera della sposa. Ma tutti possono tornare ad essere buoni attraverso i sacramenti. Qui l'attenzione si sposta dalla chiesa e dall'*epektasis* agli angeli, in questo caso caduti (53,10-57,16), e all'inabitazione (67,8-69,20). In un certo senso Gregorio allarga l'orizzonte metafisico.

Così nella III omelia il tema ontologico-sacramentale viene mantenuto, insieme a quello dell'inabitazione, ora collegata all'apofatismo. La nuova purificazione rivela, però, la dimensione morale e cristologica del percorso tracciato. Quest'ultima, in particolare, è il centro teologico della IV omelia, nella quale l'apofatismo è connesso all'incarnazione (107,9-109,1) in quello che è uno degli snodi argomentativi fondamentali di tutto il commento. Così, attraverso il desiderio, l'*epektasis* è reintrodotta e interpretata sia in prospettiva eucaristica sia come *isanghelia*. La V omelia chiude il percorso cristologico-sacramentale, presentando l'unione, apparentemente finale, dello Sposo e della sposa in termini di una morale fondata sull'ontologia del bene illimitato e, quindi, come morale dell'infinito (157,5-160,10), che si compie nell'*epektasis* stessa con la sobria ebrezza donata dall'Eucaristia.

Sembra chiudersi qui un percorso, che a partire dall'*epektasis* reinterpreta in senso sacramentale il progresso spirituale dell'anima. Tale scansione pare confermata dall'analisi ontologica e dalla sintesi delle prime cinque omelie che inaugurano la VI omelia. In questa si ritrovano, così, i temi fondamentali che le contraddistinguono, in particolare l'*epektasis* stessa, la novità ontologica legata all'apofatismo e la centralità del Cristo come unica via a Dio. Ma l'esegesi relativa al talamo introduce ora la dimensione ecclesiologica che caratterizzerà in modo più esplicito il resto del commento.

Nella VII omelia l'interpretazione della figura di Salomone e della sua lettiga congiunge la descrizione della chiesa e quella del Cristo in una prospettiva morale fondata sull'inabitazione dello Spirito nell'anima che liberamente Lo accoglie. Quindi, nell'omelia VIII il tema dell'inabitazione e quello ecclesiale lasciano il campo ancora all'*epektasis* e all'*isoanghelia*, in una rilettura della figura di Paolo a partire dalla morale cristologica così elaborata. Snodo ancora essenziale dal punto di vista dell'epistemologia teologica è l'affermazione che anche gli angeli conoscono il Dio uno e trino solo attraverso il Corpo di Cristo, come si vedrà di seguito.

La IX omelia applica all'anima la lettura proposta per Paolo, esplicitando la reciprocità della relazione tra lo Sposo e la sposa (263,1-266,1). Il tema sacramentale è sostituito da un ulteriore *redoublement* esegetico, fondamentale da un punto di vista epistemologico: il *croco* è letto sia da una prospettiva filosofica come simbolo della virtù sia teologicamente come rinvio alla fede trinitaria (283,18-285,16). Quindi il riferimento pieno di risonanze liturgiche all'incenso apre la strada a quello che potrebbe essere definito un ulteriore punto di arrivo, nella X omelia, dove il discorso morale e ontologico viene presentato attraverso la sua realizzazione sacramentale nell'iniziazione cristiana, che dischiude al cristiano la stessa perfezione realizzata nel corso del tempo in figure concrete come Davide, gli evangelisti, Pietro e Paolo.

Se si volesse trovare un'ulteriore unità nella scansione della struttura del commento di Gregorio, dopo le prime cinque omelie, si potrebbero, dunque, considerare le omelie VI-X come illustrazione a livello della singola anima del compimento del fine della chiesa attraverso la liturgia: l'*epiklesis* dischiude a tutti l'*epektasis*, accomunando il battezzato ai grandi santi protagonisti della storia della salvezza.

Tale ipotesi riguardo la struttura può essere confermata dall'inizio della XI omelia, che muove dalla connessione tra l'apofatismo e i gradi dell'ascesa mosaica, riproponendo una sintesi del precorso esegetico compiuto nelle omelie precedenti. La prospettiva diventa in questa ultima parte più storico-salvifica, perché Gregorio, a partire

dallo stupore per la verginità di Maria, connette la vita di Cristo con l'insieme della vita dell'uomo. Questo risultato è ottenuto attraverso un ulteriore *redoublement* esegetico nel quale la *mano* è riferita sia alla creazione sia all'incarnazione, che, come già per il croco, dischiude una prospettiva umana legata al valore dell'umiltà e una propriamente di fede, relativa alla realizzazione delle profezie veterotestamentarie e, quindi, all'unità della storia della salvezza.

Nella XII omelia l'esegesi morale mostra tutta la sua profondità ontologica tornando all'identificazione dei due alberi paradisiaci (347,6-352,5), già apparsa nel prologo, e reintroducendo la prospettiva dell'*epektasis*. Con essa riappare anche il tema degli angeli. L'esegesi sacramentale sviluppa, invece, la lettura di Sal 22. Infine si ha un ennesimo *redoublement* a proposito del *velo*, il quale può simboleggiare sia le purificazioni successive (359,5-362,17), intrinseche al progresso senza limite dell'anima, sia lo svelamento dell'amore (369,14-370,13). Quest'ultima possibilità giunge in modo particolarmente improvviso alla fine di un'omelia strutturata in modo molto coerente, tanto che l'effetto sorpresa così ottenuto non può non far pensare a un tentativo quasi ironico da parte di Gregorio di relativizzare la propria proposta.

La XIII omelia mostra la relazione tra la dinamica sacramentale precedente e l'identità della chiesa come nuova creazione. Si tratta di uno dei nuclei teologici più densi dell'intero commento, dove si presenta la chiesa alla luce dell'ontologia del Cristo il quale, in quanto vero uomo e vero Dio, è l'unico cammino per risalire alla Trinità. In una prospettiva ancora storico-salvifica, basata anche sul classico parallelo Eva-Maria, l'unione ipostatica viene indicata come unico ponte verso quella perfezione cui la chiesa conduce. Il percorso è, dunque, dalla chiesa a Cristo e da Cristo a Dio (383,15-386,17). Per questo, a livello morale, contemplazione e opere devono essere unite, secondo una prospettiva ben diversa da quella dell'etica greca classica.

La prospettiva storico-salvifica sembra essere il punto di arrivo della sintesi finale che chiude la XIV omelia, nella quale la descrizione

dell'architettura ecclesiale viene illustrata attraverso le figure di Paolo, Pietro, Giacomo e Giovanni, e inquadrata nello scontro drammatico tra gli angeli fedeli e quelli caduti. Questi ultimi due gruppi corrispondono ad un ulteriore *redoublement* esegetico connesso all'interpretazione del *Libano*. Infine, la lettura cristologica della parabola del Buon Samaritano, che chiude l'omelia (426,9-429,15), sembra preparare immediatamente il finale del commento, identificando Gesù con il protagonista del racconto evangelico. Tale narrazione è, così, eretta a simbolo di tutta la storia della salvezza e, quindi, a senso più autentico dell'esegesi spirituale proposta.

Il percorso si chiude con l'omelia XV nella quale interferiscono in modo esplicito praticamente tutti gli ambiti tematici evidenziati, tranne quello sacramentale, che però è implicito attraverso l'interpretazione simbolica e mistagogica che ha caratterizzato l'esegesi di Gregorio nelle omelie precedenti. Qui si evidenzia come la chiave ermeneutica dell'*epektasis* indichi nella dinamica stessa il principio fondante della perfezione cristiana. Lo scopo del testo sacro è mettere in movimento, come i primi apostoli, il cristiano perché liberamente assuma la disposizione degli angeli, sempre rivolti a Dio. La forza dell'elemento cristologico presenta ora tale "essere rivolti" al Creatore come mimesi di Cristo, che si realizza in quanto mutua immanenza, grazie alla quale l'anima stessa brilla della Luce divina che la inabita, donandole le Sue virtù. In tal modo l'anima riacquista le ali, formula che nel linguaggio platonico significava la somiglianza con Dio. Ma in Gregorio ciò si dà paradossalmente attraverso la dimensione corporea e in un progresso costante che, proprio perché perfetto, non è destinato a cessare mai. L'esegesi nissena dimostra ancora la propria inclusività, perché riconosce sia il percorso del timore, esegeticamente connesso alle concubine, sia quello libero dell'amore, simboleggiato dalle regine. Le due vie convergono nella dinamica della perfezione, in modo tale che, al di là di ogni rigida scansione delle tappe del cammino di perfezione cristiana, le giovinette, le concubine e le regine sono tutte parte della stessa dinamica che conduce all'identificazione

con l'unica colomba la cui perfezione sgorga dall'immanenza divina, nello Spirito Santo dono di Dio agli uomini.

Così, in sintesi, se si cerca di individuare una struttura del commento, emergono pochi elementi sicuri. In primo luogo, oltre al prologo con la classica funzione retorica, è evidente, da una prospettiva contenutistica, che l'ultima omelia costituisce una conclusione. Altro elemento evidente è l'organizzazione delle prime cinque omelie in base a gradi di purificazioni successive che culminano con l'unione tra la sposa e l'Amato. Si potrebbero anche riconoscere altri due gruppi nelle omelie VI-X, che declinano in termini ecclesiali il progresso tracciato per l'anima nelle prime cinque omelie, e in quelle XI-XV, che espandono il discorso ecclesiale alla dimensione storico-salvifica. Le sezioni sintetiche e strutturali all'inizio delle omelie VI e XI potrebbero supportare tale ipotesi. Ma quello che più importa è che la funzione stessa di tutte omelie che seguono le prime cinque sembra essere un allargamento progressivo della prospettiva che, da una parte, mira a rompere ogni tentativo di tipificare la crescita spirituale in tappe determinate e, dall'altra, indica nella dinamica stessa del continuo progresso dell'*epektasis* lo stato più proprio che la dimensione sacramentale dischiude al cristiano. I numerosi *redoublement* esegetici sembrano proprio tendere a relativizzare l'esegesi del passo concreto per rinviare alla direzione del movimento ontologico dischiuso dall'identificazione con il Cristo. Liturgia, morale e ontologia interagiscono, così, continuamente, in una costruzione ardita e profonda. Al centro di ciascuna delle tre scansioni si trova un fondamentale passaggio cristologico che illumina l'ontologia stessa dell'uomo, degli angeli e della chiesa: nell'omelia IV si ha l'esegesi del talamo in base alla quale il velo della carne è l'unica possibilità di accesso a Dio; nell'omelia VIII, ciò è applicato agli angeli stessi, che in quanto soggetti all'apofatismo possono conoscere Dio solo nel Suo Corpo e quindi nella chiesa; e nell'omelia XIII, dove le due nature del Cristo sono presentate come reale punto di contatto tra l'uomo e Dio, in modo tale che l'economia della salvezza è l'unica via all'immanenza.

Da tale prospettiva si può apprezzare l'interazione nel Commento al Cantico di tutti i temi fondamentali della teologia di Gregorio, sviluppati nel corso della sua vita sia in ambito trinitario, sia in ambito cristologico e antropologico.

4. La proposta interpretativa

Un confronto tra le due precedenti sezioni di questo contributo mostra una convergenza *de facto* tra la prima più contenutistica e la seconda più analitica. Quest'ultima ha mostrato l'impossibilità di individuare una struttura ordinata nel testo, che vada oltre il semplice e costante riferimento all'oltre di Dio rispetto alla finitudine dell'uomo.

Ciò può essere espresso attraverso una sequenza logica di tre passi, che corrispondono ad altrettanti momenti fondamentali della costruzione teologica di Gregorio: a) il primo è il rapporto tra esegesi e metafisica; b) il secondo è la conseguente affermazione dell'apofatismo e dell'*epektasis*; c) che conduce alla dimensione cristologico-sacramentale come unico cammino di conoscenza e unione autentiche in relazione al Dio uno e trino.

a) Primo passo: il profumo versato

La domanda iniziale è come vada interpretato il testo del Cantico dei Cantici, il cui senso letterale sembra indicare immediatamente l'amore umano di uno sposo e una sposa, con tutta la passionalità e la carnalità proprie di esso. La risposta di Gregorio si inserisce nella polemica tra esegesi letteralista e allegorica:

Poiché ad alcuni degli scrittori ecclesiastici pare bene seguire alla lettera in ogni passo il testo della Sacra Scrittura e non ammettono che essa, mediante significati simbolici e sensi allegorici, ha affermato qualcosa per la nostra utilità²².

22 ἐπειδὴ δέ τισι τῶν ἐκκλησιαστικῶν παρίστασθαι τῇ λέξει τῆς ἁγίας γραφῆς διὰ

Gregorio assume come *ratio* della sua lettura lo scopo dell'utilità. Ma l'analisi epistemologica è radicata nella sua concezione ontologica, come è evidente già nel proemio, dove la proibizione divina in Gn 2,16-17 è interpretata nel senso dell'identificazione dell'albero della vita con quello della conoscenza del bene e del male. Infatti, tale opzione interpretativa si fonda su una prospettiva gnoseologica che fa dipendere la percezione del vero dalla consistenza ontologica del rapporto con la realtà conosciuta, piuttosto che dalla comprensione concettuale, in quanto il male è presentato come mera assenza di essere, e quindi di bene e di vita. Conoscere vuol dire semplicemente entrare in relazione con ciò che è.

In tal modo la domanda sulla forma di esegesi appropriata per il testo del Cantico si ricollega all'apofatismo e, quindi, alla concezione della conoscenza in un contesto metafisico dove l'essere della creatura è nello stesso tempo radicalmente separato dal Creatore ma fondato nella relazione con Lui:

Di nuovo, nei passaggi che seguono, l'anima, cioè la sposa, raggiunge una filosofia più alta, mostrando l'inaccessibilità e l'incomprensibilità (τὸ ἀπρόσιτόν τε καὶ ἀχώρητον) della potenza divina per i ragionamenti umani. In questi passaggi si dice: "Profumo versato è il tuo nome" (Ct 1,3). Infatti, mi sembra che con questo discorso si voglia indicare, in un certo modo, che non è possibile che la natura infinita (ἀόριστον) venga compresa esattamente nel significato di un nome. Ma ogni potenza dei concetti e ogni espressione di parole e di nomi, anche se sembra avere qualcosa di grande e confacente alla divinità, non ha la capacità naturale di attingere l'essere in sé stesso. Ma la nostra ragione congetture su ciò che è ignoto, come partendo da tracce e barlumi, rappresentandosi, in base ad una certa analogia²³ (ἐκ τινος ἀναλογίας), l'incomprensivi-

πάντων δοκεῖ καὶ τὸ δι' αἰνιγμάτων τε καὶ ὑπονοῶν εἰρησθαί τι παρ' αὐτῆς εἰς ὠφέλειαν ἡμῶν οὐ συντίθενται (Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 4, 10-13).

²³ Cfr. Idem, *Contra Eunomium* II, GNO I, 230, 27-29.

bile attraverso ciò che comprende. Si dice, infatti, che qualsiasi nome possiamo immaginare, tra quelli che corrispondono alla conoscenza del profumo della divinità, esprimendo ciò che diciamo, non manifestiamo il profumo stesso, ma con nomi teologici²⁴ (θεολογικοῖς) indichiamo [solo] come delle leggere tracce dell'effluvio della fragranza divina. Così per i vasi, dai quali sia stato versato il profumo, si ignora quale sia nella sua stessa natura il profumo che è stato versato fuori dai vasi, ma da una certa indistinta qualità, lasciata dagli effluvi sul fondo del vaso, facciamo una congettura sul profumo versato. Dunque, da quanto si è detto, apprendiamo che lo stesso profumo della Divinità, quale mai esso sia nella [sua] essenza, è al di sopra di ogni nome e di ogni concetto. Mentre le meraviglie che si contemplano nell'universo forniscono la materia per i nomi teologici, con i quali chiamiamo [Dio] sapiente, potente, buono, santo, beato ed eterno, giudice, salvatore e con gli attributi di questo genere. Questi tutti insieme non indicano se non una lieve qualità del profumo divino, del quale tutta la creazione è impregnata, a guisa di un vaso per profumi, grazie alle meraviglie che in essa si contemplano²⁵.

24 Il termine è tecnico.

25 Πάλιν ἐν τοῖς ἐφεξῆς ὑψηλοτέρας ἄπτεται φιλοσοφίας ἢ ψυχῆ, ἢ νόμφη, τὸ ἀπρόσιτόν τε καὶ ἀχώρητον λογισμοῖς ἀνθρωπίνους τῆς θείας δυνάμεως ἐνδεικνυμένη, ἐν οἷς φησι Μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σοι τοιοῦτον γάρ τι δοκεῖ μοι διὰ τοῦ λόγου τούτου σημαίνεσθαι, ὅτι οὐκ ἔστιν ὀνοματικῆ σημασίᾳ περιληφθῆναι δι' ἀκριβείας τὴν ἀόριστον φύσιν· ἀλλὰ πᾶσα νοημάτων δύναμις καὶ πᾶσα ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων ἔμφασις, κἄν τι μέγα καὶ θεοπρεπὲς ἔχειν δόξῃ, αὐτοῦ τοῦ ὄντος ἐφάσασθαι φύσιν οὐκ ἔχει· ἀλλ' ὥσπερ ἐξ ἰχνῶν τινῶν καὶ ἐναυσμάτων ὁ λόγος ἡμῶν τοῦ ἀδήλου καταστοχάζεται διὰ τῶν καταλαμβανομένων εἰκάζων ἕκ τινος ἀναλογίας τὸ ἀκατάληπτον. ὃ τι γὰρ ἂν ἐπινοήσωμεν, φησὶν, ὄνομα γνωριστικὸν τοῦ τῆς θεότητος μύρου, οὐκ αὐτὸ τὸ μύρον διὰ τῆς ἐμφάσεως τῶν λεγομένων σημαίνομεν, ἀλλὰ βραχὺ τὴν λείψανον ἀτμοῦ τῆς θείας εὐωδίας τοῖς θεολογικοῖς ὀνόμασιν ἐνδεικνύμεθα. ὡς ἐπὶ τῶν ἀγγείων, ὧν ἂν ἐκκενωθῇ τὸ μύρον, αὐτὸ μὲν τῇ ἑαυτοῦ φύσει ἀγνωεῖται τὸ μύρον τὸ ἐκκενωθὲν τῶν ἀγγείων, οἷόν ἐστιν· ἐξ ἀμυδρᾶς δὲ τινος τῆς ὑπολειφθείσης ἕκ τῶν ἀτμῶν τῷ ἀγγεῖῳ ποιότητος στοχασμὸν τινα περὶ τοῦ ἐκκενωθέντος μύρου ποιοῦμεθα. τοῦτο οὖν ἐστὶν ὃ διὰ τῶν εἰρημένων μαθάνομεν, ὅτι αὐτὸ μὲν τὸ τῆς θεότητος μύρον, ὃ τίποτε κατ' οὐσίαν ἐστίν, ὑπὲρ πᾶν ἐστὶν ὄνομά τε καὶ νόημα· τὰ δὲ τῷ παντὶ ἐνθεωρούμενα θαύματα τῶν θεολογικῶν ὀνομάτων τὴν ὕλην δίδωσι, δι' ὧν σοφόν, δυνατόν, ἀγαθόν, ἅγιον, μακάριόν τε καὶ αἰδίων καὶ κριτὴν καὶ σωτῆρα καὶ τὰ τοιαῦτα

L'intelletto può rinvenire solo le tracce della presenza del divino nel creato, ma non cogliere concettualmente l'essenza stessa di Dio, in quanto essa eccede in modo assoluto le sue possibilità. L'infinito non può essere contenuto nel finito. L'accesso al Dio uno e trino è possibile, invece, solo nella relazione, cioè attraverso quell'incontro che è il tema del poema biblico commentato da Gregorio.

Da tale prospettiva, all'interno del pensiero nisseno, il rifiuto del letteralismo è diretta conseguenza dell'opzione gnoseologica apofatica, che a sua volta si fonda sulla concezione ontologica che riconosce come unica natura eterna e infinita la Trinità, distinta in modo assoluto dalla creazione. Infatti, se fosse possibile comprendere il testo in modo letterale, allora la conoscenza naturale basterebbe per giungere al Dio uno e trino. Così l'esegesi spirituale è tale da una prospettiva non meramente noetica, ma è spirituale in senso propriamente personale.

b) Secondo passo: il silenzio degli angeli

La perfezione spirituale di ogni cristiano è, allora, presentata a partire dalla condizione degli angeli che sono già rivolti in modo definitivo a Dio. Tutta la lettura di Gregorio pare mirare proprio a suscitare la libera adesione da parte dell'uomo a tale movimento. Gli angeli stessi sono così l'elemento concreto attraverso cui viene introdotto nel commento il tema dell'*epektasis*, cioè la crescita senza posa nella partecipazione reale all'infinita vita divina:

Infatti, poiché è stato annunciato che la vita dopo la risurrezione sarà simile (ὁμοιον) alla condizione (καταστάσει) degli angeli – e colui che lo annuncia non mente –, sarebbe conseguente che anche la vita nel mondo fosse preparazione alla vita che speriamo dopo questa, in modo

κατονομάζομεν ἄπερ πάντα ποιότητά τινα βραχεῖαν τοῦ θεοῦ μύρου ἐνδείκνυται, ἦν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τῶν ἐνθεωρουμένων θαυμάτων σκεύους τινὸς μυρεψικοῦ δίκην ἐν αὐτῇ ἀπεμάξατο (Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 36, 12 – 38, 2).

tale che coloro che vivono nella carne e nel campo del mondo non conducano una vita secondo la carne né si configurino a questo mondo, ma praticino in anticipo la vita sperata durante la vita nel mondo. Perciò la sposa ispira nelle anime di coloro che la seguono la conferma mediante il giuramento, che la loro vita in questo campo venga indirizzata a contemplare le Potestà, imitando la purezza angelica mediante l'impassibilità (ἀπαθείας). Infatti, quando l'amore (ἀγάπης) è così eccitato e ancor più eccitato, cioè è innalzato e con aggiunta cresce sempre verso il meglio, si dice che la buona volontà di Dio si compie in cielo come in terra poiché l'impassibilità degli angeli si realizza anche in noi²⁶.

Il riferimento al voto nel testo lascia intravedere, forse, oltre il contesto liturgico della comunità riunita a Nissa, anche lo sfondo della comunità di Olimpia a Costantinopoli.

Ma al di là delle considerazioni di ordine storico quello che qui importa maggiormente è l'identificazione dell'*apatheia* angelica con l'*eppektasis*. Rispetto alle passioni carnali implicite in una lettura letteralista del Cantico, il testo è affrontato a partire dalla condizione angelica, quindi dalla realtà esistenziale di questi esseri puramente spirituali.

L'intima connessione tra la *katastasis* angelica e l'apofatismo è presentata da Gregorio in modo netto e chiaro nel commento a Ct 3,3:

Quindi l'anima passò in rassegna tutto l'ordine angelico e siccome non vide tra i beni da lei trovati ciò che cercava pensò tra sé: "Forse per essi

26 ἐπειδὴ γὰρ τὸν μετὰ τὴν ἀνάστασιν βίον ὁμοιον ἐπήγγελλται τῇ ἀγγελικῇ καταστάσει [τῶν ἀνθρώπων] γενήσεσθαι (ἀψευδῆς δὲ ὁ ἐπαγγειλάμενος), ἀκόλουθον ἂν εἶη καὶ τὴν ἐν τῷ κόσμῳ ζωὴν πρὸς τὴν ἐλπίζομένην μετὰ ταῦτα παρασκευάζεσθαι, ὥστε ἐν σαρκὶ ζῶντας καὶ ἐν τῷ ἀγρῷ τοῦ κόσμου διάγοντας μὴ κατὰ σάρκα ζῆν μηδὲ συσχηματίζεσθαι τῷ κόσμῳ τούτῳ, ἀλλὰ προμελετᾶν τὸν ἐλπίζομενον βίον διὰ τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ζωῆς. διὰ τοῦτο τὴν διὰ τοῦ ὄρκου βεβαίωσιν ἐμποιεῖται ταῖς ψυχαῖς τῶν μαθητευομένων ἢ νύμφη, ὥστε τὴν ζωὴν αὐτῶν τὴν ἐν τῷ ἀγρῷ τούτῳ κατορθουμένην πρὸς τὰς δυνάμεις βλέπειν, μιμουμένην διὰ τῆς ἀπαθείας τὴν ἀγγελικὴν καθαρότητα· οὕτω γὰρ ἐγειρομένης τῆς ἀγάπης καὶ ἐξεγειρομένης (ὄπερ ἐστὶν ὑψουμένης τε καὶ ἀεὶ διὰ προσθήκης πρὸς τὸ μείζον ἐπαυξομένης) τὸ ἀγαθὸν εἶπε θέλημα τοῦ θεοῦ τελειοῦσθαι ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς τῆς ἀγγελικῆς καὶ ἐν ἡμῖν ἀπαθείας κατορθουμένης. (*Ibid.*, 134,9-135,6)

è comprensibile ciò che è da me amato?” e dice a loro: “Avete forse visto colui che l’anima mia ha amato?” (Ct 3,4). Ma poiché essi tacevano di fronte a tale domanda e col silenzio dimostravano che anche per loro è incomprendibile quello che lei cercava, appena ebbe percorso con la ricerca della mente tutta quella città sovramondana e non ebbe conosciuto quanto cercava nemmeno tra gli esseri intelligibili e incorporei, allora rinunciando a tutto ciò che aveva trovato conobbe quello che cercava, la cui esistenza si conosce solo nell’impossibilità di comprendere ciò che è. Infatti ogni elemento che lo rende noto è impedimento perché coloro che lo cercano giungano a trovarlo²⁷.

Similmente a quanto accade nel *De Vita Moysis*²⁸, il Nisseno trae come conseguenza del *gap* ontologico incolmabile tra il Creatore e la creatura l’affermazione che anche gli angeli non possono conoscere da soli il Dio uno e trino. Nonostante la loro posizione preminente nella scala degli esseri, nemmeno le creature puramente spirituali possono comprendere intellettualmente la natura divina. Nel commento di Gregorio metafisica, teologia e poesia convergono nella contemplazione del silenzio degli angeli di fronte alla domanda della sposa in cerca dello Sposo. Ma l’ardire del pensiero nisseno si spinge oltre:

E se non è troppo ardito dirlo, forse [le potenze angeliche] si sono meravigliate vedendo nella Sposa la Bellezza dello Sposo, per tutti invisibile e incomprendibile. Infatti, Colui che “nessuno ha mai visto” (Gv 1,18),

27 ἡ μὲν οὖν περιήει διερευνωμένη πᾶσαν ἀγγελικὴν διακόσμησιν καὶ ὡς οὐκ εἶδεν ἐν τοῖς εὐρεθεῖσιν ἀγαθοῖς τὸ ζητούμενον τοῦτο καθ’ ἑαυτὴν ἐλογίσατο· ἄρα κἂν ἐκεῖνοις ληπτὸν ἐστὶ τὸ παρ’ ἐμοῦ ἀγαπώμενον; καὶ φησι πρὸς αὐτούς· μὴ κἂν ὑμεῖς ὄν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου εἶδετε; σιωπησάντων δὲ πρὸς τὴν τοιαύτην ἐρώτησιν καὶ διὰ τῆς σιωπῆς ἐνδειξαμένων τὸ κάκεινοις ἀληπτον εἶναι τὸ παρ’ αὐτῆς ζητούμενον, ὡς διεξῆλθε τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πᾶσαν ἐκεῖνην τὴν ὑπερκόσμιον πόλιν καὶ οὐδὲ ἐν τοῖς νοητοῖς τε καὶ ἀσωμάτοις εἶδεν οἷον ἐπόθησεν, τότε καταλιπούσα πᾶν τὸ εὐρισκόμενον οὕτως ἐγνώρισε τὸ ζητούμενον, τὸ ἐν μόνῳ τῷ μὴ καταλαμβάνεσθαι τί ἐστὶν ὅτι ἔστι γινωσκόμενον, οὗ πᾶν γνῶρισμα καταληπτικὸν ἐμπόδιον τοῖς ἀναζητοῦσι πρὸς τὴν εὐρεσιν γίνεται. (*Ibid.*, 182,10-183,5)

28 Cfr. Idem, *Da Vita Moysis*, 163, GNO VII/1, 87.

come dice Giovanni, e che “nessuno può vedere” (1 Tm 6,16), come testimonia Paolo, Questi fece della Chiesa il Suo Corpo e si edifica nell’amore mediante l’aggiunta dei salvati, “finché arriviamo... allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo” (Ef 4,13). Dunque, se la Chiesa è il Corpo di Cristo e il Capo del Corpo è il Cristo, il Quale forma il volto della Chiesa con la propria immagine, forse gli amici dello Sposo si sono rincuorati guardandola perché in lei vedono più distintamente l’invisibile. Come coloro che non riescono a guardare il disco del sole, lo vedono nello splendore riflesso nell’acqua, così anche [le potenze angeliche] nel puro specchio che è la Chiesa contemplanò il Sole di Giustizia conosciuto attraverso quello che appare²⁹.

Gli amici dello Sposo, cioè gli angeli, non possono conoscere direttamente il loro Creatore, il quale è eccedente rispetto ad ogni capacità intellettuale, perfino di quella più grande nel cosmo. Ma la sposa stessa, che vaga in cerca del suo Amore, è per loro fonte della conoscenza dello Sposo, in quanto la Chiesa è il Corpo di Cristo. La lettura nissena è nello stesso tempo di grande profondità teologica e estrema efficacia drammatica. Al contrario di quanto avviene nella tragedia di Edipo, il quale nella ricerca del colpevole delle disgrazie di Tebe scopre di essere proprio lui l’origine del male, qui la sposa nella ricerca appassionata del suo Amato scopre di avere in sé la via di accesso a

29 εἰ δὲ μὴ τολμηρὸν ἐστὶν εἰπεῖν, τάχα κάκεῖνοι διὰ τῆς νύμφης τὸ τοῦ νυμφίου κάλλος ἰδόντες ἐθαύμασαν τὸ πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον· ὃν γὰρ Οὐδεὶς ἐώρακε πώποτε, καθὼς φησὶν Ἰωάννης, Οὐδὲ ἰδεῖν τις δύναται, καθὼς ὁ Παῦλος μαρτύρεται, οὗτος σῶμα ἑαυτοῦ τὴν ἐκκλησίαν ἐποίησε καὶ διὰ τῆς προσθήκης τῶν σφροζομένων οἰκοδομεῖ ἑαυτὸν ἐν ἀγάπῃ, Μέχρις ἂν καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. εἰ οὖν σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἢ ἐκκλησία, κεφαλὴ δὲ τοῦ σώματος ὁ Χριστὸς τῷ ἰδίῳ χαρακτηρισμῶν τῆς ἐκκλησίας τὸ πρόσωπον, τάχα διὰ τοῦτο πρὸς ταύτην βλέποντες οἱ φίλοι τοῦ νυμφίου ἐκαρδιώθησαν, ὅτι τρανότερον ἐν αὐτῇ τὸν ἀόρατον βλέπουσιν· καθάπερ οἱ αὐτὸν τοῦ ἡλίου τὸν κύκλον ἰδεῖν ἀδυνατοῦντες, διὰ δὲ τῆς τοῦ ὕδατος ἀγῆς εἰς αὐτὸν ὀρῶντες, οὕτω κάκεῖνοι ὡς ἐν κατόπτρῳ καθαρῷ τῇ ἐκκλησίᾳ τὸν τῆς δικαιοσύνης ἡλίον βλέπουσι τὸν διὰ τοῦ φαινομένου κατανοοῦμενον. (Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 256,9-257,5).

Lui. È evidente la differenza della grammatica teologica rispetto ad Origene: ora l'angelo stesso, superiore dal punto di visto intellettivo, si inginocchia davanti all'umanità della sposa, assunta dallo Sposo.

L'esegesi nissena tesse continuamente la trama del Cantico con l'ordito giovanneo e paolino. Da quest'ultima componente, mediata da tutta la tradizione giudeocristiana, in particolare, gli viene l'affermazione che anche alle potenze angeliche fosse dato conoscere il mistero dell'economia salvifica nei confronti degli uomini³⁰. Così, lo stupore delle schiere celesti diventa il senso spirituale di Ct 4,9:

[la sposa] resa più divina e trasformata dalla bella mutazione in una gloria superiore rispetto alla gloria in cui era, in modo tale da suscitare lo stupore nel coro degli angeli che circonda lo Sposo i quali insieme le rivolgono il saluto stupito tu ci hai ferito il cuore, sorella nostra, sposa "...” (Ct 4,9). Infatti, avendo ottenuto l'impassibilità nella carne, tale condizione dell'impassibilità, che risplende sia in lei sia negli angeli, la introduce nella parentela e nella fraternità con gli esseri incorporei³¹.

Tutta la vita del cristiano è un “bel mutamento” che unisce angeli e uomini nello slancio senza posa di gloria in gloria in Dio. Il senso spirituale è così essenzialmente ontologico, in quanto la perfezione cristiana consiste proprio nell'aprirsi a quella condizione di impassibilità, come disposizione indefettibile verso il Dio uno e trino, che accomuna fraternamente gli angeli e gli uomini, questi ultimi nella loro unità di anima e corpo. E il cammino per giungere a tale condizione è in entrambi i casi uno solo: l'Umanità del Cristo.

³⁰ Cfr. *ibid.*, 254, 13-20.

³¹ μεταποιηθεῖσα πρὸς τὸ θεϊότερον καὶ ἀπὸ τῆς δόξης ἐν ἧ ἦν πρὸς τὴν ἀνωτέραν δόξαν μεταμορφωθεῖσα διὰ τῆς ἀγαθῆς ἀλλοιώσεως, ὡς θαῦμα γενέσθαι τῷ περὶ τὸν νυμφίον τῶν ἀγγέλων χορῷ καὶ πάντας εὐφύμῳ πρὸς αὐτὴν τὴν θαυμαστικὴν αὐτὴν προέσθαι φωνὴν ὅτι Ἐκαρδίωσας ἡμᾶς, ἀδελφὴ ἡμῶν νύμφη· ὁ γὰρ τῆς ἀπαθείας χαρακτηριστὴρ ὁμοίως ἐπιλάμπων αὐτῇ τε καὶ τοῖς ἀγγέλοις εἰς τὴν τῶν ἀσωμάτων αὐτὴν ἄγει συγγενεῖάν τε καὶ ἀδελφότητα τὴν ἐν σαρκὶ τὸ ἀπαθὲς κατορθώσασαν. (*Ibid.*, 253,15-254,4)

c) Terzo passo: il letto ombreggiato

Il Nisseno specifica in modo netto che l'unica via di accesso al Divino è l'economia salvifica, quindi la liturgia stessa celebrata nella Pasqua, contesto del commento:

Dunque continua: “presso il nostro letto ombreggiato” (Ct 1,16). Cioè: la natura umana ti ha conosciuto [Signore] o certamente ti conoscerà in quanto divenuto ombreggiato nell'economia. Per questo il testo dice: sei venuto mio diletto, grazioso e sei divenuto ombreggiato presso il nostro letto. Se infatti non ti fossi ricoperto d'ombra, velando da te stesso il puro raggio della Divinità con la forma del servo, chi avrebbe potuto sostenere la tua apparizione? Poiché nessuno vedrà il volto del Signore e continuerà a vivere (cfr. Es 33, 20)³².

