STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2/2021

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2 / 2021
July – December

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:
5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

Editor-in-Chief:
János VIK, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:
Szabolcs ANDRÁS, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:
István ANDRÁS, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Attila BODOR, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Klara CSISZAR, Catholic Private University (KU), Linz, Austria
Dávid DIÓSI, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Joseph A. FAVAZZA, Saint Anselm College, Goffstown, New Hampshire, USA
László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Liviu JITIANU, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Mózes NÓDA, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany
Korinna ZAMFIR, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:
Reimund BIERINGER, Katholieke Universiteit Leuven, Belgium
György BENYIK, Gál Ferenc University, Szeged, Hungary
Eberhard BONS, Université de Strasbourg, France
Harald BUCHINGER, Universität Regensburg, Germany
Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany
Paddy C. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA
Massimo FAGGIOLI, Villanova University, Pennsylvania, USA
György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany
Tobias NICKLAS, Universität Regensburg, Germany
Zoltán OLÁH, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Szabolcs ORBÁN, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Attila THORDAY, Gál Ferenc University, Szeged, Hungary

Layout Editor:
Ágnes CZIRMAY

YEAR **(LXVI) 2021**
MONTH **December**
ISSUE **2**

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

2

EDITORIAL OFFICE: B. P. Haşdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Phone +40 264 405352

CONTENTS

Péter Sárkány: Existenzerhellung und sokratische Erziehung. Philosophische Bildung an der Universität bei Karl Jaspers 5

Mózes Nóda: Lights and Shadows of the 34th International Eucharistic Congress in Budapest. Theological, Historical and Ecclesial Background 17

Gábor Kiss: Die Rolle der Kommunikation während der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Geschichte einer pastoralliturgischen Rückmeldung über die Ergebnisse der liturgischen Erneuerung aus Ungarn 42

Călin Ioan Duşe: The Renaissance of Byzantium during the Macedonian Dynasty 867-1056 53

Zoltán Bara: La realtà mistica della Chiesa nella riflessione ortodossa di Dumitru Stăniloae 77

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXVI, 2, 2021, P. 5–16
Doi: 10.24193/theol.cath.latina.2021.LXVI.2.01

EXISTENZERHELLUNG UND SOKRATISCHE ERZIEHUNG. PHILOSOPHISCHE BILDUNG AN DER UNIVERSITÄT BEI KARL JASPERS

Péter Sárkány[1]

Abstract: The existential enlightenment, which by and large remains untouched in the context of the later reason- and world-philosophical themes of Jaspers' work, is one of the most important concepts in his philosophy. In my essay, I would like to show the methodological yield of the existential enlightenment for university education and training.
Keywords: Karl Jaspers, existence, existential enlightenment, education (Bildung), philosophy, university, socratic education.

Die Existenzerhellung, die auch im Kontext der späteren vernunft- und weltphilosophischen Themen des Jaspersschen Werkes im Großen und Ganzen unberührt bleibt, ist einer der wichtigsten Begriffe seiner Philosophie. In meinem Aufsatz möchte ich den methodischen Ertrag der Existenzerhellung für die universitäre Erziehung und Bildung aufzeigen. Um die methodologische Bedeutung des existenzerhellenden Denkens herauszustellen, stelle ich drei Thesen auf, die ich im Weiteren näher erläutern werde.

Die erste These: Die eigentliche Erziehung und Bildung an der Universität ist laut Jaspers durch Philosophie zu erreichen. Die Philosophie ermöglicht die Erziehung zum Selbstsein und damit zum Selbstwerden in einer ausgezeichneten Weise.

Die zweite These: Die Bedingung der Erziehung zum Selbstsein ist die Offenheit gegenüber der Existenz. Die Wirklichkeit der Existenz erschließt eine besondere Denkweise, die Jaspers Existenzerhellung nennt. Daher sollte man die „Methode" der Existenzerhellung in der Erziehung zum Selbstwerden zur Geltung bringen.

Die dritte These: Um die methodische Bedeutung der Existenzerhellung im Prozess des Selbstwerdens aufzuzeigen, sollte sie an eine spezielle Grundform der Erziehung, an die von Jaspers benannte, sokratische Erziehung geknüpft werden.

[1] Prof. univ. dr. Péter Sárkány, Eszterházy Károly Catholic University, Faculty of Economics and Social Sciences, Eger, Hungary, E-Mail-Adresse: sarkany.peter@uni-eszterhazy.hu.

Meiner Interpretation nach entsteht daraus eine besondere Form der Erziehung, die ich als existenzorientierte sokratische Erziehung bezeichne.

In meinem Aufsatz soll die phänomenologische Methode der Existenzerhellung und ihre Relevanz für die universitäre Bildung und Erziehung skizziert werden. Dabei gehe ich folgendermaßen vor: Zunächst rekonstruiere ich kurz – Jaspers folgend – die philosophischen Dimensionen der Bildung und Erziehung an der Universität. Danach lege ich die methodischen Schritte der Existenzerhellung dar und stelle sie in Zusammenhang mit der sokratischen Form der Erziehung. Schließlich werde ich der Frage nachgehen, welche Rolle die Philosophie in dem Jaspersschen Bildungs- und Erziehungsbegriff einnimmt.

Philosophische Bildung und Erziehung an der Universität

In seiner Schrift *Die Idee der Universität* unterscheidet Jaspers drei wichtige Aufgaben der Universität: die Forschung, die Lehre und die Erziehung (Bildung). Die Universität solle in der Bildung durch die „Verbindung von Forschung und Lehre" zur „Quelle der Wissenschaft" führen. Daher könne nur derjenige an der Universität lehren, der selbst forscht.[2] Diese Erwartung wird nach der Meinung Jaspers' erst dann anspruchsvoll und menschlich erfüllt werden, wenn an der Universität auch die „Fachschulung der Berufe" philosophisch realisiert wird.

> „Der Arzt, der Lehrer, der Verwaltungsbeamte, der Richter, der Pfarrer, der Architekt, alle sind im Beruf beschäftigt mit dem ganzen Menschen, mit der Totalität der Lebensverhältnisse, wenn auch jeder von ganz anderer Seite her. Die vorbereitende Ausbildung für diese Berufe ist geistlos und macht im Berufe unmenschlich, wenn sie nicht auf das Ganze führt, nicht die Auffassungsorgane entwickelt und den weiten Horizont zeigt, wenn sie nicht *philosophisch* macht."[3]

Die Erziehung und Bildung an der Universität wurzelt also in einer besonderen Gestalt der Philosophie, in ihr, der Philosophie, sieht Jaspers den „Sauerteig der Wissenschaften". Die philosophische Eigenart der Erziehung und Bildung durch Philosophie besteht vor allem darin, dass sie die Richtung auf das Ganze bewahrt, d. h. sie vergisst nie die Idee im Gegensatz zu den lexikalischen und

---

2 Karl Jaspers: *Die Idee der Universität,* Berlin-Heidelberg-New York 1980, 44.

3 Jaspers: *Die Idee der Universität*, 46.

technischen Denkweisen.[4] Eine weitere Eigenschaft der Erziehung durch Philosophie besteht nicht in der Hervorhebung des lexikalischen Wissens, sondern in der Fokussierung auf die Fähigkeiten, „die Dinge denkend unter unterschiedlichen Gesichtspunkten aufzufassen" und das Konzentrieren auf das Fragen.[5] Die Ausrichtung auf das Ganze und die Konzentration auf die erwähnten Fähigkeiten entstehen in einer lebendigen Kommunikation zwischen „den Forschern untereinander und zwischen den Forschern und den Schülern."[6] Eine solche Kommunikation vollzieht sich nach der Meinung Jaspers' in einer besonderen Form der Erziehung. „Diese Kommunikation kann der Idee nach nur die sokratische sein, die kämpfend in Frage stellt, damit die Menschen sich selbst und sich gegenseitig offenbar werden."[7]

Die sokratische Erziehung entspricht also den Erziehung- und Bildungsaufgaben der Universität. Jaspers erläutert nicht, wie diese sokratische Erziehung sich vollzieht, aber es ist klar, dass sie solche Kommunikationsweisen wie „Disputation", „Diskussion", „Schulbildung" und „Zusammenarbeit der Wissenschaften" ermöglichen sollte.[8] An diesen Gedankengang anknüpfend, konzentriere ich mich auf die Interpretation der sokratischen Erziehung. Dazu stelle ich eine konkrete Frage: Ist die kurze Beschreibung der sogenannten sokratischen Erziehung einfach eine treffende Metapher oder können wir sie eher als eine mögliche Methode der Jaspersschen Bildungsphilosophie und Erziehungspraxis betrachten? Meines Erachtens kann man sich der von Jaspers gedeuteten sokratische Erziehung durch eine Analyse seiner Philosophie nähern. Dazu sollte man die sokratische Erziehung auf die Hauptthemen des Jaspersschen Werkes, nämlich auf die Existenz-, Vernunft-, oder Weltphilosophie beziehen.

Ich beschränke mich auf das erste Thema, nämlich auf die Existenzphilosophie von Jaspers. Dafür werde ich zunächst sein existenzerhellendes Denken rekonstruieren und im Anschluss daran, mögliche Bezüge zur sokratischen Erziehung aufzeigen.

---

4 Ebd., 46.

5 Ebd., 45.

6 Ebd., 59.

7 Ebd., 59.

8 Vgl. ebd., 59-62.

Existenzerhellendes Denken

Wenn wir uns der existenzphilosophischen Periode von Jaspers nähern, können wir zweifelsohne feststellen, dass er eine eigene Denkweise zur Beschreibung der Existenz ausgearbeitet hat. Diese Denkweise nennt Jaspers Existenzerhellung. Bei der Existenzerhellung handelt es sich um ein besonderes „Denkmittel", womit man die Existenz erhellen könne. Dafür sind die bisherigen überlieferten Methoden der Philosophie nicht geeignet, weil die Existenz „nicht ein Objekt in der Welt und kein gültiger idealer Gegenstand ist". Es geht hierbei um eine besondere Form des Seins, das es gegenüber dem „gesamten Weltsein" gebe. Es ist das Sein, „das […] nicht ist, sondern sein kann und sein soll."[9] Um die Seinsform der Existenz uns näher zu bringen, lohnt es sich, Jaspers länger zu zitieren:

> „Dieses Sein bin ich selbst als Existenz. Sie bin ich, sofern ich mir nicht selbst Objekt werde. In ihr weiß ich mich unabhängig, ohne daß ich zu schauen vermöchte, was ich mein Selbst nenne. Aus ihrer Möglichkeit lebe ich; nur in ihrer Verwirklichung bin ich selbst. Will ich sie fassen, so entschwindet sie mir, denn sie ist nicht psychologisches Subjekt. […] Sie ist ein in der Polarität von Subjektivität und Objektivität als Dasein sich Erscheinendes; aber sie ist nicht Erscheinung von etwas […]. Sie ist Erscheinung nur für sich und für andere Existenzen."[10]

Aufgrund der Freiheit der Subjekte gibt es nicht zwei gleiche Existenzen. Deswegen ist die Existenz als mögliche Existenz nicht allgemein, sondern sie ist das Individuelle, dem das Wissen sich entzieht. Jaspers macht aber darauf aufmerksam, dass jede Aussage „gegenständliche Inhalte" und einen allgemeinen Sinn braucht.[11] Das ist der Fall auch bei der sogenannten möglichen Existenz. Man spricht darüber im Allgemeinen als Sinn, der sich auf die konkrete, d. h. auf die eine bestimmte Situation sich in ihrer Freiheit erscheinenden Existenz bezieht. Daher brauchen wir die Existenzerhellung als Denkmittel, um uns der Wirklichkeit der Existenz nähern zu können. Es geht um einen Denkprozess, der die mögliche Existenz und ihre Erscheinung im Allgemeinen in einer strikten Korrelation sieht.

---

9 Karl Jaspers: *Philosophie II,* in: Ders., *Philosophie,* 3 Bde., Berlin – New York 1973, 1.

10 Ebd., 2.

11 Ebd.

> „Es ist ein Denken, in dem *gleichsam zwei Flügel schlagen,* und das nur gelingt, wenn wirklich beide schlagen, die mögliche Existenz und das Denken des Allgemeinen. Versagt der eine, so stürzt die sich aufschwingende Erhellung zu Boden. In ihr als dem Philosophieren, dessen Flügel sie sind, treffen sich *das Allgemeine und ich selbst.*"[12]

Um dieses Denken begreifen zu können, unterscheidet Jaspers drei Funktionen des auf die Existenz bezogenen Allgemeinen. Diese Funktionen werde ich im Weiteren auch als die methodischen Schritte der Bildung und Erziehung durch Philosophie auffassen. Natürlich muss notwendigerweise hervorgehoben werden, dass diese Schritte in Wahrheit die Annäherung an die Existenz, genauer gesagt die Erhellung der Existenz befördern; folglich ist hier nicht von einer Methodik im wissenschaftlichen Sinne die Rede. Die wissenschaftliche Auffassung der Methode ist an einen bestimmten theoretischen Hintergrund sowie an genau umrissene technische Praktiken geknüpft. Die Falle der wissenschaftlichen Vereinfachung und Verallgemeinerung will Jaspers gerade vermeiden.[13] Die Existenzerhellung ist eigentlich eine Denkweise, eine ausschließlich im philosophischen Sinne verstandene „Methode", die nicht danach trachtet, die Existenz wissenschaftlich-begrifflich zu erfassen, denn dies wäre ein aussichtsloses Unterfangen. Die Existenzerhellung ist keine Technik, sondern die Anwendung einer besonderen Einstellung, deren drei, eng miteinander verbundenen Aspekte, „methodischen Schritte" unterschieden werden können.

Der erste Schritt ist ein von Jaspers als „negative Methode" bezeichneter Appell zu transzendieren. Dadurch verlassen wir Schritt für Schritt ein konkretes gegenständliches Gebiet (das Weltdasein), um dann die mögliche Existenz auszumachen. Der zweite Schritt ist die Methode der Objektivierung im psychologischen, logischen und metaphysischen Sinne. In den psychologischen, logischen und metaphysischen Gegenständlichkeiten erkennt sich die mögliche Existenz, ohne sich mit diesen Dimensionen vollständig zu identifizieren. Der Prozess des Sichverstehens der Existenz wird durch das Scheitern des psychologischen Verstehens und durch eindeutige Widersprüche des logischen Bestimmungsversuches angedeutet. Und letztlich geht es bei dem dritten methodischen Schritt

---

12 Ebd., 11.

13 Jaspers widmet den Methoden der Existenzerhellung ein gesondertes Unterkapitel. Vgl. Jaspers: *Philosophie II,* 9. Zum Zusammenhang der Begriffe der Theorie, Methode und Technik siehe Michael Galuske: *Methoden der Sozialen Arbeit. Eine Einführung,* Weinheim und München, 28-39.

um das „Erdenken eines für die Existenzerhellung spezifischen Allgemeinen."[14] Es handelt sich um ein Allgemeines, das im weltorientierten Wissen nicht vorkommt.[15] Diese sich auf das Allgemeine beziehenden Kategorien nennt Jaspers „signa."

> „Durch die signa spricht Existenzerhellung aus, was für mögliche Existenz wahres Sein ist, nicht als Feststellung dessen, was objektiv ist, sondern als das, was ich nicht erfassen kann, ohne es sogleich als eigentlich zu wollen, weil ich es der Möglichkeit nach bin. In den signa als Allgemeinen ist also die Freiheit als die Aktivität desjenigen Seins getroffen, dessen Sein von ihm selbst abhängt."[16]

Die signa, auf Deutsch „die Zeiger", bilden das formale Schema der Existenz. Diese Zeiger, wie Kommunikation, Geschichtlichkeit, Freiheit und Grenzsituation usw., sprechen die Existenz nicht aus – denn laut Jaspers ist kein Wissen über Existenz möglich –, sondern sprechen die mögliche Existenz an. Aus diesem Grund nennt Jaspers sein Verfahren nicht Existenzanalyse, sondern Existenzerhellung. Die Methode der Existenzerhellung ist notwendig, weil nach Jaspers' Ansicht keine eindeutigen und wissenschaftlich begründeten Aussagen über den Menschen getroffen werden können. Die Existenzphilosophie leugnet die allgemeine Theorie über den Menschen und die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie, da es sich bei der Existenz nicht um „ein Objekt in der Welt" und „keinen gültigen idealen Gegenstand" handle.[17] Jaspers erklärt es schlechthin so: „Was der Mensch sei, ist ontologisch nicht zu fixieren."[18] Der Existenz kann man sich also höchstens mit Hilfe der methodischen Schritte der Existenzerhellung

---

14 Jaspers: *Philosophie II,* 15.

15 Ebd., 15.

16 Ebd., 15.

17 Ebd., 9.

18 Jaspers: *Philosophie III,* 187; Das Verhältnis von Existenzphilosophie und anthropologischer Philosophie beleuchtet Bollnow in seiner Studie: Friedrich Otto Bollnow: „Existenzerhellung und philosophische Anthropologie", in: Hans Saner (Hrsg.): *Karl Jaspers in der Diskussion*, München – Zürich 1973, 185-223. Zur Analyse der Spannung zwischen Theorie und Existenz siehe Csaba Olay: „Das Spannungsverhältnis von Theorie und Existenz aus neoexistentialistischer Sicht", in: Markus Gabriel / Csaba Olay / Sebastian Ostritsch (Hrsg.): *Welt und Unendlichkeit. Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi,* München 2017, 162-186.

annähern. Es lohnt sich, die methodischen Schritte der Existenzerhellung zusammenzufassen. Erstens wird aufgefordert zum Transzendieren der weltlichen Gegenständlichkeit, die durch verschiedene Interessen geleitet ist. Zweitens objektiviert sich die Existenz durch die psychologischen, logischen und metaphysischen Kategorien. Drittens werden aber auch die erwähnten Objektivierungen aufgehoben, damit die angesprochene Existenz über die signa zugänglich wird. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Methode der Existenzerhellung bei Jaspers negativ, indirekt und appellierend durchgeführt wird.

An diesem Punkt kehre ich zur Problematik der philosophischen Bildung und Erziehung an der Universität zurück und gehe der Frage nach, wie die existenzerhellende Denkweise in der von Jaspers bevorzugten sokratischen Form der Erziehung zu realisieren ist.

Sokratische Erziehung an der Universität

Am Anfang des Aufsatzes wurde herausgestellt, dass Karl Jaspers die universitäre Bildung und Erziehung sich in einem philosophischen Kontext vorstellte. Nach der kurzen Rekonstruktion des existenzerhellenden Denkens können wir also feststellen, dass Jaspers eine eigentümliche Philosophieauffassung vertrat, die er von der wissenschaftlichen Denkweise trennt. Seine Philosophie ist eine „einzigartige Praxis", die ganz tief in den existenziellen Fragen und Problemen des Menschseins wurzelt.[19] Philosophie ist für Jaspers eine immer anwesende denkerische Möglichkeit des Menschseins, die den einzelnen Menschen zu seinem eigentlichen Selbstsein verhilft. Im zweiten Band des Hauptwerks *Philosophie*, identifiziert er die mögliche Existenz des Menschseins sogar mit der Gestalt des Philosophen.

> „Der Mensch als mögliche Existenz ist Philosoph. Was aber ein Philosoph sei, gewinnt wie Existenz nie endgültige Objektivierung. Philosoph zu sein, ist kein spezifischer Beruf; der Philosoph ist auch kein gestaltetes Ideal, nach dem der Mensch sich formen könnte, um es zu werden; das Sein des Philosophen ist das Selbswerdenwollen, das in der Breite des Philosophierens sich Raum, Möglichkeit und Ausdruck schafft."[20]

---

[19] Christian Rabanus: „Kommunikation als praktischer Kern von Jaspers' Philosophie", in: Bernd Weidemann (Hrsg.): *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers,* Würzburg 2004, 40.

[20] Jaspers: *Philosophie II*, 411.

Die Praxis der Philosophie fördert also implicit auch den Anspruch auf das „Selbstwerdenwollen." Deswegen steht die Praxis der Philosophie in einem engen Zusammenhang mit der Praxis der Bildung und Erziehung. Ohne Philosophie gibt es keine echte Bildung und Erziehung und umgekehrt: Die Bildung, also die Formung des Menschseins, fordert eine innere Übung der Philosophie. Bereits früher habe ich darauf hingewiesen, dass man die Bildung wie auch die Ausbildung an der Universität, im Sinne von Jaspers, philosophisch gestalten sollte. Es zeigte sich auch, dass die sogenannte sokratische Erziehung eine angemessene Bildung an der Universität ermöglicht. Jaspers Meinung nach sind Schüler und Lehrer erst in dieser Erziehungsform frei und stehen „auf gleichem Niveau."[21] Die Eigenart dieser Erziehung formuliert er folgendermaßen:

> „Es gibt keine feste Lehre, sondern es herrscht das grenzenlose Fragen und das Nichtwissen im Absoluten. Die persönliche Verantwortung wird damit auf das äußerste gebracht und nirgends erleichtert. […] Nicht das zufällige, empirische Individuum in seiner besonderen Artung kommt zur Geltung, sondern ein Selbst, das im unendlichen Prozesse zu sich kommt, indem es sich verwirklicht."[22]

Diese Zeilen machen erstens deutlich, warum die sokratische Erziehung im Vordergrund stehen sollte, und zeigen zweitens die Bedeutung der existenzerhellenden Methode innerhalb der sokratischen Erziehungspraxis. Diese Erziehungsform richtet sich nach Jaspers an das Selbstsein des Menschen. Erziehungsphilosophisch gesprochen, appelliert die sokratische Einstellung an die für das Existenzwerden unerlässliche signa, indem sie einen Raum für existenzielle Kommunikation schafft, Hilfe zur Freiheit leistet und eine Auseinandersetzung mit der jeweils eigenen Situation ermöglicht. Während Hannah Arendt in einer ihrer Schriften hervorhebt, dass von einem im sokratischen Sinne verstandenen „Zusammen-Philosophieren" die Rede ist, ersetzt bei Jaspers die Mäeutik den Appell.[23] Im Übrigen betrachtet Jaspers den Philosophen nicht als jemanden, der eine ausgezeichnete Existenz führt, dessen Fragen primär und bestimmend seien. Der Fragende hat keine Priorität, „denn in der Kommunikation bewegt sich

---

[21] Jaspers: *Die Idee der Universität*, 48.

[22] Ebd., 48.

[23] Hanna Arendt: *Was ist Existenzphilosophie?*, Frankfurt am Main, 41.

der Philosoph prinzipiell unter seinesgleichen, an die er appelliert, wie sie an ihn appellieren können."[24]

In methodologischer Hinsicht kann man die sokratische Erziehung in der Jaspersschen existenzphilosophischen Prägung auf folgende Weise skizzieren: Die konkrete sokratische Kommunikation läuft zwischen den Teilnehmenden nicht nur vernunftorientiert in Richtung einer allgemeingültigen, objektiven und auf Konsens gerichteten Definitionsbildung oder auf die Erklärung bzw. Auslegung des behandelten Themas hinaus, sondern fordert zusätzlich die Einbeziehung der einzigartigen Praxis der Philosophie, nämlich der existenzerhellenden Denkweise. Damit wird sowohl die Kommunikation in Gang gesetzt, die die existenzielle Bezogenheit des Thema zur Geltung bringt, als auch einen freien Raum schafft, in dem das Selbst zu sich kommen kann. In diesem Sinne soll in der sokratischen Kommunikationsform eine „Erziehung zur Existenz" entstehen oder wenigstens „die Möglichkeit zum Selbstwerden nicht verschüttet" [25] werden. Die Erziehung zur Existenz kann man natürlich nicht erzwingen, sie ist auch mit der Hilfe des sogenannten „liebenden Kampfes" begrenzt planbar.[26] Letztendlich hängt es vom innersten Entschluss, von dem im Erziehungsprozess teilnehmenden Menschen ab, ob er selbst werden will oder eben nicht. Die appellative und negative Methode des Transzendierens der konkreten Gegenständlichkeit befördert im philosophischen und pädagogischen Sinne gleichermaßen, dass wir unsere Möglichkeiten nicht bloß mit den aktuellen psychologischen, soziologischen und metaphysischen Objektivierungen gleichsetzen. Die existenzzentrierte Denkweise sieht in der Bildung ein Motiv der Freiheit, welches auf einer für die jeweilige Situation offenen existenziellen Kommunikation fußt.