Il passo è estremamente profondo da un punto di vista teologico e rilevante a livello di espressione poetica, perché paradossale e ossimoro convergono nell'identificazione dell'ombra della corporalità umana con la via di accesso alla Luce divina. Il velo rivela, in modo tale che la mistica della luce origeniana è radicalmente sovvertita nella mistica delle tenebre nissena, fondata sull'apofatismo e sulla radicale distinzione tra l'ordine ontologico della Trinità e la creazione. L'assenza di ogni possibile intermediario metafisico tra Dio e il mondo, intermediario che invece era l'autentica cifra delle costruzioni greche da Platone ad Aristotele, induce una rilettura relazionale, il cui nucleo ontologico è il Cristo stesso. Infatti, scrive Gregorio:

E la sposa usa il nome di letto in senso figurato, interpretandolo come unione della natura umana con il Divino³³.

Il Cristo non è un grado intermedio tra Dio e il mondo, secondo quanto proponeva l'eresia ariana, ma Egli appartiene perfettamente ad entrambi gli ambiti ontologici: alla Trinità in quanto Figlio di Dio

³² *Ibid.*, 107,9-108,4.

³³ κλίνην δὲ ὀνομάζει ἢ νόμφη τῆ τροπικῆ σημασία τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἀνάκρασιν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἐρμηνεύουσα (*Ibid.*, 108,10-12).

e alla creazione, in quanto figlio dell'uomo. Così il talamo nuziale, dell'unione tra lo Sposo e la sposa, è simbolo dell'unione tra il *Logos* e la carne. In tal modo, quest'ultima diventa l'unica via di accesso possibile a Dio. L'apofatismo che nega la possibilità di comprensione concettuale dell'essenza divina rinvia, così, alla relazione:

“Dimmi, o tu, che l'anima mia ha amato” (Ct 1,7). Infatti, ti chiamo così, poiché il tuo nome è al di sopra di ogni nome e per ogni natura razionale è ineffabile e incomprendibile. Dunque la relazione (σχέσις) della mia anima con te è per te il nome che dà a conoscere la tua bontà³⁴.

La *schesis* è, così, presentata come unica autentica possibilità di approssimazione al Dio di Gesù Cristo. Il conoscere è qui inteso in senso biblico come unione, e non più come riduzione concettuale. L'incarnazione stabilisce una relazione ontologica tra il tempo e l'eterno, in modo tale che la possibilità di rapporto con la Trinità è radicale dono divino, che però nello stesso tempo appartiene realmente all'anima che accoglie lo sposo, aprendosi al desiderio:

Perciò, cessando di parlare alle giovinette, la sposa torna a pregare lo sposo, prendendo come nome di colui che desiderava l'intima relazione (ἐνδιάθετον σχέσιν) a lui³⁵.

La concezione dell'*eros* platonico come grado intermedio dell'essere è ora radicalmente ricompresa alla luce della differenza ontologica tra Dio e l'uomo. In tal modo il desiderio di cui si accende la sposa per lo Sposo non solo non è una passione pericolosa, ma è via di accesso alla Sua presenza, vera origine di tale desiderio. Infatti, è l'inabita-

34 ἀπάγγελμόν μοι ὄν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου. οὕτω γάρ σε κατονομάζω, ἐπειδὴ τὸ ὄνομά σου ὑπὲρ πάντων ἐστὶν ὄνομα καὶ πάση φύσει λογικῇ ἀφραστόν τε καὶ ἀχώρητον. οὐκοῦν ὄνομά σοί ἐστι γνωριστικὸν τῆς σῆς ἀγαθότητος ἢ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις (*Ibid.*, 61, 13-17).

35 Διὰ τοῦτο καταλιποῦσα τὸν πρὸς τὰς νεάνιδας λόγον πάλιν δι' εὐχῆς ἀνακαλεῖ τὸν νυμφίον ὄνομα ποιησαμένη τοῦ ποθομένου τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιάθετον σχέσιν (*Ibid.*, 61, 1-3).

zione divina nell'anima il vero fondamento di tale relazione che è immanente all'uomo stesso.

5. Conclusione

Il commento di Gregorio pone, dunque, il lettore di fronte a un paradosso ermeneutico: sembra che per il Nisseno la condizione per accedere al senso del testo è possedere già tale senso. L'apparente contraddizione è sciolta proprio a livello ontologico dalla relazione, perché il senso stesso viene presentato come dono che non si possiede in sé ma nella relazione con Dio in Cristo. Allo stesso modo la condizione della persona umana nella risurrezione non si trova solo oltre la morte, ma è già presente e attingibile nel tempo. Si potrebbe dire che il senso è la relazione, come avviene nella parabola del Buon Samaritano, posta da Gregorio come punto di arrivo di tutto il percorso del commento, alla fine dell'omelia XIV.

E proprio questo è il punto di innesto della sintassi: la grammatica del silenzio nissena mostra che la semantica di Dio è impossibile, perché l'unica parola che può dire la Trinità è il Logos, cioè la seconda Persona divina. Ma il farsi carne del Logos stesso ha reso possibile la via di accesso sintattica, in quanto le relazioni tra le persone, cioè tra le immagini dell'Immagine, offrono una vera possibilità di relazione con Dio nell'unione personale, sacramentale e mistica. Qui silenzio e cristologia si richiamano l'un l'altra: solo la relazione tra l'uomo e Dio in-*staurata* nella carne del Cristo può esprimere l'inesprimibile e dire l'ineffabile. Qui l'etimologia del verbo instaurare è quanto mai rivelatrice³⁶, perché è proprio la radice che indica lo stare sulla Croce che rende accessibile nella carne offerta, e quindi nel silenzio del Cro-

³⁶ Il verbo deriva da prefisso *in-* al quale segue un elemento derivato dalla radice sanscrita *sthav*, che indica lo stare fermo. Ad essa si riconduce anche lo *σταυρός* greco (da *σταῦ-ρός* = palo).

cifisso, il contatto con l'Essere nella sua dimensione trinitaria. È nella forma della Croce, dunque, dove la semantica si incontra con la sintassi, rendendo possibile una grammatica teologica che per definizione è sempre aperta, cioè incompleta. Qui l'incompletezza non segnala un limite o un'imperfezione, ma esattamente al contrario essa rivela che si è dischiusa una profondità dell'essere, intuita e attesa anche dalla logica e dalla psicologia umana. L'incompletezza grammaticale rinvia, infatti, all'incompletezza logica, analogamente a quanto dimostrato da Gödel, per il quale nessun sistema logico può essere chiuso, ma le determinazioni ultime delle sue deduzioni interne possono essere colte solo riferendosi alla realtà esterna.³⁷ Così la struttura stessa del commento di Gregorio, con il passaggio dalla semantica alla sintassi, ricorda una frase di Lacan, secondo il quale solo i significanti copulano.³⁸ In questo senso la relazione tra la sposa e lo Sposo, da lei riconosciuto e abbracciato nella relazione intima e immanente, nella storia e nella carne, rinvia alla dimensione relazionale della sintassi, unica via alla comunicazione quando la semantica diventa impossibile perché il significato è trascendente rispetto al significante. Nel commento di Gregorio si ha, così, una mirabile coincidenza di significante e significato, come si deduce dalla seguente ultima citazione, dove la sposa esclama:

Dopo averli da poco oltrepassati [gli angeli], lasciando alle spalle tutta la creazione e oltrepassando tutto ciò che si conosce intellettualmente nella creazione e abbandonando ogni approccio positivo, nella fede ho trovato l'Amato e mai più lo lascerò stringendomi a Colui che ho trovato con la presa della fede, finché non sia entrato nella mia parte più interna. E di certo la parte più interna è il cuore che allora diventa capace di accogliere la divina inabitazione di Dio, una volta tornato a quella condizione nella quale fu fatto da colei che lo ha concepito. E certo non sbaglierebbe chi pensasse che *madre* (Ct 3,4) è la causa prima della nostra sussistenza³⁹.

37 Cfr. Gregory J. Chaitin, *The Unknowable*, New York, 1999.

38 Cfr. Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, Torino, 1975, 24.

39 διὰ τοῦτο φησι Μικρὸν ὅτε παρῆλθον ἀπ' αὐτῶν ἀφεῖσα πᾶσαν τὴν κτίσιν καὶ

L'unione descritta nel testo è autentica e reale, ma senza confusione, perché si dà nella relazione. Questa è la forza della grammatica del silenzio di Gregorio, il quale significativamente pensava che solo lo stupore conosce, solo l'attonito silenzio di fronte al Mistero del Dio uno e trino che in Cristo viene incontro all'uomo⁴⁰.

παρελθοῦσα πᾶν τὸ ἐν τῇ κτίσει νοούμενον καὶ πᾶσαν καταληπτικὴν ἔφοδον καταλιποῦσα, τῇ πίστει εὗρον τὸν ἀγαπώμενον καὶ οὐκέτι μεθήσω τῇ τῆς πίστεως λαβῇ τοῦ εὐρεθέντος ἀντεχομένη, ἕως ἂν ἐντὸς γένηται τοῦ ἐμοῦ ταμείου. καρδία δὲ πάντως τὸ ταμεῖον ἐστίν, ἢ τότε γίνεται δεκτικὴ τῆς θείας αὐτοῦ ἐνοικίσεως, ὅταν ἐπανεέλθῃ πρὸς τὴν κατάστασιν ἐκείνην, ἐν ἣ τὸ κατ' ἀρχὰς ἦν ὅτε ἐπλάσθη ὑπὸ τῆς συλλαβούσης, μητέρα δὲ πάντως τὴν πρώτην τῆς συστάσεως ἡμῶν αἰτίαν νοῶν τις οὐχ ἁμαρτήσεται (Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 183,5-15).

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 358,12-359,4.

Voice, word and silence in the writings of John the Solitary and Isaac of Nineveh

Benedict (Valentin) VESA

1. The threefold spiritual life at John the Solitary and Isaac of Nineveh; 2. The concept of silence and a specific epistemology; 3. Silence as theological methodology; Conclusion

Silence is a common concept in the ascetical theology as well as in the mystical theology. It describes, on the one side, an ascetical practice, expressed in a negative terminology, as renunciation at external forms of communication, and, on the other side, a mystical state, given mostly by the direct intervention of the Holy Spirit, which goes beyond any natural state. And along with this practice a specific theology is generated, that stands at the very base of the vision on „spiritual man”.

In this paper I will deal with this concept, described as part of an itinerary, firstly from up to down, from „before” to „after”, within its Christological framework, and, secondly, other way round, from down to up, concretely illustrated in the inner life of man, as a human response. This process is theologically based on Incarnation, when the Son of God made the way from silence to word and voice, and finds its prolongation in the life of the ascetics, when one remakes the same route but other way round – from speech to word, up to silence, as anticipation and foretaste of the eternal life.

I. The threefold spiritual life at John the Solitary and Isaac of Nineveh

John the Solitary is an enigmatic person. His timing was dated from the fifth to the eighth century, and his theological world was argued to have varied from Gnosticism to Messalianism. However, the quite generally accepted idea by the scholars is that he lived at the beginning of the fifth century and is different from his namesake who was contemporary with the Origenist dispute. Regarding Isaac, Bishop of Nineveh, and a well-known monastic Syriac writer of the 7-8th century, we know that John the Solitary is one of his essential mentors in matter of spirituality.

One can summarize the theological connections between the two mystical authors evoking three key themes in the theology of Isaac of Nineveh that are undoubtedly borrowed from the author in question: the threefold spiritual life, the twofold itinerary – of the right and perfect man, and the regard towards the life to come or the mystic of hope.

In this paper I will only refer to the first aspect, which stands at the very basis of their theological discourse in matter of dealing with the concept of “silence”. The spiritual itinerary follows three orders and three corresponding spiritual conducts: of the body¹, of the soul² and of the spirit³. The bodily stage is determined by corporality – bodily asceticism, avoidance of sin; the prayers and tears are caused by purely human anxieties – this is the state of the servant. John gives a list of passions associated to this stage: “The passions that belong to the body are: sleep, hunger, thirst, desire, intemperance”⁴. The person

1 כְּהַאֲוִיָּהּ כְּבִרְוִיָּהּ/כְּיָדָהּ כְּבִרְוִיָּהּ.

2 כְּהַאֲוִיָּהּ כְּבִרְוִיָּהּ/כְּעִוְוִיָּהּ כְּבִרְוִיָּהּ.

3 כְּהַאֲוִיָּהּ כְּבִרְוִיָּהּ/כְּעִוְוִיָּהּ כְּבִרְוִיָּהּ.

4 *Johannes von Lycopolis: Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen* (ed. by Sven Dederling), Uppsala, Arbeten utgina med understöd av Vilhelm Ekmans universitetsfond, 1936, 2, 43:5-6.

who is operating according to the order of the body is able to control the negative aspects of these passions with great effort; his vision of the world is not accurate, as “the way of life of the spiritual person is not perceived by people in the body”⁵.

The second stage assumes that the soul begins to awaken and achieve some knowledge; to bodily asceticism is added the struggle against the passions of the soul: anger, zeal, discernment, jealousy, love of power, pride, boasting, lust⁶; prayer is neither clean nor continuous, but foretastes them; it is an intermediate stage – of the mercenaries. In this state, one still fights against temptations: “If someone fights against the evil of his thoughts and does not deliver his mind to his instincts, but forces himself not to do their will, this person, if he perseveres in this resolution, is close to the level of the soul”⁷. At this stage one partakes a glimpse of the truth, as a sign and a foretaste of what means spiritual: “This is why the power of the signs is like the order of the soul for people: just as the soul is placed in between corporeality and spirituality in this life, neither like the body nor it is perfect like the spirituality of the angels, so the power of the signs stands between error and truth, distancing itself from error and approaching truth”⁸.

The spiritual stage requires the knowledge of the “mysteries of the other world”, it represents a foretaste of the new world’s perfection; this condition is accompanied by tears of joy, pure and uninterrupted prayer. It is God’s gift – the stage of the sons⁹. To distinguish the spiritual state from the lower ones, John uses the image of praise: “Whoever sings, suing his tongue and body, and perseveres in this

5 *Johannes von Lycopolis*, I, 12:15-18.

6 *Johannes von Lycopolis* 2, 43:5-6.

7 *Johannes von Lycopolis*, I, 13:19-22.

8 *Johannes von Lycopolis*, I, 11:23-12:1.

9 See the synthesis of Robert Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevtogne, 1987, at 118.

worship both night and day, such a person is one of the Just. But the person who has been held worthy to enter deeper than this, singing in mind and in spirit, such a person is a spiritual being, more exalted than the Just. But one becomes a ‘spiritual being’ [only] after being Just”¹⁰.

As for Isaac of Nineveh, in the same vein with John the Solitary, he speaks about three orders: preternatural¹¹, natural¹² and supernatural¹³, corresponding to their own service, and three conducts¹⁴, integrated within the three stages. More specifically, he returns to the pattern of John the Solitary in the Second Collection, the 20th discourse. There he speaks about the “understanding” of he who is in the level of the body (ܦܘܠܘܬܐ), fearful and concerned with the bodily things. The second category refers to he who lives the level of the soul (ܢܦܫܘܬܐ), performing intelligible activity and reflection on resurrection. And, finally, he lists the level of the spirit (ܪܘܚܢܐ) when one attains the real knowledge and experiences the divine joy. Implying the consecrated biblical expression “I know a person...”, Isaac describes some mystical forms while picturing the spiritual conduct: “stirrings of Spirit”¹⁵, “lightning flashes”¹⁶, “particular mystical insights”¹⁷, when one perceives a hidden joy and consolation¹⁸.

10 Sebastian Brock, “John the Solitary, On Prayer” I, *JTS* 30 (1979), 84-101, at 98.

11 ܦܘܠܘܬܐ ܥܘܠܡܐ.

12 ܦܘܠܘܬܐ.

13 ܦܘܠܘܬܐ ܥܘܠܡܐ.

14 ܦܘܠܘܬܐ; (ܦܘܠܘܬܐ ܦܘܠܘܬܐ, ܦܘܠܘܬܐ ܦܘܠܘܬܐ, ܦܘܠܘܬܐ ܦܘܠܘܬܐ).

15 ܦܘܠܘܬܐ ܦܘܠܘܬܐ.

16 ܦܘܠܘܬܐ; ܦܘܠܘܬܐ ܦܘܠܘܬܐ.

17 ܦܘܠܘܬܐ ܦܘܠܘܬܐ.

18 Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali: capitoli sulla conoscenza, preghiere, contemplazione, sull'argomento della gehenna e altri opuscoli*, Qiqajon, Bose, 1990 (chapter III); Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), *The Second Part. Chapters IV-XLI*, transl. by Sebastian Brock, Lovanii, CSCO 225, 1995 (chapter IV-XLI), abbreviated II, 20, 13-19.

In the same Collection, 22nd Discourse, Isaac uses a different imagery to express the tripartite ascetic path and the evolution of knowledge according to each stage¹⁹: initial²⁰, intermediary²¹ and concluding stage²². And, successively, he describes the works according to each level. Specific to the first manner of life is the discipline of fasting and recitation, accompanied by fear and sadness for the previous way of life. The intermediary conduct is concentrated more on spiritual reading and continuous kneeling, while the way of the perfect presupposes meditation and the prayer of the heart. In the second manner of life, penitence generates joyful stirrings and a certain feeling of hope in the mind and thoughts is more present. The amount of laborious works is lessened and some of them replace the others. In this dynamism we can identify a qualitative progress in matter of works; the emphasis is placed not on material virtues, as they become more and more spiritual (*noetic*). This transformation is not so much due to the man's inner powers, but they are out of grace and out of God's power that shadows²³ him every moment.

So as to describe the perfect conduct, Isaac employs some technical terms – stupor (ܐܘܬܘܪܐ) of God, peace (ܐܘܪܘܬܐ), joy (ܐܘܪܘܬܐ), drunkenness (ܐܘܪܘܬܐ) and sweetness (ܐܘܪܘܬܐ) of the heart. However, in his argumentation, Isaac makes a sharp distinction between the first two levels and the third conduct. He clearly mentions a kind of stupor before God's Economy, described with the terms evoked above, and the perfect stupor (ܐܘܬܘܪܐ ܐܘܪܘܬܐ), before the Nature of the Lord

19 The same idea in II, 3.4, 42-48.

20 ܐܘܪܘܬܐ ܐܘܪܘܬܐ.

21 ܐܘܪܘܬܐ.

22 ܐܘܪܘܬܐ.

23 ܐܘܪܘܬܐ; see the concept of “shadowing” Sebastian Brock, “*Magganuta*: a Technical Term in East Syrian Spirituality and its Background”, *Mélanges Antoine Guillaumont—Contributions à l'étude des christianismes orientaux*, Genève, 1988, at 121-129.

of the Lords (Deuteronomy 10:17; 1 Timothy 6:15), when the mind is at peace, exalted behind any perception, and nature surpasses knowledge into what he calls un-knowledge (ܐܘܢܝܢܐ ܠܐ).

2. The concept of silence and a specific epistemology

The concept of silence (ܐܘܢܝܢܐ) is well developed in John's and Isaac's visions on prayer, within the process of the "birth of the spiritual man", and, in particular, when they speak about "pure prayer" (ܐܘܢܝܢܐ ܘܢܝܢܐ) and "spiritual prayer" (ܐܘܢܝܢܐ ܐܘܢܝܢܐ).

In John's vision, spiritual prayer is generated by God Himself, Who is spirit, not by learning or experience, and does not consist of words²⁴. The one who attains this state, beyond words and sounds, resembles and joins the angelic powers, who glorify God in silence Who Himself is Silence²⁵. There is an hierarchy generated by three spiritual stages: voice, corresponding to bodily conduct, word to the conduct of the soul, and silence to spiritual conduct; and, in consequence, the first two material types of prayer pertain to what he calls the state of the "right people" and only the last one to the "perfect people" (spiritual)²⁶.

In this context, it is worth mentioning the idea that "God is silence" when John the Solitary displays his vision on Incarnation as reflected in his letter to Eutropius and Eusebius, introduced as "On the man of voice and word"²⁷, valuing the perspective of Ignatius of Antioch. In this letter, John assimilates the voice and word to the

24 "It is to Him who is spirit that you are directing the movements of prayer. You should pray in spirit, seeing that He is spirit"; Sebastian Brock, *On Prayer 1*, 89/97.

25 *On Prayer 2*, 89 (97).

26 *On Prayer 3*, 89-90 (98); see the hierarchy in *Liber Graduum*, Patrologia Syriaca 1,3, Paris, 1926, 13-14.

27 *Letter 3*, quoted by Sebastian Brock, *On Prayer*, 86-87.

body and living in the world, while the silence to the spirit, in the new world. Refining this idea, he applies it to the unity in Christ – more excellent than the mingling²⁸ of the word in the voice, is the mixture of God-Logos ended in the body²⁹. As the word and the voice create one unity, one intellection³⁰, one understanding³¹, it is the same for the Son of God – one impression³² perceived in two powers. And from here, it is better to be with God and not in the world of voice, desiring to become silence and not voice and word, attaining to the realm expressly found in the new world. Here the spiritual being begins to foretaste the Kingdom of Heaven³³.

And yet he gives a great importance to the incarnation of the word in the voice during vocal prayer and, by that, he stresses the continuity of the Incarnation process from the realm of the silence into that of the word and the voice³⁴. Thus, spiritual prayer is a form of silent prayer, which resembles spiritual man with God, Who is silence in His essence. Consequently, so will become the one who will be living and moving and participating to His life: “For God is silence (ܠܘܘܐ) and in silence is he sung by means of that psalmody which is worthy of Him”³⁵.

28 André de Halleux shows that John uses here the term “mingling” (ܠܘܘܐ) of Christ to describe the mystery of communion, as a model of Christ’s association with us/ “Christologie de Jean le Solitaire”, in *Le Muséon*, 94 (1981), 1-2, at 5–36, here 33–35.

29 ܐܘܘܪܘܟܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ; *Letter 3*.

30 ܠܘܘܐ.

31 ܠܘܘܐ.

32 ܠܘܘܐ.

33 For details see Brouria Bitton Ashkelony, “‘More Interior than the Lips and the Tongue’: John of Apamea and Silent Prayer in Late Antiquity”, in *Journal of Early Christian Studies*, 12 (2012), 2, at 301–331.

34 The author of the article argues that John’s mysticism is neither theophanic, nor ecstatic, but more a spiritual evolution, culminating with the inner liturgical silence (26).

35 *On Prayer* 4, 98/ 90:19–20.

In the frame of the three stages, John sees the individual progressing through five stages of silence: a silence of the tongue, of the whole body, of the soul, of the mind, and a silence of the spirit. The silences of the tongue and whole body are within the order of the body: “The silence of the tongue is merely when it is not incited to evil speech; the silence of the entire body is when all its senses are unoccupied”³⁶. The silence of the soul and mind belongs to the order of the soul: “The silence of the soul is when there are no guilty thoughts bursting forth within it; the silence of the mind is when it is not reflection on any harmful knowledge or wisdom”³⁷. The four lower silences exhibit the gradual liberation from the chains of the body and its thoughts. The silence of the spirit, as the name says, pertains to the realm of the order of the spirit: “The silence of the spirit is when the mind ceases even from stirrings caused by created spiritual beings and all its movements are stirred solely by the Being (ܠܗܘܬܐ) at the wondrous awe of the silence which surrounds the Being”³⁸.

Going further to Isaac of Nineveh, one may easily observe that he uses the term “silence” in a double sense – ascetical as well as mystical. In the ascetical endeavor, one needs first to refrain from the world in the solitude and silence³⁹ for the creation of a propitious space for inner unification. This withdrawal generates the zeal for other ascetic

36 *On Prayer* 5, 99/ 91:9-11.

37 *On Prayer* 5, 99/ 91:12-14.

38 “Letter to Hesychius” in Sebastian Brock, *Malpanuta d-abahata suryaye d-‘al slota*, Monastery of St. Ephrem: Glane, Holland, 1988, at 33-44; and English translation in *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Studies 101, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1987, at 81-98, here 34:17-18/ 20, 86.

39 Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa* (ed. by Paul Bedjan), Paris-Leipzig, 1909 (Syriac/ abbreviated B); *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh translated from Bedjan’s Syriac text with the introduction and registers by A.J. Wensinck*, Nieuwe Reeks, Deel XXIII, 1, Wiesbaden, 1969 (English translation, abbreviated I) I, 35, at 243 (B, 163-164).

labors⁴⁰. And in consequence, there is a silence of the body (ܠܘܘܐ ܕܥܡܠܐ), reflected in choosing solitude and ascetical efforts; the silence of the mind (ܠܘܘܐ ܕܠܒܐ) and the silence of the spirit (ܠܘܘܐ ܕܪܘܚܐ), described as spiritual contemplation of the divine mystery.

We are more interested in this paper on the mystical silence, specific mostly to the third stage – spiritual conduct, which pertains to the spiritual man. As in the case of John the Solitary, Isaac makes a clear difference between the “pure prayer” and the “spiritual prayer” and here the concept of silence places an essential role. Spiritual prayer gets a vast signification, as generically describing the third rank of the spiritual itinerary.

In Isaac’s discourses there are some important concepts referring to the highest level of spiritual life – knowledge, divine vision/contemplation and revelation. The Bishop of Nineveh indicates a synonymy between them and adds a fourth one, already anticipated – spiritual prayer. He argues words are weak so that to express the spiritual experience. This is why there is no fixed terminology for that. I will quote an illustrative paragraph in this sense:

The Holy Fathers are accustomed to designate all profitable emotions and all spiritual working by the name of prayer⁴¹... But sometimes they designate by spiritual prayer⁴² that which they sometimes call theoria⁴³; and sometimes knowledge⁴⁴; and sometimes revelations of intelligible things⁴⁵. Doest thou see, how the Fathers change their designations of spiritual things? This is because accurate designations can only be established concerning earthly things⁴⁶.

40 I, 45, at 300 (B, 447-448).

41 ܠܘܘܐ ܕܥܡܠܐ.

42 ܠܘܘܐ ܕܪܘܚܐ ܕܥܡܠܐ.

43 ܠܘܘܐ ܕܠܒܐ.

44 ܠܘܘܐ ܕܥܡܠܐ.

45 ܠܘܘܐ ܕܪܘܚܐ ܕܥܡܠܐ.

46 I, 22, at 114 (B, 168-169).

The Bishop of Nineveh describes the evolution of prayer within the tripartite scheme of spiritual life in accordance to Paul's anthropology. In this frame, vocal prayer pertains to the bodily stage, pure prayer⁴⁷ occurs in the second stage, the intermediary stage of the soul, while the spiritual prayer, during the spiritual stage, which anticipates the life after the Resurrection. About pure prayer Isaac states that it is generated by impulses or stirrings⁴⁸ and, consequently, it is a particular stage that depends on the type of impulses occurring during it. One can find a partial description of pure prayer in connection with the impulses, in the Second Collection. I will quote a short paragraph:

The intensity of stirrings in prayer is not an exalted part of pure prayer... it belongs only to the second or third rank. I do not mean to say that you are not traveling on the right path when these things apply to you; rather I just mean that these things belong not to the highest, but only to the intermediate stages. What is the most precious and the principle characteristic in pure prayer is the brevity and smallness of any stirrings, and the fact that the mind simply gazes as though in wonder during this diminution of active prayer. From this, one of two things occurs to the mind in connection with that brief stirring which wells up in it: either it withdraws into silence, as a result of the overpowering might of the knowledge which the intellect has received in a particular verse; or it is held in delight at that point at which it was aiming during the prayer when it was stirred, and the heart cultivates it with an insatiable yearning of love⁴⁹.

The most important element here is the mind's activity that constitutes the boundary between pure and spiritual prayer. Isaac establishes some limits of mind's activity in the spiritual realm and makes a difference between the active and the passive prayer which occurs in silence and without any bodily or mental movements. Prayer, as a

47 ܩܘܪܒܢܐ ܩܘܪܒܢܐ.

48 ܩܘܪܒܢܐ.

49 II, 3.4,66 (English translation: S. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Publications inc., Kalamazoo, Michigan, 1987, note 1).

concept, presupposes struggle and movement by definition, described in the text above as “various stirrings” of the mind or of the soul. In this framework appears the idea of the mind’s limitation in correspondence with the spiritual conduct, and, in particular, spiritual prayer. Isaac argues that, as there comes a moment when all psychic and noetic impulses cease, there is a state beyond pure prayer, described with the terms already mentioned – “amazement”, “vision” and, finally, “spiritual prayer”:

As soon as the spirit has crossed the boundary⁵⁰ of pure prayer and proceeded onwards, there is neither prayer, nor emotions, nor tears, nor authority, nor freedom, nor beseeching, nor desire, nor longing after any of those things which are hoped for in this world or in the world to be. Therefore there is no prayer beyond pure prayer and all its emotions and habits by their authority with freedom conduct the spirit thus far and there is struggle in it; but beyond this limit it passes into ecstasy⁵¹ and is no longer prayer. From here onwards the spirit desists from prayer; there is sight,⁵² but the spirit does not pray⁵³.

So, pure prayer is an intermediary state towards the spiritual stage, when there are no impulses, sensations or other movements concerning anything, but an ineffable silence⁵⁴. The mind experiences here another kind of knowledge, non-discursive, in a state of wonder⁵⁵. The reflections on the life to come are replaced by the gazes at this reality that are qualitatively different. Isaac highlights this idea: “Spiritual insights which arise concerning matters of this world are quite different in their power from the luminous reflection on the things to come, for by gazing at such things the mind is changed into a state of

50 ܩܘܪܘܢܐ.

51 ܩܘܪܘܢܐ.

52 ܩܘܪܘܢܐ.

53 I, 22, at 115 (B, 165-166).

54 II, 34, 2.

55 II, 30, 6.

wonder”⁵⁶. For Isaac this means going out of oneself (or better, going in oneself – entasy) and out of this world and lack of mind awareness. In that time “the saints... do not pray, when the mind has been engulfed by the [divine] spirit, but they dwell in ecstasy⁵⁷ in that delightful glory,⁵⁸ so the mind, when it has been made worthy of perceiving the future blessedness, will forget itself and all that is here, and it will not be moved any longer by the thought of anything”⁵⁹.

In the evolution of his argumentation he argues that, despite the fact this state is called “spiritual prayer”, from an epistemological point of view, one cannot speak properly about it as prayer and yet, it is called prayer as it is granted during prayer, when the mind of the saints is “snatched”⁶⁰. In order to illustrate his vision, he makes appeal to some biblical events as Zacharias’ vision in the temple, the vision of Peter on the roof, the apparition during Cornelius’ prayer, the dialogue of God with Joshua the son of Nun. And finally, he establishes parallels with the sanctification of the gifts of bread and wine when the Holy Spirit, during Eucharistic Epiclesis, descends upon them⁶¹.

The border between “pure prayer” and “spiritual prayer” is established by the activity of the mind. So spiritual prayer is not acquired by any human effort, but it is a gift. This idea is suggested in the paragraph that follows:

What should be called? The fruit of pure prayer, which is engulfed in the spirit. The mind has ascended here above prayer. And, having found what is more excellent, it desists from prayer. And further there is no longer prayer, but the

56 II, 5, 8.

57 ܠܡܚܘܒܐ.

58 ܠܡܚܘܒܐ ܡܢ ܡܪܝܥܐ ܠܡܚܘܒܐ.

59 I, 22, at 115 (B, 170).

60 See the radical ܡܚܘܒܐ (ܡܚܘܒܐ).

61 For details see my article: “The Motherhood of Virgin Mary and the Motherhood of the Spiritual Man (and the Church) in the Syriac Tradition. Kinship and Imagery”, in *Eastern Theological Journal* 1 (2015), at 349-362.

gaze in ecstasy⁶² at the unattainable things which do not belong to the world of mortals, and peace without knowledge of any earthly thing. This is the well-known ignorance⁶³ concerning which Evagrius says⁶⁴: Blessed is he who has reached, during prayer, unconsciousness⁶⁵ which is not to be surpassed⁶⁶.

There is one important observation to make from the paragraph above. Despite the fact that spiritual prayer is not the result of any ascetic effort, Isaac stresses that it comes, in the spirit of the synergetic eastern ascetic tradition, as a consequence of pure prayer. But to express the transcendent character of this state he equalizes the spiritual prayer with “wonder” as well as “un-knowledge” and “silence”. The two concepts pertain to two different principles of action-active (given by good noetic impulses) and passive (silence of the mind⁶⁷). The first type corresponds to pure prayer, while the second to spiritual prayer and is given by the revelation of the intellect⁶⁸, out of any human struggle or the strength of the will⁶⁹. This is also called “apperception of God”⁷⁰, that occurs spontaneously and motionlessly, and the “wonderment of mind”⁷¹, free from all images, and the spiritual silence⁷²⁷³. One may call this state “contemplative silence”⁷⁴.

62 *ⲛⲟⲩⲁⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁ.*

63 *ⲛⲁⲩⲁⲓ ⲛⲁ.*

64 *Les six centuries des Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique* (ed. by Antoine Guillaumont), PO, Paris, Brepols, 1958 (KG) 3.88.

65 Literally un-knowledge: *ⲛⲁⲩⲁⲓ ⲛⲁ.*

66 I, 22, at 118 (B, 175).

67 *ⲛⲁⲩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲁⲓ.*

68 *ⲛⲟⲩⲁⲓ ⲛⲁⲩⲁⲓ*; see also ‘the revelation of mind’ (*ⲛⲟⲩⲁⲓ ⲛⲁⲩⲁⲓ*), I, 20, at 109 (B, 161).

69 II, 15, 7.

70 *ⲛⲟⲩⲁⲓ ⲛⲁⲩⲁⲓ ⲛⲁ.* See also KG 4.48.

71 *ⲛⲁⲩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲁⲓ.*

72 *ⲛⲟⲩⲁⲓ ⲛⲟⲩⲁⲓ.*

73 II, 15, 10-II.

74 Cf. Ioan I. Ică jr., “Sfântul Isaac Sirul necunoscutul – operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale”, in Sfântul Isaac Sirul, *Cu-*

3. Silence as theological methodology

Isaac claims that the first contact between God's silence and the word was Creation. God created eight intelligible natures⁷⁵, the first seven – the angels – in silence⁷⁶ and the eighth one – the light – by voice⁷⁷.