Meines Erachtens bleibt nur die Möglichkeit, sich bewusst für eine universitäre Bildung und Erziehung nach der Prämisse der existenzorientierten sokratischen Erziehung einzusetzen. Dazu dient die Methode der Existenzerhellung als ein wichtiges Denkmittel, damit wir an die Existenz als den Ursprung der

---

24 Ebd.

25 Hermann Horn: „Einführung", in: Karl Jaspers: *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch,* München 1977, 33.

26 „Der Erzieher vermag den Educanden als Existenz nicht zu erzeugen. Im letzten ist es der innerste und eigenste Entschluß des Educanden, Selbst werden zu wollen. Diese Entscheidung kann niemand für einen anderen übernehmen oder im liebenden Kampf erzwingen." (Ferdinand Röhr: *Die pädagogische Theorie im Denken von Karl Jaspers,* Bonn 1986, 72).

eigentlichen Wirklichkeit appellieren können. Weil die „Existenz die Inhalte und Gehalte […] erst eigentlich sprechend macht", so formuliert es Jaspers. [27]

Die Rolle der Philosophie im Hinblick auf die Bildung an der Universität

Zum Schluss fasse ich die Rolle der Philosophie bezüglich des Jaspersschen Bildungsbegriffes in drei Punkten zusammen.

1. Als erstes muss man die philosophische Konzeption der Bildung herausstellen. Laut Jaspers bedarf die Wissenschaft einer Führung durch Philosophie.[28] Das bedeutet aber nicht, dass die Wissenschaften die Philosophie einfach „anwenden" sollten, sondern dass gerade die Philosophie den Sinn der Wissenschaften deutlich macht, indem sie das Verhältnis zwischen der wissenschaftlichen Einstellung und den Modalitäten des „Umgreifenden als Geist, als Existenz, als Vernunft" zutage fördert. „Geist, Existenz, Vernunft tragen die Wissenschaftlichkeit", schreibt Jaspers.[29] Deshalb soll eine universitäre Bildungstheorie diese drei Dimensionen reflektieren. Mein Aufsatz hat nur eine dieser Dimension näher in den Blick genommen. Der Begriff des Umgreifenden zeigt zugleich an, dass, obwohl die Philosophie immer auf das Ganze gerichtet ist, sie es aber niemals erfassen kann. Die Philosophie lehrt gerade, dass das Umgreifende nicht gelehrt werden kann, dass die Philosophie des Umgreifenden nichts anderes ist, als anzuerkennen, dass das Umgreifende nicht erfasst werden kann.[30] Folgt man Jaspers' Auffassung, kann die Philosophie niemals als eine solche Grundwissenschaft betrachtet werden, aus der im gegenständlichen Sinne nutzbares Wissen hervorgeht. Das Wirken der Philosophie besteht, entsprechend dem ersten Schritt der Existenzerhellung, in der Praxis des Transzendierens, des Überwindens der jeweiligen gegenständlichen Zusammenhänge.

2. Der zweite beachtenswerte Aspekt der Jaspersschen Auffassung fordert das Philosophieren sowohl im Bereich der Bildung, wie auch im Bereich der Ausbildung. Die Philosophie, die die Grundlage der Bildung und Ausbildung darstellt,

---

27 Jaspers: *Von der Wahrheit,* München 1991, 77.

28 Jaspers: *Die Idee der Universität,* 29.

29 Ebd., 32.

30 Zu diesem Problem siehe Gerhard Knauss: „Die Idee der Universität und das Lehren der Philosophie", in: Kurt Salamun (Hrsg.): *Philosophie – Erziehung – Universität. Zu Karl Jaspers' Bildungs- und Erziehungsphilosophie,* Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris, Wien 1995, 39-58.

darf nicht eine bestimmte Fachphilosophie oder Wissenschaftsphilosophie sein. Sie solle vor allem „die Schulung und Entfaltung" des Menschen zu Individuen mit "wissenschaftlichem Denken" ermöglichen. Die bloße Anhäufung von Wissensstoff hilft nicht weiter „sondern die Fähigkeit, durch eigene Initiative sich überall das erforderliche Wissen zu verschaffen."[31] Die Philosophie kommt also vor allem im Selbstwerden, in der aktiven Selbstbildung zur Geltung. Das auf die Existenz fokussierte Denken kehrt sich von einem vorschnellen, lösungszentrierten Ansatz ab und will die Aufmerksamkeit auf die vergessene Aufgabe der Philosophie lenken: „die Wirklichkeit im Ursprung zu erblicken und sie durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe, – im inneren Handeln – zu ergreifen."[32] Somit konfrontiert die Philosophie als Existenzerhellung das Individuum mit seinen eigenen Möglichkeiten.

3. Um die Oberflächlichkeit der verschiedenen technologisch, psychologisch oder soziologisch inspirierten Erziehungs- und Bildungskonzeptionen entlarven zu können, ist es unerlässlich, auf das kritische Potential der Philosophie zurückzugreifen. Jaspers' Auffassung kann auf die Einseitigkeit der heutigen instrumentalisierten Konzeptionen aufmerksam machen, nach denen die Bildung nichts anderes darstellt als einen auf die Gesellschaft und die Individuen bezogenen Steuerungsmechanismus. Dagegen erinnert die Existenzphilosophie daran, dass – nach unserer auf Humboldt zurückgehenden Tradition – die Bildung das Streben nach Mündigkeit und autonomer Lebensführung anspornt.[33] Wenn sich Jaspers über die Möglichkeiten des Individuums der Existenz nähert, fordert er einen wichtigen Perspektivwechsel ein. In diesem Sinne übernimmt also die Philosophie für die Bildung und Erziehung eine geradezu rettende Funktion, indem sie auf die Begrenztheit der planmäßigen Erziehung aufmerksam macht und Bestandteil jeglicher wissenschaftlichen Ausbildung wird. „Die Grenzen pädagogischen Planens sind eng. Werden sie überschritten, so folgt entweder Dressur oder Vielwisserei als ein zusammenhangloses Chaos, das den Menschen als solchen gerade *nicht* erzieht."[34]

---

31 Jaspers: *Die Idee der Universität,* 45.

32 Karl Jaspers: *Existenzphilosophie,* Berlin 1964, 1.

33 Vgl. Michael Winkler: „Bildung als Entmündigung? Die Negation des neuzeitlichen Freiheitsversprechens in den aktuellen Bildungsdiskursen", in: Klaus Vierweg / Michael Winkler (Hrsg.): *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang,* Paderborn 2012, 15-19.

34 Karl Jaspers: *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch,* München 1977, 53.

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah: *Was ist Existenzphilosophie?,* Frankfurt am Main 1990.

Bollnow, Friedrich Otto: »Existenzerhellung und philosophische Anthropologie. Versuch einer Auseinandersetzung mit Karl Jaspers«, in: Hans Saner (Hrsg.): *Karl Jaspers in der Diskussion*, München – Zürich 1973, 185-223.

Galuske, Michael: *Methoden der Sozialen Arbeit. Eine Einführung,* Weinheim und München 2003.

Horn, Hermann: »Einführung«, in: Karl Jaspers: *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch.* München 1977, 20-36.

Jaspers, Karl: *Existenzphilosophie,* Berlin 1964.

Jaspers, Karl: *Philosophie,* 3 Bde., Berlin – New York 1973.

Jaspers, Karl: *Was ist Erziehung? Ein Lesebuch,* München 1977.

Jaspers, Karl: *Die Idee der Universität,* Berlin – Heidelberg – New York 1980.

Jaspers, Karl: *Von der Wahrheit,* München 1991.

Knauss, Gerhard: »Die Idee der Universität und das Lehren der Philosophie«, in: Kurt Salamun (Hrsg.): *Philosophie – Erziehung – Universität. Zu Karl Jaspers' Bildungs- und Erziehungsphilosophie,* Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1995, 39-58.

Olay, Csaba: „Das Spannungsverhältnis von Theorie und Existenz aus neoexistentialistischer Sicht", in: Markus Gabriel / Csaba Olay / Sebastian Ostritsch (Hrsg.): *Welt und Unendlichkeit. Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi,* München 2017, 162-186.

Rabanus, Christian: »Kommunikation als praktischer Kern von Jaspers' Philosophie«, in: Bernd Weidemann (Hrsg.): *Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers,* Würzburg 2004, 35-52.

Röhr, Ferdinand: *Die pädagogische Theorie im Denken von Karl Jaspers,* Bonn 1986.

Winkler, Michael: »Bildung als Entmündigung? Die Negation des neuzeitlichen Freiheitsversprechens in den aktuellen Bildungsdiskursen«, in: Klaus Vierweg / Michael Winkler (Hrsg.): *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang,* Paderborn 2012, 11-29.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXVI, 2, 2021, P. 17–41
Doi: 10.24193/theol.cath.latina.2021.LXVI.2.02

LIGHTS AND SHADOWS OF THE 34TH INTERNATIONAL EUCHARISTIC CONGRESS IN BUDAPEST. THEOLOGICAL, HISTORICAL AND ECCLESIAL BACKGROUND

Mózes Nóda[1]

Abstract. The 1938 Eucharistic Congress in Budapest was held in a complicated historical context, marked by geopolitical changes, the rise of national-socialism and anti-Semitism, and by interconfessional tensions. After an overview of the theological significance of the Eucharistic Congress in a period when the ideas of the liturgical movement were gaining momentum, this paper proposes a nuanced assessment of the Congress, acknowledging the tensions that have overshadowed it. The paper also discusses the significance of the event for Catholics of Latin and Eastern rite, including some reflections on the participation of Roman and Greek Catholics from Transylvania (Romania). In the wake of the 52nd Eucharistic Congress in Budapest, this historical overview allows for some lessons for today. As Pope Francis stressed at the concluding Mass of the 2020 Congress [on 12 September 2021], the past needs to be confronted and the looming threat of hatred requires vigilance. Triumphalism should leave place to a life of service and fraternity, drawing its source from the Eucharist.

Keywords: 34th International Eucharistic Congress, liturgical movement, Hungarian Church, Roman Catholics, Greek Catholic Church, Transylvania, interconfessional tensions, anti-Semitism.

Between 25–30 May 1938, Budapest hosted the 34th International Eucharistic Congress, during a period marked by profound historical tensions, but also by significant liturgical developments. More than eight decades later, between 5-12 September 2021, the Eucharistic Congress returned to Budapest, in a period which, while hardly comparable to the thirties, is not exempt of religious and political tensions. The recent event invites a retrospective examination of the first

[1] Prof. univ. dr. Mózes Nóda, Babeş-Bolyai University, Faculty of Roman Catholic Theology, Address: Str. Iuliu Maniu, Nr. 5, RO-400095 Cluj-Napoca, mozes.noda@ubbcluj.ro.

Eucharistic Congress held in Budapest, its historical and religious background, and its lessons for today.

This paper explores the 1938 Eucharistic Congress at the intersection between shifting emphases in the understanding of Eucharistic worship outside Mass and of the Eucharistic celebration, held in a difficult ecclesial and political context. While the Congress is often evoked with certain triumphalism, the grave historical context that overshadowed the event cannot be overlooked. The period was marked by the rise of National Socialism, the coming to power of the Arrow Cross Party in Hungary, and the antisemitism inherent to these political factions. Interdenominational tensions were also present, requiring great circumspection in the organization of the Congress. These shadows and tensions must also be considered when examining the spiritual impact and the lights of hope brought about by the Eucharistic Congress. The paper also assesses the significance of the event for Catholics of Latin and Eastern rite and for the Hungarian community, including some reflections on the particular ecclesial situation in Hungary and in Transylvania (Romania), conditions which influenced the participation of Roman Catholics and Greek Catholics from Romania. This examination is concluded with some reflections for today.

The theological context of the 38th Eucharistic Congress: A Eucharistic Congress at the time of the liturgical renewal

Eucharistic Congresses are ample events with liturgical, as well as socio-political connotations. From a liturgical perspective, they are related to the worship of the Eucharist outside Mass, a devotional practice of the Western Church affirming the faith in the lasting sacramental presence of Christ under the Eucharistic species. They include therefore aside Eucharistic celebrations proper various forms of Eucharistic worship – adoration and visits to the Blessed Sacrament, and notably festive Eucharistic processions and sacramental benedictions. The devotions linked to the worship of the Eucharist outside Mass reflect a shift in focus from the Eucharistic celebration towards worship and the adoration of the sacramental presence of Christ, of the *epiphania Domini*.[2]

[2] On the understanding of Eucharistic worship outside mass around the time of the Eucharistic Congress: Josef A. Jungmann, *Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941, 308.

The focus of Eucharistic Congresses has changed over time. Originally (between 1881 and 1922), aside the sanctification of the believers through Holy Communion, celebrations were meant to openly confess the faith of the Church in the Eucharistic presence of Christ: they were public demonstrations of this faith before an ever more secularized Western society. Between 1922 and 1960, Eucharistic Congresses were increasingly envisaged as instruments of a new evangelization, meant to respond to the ascension of atheism. (It was not until 1960 congress in München that the focus shifted from festive worship of the Eucharist towards Eucharistic celebration, understood as a medium creating and shaping the community.)[3] From this perspective, the message of the 1938-Eucharistic Congress in Budapest was complex. The grandiose public manifestations highlighted both the worship of the Eucharist and the importance of communion. The festivities, leading to the solemn closing procession, were meant to proclaim the faith in the real presence of Jesus under the species of the Sacrament. But several speakers from abroad also stressed the idea of mission and the importance of a new evangelization.[4] To be sure, the Congress was a spiritual enrichment for many Catholics.

On the other hand, the Eucharistic congresses held in the first half of the 20th century coincided with the emergence of the liturgical movement and with papal liturgical reforms, which started to refocus the attention on the Mass and on communion. The liturgical movement marked a theological-liturgical shift, reconsidering the place and role of devotional practices and emphasizing the primacy of the Mass over all other forms of devotion. The Eucharist was understood

---

3 Winfried Haunerland, "Die Eucharistischen Weltkongresse", in Peter Pfister (ed.), *Für das Leben der Welt – Der Eucharistische Weltkongress 1960 in München* (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, 14), Regensburg: Schnell & Steiner, 2010, 23-30; Eucharistie als Mitte der Kirche. Das Grundanliegen von 1960 und seine Aktualität, *MThZ* 62 (2011) 119–130; Josef A. Jungmann, "Statio orbis Catholici – heute und morgen", in Richard Egenter, Otto Pirner, Hubert Hofbauer (eds.), *Statio orbis*, Münich, 1961, 81–89; András Fejérdy, "Az eucharisztikus kongresszusok szerepe egykor és ma" [The role of Eucharistic congresses once and today], in *Összeköt, nem szétválaszt! Eucharisztikus tudományos konferencia. Esztergom, 2018. november 27-29*, Budapest, 2019, 209–220.

4 Lajos Dolhai, *Az Eucharisztia teológiája*, Budapest, 2018, 245-248.

as the bread of life and the great mystery of the Church,[5] effecting a communion of life with Christ.[6] Prominent representatives of the liturgical movement like Lambert Beauduin, Romano Guardini, Josef Jungmann, Pius Parsch concurred in understanding the celebration of the Mass as the focal point of Christian spirituality, and endorsed communion and the active participation of the faithful in the liturgy.[7] Eucharistic adoration was seen as a spiritual path leading to communion, not as its substitute. Both forms of Eucharistic piety had an

---

5 Odo Casel, who had a decisive influence on the theology of the Mass at the beginning of the 20th century, defined the liturgy as the celebration of the mystery "kept secret for long ages" (Rom 16,25), revealed in Jesus Christ. Odo Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Ecclesia orans 9), Freiburg 1922, 45–104. The Benedictine monk from Maria Laach understood Christianity as both a mystery and a spiritual religion.

6 Odo Casel evoked the early Christian understanding of the Eucharist, as "medicine that brings immortality, an antidote that allows us not to die but to live at all times in Jesus Christ." (cf. IgnEph 20.2. *The Apostolic Fathers* I, tr. Bart Ehrman (LCL 24), Cambridge, MA, London, 2003). For that reason, the Kyriake, the day of the Lord, on which the Eucharist was celebrated, was the culmination of God's redemptive work, a symbol of the new Christian way of life. Odo Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, *JL* 14 (1934) 1–78 (56).

7 On the goals of the liturgical movement in the writings of its pioneers: Lambert Beauduin, *La piété de l'Église. Principes et faits*, Louvain, 1914, esp. 50–51; Pius Parsch, Was ist Liturgie? Referat bei der 1. Volksliturgischen Tagung in Klosterneuburg 1927, in idem, *Liturgische Erneuerung. Gesammelte Aufsätze*. Klosterneuburg bei Wien 1931 (Lit. Praxis 1) 7–18; Romano Guardini, "Papst Pius XII. und die Liturgie", *LJ* 3 (1956), 125–139. For scholarly analyses: Basilius Ebel, "Ausgangspunkte und Anliegen der religiösen-liturgischen Erneuerung in ihren Anfängen", in *Erneuerung der Liturgie. Schwierigkeiten, Wünsche, Vorschläge. Gesammelte Aufsätze* (LuM 14), ed. Theodor Bogler, Maria Laach, 1954, 25–40; Benedikt Reetz, "Die Zielsetzungen der liturgischen Erneuerung in der Gegenwart", in the same volume, 41–63; Ferdinand Kolbe, *Die Liturgische Bewegung*, Aschaffenburg, 1964, 31–53; Otto Nussbaum, "Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier", in idem, *Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen*, ed. Albert Gerhards – Heinzgerd Brakmann, Paderborn, 1996, 19–48; Birgit Jeggle-Merz, *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig/Winterswyl* (LQF 84), Münster, 1998, esp. chapter 3. Theologische Grundlinien (215–343); Martin Klöckener – Benedikt Kranemann, "Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung", in *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden*

ecclesial dimension as well: communion and Eucharistic devotion transformed the worshipping individuals into the community of believers.[8] In this theological context, it became increasingly clear that the Mass had to be the culmination of Eucharistic congresses as well.[9] The papal liturgical reforms also influenced Eucharistic spirituality and devotion. The initiatives of Pius X had a major role in emphasizing the centrality of the Mass and the importance of communion.[10]

In the period leading up to the Eucharistic Congress in Budapest, the ideas of the liturgical renewal were quite widely received in Hungary. The Benedictine liturgist Ferenc Xavér Szunyogh had published only five years before the Congress the Hungarian-Latin Missal, a liturgical bestseller[11] allowing Catholics to follow

---

Grundzug des christlichen Gottesdienstes (LQF 88), ed. Martin Klöckener – Benedikt Kranemann, Münster, 2002, 1083–1108

8 Josef A. Jungmann, Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand, *TThST* 70.2, 1961, 65–93; idem, "Gebet vor dem Tabernakel", *GuL* 40, 1967, 339–347; Karl Rahner, Eucharistische Anbetung, *RahnerS* XVI, Zürich, Einsiedeln – Köln, 1984, 300–304 (304); Benedikt Krannemann, "Von der Privatmesse zur Gemeinschaftsmesse", in Martin Ebner, *Herrenmahl und Gruppenidentität*, Freiburg – Basel–Wien 2007, 211–233.

9 This insight was later reaffirmed by the Instruction of the Sacred Congregation of Rites on the Worship of the Holy Eucharist, *Eucharisticum mysterium* (1967): "In Eucharistic congresses Christians seek to understand this mystery more deeply […]. they […] should venerate it through devotions and private prayers, especially by solemn processions, in such a way that *all these forms of devotion find their climax in the solemn celebration of Mass*" (67, emphasis added; see also §30, on other congresses and gatherings). On the other hand, the apostolic letter of John Paul II, *Dominicae cenae* (1980, §3) and the apostolic exhortation of Benedict XVI, *Sacramentum caritatis* (2007, §68) reaffirmed the enduring value of the traditional forms of Eucharistic devotion, including the Eucharistic congresses.

10 Pius X encouraged the active participation of the faithful in the liturgy through chant (Tra le solicitudini, *AAS* 36 (1904) 325–329), promoted daily communion (Sacra Tridentina Synodus, *ASS* 38 (1905–1906) 400–406), and introduced the first communion of children starting with the age of seven (Quam singulari Christus amore, *AAS* 2 (1910) 582). Mózes Nóda, "Back to the mass!": The Active Participation of the Faithful in the Liturgy in the Light of Two Transylvanian Preconciliar Episcopal Writings, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 56, 2014, 108-135.

11 *Magyar-latin misszálé az év minden napjára a római misekönyv szerint*, ed. Szunyogh Xavér Ferenc, Budapest, 1933. The Missal had five editions and was sold in more than

the prayers of the Mass in their mother tongue. The first half of the 20th century was marked by the emergence of a rich literature in Hungarian, by liturgists like József Korompai, Flóris Kühár, Pál Klinda, Béla Körmendy, Piusz Halász, Polikárp Radó and Benjamin Rajeczky.

All these theological developments should be considered when addressing the historical and theological background of the Eucharistic Congress in Budapest.

Since their launch at the end of the 19th century, up to World War II, Eucharistic congresses also reflected the endeavor of the Catholic Church to contend with modernity, to preserve its public presence and influence, against currents of thought and political developments that challenged its authority and a number of its dogmatic and sociopolitical assumptions.[12] The holy years proclaimed by Pope Pius XI[13] and the Eucharistic congresses were also meant to mobilize large numbers of believers and advance the renewal of spiritual life in a society in which the Catholic Church was no longer an unquestionable authority. It is in this context that we should see the role of the Catholic Action, established by Pius X and backed by Pius XI, to encourage the apostolate of lay Catholics in society. The Catholic Action had a major role in the organization of Eucharistic congresses, while its members were also involved in the liturgical movement.[14] In

100,000 copies. The demand for missals is also indicated by the initiative of Benedikta Balázs to publish a missal with the involvement of the Women's Association; this had three editions (*Misekönyv*, Budapest, 1926, 1929, 1943). Vilma Szabó, a teacher of religion, translated a French missal (*Misekönyv a Missale Romanum szerint latin-magyar szöveggel, liturgikus magyarázatokkal és imákkal*, Paris, 1932).

12 Wilfried Loth, "Katholizismus und Demokratie in Europa", in *theologie.geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* 5, 2010. https://theologie-geschichte.de/ojs2/index.php/tg/article/view/473/512 (10. 12. 2021)

13 During the 1925 holy year, concluded with the proclamation of the Feast of Christ the King (Pius XI, Quas primas, *AAS* 17 (1925) 593–610), many thousands of pilgrims travelled to Rome.

14 Klaus Grosse Kracht, *Die Stunde der Laien? Katholische Aktion in Deutschland im europäischen Kontext 1920–1960* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 129), Paderborn, 2016. On the involvement of the Catholic Action in the liturgical movement: Lea Lerch, "Erwünschte Individualisierung? Laien und Klerus in der Perspektive der Liturgischen Bewegung", in Gregor Maria Hoff, Julia Knop, Benedikt Kranemann, *Amt – Macht – Liturgie: theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg* (QD 308), Freiburg, 2020, 87–105.

Hungary, too, the Catholic Action played a major role in the organization of the International Eucharistic World Congress in 1938.[15]

Historical shadows and religious tensions

The first decades of the twentieth century witnessed the rise of Communism and National Socialism, two ideologies with devastating consequences for Europe. In the thirties, the ascension of Hitler and the spread of national socialist ideas had immediate consequences for Hungary. The thirties were marked notably by the emergence of the Arrow Cross movement and Party.[16] Following the Anschluss of Austria on 12 March 1938, the German Reich became an immediate neighbor of Hungary and an immediate menace.