The word had a creative role. Since then, the word has played an essential role in knowledge, becoming an intermediary between God and creation. From the very beginning, the Bishop of Nineveh supports the epistemological value of the word in his gnoseological system: "The rational beings have been taught by the Creator to use the sensible sound (ܐܠܘ) of the word (ܐܠܘܘܬܐ) from the beginning; his first use was to bring praise to the Creator... And we, men, we have received in a sensible way the sounds of the sensitive word that we use"⁷⁸.

One may find in Isaac's discourses an epistemology starting from the language. The spoken word (voice), as well as the written word

vinte cãtre singuratici. Partea a doua recent descoperitã, Sibiu, Deisis, 2004", at 17.

75 ܐܠܘܘܬܐ.

76 ܐܠܘܘܬܐ.

77 ܐܠܘ; Professor Paolo Bettiolo argues that Isaac's position goes along the exegetical East Syriac tradition, which reflects a specific and original reading of the Bible. In his argumentation, Prof. Bettiolo quotes in his article «*Avec la charité comme but: Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive*» (*Irénikon*, 63, 1990, 3, at 327), a fragment from the letter of Catholikos George, who ordained Isaac bishop of Nineveh: «Pendant de l'espace de douze heures les natures spirituelles demeurèrent dans les ténèbres, ainsi que toutes les natures qui fuit créées. Pour l'instruction des anges, notre Dieu bon dit: 'Que la lumière soit', et aussitôt, en même temps que cette parole, la nature admirable de la lumière exista, et les natures spirituelles furent dans l'admiration, et furent excitées à la louange du créateur de la lumière. Comme Dieu lui-même l'apprend au juste job en disant: 'Quand je créai les étoiles du firmament, toutes les anges s'exclamèrent et me louèrent'» (*Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens* (ed. and transl. by J.B. Chabot), Paris, 1902/ SO 227–245, here 230; 490–514, here 494).

78 II, 3.1, 8.

(Scripture) and thought, is a means of revelation and, consequently, part of the natural knowledge. Speaking about the use of the word in the cognitive process, Isaac develops a scale of three steps or three orders⁷⁹ – referring to the communicated reality, expressing more than that reality, or describing less than the situation appears. But, when this principle is applied to God’s truth, one may find only one of these three orders – the word expressing less than the reality itself⁸⁰.

In the same context, Isaac speaks about three categories of words—the word clothed in matter, but which does not take the seal of matter, being verbally communicated; the immaterial word which does take the form of matter; and thirdly, a simple word, which has no connection to matter. According to these three stages, there is also an itinerary from the material word, to the immaterial word, up to the simple word. The first category refers to the voice of the words, the second to the intellectual thoughts verbally communicated, and the third pertains exclusively to prayer and more and spiritual prayer⁸¹. Any linguistic form remains a partial and inadequate way of expressing the divine truth and yet represents a medium of revelation.

Commenting on this issue, Nestor Kavvadas associates the three levels with the corresponding type of knowledge: what is inferior to the subject with a material-sensitive knowledge; what is the communicated reality with a noetic knowledge of the intellectual beings (the second natural contemplation on Evagrius’ line); and the third with the “theoria” or the eschatological knowledge⁸².

79 *ῥῆμα*.

80 II, 3.1, 3; In a more flexible interpretation, Nestor Kavvadas argues that here Isaac reflects the three meanings of the word – literal, the inner signification and the outer signification. See Nestor Kavvadas, *Isaak von Ninive und seine Kephalaiā Gnostika. Die Pneumatologie und ihr Kontext*, Leiden-Boston, Brill, 2015, at 104.

81 II, 3.2, 2; II, 3.1, 98.

82 *Isaak von Ninive*, at 104-105.

The eschatological state changes the knowledge communication register. Language remains a form of mediation between object and subject, but spiritual knowledge implies direct communication, which St. Isaac calls “ignorance” (Pseudo) Dionysius speaks about, that can no longer be expressed by words. We can see here also the influence of Theodore of Mopsuestia with his doctrine about the two worlds – the one prior to Incarnation and the second, inaugurated by the Incarnation (eschatological), which, spiritually, anticipates the life after death. So the word remains circumscribed to the first period, as long as there is meditation, prayer, movement, labor and knowledge, in general. From there onwards, the form of communication is silence.

Silence is the language of the ascetic who is in astonishment and receives divine vision or stands in holy ignorance before God: “The soul that has once, in faith, entrusted itself unto God and, under many temptations, has received the taste of faith’s help, no longer thinks of itself, but is made speechless by ecstasy (ἔκστασις) and silence (ἥσυχια), nor is it allowed to return unto the means of its knowledge (ἐπιστήμη) or to make use of it”⁸³.

Silence characterizes the life of God Himself, as well as the glory and praise that the angels and the saints bring in the eschatological kingdom. This aspect is clearly underlined by Isaac when he states: “Silence (ἥσυχια) is a symbol of the future world. Speech (ὀμιλία) is an organ of this world... By these mysteries (silence and fasting) is accomplished, even through those invisible forces, the holy service of the Essence which governs the world... others have been entrusted with the office of examining, for the universal renovation, the secrets that were hidden in the mysterious silence of the Lord of the universe”⁸⁴.

From here, within the three fold spirituality, one identifies a clear epistemology – the voice is specific to the conduct of the body, the

83 I, 51, at 242 (B, 360).

84 I, 64, at 471 (B, 470).

word (in the thought) pertains to the conduct of the soul, while silence describes the spiritual knowledge and the anticipation of the new world. He clearly differentiates between two types of perception of truth, the first one strictly related to words and human reason (what we might call discursive knowledge, deductive, or philosophical), followed by a second way of perceiving the truth, out of grace (inductive or intuitive knowledge, or the knowledge of the saints). Both categories are capable of studying and perceiving the rationality of creation, but the spiritual things are opened only to the second type. In the first category he includes the worldly sciences and arts, while the second refers strictly to the perception of God. Below is a suggestive excerpt where Isaac, using Basil the Great's and Evagrius' insights, speaks about the two types of knowledge:

The blessed Bishop Basil⁸⁵... makes a distinction between this perception⁸⁶ of creation⁸⁷ that saints receive – that is the ladder of the intellect of which blessed Evagrius spoke⁸⁸, and the being raised up above all ordinary vision – and the perception of the philosophers. There is, he says a converse which opens up the door so that we can peer down into knowledge of created beings⁸⁹, and not up into spiritual mysteries⁹⁰. He is calling the philosophers' (knowledge) downwards knowledge⁹¹, for, he says, even those who are subject to passion can know this kind (of knowledge); this perception⁹² that the saints receive through their intellect as a result of grace, he calls knowledge of the spiritual mysteries above⁹³.⁹⁴

85 Letter 2; Syriac translation Add. 17192 190r; for details see note 7/2 of Brock (II, 35, 7), at 153.

86 Literally ܟܘܢܝܘܬܐ – knowledge.

87 ܟܘܢܝܘܬܐ ܕܡܘܬܘܬܐ.

88 KG 4.31, 43.

89 KG I.32, 71; V.76,

90 ܟܘܢܝܘܬܐ ܕܡܘܬܘܬܐ.

91 ܟܘܢܝܘܬܐ ܕܡܘܬܘܬܐ.

92 ܟܘܢܝܘܬܐ ܕܡܘܬܘܬܐ.

93 ܟܘܢܝܘܬܐ ܕܡܘܬܘܬܐ ܕܡܘܬܘܬܐ; see also KG IV.2, 66.

94 II, 35, 7-8.

It is evident that the latter type of knowledge is not a gnosis in any usual epistemological sense. It seems not to have any actual discursive content. Its *causa efficiens* refers to God's grace intervention, in the intellect. It is "silence of intellect"⁹⁵. The first lies in the natural capacity of human nature that is his reason, while the second is a free gift from above. Isaac calls the first one natural (ܡܫܝܚܐ), and the latter one supernatural (ܡܫܝܚܐ ܕܥܝܠܐ). The necessary instrument for this knowledge is faith, which represents the next step of it:

Knowledge (ܡܫܝܚܐ) is made perfect by faith (ܡܫܝܚܐ) so that it acquires the power to ascend and to perceive⁹⁶ that which is above all perceptibility and to behold⁹⁷ the splendor of Him that is not attained by the mind or the knowledge of the creatures. Knowledge is the ladder on which the man ascends to the heights of faith, but which does not use anymore when he has reached faith... Faith shows us as it was before our eyes the reality of that future perfection. By faith we are instructed above those unattainable things, not by investigation or by the power of knowledge⁹⁸.

One may find the same epistemology at John the Solitary. Faith surpasses words and thinking and reaches its material in faith and silence:

If we knew Christ through faith, we would seal His mystery with silence, without words. If, however, we believe that we can know it through knowledge, then we must persuade ourselves to ask: How did His conception and his generation have no sexual union, something extraneous to nature? And how did he take care, heal and purify the lepers, open [the eyes] of the blind and raise the dead? We want to talk about the operation of his deity, but this is a talk of faith and not of knowledge! That these things have come to pass, in fact, we have received it as a tradition of faith,

95 ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ.

96 ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ.

97 ܡܫܝܚܐ.

98 I, 51, p. 246 (B, 367).

but as these things have happened, we do not perceive it (ⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲛⲓ). It is not possible for us to be in the clearness and joy of Christ, otherwise that through faith⁹⁹.

Conclusion

From this short analysis, I will draw two short conclusions. Firstly, one can identify the triple connection and succession between voice, word and silence so to describe the spiritual itinerary from the bodily stage to the stage of the soul, up to the spiritual stage. This highlights the strong theological connection between the two authors. But the ground for this vision is Incarnation, evidencing the Christological frame of their spirituality. This argumentation goes along with the Pauline Christological centrality of Christian life. Spiritual life is participation to Christ's very life in a mysterious way.

Secondly, silence, as it appears at both authors, has a double meaning – ascetical, describing the negative expression of man's endeavor to come close to God, as well as mystical, picturing God's direct spiritual intervention. The latter one, in fact, designates a specific theological methodology, by the means of faith. One may call this theantropism, that discloses the synergy between God's loving and free intervention and, in consequence, the free and loving response of man.

99 *Johannes von Apamea* (ed. by W. Strothman), *Patristische Texte und Studien*, Berlin, 1972, 7, at 85.

A Greek Translation from the Fourteenth Century of the Latin Mass

István BAÁN

I. Introduction; 1. The source; 2. The date of the translated text; 3. The first part;
4. The second part; 5. The goal of the translation; Conclusion; II. The text

I. Introduction

1. *The source*

The text under consideration can be found in the code Panaghia 33 of the Library of the Ecumenical Patriarchate (Phanar, Constantinople – Fener, Istanbul).¹ The book is a *Praxapostolos*, that is, a collection of the Acts and of the letters of the Apostles, including the Letter to the Hebrews. The Acts and letters are supplied with the exegetical glosses by various Church Fathers and were written in the usual form around the main text (parchment, 290 x 220 mm, ff. 215). The code was originally copied in the eleventh century and offered in 1082–1083 by the hieromonk and prohegumenos Makarios to his own monastery, the Theotokos Kalamiotissa. Newly founded by the reigning Emperor Alexios Komnenos (1081–1118), the institution was

1 Matoula Kouroupou et Paul Géhin, *Catalogue des manuscrits conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat Oecuménique. Les manuscrits de monastère de la Panaghia de Chalki. Volume 1. Notices descriptive*. Patriarcat Oecuménique, Istanbul – Institut de Recherche et d’Histoire des Textes (CNRS), Paris 2008, 131–137.

located on the island Anaphé (Cyclades), which was connected to the metropolia of Théra, or Santorini.

The book was later obtained by the patriarchal center on the island of Chalki from the monastery of Theotokos tes Kamariotisses. Its provenience can be explicated by the fact that the largest part of the library in Chalki originated from the monastery of Saint John Prodromos in Sozopolis - today Sozopol in Bulgaria – which was destroyed in 1623 by the Kossaks. A number of codices from the rich collection in this library had been purchased by John Lascaris for the Medici library, the Biblioteca Laurentina in Milan, in 1492.² Since the first publication of some excerpts from it by Papadopoulos-Kerameus in 1893³ and based on its previous location, the code is identified as Chalki 33 in the secondary literature. The eminent scholar of Byzantine studies contented himself with publishing only one third of the Greek version of the Latin Mass (f. 130^r–131^r). He argued that the Latin clergy after the occupation of the patriarchal see spared no effort to win converts. This is manifested by the translation into Greek of the Latin liturgy, which was most commonly known to the Frankish crusaders, who then used the new Greek translation at Constantinople. A palaeographic study from 2008, however, dated the manuscript one hundred years later. As a result, Kerameus' reasoning has become outdated. In the secondary literature, this manuscript has persistently been treated as a thirteenth-century translation, and scholars have derived further consequences from this hypothesis. Nevertheless, some decades later in the 1930s, M.H.W. Codrington searched in vain in the library of the Patriarchate for the missing parts of the text of the

- 2 ΑΙ. ΤΖΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Περιγραφικός κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Τόμος Α. Τμήμα χειρογράφων Παναγίας Καμαριωτίσσης. Istanbul, 1953. 6.
- 3 *Documents grecs pour servir à l'histoire de la 4me croisade (liturgie et reliques)*. Revue de l'Orient Latin, t. Ier 1893, Paris (réed. anastatique Bruxelles 1964), 540–555.

Latin Mass translated into Greek. Alas, such experiences are not limited to research in eastern archives but occur all too frequently in their western counterparts as well, especially when the collections have been reorganized. Since that time, the original has been designated as lost.⁴ The subsequent research was based only to the published part, which was not sufficient for a more thorough investigation. Albeit, the inventory in 1953 continued to testify to its existence.⁵ In the first years of the third millennium, Panagia 33 became accessible again for research.

During the twentieth century there have been some efforts to identify the Panagia 33 (Chalki 33) text with the Liturgy of St. Peter.⁶ The most aggressive representative of this theory has been Codrington. His study has been criticised as „d disdainful of circumspection” by J. M. Hanssens⁷ because „its basic arguments are difficult to follow, so his conclusions are also difficult to evaluate.” Yet it is clear that Codrington’s reconstruction of the prehistory of the texts depends heavily on his assessment of the fragmentary bilingual texts Chalki 33 and Ambrosiana F. 93. These texts present a portion of the Latin canon

4 M.H.W. Codrington – P. De Meester: *The Liturgy of Saint Peter*. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, 30) Münster, 1936.

5 Αι. ΤΖΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Περιγραφικός κατάλογος, 62–67. The catalogue only mentions the later glosses in passing and refers to the studies of Papadopoulos-Kerameus.

6 The Liturgy of Saint Peter is „a formulary for the eucharistic celebration composed of Western liturgical elements (parts of *ordinarium*, various prayers, eucharistic canon) and of elements of Byzantine and/or Eastern origin (prayers and hymns).” Stefano Parenti, Un testimone glagolitico della liturgia romano-bizantina di S. Pietro, In: *A Oriente e Occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi*. (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 54). Librerie Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 224–226

7 *La liturgie romano-byzantine de Saint Pierre*. Orientalia Christiana Periodica IV (1938), 235–258; V (1939), 103–150), 240.

transcribed into Greek characters and furnished with an interlinear gloss translating the Latin text word for word. Hanssens shows⁸ that it is wrong to see these bilingual texts as evidence for the origin of the Liturgy of Peter as an interlinear gloss, as Codrington does, because they were produced at a relatively late date for polemical rather than liturgical use.⁹ Now that the full text of Panaghia 33 is being published, we will clearly be able to recognize that the identity of the Latin text underlying the Greek translation, with the Roman *missa fidelium*, under a strong Gregorian influence.¹⁰

2. *The date of the translated text*

Papadopoulos-Kerameus has determined that the copier of the marginalia could have worked in the first years of the thirteenth century, most probably at the end of the first decade of the occupation of Constantinople by the Crusaders. His conclusion was based primarily on the other intercalated texts. These relatively short pieces, written by known and anonymous authors belong mostly to the genre littéraire of polemics. There are two opuscles of Nicetas chartophylax of Nicaea: the first is about the time and the reasons for the separation of the Roman Church (ἡ τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησία) from the Greek (f. 88),¹¹ and the second concerns unleavened bread (f. 88^{r-v}); a response of the patriarch John Kamateros to Pope Innocent III (ff. 116^v–118^v),¹² two letters of Demetrios Tornikes to the Pope, one on behalf of the

8 *ibid.* 133 and 140f

9 James R. Campbell, *A Brief Introduction to the Liturgy of St. Peter*, (Woodstock, Illinois, 1999), 2.

10 Klaus Gamber, „Die Fassung des Canon missae ist weitgehend an der gregorianischen Fassung angepasst,” in *Codices liturgici latini antiquiores, secunda editio aucta*, Univ. Verlag Freiburg, Schweiz 1968. No. 606, p.298

11 PG 120, 713–720

12 A. Papadakis – Alice M. Talbot: *John X Camateros Confronts Innocent III: An Unpublished Correspondence*, Byzantinoslavica, XXXIII (1972), 35–41.

emperor (ff. 149–150^v) and the other on behalf of the patriarch (ff. 157^v–158^v).¹³ The four pieces written by anonymous authors are three short polemical works concerning the question of the azyma and the translation of the Latin Mass. All these literary works are written by the same hand in the form of marginalia or by employing the lacunas and some of the empty pages. The time of the copying has been dated to the fourteenth century by Kouroupou and Paul Géhin.¹⁴ A note in Latin, not recorded by Papadopoulos-Kerameus, is written on the final page (f. 214^v): „Explicit epistola beati Pauli apostoli ad ebreos. Finito libro sit laus et gloria Chr(ist)o” the date of which is not fixed by the authors of the catalogue, but probably issued from the same in the fourteenth century. This note indicates that the code was used, or more probably, possessed at that time by somebody who was familiar with both the Greek and the Latin texts.

And now let us turn to some analytical remarks about our liturgical text.

The work bears the title: Ἡ λατινική λειτουργία τοῦ ἀγί(ου) Γρηγο(ο) ρ(ί)ου τοῦ Διαλόγου, ἐρμηνευθεῖσα ἐκ τῆς ῥωμαίας ἀρτίως εἰς τὴν ἑλληνικὴν that is „The Latin Mass of Gregory of the Dialogue (i.e. Pope Gregory the Great), translated exactly (or newly – it depends on the interpretation) from the Roman language into Greek.” After the title we can read a historical commentary: „This our holy father among the saints, Gregory of the Dialogue was Pope of ancient Rome under the reign of the most abominable Leo the Isaurian and his successors, and this liturgy is what the Latins say ... from ‘The Lord be with you’”. (Gregory I, surnamed by his Dialogues, is confused here with Pope Gregory II or Gregory III.)¹⁵

13 Georges et Démétrios Tornikès: *Lettres et discours*. Introductions, texte, analyse, traduction et notes par J. Darrouzès, (Paris, 1970), 336–337, 346–353.

14 *Catalogue des manuscrits*, 136.

15 Οὗτος ὁ ἐν ἀγίοις πατὴρ ἡμῶν Γρηγόριος ὁ Διάλογος πάπας τῆς πρεσβυτέρας

The text is divided into two parts: the first consists of two parallel lines: we can find the Latin text transliterated into Greek in the lower line, and the correspondent Greek words or expressions above each Latin word in the upper line. The second part of the text, located mostly in the very narrow outer portion of the margin on the edge of the pages, is a corrected, more fluent version of the rough Greek text. The Latin text consists of the missa fidelium and begins with the „Dominus vobiscum” et an oratio super oblata, then follow the praefatio, canon, Pater noster, communio and benedictio.

3. *The first part*

The transliterated Latin text shows that the copier did not understand every word.¹⁶ We can find forms like ἀδῖρκπαν, ράτιμ, ρατιοναβιβελ, ἀκεπαβιλίμ instead of *ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem* or ἄγνουσ δεῖ κῖτδῖλλῖσ πεκάτα μουνδίνῖ or instead of „*agnus Dei qui tollis peccata mundi*”, and more like these. There are omissions in the text such as τίβῖ γράτζῖοσ βενεδῖζῖ φρετ instead of „*tibi gratia(s) agens benedixit, fregit*” (he gave thanks to you, blessed, broke it), εκ κούντζῖεσ κουμ κῖε φεκερέτῖσ [...]εῖνε φακῖέτῖσ, instead of „*haec quotiescumque feceritis, in mei me(moriam) facietis*” (as often as you do this, do it in my remembrance), or νόβῖσ κούοδ κῖεπέκκασεβῖσ τούε, instead of „*nobis quoque pecca(toribus) servis tuis*”. Another example

ὑπῆρχε Ῥώμησ, ἐπὶ τῆσ βασιλείασ τοῦ ἐχθίστου Λέοντοσ τοῦ Ἰσαύρου καὶ ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν· οὗτῖνοσ καὶ ἡ λεῖτουργία αὐτῆ ἐστὶν ὡσ οἱ Λατῖνοῖ λέγουσῖν [...] ἀπὸ τοῦ ὁ κύριος μεθ’ ἡμῶν.

- 16 „In der Orthographie zeigen beide Handschriften die gleiche Willkürlichkeit, ein festes System der Wiedergabe lateinischer Laute durch griechische Buchstaben ist in keiner von ihnen zu erkennen. Ausserdem verraten manche sinnlosen Schreibfehler im lateinischen texte, dass die Abschreiber mit dieser Sprache nicht recht vertraut waren.” August Heisenberg, *Die römische Messe in griechischer Übersetzung. In Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte. Gesammelte Arbeiten ausgewählt von Hans-Georg Beck*. Variorum Reprints, London 1973, 13.

of such errors could be the incorrect division of a couple of words, such as κενάτου μεστακίπιενσ instead of „*caenatum est accipiens*” (after having supper he took). The Greek copier consistently used „*Domine*” instead of „*Dominem, Domini* or *Domino*” in all cases, probably as a matter of routine in ordinary life. Therefore, we can conclude with considerable certainty that the copier had not seen the Latin text, or when he did, he could not read it. Rather, he followed dictation, and the transliterated text had not been corrected by the person, who had dictated it.

The second, or upper, line is where we find the corresponding Greek words or expressions above each Latin word but these reveal some inconsistencies as well. The translation is very literal, as we can see in the case of „*gratias agamus Domino Deo nostro*” Εὐχαριστίας ἀναπέμφωμεν Κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν (Let us give thanks to the Lord our God), or from the words of the institution of the Eucharist, cited as „*qui pro vobis et pro multis effundetur* (ἐκχέταϊ)” (which is shed for you and for many), which stands in present tense and is not a participle (ἐκχυνόμενον) as in the Byzantine liturgy. „*In mei memoriam facietis*” is translated by ἐν τῇ ἐμῇ μνήμῃ ποιήσετε, and does not use the corresponding word ἀνάμνησις. The „*Ite missa est*” is rendered by ἐπληρώθη ἡ λειτουργία, (the holy service is completed, go forth) which reflects the meaning of the sentence. Sometimes the translation is literal, but at other times the translation reverts to the customary formulas of the Greek liturgy. The latter is illustrated by the Sanctus: „*pleni sunt caeli et terra gloria tua... benedictus qui venit in nomine Domini*”, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου...εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου (heavens and earth are full of Thy glory...blessed is He that cometh in the Name of the Lord). We can observe discordance in the case of the word, „*(oblationem)...ascriptam*” which is transliterated in a distorted form ἀδῖρκπαν. The translator refers to the offered gifts of bread and wine, he uses ἀπερίγραπτον (uncircumscribed), which is not only totally wrong, but simultaneously

meaningless. There are relatively few examples of such mistakes. From all of these we can conclude that the translation was made probably by the same person, who had dictated the Latin text. We don't know if the copier had any experience with Greek liturgy. He may have changed some formulas while he was copying, not because he intended to do so but because he found them unfamiliar.

4. *The second part*

The second part of the text, located mostly in the very narrow outer margins of the pages, is a corrected, more fluent version of the Greek rough version. The great inconsistencies and mistakes are omitted, the lacunas in the Greek text are filled, and we can observe some corrections for uniformity, for example the usual Greek form εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων instead of εἰς ἀπεράντους αἰῶνας τῶν αἰώνων (unto ages of ages). This work is certainly the work of the copier, but perhaps not in all cases without the help of the person who dictated and translated the Latin text. Interestingly, we may note that the Greek copier has rendered the Latin formula of commemoration of the Pope by τῷ δούλῳ σου... ἡμῶν (thy servant), an expression that could have been referred to any bishop. He omitted to translate the words „*toto orbe terrarum una cum beatissimo (famulo tuo papa nostro)*,” and in the final version has translated these words as πάση τῇ οἰκουμένη καὶ τῷ πάπᾳ ἡμῶν. This omission can be explained by the fact that the clergy were not willing to accept the spiritual authority of the Pope of Rome over the *oikoumene*, i.e. the (Byzantine) Empire, which extended over the whole world, and refused to commemorate him in the liturgy.

5. *The goal of the translation*

We can ascertain that this Greek version of the Latin Mass did not prove to be useful as an official public version that might attract the indigent population of Constantinople to the Latin churches. There-

fore, we should not accept the overly hasty determination of Papadopoulos-Kerameus that this text indicated a means of proselytizing by the Frankish crusaders through the translation of the Latin mass into Greek.¹⁷ The Greek text can be simply an insert into the other literary pieces copied into Panaghia 33. The author of the collection was extremely interested in the question of unleavened bread, and he discovered that a Westerner could not argue for the azyma from the very text of the Latin Mass because the Latin word „*hostia*” meant sacrifice (θυσία), and the entire canon concerned „*panis*” (ἄρτος), or bread. The text of the Latin Mass precedes the other opuscles written against the azyma in the manuscript, so this order can also verify my hypothesis. In keeping with the results of palaeographical analysis, we need to date the copy to the fourteenth century.

We cannot find any written evidence for an introduction of the Latin Mass in Greek in the Latin Empire of Constantinople after 1204. True, Pope Innocent III instructed the legate Benedict of Santa Susanna as follows: „Because the empire of the Greeks has been handed over to us, the rites of the priesthood must necessarily change. Ephraim having returned to Judah casts away the old leavened bread and is nourished on the unleavened bread of sincerity and truth.”¹⁸ But his observation, „forming the Greek Church more completely in devotion and purity of faith according to the institution of the most holy Roman Church, which the Lord appointed to be the mother and mistress of all Churches”¹⁹ should not be interpreted as a plan for es-

17 „Il est donc naturel que le clergé latin de Constantinople, après avoir pris possession du siège patriarcal (1204), est poursuivi son oeuvre du prosélytisme en faisant traduire en grec et adopter la liturgie latine la plus commune parmi les croisés francs.” *Documents grecs*, 543–544.

18 Regestrorum lib. VIII. LV (230): „Translato ergo imperio, necessarium ut ritus sacerdotii transferatur, quatenus Ephraim, reversus ad Judam, in azymis sinceritatis et veritatis, expurgato fermenti veteri, epuletur.” PL 215, 623BC

19 „Ut autem in devotione ac fidei puritate, juxta institutiones sacrosanctae Ro-

tablishing a Latin rite in Greek. The supremacy of Latin in all aspects was fully evident for Rome. The Western Church considered itself in a dominant position, when it observed the following about the different rites within the same faith in the 9th capitulum of the IV Lateran Council in 1215, „Seeing that in many places within the same district and diocese there are mingled people of diverse languages with many rites and customs within the one faith, we strictly enjoin that the prelates of such districts or dioceses should provide suitable men to minister divine service to them according to the diversities of rites and languages, instructing them by word and example.”²⁰ The same council reproached the Byzantines for having washed their altars after a Latin had celebrated before them.²¹ Later, a meeting for union was held between the representatives of both Churches under John Vatatzes in Nymphaeum in April 1234, but no mention was made of the attendance of Greeks at a Latin Mass.²² During the time of Frankish rule, the custom of building churches with two apses in the occupied territories emerged. The conquering minority worshiped in one, while the majority of Greek Orthodox attended the Holy Liturgy in

manae Ecclesiae, quam Dominus omnium ecclesiarum matrem constituit et magistram, praedicta ecclesia plenius informetur...” *ibid.*

20 „Quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem atque dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores, districte praecipimus ut pontifices huiusmodi civitatum sive dioecesium, provideant viros idoneos, qui secundum diversitates rituum et linguarum divina officia celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent, instruendo eos verbo pariter et exemplo.” J. Alberigo et al.: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna, 1973. 239.p.

21 „In tantum Graeci coeperunt abominari latinos, quod inter alia quae in derogationem eorum impie committebant, si quando sacerdotes latini super eorum celebrassent altaria, non prius ipsi sacrificare volebant in illis, quam ea tamquam per hoc inquinata lavissent.” *ibid.* 235.

22 See J.Gill: *Byzantium and the Papacy 1198–1400*. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ. 1979. 68–69.

the other. Obviously, the two congregations remained separate from each other.

This Greek text, until now, has been the most extensive and provides an example of how the Byzantine side attempted to come to grips with not only the visible customs of the Latin Church, but also a basic and rather authoritative text of the Roman Church concerning a crucially debated point of division.²³ We are also aware of another translation fragment from the Ambrosiana Library in Milan,²⁴ which only extends from the *qui tibi offerunt* in the memorial to the living found in the Roman canon to the end of the mass. Unfortunately, it is so incomplete that we only have one-tenth of the entire text in largely fragmentary sentences.²⁵ So long as the disputes between the Greeks and the Latins concerned not the basic texts but only various customs such as the unleavened bread, or *azyma*, or later about the *epiklesis*, the discussions could not concentrate on the liturgical texts, which reflected the most authoritative statements of the Church.

23 The Chrysostomus Liturgy had been translated earlier in the West: these included one by Leo Tuscus from around 1180, as well as from the Renaissance era by Erasmus of Rotterdam around 1510, and Ambrosius Pelargus (Storck) and Savile in 1541. These translations have also appeared in print.

24 Ms. Ambr. 350 (F. 93 sup. olim N. 60), ff. 7^r–10^v; 2; 11^v–28^v

25 Edited by A. Heisenberg: *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, II. Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206. Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208* (Sitzungsber. der Bayer. Akad. D. Wissensch., Philos.-philolog. U. Hist. Kl., 1923, 3. Abhandl.), München, 1923. 46–52, however, the missing portions that are available in the Panaghia 33 were based on subsequent translations, and so these remain more or less conjectural. The fragment has been preserved as a part of those papers of Nikolaos Mesarites that concern the disputation of 30 August 1206, in which he engaged the Cardinal Legate Benedict and Tomasso Morosini, the Latin Patriarch. Based on this location, the translation stems from 1206 or perhaps earlier. Do the two Greek translations have anything to do with each other? I think that is rather unlikely.

A brief quotation has survived on the question of the unleavened bread, or azyma, from the negotiations on 22 November 1214 between Cardinal Legate Pelagius and Nikolaos Mesarites²⁶, the representative of the Nicaean Emperor.²⁷ Apart from a few orthographical differences, the quotation is identical to that found in the Milanese fragment. On the other hand, in several ways it diverges from the text of Panaghia 33, if for no other reason than that the basic Latin text cited in the Mesarites dispute also differs (*oblationem puram, oblationem sanctam, oblationem immaculatam, panem sanctum vitae sempiternae et calicem vitae sempiternae*).²⁸

Was the text of Panaghia 33 known subsequently by later Greek theologians? The only citation from the Latin Mass comes from Chapter 30 of the „Explication of the Divine Liturgy” by Saint Nicholas Cabasilas, written in the 1360s. He quotes the prayer *Supplices te rogamus* as follows: κελεύσον ἀνενεχθῆναι τὰ δῶρα ταῦτα ἐν χειρὶ ἀγγέλου εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου θυσιαστήριον.²⁹ This translation corresponds slightly more precisely to the original, except ὑπερουράνιον: *iube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum*. The Constantinopolitan version is different: κελεύσον ταύτην διακονηθῆναι διὰ χειρῶν ἀγγελῶν σου εἰς τὸ ὑψηλὸν θυσιαστήριον σου. It seems Cabasilas was unaware of the version copied in the code of Theotokos Kalamiotissa.

26 1163/64–after 1214. From 1207 the Metropolitan of Ephesus.

27 A. Heisenberg: *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, III (Sitzungsb. der Bayer. Akad. D. Wissensch., Philos.-philolog. U. Hist. Kl., 1923, 3. Abhandl.), München, 1923. vö. Gill: *Byzantium and the Papacy 1198–1400*. 41. (The discussion notes were composed by the Greek side in 1216. Perhaps they were made by someone other than Mesarites because he may have been dead by that time.)

28 A. Heisenberg: *Neue Quellen*, 15.

29 c. XXX, 2. SC 4bis, p. 192.

Conclusion

I think that this curious text of Panaghia 33 invites further investigations. Namely, did the polemics after the occupation of Constantinople continue as previously by omitting the basic liturgical texts, or did they make any effort to become better acquainted with them because the lack of understanding could be one of the reasons, although not the only reason, for the failure to establish a real theological dialogue. The quotations from Mesarites and Cabasilas appear to indicate that from this point on, they began to devote greater attention to liturgical texts. Indeed, we need additional research to help uncover when and where this occurred among later Byzantine theologians, and where do Latin theologians begin to refer to the Greek liturgy. Such explorations could provide a valuable supplement to improve our understanding of why the theological discussions between Byzantium and Rome ran aground in Florence.

II. The text

Since the transliterated text and the Greek translation appear on the same page in the manuscript, the pages of the former have been identified with letters from the Latin alphabet (f. 130^r), while those of the latter with Greek letters (f. 130^a). Although the rubrics are not separately marked in the original, they have been underlined. The Latin text underneath the original Greek does not appear in the manuscript and only serves to ease the identification of the words.

(f. 130^r)

ὁ κ(ύρι)σ μεθ' ἡμῶν. καὶ μετὰ τοῦ πν(εύματος)σ σου. ὁ ἱερεύς·
Δόμινουσ βοβίσκουμ ἔθ κουμ (σ)πίριτου τουο. σακερδης.
Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo. Sacerdos.

5

εὐξόμεθα· παράσχου // κ(ύρι)ε τοῖς πιστοῖς σου δεξιὰν
ὀρέμουσ. πρετένδε. // δόμινε, φιδελίβε δεξετερά
Oremus. Praetende // Domine, fidelibus dextera

10

οὐ(ρα)νίου βοηθ(εία)σ, ἵνα σε ὅλη καρδιά ἐκζητήσωσῖ // καὶ
κελέστῖσ αὐξίλῖι ὄντ τε τόστο κόρδε περκυῖραντ. // ἔθ
coelestis auxilii ut te toto corde perquirant // et

15

ἄπερ ἀξί(ω)σ αἰτοῦνταῖ, κατευοδοθῶσῖ. // Διὰ τοῦ Κ(υρί)ου
κύε δίγνε πουστουάντ κονσεκοάντουρ. // Περ Δόμινε
qui digne postulant consequantur. // Per Dominum

20

ἡμ(ῶν) // Ἰ(ησο)ῦ Χ(ρίστο)ῦ // τοῦ υἱοῦ σου, μεθ' οἷ
νοστρουμ // Ἰησοῦμ Χρίστουμ // φίλιουμ τούουμ, κοῖτ τέκουμ
nostrum // Iesum Christum, // filium tuum, qui tecum

25

ζῆσ καὶ βασιλεύεισ ὁ θ(ε)σ εἰσ ἐνότητα Πν(εύματος)σ // ἀγίου
βῖβετ ἔθ ρέγνατ Δέουσ ἰν οὐνῖτάτε Πυρίτου // σάνκτι
vivit et regnat Deus in unitate Spiritus // sancti

30

εἰσ ἀπεράντ(ου)σ αἰῶν(α)σ τ(ῶν) αἰῶνων. Ἀμήν. ὁ ἱερεύς·
περ ὀμνῖα σέουλα σεκουλόρουμ. Ἀμεν. σακερδης.
per omnia saecula saeculorum. Amen. Sacerdos.