Pope Pius XI responded to the emergence of totalitarian ideologies with two encyclicals, *Mit brennender Sorge* (1937) and *Divini Redemptoris* (1937), and warning against the threats of Nazism and Communism, respectively.[17] The encyclical *Mit brennender Sorge* challenged among others the exaltation of racial superiority and Germanic Neopaganism and criticized the steps taken against

[15] The Hungarian Catholic Action, established in 1933–1934, was highly active over the first decade of its existence. It organized numerous programs with the participation of Catholic associations like the National Board of Catholic Agrarian Young Men's Associations (Katolikus Agrárifjúsági Legényegyletek Országos Testülete, KALOT), the Federation of Catholic Girls' Associations (Katolikus Leánykörök Szövetsége, KALÁSZ), and the National Association of Catholic Youth (Katolikus Ifjak Országos Egyesülete, KIOE). Programs focused on education, rural environment, and the ecclesial and social role of lay Catholics. The Catholic Action also embraced the liturgical movement and the devotion to the Sacred Heart of Jesus. These lay associations had a significant contribution in promoting Christian values in society. Zoltán Nyisztor, *Az Actio Catholica tíz éve*, Budapest, 1943, 5–51.

[16] On the origins, emergence and rule of the Arrow Cross Part: Margit Szöllösi-Janze, *Die Pfeilkreuzlerbewegung in Ungarn: Historischer Kontext, Entwicklung, und Herrschaft*, München, 1989. in https://open.ifz-muenchen.de/client/#/view/9783486547119 (10. 12. 2021)

[17] Mit brennender Sorge, *AAS* 19 (1937), 148–167; Divini Redemptoris, *AAS* 29 (1937), 87–96.

the Catholic Church in Germany, in violation of the 1933-Concordat.[18] This critique augmented the tensions between Germany and the Holy See.

Although the Vatican and the Hungarian hierarchy repeatedly emphasized the apolitical character of the Congress, Catholics from Germany and Austria could not participate in the event.[19] The German government did not formally prohibit its citizens to attend, but the administrative obstacles to obtaining travel permits made the participation virtually impossible.[20]

The civil war in Spain, the news of the hostilities against the Church in Mexico and Russia also overshadowed the atmosphere of the Budapest Congress. Overall, due to the uncertain political situation, fewer foreign guests attended.[21]

Even under these circumstances, hosting the Eucharistic Congress offered Hungary a kind of national satisfaction: the country re-emerged on the international arena, breaking out of the isolation that followed the lost war and the peace treaty of Trianon, which deprived it of two thirds of its territory.[22] The geopolitical and administrative changes ensuing from the treaty of Trianon had a profound impact on the Catholic Church as well. Of the former twenty-nine dioceses only five remained intact. This explains why the revisionist efforts of the Horthy-regime, aiming to regain the lost territories, were endorsed by Hungar-

---

18 Thomas Brechenmacher, "Mit brennender Sorge" (Enzyklika, 1937), *Historisches Lexikon Bayerns*, https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Mit_brennender_Sorge_(Enzyklika,_1937)#Literatur, (published 11.11.2019), referring to his Die Enzyklika "Mit brennender Sorge" als Höhe- und Wendepunkt der päpstlichen Politik gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland, in Rupert Strachwitz (ed.), *Christen und Nationalsozialismus. Andechser Betrachtungen*, München, 2011, 26-74.

19 Antal Benkő, "Győzelemről énekeljen napkelet és napnyugat", in idem, *Eucharisztikus Emlékkönyv [Eucharistic Commemorative Book],* Eisenstadt, 1988, 5-23 (13–14).

20 Jenő Gergely, *Eucharisztikus világkongresszus Budapesten 1938 [Eucharistic World Congress in Budapest 1938]*, Budapest 1988, 85; Tímea Kosztolányi, "Magyarország a nemzetközi katolicizmus pódiumán: az 1938. évi Eucharisztikus Világkongresszus" ["Hungary on the Stage of International Catholicism: The 1938 Eucharistic World Congress"], in *Újkor* (14.09.2018), https://ujkor.hu/content/magyarorszag-nemzetkozi-katolicizmus-podiuman-az-1938-evi-eucharisztikus-vilagkongresszus (downloaded February 15, 2021).

21 András Gianone, "Eucharisztikus világkongresszusok" [Eucharistic World Congresses], in *Praeconia* 10.1 (2015) 86-89 (89).

22 Ignác Romsics, *The Dismantling of Historic Hungary: The Peace Treaty of Trianon, 1920*, New York, 2002.

ian church leaders. This convergence of purposes explains the close relationship between the Hungarian Catholic Church and the State.

Telling for the ties between the political and the ecclesial sphere is the prominent role held by Regent Miklós Horthy and his wife in 1938, during the Congress and the Saint Stephen Memorial Year, which started in the wake of the Eucharistic Congress. The Governor, although a Reformed, was the patron of the Saint Stephen Year, while his wife, Magdolna Purgly, a Catholic, was the patroness of the Eucharistic Congress.

The celebrations of the Eucharistic Congress as well as the festivities of the Saint Stephen Memorial Year were met with high expectations by Hungarian Catholics. But the event was also marked by interconfessional tensions. Thus, Greek Catholics in Hungary were facing mistrust and prejudice from Latin Catholics. Their national belonging and loyalty to Hungary was questioned. The number of believers dramatically declined, partly because after Trianon large territories of the dioceses were lost, partly due to the increasingly frequent change of rite, a source of conflict with the Roman Catholic hierarchy. The formation of priests was hampered by ecclesial and financial issues. In the absence of a seminary, the formation of priests depended on the good will of the Latin seminaries in Budapest and Esztergom and was facing financial difficulties and rejection. Therefore, Greek Catholics regarded the Congress and the Saint Stephen Memorial Year as an opportunity to seek national recognition and acceptance.[23] During the Congress both Churches were determined to overcome the dissentions and come together in the celebration of the Eucharist. As a sign of rapprochement, an Eastern subcommittee was created along the other preparatory committees, and Byzantine liturgies were included in the program of the Congress. Hungar-

[23] On the difficulties faced by the Greek Catholic Church in Hungary, the tensions with the Roman Catholic Church and the steps toward reconciliation during the Congress: Tamás Véghseő, "Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus és a magyar görögkatolikusok" ["The 1938 Eucharistic World Congress and the Hungarian Greek Catholics"], in István Ivancsó (ed.), *Liturgikus örökségünk* 12. *Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szimpozion anyaga* [Acts of the Symposium held on 28 November 2013 on the 75th anniversary of the 1938 International Eucharistic Congress in Budapest], Nyíregyháza 2014, 9–15 (9-11).

ian Greek Catholics could therefore sense that as a minority Church they were offered the occasion to share their values with the Latin majority.[24]

The relationship between the Catholic Church and the Reformed Church was also fraught with tensions. Consensus was more difficult, because the Catholic understanding of the Eucharist and the cult of the saints raised doctrinal concerns for Protestants.[25] Bishop László Ravasz of the Danubian [Dunamellék] Reformed Church District advocated an attitude of "total indifference" on the part of the Reformed. The Catholic doctrine of salvation and mediation was unacceptable to Protestants (a probable reference to the belief that the intercessions of the saints, in this case, that of Saint Stephen, could mediate salvation). Nonetheless, the strengthening of Catholic identity through the celebrations did not harm the Reformed, Ravasz argued. Consequently, the Reformed Church was supposed to refrain from any manifestation of religious intolerance.[26] On 8 December 1937, the Budapest Synod of the Reformed Church even decided to hold a service commemorating King Stephen. In his speech in the Upper House, László Ravasz explained that the Reformed valued the greatest Hungarian ruler, but religious considerations prevented them from taking part in his cult. Thus, they could not attend the events organized across the country connected to the veneration of the Holy Right (the major relic of King Saint Stephen).[27]

The Eucharistic Congress was overshadowed in particular by the rise of antisemitism and the adoption of the first anti-Jewish law. On 14 May 1938, Governor Miklós Horthy appointed Béla Imrédy, a Catholic, to form a government, following the resignation of the Reformed Kálmán Darányi. Prime-minister Imrédy pursued the pro-German policy of his predecessor. On 28 May 1938, the Parliament passed the first anti-Jewish law, a bill that had been introduced under Darányi. The Law supposedly meant to promote "a stronger enforcement of the balance in social and economic life" (xv/1938) limited to 20% the number of Jews

---

24 Véghseő, Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus és a magyar görögkatolikusok, 13-15.

25 Kálmán Árpád Kovács, "Katolikus-protestáns felekezeti viták a Szent István-i örökség körül 1938-ban" [Catholic-Protestant confessional disputes about the heritage of Saint Stephen around 1938], *Rubicon* 7-8 (2018), Online Plusz (February 15, 2021).

26 Cit.: Kovács, "Katolikus-protestáns felekezeti viták a Szent István-i örökség körül 1938-ban".

27 Cit.: Kovács, "Katolikus-protestáns felekezeti viták a Szent István-i örökség körül 1938-ban"

in businesses, in certain professions (physicians, lawyers, engineers) and in the media. The House of Representatives voted it on 18 May, the Upper House six days later.[28] The law came into force on 29 May 1938. The leaders of the Christian Churches backed its provisions. The Catholic hierarchy approved the law because, they claimed, it did not frame the prohibitions as a racial, but as a religious issue.[29] Ironically, in the same period, during the Eucharistic Congress, the schools of the Jewish community provided accommodation for 650 Hungarian and Polish guests.

The Eucharistic Congress could not prevent the horrors of World War II, the Holocaust and the coming to power of the Communist regime. The next Eucharistic Congress could not be held until 1952, in Barcelona.

The 34th International Eucharistic Congress: festive lights

The International Eucharistic Congress in Budapest was preceded by two other major events, a national Eucharistic Congress held in 1928, and the Saint Imre Memorial Year in 1930.[30] The Hungarian Bishops' Conference announced the 34th Eucharistic Congress in Budapest in a circular letter issued on 17 March 1937.[31] As a preparation for the Congress, the Bishops' Conference proclaimed a holy year, to be held from 23 May 1937 to 24 May 1938. This was doubled by a series of ceremonies occasioned by the 900th anniversary of the death of Saint Stephen, the first king of Hungary.[32]

---

28 Yehuda Don, "Hungarian Anti-Jewish Legislation, 1938-1944", in *Jewish Social Studies* 48.1 (1986), 63-82.

29 Gergely, *Eucharisztikus világkongresszus Budapesten*, 61.

30 Gergely, *Eucharisztikus világkongresszus Budapesten*, 30-31.

31 Benkő, "Győzelemről énekeljen", 9-10.

32 The Saint Stephen Year was launched on 30 May 1938, in the presence of Cardinal Eugenio Pacelli, with a solemn Mass celebrated in front of the Parliament, concluded with the Procession of the Holy Right. Cardinal Justinian Serédi, Archbishop of Esztergom, Prince Primate of Hungary offered the country to the Sacred Heart of Jesus. The events included processions with the Holy Right throughout the country. The festivities ended on 31 December 1938 with a Te Deum. *A XXXIV. Nemzetközi eucharisztikus kongresszus emlékkönyve* [*The Commemorative Book of the 34th International Eucharistic Congress*], ed. Kongresszus Előkészítő Főbizottsága, Budapest, 1938, 235-239; Gergely, *Eucharisztikus világkongresszus Budapesten*, 93; Péter Molnár, "A szeretet köteléke. A 80 éve

The planning for the Eucharistic Congress was entrusted to fourteen subcommittees. The preparations included people's missions,[33] Eucharistic tridua, and adorations, meant to bring (back) large numbers of faithful to communion and Eucharist worship. The Actio Catholica and the National Committee of the Saint Stephen Memorial Year undertook the organization of the congress.

The Congress was held between 25-29 May 1938, under a motto taken from St. Augustine, *Eucharistia, vinculum caritatis.* Pope Pius XI was represented by Secretary of State Cardinal Eugenio Pacelli (soon-to-be Pope Pius XII), accompanied by Deputy Secretary of State Giovanni Battista Montini (the future Pope Paul VI).[34] In his opening speech, Cardinal Pacelli addressed the threefold purpose of the Congress. Celebrations were meant to be manifestations of the faith in the Eucharist. Faith had to find its expression in the worship of Christ, present in the Eucharist. Faith and worship had to be manifested in the deeds of daily life.

Cardinals of Naples, Warsaw, Philadelphia, Mechelen, Paris, Lyon, Turin, Prague, Gnesen (Gniezen), Toledo, and Westminster, and the Patriarchs of Venice and Antioch attended the Congress.[35] Bishops and pilgrims from India, Bolivia, Chile, Egypt, and China were also present.[36] About 25,000 guests from abroad participated in the event. (Many of those registered withdrew because of the threat of war.)[37] The organizing committee reckoned with a total of 553,687 participants.

---

megrendezett XXXIV. Eucharisztikus Világkongresszus rendhagyó felelevenítése" ["The Bond of Love. Evoking the 34th Eucharistic World Congress held eighty years ago"], *Keresztény Szó* 29.8, 2018, 1–9.

33 On people's / national or internal missions: Stefan Knobloch, Volksmission, *LThk*³ 10, 2001, 868-869.

34 *A XXXIV. Nemzetközi eucharisztikus kongresszus emlékkönyve,* Budapest, 1938, 64.

35 József Marton, *Az erdélyi katolicizmus 90 éve (1900-1990)* [Ninety years of Transylvanian Catholicism 199-1990], Cluj 2008, 122.

36 *A XXXIV. Nemzetközi eucharisztikus kongresszus emlékkönyve,* 76–77.

37 *A XXXIV. Nemzetközi eucharisztikus kongresszus emlékkönyve,* 13. According to other sources, over 50,000 guests from 33 countries have registered. "A 34. Eucharisztikus Világkongresszus Budapesten", JATE Egyetemi Könyvtár, Szeged, http://www.bibl.u-szeged.hu/ha/esemeny/euch/index.html. (15. 09. 2021)

Highlights of the congress included the opening celebration at Heroes' Square (Hősök tere), a Day of Masses (May 25), on which 2,500 Masses were offered,[38] the first communion of children on Ascension Day (May 26) and a naval procession on the Danube on the same day,[39] the soldiers' Mass and the nocturnal adoration attended by 150,000 men (May 27),[40] conferences, the exhibition of the International Caritas on May 28, and the performance of the Christus Oratorio of Franz Liszt at the Opera the same evening.[41] At the closing Mass (May 29), Pope Pius XI greeted the participants on radio.[42] Despite the looming war, the Budapest Eucharistic Congress was a flamboyant celebration marked by great enthusiasm.

Beyond the festive dimension, the Congress also raised high hopes for a true spiritual renewal. Béla Bangha, a prominent Jesuit theologian, author and editor, an enthusiastic promoter of the Eucharistic Congress and a member of the preparatory committee, wished that the event would go beyond ostentatious processions, bringing about spiritual renewal.[43] Jesuit provincial Elemér Csávossy expected that the Congress would engender a Eucharistic spirituality, a spiritual communion with Christ.[44]

The Transylvanian presence at the Eucharistic Congress: a complicated matter

The First World War, the Treaty of Trianon and the ensuing geopolitical changes created a new situation for the Transylvanian Roman Catholic Church. The diocese of Alba Iulia, the largest Roman Catholic diocese of Transylvania, belonging up to 1920 to Hungary, became part of the mostly Orthodox Romania.

---

38 *A XXXIV. Nemzetközi eucharisztikus kongresszus emlékkönyve*, 97-98.

39 *A XXXIV. Nemzetközi eucharisztikus kongresszus emlékkönyve*, 128-135, 145-154.

40 *A XXXIV. Nemzetközi eucharisztikus kongresszus emlékkönyve*, 155-157, 176-186.

41 *A XXXIV. Nemzetközi eucharisztikus kongresszus emlékkönyve*, 201-206.

42 *A XXXIV. Nemzetközi eucharisztikus kongresszus emlékkönyve*, 210-221.

43 Béla Bangha, *Életünk élete [The life of our lives],* Budapest 1937, 6 (the Congress was supposed to awaken lethargic and inactive Catholics, opening their hearts to the King of the Eucharist).

44 Elemér Csávossy, "Az Eucharisztikus Világkongresszus szociális jelentősége" ["The social significance of Eucharistic World Congresses"], *Magyar Kultúra* 25.3, 1938, 67-69 (68).

The integration of the Roman Catholic (mainly Hungarian-speaking) Church into the new state was a difficult process. The political changes, the impact of the 1923 Romanian Constitution and of several laws, – the law on religion (1928), the agrarian laws (1919, 1921, 1922), and the laws on education (1923–1925) –, affected the sustenance of parishes, schools, and other Catholic institutions. The Catholic Church was struggling for its mere survival. The 1927 Concordat between Romania and the Holy See was supposed to remedy the situation, but it also provoked opposition and hostility in Romania.[45] It came into force on 7 July 1929, after a difficult process of ratification. Many of its provisions for the Transylvanian Roman Catholic Church were flawed, leading to objections from both church representatives and minority politicians.

During these difficult years, up to April 1938, the diocese of Alba Iulia was led by Bishop Gusztáv Károly Mailáth (1864–1940), a fervent promoter of the liturgy and a dedicated advocate of the pastoral care of the youth.[46] In view of

---

[45] The diary of Raymund Netzhammer, archbishop of Bucharest between 1905–1924, provides highly interesting insights into the situation of the Catholic Church in Romania, viz. Transylvania, and the negotiations for the Concordat: *Bischof in Rumänien: im Spannungsfeld zwischen Staat und Vatikan* 1–2, ed. Nikolaus Netzhammer, Krista Zach, Südostdeutsches Kulturwerk, München, 1995–1996. For Romanian contemporary assessments: Vasile Goldiş, *Memoriu în chestia Concordatului,* Bucharest, 1927; Onisifor Ghibu, *Nulitatea Concordatului*, Cluj 1935; idem, *Acțiunea catolicismului unguresc și a Sf. Scaun în România*, Cluj 1936 (Ghibu was one of the most vehement opponents of the Catholic Church and staunch critic of the Concordat). For Hungarian contemporary assesments: Elemér Jakabffy, "A konkordátum", *Magyar Kisebbség* 8, 1929, 140–155; Imre Mikó, *A román kisebbségi statútum,* Cluj, 1938; idem, *Huszonkét év*, Budapest, 1941. For scholarly discussions of the period: Ofelia Miloş, *Relațiile statului român cu Sfântul Scaun în a doua jumătate a secolului al XIX-lea,* Bucureşti, 2010; József Marton, *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története*, Cluj, 1994; Mózes Nóda, "The Historical, Political and Ecclesiastical Background of the 1927 Concordat between the Vatican and Romania", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 9.27 (2010) 281–301.

[46] Gusztáv Károly Mailáth had been auxiliary bishop of Ferenc Lőnhárt since 1897, becoming his successor and head of the diocese until 1938. On Bishop Mailáth: Vencel Bíró, *Székhelyi Gr. Mailáth G. Károly [Count G. Károly Mailáth of Székhely]*, Cluj, 1940; János Karácsonyi, *Gróf Mailáth Gusztáv erdélyi püspök származása [The Origins of Count Gusztáv Mailáth, Transylvanian Bishop]*, Cluj, 1925; Alajos Boga, *Emlékezés Mailáth püspökre [Recollections of Bishop Mailáth],* Cluj, 1941; Alfréd Erőss, *Mailáth püspök lelki arca [A spiritual portrait of Bishop Mailáth]*, Arad, 1940.

his declining health, on 7 June 1936, the Holy See appointed Adolf Vorbuchner, parish priest of Sibiu, as his auxiliary bishop. Mailáth resigned on 18 April 1938. (He died in Budapest on 18 March 1940). He was succeeded by Adolf Vorbuchner (1890–1938), appointed bishop of Alba Iulia on 28 May 1938. Vorbuchner's ministry lasted only a few months; he died on 10 September 1938 in Vienna.

In the diocese of Alba Iulia, Eucharistic devotion was well established and took institutional forms since the 19th century. The Altar Society was founded as early as 1876 in Kézdivásárhely (Tîrgu Secuiesc). In 1898, Bishop Mailáth founded the central diocesan Altar Society in Alba Iulia, which was relocated to Cluj in 1927.[47] By 1929, ninety altar societies were registered, with a total of 9,076 members. During the 1933 extraordinary Holy Year, Bishop Mailáth introduced the first Thursday holy hour. This devotional fervor explains the enthusiastic reception of the Eucharistic Congress in Transylvania.

Preparations for the Eucharistic Congress followed the provisions of the Catholic Church in Hungary. Bishop Mailáth instructed the priests and faithful about the preparations and the events preceding the Eucharistic Congress (Circular V/1938). A liturgical week was organized in each parish (25–29 May) for those who could not attend the Congress in Budapest. On the evening of May 29 a solemn Mass would be held in each parish and the faithful were encouraged to receive the holy communion.[48] The Eucharistic Week in Cluj (the largest city of the diocese), organized by the deputy parish priest (and future bishop) Áron Márton included lectures on the Eucharist, a mass with holy communion held for the students of Catholic schools, with the participation of the Franciscan, Jesuit, and Piarist fathers.[49]

---

47 Archives of the Roman Catholic Archdiocese of Alba Iulia [AAAI], 5136/1927.

48 AAAI I.11092 /1938.

49 *Kolozsmonostori Plébániai Levéltár* [Mănăștur Parish Archives], 104/1938. The detailed program follows. Thus, on May 25 litany and sermon on the *History of the World Eucharistic Congresses* (Chaplain Ferenc Kajtsa); May 26 (Ascension Day), joint Holy Communion for students of Catholic schools; festive Mass, homily on the *Institution of the Eucharist* (Chaplain Antal Jakab [future bishop of the diocese]), litany and homily on *The Theological Meaning of the Eucharist* (Sándor Baumgartner SJ); May 27: litany and homily on *The cult of the Eucharist* (Anasztáz Gábor OFM); May 28: litany and homily *On the Mass* (Hugolin Puskás OFM); May 29: festive Mass, homily *On the Holy Communion* (József Gallov SchP, professor of theology); Holy Communion for adults; litany and

The diocese of Alba Iulia entrusted the organization of the pilgrimage to Budapest to the Transylvanian Roman Catholic People's Alliance (Erdélyi Római Katolikus Népszövetség), a formation with a major socio-political and religious role, founded to promote Catholic faith and interests in a secularized society.[50] The participation of Transylvanian Catholics, Romanian citizens largely belonging to the Hungarian minority, in a Congress held in Hungary required coordination with the Romanian political and ecclesial authorities. The Catholic People's Alliance started advertising the Congress only after the Romanian elections. In a letter from January 16, 1938, József Bálint, the director of the Catholic People's Alliance, informed auxiliary bishop Adolf Vorbuchner of the progress. Senator Elemér Gyárfás, member of the Romanian Parliament and Vice-President of the Catholic People's Alliance, one of the most prominent figures of the Hungarian minority, met Archbishop Alexandru Cisar of Bucharest, who had already informed the Romanian government about the Eucharistic Congress. The Wagon Lits Travel Agency was asked to organize the trip and obtain collective passports for the pilgrims.[51] Special trains departed for Budapest from Braşov, Târgu Mureş, Cluj, Timişoara, Arad and Satu Mare. Congregations in the dioceses of Bucharest and Iași also joined the pilgrimage organized by the Transylvanian People's Association. The Greek Catholics, however, were not contacted.

According to the evidence from 21 April 1938, 1,500 pilgrims from the diocese of Timișoara and 1,000 from the diocese of Satu Mare-Oradea registered for the Congress. Conversely, on the date the document records only 600 Catholics from the diocese of Alba Iulia.[52] (The lower number reflected to a degree the socioeconomic condition of the population.) Others provide higher figure.[53]

The pilgrims from Satu Mare were led by Bishop István Fiedler; those from the diocese of Timișoara were accompanied by Bishop Ágoston Pacha. The diocese of Alba Iulia was represented by Bishop Adolf Vorbuchner. He welcomed

---

homily: *The Divine Companion of our wandering on Earth* (Chaplain András Balázs), concluding Te Deum and Eucharistic blessing.

50 AAAI I.1 2966 /1937. The People's Association requested an official mandate from auxiliary bishop Adolf Vorbuchner. (15 September 1937, AAAI I.1 145 /1937).