Ἐπάνω προσφορ(ᾶ)σ // θυσίαν, Κ(ύρι)ε, σοὶ ὀρῖσθεῖσ(α)ν
Σαπερ ὄβλατα // Σακρῖφικία, Δόμινε, τίβῖ δικάτα
Super oblata // Sacrificia Domine tibi dicata

ἀγίασον κ(αὶ) διὰ αὐτῆς ἡμῖν πρόσχεσ // διὰ
σακτίτικα ἔτθ περ εαδεμ νος πλακάτους // ἰντένδε πέρ
sanctifica et per eadem nos placatus // intende, per 35

τ(οῦ) Κ(υρίου) ἡμ(ῶν) Ἰ(ησοῦ) Χ(ρίστο)ῦ τοῦ υἱοῦ σου,
Δόμῖνε νόστρουμ Ἰησοῦμ Χρίστουμ φίλιουμ τούουμ,
Dominum nostrum Iesum Christum, filium tuum, 40

μεθ' οὗ // ζῆσ καὶ βασιλε(ύει)σ ὁ θε(ε)σ εἰς ἐνότητι
κύ τεκ(ου)μ // βίβιτ ἔτθ ρίγνατ Δέουσ ἰν οὐνίτατ(ε)
qui tecum // vivit et regnat Deus in unitate

πν(εύματο)σ ἀγίου εἰς πάντασ αἰῶνασ // τ(ῶν) αἰώ(νω)ν.
Σπῆριτουμ σάκτι περόμνια σέκουλα // σεκουλόρουμ.
Spiritus sancti per omnia saecula // saeculorum. 45

ὁ ἱερεύς: Κύριε μεθ' ἡμῶν. ὁ λαός: Καὶ μετὰ τοῦ //
σακερδης. Δόμῖνουσ βοβίσκουμ. πόπολουσ. Ἔτθ κουμ // 50
Sacerdos. Dominus vobiscum. Populus. Et cum //

πν(εύματό)σ σου. ὁ ἱερεύς: Ἄνω σχῶμ(εν) τ(ὰ)σ καρδί(α)σ).
σπῆριτου τουό. σακερδης. Σουσουρμ κόρδε
spiritu tuo. Sacerdos. Sursum corda. 55

ὁ λαός: Ἔχομ(εν) πρὸ(σ) τ(ὸν) Κ(ύρι)ο)ν. // ὁ ἱερεύς:
πόπολουσ. Ἀβέμουσ ἀ Δόμῖνε // σακέρδης.
Populus. Habemus a(d) Dominum. // Sacerdos. 60

Εὐχαριστ(ία)σ ἀναπέμψωμ(εν) Κ(υρί)ῳ τῷ θεῷ ἡμ(ῶν).
Γράτζιασ ἀγάμουσ Δόμῖνε Δέω νοστρω.
Gratias agamus Domino Deo nostro.

65 ὁ λαός· Ἄξιον // κ(αὶ) δικάϊόν ἐστὶ. ὁ ἱερεὺς· ὄντ(ω)σ
πόπολους. Δίγνουμ // ἔτθ ιούστουμ ἐστ. σακέρδῃσ. Βέρε
Populus. Dignum // et iustum est. Sacerdos. Vere

70 ἄξιον κ(αὶ) δικάϊόν ἐστὶ, πρέπον κ(αὶ) // σωτηριῶδες ἡμῖν
δίγνουμ ἔτθ ιούστουμ ἐστ κούουμ ἔτθ // σαλουταρὲ νοσ
dignum et iustum est (ae)quum et // salutare, nos

75 σοὶ αἰεὶ εὐχαριστί(ασ) ἀναπέμπ(εῖν) Κ(ύριο)σ ἄγιε //
τίβι σέμπερ γράτζιασ ἄγερε Δόμῖνε σάκτε //
tibi semper gratias agere, Domine sancte, //

80 π(άτε)ρ παντοδύναμε αἰώνιε θε(ε)ὲ διὰ
πάτρε ὀμνίποτενοσ ἀτέρνε Δέουσ περ
Pater omnipotens, aeternae Deus, per

80 Χριστοῦ τοῦ κ(υρίο)υ ἡμ(ῶν), //
Χρίστουμ Δόμῖνε νούστρουμ, //
Christum Dominum nostrum, //

(f. 130^v)
85 δι' οὗ τ(ῆν) δόξαν σου αἰνοῦσῖν // Ἄγγελοῖ, προσκυνοῦσῖ
πὲρ κυῖέμ μαγεστάτεμ τούαμ λαυδαντ // Ἄγγελι ἀδόραντα
per quem maiestatem tuam laudant // angeli, adorant

90 κυριότητες, τρέμουσῖ ἐξουσίαῖ οὐ(ρα)νοὶ // οὐ(ρα)νῶν τὲ
δομῖνατζιόνεσ, τρέμουντ πότεστάτεσ κέλῖ // κελορούμ κῖε
dominationes, tremunt potestates; coeli // coelorumque

95 δυνάμεισ τά τε μακάρια // κοῖνῃ ἀγαλλιάσει
βῆρτούτεσ ἀκ βεα(τα) Σεραφῖμ // σόκῖα ἐξουταλτζιόνε
virtutes ac bea(ta) Seraphim // socia exultatione

λεϊτουργοῦσι, μεθ' ὧν κ(αι) τ(ὰς) ἡ(μετ)έρ(ας) φων(ὰς)
 κονκελεύραντε κον κνίβουσ ἔτθ τρας βόσκες
 concelebrant. Cum quibus et (nos)tras voces

προσδεχθῆναί // κέλευσον δεόμεθα ικετικῆ ὁμολογία // 100
 οὐταδμετῖ // (ι)ουβέας δεπρεκάμουρ σούπλικῖ κονφῖόνε //
 ut admitti // iubeas deprecamur, supplicii conf(ess)ione //

λέγοντες. ὁ λαός σὺν τῷ ἱερεῖ. // Ἄγιος ἄγιος
 δίκέντες. πόπολους κοῦμα σακερδότους. // (Σ)άκτους σάκτους 105
 dicentes. Populus cum Sacerdote. // Sanctus, Sanctus

Κ(ύριο)σ θ(ε)δ)σ // πλήρησ ὁ οὐ(ρα)νὸσ
 σάκτους Δόμῖνους Δέουσ // (Σ)αβαὼθ πλένῖ σούντ κέλι
 Dominus Deus // Sabaoth. Pleni sunt coeli 110

κ(αι) ἡ γῆ // τῆσ δόξ(η)σ σου ἐν τ(οῖσ) ὑψίστ(οῖσ) //
 ετθ τέρρα // (γ)λόριεσ τουά ὠσαννά (iv) (ἐ)ξκελσῖσ //
 et terra // gloria tua. Hosanna in excelsis. //

εὐλογημένοσ ὁ ἐρχόμενοσ ἐν ὀνόματῖ Κ(υρί)ου ἐν
 βενεδίκτους κῖ βένῖτ ἴν ὀμῖνε Δόμῖνε ὠσαννά ἰν
 Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in 115

τ(οῖσ) οὐ(ρα)νοῖσ. σὲ τοῖνυν ἐπίσκέστατε // π(ά)τερ διὰ Ἰ(ησο)ῦ
 ἐξ κελσῖσ. Τέ ἰγῖτουρ κλιμεντίσῖμε // (πά)τερ περ Ἰησοῦμ
 excelsis. Te igitur, clementissime // Pater, per Iesum 120

Χ(ρῖστο)ῦ τοῦ νιοῦ σου Κ(υρί)ου ἡμ(ῶν) ικετεῦντ(ε)σ
 Χριστοῦμ φίλιουμ τούουμ Δόμῖνε νόστρουμ σούπλικεσ 125
 Christum, filium tuum, Dominum nostrum, supplices

- παρακαλοῦμεν κ(αι) δεόμεθα // ἵνα προσδέξη κ(αι)
 ρογάμους ετθ πετίμους // τῖα πτα αβέας ετθ
 rogamus et petimus // (ut) accepta habeas et
 130
- εὐλογήσῃς ταῦ(τα) τὰ δῶρα ταύτην τ(ήν) προσφορὰν ταύτ(ην)
 βενεδίκῃς ἐκ δόναρ ἐκ μουάργερα ἐκ
 benedicas haec dona, haec munera, haec
 135
- τ(ήν) ἀγί(αν) θυσίαν τ(ήν) ἀμωμητον // ἐν πρώτ(οῖς) ἦν
 σάκτα σακρίφικῖα ἰνλίβατω // ἰν πρίμοῖς κῖτε
 sancta sacrificia illibata, // in primis quae
 140
- σοῖ προσφέρομ(εν) ὑπὲρ τ(ῆς) Ἐκκλ(ησίας) σου τ(ῆς) ἀγίας
 τίβῃ ὀφερίμους προ Εγκλεσίᾳ τοῦα σάκτα
 tibi offerimus pro ecclesia tua sancta
 145
- καθολικῆς, ἣν εἰρηνεῦσαῖ // διαφυλάξαῖ ἐνῶσαῖ κ(αι)
 κατόλῖκα, κούαμ παμῖφικάρε // (κ)ουστοδίρε αδουνάρε ετθ
 catholica, quem pacificare, // custodire, adunare et
 150
- κυβερνήσαῖ καταξίωσ(ον)
 ρέγερε δῖγνέρις τότο ὄρβε τεράρουμ οὐνάκουμ
 regere digneris toto orbe terrarum, una cum
 155
- τ(ῶν) δούλων κ(αι) πάντ(ων) τ(ῶν)
 φαμουλόρουμ φαμουλαρούμ ετθ ὀμνίουμ κῖρκουμ
 famulorum famularum(que) et omnium circum
 160

παρίσταμ(ένων)·σοὶ γ(ὰρ) ἡ πίστι(ῖς) αὐτ(ῶν) δῆλη ἐστὶ καὶ
 τιβί φῖες κόγνωτα εστ ετθ
 quorum tibi fides cognita est, et 160

(f. 131^r)
 φανερά // ἡ πρόθεσ(ῖς) ἤντινά σοῖ προσφέρουσὶ ταύτ(ην)
 νότα // δεβότζιο ηνὶ τιβί ὀφέρουτ εκ
 nota // devotio, qui tibi offerunt hoc 165

τὴν θυσί(αν) // τ(ῆς) αινέ(σεως) ὑπὲρ ἑαυτ(ῶν)
 σακρίφι[κτίομ] // λαυδῖ πρὸς ὀμνίβους
 sacrificium // laudis, pro s(e) omnibus,
 170

ὑπὲρ ἀναρρύσ(εως) // τ(ῶν) ψυχ(ῶν) ὑπὲρ ἐλπίδος
 προ ρέδεμι // τζῖόνε ἀνιμάρου προ σπε
 pro redemp // tione animarum, pro spe

σ(ωτη)ρίασ καὶ // ρύσεωσ αὐτ(ῶν) σοὶ ἀποδιδόασὶ 175
 σαλούτις ετθ // ἱνκολουματάτησ σουα τιβί ρέδουντ
 salutis et // incolumitatis suae; tibi (que) reddunt

τ(ὰς) [εὐχὰς] // αὐτῶν τῷ αἰωνίῳ θε(ε)ῷ ζῶντι καὶ ἀληθίνῳ,
 βότα // σουα ἐτέρνω Δεω βίβω ετθ βερο 180
 vota // sua aeterno Deo, vivo et vero.

κοῖνωοῦντ(εσ) κ(αὶ) τ(ὴν) μνήμ(ην) σεβόμενοι // ἐν πρώτο(ῖς)
 [κο]μουνικάντεσ ετθ μεμόριαμ βενάρουντ // ἰν πρίμοῖσ
 Communicantes et memoriam venerant, // in primis 185

τ(ῆς) ἐνδόξου ἀεῖπαρθένου // Μαρίας γεννητρί(ας)
 γλοριόσε σεμ περβῖργίνησ // Μαρῖε γενετρικήσ
 gloriosae semper virginis // Mariae, genitricis

- 190 τ(οῦ) θ(εο)ῦ κ(α)ὶ Κ(υρίο)υ ἡμ(ῶν) // Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀλλὰ
 Δεῖ ετθ Δόμινι νόστρι // Ἰησοῦμ Χ(ρῖστ)ιμ σεδ
 Dei (et) Domini nostri // Iesu Christi; sed
- 195 μ(ῆν) κ(α)ὶ τ(ῶν) μακαρί(ων) ἀποστόλ(ων) // κ(α)ὶ μαρτύρων
 ετθ βεατόρουμ αποστολό[ρουμ] // ετθ μαρτυρουμ
 et beatorum apostolorum // et martyrum,
- 200 Πέτρου Παύλου Ἀνδρέου // Ἰωάννου Ἰακώβου Φιλίππου
 Πέτρι Πάυλι Ἀνδρέϊ // Ἰω(αννῖσ) Ἰακώβι Φίλιππι
 Petri, Pauli, Andreae, // Johannis, Jacobi, Philippi,
- 205 Βαρθολομαίου // Ματθαίου Σίμωνο(σ) καὶ Θαδδαίου Λίνου
 Βαρθολομέϊ // Ματθαεῖ Σίμωνῖσ ετθ Θαδδέϊ Λινῖ
 Bartholomaei, // Matthaei, Simonis et Thaddei, Lini,
- Κλήτου Κλέμεντο(σ) Ξύστου Κορνηλίου Κυπριανοῦ
 Κλετ Κλεμέντις Σίζστι Κορνέλι Κυπριάνι
 Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani,
- 210 Λαύ[ρου] // Χρυσογόνου Ἰω(άννου) καὶ Παύλου καὶ
 Λαυρε // Χρυσογόνῖ Ἰω(αννῖσ) ετθ Παυλω Κοσμά ετθ
 Lauri, // Chrysogoni, Johannis et Pauli, Cosmae et
- 215 Δαμῖανου καὶ πάντ(ων) τ(ῶν) ἀγί(ων), ὧν τίνων // τῆ
 Δαμῖανῖ ετθ ὁμνίουμ σανκτόρουμ, τουορουμ // κόρουμ
 Damiani, et omnium sanctorum tuorum, // quorum
- 220 πρεσβεῖα παράσχου ἵνα ἐν πάση τῆ σκέπη τῆσ βοηθείασ
 πρεκίβουσῖνε κυνκέδασ οὔτ ἰν ὁμνῖ προτεκτζιόνῖσ
 precibus concedas, ut in omni protectionis

σου φρουρούμεθα [...] // διὰ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου
 τουά μουνιάμουρ αυξίλιο // περ Χ(ρίστο)υμ Δόμινε
 tuae muniatur auxilio, // Per Christum Dominum

Ταύτ(ην) οὔν τ(ήν) προσφορὰν 225
 νόστρουμ. ἀμ(ήν) Ἄν ἰγίτουρ οβλατίονεμ
 nostrum. Hanc igitur oblationem

τ(ῶν) δούλ(ων) σου ἡμ(ῶν) κ(α)ὶ // παντὸς τοῦ λαοῦ σου 230
 σερβιτούτις νόστρε ετθ // κουνοκτε φαμίλιε σουά
 servitutis nostrae et // cunctae familiae tuae

δεόμεθα Κ(ύρι)ε ἀσμέν(ωσ) πρόσδεξαῖ,
 κῆεσούμουσ Δόμινε οὐτ πλάκατουσ ἀκῆπῖασ
 quaesumus, Domine, ut placatus accipias 235

τ(άσ) τε ἡμέρ(ασ) // ἡμῶν ἐν εἰρήνῃ
 διέσκῆε // νοστρουσ ἰν τουά πακε
 diesque // nostros in tua pace 240

διοίκησον καὶ ἀπο αἰωνίου κατακρίσε(ωσ) ἡμ(ᾶσ) ῥυσαῖ
 δίσποντ ετθ κβε βετέρνα δαμνατζῖόνε νοσ ἐρίπῖ
 disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi

κ(α)ὶ ἐν // το(ῖσ) ἐκλεκτ(οῖσ) σου κέλευσον ἀγέλη 245
 ετθ ἰν // ἐλεκτόρουμ τούρουμ ἰούβεασ γρέγε
 et in // electorum tuorum iubeas grege

συναριθμηθῆναῖ //
 νομεράρῖ // 250
 numerari //

(f. 139^r)

255 διὰ χ(ρίστο)ῦ τοῦ κ(υρίου) ἡμ(ῶν) ἦν προσφορ(ὰν) σὺ //
 περ χ(ρίστο)υμ δόμῖνουμ νόστρουμ. Κουαμ ὀβλατζιόνεμ του //
 Per Christum Dominum nostrum. Quam oblationem tu //

260 ὁ θε(ὸ)σ ἐν ἅπασι δεόμεθα εὐλογητὴν ἀπερίγραπτον //
 δέουσ in ὀμνίβουσ κῆεσόμους βενεδίκαταμ ἀδῖρκπαν //
 Deus in omnibus quaesumus benedictam ascriptam //

ἐράσμιον εὐαπολόγητον πρόσδεκτε καὶ εὐπρόσδεκτον ποιῆσαι
 ράτιμ ρατιονάβιβελ ἀκεπτάβίλιμ φακέρε
 ratam rationabilem acceptabilem facere

265 κατ(α)ξίωσον // ἵνα ἡμῖν σῶμα κ(αὶ) αἷμα γένηται
 δῖγγερίτουσ // οὐτ νόβῖσ Κόρπουσ ετθ σάνγῦῖσ φίατ
 digneritus // ut nobis Corpus et sanguis fiat

270 τοῦ ἀγαπητοῦ υἱοῦ // σοῦ τοῦ Κ(υρίου)υ κ(αὶ) θε(ο)ῦ ἡμ(ῶν)
 διαλεκτίσιμῖ φίλι // τοῦι δομῖνῖ δέι νόστρι
 dilectissimi filii // tui Domini Dei nostri

275 Ἰ(ησο)ῦ Χ(ρίστο)ῦ ὃσ πρὸ μῖ(ἄ)σ ἡμέρ(α)σ) //
 Ἰ(ησο)ῦμ Χ(ρίστο)ῦμ κῆῖ πρι δίε ὄδιε //
 Iesu Christi qui pridie hodie //

280 τοῦ παθ(εῖν) ἔλαβ(εν) ἄρτον ἐν τ(αῖ)σ ἀγίαῖσ ἀχράντοις //
 πατερέτουρ ἀκέπῖ πάνεμ ἴν σάκτασ ἀκενεράβιλεσ //
 quam pateretur accepit panem in sanctas ac venerabiles //

χερσῖν αὐτοῦ κ(αὶ) ἐπάρ(α)σ τ(οῦ)σ ὀφθαλμοῦσ ἐν τῷ οὐ(ρα)νῷ
 μάνουσ σουάσ ἐλεβάτις ὄκουλις ἴν κέλου
 manus suas elevatis oculis in caelum

πρὸς θεὸν // π(ατέ)ρ(αν) αὐτοῦ σοὶ εὐχαρίσ(των) εὐλόγησ(εν)
 μὶ δέου // πάτρε σουοὺμ τίβι γράτζιοσ βενεδιζί 285
 in Deum // Patrem suum tibi gratias benedixit

ἔκλασ(εν) ἔδωκε τ(οῖσ) μαθητ(αῖσ) αὐτοῦ λέγων
 φρετ δέδιτ διστζίπουλι σουῖσ δι[κενσ]
 fregit dedit discipulis suis dicens: 290

(f. 139^v)

λάβετε κ(αὶ) φάγετε ἐξ αὐτοῦ πάντ(εσ) τοῦτο // ἐστὶ
 ἀκίπι ετθ μάνδου ἐξ ὄκ ὄμνεστ ὄκ // ἐστὶ
 Accipite et maducate ex hoc omnes, hoc // est 295

τὸ ἐμ(οῦ) σῶμα ὁμοῖ(ώσ) πάλιν μετὰ τὸ δεῖπνησαῖ λάβ(ων)
 ἐνῖμ κόρπουσ μέουμ σίμίλι μόδο ποστε ακουμ κενάτου
 enim corpus meum. Simili modo postea cum caenatum 300

κ(αὶ) ποτήριον //
 μεστακίπιενσ ετθ οὖν πλεκλάρουμ κάλικεμ //
 est accipiens et (h)un(c) praeclarum calicem //

ἐν τ(αῖσ) ἀγίαῖσ ἀχράντοῖσ χερσὶν αὐτοῦ // πάλιν σοὶ 305
 ἰν σάκτας ἀκβενεραβίλεσ μάνουσ σουασ // τετ τίβι
 in sanctas ac venerabiles manus suas // et tibi

εὐχαρίστων εὐλόγησε δέδωκε το(ῖσ) μαθηταῖσ αὐτοῦ λέγων
 γρατζια βενεδιζίτ δέδιτ διστζίπουλισ σουῖσ δίκενσ 310
 gratia(s) agens) benedixit dedit discipulis suis dicens:

λάβετε πίετε // ἐξ αὐτοῦ πάντ(εσ) τοῦτο ἔστί γάρ τὸ ποτήριον //
 ἀκίπιτε // ο ὄμνεστ ἰκ εστ ἐνῖμ καλίξ //
 Accipite // hoc omnes. Hic est enim calix // 315

αἵματός μου νέ(ασ) κ(α)ὶ αἰωνίου διαθήκησ // μυστήριον
 [...]νῖσ μεῖ νόβα βετέρνησ τεταμέντι // [μί]στερίουμ
 sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, // mysterium

320 πίστε(ωσ) ὁπὲρ ὑπὲρ ὑμ(ῶν) κ(αἰ) // ὑπὲρ πολλ(ῶν)
 φίδεῖ κῖῖ προβόβῖσ ετθ // προ μούλτισ
 fidei, qui pro vobis et // pro multis

325 ἐκχέεταῖ εἰσ ἄφεσῖν ἁμαρτιῶν τοῦτο
 ἐτθφουνδίτουρ ἰν νέβῖσσῖονε πεκατόρουμ εκ
 effundetur in remissionem peccatorum. Haec

330 ὁσάκισ ἂν ποιῆτε ἐν τῇ ἐμῇ // μνήμη ποιήσετε.
 κουόντζῖεσ κουμ κῖῖε φεκερέτισ // [...]εῖνε φακῖέτισ.
 quotiescumque feceritis, in mei // me(moriam) facietis.

335 ὄθ(εν) καὶ μνημονεύοντ(εσ) Κ(ύρι)ε ἡμεῖσ οἱ σοὶ δούλοῖ ἀλλὰ
 ἰνδε ετθ μεμόρεσ δόμῖνε νος τούῖ σέρβῖ σεδ
 Inde et memores, Domine, nos tui servi sed

κ(α)ὶ ὁ λαός σου ὁ ἅγιο(σ) // [τοῦ] Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ σου
 ετθ πλέουσ τουα σακτα // χριστουμ φίλιῖ τούῖ
 et plebs tua sancta // Christi Filii tui

340 Κ(υρί)υ κ(αἰ) θ(εο)ῦ ἡμ(ῶν) κ(αἰ) τοῦ μακαρίου αὐτοῦ
 δόμῖνῖ δέῖ νόστρῖ ετθ βεάτε
 Domini Dei nostri et beatae

345 πάθ(ου)σ ἀλλὰ μὲν κ(αἰ) τ(ῆ)σ ἀπ(ὸ) τοῦ ἄδου
 πασιόνῖ σετ ἐνο[...] ετθ ἄβῖνφέρῖσ
 passionis nec non et ab inferis

ἐγέρ //σεως ἀλλὰ καὶ τ(ῆ)σ ἐν οὐ(ρα)νοῖς ἐνδόξου
 ῥεσουρε//πρίονες σεδ ετθ ἰνκέλις γλοριόσε
 resurrectionis sed et in caelis gloriosae

350

ἀναβάσεως προσφέρομ(εν) τῇ τιμία θεότηι σοῦ //
 ἄσκενσιόνῃς ὀφερίμους. περεκλάρεμ δέϊεστατι τοῦε //
 ascensionis offerimus praeclarae deitatis tuae //

ἐκ τῶν σῶν δωρέων παρέσχες θυσίαν // ἁγίαν θυσίαν
 δε τοῖς δόνις ἀκάτις ὄστιαμ // σάκταμ ὄστιαμ
 de tuis donis ac datis hostiam sanctam, hostiam

355

καθαράν //
 πούραμ //
 puram, //

360

(f. 140^r)

θυσί(αν) ἀμώμον ἄρτον ἅγιον // ζω(ῆ)σ αἰωνίου κ(αὶ)
 ὄστιαμ ἰνμακουλάταμ πάνεμ σάγκτε // βίτι κετέρνε ετθ
 hostiam immaculatam, panem sanctum // vitae aeternae et

365

ποτήριον σ(ωτη)ρίας // ἀενάου.....ὑπὲρ ὧν ἰλέω //
 κάλικεμ σαλούτις // περπετούε σουπρακίε προπίτζιο //
 calicem salutis // perpetuae. Supra quae propitio //

370

καὶ εἰλάτω ἐπίσκεψαῖ καταξίωσ(ον) καὶ // προσδεκτέα
 ἄκσερένο βούλτου ρ[.]ασπίρε διγνέρις ετθ // ἄσκέπτα
 ac sereno vultu respicere digneris et // accepta

375

σχ(εῖν) κατηξίωσ(ασ) τὰ δῶρα // τοῦ παιδό(σ) σου
 αβερε διγνέρις ἐσμουνε[ρα] // πούερι τοῦ
 habere digneris es munera // pueri tui

380 τοῦ δίκαιου κ(αι) προσ[φορὰν] π(ατ)ριάρχου ἡμ(ῶν)
 ιουτίνι ἀβέλ ετθ σακ[ριφι]κίουμ πατριάρχε νόστρι
 iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri

κ(αι) // ἦντίνα σοῖ προσήγαγε ὁ πρῶτο[...]
 385 ἀβραᾶμ ετθ // κούοδ τίβι ἄττουλιτ πόνουσ
 Abrahae et // quod tibi attulit (summus sacerdos tuus)

// ἁγίαν προσφορὰν ἄμωμον [θυσίαν] //
 μελχισεδέκ // σάγτουμ σακρίφιουμ ἰμακουλάταμ ὄστιαμ. //
 Melchisedech, // sanctum sacrificium, immaculatam hostiam. //

390 ἱκετεύοντες σε δεόμεθα παντοδύναμε θε(ε)ε.
 σούπλικεσ τεριγάμυοσ ὀμνίποτέντεμ δέουσ.:
 Supplices te rogamus, omnipotens Deus,

395 ἐνταῦθα κλινόμενος ὁ ἱερεὺς μνημονεύει ὑπ(ὸ) τ(ῶν)
κεκοϊμη(ένων) ἢ ζώντ(ων)

400 κελεύσον ταύτ(ην) διακονηθῆναί διὰ χεῖρ(ῶν) ἄγγελ(ῶν) σου
 ἰούβε εκ περφέρρι περ μάνουσ ἀγγελῖ τοῦτι
 iube haec perferri per manus angeli tui

εἰς τὸ ὑψηλὸν θυσιαστήριον σου ἐνώπι(ον) τοῦ θείου
 ἰν σούβλιμε ἀλτάρε τουουμ ἰνκόσκτου
 in sublime altare tuum in conspectu

405 προσώπου // σου ἵνα ἐκ τούτου
 μαῖεστάσι // τουε διβίνε κουόδκουόδ ἐξ ὄκ
 maiestatis // tuae divinae, (ut) quotquot ex hac

τοῦ θυσιαστηρ(ίου)	ἀγίαν	τοῦ υἱοῦ	
ἀλτάρι	παρτικί πατζιόνε	σάκρο σάκτουμ	φίλιϊ
altaris	participatione	sacrosanctum	Filii

410

σου σώματος // καὶ αἵματος ληψόμεθα πάση εὐλογία
τουῖ κόρπους // εἰθ σανγιίνεμ σουμζερίμου, σόμνι βενδικτιόνε
tui corpus // et sanguinem sumpserimus, omni benedictione

415

οὐ(ρα)νίου κ(αὶ) χάριτι ἐμπλησθῶμεν διὰ // Χ(ριστο)υ
κελεστίω εἰθ γράτζια ρεπλεάμουρ περ // χ(ριστο)υμ
caelesti et gratia repleamur. Per // Christum

420

Κ(υρίο)υ ἡμ(ῶν) ἡμῖν οὖν	τοῖς ἁμαρτωλ(οῖς) δουλ(οῖς)	
δόμινουμ νόστρι. νόβις κούοδ κῆ πέκκα	σερβῖς	
Dominum nostrum. Nobis quoque	pecca(toribus)	servis

σου εἰς τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου //
τουέ δεμουλτιτούδινε μίσεράτζιονουμ // τουάρουμ
tuis de multitudine miserationum // tuarum

425

ἐλπίζουσῖ	μέρος	καταξιώσον
σεπέραν τίβους πάρτεμ [... ..]	διγνέρις	
sperantibus... partem	[aliquam et societatem donare]	digneris

430

(f. 140^v)
[με]τὰ τ(ῶν) σ(ῶν) ἀγί(ων) ἀποστόλ(ων) καὶ μαρτύρων
[κο]υν τούῖς σάκτις ἀποστολόρουμ εἰθ μαρτύριουμ
cum tuis sanctis apostolorum et martyrrium,

435

μετὰ (ἰωάνν)ου (στεφάν)ου (ματθαί)ου // (βαρνάβα) ἰγνατίου
κούμ ἰωάννε στεφάνο μαθία // [βαρ]νάβα ἰγνάτζιο
cum Ioanne, Stephano, Matthia, // Barnaba, Ignatio,

440

(ἀλεξάνδρ)ου (μαρκελίν)ου (πέτρ)ου (φιλικίτάτ)ησ (περπετούα)σ
ἀλεξάνδρο μαρκελίνο πέτρο φιλικίτάτ περπετούα
Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua,

445 (ἀγάθ)ησ (λουκία)σ ἄγνησ // (κεκ)ιλίασ (ἀναστασία)σ κ(αι) μετὰ
ἀγάθε λουκία ἄγνησ // (κεκ)ιλία ἀναστασία ετθ κούσ
Agatha, Lucia, Agne, // Caecilia, Anastasia et cum

450 πάντ(ῶν) τ(ῶν) ἀγί(ων) σου μεθ' ὧν ἡμ(ῖν)
μομνίβουσ σάκτισ τοúισ ἰντρακουρούουμ νόστρῖ
omnibus sanctis tuis, intra quorum nostri

455 τ(ῆν) μερίδα ποιῆσον μῆ // [ἐπι]βλέπ(ων) εἰσ τ(ᾶσ) πράξ(εῖσ)
κονσορτζίουμ νον // [ἐστῖ]ματορμέρισ
consortium non // aestimator meris

ἀλλὰ ἀφες(ίν) δεόμεθα παραχωρατὰ πάρασχ(ου)..
σεδ βένιε. Κῆέσουμουσ λαργίτορ ἀδμίτ
sed veniae, quaesumus, largitor admitte.

460 διὰ χ(ρῖστο)υ κ(υρί)ου ἡμ(ῶν) // διουτῖνο ταῦτα πάντα
περ χ(ρῖστο)υμ δόμῖνῖμ νόστρουμ // [...] κῆέμ εκ ὄμνῖ
Per Christum Dominum nostrum // Per quem haec omnia,

465 κ(ύρῖ)ε ἀεῖ καλὰ χορηγεῖσ ἀγιοποιεῖσ ζωοποιεῖσ
δόμῖνε περ βόνα ρεάσ σαγκτιφίκασ βιβίκασ
Domine,(semper) bona creas, sanctificas, vivificas,

470 εὐλογεῖσ // παρέχεῖσ ἡμῖν διὰ αὐτοῦ και μετὰ
βενεδίκῖσ // πρίστας νόβῖσ περ ἴψουμ ετθ κουμ
benedicis // praestas nobis. Per ipsum et cum

αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ ἐστὶ σοὶ θε(ε)ω // παντοδυνάμω ἅμα
ἴψο ἐθ ἰν ἴψο ἐστὶ τίβι δέο // ὀμνῖποτέντι ἰουνιτάτε
ipso et in ipso est tibi Deo // omnipotenti in unitate

475

τῷ πν(ευματ)ῖ ἀγίω πᾶσα τιμὴ καὶ δόξα. Ο ἱερεὺς //
σπῖρίτους σάγκτι ὀμνῖ σόνορ ἐθ γλόρια. Σακέρδος //
Spiritus sancti omnis honor et gloria //

λαμπρᾷ τῇ φωνῇ πάντοτε εἰς τ(οὺς) αἰώ(νας) τ(ῶν) αἰών(ων).
[...]ρε βόκε περόμνια σέκουλα σεκουλόρουμ.
per omnia saecula saeculorum.

480

ἀμ(ήν). εὐζώμεθα ἐκ τῆς σωτηριῶδ(η)σ // [ὑπο]μνημάτ(ο)σ
ἀμ(ήν). Ὅρέμους πρεσκεπτίσαλουτάριβ(ο)σ // [μο]νιτῖ
Amen. Oremus. Praeceptis salutaribus // moniti

485

καὶ ἐκ τ(ῆ)σ θεί(α)σ διδασκαλίας λέγειν //
ἐθ διβίνα ἰνστίτουτζῖ Φορμάτι αὐδέμους δίκερε //
et divina institutione formati audemus dicere: //

490

[πάτ]ερ ἡμ(ῶν) ο ἐν τ(οῖ)σ οὐ(ρα)νοῖσ ἀγίασθήτω τὸ ὄνομα
[πα]τρὲ νόστρε κῖῖν κέλισ σαγκτιφικέτουρμ νόμεν
Pater noster qui in caelis, sanctificetur nomen

495

σου ἐλθέτω ἡ βαβίλεια σου // [γενη]θητο ὡσ ἐν
τούουμ ἀδβένι ἀτερέγνουμ τούουμ // [...] σίκουτθ ἰν
tuum, adveniat regnum tuum, // sicut in

οὐ(ρα)νω κ(αὶ) ἐπῖ τ(ῆ)σ γῆσ τ(ὸν) ἄρτον ἡμ(ῶν) δός ἡμῖν
κέλο ἐθ ἰν τέρρα πάνεμ νόστρε δώτι νόβις
caelo et in terra. Panem nostrum doti nobis

500

505 σήμερ(ον) καὶ ἄφεσ ἡμ(ῖν) // τὰ ὀφειλήματα ἡμ(ῶν) ὡς
 ὄδιε ετθ δι νόβῖς // [δέβῖ]τα νόστρα σίκουτθ
 hodie, et di(mitte) nobis // debita nostra, sicut

καὶ ἡμ(εῖς) // ἀφίεμ(εν) τ(οῖς) ὀφειλέταις ἡμ(ῶν) καὶ μὴ
 ετθ νος // διμίτνῖβους δεβίτόρίβους νόστρῖς ετθ νέ
 et nos // dimittimus debitoribus nostris, et ne

510 ἡμ(εῖς) // [εἰσε]νέγκῃς εἰς πείρασμ(όν) ἀλλὰ ῥῦσαῖ ἡμ(ᾶς)
 νός // [...]κας ἰν τεμπατζιόνε σεδ λιβέρα νος
 nos // inducas in temptationem, sed libera nos

515 ἀπὸ τοῦ πονηρου.
 α μαλο.
 a malo.