51 AAAI I.1 145 /1938.

52 250 from Braşov, 200 from Cluj, 150 from Târgu Mureş. AAAI I.1 145 /1938.

53 Péter Sas speaks of 2000 participants from the dioceses of Timişoara and Satu Mare, each, and 2600 from the diocese of Alba Iulia. *Az erdélyi római katolikus egyház 1900-1948 [The Transylvanian Roman Catholic Church 1900-1948]*, Budapest 2008, 77.

the pilgrims of the diocese of Alba Iulia in Budapest and celebrated Mass for the believers from Romania.[54] Also attending from Romania were Archbishop Alexandru Cisar of Bucharest and Mihai Robu of Iaşi. On the fourth day of the Congress, Archbishop Cisar delivered a speech in Romanian. On behalf of the Transylvanian Catholics, dr. Kálmán Cziffra, vice-president of the Roman Catholic People's Alliance was invited to speak.

The Commemorative Book of the congress mentions further personalities from Transylvania: (soon-to-be bishop) Áron Márton, canon Gerő Fejér, former collaborator of bishop Mailáth, Antal Péter, professor of theology and editor of several journals, Árpád Bitay, one of the most important lay personalities of the diocese of Alba Iulia, literary historian, former head of the department of education of the Roman Catholic Status and for a while head of the Department for Minorities in the Romanian government of Nicolae Iorga, Lajos Bilinszky, a dedicated educator and author of numerous textbooks, János Badilla, dean and archpriest of Sibiu, and Paula Bethlen (Jósika), wife of Count György Bethlen.[55]

A striking issue is the absence of the Romanian Greek Catholic hierarchy from the Congress in Budapest. The correspondence of Greek Catholic archbishop Alexandru Nicolescu with Andrea Cassulo, nuncio to Bucharest, points to the intricate ecclesial, national, and political conditions, which determined the Romanian Greek Catholic bishops to stay away from the celebrations.[56] Alexandru Nicolescu, Archbishop of Alba Iulia-Făgăraş, complained to Cassulo about the Hungarian revisionist discourse and the erroneous presentation of the Greek Catholic dioceses of Lugoj, Oradea and Gherla (found on the territory of Romania) as belonging to the Hungarian Catholic Church. Indeed, the data provided by Aurél Vécsey in the 1930-1931 edition of the Hungarian Catholic Almanac was inaccurate. According to the 1927 Concordat, which regulated the organization

---

54 Sas, *Az erdélyi római katolikus egyház 1900-1948*, 77.

55 Bíró, *Székhelyi gr. Mailáth G. Károly,* 264.

56 Tóth Krisztina, "Akik nem voltak ott az 1938-as eucharisztikus világkongresszuson. A román görög katolikus püspökök távolmaradása" ["Those who missed the 1938 Eucharistic World Congress. The absence of the Romanian Greek Catholic bishops"], in *Lymbus* (2012-2013) 309-318; Kosztolányi, "Magyarország a nemzetközi katolicizmus pódiumán", in https://ujkor.hu/content/magyarorszag-nemzetkozi-katolicizmus-podiuman-az-1938-evi-eucharisztikus-vilagkongresszus (15. 09. 2021); following Miklós Zeidler, *A revíziós gondolat [The concept of revision of the Trianon Treaty]*, Pozsony [Bratislava], 2009.

of the Catholic hierarchy belonging to the Greek, Latin, and Armenian rite in Romania (art. 2), no diocese could extend beyond the borders of the country, and the seat of the dioceses had to be on the territory of Romania (art. 3).[57] Therefore, in 1930-1931 the Greek Catholic dioceses in Romania no longer belonged under the jurisdiction of the Hungarian Church. Under these circumstances, Archbishop Nicolescu considered that the presence of the Greek Catholic bishops in Budapest would have created the impression that they were returning to the "old fold" (i.e., to the Hungarian Church).[58] This would have been a serious charge against Romanian Greek Catholics, whose national loyalty was questioned by the Orthodox majority. Archbishop Nicolescu also notified Cardinal Eugène Tisserant, Secretary of the Eastern Congregation, who informed then Cardinal Secretary of State Eugenio Pacelli of the problems raised by Nicolescu.[59]

Nonetheless, as attested by documents from the archives of the Roman Catholic Diocese of Alba Iulia, Greek Catholic priests and believers did participate in the Eucharistic Congress with the approval and support of their hierarchy. Nicolae Brînzeu, Provost of Lugoj, who accompanied Greek Catholic pilgrims, emphasized that Greek Catholics had to be discernible as a community during the congress,[60] and provided for the visibility of both priests and believers.[61] In its May 1938 issue, the monthly of the Greek Catholic Diocese of Oradea, *Vestitorul* [The Herald], reported on the Budapest Eucharistic Congress.[62]

Conclusions and lessons for today

The focus of Eucharistic Congresses has shifted during the 20th century due to the insights of the liturgical movement. Following André Haquin, Archbishop Piero Marini, President of the Pontifical Council for International Eucharistic Congresses noted that the Eucharistic movement and the liturgical movement

---

57 *Monitorul Oficial* nr. 126/12 iunie 1929, 4479–4486.

58 Tóth, "Akik nem voltak ott az 1938-as eucharisztikus világkongresszuson", 311.

59 Cit. Tóth, "Akik nem voltak ott az 1938-as eucharisztikus világkongresszuson", 310.

60 AAAI I.1 145 /1938 (in a letter asking for the list of Greek Catholic priests and believers to attend the congress).

61 AAAI I.1 1593 /1938, providing detailed instructions regarding the colour and ornamentation of liturgical vestments (gold or yellow; other colours were not allowed). During the procession, pilgrims were to wear Romanian folk costumes.

62 "Congresul euharistic", *Vestitorul* 14.8 (1938) 98.

shared some similarities but emphasised different aspects of the Eucharistic Congress: while the first focused on sacramental worship and on the solemn closing procession, the latter highlighted the importance of the communal liturgical celebration of the Eucharist.[63] The 1938 Eucharistic Congress in Budapest was held during a period of transition, in which the ideas of the liturgical movement were starting to gain momentum. This shift in perspective and practice became noticeable at the Eucharistic Congress in Barcelona (1952) and even more at the 1960 Munich Congress, where Joseph A. Jungmann revived the tradition of the Statio Orbis Mass.[64]

Eucharistic congresses are solemn professions of faith in Christ who offers himself in the Eucharist. But they also express commitment to divine and human values. The motto of the 1938 Eucharistic Congress, "Eucharistia, vinculum caritatis", expressed the hope that the worship of Christ present in the Eucharist and the bonds of love would bring peace to a world threatened by hatred and war. Despite the enthusiastic celebration, the ideological battles, the conflicts that opposed nations and religious communities forced the world into the bonds of hatred, culminating with World War II. The interconfessional tensions and the anti-Semitic politics have considerably overshadowed the festive celebrations in Budapest.

The recently concluded 52nd Eucharistic Congress in Budapest, announced for 2020, was not threatened by a looming war, but by a pandemic which compelled the postponement of the event to 2021. But this Congress was also overshadowed by the spread of fear, rejection, and hate speech in recent years. In this context, Pope Francis has drawn attention already in 2018 that the Congress was supposed to "foster processes of renewal in Christian communities, so that the salvation whose source is in the Eucharist will find expression in a Eucharistic culture capable of inspiring men and women of good will in the fields of charity, solidar-

---

63 Piero Marini, *"Sono in te tutte le mie sorgenti". I Congressi eucaristici e le riscoperte della teologia eucaristica»,* Paper presented at the Esztergom conference on the Eucharist, 8 November 2017. https://www.youtube.com/watch?v=AGNeHJoXuYg, Hungarian trans. "Minden forrásom belőled fakad." Az eucharisztikus kongresszusok és az eucharisztikus teológia felismerései, 3 (downloaded 19 February 2021).

64 Marini, ibid. See also Reiner Kaczynski, "Theologischer Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium", in Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg – Basel – Wien, 2004, 1-227 (43-44).

ity, peace, family life and care for creation".[65] In a similar vein, Archbishop Piero Marini emphasized that the 2020 Eucharistic Congress was not supposed to be only a grandiose manifestation of faith and a tribute to the Eucharist, but also the source of grace for the continuous renewal of the Eucharistic life of the Hungarian Church and God's entire people.[66] The Congress was not meant to be a display of power and a show of large numbers. It had to turn the attention of Budapest, Hungary, Europe and the world to the encounter of Jesus in the Eucharist, to the saving power of faith, offering a message of hope for a new world founded on service and love, not on power, the message and dream of a new Europe.[67]

This shift away from the temptation of demonstrations of power and the emphasis on fraternity were particularly clear in the message of Pope Francis, delivered at the conclusion of the 52nd Eucharistic Congress in Budapest. In his homily at the Statio Orbis closing Mass of 12 September 2021, the Pope invited participants to a life of humble discipleship, inspired by the Cross, far from all triumphalism, committed to the common good.[68] On the same day, his message to the representatives of the Ecumenical Council of the Hungarian Churches and the delegation of the Hungarian Jewish organizations contrasted sharply the triumphalist and anti-Semitic discourse of the 30s. Evoking the metaphor of the bridge, which connects and holds together without merging or absorbing the different sides, Francis stressed the need to resist the destructive temptation to absorb, to isolate, to ghettoize the other. He invited the representatives of the different faith groups to commit to fraternity, countering suspicion, ignorance, and discord, the outbursts of hatred, and the looming threat of anti-Semitism. The

---

65 Address of His Holiness Pope Francis to participants in the plenary assembly of the Pontifical Committee for International Eucharistic Congresses (Rome, 10 November 2018), https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/november/documents/papa-francesco_20181110_congressi-eucaristici.html.

66 Marini, *"Sono in te tutte le mie sorgenti"*.

67 Piero Marini az Eucharisztikus Kongresszusról: Nem az erőnket akarjuk megmutatni [Pietro Marini on the Eucharistic Congress: It is not our power we want to demonstrate], Interview, 16 May 2019 https://www.iec2020.hu/hu/hirek-sajto/piero-marini-az-eucharisztikus-kongresszusrol-nem-az-eronket-akarjuk-megmutatni. February 19, 2021.

68 Viaggio apostolico di Sua Santità Francesco a Budapest, in occasione della santa messa conclusiva del 52.mo Congresso Eucaristico Internazionale. Omelia del santo padre, Piazza degli Eroi (Budapest), Domenica, 12 settembre 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2021/documents/20210912-omelia-budapest.html

past suffering and darkness, the misunderstandings and persecutions must be remembered and confronted, the Pope emphasised, and vigilance is required to prevent the past missteps from happening again. The lips of the men of God may not utter words that divide, but only messages of openness and peace, witnessing to the God of the covenant and of peace in a world torn by conflicts.[69]

It took over eight decades for the Eucharistic Congress to come full circle, returning to Budapest. But the 2020 [2021] Congress was not a remake of that of 1938. The liturgical movement has meanwhile found full recognition and the celebration of the Eucharist with the active participation of the people of God was at the heart of the events. The words of Pope Francis have brought healing to the wounds inflicted by hatred in the past and hope for a fraternal world. The imperative of confronting the past and remaining vigilant before the threat of hatred are among the most important lessons to be learnt from the two Eucharistic Congresses in Budapest.

Bibliography

Archives of the Roman Catholic Archdiocese of Alba Iulia, 5136/1927.
Archives of the Roman Catholic Archdiocese of Alba Iulia, I.1 145 /1938.
Archives of the Roman Catholic Archdiocese of Alba Iulia, I.1 2966 /1937.
Archives of the Roman Catholic Archdiocese of Alba Iulia, I.11092 /1938.
Bangha Béla, *Életünk élete [The life of our lives],* Budapest 1937.
Beauduin, Lambert, *La piété de l'Église. Principes et faits*, Louvain, 1914.
Benkő Antal, "Győzelemről énekeljen napkelet és napnyugat", in idem, *Eucharisztikus Emlékkönyv [Eucharistic Commemorative Book],* Eisenstadt, 1988, 5-23.
Bíró Vencel, *Székhelyi Gr. Mailáth G. Károly [Count G. Károly Mailáth of Székhely]*, Cluj, 1940.

[69] Incontro con i rappresentanti del Consiglio Ecumenico Delle Chiese e alcune comunità ebraiche dell'Ungheria. Discorso del Santo Padre Francesco (Museo delle Belle Arti), Budapest, 12 settembre 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/september/documents/20210912-budapest-consiglioecumenico.html. (20. 09. 2021). The Pope referred to the Budapest Chain Bridge, the oldest bridge which connects the two parts of the Hungarian capital. The age of the bridge also allowed him to evoke the idea of returning to the roots, to rediscover the common spiritual heritage, but also to remember and cope with the painful past.

Boga Alajos, *Emlékezés Mailáth püspökre [Recollections of Bishop Mailáth],* Cluj, 1941.

Brechenmacher, Thomas, "Mit brennender Sorge" (Enzyklika, 1937), *Historisches Lexikon Bayerns*, https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Mit_brennender_Sorge_(Enzyklika,_1937)#Literatur

Casel, Odo, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, *JL* 14, 1934, 1–78.

Casel, Odo, *Die Liturgie als Mysterienfeier,* (Ecclesia orans 9), Freiburg 1922, 45–104.

Csávossy Elemér, "Az Eucharisztikus Világkongresszus szociális jelentősége" ["The social significance of Eucharistic World Congresses"], *Magyar Kultúra* 25.3, 1938, 67-69.

Dolhai Lajos, *Az Eucharisztia teológiája*, Budapest, 2018.

Ebel, Basilius, "Ausgangspunkte und Anliegen der religiösen-liturgischen Erneuerung in ihren Anfängen", in Theodor Bogler (ed.), *Erneuerung der Liturgie. Schwierigkeiten, Wünsche, Vorschläge. Gesammelte Aufsätze* (LuM 14), Maria Laach, 1954, 25–40.

Erőss Alfréd, *Mailáth püspök lelki arca [A spiritual portrait of Bishop Mailáth]*, Arad, 1940.

Fejérdy András, "Az eucharisztikus kongresszusok szerepe egykor és ma" [The role of Eucharistic congresses once and today], in *Összeköt, nem szétválaszt! Eucharisztikus tudományos konferencia. Esztergom, 2018. november 27-29*, Budapest, 2019, 209–220.

Gergely Jenő, *Eucharisztikus világkongresszus Budapesten 1938 [Eucharistic World Congress in Budapest 1938]*, Budapest 1988.

Ghibu, Onisifor, *Acțiunea catolicismului unguresc și a Sf. Scaun în România*, Cluj 1936.

Ghibu, Onisifor, *Nulitatea Concordatului*, Cluj 1935.

Gianone András, "Eucharisztikus világkongresszusok" [Eucharistic World Congresses], in *Praeconia* 10.1 (2015), 86-89.

Goldiș, Vasile, *Memoriu în chestia Concordatului,* Bucharest, 1927.

Guardini, Romano, "Papst Pius XII. und die Liturgie", *LJ* 3, 1956, 125–139.

Haunerland, Winfried, "Die Eucharistischen Weltkongresse", in Peter Pfister (ed.), *Für das Leben der Welt – Der Eucharistische Weltkongress 1960 in München* (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, 14), Regensburg: Schnell & Steiner, 2010, 23-30.

Jakabffy Elemér, "A konkordátum", *Magyar Kisebbség* 8, 1929, 140–155.

Jeggle-Merz, Birgit, *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig/Winterswyl* (LQF 84), Münster, 1998, esp. chapter 3. Theologische Grundlinien, 215–343.

Jungmann, Josef A., "Statio orbis Catholici – heute und morgen", in Richard Egenter, Otto Pirner, Hubert Hofbauer (eds.), *Statio orbis*, Münich, 1961, 81–89.

Jungmann, Josef A., *Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941.

Jungmann, Josef, A. Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand, *TThST* 70.2, 1961, 65–93.

Jungmann, Josef, A., "Gebet vor dem Tabernakel", *GuL* 40, 1967, 339–347.

Kaczynski, Reiner, "Theologischer Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium", in Peter Hünermann, Bernd Jochen Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg – Basel – Wien, 2004, 1-227.

Karácsonyi János, *Gróf Mailáth Gusztáv erdélyi püspök származása [The Origins of Count Gusztáv Mailáth, Transylvanian Bishop]*, Cluj, 1925.

Klöckener, Martin – Kranemann, Benedikt, "Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung", in Martin Klöckener – Benedikt Kranemann (eds.), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes* (LQF 88), Münster, 2002, 1083–1108.

Knobloch, Stefan, Volksmission, *LThk*[3] 10, 2001, 868–869.

Kolbe, Ferdinand, *Die Liturgische Bewegung*, Aschaffenburg, 1964.

Kosztolányi Tímea, "Magyarország a nemzetközi katolicizmus pódiumán: az 1938. évi Eucharisztikus Világkongresszus" ["Hungary on the Stage of International Catholicism: The 1938 Eucharistic World Congress"], in *Újkor* (14.09.2018), https://ujkor.hu/content/magyarorszag-nemzetkozi-katolicizmus-podiuman-az-1938-evi-eucharisztikus-vilagkongresszus (downloaded February 15, 2021).

Krannemann, Benedikt, "Von der Privatmesse zur Gemeinschaftsmesse", in Martin Ebner (ed.), *Herrenmahl und Gruppenidentität*, Freiburg – Basel– Wien 2007, 211–233.

Lerch, Lea, "Erwünschte Individualisierung? Laien und Klerus in der Perspektive der Liturgischen Bewegung", in Gregor Maria Hoff, Julia Knop, Benedikt Kranemann, *Amt – Macht – Liturgie: theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg* (QD 308), Freiburg, 2020, 87–105.

LOTH, Wilfried, "Katholizismus und Demokratie in Europa", in *theologie.geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* 5, 2010. https://theologie-geschichte.de/ojs2/index.php/tg/article/view/473/512 (10. 12. 2021)

MARTON József, *Az erdélyi (gyulafehérvári) egyházmegye története*, Cluj, 1994.

MIKÓ Imre, *A román kisebbségi statútum,* Cluj, 1938.

MIKÓ Imre, *Huszonkét év*, Budapest, 1941.

MILOŞ, Ofelia, *Relațiile statului român cu Sfântul Scaun în a doua jumătate a secolului al XIX-lea,* Bucureşti, 2010.

MOLNÁR Péter, "A szeretet köteléke. A 80 éve megrendezett XXXIV. Eucharisztikus Világkongresszus rendhagyó felelevenítése" ["The Bond of Love. Evoking the 34th Eucharistic World Congress held eighty years ago"], *Keresztény Szó* 29.8, 2018, 1–9.

NÓDA Mózes, "The Historical, Political and Ecclesiastical Background of the 1927 Concordat between the Vatican and Romania", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 9.27 (2010) 281–301.

NÓDA, Mózes, "Back to the mass!": The Active Participation of the Faithful in the Liturgy in the Light of Two Transylvanian Preconciliar Episcopal Writings, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 56, 2014, 108-135.

NUSSBAUM, Otto, "Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier", in idem, *Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen*, Albert GERHARDS – Heinzgerd BRAKMANN (eds.), Paderborn, 1996, 19–48.

NYISZTOR Zoltán, *Az Actio Catholica tíz éve*, Budapest, 1943.

PARSCH, Pius, „Was ist Liturgie? Referat bei der 1. Volksliturgischen Tagung in Klosterneuburg 1927", in idem, *Liturgische Erneuerung. Gesammelte Aufsätze*, Klosterneuburg bei Wien 1931, 7–18.

RAHNER, Karl, „Eucharistische Anbetung", *RahnerS* XVI, Zürich, Einsiedeln – Köln, 1984, 300–304.

REETZ, Benedikt, "Die Zielsetzungen der liturgischen Erneuerung in der Gegenwart", in the same volume, 41–63.

ROMSICS Ignác, *The Dismantling of Historic Hungary: The Peace Treaty of Trianon, 1920*, New York, 2002.

SAS Péter, *Az erdélyi római katolikus egyház 1900-1948 [The Transylvanian Roman Catholic Church 1900-1948]*, Budapest 2008.

STRACHWITZ Rupert (ed.), *Christen und Nationalsozialismus. Andechser Betrachtungen*, München, 2011.

Szöllösi-Janze, Margit, *Die Pfeilkreuzlerbewegung in Ungarn: Historischer Kontext, Entwicklung, und Herrschaft*, München, 1989.

Tóth Krisztina, "Akik nem voltak ott az 1938-as eucharisztikus világkongresszuson. A román görög katolikus püspökök távolmaradása" ["Those who missed the 1938 Eucharistic World Congress. The absence of the Romanian Greek Catholic bishops"], in *Lymbus* (2012-2013), 309–318.

Véghseő Tamás, "Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus és a magyar görögkatolikusok" ["The 1938 Eucharistic World Congress and the Hungarian Greek Catholics"], in István Ivancsó (ed.), *Liturgikus örökségünk* 12. *Az 1938-as Budapesti Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszus 75. évfordulója alkalmából 2013. november 28-án rendezett szimpozion anyaga* [Acts of the Symposium held on 28 November 2013 on the 75th anniversary of the 1938 International Eucharistic Congress in Budapest], Nyíregyháza 2014, 9–15.

Zeidler Miklós, *A revíziós gondolat [The concept of revision of the Trianon Treaty]*, Pozsony [Bratislava], 2009.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXVI, 2, 2021, P. 42–52
Doi: 10.24193/theol.cath.latina.2021.LXVI.2.03

DIE ROLLE DER KOMMUNIKATION WÄHREND DER LITURGIEREFORM NACH DEM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL. DIE GESCHICHTE EINER PASTORALLITURGISCHEN RÜCKMELDUNG ÜBER DIE ERGEBNISSE DER LITURGISCHEN ERNEUERUNG AUS UNGARN

Gábor Kiss[1]

Abstract: Sacrosanctum Concilium, the Constitution on the Sacred Liturgy, one of the constitutions of the Second Vatican Council, is the Magna Carta of the post-conciliar liturgical reform. However, the renewal of worship in the Catholic Church is by no means a mere one-step, linear process, but a complex sequence of procedures in which many authors have participated and are participating. It is therefore inevitable that the various hierarchical levels will engage in a continuous dialogue. The *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*, which is responsible for coordinating liturgical reform in Rome, has on several occasions requested specific reports on episcopal conferences and the impact of liturgical amendments made by liturgical committees. The present study examines the Hungarian responses to the 1967 pastoral literature report.
Keywords: liturgy, reform, Second Ecumenical Council, Sándor Kovács, Hungary, National Liturgical Committee, communication, evaluation, Consilium, Hungarian Catholic Bishops Conference.

1. Einleitung

Nach den runden Jahreswenden der Eröffnung des Zweiten Vatikanisches Konzil ist die Forschung der nachkonziliaren Liturgiereform immer noch ein unerschöpfliches Segment der Liturgiegeschichte:

> „Liturgische Zeitgeschichtsforschung ist 50 Jahre nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils wesentlich auf die Entwicklung der nachkonziliaren Liturgiereform verwiesen. Dass die Liturgiereform nicht auf die römischen Reformdokumente und die latei-

[1] DDr. Gábor Kiss, Sekretär des Erzbischöflichen Offizialats, Eger (Ungarn), E-Mail-Adresse: gabeszkaaa@gmail.com.

> nischen Ausgaben der erneuerten liturgischen Bücher (editiones typicae) beschränkt werden darf, ist liturgiewissenschaftlich unbestritten. Denn die amtlichen Vorgaben sind ja nur ein erster Beitrag zur Erneuerung des liturgischen Lebens der Kirche. Dieses Leben aber spielt sich dort ab, wo tatsächlich Gottesdienst gefeiert wird. Die Liturgiereform der römisch-katholischen Kirche ist deshalb nicht zu trennen von ihrer Rezeption bzw. der Rezeption der konziliaren und päpstlich-kurialen Vorgaben in den verschiedenen Sprachgebieten, Ländern, Diözesen und Pfarreien."[2]

In diesem Beitrag wird ein spezifischer Quellentyp der liturgischen Erneuerung dargestellt. Bei der Erforschung der Liturgiereform nach dem II. Vatikanum spielt die Rückmeldung über die konkrete Verwirklichung der liturgischen Wandlungen auf den verschiedenen Ebenen der National- und Teilkirchen als Quelle der Zeitgeschichtsforschung eine maßgebliche Rolle. Die wichtigsten Träger der Liturgiereform in ungarischer Kirche (Bischofskonferenz, Liturgischen Landeskommission und Sándor Kovács, der Bischof von Szombathely, erster Vorsitzender derselben Kommission) konnten die Ergebnisse, Herausforderungen und die eventuellen Mangelhaftigkeiten mit der Hilfe dieses Feedbacks in die Richtung des Heiligen Stuhls signalisieren.