(f. 148^v)
 520 ῥῦσαῖ ἡμ(ᾶς) δεόμεθα κ(ύρι)ε ἀπὸ πάντος
Σακερδῆς. Λίβερὰ νος κεῖεάτενκουσ δόμῖνε α μόμνῖβους
 Libera nos quaesumus, Domine, ab omnibus

525 πονηρου κακου προόντ(ων) // ἐστώτων καὶ μελλόντ(ων)
 μάλο πρετορῖτῖς // [πρε]σίντῖβους ετθ φουτούρῖς
 malis, praeteritis, // praesentibus et futuris

530 ἐν τ(αῖς) πρεσβεῖ(αῖς) τ(ῆς) μακαρί(ας) κ(αἰ) ἐνδόξου κ(αἰ)
 ἰν τερκεδέντε βεάτα ετθ γλοριόσας ετθ
 intercedente beata et gloriosa et

παρθένου θεο // μητρ(ος) μαρίας κ(αἰ) τ(ῶν) μακαρί(ων)
 βίργῖνε δεῖ // [γενῖτ]ῖκε μαρία ετθ βεάτῖς
 Virgine Dei // Genitrice Maria et beatis

ἀποστόλ(ων) σου πέτρου κ(αί) παύλου ἀνδρέου	535
ἀπόστολ(ισ) τούϊσ πέτρῃ ετθ παύλι ἀνδρεῖ	
apostolis tuis Petro et Paulo Andrea	
τοῦ μακαρίου // πάντ(ων) τ(ῶν) ἀγίων σου δός παράσχου	
βεάτο // ὁμνῖουμ σαγκτόρουμ τουόμ δω προπίτζιουσ	540
beato // omnium sanctorum tuorum da propitius	
φιλαν(θρόπ)ωσ τ(ήν) εἰρήνην σου ἐν τ(αῖσ) ἡμέρ(αῖσ) ἡμ(ῶν) //	
πλάκε ἰδιεβουσ νόδιε νόστρισ //	
pacem in diebus hodie nostris, //	545
[...] ἐν τῇ σκέπη τοῦ ἐλε(ώσ) σου βοηθούμ(εν)ο(ῖ) κ(αί)	
[...] οπερ μεσερῖκόρζιε τοῦε ἀδιούτῃ ετθ	
ut ope misericordiae tuae adiuti et	
	550
ἀπό τ(ῶν) ἀμαρτῖ(ῶν) ἡμ(ῶν) ῥυσθῶμ(εν) καί // (ἐκ) παντὸσ	
α πεκκατασίμουσ λιβέρε σέμπερ ετθ // (ομνῖ)	
a peccato simus liberi semper et //	
θορύβου εὔρεθῶμ(εν) ἀμερίμοι διὰ τοῦ κ(υρί)ου ἡμ(ῶ)ν	555
περτουρῖβάτζιον σέκουρῖ περ δόμῖνουμ νόστρουμ	
perturbatione securi. Per Dominum nostrum	
Ἰ(ησο)υ Χ(ριστο)υ τοῦ υἱοῦ σου // μεθ' οὗ σύ ζῆσ	
Ἰ(ησου)μ Χ(ριστου)μ φίλιουμ τοῦε // [κνῖ] τεκουμ βίβετ	560
Iesum Christum Filium tuum // qui tecum vivit	
βασιλεῦεῖσ ὁ θε(ο)σ ἐν ἐνότητῃ πν(εύματο)σ ἀγίου	
ῥεγνατερ δέουσ ἰν οὐνῖτάτε σπῖρίτουσ σάγκτῃ	
et regnat Deus in unitate Spiritus sancti	565

πάντοτε εἰς τ(οῦ)σ αἰῶν(ασ) // τῶν αἰώνων. ἀμ(ήν)
περόμνῖα σέκουλα // σεκουλόρουμ. ἀμέν
per omnia saecula // saeculorum. Amen.

570 ὁ Κ(ύρι)οσ μεθ' ἡμ(ῶν) αὕτη ἡμ(εῖ)σ κ(ύρι)ε
δόμῖνοσ βοβίσκουμ. Εκ νοσ κύίσουμουσ δόμῖνε
Dominus vobiscum. Haec nos quaesumus, Domine,

575 ἡ κοῖνωνία // ἡ εἰρήνη εἶη πάντοτε μεθ' ἡμῶν
κουμόνιε // [...] δόμῖνουσ σῖτθ σέμπερ βοβίσκουμ
communio //... sit semper vobiscum.

580 ὁ λάοσ καὶ τ(οῦ) πν(ευματο)σ σου
ετθ σπῖρίτο τουε. Καὶ μελίζον το
Populus: Et cum Spiritu tuo.

585 ὁ ἀμνὸσ τοῦ θ(εο)ῦ ὁ αἶρ(ων)
πο[τήριον]. ὁ λάοσ ἄγνουσ δεῖ κῖτδιλλῖσ
Populus: Agnus Dei, qui tollis

590 τ(ὰ)σ ἀμαρτί(ασ) τοῦ κόσμου ἐλέησον ἡ(μᾶ)σ καθαρῖσει
πεκάτα μουνδῖνῖ μῖσερέρῖ νόβῖσ. ποργεθ
peccata mundi, miserere nobis. Purget

590 ἀπὸ μολῖσμου // (οὐ)ρανῖων ἀγαθ(ῶν) ποιήσει μετόχουσ
ἀκρῖμῖνε // [κελέσ]τοῖσ ρεμεδῖῖσ φακῖάθ ἐσσεκονσορτεσ
a crimine, // coelistis remedii faciat esse consortes.

595 διὰ κ(υ)ρί)υ ἡμ(ῶν) Ἰ(η)σο)υ Χ(ρῖ)στο)υ // [σου]
περ δόμῖνε νόστρουμ ἱησο)υ χ(ρῖ)στου)μ // [φῖλῖου)μ] τουουμ
Per Dominum nostrum Iesum Christum // Filium tuum

μεθ' οὗ ζῆς καὶ βασιλεύεις ὁ θεὸς ἐν ἐνότητι //
κυϊτέκουμ βίβιτ ετθ ρέγνατε δέουσ ἰν οὐνιτάτε //
qui tecum vivit et regnat Deus in unitate //

600

[πνεύματος] ἀγίου πάντοτε εἰς τ(οὺς) αἰ(ῶν)ας τ(ῶν) αἰώνων.
σπῖρίτουσ σάγκτι περόμνια σέκουλα σεκουλόρουμ.
Spiritus sancti per omnia saecula saeculorum.

Ο ἱερεύς ὁ κ(ύρι)σ μεθ' ἡμ(ῶν).
Σακερδης. δόμῖνουσ βοβίσκουμ.
Sacerdos: Dominus vobiscum.

605

(f. 149^r)

μετὰ τοῦ πνευματ(ός) σου. ἐπληρῶθη ἡ λειτουργία
Κουμ σπῖρίτου τοῦο. Ἰτεμίσσα
Cum Spirituo tuo. Ite missa

610

εὐλογήσωμεν τῷ κ(υρί)ω χαρῖσ σ[οί. Ἀμήν.]
βενιδικάμουσ δόμῖνοσ γράτζιασ. Ἀμεν.
benedicamus Domino gratias. Amen.

615

(f. 130^r)

Ἡ λατινική λειτουργία τοῦ ἀγί(ου) Γρηγ(ο)ρ(ι)ου τοῦ Διαιλόγου,
ἐρμηνευθεῖσα ἐκ τ(ῆς) ῥωμαί(ας) ἀρτίωσ εἰς τ(ῆν) ἐλληνικήν //
Οὗτος ὁ ἐν ἀγίοῖς π(ατ)ῆρ ἡμ(ῶν) Γρηγόρ(ιοσ) ὁ Διάλογο(σ)
πάπασ τ(ῆς) πρεσβυτέρασ ὑπῆρχε Ῥώμ(ης), ἐπὶ τ(ῆς) βασιλεί(ας)
τοῦ ἐχθίστ(ου) // Λέοντο(σ) τοῦ Ἰσαύρου κ(αὶ) ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν
οὗτῖνο(σ) καὶ ἡ λειτουργ(ία) αὕτη ἐστὶν ὡσ οἱ Λατῖνοὶ λέγουσῖν
ἀπὸ τοῦ ὁ κ(ύρι)σ μεθ' ἡμ(ῶν) // [...] //
ὁ ἱερευς // σακερδης // ὁ κ(ύρι)σ μεθ' ἡμῶν. //
ὁ λαός, // πόπουλουσ // καὶ μετὰ τοῦ π(νεύματό)σ σου. //
ὁ ἱερεύς:// Εὐξόμεθα:// Παράσχου κ(ύρι)ε τ(οῖς) πῖστ(οῖς) // σου
δεξιτάν οὐ(ραν)ῖου βοηθ(είας), // ἵνα σε ὅλη τῆ καρδιά //

620

625

- 630 ἐκζητήσωσῖ, κάπερ // ἀξί(ωσ) αἰτοῦνταῖ, κατευο//δοθῶσῖ διὰ τοῦ
Κ(υρίου)υ ἡμ(ῶν) // Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ τοῦ υἱοῦ σου, μεθ'οῦ //
ζῆσ καὶ βασιλευεῖσ ὁ θε(ε)σ // εἰς ἐνότητα π(νεύματο)σ ἀγ(ίου)
εἰσ τ(οῦσ) // ἀπεράντ(ουσ) αἰῶνας // αἰῶν(ων). Ἀμήν.
ὁ ἱερεύς: Ἐπάνω προσφορ(ᾶσ) // θυσίαν, Κ(ύρι)ε, σοὶ ὀρίσθεισαν //
- 635 ἀγίασον καὶ δι' αὐτῆσ // ἡμ(ῖν) ἀσμῆνωσ πρόσχεσ // διὰ τοῦ
Κ(υρίου)υ ἡμ(ῶν) Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ τοῦ υἱοῦ // σου, μεθ'οῦ ζῆσ
καὶ βασι // λευεῖσ ὁ θε(ε)σ ἐν ἐνότητῖ π(νεύματο)σ // ἀγ(ίου) εἰσ
τ(οῦσ) αἰῶ(νας) τῶν αἰῶ(νων). Ἀμήν. //
- ὁ ἱερεύς: Ὁ Κ(ύρι)σ μεθ'ἡμῶν.
ὁ λαός: Καὶ μετὰ τοῦ π(νεύματό)σ σου.
ὁ ἱερεύς: Ἄνω σχῶμ(εν) τ(ὰσ) καρδίας. //
- 640 ὁ λαός: Ἐχομ(εν) πρὸσ τ(ὸν) Κ(ύρι)ν.
ὁ ἱερεύς: Εὐχαριστίας ἀναπέμψο(μεν) Κ(υρί)φ τῷ θε(ε)ῷ ἡμ(ῶν).
ὁ λαός: Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστίν.
ὁ ἱερεύς: // Ὅντ(ωσ) ἄξιον καὶ δίκαιον ἐστὶ, πρέπον καὶ
σωτηριῶδες ἡμῖν σοὶ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ
εὐχαριστίας ἀναπέμπεῖν // Κ(ύρι)ε ἅγιε π(άτε)ρ παντοδύναμε
αἰώνιε θεὲ διὰ Χ(ριστο)ῦ τοῦ κ(υρίου)υ ἡμ(ῶν), //
- (f. 130^b)
- 650 δι'οῦ τ(ῆν) δόξαν σου αἰνοῦσῖν ἄγγελοῖ, προσκυνοῦσῖ
κυριότηεσ, τρέμουσῖν ἐξουσίαῖ οὐ(ρα)νοῖ οὐ(ρα)νῶν τε //
- δυνάμεισ τάτε μακάριᾶ Σεραφίμ, κοῖνῆ ἀγαλλιάσει λειτουργοῦσῖ
μεθ'ῶν καὶ τὰσ ἡμετέρας φων(ᾶσ) προσδεχθῆναῖ // κέλευσον
δεόμεθα ἱκετευτικῆ ὁμολογία λέγοντ(εσ).
- 655 ὁ λαὸσ σὺν τῷ ἱερεῖ. Ἄγιος ἅγιος ἅγιο(σ) Κ(ύρι)σ ὁ θε(ε)σ
Σαβαῶθ πλήρ(ησ) // ὁ οὐρανὸσ καὶ ἡ γῆ τ(ῆσ) δόξ(ησ) σου
ὡσαννὰ ἐν τοῖσ ὑψίστοῖσ εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματῖ
Κ(υρίου)υ ὡσαννὰ ἐν τοῖσ ὑψίστοῖσ.: – //
- Σὲ τοίνυν ἐπῖκέστατε π(άτε)ρ διὰ Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ τοῦ υἱοῦ
660 σου Κ(υρίου)υ δὲ ἡμῶν ἱκετεῦοντ(εσ) παρακαλοῦμ(εν) κ(αὶ)
δεόμεθα ἵνα προσδεκτέα σχῆσ καὶ εὐλογῆσ(ησ) // ταῦ(τα) τὰ
δῶρα ταύτ(ην) τ(ῆν) προσφορ(ᾶν) ταύτ(ην) τ(ῆν) ἀγί(αν)

θυσί(αν) τ(ήν) ἀμώμητον ἐν πρώτοῖς ἅπερ σοῖ προσφέρομ(εν)
ὑπὲρ τῆς Ἐκκλησί(ας) σου τ(ῆς) ἀγί(ας) καθολικ(ῆς) ἦν εἰρη // 665
νεῦσαι διαφυλάξαι ἐνώσαι καὶ κυβερνήσαι· Καταξίωσον πάση τῇ
οἴκου // μένη καὶ τῷ πάπα // ἡμ(ῶν). Μνήσθητι, // Κ(ύρι)ε, τῶν
δούλων // τῶν δολ // καὶ πάντ(ων) // τ(ῶν) παρίστα // μέν(ων)· σοὶ //
γὰρ ἡ πίστις // αὐτῶν δήλη ἐ(στι) // καὶ φανερά
(f. 131^a)

ἡ πρόθεσις ἡντινάσοι προσφέρουσί ταύτ(ην) τ(ήν) θυσίαν τῆς 670
αἰνέσεως ὑπὲρ ἑαυτ(ῶν) κ(αὶ) τ(ῶν) ἰδιῶν πάντων // [ὑπὲρ
ἀναρρῦ]σεως τ(ῶν) ψυχ(ῶν) αὐτ(ῶν) ὑπὲρ ἐλπίδος σ(ωτη)ρίας
καὶ ῥύσε(ως) αὐτ(ῶν) σοὶ ἀποδιδόασι τ(ὰς) εὐχ(ὰς) αὐτ(ῶν) τῷ
αἰωνίῳ θε(ῷ) ζῶ(ντι) // [καὶ] ἀληθινῷ, κοῖνωνοῦντες καὶ τ(ήν)
μνήμη(ν) σεβόμενοι, ἐν πρώτ(οῖς) τ(ῆς) ἐνδόξου καὶ 675

ἀεῖπαρθένου Μαρίας τ(ῆς) γεννητριάς τοῦ θε(ο)ῦ // κ(αὶ)
Κ(υρίου) ἡμ(ῶν) Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ ἀλλὰ μ(ὴν) κ(αὶ) τ(ῶν)
μακαρί(ων) ἀποστόλ(ων) Πέτρου Παύλου Ἀνδρέου Ἰωάννου
Ἰακώβου Θῶμα Φιλίππου Βαρθολομαίου // Ματθαίου Σίμωνος
καὶ Θαδδαίου Λίνου Κλήτου Κλέμεντος Ξύστου Κορνηλίου 680

Κυπρίανου Λαυρεντίου Χρυσογόνου Ἰω(άννου) καὶ Παύλ(ου) //
Κοσμᾶ καὶ Δαμίανου κ(αὶ) πάντ(ων) τ(ῶν) ἀγί(ων) σου, ὧν τῇ
πρεσβείᾳ κ(αὶ) τ(αῖς) ἰκεσί(αῖς) παράσχου ἵνα ἐν πάση τῇ σκέπη
σου φρουρούμεθα κ(αὶ) τ(ῆς) βοηθεί(ας) διὰ Χ(ριστο)ῦ τ(οῦ)
Κ(υρίου) ἡμ(ῶν). // Ταύτ[ας] προσφορ(ὰς) ἡμ(ῶν) τ(ῶν) 685

δούλ(ων) σου κ(αὶ) παντὸ(ς) τοῦ λαοῦ σου δεόμεθα Κ(ύρι)ε
ἀσμέν(ως) πρόσδεξαι, τ(ὰς) τε ἡμέρ(ας) ἡμ(ῶν) ἐν τῇ εἰρήνῃ
διοίκησον // καὶ ἀπὸ τ(ῆς) αἰωνίου κατα // κρίσεως ἡμ(ᾶς) λύ //
τρωσαι καὶ ἐν τ(οῖς) ἐκλεκτ(οῖς) σου κέλευσον // ἀγέλη
συναριθμη // θῆναί // 690
(f. 139^a)

διὰ χ(ριστο)ῦ τοῦ κ(υρίου) ἡμ(ῶν) ἦν προσφορὰν // σὺ ὁ θε(ὸς)
ἐν ἅπασι δεόμεθα εὐλογητὴν // ἀπερίγραπτον ἐράσμιον
εὐαπολόγητον // εὐπρόσδεκτον. ποιῆσαι καταξίωσον ἵνα ἡμ(ῖν) //
σῶμα καὶ αἷμα γένηται τοῦ ἀγαπητοῦ υἱοῦ σου τοῦ Κ(υρίου) // 695

- καὶ θεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ὁστὶς πρὸ μιᾶς ἡμέρας τοῦ //
παθεῖν, ἔλαβεν ἄρτον εἰς τὸ ἀγί(ασ) ἀχράντ(ου)σ //
χεῖρ(ασ) αὐτοῦ. καὶ ἐπάρασ τ(οῦ)σ ὀφθαλμ(οῦ)σ εἰς τ(ὸ)ν //
οὐ(ρα)νὸν πρὸς σὲ τ(ὸ)ν θεὸν καὶ πατέρα(ν) αὐτοῦ τ(ὸ)ν
700 παντοδύναμον // σοὶ εὐχαριστῶν εὐλόγησεν ἔκλασεν) ἔδωκε
τ(οῖ)σ μαθητ(αῖ)σ αὐτοῦ λέγ(ῶ)ν
(f. 139^b)
λάβετε φάγετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμα μου. ὁμοίως
τε πάλιν μετὰ τὸ δεῖπνῆσαί λάβων καὶ // τοῦτο τὸ τίμιον ποτήριον
705 ἐν ταῖς ἀγίαις καὶ ἀχράντοις χερσὶν αὐτοῦ πάλιν σοὶ εὐχαριστῶν
εὐλόγησεν) ἔδωκε // τ(οῖ)σ μαθητ(αῖ)σ αὐτοῦ λέγων· λάβετε
πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντ(ε)σ· τοῦτο γὰρ ἔ(σ)τὶ τὸ ποτήριον τοῦ
αἱματό(σ) μου τ(ῆ)σ καὶνῆσ // καὶ αἰωνίου διαθήκ(η)σ
μυστήριον πίστε(ω)σ· ὁ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχέεται εἰς
710 ἄφεσ(ῖν) ἁμαρτιῶν· τοῦτο ὁσάκις // ἂν ποιῆτε, ἐν τῇ ἐμῇ μνήμῃ
ποιῆσετε· ὅθεν καὶ μνημονεύοντ(ε)σ Κ(ύρι)ε ἡμ(εῖ)σ οἱ σοὶ
δούλοῖ ἀλλὰ καὶ ὁ λαός σου ὁ ἅγιος Χ(ριστοῦ) τοῦ υἱοῦ // σου
Κ(υρί)ου κ(αὶ) θεοῦ ἡμῶν, καὶ τοῦ μακαρίου αὐτοῦ πάθ(ου)σ.
ἀλλὰ μὲν καὶ τ(ῆ)σ ἐκ τοῦ ἄδου ἐγέρσε(ω)σ, ἀλλὰ κ(αὶ) τ(ῆ)σ εἰς
715 οὐ(ραν)οὺσ αὐτοῦ ἐνδὸ // ξου ἀναβάσε(ω)σ προσ // φέρο(μεν) τῇ
τίμια // θεότητί σου // ἃ ἐκ τ(ῶ)ν σ(ῶ)ν // δωρέ(ῶ)ν ἡμῖν // παρέσχες //
θυσίαν κα // θαρὰν // θυσίαν // ἀγίαν
(f. 140^a)
θυσίαν ἀμώμον ἄρτον ἅγιον ζω(ῆ)σ αἰωνίου καὶ ποτήριον
720 σ(ωτη)ρίας ἀενάου ὑπὲρ ὧν ἰλέω καὶ εἰλάτω προ[σώπῳ] //
ἐπίσκεψαὶ καταξίωσον καὶ προσδεκτέαν σχ(εῖν) καθάπερ
προσδεκτέα σχ(εῖν) κατηξίωσας τὰ δῶρα τοῦ παιδός σου ἀβ[έλ] //
καὶ τ(ῆ)ν προσφορ(άν) τοῦ π(ατ)ριάρχ(ου) ἡμῶν ἀβραᾶμ· καὶ
ἦνπερ σοὶ προσήγαγ(εν) ὁ πρῶτοϊερεὺς σου μελχισηδεκ ἀγί(αν)
725 προσφορὰν // ἄμωμον θυσίαν σου· ἰκετεύοντ(ε)σ σε δεόμεθα
παντοδύναμε θε(ε)έ κ(ύρι)ε. κελεύσον ταύτ(η)ν διακονηθῆναι διὰ
χεῖρ(ῶ)ν ἁγγέλ(ων) σου εἰς τὸ [ὑψηλόν] // θυσιάσθηριον σου
ἐνώπιον τοῦ θεοῦ προσώπου σου ἵνα οἰανδήποτε ἐκ τούτου τοῦ

- θυσίαστηρίου μερίδα ἀγίαν τοῦ υἱοῦ σου σώματος [καί] //
αἷματος ληψόμεθα πάση εὐλογία καὶ χάριτι οὐ(ρα)νίου 730
ἐμπλησθῶμεν διὰ Χ(ρίστο)υ τοῦ Κ(υρίου) ἡμ(ῶν)· ἡμῖν οὖν
τ(οῖς) // ἀμαρτωλοῖς δούλ(οῖς) σου εἰς τὸ // πληθος τοῦ ἐλέ //
ου σου // ἐλπίζουσι, // μέρος τί κοῖνό // τητος χαρίσασθαι //
καταξιώσον //
(f. 140^b) 735
μετὰ τ(ῶν) σ(ῶν) ἀγί(ων) ἀποστόλ(ων) κ(αί) μαρτύρ(ων) μετὰ
Ἰωάννου στεφάνου ματθίου βαρνάβα ἰγνατίου ἀλεξάνδρου
μαρκιάνου πέτρου // φιλικιτάτ(ησ) περπετού(ασ) ἀγάθησ
λουκί(ασ) ἄγν(ησ) κικίλί(ασ) ἀναστασίασ κ(αί) μετὰ πάντ(ῶν)
τ(ῶν) ἀγί(ων) σου μεθ' ὧν ἡμῖν τ(ῆν) μερίδα // [ποιήσον] μὴ 740
ἐπιβλέπ(ων) εἰς τ(ὰς) πράξ(εις) ἀλλὰ ἀφесίν δεόμεθα
παραχωρατὰ. πάρασχ(ου) διὰ χ(ρίστο)υ τοῦ κ(υρίου) ἡμ(ῶν) δι' οὐ
ταῦτα πάντα κ(ύρι)ε // [ἀεὶ] καλὰ χορηγεῖς ἀγιοποιεῖς ζωοποιεῖς
εὐλογεῖς καὶ παρέχε(ῖς) ἡμ(ῖν) δι' αὐτ(οῦ) κ(αί) μετὰ αὐτ(οῦ)
καὶ ἐν αὐτῶ (ἐστι) σοὶ τῶ θε(έ)ω π(ατ)ρι // παντοδυνάμω ἅμα τῶ 745
πν(ευματ)ῖ τῶ ἀγίω πᾶσα τιμὴ καὶ δόξα.
Ο ἱερεὺς λαμπρᾶ τῆ φωνῆ λέγ(εῖ) ἐκφων(ησ)ῖν πάντοτε εἰς
τ(οὺς) αἰών(ασ) τῶν // αἰών(ων). ἀμήν. εὐξώμεθα ἐκ τ(ῆσ)
θει(ασ) διδασκαλί(ασ) διδασχθέντ(εσ) καὶ ἐκ τ(ῆσ) σ(ωτη)ρίωδουσ
ὑπομνήματ(οσ) παιδευθέντ(εσ) τολμῶμ(εν) λέγ(εῖν) // Π(άτ)ερ 750
ἡμ(ῶν) ὁ ἐν τ(οῖς) οὐ(ραν)οῖς // ἀγίασθήτω τὸ // ὄνομα σου ἐλ //
θέτω ἢ βασι // λεία σου // γενηθητο // τὸ θελημά σου ὡς // ἐν
οὐ(ραν)ω // κ(αί) ἐπὶ // τ(ῆσ) γ(ῆσ) κ(αί) τα λοῖπα
(f. 148^b)
[ῥῦσαὶ ἡμᾶς] δεόμεθα κ(ύρι)ε ἀπὸ πάντ(οσ) πονηρ(ου) κακου 755
προόντων ἐστώτων κ(αί) μελλόν(των) τ(αῖς) πρεσβεῖ(αῖς) τ(ῆσ)
ἐνδόξου καὶ παρθένου θεομητροσ μαρίασ καὶ τῶν μακαρί(ων) //
[ἀποστόλων] σου πέτρ(ου) κ(αί) παύλου σὺν ἀνδρεᾶ τῶ μακαρίω
καὶ πάντ(ων) τ(ῶν) ἀγί(ων) σου δός παράσχου φίλαν(θρόπ)ωσ
τ(ῆν) εἰρήν(ην) σου ἐν τ(αῖς) ἡμέρ(αῖς) ἡμ(ῶν) ἵνα ἐν τῇ σκέπη // 760
[τοῦ ἐλεώσ] σου βοηθούμενοὶ καὶ ἐκ τ(ῶν) ἀμαρτι(ῶν) ἡμ(ῶν)

- 765 ῥυσθῶμ(εν) κ(αί) ἐκ παντὸ(σ) θορύβου εὐρεθῶμ(εν) ἀμερίμινοῖ
διὰ τοῦ κ(υρίο)υ ἡμ(ῶν) Ἰ(ησο)υ Χ(ρίστο)υ τοῦ υἱοῦ σου μεθ' οὗ
σύ [ζῆσ] // [βασίλευεῖς] ὁ θ(εο)σ εἰς ἐνότητα π(νεύματο)σ ἀγίου
πάντοτε εἰς τ(οῦ)σ αἰῶν(ασ) τ(ῶν) αἰών(ων). ἀμ(ήν).
ὁ ἱερεὺς. ἡ εἰρήνη τοῦ κ(υρίο)υ εἶη πάντοτε μεθ' ἡμῶν.
ὁ λάος // καὶ μετὰ τοῦ πνευματοσ σου.
- 770 Καὶ μελίζον το [...] ψάλλει ὁ λάος ὁ ἀμνὸσ τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων
τ(ὰ)σ ἀμαρτί(ασ) τοῦ κόσ(σ)μου ἐλέ(ησον) ἡμ(ᾶ)σ.
αὕτη ἡμεῖσ δεόμεθα κ(ύρι)ε ἡ κοῖνωνία καθαρῖσει ἀπὸ (παντὸσ)
μολῖσμου καὶ οὐ(ρα)νίων ἀγαθῶν ποιήσαι μετόχουσ διὰ κ(υρίο)υ
ἡμ(ῶν) Ἰ(ησο)υ Χ(ρίστο)υ σου μεθ' οὗ ζῆσ καὶ // βασίλευεῖς ὁ
θ(εο)σ ἐν ἐνότητῖ (πνεύματοσ) ἀγίου πάντοτε εἰς τοὺσ αἰῶνας
τῶν αἰώνων. ἀμήν.
- 775 Ὁ ἱερεὺς. ὁ κύριος μεθ' ἡμῶν.
(f. 149)
μετὰ τοῦ πνευματόσ σου. ἐπληρῶθη ἡ λειτούργια. εὐλογήσωμεν
τῷ κυρίῳ χαρῖσσ[...]

An Attempt at Establishing a Hungarian Orthodox Bishopric in the Age of the political Dualism

Márton Áron KATKÓ

1. Introduction; 2. The Hungarian Orthodox Christians before the Dualism; 3. First appearance of the Hungarian Orthodoxy at governmental level; 4. The Greek Catholic Hungarians; 5. Schismatic movements and the Vatican action; 6. Governmental initiation of the establishment of a Hungarian Orthodox eparchy; 7. The issue of Hungarian Orthodox believers and the last ten years of Dualism; 8. Summary

1. Introduction

Although, the modern history of Christians of Eastern Rite in Hungary has been increasingly explored by Hungarian historiography, research and source examination have concerned mostly the movements of Greek Catholics of Hungarian mother tongue so far. Only sporadic attempts have been made in order to process the history of Orthodox Christians of Hungarian mother tongue. The history of the latter has not been studied in-depth beside the brief works of Ödön Füves, Gernot Seide, Alexandre Pál, Gabriel Patacs, László Sasvári and Feriz Berki. In the recent years, only one scientific work which endeavoured to fill such gap was published by Krisztián Manzinger.¹ The importance of his study is articulating that partially parallel examination of the aspects of the Hungarian Orthodox Church

1 Manzinger, Krisztián: Az ortodox egyház a magyar nemzeti célok szolgálatában? [Orthodox Church at the service of Hungarian national objectives?] *Regio* 21 (2010:3): 149-179

and of Greek Catholics should be expedient. Due to its conciseness, the study fails to fulfil such requirement, but raising the question is appropriate. Unfortunately, it is expressed only in relation with the Romanians, insomuch that the Greek Catholic Church is featured as 'an institute that was established without Hungarian motivation, moreover, expressly against the Hungarians'.²

The subject of the present study is the issue of establishing a Hungarian Orthodox eparchy in the era of the Dualism, appearing at governmental level. It tangentially discusses the tensions between 'Hungarian nation' and 'Eastern Rite' regarding identity. However, in order to make the political dimension more comprehensible, the brief description of certain issues in the history of the Greek Catholics in Hungary cannot be omitted, e.g. the movements of Greek Catholics in Hungary or the Ruthenian schismatic movements. All these issues contributed to that the Hungarian Government dealt with the possibility of establishing a Hungarian Orthodox eparchy, though, only for a relatively short time on its merits.

- 2 'A more nuanced picture would be shown by the parallel processing of the Greek Catholic Church's history. Mostly because the Greek Catholic Church, which was established without Hungarian motivation, moreover, expressly against the Hungarians, beside contributing to the development and the progress of the modern Romanian national awareness, had sought the opportunity of the compromise and the emancipation of the Romanians within the Hungarian state for a long time. Moreover, it provided major successes to the Hungarian nation regarding assimilation in certain areas' – op. cit. 149. While Manzinger's words are right in many aspects, they ignore that achievement of assimilation can be mentioned rather in respect of the Greek Catholics with Ruthenian origins. Also, the movement of the Greek Catholics of Hungarian mother tongue came to life essentially within the organization of the Eparchy of Munkács.

2. The Hungarian Orthodox Christians before the Dualism

The relations between Hungary and the Christianity of Eastern Rite can be traced back to the foundation of Hungary. However, the believers of Hungarian mother tongue using eastern liturgy in the age of national awaking of the 18th and 19th centuries cannot be considered as a continuation of the former relations.³ The roots of Hungarians of the modern era who employed eastern liturgy (Greek Catholics and Orthodox Christians) can be found in two different areas. Part of them are the descendants of folks who moved to the Great Hungarian Plain due to the settlement of Hajdú cavalrymen by István Bocskai,⁴ and was later Hungaricised. The others are the Hungaricised descendants of Christian merchants from the Balkans, who settled in several waves in the Ottoman Empire.⁵

Beside the two largest Orthodox nationalities in Hungary which had separate autocephalous Church organizations since 1864-1868 (the Serbs and the Romanians), the 'Greek' nationality from the Balkans was represented in a larger number in Hungary. This group, which traditionally comprised of merchants, settled primarily at various commercial centres of Hungary.

The Greek merchants first settled in the early era of Ottoman rule in Hungary. The first larger colonies were founded in Brassó and Nagyszében. From the second part of the 17th century they appear in Borsod, Heves, Pest Counties, at the Kiskunság and the Nagyunság

3 See e.g. Berki, Feriz: *Liturgia, nyelv, nemzet* [Liturgy, language, nation]. In: Imrényi, Tibor (ed): *Magyarság és Ortodoxia. Ezer Esztendő* [The Hungarians and the Orthodoxy. Thousand years]. Unknown place of publication, 2000, 105-127; 107-108, István Pirigy: *A görögkatolikus magyarság története* [The history of the Greek Catholic Hungarians]. Budapest, 1991

4 Salacz, Gábor: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában* [Church and state in Hungary in the era of Dualism]. München, 1974, 149

5 Seide, Gernot: *Die ungarische orthodoxe Kirche* [The Hungarian Orthodox Church]. In: *Ungarische Jahrbuch*. Vol 4, Mainz, 1972, 101-114; 102

and later in Bács, Zemplén, Szabolcs, Bihar, Arad, Szatmár, Békés, Csanád and Csongrád Counties. Their golden age, which lasted until 1774, started in 1718 with the signature of the Treaty of Passarowitz, which guaranteed them favourable commercial terms.⁶ They built their churches and set up several foundations in the last third of the 18th century.

In the 18th century, the Greeks did not settle in blocks but established strong communities in settlements and towns at larger distances from one other. This is well demonstrated by a list of settlements, which indicates where they had their own churches⁷ and where the founding of Greek communities' schools gained permission from the Locotenential Council in 1795.⁸ Regarding the ecclesiastical higher authority, following the arrangement of the hierarchical issues of all Orthodox parishes by Joseph II in 1784, they were drawn under the Patriarchy of Karlóca regarding spiritual and dogmatic matters (in spiritualis et pure dogmaticis), but their autonomy was otherwise maintained.⁹

- 6 Ács, Zoltán: *Nemzetiségek Magyarországon* [Nationalities in Hungary]. Budapest, 1984, 139-140
- 7 Sasvári, László: *A magyarországi görögök a XVIII-XIX. században* [The Greeks in Hungary in the 18th and 19th centuries]. *Magyar Filozófiai Szemle* 21 (1977:3-4): 430-442; 430-431. At the turn of the 18th and 19th centuries, they had their own schools in Pest, Vác, Nagyvárad, Balassagyarmat, Zimony, Karcag, Kecskemét, Léva, Miskolc, Békés, Ungvár, Szentés, Tokaj, Gyöngyös, Bihardiószeg, Nagykanizsa, Nagyszeben, Sopron, Nagyszombat, Hódmezővásárhely, Losonc, Nagykőrös. Moreover, Greeks and Serbs had significant mixed enclaves in Ráckeve, Újvidék, Eger, Komárom, Győr and Esztergom.
- 8 Sasvári mentions a list of 17 settlements but it is not complete. According to this list, the Locotenential Council gave permission to Greeks to have their own schools in Belényes, Békés, Eger, Gyöngyös, Győr, Gyula, Hódmezővásárhely, Kecskemét, Komárom, Miskolc, Nagyvárad, Oravica, Pest, Tokaj, Újvidék, Ungvár, Vác. See op.cit. Sasvári 434
- 9 Pál, Alexandre: *Les orthodoxes de Hongrie* [The Orthodox Christians of Hungary]. In: *Nouvelle Revue de Hongrie*. 1941 October, 216-225; 220, 222

At the turn of the 18th and 19th centuries, the Orthodox Greek communities in Hungary had 26 churches, 8 chapels, 33 own parishes, 23 schools and 21 trading companies in total.¹⁰ However, the number of these institutes reduced noticeably in the first third of the 19th century. On the one hand, it resulted from the spontaneous lingual assimilation, since a part of the second and the third generation of Greeks spoke only Hungarian, and, on the other hand, from the fact that after 1830 lot of them moved back to Greece which had won its independence.¹¹

The use of Hungarian language by Greeks, who were small in number but had powerful and self-contained religious institutions, dates back to the last third of the 18th century. The translations of their religious books in the 18th and 19th centuries occurred almost at the same time as the liturgy translation activities of Greek Catholics who were becoming Hungarianised. The first well known Hungarian translation of Orthodox liturgy was published by Miklós Miskolczi in Pest, 1791. This work was the Hungarian translation of the Catechism of Metropolitan of Kiev, Peter Mogila from 1640. In the foreword of his translation, Miskolczi explained the necessity of the work. The new generations of Orthodox Christians understood their original mother tongue increasingly poorly, and most of them spoke only Hungarian. Similar reasons led Demeter Krapács, when he also published a liturgy translation at his own expense in Pest, 1795. This translation was published five more times later. The following significant liturgy translation belongs to Áron Georgievits who published a bilingual catechism, based on the Catechism of Karlóca of 1774, in Győr, 1801. One year later, the work titled 'Evangeliumok és Epistolák' [Gospels and Epistles] was printed in Vác, at the expense of Theodor Stéri-

10 Seide, op. cit. 103. Despite that Seide estimates a higher number of Greek ecclesiastic institutes, he omits to list them exhaustively. C.f. Sasvári op. cit. 430-431

11 Seide, op. cit. 106

ady merchant of Tata, primarily for the purpose of making worships accessible to people.¹² The last important liturgy translation of the age was prepared by János Popovics. Popovics started to translate liturgies during his service in the Nagykunság, since the believers understood almost nothing of the liturgies in original language. His work titled 'Orthodox hitvallók Imakönyve' [Prayer book of orthodox confessors] was published in Nagyvárad, 1861, and he prepared numerous unpublished liturgy translations subsequently.

For the Hungarian public, the issue of Orthodox Christians of Hungarian mother tongue with Greek origin and the foundation of a possibly independent hierarchy came up in 1868 for the first time, at the National Assembly's debate on the legislative proposal of the Serb and Romanian hierarchy's separation of 1864. Prior to the National Assembly's debate on the bill, the Parishes of Pest, Kecskemét and Szentes lodged a memorandum to the National Assembly. They protested against the bill which recognised only the Serb and Romanian Orthodox Christians, and basically declared that the protesters, who were 'born Hungarian' also belonged to these nationalities. In addition, it also was problematic that the bill ignored the autonomous parishes in relation with the Serb and Romanian hierarchy's separation, hence the parishes perceived threats to their self-managed assets. The memorandum also indicated that the above anxieties could not have been presented to the ecclesiastical congress of 1864, which discussed the separation of the Serb and the Romanian Orthodox Churches, since the protesters were not invited. It was also mentioned that the low number of their population cannot influence the decision on their request, since they are able to support their own schools and foundations, moreover, they could provide the financial bases for

12 This work was basically a collection of excerpts based on the Bible of Gáspár Károlyi (the final at that time) published by Ferenc Pethe in 1794. See János Bottyán: *A magyar Biblia évszázadai* [Centuries of the Hungarian Bible]. Budapest, 1982, 85

a separate hierarchy of Greek parishes, analogously to the Parish of Vienna.

Beyond their objections, they specified the manner how their interests should be considered. Accordingly, they would convene a congress with the participation of all concerned persons in Pest, in order to separate institutes, foundations and cash boxes of all parishes, under the presidency of a royal commissioner.¹³ The memorandum names 18 settlements which cannot be drawn under either the Serb or the Romanian eparchy.¹⁴

Following the petition, József Eötvös, Minister of Religion and Public Education proposed an amendment for the National Assembly to complete the act with one Section, pursuant to which the exercise of the rights of believers being neither Serb nor Romanian would be maintained.¹⁵ At the debate of the proposal for amendment on 9 May 1868,¹⁶ all Representatives, regardless their nationalities, agreed with the posing of the question and basically with the proposal submitted by József Eötvös and later clarified by Lajos Vadnay, Pál Sommsich, Lajos Horváth and Károly Kerkapoly.¹⁷ But Representative Pál Nyáry

13 The memorandum is delineated in the work of Berki, Feriz: *Magyarosodási tendenciák a hazai orthodox egyházban a XVIII. és XIX. század folyamán* [Tendencies of becoming Hungarianised in the Hungarian Orthodox Church in the 18th and 19th centuries]. *Egyháztörténet* 1 (1958:4): 290-302; 299-300

14 The memorandum's authors attached also an annex in Latin, where the Greek parishes were listed by the Locotenential Council in 1795. The list completely matches with the list of the Locotenential Council regarding the schools, published by Sasvári, Thus, the lists are probably the same. See Berki, 1958, 299 and c.f. Sasvári op. cit. 434. The memorandum mentions also Karcag as concerned community.

15 Documents of the House of Representatives (hereinafter: KI)-1865-228 (1865-IV-194)

16 See the entire debate in Book of the House of Representatives (hereinafter: KN)-1865-227 (1868-VII-223-237)

17 Finally, the latter text was inserted into the act. See Article 9 in Act IX of 1868 in *Corpus Juris Hungarici* 1836-1868. Budapest, 1896. 378. c.f.: KI-1865-228

submitted another proposal for amendment which did not concern the existing ecclesiastical classification but, at the same time, it contained the method of a later separation with reference to Sections 3 and 8 which had already been accepted during the detailed debate. Essentially, he left open the possibility for the Greek communities to decide on the establishing of a hierarchy of their own in a separate congress.¹⁸

The basic difference was, that the proposal supported also by Eötvös intended to arrange the rights of the concerned parishes only on the basis of the status quo, thus the Representatives of nationalities also supported it, at the same time Nyáry, basically intended to declare the right to separation beside the right to self-government. The Hungarian Representatives were divided concerning the proposal of Nyáry,¹⁹ while the Serb²⁰ and the Romanian²¹ Representatives did not support it. It is intriguing that the aspect of nationalities was mentioned in the debate but it was not significant. In the opinion of Representatives opposing Nyáry's proposal for amendment, the version supported also by Eötvös provided appropriate safeguards for all who were concerned. However, the opposing ones also thought that the question of ecclesiastical separation is an issue of the Church, hence its settlement is not the Parliament's competence. Apart from the fact

(1865-IV-194)

18 KN-1865-227 (1868-VII-223)

19 During the debate, both the proposal for amendment of Nyáry and the proposal of Somssich and his companion were supported by about the half of the speaking Representatives. Döme Horváth, Lajos Simonyi, Sámuel Bónis, Boldizsár Halász, Miklós Bánó, János Pacsolay and Gergely Szákely spoke for Nyáry's proposal, while the other one was supported by Zsigmond Papp, László Bezerédy, József Székács, György Kurucz, Károly Szász and the Greek origin Henrik Stefanidesz.

20 Sándor Sztojacszkovics, Milos Dimitrievics, Szvetozár Miletics, György Joannovics

21 Vince Babes

that Nyáry intended to achieve the codification of conditions not existing in reality, the Greek townships had the opportunity, likewise the Romanian had in 1864.

3. First appearance of the Hungarian Orthodoxy at governmental level

After the parliamentary debate of Act IX of 1868, the issue of the Orthodox Hungarians or the use of Hungarian language in the Greek Eastern Church were seldom mentioned in the National Assembly.²² On governmental level, it was not dealt with on the merits. Zsigmond Reiner presented the issue in the form of memorandum to Prime Ministers several times, to Miklós Bánffy in 1898 and to István Tisza in 1904²³ but with no substantive results. Among the documents of the Prime Ministry, only the memorandum from 1898 has evidence, which was transferred to the Ministry of Religion and Public Education (MRPE) due to the lack of competency.²⁴ So, it can be presumed that it has not been preserved.²⁵ In his cover letter addressed to Gyula Wlassics, Dezső Bánffy explained that Reiner's aim was to protect the Hungarian believers, living within the frames of the Serbian and the Romanian Orthodox Churches, from a possible

22 See delineating of them in Manzinger 164-166

23 Reiner, Zsigmond : A keleti vallású magyar nemzeti egyház szervezése. [Organizing the Hungarian national Church of Eastern religion.] Budapest, 1907, 3-4. Reiner's book from 1907 was the only, relatively comprehensive work in this era concerning such issue. Although he was the secretary of the Department II of the Prime Ministry when he wrote his book, it does not seem that he had substantive influence regarding the issue.

24 National Archives of Hungary, Natinal Archive (MNL OL) K 26 4190/1899. From Prime Minister Miklós Bánffy to Minister of Religion and Public Education Gyula Wlassics. Draft. 18 April 1899

25 During the revolutionary events in 1956, the building of the National Archive got a bomb hit, hence the files of the MRPE almost completely perished.

assimilation.²⁶ In its brief response, the Ministry suggested that the issue should be consulted with the concerned Serb and Romanian ecclesiastical leaders first, verbally if possible, since correspondence in writing would not be appropriate due to the sensitivity of the issue.²⁷

Although the text of Reiner's memorandum is not known, it is apparent from the Pro Domo document of 12 June 1899 that the Prime Ministry had a poor opinion of it. The mentioned document is fragmentary, only the first page of the accompanying document remained, but even from that it can be concluded that the Office did not support Reiner's conception. It is expressly stated that the author 'confused' Greek Orthodox believers for Greek Catholics 'or considered them identical', since he defined all of them as ones of Eastern religion. Reiner ignored that the believers of the two Churches use totally different doctrines, so, they must not be confused. According to the Prime Ministry, the term 'Hungarian Eastern Church' could only be used regarding Greek Catholics, since the process of becoming Hungaricised is observable only in their case. On the other hand, in case of Greek Orthodox Christians, only compact Serb and Romanian blocks and, in some settlements (in Budapest, Miskolc and Tokaj), Greek enclaves could be found. It is also apparent from the document that the Bánffy Government essentially renounced Hungarian Greek Orthodox believers living in the Romanian eparchies. It is stated that the '*Hungarians becoming Vlachs, who joined the Eastern Church, cannot be saved by the Church for the Hungarians, since they started to become Vlach not because of their affection for the Church*'. On the contrary, in case of Greek Catholics '*the Church is the major obstacle of taking root of becoming Hungaricised, this folk insists on its Church...*'²⁸

26 MNL OL K 26 4190/1899. From Prime Minister Miklós Bánffy to Minister of Religion and Public Education Gyula Wlassics. Draft. 18 April 1899

27 MNL OL K 26 7457/1899. From Minister of Religion and Public Education Gyula Wlassics to Prime Minister Dezső Bánffy. 31 May 1899

28 MNL OL K 26 7457/1899. Fragmentary draft, probably Pro Domo document. 12 June 1899

Subsequently, Reiner endeavoured to draw the attention of both the Governments of Kálmán Széll and of István Tisza to the issue of Orthodox Christians of Hungarian mother tongue.²⁹ However, the work of the Prime Ministry did not start on the basis of Reiner's memorandums, but due to the memorandum of November 1903 written by János Vályi, Greek Catholic Bishop of Eperjes, on the Hungarian liturgic language.³⁰ That properly highlights the motivation of governmental support to establishing a possible new Orthodox eparchy.

4. The Greek Catholic Hungarians

Due to the fact that it was a memorandum on Greek Catholics which brought Hungarian Greek Orthodox Christians to the attention of the Government for the first time, it is necessary to delineate the difficulties of Greek Catholicism in Hungary at the turn of the century, and the preludes thereof.

The Greek Catholics, who have significantly larger population than the Greek Orthodox Christians of Hungarian mother tongue, had a similar process of development to the Orthodox Christians. A need for the use of Hungarian language had already arisen during the 18th century, particularly among the believers of Hungarian mother tongue in the Greek Catholic Eparchy of Munkács,³¹ and the first manuscripts of liturgy translation were prepared at the end of the century.³² The

²⁹ Reiner *ibid.*

³⁰ Véghseő, Tamás – Katkó, Márton Áron: *Források a magyar görögkatolikusok történetéhez* [Sources to the history of Hungarian Greek Catholics]. Volume 1 1778-1905. Nyíregyháza, 2014, 513-524 (hereinafter: Sources)

³¹ Sources 51, 52-54

³² Firstly, András Bacsinszky, later Bishop of Munkács, dealt with the translation of the Greek Catholic liturgy as a priest of Hajdúdorog. The first entire liturgy translation was prepared by Mihály Krucsay in 1793, and later György Kritisfalussy in 1795. The first printed hymnal in Hungarian, published in Nagyvárad, 1833, was translated by Demeter Kerekes. See Pirigyí, István: *A magyarországi*

issue of the use of language by Greek Catholics was brought before the Hungarian National Assembly first in 1843, at the debate of the introduction of Hungarian as official state language.³³ In 1848, József Eötvös, the Minister of Religion and Public Education also made a pledge to provide the press expenses of Hungarian liturgical books, but finally it was not fulfilled due to the revolutionary events.³⁴

In the 1860s the Hungarian believers of Eparchy of Munkács, together with the Hungarians of other eparchies, attempted to achieve the introduction of Hungarian as liturgical language. In 1866, they submitted several petitions to secular and religious leaders in which they requested, basically emphasizing that they were Hungarian, to release them ‘as born and bred Hungarians from the hateful yoke of the Russian language’. They indicated also that they felt offended by the Hungarian public which considered them as foreign because of their religion.³⁵

Finally in 1868, the Hungarian Greek Catholics gave structural frames to their efforts and, by that time, formulated their targets including the establishment of a separate eparchy, the introduction of Hungarian as liturgical language and the printing of Hungarian liturgical books at public expense.³⁶ Furthermore, new petitions and delegations were sent to the Bishop of Munkács,³⁷ the Archbishop of

görögkatolikusok története [The history of the Greek Catholics in Hungary].
Vol II, Nyíregyháza, 1990, 83-85

33 Sources 64

34 Sources 66-67, also published in: Jenő Szabó: A görög-katolikus magyarság utolsó kálvária útja [The last Calvary path of the Greek Catholic Hungarians]. Budapest, 1913, 172

35 In total, the believers sent four petitions, one each to the Emperor, to the Primate of Esztergom, to the Supreme Chancellor and to the National Assembly. See Sources 27-30. It is worth comparing also with the application sent to the National Assembly in 1868, cited by Berki. See Berki 1958, 299-300

36 Pirigyí II, 90

37 Sources 105-107

Esztergom and the House of Representatives³⁸ but no reply arrived despite the positive receptions thereof. But the Primate of Esztergom formulated objections regarding this issue already in 1868.³⁹ János Simor rejected clustering in a separate eparchy due to nationality aspects, since maintaining eparchies of mixed mother tongues were much more in favour of the spread of Hungarian language as lingua franca than separating the believers along languages. It must be added that later the Hungarian Government also adopted this argument and did not support the establishment of a separate eparchy until 1910. In relation with the issue of liturgical language, the Primate also noted that the question of introduction thereof falls under the jurisdiction of the Holy See, but he himself would not support it, since later the Roman Catholics might make similar claims.⁴⁰

Finally, the believers' efforts were not in vain, since 33 parishes of Hungarian mother tongue of the Eparchy of Munkács were organised into a single external episcopal vicarage by the Ruler's decision in 1873. However, this partial result was disappointing for the concerned believers.

Subsequently, Greek Catholic believers addressed a new petition with their previous demands to the Government in 1881, about which most Catholic prelates asked by the Government gave opinions similar to the prior objection of the Primate. Furthermore, Lajos Haynald, Archbishop of Kalocsa informed also the Holy See of the matter. He emphasized that the claim in the petition for the introduction of Hungarian liturgical language was against ecclesiastical law, and there was a risk that later, following the Greek Catholics' example, the Roman Catholics belonging to other nationalities might also make similar claims.⁴¹

38 Sources 109-110

39 Sources 117-120

40 Ibid.

41 About events of 1881 see Véghseő, Tamás: Kísérlet egy magyar görögkatoli-

Finally, the first phase of the Hungarian believers' movement terminated in 1896. It became marked by the demonstrative presentation of Hungarian liturgy in the capital, at the occasion of the millennium on 27 June. The promotion of the event reached Rome, and also resonated in the National Assembly in Budapest. After hearing several concerned prelates, Rome prohibited Hungarian liturgy and ordered to destroy the prepared but not yet approbated Hungarian liturgical books with its decision of 2 September 1896. Answering a prior interpellation,⁴² Prime Minister Miklós Bánffy declared, three days after the prohibitive decision but not yet aware of it, that a decision on the merits of the establishment of a new Greek Catholic eparchy can be delivered only after obtaining consent on Hungarian liturgy.⁴³

Practically, September 1896 was the turning point, due to which the concerned decision makers had to express their standpoint, and tied their own hands at the same time. The Holy See unambiguously excluded the possibility of employing Hungarian liturgy, while the Hungarian Government, in essence, did the same regarding the establishment of a separate ecclesiastical organization. However, the Vatican's prohibitive decision highlighted the issue of the Hungarian

kus püspökség felállítására 1881-ben [Attempt to establish a Hungarian Greek Catholic eparchy in 1881]. In: Ádám Somorjai, István Zombori (ed): *Tanulmányok Várszegi Asztrik 70. születésnapjára* [Studies for the 70th birthday of Asztrik Várszegi]. Budapest, 2016, 315-325. It also has to be mentioned that Haynald's concerns was down-to-earth, hence, the Archdiocese of Zagreb had to cope with similar conditions, mainly regarding the Slavic liturgy introduced by Josip Strossmayer, Bishop of Diakóvár in 1882, to which the Government paid attention as well. See Kozári, Monika: *Tisza Kálmán és kormányzati rendszere* [Kálmán Tisza and his governmental structure]. Budapest 2003, 388. See also Andreas Gottsmann: *Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaumonarchie* [Rome and the national Catholicism in the Austro-Hungarian Empire]. Vienna, 2010, 95-100

42 Sources 194, 209

43 Sources 240-242

Greek Catholics which, as a result, was willingly embraced by the Government, in case the issue was restricted to the question of liturgy. This led to the beginning of action regarding the issue both in Budapest and in Rome. Until 1898, two memoranda were submitted to Rome by the Government, and while the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith were examining the issue for a long time, the believers organized a pilgrimage to Rome on the occasion of the jubilee of 1900, where Pope Leo XIII received them. Although the parties, for obvious reasons, could not convince each other, an implied solution was achieved, primarily resulting from that the consequent prohibition of Hungarian liturgy seemed enforceable. According to this solution, the Holy See tolerated the already existing liturgical practice but did not allow the introduction of any further, and the Hungarian Government temporarily ceased forcing the issue.

5. Schismatic movements and the Vatican action

In the era of Dualism, the other significant issue regarding the religion and nationality of Greek Catholics was the case of schismatic movements, strengthening at the turn of the century among the Ruthenians living in North-East Hungary, which was also seriously dealt with by the Hungarian Government.

For the peasant Ruthenian masses having settled down in the region from the 13th century in different waves, the Union of Ungvár of 1648 did not constitute any changes, as their Eastern liturgy and the language of their Church remained. However, the clergy became free from the obligations against the laird, so the union meant social rising for them. This latter also had material effect, since the Catholic priests were entitled to claim contributions of various titles under the name stole fee. Consequently, the new religion was more expen-

sive, on the whole, for the believers.⁴⁴ The believers' impoverishment was stimulated also by the lack of land caused by the confiscation of estates, which concerned also the lordship of Munkács, after the suppression of Rákóczi's War of Independence, and by tax burdens.⁴⁵ The burdens of usury appearing with the immigration of Jews from Galicia in the 1850s enhanced their misery.⁴⁶

In case of the Ruthenians, the national awaking and the course of becoming a nation in the 19th century were inseparable from the Church, since the tiny fraction of intellectuals was represented basically by the clergy in their peasant community. The secular intellectuals of insignificant number did not represent a coherent stand view regarding the nationality, the Hungarophiles, the Russophiles and the Rusynophiles could also be found among them. Besides, the bilingualism was neither a feature of the Ruthenians of Subcarpathia, since only 5,5% of them spoke also Hungarian in 1900. So, becoming Hungaricised, as a basic element of social mobility, did not affect them significantly.⁴⁷

In the 19th century, about the four fifth of the Ruthenians lived from farming, so the wave of emigration to America beginning in the 1880s had an increased impact on them, especially after the turn of century. The people who got to the new world did not want to miss the pastoral care overseas, so their priests followed them.⁴⁸ But, the

44 Gönczi, Andrea: Ruszin skizmatikus mozgalom a XX. század elején [Rusyn schismatic movement at the beginning of the 20th century], *Ungvár-Bereg-szász*, 2008, 26

45 Bonkáló, Sándor : A rutének [The Ruthenians]. Budapest, 1996, 118

46 Gönczi 27

47 Botlik, József: Hármastól kezdve. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig [Under the Triple Cross. Greek Catholics in Subcarpathia from the Union of Ungvár till the present day] (1646-1997). Budapest, 1997, 102-103

48 Mayer, Mária: Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860-1910 [Carpatho Ukrainian (Rusyn) political and social efforts between 1860 and 1910]. Budapest, 1977, 176-177

Greek Catholic priests' integration into the American Catholic hierarchy led to several conflicts with the local Roman Catholic prelates mainly of Italian and Irish origin who did not want to accept the different discipline and practice of Greek Catholics. Therefore, several of the Greek Catholics coming from Hungary to America converted to the Orthodox religion, with vigorous Russian encouragement.⁴⁹ This was partly due to the intolerant attitude of the Roman Catholic hierarchy, and partly to the internal conflicts of the priests coming from the Eparchies of Munkács and Eperjes, and later due to the confrontation outbreaking with the Ruthenians from the Galician area of the Monarchy.⁵⁰

As regards the Ruthenians of Subcarpathia, beside their outdated farming practices and the economic factors otherwise hindering the fight against poverty (for which the Government initiated the Highland's Program), the peasantry also had to pay 'the price of the religion'. For the priests, the Union meant gaining parochial lands and a salary from the state. Furthermore, they were entitled to levy more contributions from the believers of various titles under the name stole fee. This became necessary by the dawn of the 20th century, since, for example, the total value of the financial and in-kind benefits specified in the episcopal order of 1863 which defined the priestly salary in the Eparchy of Munkács, was 4,000 Hungarian Crowns on average by 1900, but it was greatly underestimated by the Hungarian administration, thus supplemented the salaries to the amount of 1,600 Hungarian Crowns including the congrua. So, the pastors often calculated to on high amount when converting the in-kind obligations of the Ruthenian peasants into pecuniary payment, and they attempted to take advantages also of the unregulated nature of stole fee.⁵¹

49 Mayer, 177-180.

50 Mayer, 184-204, Botlik, 146-161.

51 Gönczi, 26-27

The outdated farming usages, the poverty and the shortage of land regarding the peasantry, the unregulated nature of the priests' living conditions, and the ideas presented by the ones returning from America jointly led to the offset of schismatic movements in which all the particular religious and economic problems of the Ruthenians in Hungary became concentrated in a tangible manner.

In the movements originating from the internal conflicts of certain settlements, the issue of the priests' unregulated salaries, the peasantry's greed for land, and other social problems could be found at the same time. However, the Hungarian authorities basically handled the issues of schismatic movements as mere administrative cases in 1901, and primarily wished to question the formal compliance of the conversion with Act XVIII of 1895. In the case of conversions in Iza at the beginning of 1903, the image of the political movement incited from outside and of the Pan Slavism appeared. In the case of conversion movements in Nagylucska starting in December 1903, resulting from the events of Iza, the appearance of the activity of the believers returning from the United States is observable. The Hungarian Government attempted to drive the cases, which were motivated mostly by social aspects but appeared as religious matters, to the field of politics.

Overall, due to the problems of Ruthenian Greek Catholics, to the unregulated liturgy of the believers of Hungarian mother tongue, and to a range of other ecclesiastical disputes with the Vatican,⁵² the

52 See the documents of the Vatican action under MNL OL K 26 1904-XV-216 and largely in Sources 492-513, 524-534, 538-554. Regarding the Vatican action, the matter of the restitution of San Girolamo institute, supported also by Josip Strossmayer, occurred which would have been a seminary for South Slavic Catholics. The Hungarian Government, fearing the possible harmful effects to the nationalities, which would have strengthened partly the idea of Croatian nation, did not encourage it. The reason was the Government's attempt to avoid drawing all South Slavic Catholics of the Monarchy into one institution,

Hungarian Government recognised that the issues, which concerned the Catholic Church but also had nationality-related and political aspects, should be treated as a greater political issue in one package, and not one by one.

Basically, the Government intended to use, as legal basis, the repelling of schismatic movements and the related supports required in favour of the American Greek Catholics, in order to win the benignity of the Roman Curia regarding a range of disputed matters. Beside some personal and institutional matters, the issue of Hungarian liturgy appeared as a long-term strategic objective.

The frosty relationship between Hungary and the Vatican occurring from the end of the 19th century, the Vatican decisions that Hungary objected in certain cases, and the reluctant Vatican behaviour led the Prime Ministry to the conclusion that they were 'facing a general inimical tendency instead of the favourable or unfavourable treatment of specific cases'.⁵³

After consultation with the Common Foreign Minister, the Hungarian Government decided to start the Vatican action at a time when Pope Leo XIII was still alive. However, after the Pope's death and the election of Pope Pius X, the Government became more optimistic regarding the issue.

According to the concept of the government, firstly, they asked the prelates concerned by the schismatic movements and emigratory

but the Common Ministry of Foreign Affairs represented an altering stand view. The ongoing disciplinary proceedings in the case of Vasile Lucaciu also was considered as to be settled, where the minimal goal was at least his 'forced retirement'. In addition, the Hungarian Government made attempts towards Archbishop of Eger József Samassa to become a cardinal. On the other hand, the Government wished, as early as in 1903, to reach the appointment as Bishop of Diakóvár of János Krapác, although Strossmayer passed away only two years later.

53 Sources 494

matters⁵⁴ to mention several benefits of the Hungarian Government in the Vatican. Thereby, the Holy See would take the initiative, quasi encouraging the government's further work and, at the same time, the prelates would initiate the proper arrangement of the matters important for the Government.

Primarily, the Hungarian Government expected substantive results from the actions of Gyula Firczák, the Bishop of Munkács who reported to Pope Pius X about the governmental support provided regarding the schismatic movements. The report was not only delivered in writing but was made verbally as well in 1904. In December, the Government decided to wait and see the response of the Holy See,⁵⁵ but finally the Vatican did not give a substantial answer, and the Government crisis of 1905 swept away all similar initiatives.

As regards the action of the concerned prelates, Tisza contacted Miklós Szécsen, ambassador of the Vatican at the beginning of 1904, and informed him of the plans of the Hungarian Government. After all, Tisza did not wait for the answer but wrote a letter again to Szécsen on 21 February 1904. Tisza apparently wished for an immediate solution to most of the problems instead of a complicated diplomatic manoeuvre lingering for years and demanding a huge financial investment.

54 The Government primarily asked Gyula Firczák, the Bishop of Munkács and János Vályi, the Bishop of Eperjes, both concerned with the emigration and the schismatic movements, as well as Pál Szmracsányi, Roman Catholic Bishop of Nagyvárad as the caretaker of the issue of emigration, and finally János Szabó, Greek Catholic Bishop of Szamosújváros as the ordinary of Vasile Lucaciu, to turn to the Holy See in writing, after preliminary reconciliations.

55 MNL OL K 26 1904-XV-216-5676

6. Governmental initiation of the establishment of a Hungarian Orthodox eparchy

As it was mentioned above, the attention of the decision makers in the Government regarding the Orthodox Christians of Hungarian mother tongue was not raised by the applications of Zsigmond Reiner but by half of a paragraph in János Vályi's memorandum on the Hungarian Greek Catholics' liturgy from November 1903. Here, the Bishop endeavours to describe that *'in those days, the schismatics attempted, by Hungarian translations and envisaging the worships in Hungarian language, to hold the Greek Catholics of Hungarian mother tongue back from joining the holy Union. It is striking that no more attempts have been made to get them back since then; moreover, the schismatic bishops have not introduced the Hungarian liturgy even for their own believers of Hungarian mother tongue, though the number of such believers would give reason for it for the salvations of souls, according to the teaching of the Orthodox Church. As, according to the census in 1900, 31,803 of the believers of the Greek Orthodox Church are of Hungarian mother tongue and 162,966 more believers speak Hungarian and the considerable part of the latter number can be considered as ones of Hungarian mother tongue for the reasons explained above'*.⁵⁶

The memorandum of János Vályi was prepared in order to introduce the Hungarian Greek Catholic liturgy and, in this aspect, it

56 Sources 224. It has to be added that Vályi's arguments were not entirely novel, since they were formulated also in the memorandum delivered to Pope Leo XIII According to this, the Orthodox Christians have already tried to convert Greek Catholic believers with Hungarian sermons, and the translation work of János Popovics in the middle of the 19th century also resulted from this tendency. In order to retain their believers, the Bishops of Munkács finally had to allow the use of Hungarian language in the liturgies. See *A görög szertartású katolikus magyarok emlékirata XIII. Leó pápa Őszentségéhez* [Memoir of Catholic Hungarians with Greek liturgy to His Holiness the Pope Leo XIII]. Budapest, 1900 24-25. Published also in Sources 436

considers Hungarian Orthodoxy as a danger and not as a national movement to be supported. Vályi, the Bishop of Eperjes states that the spiritual needs of the believers were sacrificed for the expansion of nationalities by the impatience of nationalities existing in the Greek Orthodox Church from the 1850s. In the light of the schismatic movements, he considers possible that the principle of the impatient nationalities soon will be replaced by the principle of impatient Orthodoxy. Moreover, he can already see the signs envisaging that the Greek Catholic Hungarians with unsatisfied spiritual needs may get the opportunity to have their own liturgy within the Orthodox Church. The Holy Synod of Saint Petersburg have already permitted the use of Hungarian liturgy for Hungarian believers in the United States. The Bishop of Eperjes adds that there is a risk that if the Vatican renews its prohibitive order of 1896, the schism will begin gaining power also among the believers of Hungarian mother tongue, which may spread to the Romanian and Slavic regions. But if the Holy See's permission of Hungarian liturgy was achieved, then the Hungarian Orthodox Christians would probably join the union as well.

Vályi's above cited words caught the Prime Minister's attention but without taking the context or Vályi's worries into consideration. In the Prime Minister's view, the introduction of Hungarian liturgy by the Orthodoxy would not encounter difficulties according to Section 9 in Act IX of 1868.⁵⁷ However, prior to any measures, he requested the preparation of the necessary statistical summaries from the Hungarian Central Statistical Office. The Prime Minister expected answers to four pertaining questions from the Office: 1. what is the

57 *'The rights to the self-reliant disposal of the matters regarding the parishes and the schools, to the free use of the liturgical language and also to the management of the assets and foundations hitherto exercised by the Greek Orthodox believers being neither of Serb nor of Romanian mother tongue shall be allowed to exercise likewise hereafter'*. MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1903-XVa 5051). Underlines in the original

exact number of Greek Orthodox Christians of Hungarian mother tongue and of Hungarian speakers, 2. these believers' ratio between the Romanian and Serb ecclesiastical provinces, 3. what is the ratio (in percent) of Greek Orthodox Christians of Hungarian mother tongue and Greek Orthodox Christians who speak Hungarian to the number of all Greek Orthodox believers (indicating separately the ratio of those of Hungarian mother tongue and of those who speak Hungarian) in case of settlements where the number of them is at least fifty, 4. how their rate changed in the light of the previous census, since, '*the assimilating effect of the Church school with foreign language and the liturgical language in case of this folk can be asserted only*' on the basis of these data.⁵⁸

However, the Prime Ministry, in its exposé of 1903⁵⁹ regarding the foundation of a new Greek Orthodox eparchy, mentioned the Greek Orthodox Hungarian liturgy. However, it was not connected to the issue of Greek Catholics at this time, the raising of the question remained within the frames of assimilation and re-assimilation of nationalities.

It has to be noted that while the Hungarian Central Statistical Office started preparing the required statistical summaries at the turning of 1903 and 1904, the Prime Minister gained information in February 1904 from further reports on schismatic movements. That provided opportunity to connect the issues of Greek Catholics, Hungarian Orthodox Christians and schismatic movements.