2. Analyse

Um einen Überblick darüber zu bekommen, wie die Gläubigen die Liturgiereform tatsächlich aufgenommen hatten, erbat das *Consilium* zweimal die Stellungnahme der Präsidenten der Bischofskonferenzen und der Präsidenten der nationalen liturgischen Kommissionen zwischen 1965 und 1970. Schon am 7. März 1965 schickte Kardinal Giacomo Lercaro eine Umfrage an die Leiter der liturgischen Erneuerung in den verschiedenen Nationalkirchen, worauf Sándor Kovács am 13. Mai 1965 mit einem dreiseitigen Schreiben antwortete. Vermutlich legten die staatlichen Behörden dem Versand des Schreibens nach Rom deshalb keine Hindernisse in den Weg, weil der rein innerkirchliche Inhalt (kirchen)politisch nicht weiter verdächtig erschien. Der ungarische Bischof gliederte

---

[2] Haunerland, Winfried, „Ortskirchliche Wege liturgischer Erneuerung. Eine Zwischenbilanz", in: Bärsch, Jürgen / Haunerland, Winfried (Hg.), *Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* (Studien zur Pastoralliturgie 36), Regensburg 2013, 531.

seine Mitteilung in drei Punkte (*incepta praecipua instaurationis, exitus primae applicationis, difficultates*). Der Bericht Kovács' wurde auch in der Zeitschrift *Notitiae* promulgiert.[3] Mit seinem Bericht setzte Bischof Kovács einen besonderen Akzent auf die Frage der Harmonisierung der neuesten liturgischen Änderungen und der ungarischen kirchlichen Volksgesänge. Die Absicht zur Auffindung des liturgisch richtigen und relevanten Platzes der Volksgesangskultur begleitete einen großen Teil der ungarischen Liturgiereform bis zur Veröffentlichung der Instruktion *Musicam sacram*.

Der zweite Aufruf zu einer pastoralliturgischen Rückmeldung der Bischofskonferenzen und der liturgischen Kommissionen kam am 15. Juni 1967 von Annibale Bugnini.[4] In diesem zweiten Fragebogen legte er einen besonderen Akzent auf die praktischen Wirkungen der Erneuerung:

> „Mehrfach hat in der letzten Zeit die eine oder andere »Bewegung« oder »Gruppe« in einer oder in mehreren Gegenden Rundfragen betreffs der liturgischen Reform veranstaltet, tendenziöser Art oder mit der Wirklichkeit nicht entsprechenden Grundlagen; dabei wurden mithilfe falscher Auswahlen oder verfänglicher Kürzungen der öffentlichen Meinung falsche Ergebnisse unterbreitet im Hinblick auf die Reaktion der Katholiken auf die liturgische Erneuerung, wie sie vom Konzil gefördert und vom Heiligen Vater Paul VI gewollt ist. Unsere Oberen halten es deshalb für angebracht, »vermittels Befragung der Bischofskonferenzen eine Untersuchung anzustellen betreffs der Ergebnisse der liturgischen Reform auf der pastoralen Ebene«" (sic!)

– so Bugnini in der Einleitung seines Briefs. Die Antworten sollten bis zum November an das *Consilium* geschickt werden.

Die vom *Consilium* zusammengestellten Fragebögen beinhalteten 6 Punkte, wobei das römische Amt als Adressat auf die Antworten wartete:

– „Hat die Liturgische Reform, auf pastoraler Ebene, Fortschritte oder Rückschritte gezeigt? Welche vor allem?
– Hat die Zahl der Gläubigen, die an den Sonn- (bzw. Feier-)tagen zur Messe kommen, zugenommen oder abgenommen?

---

[3] In: Notitiae 1 (1965) 232–233.

[4] Consilium, *Umfrage über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform* (15. Juni 1967).

– Ist die Teilnahme an den anderen Feierlichkeiten, vor allem der Karwoche, grösser geworden oder geringer, besonders auf sakramentaler Ebene?
– Hat der Gebrauch der Volkssprache zu einer bewussteren und aktiveren Teilnahme geführt?
– Haben der Gesang und die gemeinsamen Antworten, als Element der Teilnahme, einen positiven oder negativen Einfluss gehabt?
– Welche waren die Reaktionen der Gläubigen im Hinblick auf den Gebrauch der Volkssprache, die Umgestaltung des Kirchenraumes, die Vereinfachung der Riten und der Kultgeräte im allgemeinen?"[5]

Nachdem András Hamvas, der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof Kovács am 14. August über den oben genannten Brief informiert hatte[6], schickte Kovács die Fragebögen zunächst an die Diözesanbischöfe.[7] Ebenso stellte er die Initiative des *Consiliums* auf der Vollversammlung der Bischofskonferenz am 13. September 1967 für die Bischöfe dar. Die Antworten der Ordinariate mussten bis zum 15. Oktober an den Bischof von Szombathely gesandt werden.[8]

Die Art und Weise der Beantwortung der Fragen des *Consiliums* war in Ungarn nicht einheitlich, die Beantwortung in den lateinischen Diözesen fiel wieder anders aus und lief auch anders ab. In den Erzbistümern Eger und Kalocsa ist die Beantwortung unter Hinzuziehung der untersten hierarchischen Ebene (Dekanate, Pfarreien) erfolgt. Im Bistum Győr ordnete der Diözesanbischof József Bánk an, dass die Mitglieder der Diözesankommission für Liturgie die oben erwähnten Fragen beantworten mussten. In den anderen Teilkirchen (im Erzbistum Esztergom und in den Bistümern Székesfehérvár, Vác, Pécs, Csanád, Veszprém und Szombathely) wurde keine Konsultation der Pfarreien durchgeführt.

Jedoch dient die so entstandene Bewertung der Ergebnisse der Liturgiereform als eine wertvolle Quellenbasis der zukünftigen Forschungen über die lokale Ebene der liturgischen Erneuerung.

---

5 Ebd.

6 András Hamvas, *Brief an Sándor Kovács über drei Briefe des Consiliums* (14. August 1967).

7 Sándor Kovács, *Brief an die Ordinarien über die Umfrage des Consiliums* (4. September 1967).

8 Ungarische Bischofskonferenz, *Protokoll der Sitzung am 13. September 1967* (13. September 1967) Nach der Sammlung von Prof. Margit Balogh.

Die von den Ordinariaten zusammengestellten Berichte wurden Anfang Oktober an die Liturgische Landeskommission geschickt.[9] Die 10 Diözesanberichte (der Bericht aus der Diözese Szombathely fehlt) resümierten die Ergebnisse lakonisch, in der Mehrheit umfassten sie eine einzige Seite. Die Formulierung ist allgemein, manchmal sogar euphemistisch. Von einigen Ausnahmen abgesehen, beinhalteten die Rückmeldungen kein Tatsachenmaterial, obwohl die konkreten Zahlen z. B. bei den Fragen über die Umgestaltung der liturgischen Räume vorteilhaft gewesen wären. Später im Jahr 1968 wurden die Ergebnisse der Fragebogen nur in zwei Diözesen (Eger[10] und Kalocsa[11]) auch für die Diözesanpriester im Hirtenbrief veröffentlicht. Weil die Einzelberichte der Bischöfe keine bemerkenswerten Abweichungen aufweisen, ist eine inhaltliche Einzelanalyse entbehrlich.

Schon der Aufruf von Bugnini war auf Deutsch verfasst worden. Eine diesbezügliche Tendenz kann schon ab 1967 bei der Kommunikation mit dem *Consilium* beobachtet werden, denn abgesehen von den offiziellen Konfirmationen einzelner liturgischer Anträge erreichten die (Hilfs-)Materialien für einzelne Schritte der Liturgiereform Ungarn entweder auf Deutsch oder auf Französisch. Ensprechend fasste Sándor Kovács die *Animadversiones* auf Deutsch zusammen, und der Gesamtbericht über die Ergebnisse der liturgischen Erneuerung

---

9 József Ijjas, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Csanád* (26. September 1967); Vince Kovács, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Vác* (12. Oktober 1967); József Cserháti, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Pécs* (28. September 1967); Norbert Legányi, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Erzabtei Pannonhalma* (11. Oktober 1967); Sándor Klempa, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Veszprém* (26. Oktober 1967); József Bánk, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Győr* (10. Oktober 1967); Endre Kovács, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Erzdiözese Eger* (27. September 1967); András Hamvas, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Erzdiözese Kalocsa* (11. Oktober 1967); Lajos Shvoy, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Székesfehérvár* (6. Oktober 1967); Artúr Schwarz-Eggenhofer, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Erzdiözese Esztergom* (18. Oktober 1967).

10 Rundbriefe im Erzbistum Eger, 294/1968.

11 Rundbriefe im Erzbistum Kalocsa, 966/1968.

in der ungarischen Kirche wurde mit Datum vom 28. Oktober 1967 nach Rom geschickt.[12]

„In Ungarn gibt es elf Diözesen mit lateinischem Ritus. Alle Ordinarii [sic!] der elf Diözesen haben die in der Zuschrift des Consilium gestellten Fragen genau und gründlich beantwortet. Es sei mir gestattet die eingelaufenen Berichte zusammenfassend vorzulegen"[13] – so die Einführungsworte Kovács'. Bei der ersten Frage über die pastorale Bewertung der Liturgiereform summierte Kovács die Ansichten der Ordinarien so:

> „Alle Ordinarii [sic!] der elf Diözesen sind einheitlich der Meinung, dass die liturgische Reform auf pastoralem Gebiet unbedingt einen positiven Fortschritt bedeutet. Vor allem beteuern die Priester, dass ihr geistliches Leben dadurch vertieft wurde. Der Gebrauch der Muttersprache, die auch in der Priesterseele tief verankert ist, bringt an Stelle der Gewohnheit und der Routine eine Vertiefung. Die Gedanken des Lehrgottesdienstes – bezeugen sie – kommen ihnen auch tagsüber zum Bewusstsein. Dasselbe ist auch von den Laien zu sagen. Anfang war es ihnen ungewohnt, denn vor Einführung der Reform stand uns keine längere Zeitfrist zu Verfügung."[14]

Wie die Berichte der Diözesen, so betonte auch Sándor Kovács die unabdingbare Rolle der Seelsorger bei der Vorbereitung, Einleitung und Durchführung der Reform auf Lokalebene: „Wenn die Seelsorger den Geist der Reform innig erleben und bestrebt sind mit der Gnade des Heiligen Geistes die erneuerte Liturgie auch Gläubigen zu erklären, dann wird die Reform auch von den Laien ohne besondere Schwierigkeit angenommen."[15]

Bei der Frage über die Änderung der Zahl der regelmäßigen Kirchengänger, die an Sonn- und Feiertagen infolge der liturgischen Reform am Gottesdienst teilnehmen, wich die Position des Vorsitzenden der Liturgischen Landeskommission von den Ansichten der anderen Bischöfe kaum ab: „Infolge der Reform ist die Teilnahme am heiligen Messopfer keineswegs geringer. Wenn in einigen Gemeinden wenigere teilnehmen, so ist das nicht der liturgischen Reform zuzuschreiben. Es hat andere Gründe. Von Zuwachs kann nur in einigen Pfarren die Rede sein, wo hervorragend fähige und eifrige Seelsorger erreichen konnten, dass

---

12 Sándor Kovács, *Bericht über die Durchführung und die pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform in Ungarn* (28. Oktober 1967)

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Ebd.

die erneuerte und volksnahe Liturgie ganz besonders beliebt wurde."[16] Die fast einheitliche Rückmeldung der Diözesanbischöfe war damit, dass keine direkte Beziehung zwischen der Liturgiereform und irgendeiner Veränderung in der Häufigkeit des Kirchgangs bestehe.

Bei der Darstellung der liturgischen Teilnahme von Gläubigen dank der Verwendung der Volkssprache wurden keine konkreteren Ergebnisse erwähnt: „Ohne jeden Zweifel ist die Beteiligung bewusster und aktiver. Die bewusste Teilnahme hängt in hohem Masse von der liturgischen Katechese ab, die nicht nur gelegentlich, sondern immerfort nötig ist." Zum Zeitpunkt der Fragebogen sind hierzu zwei Angaben bekannt. Im Erzbistum Kalocsa wurden 97% der Messen an Sonn- und Feiertagen auf Ungarisch zelebriert.[17] Im Bistum Eger sieht die Verteilung so aus: Von den Eucharistiefeiern an Sonn- und Feiertagen wurden 80% vollständig auf Ungarisch, 10 % teilweise auf Ungarisch und 10 % vollständig auf Latein abgehalten.[18]

Neben den oberflächlichen und manchmal zu euphemistischen Aussagen wurde noch die Wichtigkeit des kirchlichen Volksgesangs als eines hervorragenden Mittels zur aktiven Teilnahme der Gläubigen betont. Wie auch bei der ersten Umfrage des *Consiliums* im Jahr 1965[19] wurde die Wichtigkeit der ungarischen Gesangskultur auch bei diesem Anlass betont: „Von höchster Bedeutung ist für uns die in der Instructio de Musica in Sacra Liturgia n. 32. gewährte Erlaubnis, die uns das Singen der althergebrachten ungarischen Kirchenlieder in der Liturgie ermöglicht."[20]

Außerdem wurde noch auf das ungarische Messordinarium Bezug genommen: „Das Ordinarium /in ungarischer Sprache/ ist bereits öfters vertont. Von künstlerischem Standpunkt ist die Vertonung von Zoltán Kodály, dem weltberühmten Komponisten, die wertvollste. Sie fordert aber grösseres musikalisches Können. Die innigste und doch leicht zu erlernende Vertonung des Ordinarium stammt von P. Kilian Szigeti O.S.B."[21] [sic!].

---

16 Ebd.

17 Rundbriefe im Erzbistum Kalocsa, 966/68.

18 Rundbriefe im Erzbistum Eger, 294/1968.

19 Vgl. Sándor Kovács, *Antwort an das Consilium auf die erste Umfrage* in: Notitiae 1 (1965) 232–233.

20 Sándor Kovács, *Bericht über die Durchführung und die pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform in Ungarn* (28. Oktober 1967).

21 Ebd.

Der einzige Punkt, in dem Kovács über einige Schwierigkeiten zu berichten hatte, betraf die Umgestaltung der Kirchenräume:

> „Die Errichtung der versus populum Altäre bereitet öfters Schwierigkeiten. Wir beachten stets die Richtlinien, die uns Euer Eminenz gegeben haben. Die künstlerische Einheit mehrerer Kirchen ist durch die neue Einrichtung bedroht. Die Errichtung kann nicht immer zweckmässig durchgeführt werden, dass nämlich die Gläubigen die Liturgie besser sehen und hören. Die Konferenz der Bischöfe von Ungarn ist sehr beflissen, dass die Errichtung der versus populum Altäre mit der künstlerischen Einheit des Kirchenraumes und mit den liturgischen Bedürfnissen in Einklang gebracht werde."[22]

Jedoch wird eine kritische Reflexion über diese Aussage dadurch erschwert, dass die konkrete Zahl der schon fertiggestellten „versus populum Altäre" nur im Bericht der Erzdiözese Esztergom enthalten ist. Artúr Schwarz-Eggenhoffer als Apostolischer Administrator dieser Erzdiözese berichtete der Liturgischen Landeskommission darüber, dass in einem Drittel der Kirchen seines Erzbistums im Oktober 1967 ein vorläufiger Altartisch aufgerichtet wurde. Jedoch darf man diesen Anteil nicht als repräsentativ für ganz Ungarn betrachten, weil der größere Teil des Erzbistums Esztergom aus hauptstädtischen Pfarrkirchen bestand und noch heute besteht. Zum Vergleich wurden im größten Erzbistum (Eger) in Ungarn zu Ende des Jahres 1967 44 Volksaltäre errichtet. In Relation zur Gesamtzahl der Kirchen und Kapellen in Eger sind dies weniger als 10%.[23] Der Anteil im Erzbistum Kalocsa beträgt im Licht dieser Ergebnisse zirka 15 %.[24]

Zum Schluss übte Kovács auch Selbstkritik an der ungarischen Durchführung der Liturgiereform, deren Richtlinie die vielmals erwähnte „Stufenmäßigkeit" war: „Die bisherige, stufenweise Verwirklichung der liturgischen Reform halten Priester und Volk hinreichend. Vielmalige und teilweise Änderungen stellen ihr Vertrauen auf die Probe. Sie wünschen eine endgültige Reform auf einmal und nicht teilweise."[25]

Am Ende seiner Rückmeldung machte Kovács zwei persönliche Anmerkungen zum Thema: „a/ Eifer und Hingabe der priesterlichen Arbeit ist notwendig.

---

22 Ebd.

23 Rundbriefe im Erzbistum Eger, 294/1968.

24 Rundbriefe im Erzbistum Kalocsa, 966/68.

25 Sándor Kovács, *Bericht über die Durchführung und die pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform in Ungarn* (28. Oktober 1967).

Dazu bedarf es der liturgischen Katechese zur Selbstbildung der Priester und liturgischen Bildung der Gläubigen. Es ist sehr zu bedauern, wenn ein Priester vor den Gläubigen die liturgische Reform kritisiert. b/ Etwas, wie die Una Voce Bewegung, über die H.B. Meyer S.J. schreibt /Stimmen der Zeit, 967. Heft 8/ gibt es in Ungarn nicht." Obwohl die öffentliche Kritik an der Liturgiereform seitens des Klerus nur in einem Diözesanbericht vorkam, meinte Sándor Kovács jedoch, dass es wichtig sei, dieses Verhalten als ein grundsätzliches Hindernis der fruchtbaren Erneuerung der Liturgie zu erwähnen.

3. Bewertung

Die ungarische Berichterstattung kann hinsichtlich der Ergebnisse der Liturgiereform als eine Möglichkeit zur kritischen (Selbst-)Reflexion über die Umsetzung der liturgischen Erneuerung in Ungarn betrachtet werden. Leider wurden nur bei zwei Diözesen die Lokalebene der Liturgiereform (Pfarreien, Seelsorger) in die Beantwortung der Fragen einbezogen, deswegen konnte der ungarische Bericht in erster Linie nicht die Grunderfahrungen und Problemkreise der Ortskirchen widerspiegeln. Außerdem konnte und/oder wollte die Liturgische Landeskommission bzw. Sándor Kovács die wahren Herausforderungen in der ungarischen Kirche in Bezug auf die Liturgiereform (die eventuellen Probleme der liturgischen Buchveröffentlichung, Mangel an finanziellen Ressourcen und Fachkräften, Mängel in der Grundordnung der für die Liturgiereform zuständigen Organe) nicht offen nach Rom artikulieren. Dabei darf man nicht vergessen, dass Sándor Kovács natürlich mit vollem Recht davon ausging, dass die staatliche Behörde vom Inhalt seines Bericht Kenntnis nehmen werde. Vor diesem Hintergrund spiegelt der Gesamtbericht der ungarischen Kirche nur die wichtigsten Fakten (die aktive Teilnahme der Priester an der Liturgiereform als Voraussetzung der fruchtbaren Umsetzung; die von der Liturgiereform nicht abhängige Zahl der Kirchgänger, die Rolle der kirchlichen Volksgesangskultur anstelle der Messproprien) wider.

Die eingehende Prüfung der Phänomene und der Bedeutung der Rezeption als theologische Entwicklung hat in den letzten Jahren herausgearbeitet[26], dass

[26] Vgl. Beinert, Wolfgang, „Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche", in: Beinert, Wolfgang (Hg.), *Glaube als Zustimmung: zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge* (QD 131), Freiburg 1991, 15–50.

man die Durchführung irgendeiner „von oben“ kommenden Anordnung in der Wirklichkeit der Kirche nicht als „Einbahnstraße“ betrachten darf. In der Zukunft können die Aufarbeitung und kritische Vergleichung weiterer Landesberichten lohnenswerte Herausforderungen der liturgischen Zeitgeschichtsforschung sein. Ebenso wäre es wichtig, die gottesdienstliche Mikrogeschichte einzelnen Gemeinden nach dem Konzil mit der Hilfe der Ergebnisse der Lokalberichte zu zeichnen.

Literaturverzeichnis

Beinert, Wolfgang, „Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche”, in: Beinert, Wolfgang (Hg.), *Glaube als Zustimmung: zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge* (QD 131), Freiburg 1991, 15–50.

Haunerland, Winfried, „Ortskirchliche Wege liturgischer Erneuerung. Eine Zwischenbilanz”, in: Bärsch, Jürgen / Haunerland, Winfried (Hg.), *Liturgiereform und Bistum. Gottesdienstliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, (Studien zur Pastoralliturgie 36), Regensburg 2013, 531–562.

Litterae circulares ad venerabilem clerum archidioecesis Agriensis. Anno 1968.

Litterae circulares ad venerabilem clerum archidioecesis Colocensis. Anno 1968.

National Liturgical Committee: András Hamvas, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Erzdiözese Kalocsa* (11. Oktober 1967).

National Liturgical Committee: András Hamvas, *Brief an Sándor Kovács über drei Briefe des Consiliums* (14. August 1967).

National Liturgical Committee: Artúr Schwarz-Eggenhofer, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Erzdiözese Esztergom* (18. Oktober 1967).

National Liturgical Committee: Consilium, *Umfrage über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform* (15. Juni 1967).

National Liturgical Committee: Endre Kovács, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Erzdiözese Eger* (27. September 1967).

National Liturgical Committee: József Bánk, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Győr* (10. Oktober 1967).

National Liturgical Committee: József Cserháti, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Pécs* (28. September 1967).

National Liturgical Committee: József Ijjas, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Csanád* (26. September 1967).

National Liturgical Committee: Lajos Shvoy, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Székesfehérvár* (6. Oktober 1967).

National Liturgical Committee: Norbert Legányi, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Erzabtei Pannonhalma* (11. Oktober 1967).

National Liturgical Committee: Sándor Klempa, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Veszprém* (26. Oktober 1967).

National Liturgical Committee: Sándor Kovács, *Bericht über die Durchführung und die pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform in Ungarn* (28. Oktober 1967).

National Liturgical Committee: Sándor Kovács, *Brief an die Ordinarien über die Umfrage des Consiliums* (4. September 1967).

National Liturgical Committee: Vince Kovács, *Bericht über die liturgischen und pastoralen Ergebnisse der Liturgiereform aus der Diözese Vác* (12. Oktober 1967).

Ungarische Bischofskonferenz, *Protokoll der Sitzung am 13. September 1967* (13. September 1967) Nach der unveröffentlichten Sammlung von Prof. Margit Balogh.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXVI, 2, 2021, P. 53–76
Doi: 10.24193/theol.cath.latina.2021.LXVI.2.04

THE RENAISSANCE OF BYZANTIUM DURING THE MACEDONIAN DYNASTY 867-1056

Călin Ioan Duşe[1]

Abstract: The Macedonian dynasty (867-1056) opened a new stage in the history of Byzantium, which will lead the Byzantine Empire to its medieval peak. Thus, for 150 years the Byzantine Empire had a period in which it experienced important achievements on all levels. Between 867-1025 the Empire was led by some remarkable leaders, who distinguished themselves exceptionally. The representatives of this dynasty were the most brilliant leaders that Byzantium now had. They were people with an energetic and strong personalities, without mercy and scruples, with an authoritarian and strong will, trying to be feared rather than to win the sympathy and love of those they led. The grandeur of the Empire was the focus of their rule, proving that they were great military leaders, as they spent most of their reign among soldiers, in which they identified the source of the monarchy's power.
Keywords: Byzantine Empire, Christianity, Church, emperors, council, heretics, culture, civilization.

The history of the Macedonian dynasty has two periods, which are not equal in importance, or duration. Thus, the first period that was the brightest extends during 867 and 1025, the year of the death of Emperor Basil II. The second period is shorter and extends between 1025-1056, the year in which Empress Theodora died, who was the last member of this dynasty. Unfortunately, between these years the Byzantine Empire went through a period of anarchy with frequent palace blows, which will lead to many unrest between the years 1056-1081.[2]

---

[1] Fr. lect. univ. dr. Călin Ioan Duşe obtained his doctoral degree in patristic theology, being specialized in patristic and post patristic literature. He is author among other studies, of the following books: *The spiritual life after Saint Simeon the New Theologian and his integration in Eastern Spirituality*, Oradea, 1994; *The Roman Empire and Christianity in the time of Apostolic Fathers*, Cluj, 2019; *The Roman Empire and Christianity in the time of Saint Clement the Roman*, Cluj, 2020. Currently he is professor of patristic theology at the Faculty of Greek Catholic Theology in Oradea. Adress: Str. Parcul Traian, nr. 20, RO 410044, calin_duse@yahoo.com, calin.duse@ubbcluj.ro

[2] A. A. Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere şi note de Ionuţ-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurenţiu Nazâru, studiu introductiv de Ionuţ-Alexandru Tudorie, Iaşi, 2010, 309.

The Macedonian dynasty (867-1056) opened a new stage in the history of Byzantium, which will lead the Byzantine Empire to its medieval peak.[3] Thus, for 150 years the Byzantine Empire had a period in which it experienced important achievements on all levels.

Between the years 867-1025 he had at his head several men who stood out quite apart, and from this position of remarkable leaders they distinguished themselves exceptionally. Basil I (867-886) is the one who laid the foundations of this dynasty, followed by Leo VI the Wise/Philosopher (886-912), Constantine VII Porphyrogenitus (913-959), Roman I Lekapenos (919 -944), Roman II (959-963), Nichifor II Phocas (963-969) and John I Tzimiskes (963-973), who were glorious usurpers but managed to rule under the name legitimate parents. This dynasty will be dominated by the personality of Emperor Basil II who ruled the Byzantine Empire for almost half a century between 976-1025. After the death of Emperor Basil II, his brother Constantine VIII Porphyrogenitus (1025-1028) will succeed the Byzantine Empire. In November 1028, Constantine VIII married his daughter Zoe to Roman III Argyros, prefect of Constantinople, and in December[4] after his death, he will take over the leadership of the Byzantine Empire (1028-1034). Zoe and Theodora, the daughters of Constantine VIII, will secure five emperors through marriage and adoption.[5]

The representatives of this dynasty were the most brilliant rulers that Byzantium now had. They were people with an energetic and hard personality, without mercy and scruples with an authoritarian and strong will, trying to be feared rather than to win the sympathy and love of those they led.

The grandeur of the Empire was the focus of their reign, proving that they were great military leaders, as they spent much of their reign among soldiers, in which they identified the source of the monarchy's power.

Administratively, they proved energy, tenacity and ability at the same time being inflexible, because when they were determined to ensure the public good, it did not make them hesitate for a moment in the decision they wanted to make.

Also, the economic field was their main target, aiming to increase the national wealth as much as possible. For this they gave up unnecessary expenses, such as the brilliant splendor of the palace, the pointless pomp of processions or ceremo-

---

3 Michael Kaplan, *Bizanț*, trad. Ion Doru Brana, București, 2010, 25.

4 Timoty. E. Gregory, *O istorie a Bizanțului,* Trad. Cornelia Dumitru, Iași, 2013, 252.

5 Kaplan, *Bizanț*, 25.

nies, did not interest them only as long as they were the subject of the policy they promoted and maintained the prestige of the emperor and the Empire.

In order to better maintain their authority, they only attracted favorites when they were exceptional personalities, such as that parakimomene (great chamberlain) Basil (Vasile), the bastard son of Roman Lekapenos, who five times over more than forty years between 944-988 was the soul of government. To ensure their authority even better, the advisers these emperors had were mediocre people they used and permanently dominated. Thus, on the long run, they wanted to make the Byzantine Empire the force of the Eastern world, the champion of Hellenism, but also of Orthodoxy.

Combining with great skill the power of the army they had, but also through the ability and suppleness of diplomacy and especially through the dynamism of its government, they fulfilled their dream, and this period was a very special rebirth, being therefore one of the most important and great throughout the long Byzantine history.

Thus, for more than a century and a half, Byzantium was the beneficiary of a leadership that had a unity of views, but also a firmness, which it did not have for a long time. These leaders of the Byzantine Empire had generals of remarkable value, among whom it is worth mentioning Focas, Curcuas, Skleros, but also the ministers of the stature of the parakimomen Basil (Vasile). Under these circumstances, the Macedonian dynasty managed to provide an incomparable splendor and prodigious expansion to the monarchy.

To be able to crown these successes as well as possible, they started the offensive on all borders. Thus, diplomacy worked in a perfect symphony with the army, which brought together important vassals around the monarchy, and the influence of Byzantine in the East took shape in the West. The powerful government managed to stand out through a centralized, skillful and learned administration, but also through a completely exceptional legislative work.

The emperors also realized that in order to achieve the unity of the Byzantine Empire it would be necessary to promote the common imprint of Hellenism through the common profession of Orthodoxy (in the sense of the right faith, the preservation of Christian purity, given that Byzantium was dominated of a lot of heresies from the beginning of its existence until the end of it) and in this sense it will be able to reduce the ethnic diversity that the Empire had. These remarkable achievements were the ones that gave splendor to the one hundred and fifty years of time in which the Macedonian dynasty ruled the Byzantine Empire.

In addition to these achievements, let us not forget that the Macedonian dynasty, with all its efforts, failed to stop, as effectively as possible, the dangers that threatened the prosperity of the Empire and in this sense could not solve the agrarian problem, but more chosen to appease the feudal aristocracy, which was ready to revolt constantly. Unfortunately, during this dynasty, the Great Schism of July 16/24, 1054, took place between the Eastern and the Western Church.[6]

We must not forget that the Macedonian dynasty failed to leave a strong Empire that would withstand the subsequent attacks of the Turks and Normans, leaving open the way for a long anarchy through which Byzantium would pass between 1056–1081. In conclusion, summarizing all the achievements and shortcomings of the Macedonian dynasty, we cannot overlook the fact that it gave a special splendor to Byzantium,[7] making it the greatest power in the Christian and Mediterranean world.[8]

The founder of the Macedonian dynasty is Emperor Basil I (867-886). He was born in Thrace or Macedonia, possibly to an Armenian family who settled in the area. According to some opinions, Vasile was of Armenian origin and was named Macedonian because he came from the Macedonian theme. Basil I of Macedon came to Constantinople and due to his physical strength; he gained a status at court. After defeating several Bulgarians, he was brought to the attention of Emperor Michael III (842-867), later known as the Drunkard, since he was more interested in drunks than in leading the Empire.

When his mistress Eudochia Ingerina became pregnant, Emperor Michael III decided to marry her to the chamberlain and his glass friend Basil (Vasile) I the Macedonian, after which he adopted him. He replaced Caesar Bardas, after whom he killed him with his own hand in 865. From 866 Basil I of Macedon will be co-emperor and will be crowned with the imperial diadem in St. Sophia Cathedral in Constantinople.[9] After Basil I of Macedon was crowned co-emperor, the following year he ordered Michael III to be killed on September 23[10] while sleeping. Thus, from the year 867 Basil (Vasile) I at the age of fifty-five, will re-

---

6 Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului,* I, Sibiu, 2007, 355.

7 Charles Diehl, *Istoria Imperiului Bizantin*, trad. Carmen Roșulescu, Craiova, 1999, 90-96.

8 Kaplan, *Bizanț*, 26.

9 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 310.

10 Kaplan, *Bizanț*, 25.

main the only emperor. With the death of Michael III, the Drunkard ended the Amorite dynasty, which ruled the Byzantine Empire between 820–867.

Obviously, after he became emperor, the first concern of Basil I was to ensure his legitimacy. He had two sons, Constantine from his first marriage, who was older, and Leon, from his marriage to Evdochia Ingerina. For years, rumors circulated about Leon that he was in fact the son of Emperor Michael III. Emperor Basil I acted quickly to gain recognition of his own dynasty, and in this sense, he crowned Constantine emperor in 869, and Leon in 870.

At the beginning of his reign, Basil I faced considerable opposition from the army, which during the Amorite dynasty achieved several successes. To remove this opposition, Emperor Basil I sought supporters everywhere, and recruited some from those who continued to oppose the Patriarchate of Photius (858-867). In this sense, Emperor Basil I deposed Photius in 867 and reinstated Ignatius (867-877) in the patriarchal throne, who was deposed by Emperor Michael III in 858. This move was first of all a political one, and Photius will be hired as guardian of the emperor's children.

Compared to his predecessors, Emperor Basil I had other interests towards the West and therefore he wanted a reconciliation with the papacy and thus, to end the schism. He did not recognize Photius' synod / anti-papal council in 867 and asked Pope Adrian II (867-872) to send delegates to another synod / council.

Thus, between 869-870, a synod / council was held in Constantinople, attended by delegates of Pope Adrian II (867-872). Patriarch Photius was excommunicated once again, and the synod / council also discussed the clarification of the status of the Bulgarian Church, after Boris converted to Christianity in 864. The problem arose when Prince Boris I Michael learned that the Byzantines were planning to keep the Bulgarian Church under the strict control of the Patriarch of Constantinople. Prince Boris I Michael (852-889) tried to make a better arrangement through an alliance with Rome, but the papacy was no more courteous than the Byzantines. Thus, that the Bulgarians requested in a synod / council to discuss the administration / jurisdiction of the Bulgarian Church. Patriarch Ignatius maintained the lines established by Photius and defended Byzantine interests in the Balkans. Despite all the protests of the delegates of Pope Adrian II, the issue was decided in favor of Byzantium, and the Bulgarian Church remained in the sphere of Constantinople. Although the Bulgarian bishops were also ordained / consecrated in Constantinople, Prince Boris I Michael imposed his point of view using the differences between Rome and Constantinople, showing that

the interests of the Bulgarian Church and his country had to be considered. Thus, the Bulgarian Church received the rank of Archeparchy and more autonomy.[11]

In 877, after the death of Ignatius, the emperor Basil restored Photius (877-886) to the patriarchal throne, but his rehabilitation had to be done in a synod / council, which was held from November 879, until March 880. Pope John VIII (872-882) will approve this enthronement and recognition of Photius in exchange for papal jurisdiction over the Church in Bulgaria. Patriarch Photius omitted this condition of Pope John VIII from the Greek translation of the papal letter, and he obtained recognition anyway.[12]

Therefore, the synod / council of 879-880 will formally resolve the dispute between the two Churches, thus ending the Photian schism, with the complete victory of Photius. Thus, the Byzantine Church will continue to fulfill the role as protector of Slavic Christians in the Balkans.[13]

As far as foreign policy, the main problem of Basil I of Macedon was the struggle with the Muslims.[14] He will thus be able to remove the Muslim danger that was beginning to threaten Byzantium. It was now possible to restore Byzantine influence in the West by conquering the city of Bari in southern Italy in 867, compensating for the loss of Syracuse.

Having succeeded in consolidating its position in the West, Byzantium will now head East where it has succeeded in destroying the Abbasid frontier. In 872, the small military state of the Paulist dualists will be conquered when their capital Tephrike was destroyed. From that moment on, the movement ceased to be a military threat. The Paulicians along with the Muslims resisted the Byzantine Empire. This policy will be continued by the descendants of Emperor Basil I of Macedon.

Constantine, the first son of Emperor Basil I of Macedonia died in 879, and to ensure the succession of his second son Leo VI the Wise/Philosopher (886-912), he had to make arrangements. Emperor Basil I of Macedon died in a hunting accident in 886, and Leo VI the Wise/Philosopher took the throne without any difficulty at the age of nineteen. As I mentioned before, there were some rumors

---

11 Chifăr, *Istoria creștinismului,* I, 307.

12 Warren Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului*, trad. Mirella Acsente, București, 2003, 156-158.

13 Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 223-227.

14 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 312.

that he was not the natural son of Basil I of Macedon, but of Michael III/Drunkard (842-867).

After the accession to the throne, Leo VI the Wise / Philosopher deposed Patriarch Photius and replaced him with Stephen I (886-893), who was his younger brother and was only sixteen years old. The Armenian Stylianos Zautes, who was the father of his mistress Zoe (later she would become the wife of Leo VI) became the most important adviser to Emperor Leo VI, and a new imperial title of Basileopator was created for him.

Leo VI is known in the Byzantine tradition as Leo the Wise or the Philosopher, due to his remarkable culture, but also for his writings on various topics and in many styles. He wrote political works, theological treatises, speeches, liturgical poems and often gave high-quality sermons in the churches of Constantinople.

In the legislative field, Leon followed the example of Basil I and thus, he formed a commission that would codify all Byzantine laws. These were grouped into six volumes, which had sixty books, under the name of Hexabiblos or Basilika / Basilicas, which were promulgated in 888.[15] They were in Greek and contained all the laws of the Corpus of Justinian, being systematically ordered, thus succeeding in providing a foundation on which Byzantine law was later built. Therefore, Leo VI initiated this tradition through a series of new Novel laws (Novele) that responded to contemporary problems. Both the Basilica and the Novels dealt with civil law and church law (canon law). Under the name of Leo VI was published the Book of the Eparch which contains rules for trade and corporations in Constantinople. Also, under the name of Leo VI was published the book The Kletorologion of Philotheos which organizes the hierarchy of the officials, their ranks and titles at the imperial court.[16]

As far as the foreign affairs, Leo VI continued the policy of Basil I, but now the Bulgarians posed the greatest threat to the Byzantine Empire. They were led by Simeon the Great (893-927), who was sent to Constantinople to be educated for an ecclesiastical career. He was called in 893 to Bulgaria and became a tsar (a term derived from the Roman-Byzantine word caesar/kaisar).

Due to his innate abilities as a military strategist and leader, he was one of the younger sons of Tsar Boris I Michael (853-888), but also because during his time in Constantinople, Simeon managed to get to know and understand the

---

15 Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* 159.

16 Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 233.

Byzantines, he will now become a dangerous enemy to them, seeking to take over Constantinople and establish a Roman-Bulgarian empire.[17] Thus, in 896, Simeon defeated the Byzantines, and they were forced to pay an important tribute to Bulgaria.[18]

During the war with the Bulgarians, the Hungarians will make their presence known for the first time in Byzantine history, and at the end of the reign of Leo VI the Russians will be near Constantinople. Armenia, which was the ally of the Byzantine Empire against the incessant Arab invasions, did not receive the help they expected from Byzantium. In addition, the issue of the fourth marriage of Emperor Leo VI led to increased internal unrest. All these internal and external problems made the war with Islam more complex and difficult for the Byzantine Empire, so that during the reign of Leo VI, campaigns against the Arabs were generally ineffective and completely failed.[19]

During this period, Emperor Leo VI seems to have given the themes more mobility by increasing the cavalry in most of them. Thus, in 900, he began an offensive, and his army invaded Tarsus and captured the emir. Also, the Byzantine army began to advance slightly in the western part of Armenia, managing to annex the strips of the border territory, thus approaching the more valuable Arab possessions. Consequently, the Arabs will retaliate with naval attacks and thus take by surprise and devastate in 903 Thessaloniki, which was the second city in the Byzantine Empire.

Emperor Leo VI was widowed for the third time in 901 and had no son to succeed him. In order not to conflict with the Byzantine Church, which forbade the fourth marriage, Emperor Leo VI took as his mistress Zoe Carbonopsina (with black eyes like embers), who was part of an important family in Constantinople. In 905 she gave birth to the future emperor Constantine VII / Porphyrogenitus (born in purple) (912-959), and now Leo VI considered that he should marry her. Patriarch Nicolae Misticul (901-907; 912-925) opposed this marriage and was deposed.

Emperor Leo VI appealed to Pope Segius III (904-911), from whom he obtained a dispensation, since the Roman Church allowed the remaining widows to

---

17 Kaplan, *Bizanț*, 28.

18 Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 233.

19 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 313-314.

remarry whenever they wished.[20] In 908 the young Constantine VII was crowned co-emperor.

Emperor Leo VI died in 912 and was succeeded by his brother Alexander (912-913), who had to share the throne with his nephew Constantine VII, who was only six years old. Alexander expelled Zoe, the widow of Leo VI, from the palace, deposed Patriarch Euthymius (907-912) and brought back former patriarch Nicholas the Mystic (912-925).

Alexander also refused to pay the Bulgarians the tribute established by the treaty of 896, and so Simeon the Tsar of Bulgaria (893-927) began a war against the Byzantine Empire. On his deathbed, Alexander appointed Patriarch Nicholas the Mystic as a main regent for his young nephew, and then died shortly afterwards in 913.

Thus, Constantine VII Porphyrogenitus, who was eight years old and whom his father crowned in 908 co-emperor, will take over the leadership of the Byzantine Empire controlled by a regent council. In the summer of 913, Tsar Simeon of Bulgaria arrived with the army in front of the walls of Constantinople. Patriarch Nicholas the Mystic was not ready to fight the Bulgarians, and in this situation, he made peace. The Byzantines will pay tribute again, and Patriarch Nicholas the Mystic engaged Constantine VII to the daughter of the Bulgarian Tsar Simeon, who will be crowned emperor (obviously the Byzantines understood that he was the emperor of Bulgaria and not the entire empire). These last two conditions were so humiliating for the Byzantine Empire that they led to a coup d'etat, which removed Patriarch Nicholas the Mystic from the regency and replaced him with Zoe, the mother of Emperor Constantine VII.

Zoe annulled the engagement of her son Constantine VII with Simeon's daughter and renounced his imperial title. In this situation, Tsar Simeon began to attack Byzantine territory, and Zoe refused to make any concessions. The Byzantines attacked Bulgaria but were defeated by Simeon. The army commanders, led by Leon and Bardas Focas, will conspire against Empress Zoe and thus the commander of the Imperial Fleet, Roman Lecapenos, will take power. He will marry his daughter Elena to Constantine VII, and lock Zoe in the convent. In 919, Zoe arranged for Emperor Constantine VII to marry Elena, daughter of Roman Lecapenos. At the age of about fifty, he will be crowned co-emperor in 920, and from this moment Roman I Lecapenos (920-944) will be the one who will

[20] Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* 159-160.

lead the Byzantine Empire. During the long reign of Constantine VII Porphyrogenitus (913-959) and Roman I Lecapenos, the Byzantine Empire could not fight effectively with the Arabs until the end of the third decade of the tenth century, as all military troops were engaged in the war against the Bulgarians.[21]

After Constantine VII's marriage to Helen, it is obvious that Tsar Simeon of Bulgaria became angry because his plans were thwarted, since he was no longer the father-in-law of Constantine VII. Thus, in 921 Simeon of Bulgaria invaded the borders of the Byzantine Empire, reaching Constantinople. Roman I Lecapenos forcibly granted him the title of emperor of the Bulgarians and denied him the claim to hold power in the empire. This was followed by three years of undecided fighting, and Tsar Simeon would conclude an armistice with the Byzantines, by which they undertook to pay tribute again.

According to some, Tsar Simeon planned new attacks on the Byzantines, but in 927 he died leaving Bulgaria withered. He was succeeded by his son Peter (927-969), who tried to establish good relations with the Byzantine Empire. He married Maria Lecapena, the niece of Roman I Lecapenos, and Byzantium recognized the Bulgarian Patriarchate with residence in Silistra, which was established recently. The Bulgarian Church will function as an autocephalous patriarchate until 971 until Emperor John I Tzmiskes (969-976) conquers the eastern part of Bulgaria, and from then on passes it under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople. In 1015, Emperor Basil II Bulgarocton (976-1025) conquered Ohrid, and the Bulgarians completely lost their political independence, thus becoming a Byzantine province until 1186.[22]

After the death of the patriarch Nicholas the Mystic (912-925), Roman I Lecapenos will order that his son Stephen II) aged only sixteen be consecrated as patriarch of Constantinople (925-927). By this measure Roman I Lecapenos will control the Church for most of his reign.[23]

The alliance with the Bulgarians allowed Roman I Lecapenos to turn his attention to the eastern borders of the Byzantine Empire. General Ioan Curcuas will attack the emirate of Melitene, which he conquered in 934 and expelled all Muslims who refused to convert to Christianity. Due to his victories, Ioan Cur-

---

21 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 315.

22 Chifăr, *Istoria creștinismului,* I, 308-309.

23 Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 236.

cuas was named "the second Trajan or Belizarie" and the conqueror of "several thousand cities".[24]

In 936, a large Arab tribe in Mesopotamia sided with the Byzantines, and its members became Christians, who would supply the Byzantine army with twelve thousand horsemen. They will contribute to the conquest and colonization of five new themes, which will thus expand the territory of the Byzantine Empire far east of Melitene.[25]

In 941, Constantinople will be besieged by Igor I (912-945), son of Oleg (879-912), the first prince of Kiev. General Ioan Curcuas was called back from the Eastern Front and defeated Igor in a land battle, and the Russian fleet was destroyed this time with Greek fire. Igor will conclude a treaty with the Byzantines, and their missionaries set off for Kiev, succeeding in baptizing Princess Olga in 959.[26]

After this victory against the Russians, Ioan Curcuas will return to the Eastern Front and will continue his conquests, thus managing to extend the borders of the Byzantine Empire to northern Syria. In these successes he was also aided by the active naval policy he pursued. After John Curcuas besieged Edessa in 944, he asked its inhabitants to hand over the miraculous icon of the Savior Mandylion, one of the most important relics of Christians. According to a sixth-century legend, King Abgar of Edessa (Syria) fell ill and asked the Savior Jesus Christ to come to him and heal him. The Savior Jesus Christ put a towel on his face, and His face remained imprinted on it, after which it was taken to King Abgar, and when he touched the towel, he was healed. He remained in Edessa after the Arab conquest, and in 944 John Curcuas, after conquering the city, carried him in triumph throughout Asia Minor to Constantinople, where he was placed in a place of honor in the imperial palace.

The reign of Roman I Lecapenos was one of great importance for the eastern policy of the Byzantine Empire. Thus, after a period of three hundred years of defensive policy, during the time of Roman I Lecapenos and John Curcuas, the Byzantine Empire will begin an offensive policy that will be successful. Now the

---

24 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 315.

25 Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* 161-162.

26 Kaplan, *Bizanț*, 28.

frontier of the Empire will expand, and in the last twelve years of the reign of Roman I Lecapenos, the Arabs will only cross the frontier twice.[27]

Despite all these triumphs of the Byzantine army, the Roman emperor I Lecapenos could not enjoy them because in 931, Christopher, his eldest son, died. Under these conditions, Roman I Lecapenos realized that his younger sons were not fit to rule the Byzantine Empire and decided to return to the legitimate emperor Constantine VII Porphyrogenitus, who was crowned co-emperor in 908. The youngest sons of Roman I Lecapenos tried to prevent this situation, and so at the end of 944 they organized a coup in which they deposed their father, after which they exiled him to a monastery. They tried to seize power, but after a revolt of the crowd in Constantinople, who were dissatisfied with this gesture, in the first months of 945, the legitimate emperor Constantine VII Porphyryetus took power. The sons of Roman I Lecapenos were exiled to the monastery with their father.

So, from now on, when Constantine VII Porphyryeth was thirty-nine years old, he would be able to lead the Byzantine Empire alone. To ensure the continuation of the Macedonian dynasty, Constantine VII Porphyrogenitus soon crowned his son Roman II Porphyrogenitus as emperor.