A schism spreading in the Eparchy of Munkács, more precisely, an innocuous piece of a report regarding the events of Nagylucska⁶⁰ led the question into this direction. József Kazy, the head of the Highland's Program regional office notes regarding the events that 'the con-

58 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1903-XVa 5051) Prime Minister István Tisza to Gyula Vargha Director of Statistical Office. 12 December 1903

59 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1903-XVa-5051). Budapest, 12 December 1903

60 See more Gönczi 62-74

version to Greek Orthodox religion emerged also in Bereg County, namely in Nagylucska and Bereg-Rákos, the two most populated and most wealthy settlements, where most people were of Hungarian mother tongue'.⁶¹ Tisza's attention was caught by this information and, concurrently with his letter to Szécsen on 21 February 1904, he asked the főispán (county governor) of Bereg County to confirm this data. He also connected the issue with the Hungarian liturgy: 'it is characteristic that the Greek Orthodox religion seems to spread among [the] people of Hungarian mother tongue, wherefore we should consider the question whether the refusal or the obstruction of the Hungarian liturgy is the reason of this movement'.⁶²

According to the census in 1900, the population of Nagylucska lying in Munkács District of Bereg County was 4,366, which meant 3,952 persons of Ruthenian, 214 persons of Hungarian mother tongue and 1,363 Hungarian speaking persons. The religious distribution turned out as follows: 4,038 Greek Catholic and 97 Roman Catholic persons were living in the settlement, beside them only Jews mainly of German mother tongue were represented in significant number.⁶³ From the total population of 2,441 in Beregrákos belonging to Latorca District, 1,462 persons were Hungarian and 890 were Ruthenian, the number of those who spoke Hungarian was 1,854. Regarding the religious distribution, the settlement had 909 Greek Catholic, 1,319

61 MNL OL K 26 1910-XXV-1574 (1904-XIV-236-802). From József Kazy to Béla Tallián Minister of Agriculture. 4 February 1904

62 MNL OL K 26 1910-XXV-1574 (1904-XIV-236-802). Draft official letter of István Tisza to Viktor Hagara, főispán of Bereg County. Budapest 21 February 1904 (signed on 22 February)

63 Magyar Statisztikai Közlemények. New serial volume 1. A Magyar Szent Korona Országainak 1900. évi népszámlálása. I. rész. A Népesség általános leírása Községenkint. [Population census of the lands of the Holy Crown of Hungary in 1900. Part I. General description of the population per townships] Budapest, 1902, 214-215. (hereinafter: MSK)

Lutheran and 34 Roman Catholic believers.⁶⁴ This indicates that the Greek Catholic population of the concerned settlements was mostly Ruthenian and only a small group declared itself as Hungarian but it is also true that as much as one third of the Greek Catholics spoke Hungarian as well. This latter fact is important also because such groups were considered more as Hungarians by the state.

Almost one month before receiving the report of Kazy, Tisza informed in detail Miklós Szécsen, the ambassador to the Holy See of initiating the Vatican action in which he paid particular attention to the issue of the Hungarian liturgy, and explained the several material efforts done for the Greek Catholics along with the expected results. But, due to the report of Kazy, he did not wait for the ambassador's response but sent a second semi-official letter to Szécsen on 21 February. In this letter, he explained the escalation of the schismatic movements, enclosing the regarding documents of the competent administrative authorities and of Gyula Firczák. Subsequently, Tisza wrote about the financial matters in a sharp tone, and made it clear that in return he expects concessions from the Vatican: 'However, transaction requiring such a huge financial sacrifice could only be undertaken, under the given circumstances and also considering the state's financial conditions, by the Hungarian Royal Government, if the Vatican also grants concessions in issues important from national aspects and imparted to you in my previous letter.'⁶⁵ Later, he outlined a result of the issue which has not been formulated either prior or later: 'Finally, for possible use, I intend to impart that for the state, the cooperation

64 MSK volume 1, 212-213

65 Tisza made it clear not only to Szécsen but also to other government politicians that in return for the financial support for the Eparchy of Munkács, he wished to reach results basically regarding the issue of the Hungarian liturgy. See MNL OL K 26 1910-XXV-1574 (1904-XIV-236-1225) From István Tisza to Albert Berzeviczy Minister of Religion and Public Education, Budapest, 31 March 1904

with the Curia is not the exclusive way of declining the problems in Upper Hungary but a[n other] way of cure also exists. The Greek Orthodox Bishop of Buda, Lucián Bogdanovics [Greek Orthodox Serb Bishop of Buda] is absolutely correct and trustworthy from patriotic aspects, who could be convinced to pursue solidly Hungarian Greek Orthodox church politics and to handle the movements of conversions harmful for the state in a patriotic manner. If the Vatican, with its dismissive stand view, forced the Hungarian Royal Government to use this solution, and to remove its protective hands from the matter of the Union, that, in the present circumstances, would mean the collapse of the Greek Catholic Church in Upper Hungary. In fact, in such circumstances, it was fateful blindness, if the Curia rejected the offer of the Hungarian Royal Government and exposed the issue of the Union for unpredictable eventualities.⁶⁶

The two quoted documents, one sent to the főispán of Bereg County and one to the ambassador of the Vatican, were dated on the same day (21 February 1904) which leads to the consequences that it was the first time when a Prime Minister connected the matter of the Hungarian liturgy and the schismatic movements, and saw the possibility of gaining greater political benefits with the issue of Orthodox Hungarians. With reference to the plans in 1903-1904, a second Pro Domo document from 1907 regarding the Hungarian Greek Orthodox Church organization, noted that 'then, at the establishment of the Hungarian Greek Orthodox Church, the prime aim in mind was that if the Greek Orthodox Christians of Hungarian mother tongue obtained a proper organization due to the foundation of an eparchy, they, due to their Hungarian liturgical language, would be fascinating for the Greek Catholics of Hungarian mother tongue, and the latter ones supposedly were ready to join the Hungarian Greek Orthodox Church in large numbers, for the Hungarian liturgical lan-

⁶⁶ Sources 547-548.

guage. In case of such plentiful conversions, the Curia must give up the previous rejecting behaviour and, in order to keep the Greek Orthodox Hungarians under its control, would allow or would tolerate the Hungarian liturgy about which it is worried at the moment.⁶⁷

Tisza did not mention to Szécsen the issue of the Orthodox Hungarians specifically, only another element, namely the participation of Bogdanovics. However, the thoughts not spoken out by the Prime Minister is also interesting. It was evident that in case of the 'patriotic' participation of Bogdanovics, for the proper handling of conversions, the creation of local institutions would be required namely the establishment of a new Hungarian Orthodox eparchy, the social basis of which partly seemed to be existing in Nagylucska and Beregrákos.

From the Government's point of view, all matters around the Greek Catholic Church, which essentially constituted an enormous set of problems, could have been settled almost instantly. The introduction of Hungarian liturgy as one of the most important conceptual goals of the Government, would have been resolved without any further significant financial sacrifices to the Ruthenian eparchies. As a result, it would have not been necessary to rely on the benignity of the Vatican and, due to the character of the Orthodox Church, the Government could have intervened in the internal affairs of the Church.

Szécsen responded to Tisza's letter almost by return of post, and for his part, he warned not to threat the Vatican with the support of schismatic movements. He fully doubted that if the Government followed that path, the movement of conversions could have been kept under control and handled in a patriotic manner.⁶⁸

67 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1906-XIV-6292). Pro domo document, Budapest, 22 January 1907

68 Sources: 236

Any reference to that what finally happened to the concept delineated by Tisza cannot be found. Most probably, that must have been a mere inflammation. On the one hand, the concept was not feasible according to Miklós Szécsen. On the other hand, the főispán of Bereg County, in his respond received on 1 May, explicitly stated that the schismatic movement in Bereg County 'is not at all connected with the issue of the refusal or the obstruction of the Hungarian liturgy, it emerged not among Hungarians but the Greek Catholics of Ruthenian mother tongue where this issue has no relevance pro or contra'.⁶⁹

Following the correspondence between István Tisza and Miklós Szécsen, the Statistical Office sent the required statistical summaries to the Prime Ministry on 7 July 1904. That contained the data of 683 settlements with at least 50 inhabitants who spoke Hungarian, in different breakdowns, on about 77 pages.⁷⁰ The Statistical Office explicitly states that the Act IX of 1868 on the organization of the Greek Orthodox Church placed the Orthodox Churches on the basis of nationality, and the Section 9 of the Act guaranteed autonomy for the believers of other (i.e. not Serb or Romanian) mother tongue. It is clear from the Act and the other related regulations that only the believers of the certain nationalities can be considered as the member of the Serb or the Romanian Greek Orthodox Churches. On the contrary, the survey of the Statistical Office showed 31,833 Greek Orthodox believers of Hungarian mother tongue in the Romanian and

69 MNL OL K 26 1910-XXV-1574 (1904-XIV-236-2130). From Viktor Hagara the főispán of Bereg County to Prime Minister István Tisza. *Beregszász*, 1 May 1904

70 The accompanying study pertaining to the statement was published also by Gábor Kemény G. See Kemény G., Gábor: *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában IV. kötet* [Documents to the history of the issue of nationalities in Hungary in the era of Dualism. Vol IV] 1903-1906. Budapest, 1966, 334-339. Kemény G. indicates an incorrect archive reference code to the source.

Serb eparchies. Beside them, also 16,710 Roma and 6,850 believers of other nationalities were living in this area. These conditions were assessed as contrary to the existing laws by the Office. Out of the 108 settlements⁷¹ where at least 50 believers were of Hungarian mother tongue or Hungarian-speaking and such believers also had absolute majority, Hungarian liturgical language was exclusively used in 15 settlements, and it was used with Romanian language by turns in two further settlements.⁷²

Overall, believers who spoke Hungarian had the absolute majority in 91 settlements where Hungarian liturgical language was not used, and countless settlements existed without the employment of Hungarian liturgical language where the rate of the Hungarian speakers was between 20-50%. Furthermore, the Statistical Office emphasized in particular that 'the 31,833 Greek Orthodox Christians of Hungarian mother tongue showed at the census is soundly below the actual data, since the census commissioners, misled by the false seal of the Romanian national Church, often registered the Hungarians of Greek Orthodox religion as Vlachs or Romanians, moreover, the Greek Orthodox Hungarian people, misled by their priests and teachers saturated with the theory of Daco-Roman continuity and spiritually infected, declared themselves as Vlachs many times'.⁷³

71 Alsóboldogasszonyfalva, Alsócsernáton, Békéscsaba, Bölön, Hódmezővásárhely, Kecskemét, Kőkös, Lisznyó, Mikóújfalú, Miskolc, Nagyajta, Nagygalambfalva, Sepsiszentgyörgy, Szentés, Vargyas.

72 Romanian was used as a subsidiary language in Aldoboly, and in Uzon the masses were celebrated also in Hungarian and Romanian.

73 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1904-XIV-3290). It has to be briefly mentioned that considering the ones of Hungarian mother tongue and the ones who spoke Hungarian uniformly as 'Hungarians' has also taken place in case of the Greek Catholics. Concurrently with the preparation of the report on the Hungarian Orthodox Christians, the Office prepared a similar report regarding the Hungarian Greek Catholics, in which the relevancy of the question was formulated slightly more accurately: 'if we wish to consider the question

Overall, the Statistical Office ascertained that if the provisions of Act IX of 1868 guaranteed ecclesiastical institutes for the Serb and Romanian Orthodox Churches on the basis of nationality, then the Hungarian Orthodox Christians are also entitled to such guarantee. It could preclude the endeavours to Romanianization and Slavization of said Churches, moreover 'it would be the most efficient remedy against anti-national endeavours and [...] it would promote becoming Hungaricised [...], and would have an enormous magnetism to the Hungarian speaker Greek Orthodox Christians of foreign mother tongue the part of whom surely did not declare themselves as Hungarian due to the influence of foreign-minded ecclesiastical authority and anti-Hungarian pastors'.

Subsequently, the Statistical Office turned to financial and administrative issues. It wished to resolve the financial impacts of establishing the eparchy by consuming the assets of depopulating, yet Hungaricised vicarages of Macedonian-Greek origin. As regards the

properly, we have to count the most of the Greek Catholics, qualified as ones of foreign mother tongue who although speak Hungarian, to the ones of Hungarian mother tongue. Indeed, it is well-known that, as it was recognised also in the memorandum of the Greek Catholic Bishop of Eperjes in 1903, some of the Greek Catholic people, due to their religion, declare themselves as Slavic or Vlach even if their mother tongues and origin are Hungarian; and they do so, all the more, because the ecclesiastic supremacy and the instigators of nationalities affect them straight into this direction in certain areas. It is the census of 1900 that precisely provides evident proofs that major part of the Greek Catholics who speak Hungarian but recorded as of foreign nationality, are Hungarians indeed. According to the census, we have a lot of townships where no or few ones of Hungarian mother tongue live among the Greek Catholic inhabitants but all or almost all of the Greek Catholics speak Hungarian, which is obviously possible only if the Greek Catholics of Hungarian mother tongue were intentionally or by mistake (misled by their 'Vlach' or 'Russian' religion) registered as Vlachs or Ruthenians, in the course of the census'. MNL OL K 26 1907-XXV-1910 (5074/1904). From Gyula Vargha to István Tisza. Budapest, 20 October 1904, See Sources 565

maintainance of the eparchy, the Office trusted the financial support of wealthier Greek Orthodox vicarages, like the Greek Parishes of Brassó or Budapest.

Based on the statistical summaries, three towns were named as possible seats of the eparchy: Budapest, Hódmezővásárhely and Sepsiszentgyörgy. The Office indicated that even though the most compact block of Greek Orthodox believers of Hungarian mother tongue was in Sepsi District, due to its unfavourable geographical location one of the other two towns should be chosen as seat, and two vicariates should be drawn under its jurisdiction.

Finally, the Statistical Office remarks that 'solely mother tongue is an insufficient criterion when determining which parishes should fall under the jurisdiction of a planned Hungarian Greek Orthodox eparchy, since it is not rare that a census commissioner working in rural areas of nationalities, as I ventured to mention above, deliberately registers Hungarian Greek Orthodox believers as Serbs or Vlachs (as he confuses religion with nationality), and indeed there are thousands whose mother tongue is Hungarian among the 112,043 people shown as Greek Orthodox Vlachs who speak Hungarian and the 52,916 people shown as Greek Orthodox Serbs who speak Hungarian. Thus, depth inquiry of such issue should precede the determination of which parishes should be drawn under the jurisdiction of the Hungarian Greek Orthodox bishop.'

Based on the summaries of the Statistical Office, the Prime Ministry delivered requests to the heads of all concerned municipalities of Hungary⁷⁴ and of the Banat,⁷⁵ and of municipalities under the ju-

74 Counties Békés és Bihar belonging to the Eparchy of Arad, and Counties Szatmár és Szilágy belonging to the Metropolitanate of Nagyszeben.

75 Csanád, Csongrád, Arad, Krassó-Szörény, Temes, Torontál Counties, and Hódmezővásárhely, Arad, Debrecen and Temesvár towns belonging to the Eparchy of Arad.

risdiction of the Archeparchies of Nagyszeben⁷⁶ and Karlóca.⁷⁷ The requests included indications of the ecclesiastical higher authorities and were broken down partly by ecclesiastical jurisdiction, and partly by geographical units.⁷⁸

In its official letter addressed to the főispáns of Hungary and Transylvania, the Prime Ministry delineated that, prior to the commencement of Church organization, it should be assessed ‘which parishes will be willing to join the planned Greek Orthodox Church movement with patriotic orientation.’ The official letter briefly described the key findings of the Statistical Office regarding nationalities. Namely, that in 91 out of the concerned 108 parishes of Hungarian majority, Hungarian language is not involved in worships at all. Consequently, the Romanian Greek Orthodox Church does not observe its obligations deriving from religious ethics, since the spiritual needs of believers are not satisfied in their mother tongue. So, it seems that the Romanian Orthodox Church misuses the rights deriving from its autonomy in order that Hungarian believers become similar to Romanians. The best means of preventing this is the establishment of a separate eparchy, which bears an autonomy resembling that of Romanians or Serbs. The initial steps towards such achievement were taken by the Statistical Office, but those are insufficient on their own for taking an in-depth action. Thus, ‘quasi reviewing the accuracy of census data for the purposes of our objective is imperative, as well as obtaining information on the patriotism and political sensitivity of folks concerned by the action in question.’

76 Háromszék, Kis-Küküllő, Maros-Torda, Nagy-Küküllő, Szolnok-Doboka, Torda-Aranyos, Udvarhelyszék, Szeben, Fogaras, Brassó, Alsó-Fehér, Hunyad and Beszterce-Naszód Counties, and Marosvásárhely.

77 The főispáns of Baranya, Fehér, Tolna, Bács-Bodrog, Pest-Pilis-Solt-Kiskun and Borsod Counties, and the heads of Pécs, Székesfehérvár, Újvidék, Baja, Szabadka Zombor, Kecskemét, Pancsova and Versec towns.

78 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1904-XIV-3290). Pál Petri's drafts of official letters to the concerned főispáns, 1 August 1904.

Subsequently, the Prime Ministry asked three duly explained questions from the főispáns regarding the concerned parishes, in order to gather information on the extent of support that the Greek Orthodox population of the area would grant for the establishment of an Orthodox eparchy of Hungarian mother tongue. The first question aimed at ‘the patriotism and political sensitivity of the Greek Orthodox population of Hungarian mother tongue.’ The purpose of the Prime Ministry was to obtain information primarily on the relation between national and religious identity. According to the explanation attached to the question, patriotism had been strongly developed among Hungarians. However, it seemed uncertain whether Greek Orthodox Hungarians would put ‘conventional religious ties above national aspects’ due to the activities of some Romanian teachers and priests. The Prime Ministry’s second question sought information on the accuracy of census data mentioned also by the Statistical Office. The question asked ‘whether Greek Orthodox people of Hungarian mother tongue were incorrectly shown as ones who merely speak Hungarian’. The Prime Ministry claimed to have met cases where Greek Catholic Hungarians declared themselves as Romanians or census commissioners registered them as Romanians. Thus, by analogy, ‘it is likely that among Greek Orthodox believers shown as Vlachs, there are many individuals of Hungarian sentiment who hold their Hungarian identity’. If such hypothesis was confirmed, even partial repetition of the census might have become necessary. The final question aimed at the ‘patriotism and political sensitivity of Vlachs who speak Hungarian’. This question cannot be handled as part of defensive policy regarding nationalities but reveals the potential attempt of assimilation. In the view of the Prime Ministry, key opponents to the Hungarian state idea were exactly among Romanians who speak Hungarian as well. However, thanks to the additional absorbing effect of Hungarian language and culture, ‘among Romanians who speak Hungarian but have not declared themselves as Hungarian yet, there may be

several who, out of conviction or otherwise, would join the planned action or provide external support’.

In the case of the Serbian Metropolitanate of Karlóca, the Prime Ministry did not highlight the protection of the Hungarian folk, due to the acknowledgement of its non-Hungarian origin. Here, the issue was ‘finally consolidating the patriotism of Hungaricised believers of the Greek Orthodox Church’, emphasising that the Serbian Church attempted to prevent just that by means of its autonomy. Thus, here the Prime Ministry wished to examine the degree of assimilation of the folks with non-Hungarian origin in the Metropolitanate, asking whether it is possible that ‘even though declaring themselves as Hungarians, these Greek Orthodox people would not join a Greek Orthodox Church movement with patriotic orientation, because of their adherence to their Serbian Church or other reasons’. Two further questions were asked on the data collections of the census among the Greek Orthodox people of Hungarian mother tongue in Karlóca. The Prime Ministry wished to see if any of those were inaccurate regarding nationality due to the individuals’ adherence to religion or due to deliberate mistake of commissioners. These two questions were nearly identical to the ones asked in the Romanian Eparchy. The last question aimed at the political behaviour and patriotism of Serbs who speak Hungarian. The Prime Ministry emphasised that the tendency for assimilation of the Serb in Hungary is relatively stronger than that of the Romanian, thus it is right to expect that the case of establishing a Hungarian eparchy would gain support from many believers of the Metropolitanate of Karlóca.

The Prime Ministry asked nearly all of the aforesaid questions from főispáns of the Banat, with a view to the fact that its population comprised of mixed, Romanian and Serb nationalities. Here, both ‘strengthening the patriotism of the Serbian Church’s believers of Hungarian mother tongue’ and ‘preventing the aggressive endeavours of the Romanian Church’ were deemed necessary.

Unfortunately, none of the concerned főispáns' answers can be found among the documents of the Prime Ministry. However, the aforesaid questions most likely could not have been answered in the form they were put forward. The degree and intensity of patriotism, or the level of assimilation are undefinable. It is also difficult to answer questions aiming at possible decisions regarding the establishment of a new eparchy. It is hard to assess the opinion of a community comprising of persons with dual identity regarding religion and nationality. That may differ completely from settlement to settlement, or even person to person. In addition, the Prime Ministry's questions missed two key members of the communities: the priest and the teacher.

The Prime Ministry might have recognised all that. It sent a new set of questions to all who were concerned as soon as on 25 August 1904.⁷⁹ Out of the questions asked earlier, only the one aiming at the validity of the data collected by the Statistical Office was included in the new inquiry, along with four further questions. These aimed at the language used in liturgy, sermons, hymns, at the 'official' languages of communities, at 'how patriotic the priests' were and whether they spoke Hungarian, at the conditions of Greek Orthodox Church schools and at their language of instruction, and finally, at the mother tongue of the teachers concerned and whether they spoke Hungarian and 'how patriotic they were'.

There is no further information on the afterlife of the aforesaid official letters among the Prime Ministry's documents. Moreover, the issue was withdrawn from the agenda in the late spring of 1905. The pertaining document-management notes preserved an instruction of Kunó Klebelsberg ordering on 13 May 1905 that no further action

79 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1904-XIV-3290). Pál Petri's drafts of official letter to the concerned főispáns. 25 August 1904. Beside the aforesaid főispáns, these were delivered to the főispáns of Tolna and Kolozs Counties, of Kolozsvár town with municipal rights, of Szeged town with municipal rights and to the Mayor of Budapest Capital.

shall be taken for the time being, despite the efforts for preparation. Such instruction must have been given with regard to the political situation, most likely to the Government crisis.

7. The issue of Hungarian Orthodox believers and the last ten years of Dualism

Following the fall of the liberal Government in 1905, even though the issue concerning Orthodox Hungarians was not withdrawn from the agenda, there was a detectable change in the Government's approach. Tisza attempted to be an initiator, focusing on an ambitious plan concerning Orthodox Hungarians. However, that was merely a short-lived attempt. The following governments practiced a more contemplative approach. Typically, the issue gained attention when specific cases of parishes reached governmental level. Although these were individual cases, settling them provided opportunity for the Government to examine all administrative, public and ecclesiastical law aspects of the possible establishment of a Hungarian Orthodox eparchy.

The first such case was the dispute regarding the ecclesiastical jurisdiction over the Hungarian Greek Orthodox Parish of Hódmezővásárhely in December 1906. The dispute started between the Romanian Orthodox Eparchy of Arad and the Serb Orthodox Eparchy of Temesvár on the jurisdiction over the Parish of Hódmezővásárhely in 1906. The Parish did not recognise the jurisdiction of either eparchies. The Parish claimed that, according to Article 9 in Act IX of 1868, it qualified as a neither Serb nor Romanian parish with maintained former independence. That entitled it, as before, to independent parish administration and school affairs, free use of Hungarian liturgical language and management of assets belonging to the Parish and to its foundation. The Parish indicated that they had also lodged a submission to MRPE and asked the Prime Ministry to put in a good word to the competent Minister so as not to designate either of the above eparchy to exercise the jurisdiction. Based also on

the data of the prior census, the believers requested the Prime Ministry to submit a legislative proposal to the National Assembly on the establishment of a separate Hungarian Orthodox ecclesiastical province or at least an eparchy, and declare the jurisdiction thereof over the Parish of Hódmezővásárhely. Furthermore, the Parish asked its self-governmental rights to be maintained until the establishment of the new eparchy, which rights would still cover the election of priest who would gain confirmation from the Metropolitan of Karlóca.⁸⁰

A confidential official letter was sent by the Prime Ministry to MRPE relatively soon afterwards, in January of 1907, in order to uphold the autonomy of the Orthodox Parish of Hódmezővásárhely. It emphasized the edge of the case regarding nationalities, indicating that the nationalities of Hungary attempt to assimilate, with the help of their Church organisation, the Hungarian believers under their competence. Thus, the Government must endeavour to exclude Hungarians from such detrimental influence of the Churches of nationalities wherever possible. The official letter highlighted that organising the Hungarian Greek Orthodox Church could only be successful if, at initiating the movement, strong parishes existed with Hungarian liturgical language, which could resist Serb and Romanian pressure, and could gather around itself other believers of Hungarian mother tongue from their close surroundings and the 'Churches with mixed language in part'. The Prime Ministry found the Parish of Hódmezővásárhely capable to perform such tasks, and therefore found upholding its autonomy and excluding it from the jurisdiction of both Temesvár and Arad appropriate. In order to achieve that, the Metropolitan of Karlóca would continue to execute the confirmation of the independently elected priests of Hódmezővásárhely.⁸¹

80 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1906-XIV-6292). Application of the Hódmezővásárhely believers to Prime Minister Géza Fejérváry. Sealed: 28 December 1906.

81 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1906-XIV-6292). The Prime Ministry's confi-

The Prime Ministry determined its objectives of principle regarding Greek Orthodox Hungarians in a Pro Domo document,⁸² prepared along with the aforesaid official letter which also reflected the objectives. The Pro Domo document stated that Orthodox believers had the right to an eparchy of their own beside the Serbian and Romanian Church organisation, just as other Greek Orthodox Churches organised on the basis of nationality, based on the principle of reciprocity. Out of the concerned believers 31,833 were of Hungarian mother tongue and 162,966 were Hungarian-speaking. However, the Prime Ministry did not treat the arrangement of the conditions of Greek Orthodox Hungarians as an isolated issue but wished to strengthen the national identity of Hungarians living on language borders.⁸³ Statistical summaries prepared concerning the conditions

dential draft to Albert Apponyi, Minister of Religion and Public Education. 22 January 1907 (signed on 16 February 1907)

82 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1906-XIV-6292). Pro Domo document of the Prime Ministry. 22 January 1907. The document was also published by Kemény G., with incorrect archive reference code and date. See Kemény G. Vol IV, 340

83 The so-called language border action is another intriguing, yet unprocessed endeavour of the Hungarian Government regarding nationalities after the turn of the century. Its primary objective was to strengthen, by means of state support, Hungarian ethnic groups living in areas of mixed nationalities next to homogenous Hungarian ethnic blocks, in order to promote further Hungaricising or the path of being Hungaricised. However, beside lengthy and thorough statistical analyses, no effective measures were taken. The Statistical Office began the data collection at the request of Prime Minister Károly Khuen-Héderváry back in 1903, but the report providing the basis of the methodology of the action was submitted to the Prime Ministry by Gyula Vargha, the Statistical Office's head only in July 1905. The extremely thorough proposals, broken down by counties and by settlements, were completed only by 1909. These proposals drew conclusions from the statistical summaries pertaining to nationalities and religion of three earlier censuses (1880, 1890, 1900), paying special attention to and mostly providing recommendations regarding educational conditions of townships.

The issue of Hungarians of Eastern Rite was just a small piece in that complex

of other nationalities in Hungary, drew the consequence that ‘whatsoever power gained over Hungarians by nationalities is used to repress people of Hungarian mother tongue’. Thus, the Hungarian Government wished, wherever possible, to exclude the ones concerned from the detrimental ecclesiastical and secular influence, by introducing Hungarian liturgical language in case of Greek Orthodox Hungarians, and by establishing their separate Church organisation.⁸⁴

survey, which did not mention Greek Orthodox Hungarians but Greek Catholics only, on whom Vargha remarks: *‘their inhabitation is not directly on the language border, [...]but the inhabitants of Hungarian mother tongue use Greek liturgy which poses a constant threat of falling under Vlach influence.’*

Another interesting point of the action is that it didn’t only focus on the borders of Hungarian language, but also targeted the strengthening of certain nationalities which were deemed friendly, since, according to Vargha’s opinion, *‘in the long term, the presence of Hungarians becoming exclusive in Hungary is a utopian concept’*. Here Vargha implied the strengthening of Ruthenian areas adjacent to areas of Romanian nationality. On the one hand, that reveals the intention of providing a role to Greek Catholic Church in such matter. On the other hand, it fits into the concept that Government did not wish to establish an eparchy to Greek Catholic believers of Hungarian mother tongue due to the intention of strengthening the Ruthenian nationality.

Currently there is only one study that processes the language border action, from the aspect of cartography: Róbert Keményfi: *Nemzetiségi térképek, mint a hatalmi beszédmód formái* [Maps of nationalities as manners of communicating power]. Parts I and II In.: *Tér és társadalom 2011* (1) 64-80 and 2011 (2) 69-87. Abridged version of Vargha’s letter is published in: Keményfi Part I, 74-80. See the documents of the action under MNL OL K 26 1909-XXV-181

84 It is transparent that, by 1906-1907, the Coalition Government separated the issues of Greek Catholic and Greek Orthodox Churches. The aforementioned Pro Domo document said that in 1903 ‘then, at the establishment of the Hungarian Greek Orthodox Church, the prime aim in mind was that if the Greek Orthodox Christians of Hungarian mother tongue obtained a proper organization due to the foundation of an eparchy, they, due to their Hungarian liturgical language, would be fascinating for the Greek Catholics of Hungarian mother tongue, and the latter ones supposedly were ready to join the Hungarian Greek Orthodox Church in large numbers, for the Hungarian

The MRPE's decree rendered on 20 March 1907, sent also to the Prime Ministry, classified the Parish of Hódmezővásárhely as neither Serb nor Romanian parish of Greek foundation. Albert Apponyi, in agreement with the Ministry of Justice, concluded that the settlement of the issue falls out of the court's competence and falls under the Government's, thus the Government's decision was deemed as final. As stated in the reasoning, determining the legal status of an eparchy should be based on the ecclesiastical status gained at its foundation instead of its geographical location. In Apponyi's opinion, two conditions found by the prior surveys of Albert Kállay⁸⁵ were verified. First,

liturgical language. In case of such plentiful conversions, the Curia must give up the previous rejecting behaviour and, in order to keep the Greek Orthodox Hungarians under its control, would allow or would tolerate the Hungarian liturgy about which it is worried at the moment'.

- 85 Főispán Albert Kállay was appointed as Government Commissioner after the death of Koszta Davidovics, the local Greek Orthodox priest in 1895, in order that he would settle the disputes between believers and the Serb Bishop of Temesvár. The Bishop wished to draw the Parish under his jurisdiction and to appoint a Serb priest, but the believers, particularly superintendent Gyula Konstantin, indicated that they would only accept a Greek priest. At his survey, Kállay found that the members of the Parish are of Hungarian mother tongue and Hungarian language is used at sermons. Peculiarly, the matter of the dispute was whether the members of the Parish wanted to belong to the Romanian Eparchy of Arad or the Serb Eparchy of Temesvár. The főispán remarked, that it would be best to draw the Parish under the jurisdiction of a Hungarian higher authority (Kállay's words are cited by: Reiner 62-63). Unfortunately, the remaining specific data on Kállay's survey is of small quantity, but the MRPE, in its document cited above, refers to decision No. 18.994/1896 rendered by Gyula Wlassics, which is deemed as incorrect by Apponyi. In the decision, Wlassics based the question of jurisdiction on the 'geographical' aspect instead of the foundation of the parish. He deemed the episcopal jurisdiction as fact, thus interpreted the case of the Hódmezővásárhely Parish as a question of repositioning. Apponyi did not share such view at all. See MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1907-XIV-1715). Decree of the Ministry of Religion and Public Education No. 110.209/906. 20 March 1907

that the Parish of Hódmezővásárhely had Greek character since it had been founded. Second, that the Greek Orthodox Bishop of Arad had never exercised jurisdiction over the parish.

The foundation which served as the base of the parish's good financial situation had been started by a Greek married couple, János Szilárdy and Mária Lottó, particularly to the benefit of the 'Greek' parish. The members of the 'presbyterial organisation' were the descendants of the founders of Macedonian-Greek origin, and only few believers of Romanian or Serb origin. Furthermore, the fact that believers of the Parish did not understand any of the liturgical languages (Greek, Old Slavonic, Romanian) would not alter the national character the parish gained when it had been founded, which applied also to the parishes of Brassó or Ungvár. However, the Eparchy of Arad had not exercised jurisdiction over the Parish since its foundation in the 18th century. Only the priest sent from Arad, at the believers' request, linked Hódmezővásárhely to the Eparchy, but the Bishop had never interfered with the Parish's issues of ecclesiastical government. The episcopal delegate appointed for further negotiations could not verify that the bishop had ever interfered with internal government of the Parish. Furthermore, Arad's standpoint, according to which the Bishop of Temesvár attempted to perform a violent interven-

It may be worth mentioning the brief memoir of a participant in the survey of Kállay. According to Tihamér Szathmáry, clerk of Hódmezővásárhely, a rivalry began between Serb and Romanian clergy after Davidovics's death, over which could draw the local parish under its jurisdiction. The MRPE did not wish to bear any conflicts regarding the matter, that is why Kállay was appointed as Government Commissioner in charge of investigating the case. Kállay merely took a brief visit in the school of the Parish, after which he asked Szathmáry to prepare the minutes of the investigation within one hour. Szathmáry presented the minutes '*much earlier than the set time*'. If we accept the memoir as genuine, then we have a reason to think that the minutes had been complete before the survey. See Szathmáry, Tihamér: *Történetek a Hód-tava partjáról* [Stories from the Hód-lake shore]. Hódmezővásárhely, 1929, 81-82

tion in the peacefully exercised jurisdiction of Arad, lacked legal basis also because people of Hódmezővásárhely had always requested their priest from a suffragan eparchy of Karlóca. That was Arad, until 1864, and Temesvár after the separation of the Romanian and Serbian ecclesiastical provinces. The legal effect of such separation did not apply to Hódmezővásárhely, since it was an autonomous parish. Thus, the 'pure spirituali et in dogmaticis' jurisdiction of Karlóca was maintained, along with the parish's self-government and right to independent priest election. Finally, the MRPE's decree stated that other parishes of Hungary in similar situations should prepare their own statutes and submit those to the Ministry, as long as their 'legal relationships gain final regulation'. The MRPE applied the same obligation to the Parish of Hódmezővásárhely, ordering it to clarify its precise conditions pursuant to ecclesiastical law in the statutes.⁸⁶

Not only Hungaricised Greek Orthodox believers would have favoured the establishment of a Greek Orthodox eparchy. Some Greek Catholic believers also deemed it as an opportunity to be released from their ecclesiastical higher authority inconvenient in respect of nationality and continue their religious lives in the framework of an autonomous eparchy. Representatives László Óváry and József Üveges submitted a petition on the application for separation lodged by Szatmárnémeti Greek Catholic believers of Hungarian mother tongue to Gyula Justh, Speaker of the House of Representatives. The National Assembly discussed the proposal in its 19 March 1907 sitting,⁸⁷ following the 22 February 1907 meeting of the Application Committee, and forwarded it to MRPE after Dezső Nagy's speech.⁸⁸ The believers

86 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1907-XIV-1715). Decree of the Ministry of Religion and Public Education No. 110.209/906. 20 March 1907

87 KI-1906-415 (1907-XII-123)

88 In his speech, Dezső Nagy mentioned only the necessity of organising a Greek Orthodox Church. He highlighted that, since Act IX of 1868 basically granted rights similar to national rights regarding religion to Romanians and Serbs,

of Szatmárnémeti disputed that the bishop of Szamosújvár, János Szabó reassigned the local vicar, Lajos Papp in October 1903, who had served there since 1895. 16 foes of Papp accused him of embezzlement and incitement. The applicants highlighted that Papp preached in Hungarian,⁸⁹ and used only Hungarian language both in school and

it is necessary to '*paralyze their anti-national impact properly*'. In that context, Nagy mentioned several times the oft-cited Article 9 of the aforesaid Act, and also Article 1 in Act XXV of 1881, regarding the establishment of a new eparchy. Pursuant to that, a dispute over material or ecclesiastical issues between believers of 'one or different' mother tongues shall be settled by civil court, in case the concerned parties cannot agree, by the extension of Article 8 to the believers set forth in Article 9. Minister Albert Apponyi indicated in his answer that such issue had already been brought up by Dezső Bánffy in the House of Representatives at the discussion of the 1907 budget. The competent Ministry then began preparations of the work. Bánffy's speech was held on aiding certain Churches. See KN-1906-92 (1906/1907-V-418-419)

Regarding Dezső Nagy's speech, it is important that neither him nor the draftsman of the Application Committee, János Zakariás were aware of the religious conditions of Szatmárnémeti. (According to Szamosújvár Schematism of 1906, 2,465 Greek Catholic and only 13 Orthodox believers belonged to the parish.) Since the essence of the case was basically the failure of satisfying the spiritual needs of a Greek Catholic community of Hungarian mother tongue, it is hard to explain why the disputes over liturgical language, which had been on since 1896, and the behaviour of the Romanian Greek Catholic clergy on that issue were not mentioned. See Schematismus Venerabilis Cleri Dioecesis Szamosujváriensis Gaeci Ritus Catholicirum Pro Anno A Christo Nato 1906. Szamosujvárini, 1906. 203

The introduction provided by draftsman János Zakariás reveals complete incompetence. He mentioned that pastor Lajos Papp led the Greek Orthodox believers in a '*patriotic direction*', and stated that Papp was reassigned by the Greek Orthodox Archbishop. In the following, Zakariás said that the believers '*abandoned the Greek Catholic Church and affiliated with the Greek Orthodox Church, asking the House of Representatives to support their endeavour to establish a Hungarian Greek Orthodox vicarage in Szatmár*'.