Emperor Constantine VII Porphyrogenitus was passionate about culture and was surrounded by many scholars, who wrote histories and encyclopedic works on various topics. According to some opinions it seems that he compiled De administrando imperio (About the administration of the empire), De thematibus (About the government in the provinces) and De ceremoniis (About the imperial ceremonial). Constantine VII Porphyrogenitus was also actively involved in state affairs, appointing Bardas Focas as the domestikos of the scholai troops, and his government took important steps to protect the lands of the soldiers.[28]

During his reign the Balkan Peninsula and the West did not create problems and therefore externally the main danger to the Byzantine Empire was posed by the battles with the Arabs, who were led by Saif ad Daulah, who was now Emir of Aleppo. He fought hard against the Byzantines and escaped with difficulty.[29]

---

[27] Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 315.

[28] Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 239.

[29] Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* 163.

The Byzantines won several victories against the Arabs after 957, when Nichifor II Phocas replaced his father as domestikos of the scholastic troops.[30]

Therefore, during the time of John Curcuas and John Tzimiskes, the borders of the Byzantine Empire will be extended beyond the Euphrates, inaugurating a period of brilliant Byzantine victories over the Muslims.[31]

Emperor Constantine VII Porphyrogenitus died in 959, while preparing for an anti-Arab expedition to Crete. During his long reign (913-959), but shorter rule (944-959), the Byzantine Empire managed to resolve internal dissensions, and externally repelled the Bulgarian invasions and won an important advantage over the Arabs. Therefore, during his reign Constantine VII Porphyrogenitus avoided making big mistakes, managing to gain power for himself, but also his dynasty at a time when it seemed lost forever.[32]

His son Porphyrogenitus (959-963) will rule the Byzantine Empire. At the age of only twenty and a lover of entertainment, Roman II Porphyrogenitus left the problems of the state and most of the decisions in the care of the eunuch Iosif Bringas, who was his advisor.[33] Externally, Nichifor II Phocas started the war for the conquest of the island of Crete, which was planned by Emperor Constantine VII Porphyrogenitus. Thus, in 961, after a long battle, the army led by Nichifor II Phocas, which had a huge fleet of seventy-seven thousand soldiers and oarsmen, conquered the island of Crete from the hands of Arab pirates after more than a century. After this conquest the island of Crete will become a Byzantine theme, and the Byzantine missionaries will begin to convert the inhabitants back to Christianity. By conquering the island of Crete, the Byzantine Empire will gain an important strategic and commercial point in the Mediterranean.[34]

Nichifor II Phocas will come to the East and will fight with John Tzimiskes against Emir Saif ad-Daulah. With an army of about seventy thousand soldiers, they conquered the city of Aleppo, the capital of Saif ad-Daulah, and thus the Byzantine Empire will take possession of part of Syria. After this conquest, Nichifor II Phocas and John Tzimiskes learned that the Roman emperor Porphyrogenitus II, who was now only twenty-four years old, had died in the hunt.[35] At his death

---

30 Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 239.

31 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 316.

32 Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* 163.

33 Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 239.

34 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 316.

35 Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* 164.

in 963, Roman II Porphyrogenitus left his two sons as the official rulers, his sons Basil II who was five years old and Constantine VIII who was three years old, and their mother Theophanes assumed the regency, and in this regard she made an arrangement with Nichifor II Focas. He had come to Constantinople to celebrate the victories against the Arabs and had been acclaimed by the emperor's soldiers. Theophanes will marry Nichifor II Phocas, who was fifty-one years old. He was a widower and because he had no children, he adopted Theophanes' two sons. Thus, Nichifor II Focas (963-969) will become emperor and protector of the rights of the two young porphyrogenic emperors. It was the first time in the history of the Byzantine Empire that a member of the Antholian military aristocracy became emperor.

After Nichifor II Focas took power, he would replace the eunuch Iosif Bringas as parakoimomenos (great chamberlain) with Vasile Lecapenos, who was an illegitimate son of Roman I Lecapenos. General John Tzmiskes will also be called domestikos in the East, and in the West was named Leon Focas, the emperor's brother.

Nichifor II Phocas was a great admirer of the monks, and they were some of his best friends. Thus, in the year 963 St. Athanasius the Athonite (920-1003) with the help of Nichifor II Focas, will establish on Mount Athos the Great Lavra Monastery, which will become a famous center of Byzantine monasticism.[36] Although he was a great admirer of the monks, Emperor Nichifor II Focas issued a law prohibiting land donations to the Church. He gave this law because Patriarch Polyeuct (956-970) refused to honor as martyrs the Byzantine soldiers who died in the fighting against the Muslims, but also because the Church owned many properties for which he paid very low taxes.

If most of the Byzantine emperors until Nichifor II Phocas after their coronation did not personally lead the army on the battlefield, he was the one who wanted to expand Byzantine rule in Syria and thus went to war at the head of the soldiers.[37] In 944, Nichifor II went to war and organized a long campaign against the Arabs, which will be crowned with several victories. Thus, the Byzantine fleet will conquer the important island of Cyprus in 965[38], the Emirate of Tarsus, where it will create new themes in Cilicia. In 966, Nichifor II Phocas invaded

---

36 Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 243-244.

37 Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* 165.

38 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 316.

northern Syria by conquering the city of Aleppo in 968. He would continue to conquer Antioch in the heart of Syria on October 29, 969, which was still large and with a predominantly Christian population, and which the Byzantines they called it the "City of God" (Theoupolis).[39] After these victories, northern Syria would be annexed to the Byzantine Empire, and although the south was independent, it was actually under Byzantine control after more than three centuries of Arab rule.[40] From the new themes founded by Nichifor II, Phocas drove out all Muslims who did not want to convert, and encouraged Christians in Armenia and Syria to settle in the fertile land, which was depopulated.[41]

In the Balkans Nichifor II Phocas rejected the claims of the Bulgarian emperor Peter (927-969) to pay tribute and invited the Russian prince Sviatoslav to attack the Bulgarians, who managed to defeat them in 968 and 969, after which took control of Bulgaria. Due to the fact that Nichifor II was present on the battlefields at the head of his army and was long absent from Constantinople and where he arrived only occasionally, his popularity declined among the inhabitants, dignitaries, but especially the young Empress Theophanes. She and General John I Tzimiskes plotted to assassinate Nichifor II Phocas, after which they were to marry and rule with her sons. Thus, in December 969 the conspirators killed Nichifor II Phocas while he was sleeping.[42] The assassination of Nichifor II Phocas was probably the least justified assassination in the entire history of the Byzantine Empire.

Therefore, following this assassination John I Tzimiskes (969-976) will be crowned by the patriarch Polieuct (956-970) as emperor of the Byzantine Empire, after penance for murder, donation of personal property to the poor, separation from Theophanes, who was sent to the monastery, and the punishment of accomplices. Although he was an assassin and usurper, John I Tzimiskes will reign as co-emperor with the legitimate emperors who were minors, and he soon became related to them by marrying their aunt Theodora, daughter of Constantine VII. Porphyrogenate.

Because he wanted to continue the foreign policy of Nichifor II Focas, to conquer new territories for the Byzantine Empire, John I Tzimiskes would entrust

---

39 Kaplan, *Bizanț*, 28.

40 Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 245-246.

41 Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* 165.

42 Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 246.

most of the administrative problems to Vasile Lecapenos, who was an illegitimate son of Roman I Lecapenos. He will retain the function of parakoimomenos (great chamberlain), which he received from Nichifor II Focas. At the beginning of the reign of John I Tzimiskes he will have to face several revolts, which were organized by his aristocratic rivals. He also had to face the revolt organized by Bardas Focas, who was the nephew of Nichifor II Focas and who wanted to avenge his uncle but was defeated and exiled.[43] During all this time John I Tzimiskes' greatest ally was his brother-in-law, Bardas Skleros.

Externally, John I Tzimiskes faced the threat of Russian Prince Sviatoslav I (945-972), who gained growing authority over Bulgaria and the threat of attacking Constantinople. Thus, in 971 John I Tzimiskes at the head of an army of forty thousand soldiers, occupied the Bulgarian capital Great Preslav, taking prisoner Tsar Boris II (969-971), after which he headed for Silistra, which was occupied by Sviatoslav. He was forced to retreat and soon was killed, and so John I Tzimiskes will remain the master of Bulgaria.

In the West, John I Tzimiskes reconciled with Emperor Otto the Great of Germany (936-973), approving the alliance marriage that Nichifor II Focas rejected. So, John I Tzimiskes will send his niece Theophanes, who in 972 will become the wife of Otto II of Germany (973-983). Through this marriage John I Tzimiskes will be able to solve the Italian complications and will thus be able to return to the oriental problems.[44] Theophanes will have a great influence on her son Otto III, who will become emperor of the West (983-1002) and will copy the Byzantine court ceremony.

In the East, John I Tzimiskes will try to consolidate, but especially to extend the conquests made by Nichifor II Focas. Here the most dangerous enemy of the Muslim states was the Fatimid Caliphate of Egypt, which also owned southern Syria. With the help of Bardas Skleros, John I Tzimiskes managed to ease the pressure of the Fatimids on Antioch and made several conquests in Syria and the Holy Land. In 975 John I Tzimiskes conquered Emessa, Baalbek, Damascus, Nazareth, Accra, Tiberias, and Caesarea,[45] reaching a short distance from the walls of Jerusalem, and on his return to Constantinople, John I Tzimiskes

---

43 Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* 167-168.

44 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 318.

45 Kaplan, *Bizanț*, 29.

will conquer the cities of Beirut and Sidon.[46] Therefore, his military campaigns against Eastern Muslims were great success.[47]

On his way back to Constantinople, John I Tzimiskes fell ill and died shortly after arriving in the capital in early 976. According to some, he was poisoned by the great chamberlain Vasile Lekapenos for not being investigated on the accusations of corruption brought against him.[48]

During this period, the foreign policy of the Macedonian Dynasty was continued by the learned emperor Constantine VII Porphyrogenitus (913-959), but also by the two usurpers who held power, respectively Nichifor II Focas (963-969) and John I Tzimiskes (969-976), they being rightly named the main authors of the "Byzantine reconquest". Thus, the first managed to bring back to Byzantium: Crete, Cyprus, Cilicia, Antioch, Damascus, and northern Palestine, and the second, after he managed to defeat the Russians led by the prince of Kiev Sviatoslav I (945-972), he managed to annex most of the old Empire led by Simeon I (893-927).[49]

At the death of John I Tzimiskes, Basil II the Macedonian / Bulgarocton (the Killer of the Bulgarians, 976-1025) was eighteen years old, so that in this situation he could reign without the need for a regent. Throughout his reign, Basil II will share power with his brother Constantine VIII, who was two years younger than him. However, the effective power was held by Basil II, and Constantine VIII was glad that he could enjoy life in the palace. As we have seen since the death of Roman II Porphyrogenitus, in 963 those who ruled the Empire were members of the military aristocracy, who ruled in the name of legitimate emperors. Bardas Skleros, who was a domestikos, believed that this tradition would continue during the time of Basil II and so, in 976 when he declared that he wanted to rule alone, he rebelled against the emperor and was crowned emperor at Melitene. At the beginning, Bardas Skleros managed to defeat the army of Emperor Basil II and thus, in 978, he controlled all of Asia Minor. However, Emperor Basil II will succeed with the help of Basil Lecapenos, who was parakoimomenos (great chamberlain) to form an alliance with Bardas Focas, the nephew of Emperor Nichifor II Focas, who was the leader of a rival aristocratic family, and who was

---

46 Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 247-248.

47 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*,

48 Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* 169.

49 Alain Ducellier, *Bizantinii*, trad. Simona Nicolae, București, 1997, 14-15.

called from exile and named as a domestic of the East. They managed to defeat Bardas Skleros in 979, and he managed to escape and take refuge in the caliphate in Baghdad.[50]

From this moment Basil Lecapenos will remain in the next years to lead the government, which he led for thirty-six years from 963, when he was appointed parakoimomenos (great chamberlain) by Emperor Nichifor II Focas. When Emperor Basil II tried to assert his independence from Basil Lecapenos, he organized a plot to bring Bardas Focas to power. Emperor Basil II revoked him and arrested him, and in 985, he sent him into exile.

All these internal struggles weakened the Byzantine Empire, and the Bulgarians began to take advantage of them. Thus, Tsar Samuil (976-1014) recaptured western Bulgaria from the Byzantines, after which he restored the independent Bulgarian patriarchate, which was abolished by John I Tzimiskes in 971. Samuil will try to expand his territory south into Greece and thus, it will conquer the cities of Serres and Thessaloniki followed by Larissa in the province of Thessaly. So, with the coming of Samuel to the leadership of Bulgaria, now a life and death battle will begin between the two empires.[51]

In 986, Emperor Basil II at the head of his army attacked the Bulgarians but was defeated by them in the battle of Trajan's Gate on 17 August. Thus, following this failure, Bardas Skleros, who had returned from exile in Baghdad, organized a plot to try to seize the imperial throne. Emperor Basil II sent Bardas Focas against Bardas Skleros, who in 987 proclaimed himself emperor, and in 988, he prepared to attack Constantinople. In this difficult situation, Emperor Basil II appealed to Prince Vladimir I of Kiev (978-1005), asking for his help and offering his sister Anne as his wife, if he would convert to Christianity. Vladimir will marry Anne, sister of Basil II on Pentecost Sunday of 988, in the church of St. Basil of Kherson. After his conversion, Vladimir returned to Kiev and organized the collective baptism of the Russians by immersion in the Dnieper on August 15, 988.[52]

Vladimir I sent him an army of six thousand soldiers with the help of which he defeated Bardas Skleros. Therefore, only in 989 did Basil II remain the absolute master of the Byzantine Empire, and for this he had to wait seventeen years

---

50 Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* 171.

51 Kaplan, *Bizanț*, 28.

52 Ibid, 29.

to rule alone, after which it took another thirteen years to defeat his aristocratic rivals. All these turmoil and trials have changed his character and from a young lover of pleasures he has become a politician and a hardened and determined commander, being gloomy and quick to anger. From now on Basil II will dedicate himself entirely to the leadership of the Byzantine Empire, he did not marry and had no descendants to succeed him to the throne.[53]

After Emperor Basil II succeeded in suppressing the rebellions of Bardas Focas and Bardas Skleros in Asia Minor, the emperor would start several wars against the Muslims, even if the war with the Bulgarians was not over.[54]

Externally, for Basil II, it was now a priority to restore influence in the eastern and central Mediterranean, to recapture the Balkans and bring under his control the Danube basin and other trade routes leading to the West. To control the other trade routes that connected the East, Byzantium recaptured Armenia, Mesopotamia, and northern Syria. This attitude, which he had externally, was reflected in the conception they had when they wanted to restore the unity of the Byzantine Empire, but especially in its world power and the conception of "chosen people" that the Byzantines they had par excellence over other peoples.[55]

It was Emperor Basil II who put an end to this reconquest of the Orient, especially after taking over Aleppo, Homs and Saizar in 995. His victories continued, weakening Muslim power, and Byzantium expanded its borders into the East. By their appearance in Syria, Emperor Basil II succeeded in restoring Byzantine influence in this province, even though he could not make any major conquests.[56] In 1020, Emperor Basil II annexed the Armenian provinces and subjugated Iberia, thus completing the great external victories of the Byzantine Empire. Through these successes the Byzantine Empire did not know this development from the time of Emperor Justinian (527-565).

An important moment of this period was the fight against the Bulgarians. In the tenth century, the external battle for Byzantium was more a struggle against the Bulgarians than the Arab war.[57] The Bulgarians managed to create an important empire that stretched from the Danube to the Adriatic Sea and therefore the Byzantines needed only a little over thirty years of war (986-1014) to end the

---

53 Gregory, *O istorie a Bizanțului,* 248-249.

54 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 319.

55 Stelian Brezeanu, *O istorie a Imperiului Bizantin*, București, 1981, 78.

56 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 319.

57 Diehl, *Istoria Imperiului Bizantin*, 98.

claims of domination on which the Bulgarians had during this period. The qualities of Emperor Basil II as a remarkable army leader, but also due to the energy and toughness he showed in the battles against the Bulgarians and especially due to the cruel victories against them brought him the nickname of Bulgarocton (the killer of Bulgarians).

The first offensive against the Bulgarians failed in 986, when Emperor Basil II was defeated at the gates of Trajan's Gate in the Balkans. It was not until ten years later that the emperor prepared intensely to resume fighting against the Bulgarians, but during this period Samuel extended his kingdom from the Danube to the Adriatic to the Aegean Sea. The battle of 996 brought the tsar defeat on the banks of the river Sperkios, after which he lost Greece, failing in front of Thessalonica, and thus part of Danube Bulgaria became part of the Byzantine Empire in 1000. However, the tsar was left with a part of western Bulgaria.

The following year Basil II resumed his attacks on Bulgaria, gradually conquering the surroundings of Berhorea, Sevia and Vodena. Surrounded by mountains, Samuel managed to escape and headed for Adrianople, which he wanted to plunder in 1003, but was pursued by Emperor Basil II, who conquered the city of Skopje, followed by Macedonia. lower and southern in 1007. Samuel wanted to avoid a direct confrontation, but his army was defeated in the Cimbalongu gorge, on the road from Serves to Melnik on July 29, 1014. Fifteen thousand prisoners were taken, and Basil II ordered them all to be blinded, leaving only one eye out of one hundred at a time, so that he could take the others home. At the sight of this grotesque spectacle on September 15, 1018, Tsar Samuel had a heart attack and died. From now on, any resistance in Bulgaria will cease[58] it is now annexed by the Byzantines.

Emperor Basil II crossed Greece to Athens in great triumph, which will be celebrated in Constantinople with great pomp in 1019. After these brilliant victories, Emperor Basil II could rightly be proud that he succeeded to give the Byzantine Empire a power which, as I have already said, it had not known since the time of Justinian (527-565).[59] Therefore, Emperor Basil II managed to restore externally the importance of the Byzantine Empire, but also to restore the boundaries that corresponded to a true territorial unity. The Balkan Peninsula, Asia Minor,

[58] Kaplan, *Bizanț*, 28.

[59] Diehl, *Istoria Imperiului Bizantin*, 103-104.

northern Syria, Upper Mesopotamia, Armenia, Transcaucasia, the Adriatic region, and southern Italy were now included in the Empire.

After the reign of Justinian (527-565), that of Emperor Basil II, it is the longest in the history of the Byzantine Empire. However, there was a big difference between the two emperors, because Justinian's intellectual and theological capacity eclipsed Basil II. He was first and foremost a skillful soldier, who during his reign spent more time among his soldiers outside the walls of Constantinople. The emperor Basil II had as main objective of his reign the progress of Romania, the social problems occupying a special role, and his qualities of good administrator stood out by the way he managed to lead the Byzantine Empire.[60]

The great scholar of this period, Mihail Psellos, managed to make a physical portrait of Emperor Basil II, which will fit very well in the image of the Psalter of Venice. Here he is represented in military equipment, where the leaders of the defeated Bulgarians came to pay homage to him. The image described by historians can be seen here: with white skin dominated by a high forehead, a thick beard adorns his face, his body is well proportioned, and his gaze is clear and determined.

Emperor Basil II was a very exceptional knight, he was accustomed to walking, and he exercised his authority by his short and clear speech, which was not prepared in advance, being inclined to anger. As a great army leader, Emperor Basil II also had the qualities of a good administrator, and when he was happy, he laughed widely. When he managed to get rid of the parakimomenos and the two Bardas, he did not need anyone's help, having no prime minister or other favorite people, and what is most interesting is that he was never married, leaving no descendants.

Although he managed to surround himself with valuable people, who were at the same time good administrators, Basil II made all the important decisions himself. Throughout his life he wanted to ensure the prosperity and domination of the Byzantine Empire, to maximize the results gained. One of his primary concerns was to bring as much money as possible into his treasury, so that after

[60] L. Brèhier, *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance,* Paris, 1969, 177.

his death two hundred thousand talents remained from him[61], as well as huge treasures and jewels that he hid in caves dug in the shape of a maze.[62]

After the death of Emperor Basil II, his brother Constantine VIII Porphyrogenitus, (1025-1028) came to lead the Byzantine Empire. He married his daughter Zoe to the elderly senator Roman Arghir/Argyros, who after the death of Constantine VIII, ruled the Byzantine Empire between 1028-1034. Roman Argyros will die in 1034, and Zoe, who was almost fifty-six years old, will marry her lover Michael the Paflagonian. At Zoe's insistence, he was proclaimed emperor and ruled the Byzantine Empire between 1034-1041, under the name of Michael IV of Paphlagonian. During his reign, but also during the short reign of his nephew, Michael V Calafates/Kalphates (1041-1042), the Byzantine Empire went through many violent agitations and grievances, which ended with the dethronement and blindness of Michael V. For almost two months, the Byzantine Empire will be ruled by Zoe, who was a widow for the second time, and her younger sister Theodora. Zoe will marry for the third time, and her husband will be proclaimed emperor and rule the Byzantine Empire between 1042-1055, under the name of Constantine IX Monomah.

Zoe will die before Constantine IX, and after his death the leadership of the Byzantine Empire will be followed by Theodora between 1055-1056. Thus, the reign of the two sisters, Zoe and Theodora, marks the second and last situation in which women ruled the Byzantine Empire. Shortly before she died, Teodora, at the request of the party at the imperial court, would appoint as her successor the old patrician Mihail Stratiotikos. He ruled the Byzantine Empire from 1056-1057 as Michael VI Bringas/Stratiotikos and ascended the throne after the death of Empress Theodora in 1056.

Empress Theodora was the last ruler of the powerful Macedonian dynasty, who ruled the Byzantine Empire for one hundred and eighty-nine years 867-1056.[63]

Since after the death of Emperor Basil II, anarchy was established, and this situation encouraged the Muslims to begin several incursions in the vicinity of Aleppo, which were crowned with several victories. The young and powerful gen-

---

61 Mihail Psellos, *Cronografia. Un veac de istorie bizantină*, trad. de Radu Alexandrescu. Iași, 1998, 26.

62 Brèhier, *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance,* 180.

63 Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, 312.

eral Georgios Maniakes will manage to rectify the situation for the Byzantines, at the beginning of the third decade of the 11th century, when he will manage to occupy Edessa. He will now be able to recover the apocryphal letter of the Savior Jesus Christ to King Abgar of Edessa.

After the conquest of Edessa by the Roman emperor III Argyros (1028-1034), he proposed a peace treaty to the Muslims, in which he established two clauses for the city of Jerusalem. In the first, he demanded the right of Christians to rebuild all their churches destroyed by Muslims, and the Church of the Holy Sepulcher had to be rebuilt at the expense of the imperial treasury. In the second clause, the king had to retain the right to appoint the patriarch of Jerusalem. Due to disagreements over several clauses in the treaty, the negotiations lasted longer. According to some opinions, the caliph would have opposed the two clauses, but in 1036, when the treaty was finalized, the emperor received the right to restore the Church of the Holy Sepulcher at his own expense.

In Sicily, although Geogios Maniakes got several victories, they did not lead to precise results. In all these campaigns in Sicily, the Byzantine fleet was accompanied by the Varangian-Russian drujina (company), which was in the service of the Byzantine Empire. Starting in the middle of the 11th century, the Byzantine Empire will face a new enemy, the Seljuk Turks. In the next period, they will play an important role in the history of the Byzantine Empire.

Although the Byzantine Empire passed after the death of Basil II, through a period of unrest, during the Macedonian dynasty, its eastern borders reached the Euphrates, and Syria and Antioch were part of the Empire. So, this was the brightest period in the history of Byzantine relations with Eastern Muslims.[64]

After these significant political and military successes and especially with the end of the Macedonian dynasty between 1025-1081, the Byzantine Empire will go through a great crisis, as the many battles for the throne will lead to the rule of Byzantine emperors who did not was at the height of the forerunners being very weak in relation to them, and the usurpations were numerous. Now the free peasantry will be ruined, and the Byzantine state has lost the world power it once had.

[64] Ibid, 320.

Bibliography

Brezeanu, Stelian, *O istorie a Imperiului Bizantin,* Editura Albatros București, 1981.

Brèhier, L., *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance,* Paris, 1969.

Chifăr, Nicolae, *Istoria creștinismului I,* Editura Universității „Lucian Blaga," Sibiu, 2007.