89 According to all schematisms, the worships were held in mixed language, both in Hungarian and in Romanian. See Schematismus Venerabilis Cleri Dioe-

in church. The priest was not only popular among the believers, but he was also respected in town and was a member of the municipal committee. Since relations were not the best with his successor, Gyula Hubán, the believers visited bishop Szabó several times and tried to persuade him to reinstate Lajos Papp. Their arguments included the believers' conversion in case the bishop decided otherwise, so that they could elect their own patriotic priest.

Subsequently, a conversion movement was initiated by circa 1,200 people.⁹⁰ They held a meeting on the subject in the presence of the chief constable of Szatmár and the investigating judge, thereupon they turned to the Archbishop of Nagyszeben with their request. Beyond the spiritual aspect of the conversions, the believers applied for the intercession of the Government in order to settle the arising material issues, primarily the building of a new church and the designation

cesis Szamosújváriensis Graeci Ritus Catholicorum Pro Anno A Christo Nato 1900. Szamosújvárini, 1900. 224 and Schematismus Venerabilis Cleri Dioecesis Szamosújváriensis Graeci Ritus Catholicorum Pro Anno A Christo Nato 1903. Szamosújvárini, 1903. 204

90 As to data published here, the conversion concerned about half of the vicarages in Szatmár. However, the major differences, which show after compiling the data of census and of the pertaining schematisms, are problematic. The census of 1900 shows 4,898 Greek Catholic inhabitants in Szatmárnémeti. (See MSK vol. 1, 320-321.) On the other hand, even at adding up the data of all vicarages pertaining nearly to the same date, the number is much lower. 2,419 believers belonged to the Romanian Vicarage in Szatmár (See Schem Szamosújváriensis 1900. 224), 654 believers belonged to the Ruthenian Parsonage under the ^{Eparchy} of Munkács (See Schematismus Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Munkácsensis Ad Annum Domini 1899. Ungvárini, 1899. 105), while 506 believers belonged to Szatmárhegy, which had been part of Szatmárnémeti at the time, under Résztelek, filia of ^{Eparchy} of Nagyvárad (See Schematismus Historicus Venerabilis Cleri Dioecesis Magno-Varadinensis Graeci Ritus Catholicorum Pro Anno Jubilari 1900. Magno-Varadini, 1900. 247-248). The total number of 3,579 believers shown in the schematisms differs considerably from the census data.

of its plot, and also the remuneration of the new priest. Finally, the believers stated that they would remain Hungarian and hope that they would soon double in number, and 'an enormous Hungarian Greek Orthodox Church will be established in Szatmár, where God would not be praised in Vlach as in the Greek Catholic Church, but in Hungarian'.⁹¹

On 25 January 1908, the Application Committee of the National Assembly discussed the application, which included the petitions⁹² of 48 counties⁹³ and 14 municipalities,⁹⁴ regarding the organisation of an separate Hungarian Greek Orthodox Church, and submitted it to the House of Representatives with an affirmative vote.⁹⁵ On 19 February 1908, the National Assembly voted in favour⁹⁶ of delegating the application to the Prime Ministry, after which the Application Committee delivered it to MRPE as 'prime obligation of national self-defence'.⁹⁷ The Prime Ministry began the legal settlement of Hungarian Greek Orthodox believers' conditions only in 1909. It was clarified in the

91 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1907-XLI-2057). Petition of László Óváry and József Üveges to Gyula Justh, Speaker of the House of Representatives. 18 October 1906

92 See all petitions MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1908-XLI-990)

93 Heves, Csongrád, Somogy, Moson, Tolna, Torda-Aranyos, Esztergom, Zala, Nyitra, Borsod, Temes, Bács-Bodrog, Szatmár, Vas, Szepes, Liptó, Pozsony, Szilágy, Ugozca, Bihar, Udvarhely, Ung, Pest-Pilis-Solt-Kiskun, Baranya, Háromszék, Békés, Szabolcs, Veszprém, Turóc, Jász-Nagykun-Szolnok, Zólyom, Csík, Zemplén, Trencsén, Fejér, Torontál, Csanád, Gömör-Kishont, Abauj-Torna, Komárom, Alsó-Fehér, Hont, Maros-Torda, Szolnok-Doboka, Hajdu, Kolozs, Győr.

94 Komárom, Zombor, Kassa, Pécs, Arad, Hódmezővásárhely, Pozsony, Selmec and Béla-bánya, Debrecen, Győr, Baja, Szabadka, Szatmárnémeti, Sopron, Marosvásárhely, Budapest.

95 KI-1906-730 (1908-XXII-117-120)

96 KN-1906-273 (1908-XV-397-398)

97 See the pertaining minutes of the 19 February 1908 sitting of the House of Representatives MNL OL K 26 1913-XLI-5984

pertaining Pro Domo document, that Hungarian Orthodox believers must not be recognised as a separate religious denomination.⁹⁸ For recognition, a new Church must be organised and laid down in law. It would be practical to tie the new Church ‘in dogmaticis et spiritualibus’ to the Patriarch of Constantinople, with local inauguration of the bishop. The priests of the new eparchy would be educated in Phanar, studying the sources of Byzantine culture, which would provide them with a higher level of education than that of Romanians or Serbs.

The Prime Ministry also considered the possibility of settling the issue without a legal act, thus, without the establishment of a new eparchy. That would have made the maintenance of a relationship with Karlóca necessary in cases regarding spirituality and concepts of belief. The Prime Ministry found the legal basis of such possibility in Acts IX of 1868 and the connecting XXV of 1881.⁹⁹ The autonomy of neither Serb nor Romanian parishes may only be extended to parishes whose independence had already existed at the time the Act came into effect. The determination of whether a parish constituted as neither Serb nor Romanian, may raise further questions. Article 1 in Act XXV of 1881 was applicable in a limited scope only, since it prescribed the delegation of tribunal. That, however, applied only in the disputes concerning ecclesiastical assets, basically only in cases of dis-

98 See Section 3/b of Article 8 in Act XLIII of 1895: recognition of a new religious denomination may be denied only if it is ‘*identical to an existing religious denomination established or recognised by law or differs from such denomination only by the language employed at worship and at ecclesiastical government*’.

99 Article 8 in Act IX of 1868 was extended to neither Serb nor Romanian parishes falling under the scope of Article 9 in the same Act by Act XXV of 1881. Pursuant to this Act, if believers of a parish falling under the scope of Article 9 in Act IX of 1868 get separated, and any dispute arises over the church, over ecclesiastical or foundation assets or over the school, then the Royal Tribunal of territorial competence shall rule in ordinary proceedings pursuant to Article 8 in the same Act.

putes between believers. Tribunal delegation was neither applicable in conflicts between a parish and a superior ecclesiastical authority, nor in conflicts between two superior ecclesiastical authorities. Such cases fell under the administrative competence of the Government, just like in the case of Hódmezővásárhely. Thus, in specific cases, creating a Hungarian eparchy was possible also by administrative measures. Yet, the consent of the Patriarchate of Karlóca was required in general, due to issues regarding spirituality and concepts of belief. Obtaining such consent did not seem impossible to the Government, since ‘now that the elected Patriarch is suitable from national aspect, it can be discussed’.¹⁰⁰

Subsequently, the Prime Ministry, yet another time, investigated the political and statistical background of the issue. It stated that, since Greek Orthodox Churches are organised on national basis, the establishment of the Hungarians’ own eparchy would be appropriate, as Serbs and Romanians also had ones of their own. The following have been pointed out as positive impact: ‘strengthening the Greek Catholic movement for Hungarian liturgical language’, in a way which would encourage the Roman Curia to give up its resistance on the subject.

The number of Hungarian Orthodox believers, in the Prime Ministry’s opinion, was not significant, but considerable regarding the establishment of a separate eparchy. On the other hand, their geographical spread was deemed as an obstacle. Furthermore, for this reason, Hungarians were in minority against people of non-Hungarian mother tongue in most eparchies. Among Orthodox believers, Hungarians constituted absolute majority in only 65 out of all examined townships,¹⁰¹ and had mother parishes in only 19 out of such

100MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1907-XIV-1715). The Prime Ministry meant Lucian Bogdanovics.

101 See Statisztikai adatok a görögkeleti magyarság számáról az 1900. évi népszámlálás szerint [Statistical data of the 1900 census on the number of

65 townships. Another important question was whether they had enough educated and patriotic pastors. The Prime Ministry, based on these statistical data, concluded that it would have been dangerous to 'follow the popular stream' urging 'the establishment of enormous organisations' without a proper base. In all, it came to the standpoint of withdrawing the issue from the agenda and expected the clarification of uncertain factors (number of mother Churches and priests, willingness of believers to affiliate with a separate eparchy) from the upcoming census of 1910.

Brief remarks were added to the document by Kunó Klebelsberg, rapporteur of the case. His notes stated that what made the issue of Greek Orthodox believers important, was their location in the language border zone. Yet, a gloomy picture emerges from his remarks on granting independence to certain parishes. The reason is that superior ecclesiastical authorities would be aggrieved of separation of ecclesiastical property, and there is a risk of taking legal action in many of those cases, particularly in areas falling under the jurisdiction of the Metropolitanate of Nagyszeben. Such unexpected conditions would hinder Church organisation for a long time.¹⁰²

Finally, the Prime Ministry dropped the whole issue on 6 May 1909, with a remark suggesting that the case should not be settled by means of bureaucratism.¹⁰³ In reality, Greek Orthodox believers of Hungarian mother tongue lacked the self-organisation and social

Hungarian Greek Orthodox believers], 62-65 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1903-XVa-5051). The territorial fragmentation is well characterised by that 65 settlements lied in 13 counties (Baranya 1, Bihar 17, Szatmár 1, Háromszék 18, Udvarhely 6, Nagyöküllő 2, Csongrád 1, Maros-Torda 2, Békés 6, Pest-Pilis-Solt-Kiskun 2, Borsod 1, Csanád 2, Alsó-Fehér 1, Arad 1) and 2 towns of municipal rights (Hódmezővásárhely, Kecskemét).

102 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1907-XIV-1715) Pro domo document, Budapest, 6 May 1909

103 MNL OL K 26 1909-XLI-3665 (1908-XLI-990)

background which Greek Catholics had achieved since the 1860s. Even any similar national demand was missing among Greek Orthodox believers, since it was practically unnecessary. Their applications presented in specific cases were restricted to the maintenance of their earlier self-government, in the framework of which they could live a satisfying spiritual life.

The withdrawal of the issue from the agenda by the Government, due to plenty of unclarified questions, is observable also in the handling of subsequent cases. A good example is the organisation of the Parish of Szentes, which became known nation-wide after an article of journal *Pesti Hírlap* in 1911. Csongrád County had notified the Prime Ministry of the said Church organisation in 1909, but no effective measures were taken. The County briefly described the situation on 7 July 1909. According to that, 230 believers of the settlement started organising an autonomous parish. Neither the consistory nor the town council had yet been elected at the time, and only an invitation to application had been issued for the pastor's office. Worships were held only in Hungarian in the settlement, but just occasionally, at major holidays with the help of an invited pastor due to the vacant pastor's office. Spiritual life was also hindered by the fact that Greek Catholic liturgical books had to be used, since the settlement lacked approbated Orthodox liturgical books in Hungarian. Beside all that, the community had to cope with inner conflicts of the following reasons. Most offices in the consistory were automatically held by the descendants of the founders.¹⁰⁴ By the middle of the 19th century, a considerable number of Romanian believers were present beside Greek believers. The activity of Romanian and Serb priests delegated by the eparchies of the area was not popular among the Hungaricised believers of the parish. Both the Bishops of Temesvár and Arad attempted

¹⁰⁴MNL OL K 26 1909-XLI-3665 From Béla Kelemen the főispán of Csongrád County to Prime Minister Sándor Wekerle, Szeged, 7 July 1907

to draw the settlement under their jurisdiction, and had appointed pastors to Szentes alternately for almost fifty years. The final push was given by the activity of Teofil Szekulics from Arad, who attempted to draw the management of the parish's property under the competence of the pastors appointed by Arad. The relationship was deteriorated between the Eparchies of Arad and Temesvár and the believers of the parish to the extent that the county administrative authority took over the case. As obliged in the decree of the Minister of Religion and Public Education, Lajos Cicatris alispán (head of county administration) determined in his order rendered on 5 June 1907 that the parish of Szentes, pursuant to Section 9 in Act IX of 1868, has autonomy by virtue of its foundation, and labelled it as a parish of Hungarian character, in accordance with the request of believers. Following the investigations of the alispán, the MRPE upheld his order with minimal amendment in its decree of 8 July 1909. The MRPE, also recalling its decree delivered in the case of Hódmezővásárhely, stated that the separation of the Romanian and Serb Metropolitanates is not relevant either in the case of Szentes, thus it placed the issues of spirituality and concept of belief under the jurisdiction of the Metropolitan of Karlóca.¹⁰⁵

The Pesti Hírlap's article mentioned that the autocephalous, Macedonian-Greek parish had been, in spiritual matters, placed under the jurisdiction of the Bishop of Arad at the separation of Romanian and Serb Churches. The Eparchy of Arad attempted to acquire the Parish's property of 400,000 Hungarian Crowns. Thus, it tried to bring the so-called extraneous members of Romanian mother tongue to a majority in the property management committee and in the executive committee of the parish, instead of the depleted descendants of Greek

105 Schupiter, Elemér: A gör. kel. egyház története [History of the Greek Orthodox Church]. In.: Nagy, György (Ed.): Szentes, Budapest, 1928 (Magyar Városok Monográfiája [Monograph of Hungarian Towns] III) 178-183

origin, represented already by only 3 or 4 families. Teofil Szekulics pastor, appointed in 1902, terminated the previous use of Hungarian liturgy and employed Greek liturgy instead. Subsequently, invoking alleged financial irregularities, the Bishop of Arad suspended the operation of the vicarage committee, reorganising it with Romanian believer members. After nearly eight years of dispute, the MRPE restored the parish's autonomy, and placed its believers under the spiritual jurisdiction of the Bishop of Temesvár. A new vicarage committee of 10 members was established, out of whom 8 members were the founders' descendants (they could not delegate more members), and 2 members were Romanian believers. However, the parish's believers did not benefit more from being subordinated to the Bishop of Temesvár. He did not support the 'heresy' of Hungarian liturgical language and did not wish to fill the vacant office of vicar but appointed an administrator who depended on him in person. That was Simon Vidák, former township clerk of Nagyikinda, a person of dubious reputation and with criminal record. Vidák employed Serb liturgical language, since he did not speak Greek. He confiscated the Hungarian liturgical books and sent it to Temesvár as non-approbated. Further problems raised concerning Vidák's behaviour and the failure of observing his educational obligations, which led to the believers to file a complaint to his ordinary. Vidák, in order to keep his office, made a deal with the candidate of the National Party of Work, Márton Fekete at the 1910 elections, who offered help to Vidák in exchange for securing the vote of Romanians. After Fekete's victory, Vidák received a salary supplement of 800 Hungarian Crowns, although he was not even entitled to a congrua. The Representative succeeded in bringing the Romanians to a majority in the Parish of Szentes by means of putting alispán Sándor Nagy under pressure, who deleted two members from the executive committee's list of members, invoking that they were merely distaff descendants of founders. Thus, Romanians obtained the majority at a ratio of 6:4. The believers of Szentes appealed to the county administrative committee, but the főispán had been a major

supporter of Fekete during the elections. Finally, the only hope left for believers was the MRPE's ruling in favour of them.¹⁰⁶

According to the *Pesti Hírlap* article, the Parish's Hungarian character was jeopardized partly by the pastor and partly by Romanian believers. Since the Prime Ministry only had private information on the Parish's endeavour to gain independence, it asked the MRPE to find out whether the allegations in the article are true.¹⁰⁷ The competent Ministry notified the Prime Minister that further studying of the case is required,¹⁰⁸ but he did not provide information on the merits after all.

In addition to the case concerning the community of Szentés, the issue of the Orthodox believers of Hungarian mother tongue in Szekler Land was also addressed by the Prime Ministry in 1913.¹⁰⁹ The case started with a submission lodged to the Ministry of Religion and Public Education by Ferenc Szabó, resident of Marosludas, aiming at the establishment of a separate Orthodox eparchy, primarily in Transylvania. The submission stated that 26,489 Greek Orthodox Hungarians belonged just to Háromszék county, and their number was significant also in the area of Kalotaszeg, Torda and Marosvásárhely. An annex to the submission included the list of the concerned settlements,¹¹⁰ with a separate indication of the ones where the exist-

106 *Pesti Hírlap*, 2 April 1911, *A szentesi görög-keleti magyar egyházközség bukása* [The fall of the Hungarian Greek Orthodox Parish of Szentés], 34

107 MNL OL K 26 1913-XLI-5984 (1911-XLI-2176). The Prime Ministry to the MRPE. 7 April 1911

108 MNL OL K 26 1913-XLI-5984 (1911-XLI-2176-4693) MRPE's answers to Prime Ministry. It must be added that MRPE failed to answer despite the Prime Ministry's urgings on 14 June and 8 August 1911.

109 MNL OL K 26 1913-XLI-5984 MRPE's state secretary Albert Berzeviczy to Prime Minister István Tisza. Budapest, 12 September 1913.

110 MNL OL K 26 1913-XLI-5984. Submission of Ferenc Szabó to Ministry of Religion and Public Education on organizing of Hungarian Greek Orthodox Church. Marosludas, 17 June 1913. Szabó mentions the Csangos of Hétfalu

ing parishes should be attached to the eparchy to be established,¹¹¹ and of the ones where new parishes should be established beyond the existing Romanian parishes.¹¹² In all, Szabó named 103¹¹³ settlements in Transylvania,¹¹⁴ remarking that there are no settlements to

incorrectly as believers of Orthodox religion, listing also their settlements.

111 MNL OL K 26 1913-XLI-5984. Bácsfalu, Botfalu, Csernátfalu, Derestyé, Hosszúfalu, Tatrang, Türkös, Zajzon, Bedecs, Béré, Keleczel, Nagykalozta, Gyerővásárhely, Gyerőfildongó, Magyargyerőmonostor, Ágostonfalva, Vargyas, Nagybacon, Kisbacon, Füle, Magyarhermány, Olasztelek, Száldobos, Hátszeg, Petrozsény, Gyalár, Vajdahunyad, Marosvásárhely, Mezőbánd, Mezőbergenye, Nagycserged, Egerszeg, Erdőszentgyörgy, Gernyeszeg, Malomfalva, Megyesfalva, Maroskeresztúr, Marosszentgyörgy, Moson (Székelymoson), Názánfalva, Nyárádszentbenedek, Erdőszengyel, Vidrátszeg, Maroshévíz, Nagyajta, Ár[a]patak, Bölön, Kisborosnyó, Bereck, Bodola, Alsócsernáton, Kézdimartonos, Kőkös, Kovászna, Dobolló, Aldoboly, Hídvég, Lisznyó, Markos, Mikóújfalva, Uzon, Sósmező, Sepsiszentgyörgy, Előpatak, Zágon, Egerbegy, Székelykocsárd, Magyarfráta, Gerendkeresztúr, Harasztos, Marosludas, Marosújvár, Alsószentmihályfalva, Torda, Hídalmás, Magyaregregy (the latter is most likely the result of incorrect data collection, since Magyaregregy is in Baranya County with no residents of Orthodox religion).

112 MNL OL K 26 1913-XLI-5984. Abrudbánya, Abrudfalva, Gyulafehérvár, Magyarigen, Rozsnyó, Zernyest, Apahida, Bonchida, Mócs, Szamosfalva, Déva, Aranyosbánya, Szászsebes, Küküllővár.

113 It must be remarked that on the list of settlements submitted by Szabó, six of the Csango Villages of Hétfalu near Brassó are mentioned as of Greek Orthodox religion, which is an incorrect statement. Besides, a few settlements (Keleczel, Löget, Bodzaforduló, Bodzavám, Szitabodza, Nyín) listed are not in the Gazetteer of 1913. See MNL OL K 26 1913-XLI-5984 Cf. *A Magyar Szent Korona Országainak Helységnevtára 1913* [Gazetteer of the Lands of the Hungarian Holy Crown, 1913], Budapest, 1913

114 On the list of settlements submitted by Szabó, more markings are unsuitable to determine whether he suggested the establishment of new parish or the attachment of the existing one, although in almost all such cases even Szabó acknowledged partially that these were parishes of believers of Romanian nationality: Nagyoiklánd, Marosorbó, Mezőpete, and Brassó and its peripheries (Óbrassó, Méheskert, Tocile, Bolgárszeg).

be attached as above in the Eparchy of Karánsebes. He also remarked having no available data on the Eparchy of Arad, but there were several settlements to be attached in his opinion, e.g. Békéscsaba, Gyula, Kétegyháza, Világos, Borosjenő or Nagybuttyin. The Prime Ministry did not wish to address the submission on the merits. Firstly, because the Prime Ministry sustained the standpoint, that the willingness of the settlements to join a possible new eparchy should be determined first in an overall investigation. Secondly, because the Prime Minister himself 'does not consider the current circumstances suitable for dealing with the case of a Hungarian Greek Orthodox eparchy on the merits but wishes to consider it after the overall settlement of the pending questions of the Serbian Greek Orthodox Church'.¹¹⁵

Such procrastination of the Prime Minister was completely reasonable, since dealing with the case of Orthodox Hungarians in 1913 would have caused further ill-timed confusion. On the one hand, the Hungarian Greek Catholic Eparchy of Hajdúdorog, which had been established as a result of a very delicate political deal,¹¹⁶ was considered a grave harm of interests by the Romanian nationality. Prime Minister István Tisza most probably did not wish to aggravate the situation by questioning the integrity of the Romanian Orthodox Eparchies, especially not during the pact negotiations with Romanians, where he expected support from the Romanian clergy in particular.¹¹⁷ On

115 MNL OL K 26 1913-XLI-5984. Pro Domo. 12 December 1913

116 In reality, the settlement of the issue of Hungarian Greek Catholics was part of a political barter between the Hungarian Government and the Ruler. One of the key issues for Francis Joseph was forcing the adoption of Act of Protection by the National Assembly, and he tried to neutralize the obstructional activity of the opposition with the establishment of the Eparchy of Hajdúdorog as a significant national issue. See Véghseő, Tamás: A Hajdúdorogi Egyházmegye felállításának közvetlen előzményei [Direct prequel to establishing the Eparchy of Hajdúdorog]. *Athanasiana*, 35 (2013:1): 109-121, 112-115

117 Hitchens, Keith: The Nationality Problem in Hungary: István Tisza and the Rumanian National Party, 1910-1914. *Journal of Modern History*, 53 (1981:4):

the other hand, taking advantage of the conflicts regarding autonomy and inner party clashes of the past twenty years, the Hungarian Government suspended the autonomy of the Serbian Orthodox Church in 1912.¹¹⁸

Despite postponing measures whatsoever in the case of Orthodox Hungarians, which attitude did not change later in the examined period, the issue was brought up from time to time in the House of Representatives. On 11 March 1911, it was mentioned by István Rakovszky in the National Assembly, in connection with the applications of Kis-Küküllő and Bars Counties titled 'The organisation of Hungarian National Greek Orthodox Church'.¹¹⁹ The subject of the application was the establishment of an eparchy, to which 'Greek Orthodox Romanian residents of Hungarian mother tongue could belong, thus creating Hungarian parishes within the framework of such metropolis'. Regarding the number of concerned believers, Rakovszky remarked that 'the data of the last [1910] census would probably show 50,000 such [i.e. Greek Orthodox Hungarian] residents'.¹²⁰

The Government apparently did not wish to deal with the application of the two counties on the merits. János Zichy, Minister of

619-651, 647

118 The collections of Gábor Kemény G. provide good overview on certain issues of the Serbian Orthodox Church. See Kemény G., Gábor: *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában* [Documents on the history of nationality in Hungary in the era of Dualism]. Vol III, Budapest, 1964, 455-487, Vol IV, Budapest, 1966, 647-654, Vol V, Budapest, 1971, 61-77, 452-457, 561-567, Vol VI, Budapest, 1985, 161-166

119 KI-1910-152 (1910-VII-88) The aforesaid applications were submitted by the two counties, at least as indicated by the filing numbers in the document registry, in 1908. The original title of the applications was 'Organising the Hungarian National Greek Orthodox Church', the issue of the Hungarian Orthodox believers was likely brought up connected to that. Finally, the case was delegated to the MRPE by the Application Committee with an affirmative vote.

120 KN-1910-120 (1911-VI-55)

Public Religion and Education mentioned the reasons in his reaction to Károly Cserny's speech on 20 May 1911.¹²¹ According to that, the concerned believers did not form a compact block, furthermore, the believers themselves had not yet applied for the establishment of an eparchy. The only measure taken with such purpose was committing the assets of the Greek Orthodox Parish of Ungvár, in order to establish an ecclesiastical higher authority later.¹²² The Minister added

121 KN-1910-161 (1911-VII-492-493) It must be added that Cserny mentioned it only briefly and tangentially. He primarily construed issues of education in his lengthy speech. Finally, referring to Viktor Rákosi's speech on 11 May (See KN-1910-153 [1911-VII-281-282]), he also mentioned the issue of Hungarian Greek Catholics for the first time. Describing the movement, he also tried to go beyond earlier principle excuses concerning the establishment of a Greek Catholic Eparchy and the liturgy. He remarked that not the liturgical language matters but the development of '*a type of worship of the Hungarian eparchy, which differs from the Slav eparchies*'. Cserny did not share the point of view of establishing a completely Ruthenian eparchy along with the establishment of the new eparchy. He found this avoidable, since '*an eparchy can be created with Ruthenian minority who would gain a liturgy of Ruthenian order to satisfy their own religious needs. And, if the Ruthenian minority bear such right in the Hungarian eparchy, then similar rights of Hungarian minorities can be enforced in Ruthenian, or even in Romanian united eparchies*'. After construing the issue of the Greek Catholics, he mentioned only briefly the issue of Greek Orthodox believers, considering it as a similar problem but more easily resolvable.

122 MRPE brought up the issue to the Prime Ministry as early as on 27 April 1907, but finally the Ministry of Finance responded to the request. The pertaining documents are not included in the file, a marginal note of Czukán indicates that the documents were not even delivered to the Prime Ministry due to an administrative mistake. Finally, the Prime Minister consented to the transaction one year later, subsequently to a further request. See MNL OL K 26 1911-XLI-5392 (1908-XLI-1867)

Subsequently, the administrative committee of Ung County initiated selling the real properties of the Greek Orthodox Parish of Ungvár to the Greek Catholic Eparchy on 14 July 1908. The MRPE rendered its Decree concerning the use of the received sum only on 1 September 1914. Pursuant to that, Francis Joseph consented to '*fruitful management*' of the received sum, which should

the lack of approbated Hungarian liturgical books, which issue was addressed by of the Episcopal Synod of Karlóca at the time.¹²³

Despite the less inspirational answer of the Minister, Cserny brought up the issue again in the National Assembly on 13 December 1912, following the establishment of the Eparchy of Hajdúdorog. He primarily urged the appointment of the Bishop of Hajdúdorog and the determination of the Eparchy's official seat. However, he also mentioned the issue of Greek Orthodox believers. His speech goes beyond the prior pressing of fast development, and takes into account the difficulties of implementation, which were only known from ministerial documents so far. As the most serious problem, he highlighted the unorganised character of the spread communities, which are even unaware of the endeavours of one another, while the Greek Catholics had created an 'organised framework for years, within which the issue can and should be resolved'. Finally, Cserny asked the Government not to settle the issue with measures of bureaucracy but try to use social interconnections in order to take the proper steps.¹²⁴ Cserny's words were indorsed by Representative Alfréd Pál, who addressed the

be 'used for the purpose of implementing the concept of the planned Hungarian Greek Orthodox eparchy. The received 14,316 Hungarian Crowns and 74 Fillérs were invested by the MRPE in 4% debentures of Hungarian Crown, and the interest thereof covered the spiritual needs of the elderly members of the Greek Orthodox Parish. See MNL OL K 26 1911-XLI-5392, No. 50186/911. MRPE Decree, 1 September 1911

123 KN-1910-178 (1911-VIII-377) In his speech, Zichy reacted also to the issue of Greek Catholics. He stated that the Church and school life of Hungarian communities in Ruthenian eparchies is in accordance with the rules. He indicated not sharing Cserny's optimistic point of view concerning the establishment of an independent eparchy, due to the geographically fragmented character of Hungarians. Thus, if 'they are drawn out and under a Hungarian eparchy, and Ruthenians are excluded, repercussions of nationalities may occur, the impact of which is unforeseeable'. Zichy considered the calendar reform or publishing proper Ruthenian liturgical books as more current issues.

124 KN-1910-426 (1910-XVII-452-453)

issue from the aspect of conversions in Máramaros. After brief description of the schism and the conditions of American believers, he mentioned the reasons why the establishment of a Hungarian Greek Orthodox eparchy would have been blissful. It would absorb believers who are led to conversion by religious belief instead of political incitement, thus, contraselection of believers conversing of political reasons would become possible. Such persons could only join a possible new Hungarian eparchy instead of Romanian or Serbian Churches, since Greek Orthodox Church is organised on national basis. Under such conditions, they would think twice before conversion.¹²⁵

The issue of a Hungarian Orthodox eparchy was last discussed in the examined period on 20 February 1914. Prime Minister István Tisza, in his oft-cited report on the disruption of negotiations with the Romanian in Hungary, declared that the establishment of a Hungarian Orthodox eparchy was no longer part of the Government's plans. Then he did not exclude the review of the issue,¹²⁶ but, after all, that did not happen.

8. Summary

Although the presence of Orthodoxy and Eastern rite is as old as the state, Orthodox Hungarians of the present day may be deemed more as assimilated successors of modern historical development and of Greek immigrants of the 17-18th centuries. The language assimilation of this group on the turn of the 18-19th centuries is traceable, but, due to their specific nature, language and religion did not engage in such irresolvable conflict as in the case of Greek Catholics. One of the reasons is that, as the descendants of wealthy merchants, they were

125 KN-1910-426 (1910-XVII-453-455) In his answers, Zichy reacted only to questions concerning Greek Catholics but did not mention the issue of Greek Orthodox believers. See KN-1910-426 (1910-XVII-460-461)

126 KN-1910-513 (1910-XXII-254)

able to use the opportunities offered by the organisational autonomy of their parishes. Furthermore, they have never built any independent national institutional system around themselves.

At the separation of the Serbian and Romanian Churches after the Compromise, the issue of Orthodox believers of Hungarian identity gained a short-term focus but, as reflected in the parliamentary debate, their main objective was maintaining the autonomy and rights of the existing parishes. In essence, this objective was acceptable for the Serb and Romanian Representatives as well.

After the debate of Act IX of 1868, the issue of Orthodox believers did not appear before the Government or the public. The question of reconciling Eastern Rite and Hungarian nation emerged mostly in endeavours of Hungarian Greek Catholic movements. Finally, the issue of Greek Orthodox Hungarians occurred on Governmental level for the first time on the merits in the slipstream of cases culminating at the turn of the century, which concerned Church political issues in connection with Greek Catholics (Hungarian liturgy, schismatic movements, American Greek Catholics).

This is also reflected by the fact that, after the resistant approach of 1898-1899, the Government took the establishment of an Orthodox eparchy seriously between 1903 and 1905. The basic reason was the culmination of problems concerning Hungarian and Ruthenian Greek Catholics. The effective resolution of such issues was one of the Government's strategic goals, which drove the Prime Ministry to initiate the Vatican action. For just a brief moment, István Tisza raised the possibility of achieving the goal on an apparently easier route.

Finally, the failure of such ambitious plan was determined by the lack of prelude and by formulating as merely an inspiration by the moment. On the other hand, no such plan could have been based on Orthodox believers of Hungarian mother tongue, due to low population and geographical spread. Not even the 'social need' existed as it did in the case of Greek Catholics, who had a decade-long movement for the achievement of aims regarding nationality and religion.

After that, the Coalition Government basically acknowledged that the issue of Orthodox Hungarians was put on the agenda due to the liturgical reforms to be developed for Greek Catholics. Although the two issues were separated and the Government wished to handle the issue of Greek Orthodox Hungarians partially in itself, that did not go beyond thorough examination of individual cases of parishes, and no effective measures were taken. Finally, the case was practically dropped by 1909, and the separate Hungarian Greek Orthodox Church was established only 40 years later, under completely different historical circumstances.