Diehl, Charles, *Istoria Imperiului Bizantin,* traducere de Carmen Roșulescu, Editura Scorilo Craiova, 1999.

Ducellier, Alain, *Bizantinii,* traducere de Simona Nicolae, Editura Teora București, 1997.

Gregory, Timoty. E., *O istorie a Bizanțului,* traducere de Cornelia Dumitru, Editura Polirom Iași, 2013.

Kaplan, Michael, *Bizanț,* traducere din limba franceză Ion Doru Brana, Editura Nemira București, 2010.

Psellos, Mihail, *Cronografia. Un veac de istorie bizantină,* traducere de Radu Alexandrescu. Cuvânt înainte și note de Nicolae-Șerban Tanașoca, Editura Polirom Iași, 1998.

Treadgold, Warren, *O scurtă istorie a Bizanțului,* Editura Artemis București, 2003.

Vasiliev, A. A., *Istoria Imperiului Bizantin,* traducere și note de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazâru, studiu introductiv de Ionuț-Alexandru Tudorie, Editura Polirom Iași, 2010.

STUDIA UBB THEOL. CATH. LAT., LXVI, 2, 2021, P. 77–107
Doi: 10.24193/theol.cath.latina.2021.LXVI.2.05

LA REALTÀ MISTICA DELLA CHIESA NELLA RIFLESSIONE ORTODOSSA DI DUMITRU STĂNILOAE

Zoltán Bara[1]

Abstract: Theologian of reference for Romanian Orthodox Church, Dumitru Stăniloae prefers to speak of the Church as "the mystical Body of the Lord in the Holy Spirit". The Church reproduces the communion of the Trinity on a human and historical level. In this sense, in is in the Church that the Incarnation, the Cross and the Resurrection of Christ are actualized in a sacramental way. In God's saving plan, the Church represents the fulfilment of the divine economy of salvation. Born on the day of Pentecost, with the outpouring of the Holy Spirit, it has become an instrument of salvation and sanctification for all those who, through faith, open themselves to the work of Christ. The Church, being the union without confusion between God and humanity, has a theandric constitution, the content of which consists in Christ united, as regards the divine nature, with the Father and the Spirit and, according to human nature, united with the men.

Keywords: the mystery of the Church, ecclesiology, the Church as instrument of salvation and sanctification, sacraments, divine economy, Orthodox theology, Dumitru Stăniloae.

Dumitru Stăniloae é considerato uno dei nomi di spicco della teologia ortodossa europea del ventesimo secolo, e il più grande teologo ortodosso romeno. La sua opera copre tutti i settori della ricerca teologica, iniziando cronologicamente con la storia della chiesa universale e romena, e andando ai settori delle scienze religiose: la spiritualità ortodossa, l'ascetica e la mistica, la Teologia Dogmatica e la Storia della Chiesa.

Di fronte a tanti riconoscimenti riguardo al contributo originale offerto dal teologo ortodosso romeno in campo teologico ed ecumenico, sta la realtà della scarsità dei riferimenti alla sua opera nella letteratura teologica internazionale. Forse, per gli studiosi, una delle cause è la difficoltà della lingua. Ma anche

[1] Assist. Prof. univ. dr. Zoltán Bara, Babeş-Bolyai University, Faculty of Roman Catholic Theology, Address: Str. Gabriel Bethlen, Nr. 3, RO–510009 Alba Iulia, zoltan.bara@ubbcluj.ro.

nell'ambito della teologia ortodossa romena mancano ancora delle analisi sistematiche profonde riguardo la persona e la riflessione teologica di Stăniloae. In questo senso, possiamo dire, che il lavoro di esplorazione dell'opera teologica di Dumitru Stăniloae è agli inizi, ed il processo di assimilazione è in corso. Ogni studio porta una nuova luce sulla figura del teologo romeno e della sua teologia. Con questo articolo vorrei anch'io contribuire a far conoscere il pensiero teologico del grande teologo. La maggior parte degli scritti sulla realtà mistica della Chiesa di Dumitru Stăniloae sono studi frammentari, pubblicati in diverse occasioni.

É importante ricordare che tutta la teologia di Stăniloae, in un certo senso è animata da una *spiritualità filocalica*.[2] Infatti, la parte più consistente dell'opera di Dumitru Stăniloae è la traduzione e la spiegazione della Filocalia in 12 volu-

[2] La creazione teologica di Dumitru Stăniloae si può definire, come ben ha messo in evidenza Maciej Bielawski OSB, autore di una ricerca dottorale su di lui, una visione filocalica sul mondo. Elia Citterio, "Chiesa ortodossa romena: la testimonianza e il presente", (in collaborazione con Natalino Valentini e Iustin Marchis), in *Il Regno* 18/2005, 629–645. Accesso 27.07.2021, https://www.contemplativi.it/2005/09/15/la-chiesa-ortodossa-romena-la-testimonianza-del-passato-le-provocazioni-del-presente/. Cf. Maciej Bielawski, *Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu 1998 (Maciej Bielawski, *The Philokalical Vision of the World in the Theology of Dumitru Stăniloae*, Ed. Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1997). Dumitru Stăniloae è considerato un teologo neopalamita. Le sue idee neopalamite possono essere trovati per esempio nell'articolo intitolato *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe* (1947, ristampata nel 1973), dove usa le intuizioni palamitiche come base per argomenti come apofatismo, divinizzazione e metodo di pura preghiera nell'Ortodossia. Nella sua *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (1973), svilupperà la sua sintesi neopalamita su argomenti come il rapporto tra angeli e umani nel regno della creazione, l'importanza della distinzione palamita tra l'essenza ed energie di Dio e il significato dell'essere umano come immagine di Dio. Cf. Maciej Bielawski, *Dumitru Stăniloae and His Philokalia*, in *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, ed. Lucian Turcescu, Center for Romanian Studies, Iasi, Oxford, Palm Beach, Portland, 2002, 25–52; André Scrima, "Renaşterea fi localică în ortodoxia românească", in Teodor Baconsky, Bogdan Tătaru-Cazaban (coord.), *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, Bucureşti 2003, 51–76. Adrian Agachi, *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Staniloae*, Cambridge 2013; Adrian Agachi, "Sinteza neo-palamită a Părintelui Dumitru Stăniloae. Studiu de caz asupra lucrării Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe", in *Părintele Profesor Dumitru Stăniloae sau consonanța dintre dogmă, spiritualitate și liturghie*, Craiova 2015, 520–230.

mi.[3] La sua visione filocalica consiste nella liberazione della natura umana, corpo e spirito, dal peccato, per offrirla a Dio libera ed immacolata. Questa liberazione per ritrovare Dio, comincia con il ritorno della persona umana in sé stessa. In questo impegno di poter diventare un mezzo per conoscere Dio, il corpo è dinamizzato attraverso la pratica delle virtù. Le virtù sono forze "divino-umane", nella misura in cui in Cristo e per mezzo di lui le forze dell'umano sono vivificate dalle energie divine di cui esse sono un riflesso. La base teologica della spiritualità filocalica è costituita dall'antropologia cristiana biblica. Con il peccato, si è fermato soltanto il processo della somiglianza con Dio, ma non si è persa l'immagine. La somiglianza significa la partecipazione alle energie divine increate nell'eternità, ma non significa che l'uomo diventerà quello che Dio è per natura.

La deificazione con i termini di unione, partecipazione, pone l'incontro tra divino e umano attraverso un'opera divina che innalza l'uomo al di là dei suoi limiti. La deificazione dell'uomo é una presenza e un'opera diretta di Cristo nell'uomo, e non solo un'imitazione morale e legalista di Cristo. La deificazione significa la restaurazione e la fortificazione della natura umana. In questo processo di salita verso la deificazione (epectasi), la prima tappa è la separazione della

---

[3] La Filocalia (da φιλία – amore, e κάλλος – bellezza, significa: amore per la bellezza) è una raccolta di testi scritti tra il IV e il XV secolo da maestri spirituali dell'Oriente. Fà parte della tradizione mistica esicasta della Chiesa ortodossa. L'esicasmo (dal greco ἡσυχασμός, da ἡσυχία: pace, calma, assenza di preoccupazione, tranquillità) è una dottrina e pratica ascetica diffusa tra i monaci dell'Oriente cristiano fin dai tempi dei Padri del deserto. Secondo Stăniloae la Dogmatica, la Morale, la Filocalia, la Spiritualità formano un intero unitario, in cui la Filocalia rappresenta la parte sperimentale della dottrina ortodossa, fondata sulla distinzione tra l'essere divino inaccessibile e le energie divine increate. In lingua romena, fino all'edizione di Stăniloae, non esisteva una versione integrale della Filocalia, pur essendo i traduttori romeni i primi a produrre in una lingua moderna parlata gli antichi testi patristici filocalici. Quando Stăniloae compone il primo volume della sua Filocalia, egli aveva avuto proprio tra le mani una copia dattiloscritta della Filocalia de la Prodromul, che era stata inviata dai monaci romeni athoniti al vescovo Gherasim Safirin (1850-1922). Chiamata Filocalia de la Prodromul, raccoglie le antiche versioni romene dei testi filocalici. Il lavoro di trascrizione dei testi, dattilografato e riunito in un unico tomo voluminoso di oltre 1600 pagine, fu concluso nel 1922. I testi coprono tutta la Filocalia greca del 1782 con l'aggiunta di alcuni altri testi. Cf. Ciprian Zaharia, "La chiesa ortodossa romena in rapporto alle traduzioni patristiche filocaliche nelle lingue moderne", in *Benedictina* 35, Roma 1988, 153–172; Dan Zamfirescu, *Paisianismul. Un moment românesc în istoria spiritualității europene*, București 1996, 46–64.

persona dal mondo, ossia l'ascetica. Le conseguenze del peccato vengono eliminate sempre attraverso la volontà e la libertà della persona. É una divinizzazione per grazia, che permette al uomo alla sua ipostasi, di partecipare alle energie increate di Dio. Crescere all'infinito secondo lo stesso dinamismo dell'energia divina. La deificazione non è possibile senza la mortificazione del peccato e senza la liberazione volontaria dalle passioni. Secondo il dinamismo dell'epectasi, in un progresso infinito nelle energie increate della santissima Trinità, verso la prossimità divina, in Cristo attrae e aspira a sé tutti gli uomini. Il risultato di questo processo di epectasi è che l'uomo, senza che sia eliminata la sua dimensione creaturale, acquisisce, la restaurazione dell'unità e dell'integrità della natura umana, e nello stesso tempo assume nuovi sensi: facoltà soprannaturali, mistiche. In questo processo di ascensione, la forza che unisce l'uomo a Dio è l'amore. Per mezzo dell'amore si realizza l'unione immediata con Dio.[4]

L'approccio ecclesiologico di Stăniloae si iscrive perciò, nella prospettiva più ampia della teologia orientale, conosciuta come la theosis, cioè la partecipazione dell'umanità rinnovata in Cristo alla vita divina. L'universo materiale, come il genere umano, "è destinato per la trasfigurazione, attraverso il potere del corpo risorto di Cristo".[5] In questo senso, credo che sono tre le prospettive fondamentali dalle quali l'autore guarda la realta mistica della Chiesa. La prima, *di natura storico salvifica*, vede la Chiesa istituita come organo di salvezza e di santificazione per gli uomini, in quanto in essa si compie l'economia divina della salvezza. La seconda, piuttosto *ontologica*, è una descrizione dell'essere teandrico della Chiesa, descrizione che si manifesta sotto due aspetti: quello di Corpo mistico di Cristo nello Spirito Santo e quello di Sacramento di Cristo. E, infine, la terza, *fenomenologica*, presenta le proprietà che caratterizzano la vera Chiesa di Cristo. In questo articolo, vorrei presentare *in brevis* la prima prospettiva.

---

4 Cf. Ștefan Lupu, "Il contributo di Dumitru Staniloae allo sviluppo della teologia ortodossa rumena", in *Dialog teologic* 39, Iași 2017, 59–84, qui 41–42. Cf. Dumitru Stăniloaie, "Comunitate prin iubire", in *Ortodoxia* XV/1, București 1963, 52–70; Idem, *Iubirea creștină*, selecția textelor și postfață Sandu Frunză, Galați 1993; Idem, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, București 2012; Idem, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, București 2016.

5 Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, trans. Robert Barringer, New York 1980, 211.

1. La Chiesa nell'economia divina di salvezza: strumento di salvezza e di santificazione

La prima prospettiva, da cui Stăniloae contempla la realtà mistica della Chiesa è di natura storico-salvifica e riguarda il significato della Chiesa nell'economia divina di salvezza. In questo senso, la Chiesa è stata istituita, per l'effusione dello Spirito Santo, come strumento di salvezza e di santificazione per l'intera umanità, rappresentando così il compimento dell'economia della salvezza. Stăniloae è sempre consapevole, che la Chiesa, „è un mistero che non può mai essere compreso completamente in una definizione".[6] Nella prima sintesi ecclesiologica, pubblicata nel 1955, prima di parlare dell'essere della Chiesa, Stăniloae inizia la sua riflessione, affermando che la Chiesa è stata istituita da Dio in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo come "strumento di salvezza e di santificazione". Utilizzando una metafora, l'autore sottolinea che nell'economia divina della salvezza, la Chiesa rappresenta "il quinto atto di quest'opera di salvezza, se l'Incarnazione, la Crocifissione, la Risurrezione e l'Ascensione sono i primi quattro".[7] Con i primi quattro atti Dio ha messo il fondamento della salvezza nella "primizia" della natura umana, cioè nel corpo umano assunto da Gesù Cristo con l'Incarnazione. Nel quinto atto, invece, la salvezza diventa attuale, perché, in questo momento, Gesù Cristo prende dimora negli uomini con il suo corpo glorificato per l'opera dello Spirito Santo.

La salvezza degli uomini si realizza attraverso la loro incorporazione e crescita in Cristo, fino alla statura dell'uomo perfetto, che è Cristo (cf. Ef 4,13). Cristo, che ci ha salvati, ricapitolando tutti in sé stesso, radunandoci poi in modo attuale in

---

6 "Biserica e o taină care nu poate fi niciodată curinsă complet într-o definiție", Dumitru Stăniloae, "Autoritatea Bisericii", in *Studii Teologice* XVI/3–4, București 1964, 183–215, qui 183. A questo proposito, Stăniloae nota con soddisfazione che anche l'ecclesiologia cattolica, con il Concilio Vaticano II, ha cominciato ad abbandonare la definizione di natura giuridica data nel passato alla Chiesa, per affermare ora il carattere mistico della Chiesa. Cf. Ibid., nota 1.

7 "Biserica este actul cinci al acestei opere de mântuire, dacă Întruparea, Răstignirea, Învierea și Înălțarea sunt primele patru acte", Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, București 1978, 195. Viorel Coman, "Constituția sacramentală a Bisericii în teologia părintelui Dumitru Stăniloae: O evaluare a relației dintre Hristos și Biserică", in *Almanah bisericesc*, Buzău 2019, 92–115, qui 108.

se stesso, ci comunica progressivamente la sua umanità, facendoci passare attraverso gli stati per i quali è passato lui, per fare anche la nostra come la sua.[8]

Secondo il nostro autore, la Chiesa è appunto "questa estensione di Cristo negli uomini, questo laboratorio dove si realizza gradualmente l'assimilazione degli uomini con il Cristo risorto".[9] Di conseguenza, la salvezza si può raggiungere soltanto nella Chiesa, cioè nell'organismo di quelli radunati in Cristo, perché essa è "il campo dell'azione dell'energia della grazia che sorge da Cristo, cioè dello Spirito Santo, il quale inabita pienamente l'umanità risorta di Cristo, e da essa si comunica a noi".[10] „Cristo è l'ipostasi centrale, l'ipostasi-sorgente della Chiesa, il centro e la fonte della sua intera energia deificante della comunità delle persone riunite nel suo corpo mistico."[11] La Chiesa deriva eticamente ed ontologicamente dal suo corpo in quanto essa „è Cristo unito nello Spirito Santo a coloro che credono, nei quali e con i quali si accresce il Suo sforzo di attirare gli uomini a

---

8 "Mântuirea oamenilor se realizează prin încorporarea și creșterea lor în Hristos, până la măsura bărbatului desăvârșit, care este Hristos (Ef 4,13). Hristos care ne-a mântuit recapitolativ pe toți în Sine, adunându-ne după aceea în chip actual în Sine ne comunică treptat, trecându-ne prin stările prin care a trecut El, umanitatea Sa, pentru a o face și pe a noastră ca a Sa", Dumitru Stăniloae, "Sinteză eclesiologică", in *Studii Teologice* VII/5-6, București 1955, *267*–284, qui 267. A sostegno della sua affermazione sul modo in cui si realizza la salvezza, Stăniloae riporta due brani: uno preso dal teologo greco Nicola Cabasilas, *La vita in Cristo*, Roma 2017, 26–27; l'altro, invece, dal teologo cattolico, Odo Casel, *Das christliche Kultusmysterium*, Regensburg 1932, 29–30. Questi due teologi affermano ugualmente che l'uomo, per ottenere la salvezza, si deve unire a Cristo, per percorrere insieme con lui il cammino della salvezza.

9 "Biserica este această extindere a lui Hristos în oameni, acest laborator în care se realizează treptat asimilarea oamenilor cu Hristos cel înviat", Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, 267.

10 "Mântuirea se obține numai în Biserică, în organismul celor adunați în Hristos. Ea e câmpul de acțiune al energiei harului ce țâșnește din Hristos, adică al Duhului Sfânt care sălășluiește deplin în umanitatea lui Hristos cea înviată, și din ea ni se comunică nouă", Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, 267.

11 „Hristos este ipostasul central, ipostasul izvor al Bisericii, centrul și izvorul întregii energii îndumnezeitoare a comunității de persoane unificate în trupul lui tainic", Dumitru Stăniloae, "Noțiunea dogmei", in *Studii Teologice* XVI/9-10, București 1964, 534–571, qui 565.

Sé".[12] Sia san Paolo che i Padri della Chiesa, hanno utilizzato delle immagini per esprimere il carattere mistico della Chiesa. Tra queste, la più adeguata è, secondo lui, quella di corpo di Cristo, perché esprime meglio delle altre il fatto che, nella Chiesa, „siamo strettamente uniti sia con Cristo che tra noi".[13]

Se la Chiesa è l'estensione sociale di Cristo negli uomini, allora si deve fare una differenza tra il "Cristo personale" e il "Cristo sociale", ossia la Chiesa. La differenza consiste nel fatto che Cristo è nello stato di risurrezione, ma la sua estensione sociale si trova in cammino verso lo stato di risurrezione, oppure la Chiesa si trova in ambedue gli stati, si estende tra essi. La Chiesa ripete il cammino di Cristo, ma questo significa che, misticamente, Cristo stesso ripete negli uomini, con gli uomini e per gli uomini questo cammino, per dare anche a loro la forza di percorrerlo. La Chiesa è il Cristo sociale, comunitario, che ripete incessantemente il cammino del Cristo personale, con il Cristo personale.[14]

Il mezzo per cui gli uomini si possono unire a Cristo, per percorrere insieme a lui il cammino della salvezza, sono i sacramenti. E Stăniloae sottolinea che è proprio la Chiesa che rende possibile l'estensione di Cristo negli uomini per mezzo dei sacramenti, perché essa è "il campo largo", dove dimora invisibilmente Cristo, che essa sperimenta per mezzo dello Spirito Santo. I sacramenti sono perciò definiti dal nostro autore come "gli atti parziali per mezzo dei quali si offre a ciascuno, personalmente, la vita di Cristo dalla Chiesa". In questo senso, è giusto affermare che "per mezzo dei sacramenti cresce e si nutre la Chiesa, cioè il Corpo mistico del Signore, che non è altro che l'allargamento e il prolungamento

---

12 Dumitru Stăniloae, "La centralité du Christ dans la théologie, la spiritualité et la mission orthodoxes", in *Contacts. Revue orthodoxe de spiritualité et de théologie* 27/92, 1975, 447–457.

13 „Cea mai adecvată imagine a Bisericii este aceea de "trup al lui Hristos". Ea exprimă mai bine ca orice noțiune faptul că în Biserică suntem strâns uniți atât cu Hristos cât și întreolaltă", Dumitru Stăniloae, *Autoritatea Bisericii,* 183.

14 "Hristos e în starea de înviere, dar extensiunea lui socială e numai în drum spre starea de înviere, sau Biserica e în amândouă stările, e întinsă între ele. Biserica repetă drumul lui Hristos, dar aceasta înseamnă că în chip tainic însuși Hristos repetă în oameni, cu oamenii, pentru oameni acest drum, pentru a le da și lor puterea să o facă. Biserica este Hristosul social, comunitar, care face necontenit drumul lui Hristos cel personal, cu Hristos cel personal", Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, 268.

dell'Incarnazione di Cristo".[15] Nella concezione del teologo ortodosso romeno, dunque, la Chiesa, "essendo la nostra vita in Cristo, oppure la sua vita essendo la nostra crescita in Cristo, è lo strumento della nostra salvezza e della nostra santificazione".[16] La salvezza, che si realizza attraverso la ricapitolazione degli uomini in Cristo, significa per lui l'estensione di Cristo negli uomini e la loro progressiva assimilazione nell'umanità glorificata di Cristo.

2. Economia divina di salvezza: ricapitolazione di tutte le cose in Cristo

La Chiesa, quindi è il compimento dell'economia divina di salvezza. Convinto che il significato biblico-patristico dell'economia divina della salvezza potrebbe aiutare la teologia odierna a superare le "deformazioni" inflitte nei secoli passati dallo spirito scolastico e razionalista, in particolare alla cristologia e all'ecclesiologia, Stăniloae ha analizzato questo argomento in un articolo pubblicato nel 1969.[17] Percorrendo i testi biblici e patristici che parlano dell'"economia", egli ne rileva due aspetti complementari. L'economia divina può essere intesa anzitutto come quell'azione mediante la quale Dio vuole ricapitolare in Cristo tutta la creazione e, in secondo luogo, come l'azione svolta dai ministri e dai membri della Chiesa per compiere questo disegno salvifico. Nell'analisi del primo aspetto dell'economia divina di salvezza, Stăniloae parte dall'affermazione di san Paolo: Egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito di realizzarlo per l'economia della pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo e

---

15 "Tainele nu sunt decât actele parțiale prin care se oferă fiecăruia personal viața dumnezeiască a lui Cristos din Biserică. Prin taine crește și se hrănește Biserica, adică Trupul tainic al Domnului, care nu e decât lărgirea și prelungirea întrupării", Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, 268; Idem, "Transparența Bisericii în viața sacramentală", in *Ortodoxia* XXII/ 4, București 1970, 501–516.

16 "Biserica fiind viața noastră în Hristos sau viața ei fiind creșterea noastră în Hristos, ea e organul mântuirii și sfințirii noastre", Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, 268.

17 Dumitru Stăniloae, "Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericești", in *Ortodoxia* XXI/1, București 1969, 3–24. Difatti il tema dell'economia divina e le sue implicazioni ecclesiologiche e cristologiche fu affidato dalla terza Conferenza Panortodossa (Ginevra 1968) alla Chiesa Ortodossa per un approfondimento. Con questo studio, Stăniloae intende perciò offrire un contributo personale a questo dibattito, anche se in precedenza (nel 1957) aveva scritto un'altro articolo su questo tema.

quelle della terra (Ef 1,9-10). Commentando queste parole, il nostro autore sottolinea il fatto che Dio ha preso una decisione "prima della creazione del mondo", in base alla sua benevolenza, per compiere un'economia nella pienezza dei tempi o per la pienezza dei tempi. In questo senso, l'economia rappresenta "il compimento di una decisione libera e amorosa, decisione presa prima dei secoli", ma che non è la decisione stessa. È un compimento che avviene alla pienezza dei tempi o per la pienezza dei tempi. Se lo scopo di quest'economia è la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo, allora si potrebbe dire che nel senso più lato in questo consiste l'economia. Ma siccome per la ricapitolazione di tutti in Cristo è necessario che appaia nella storia il Cristo, o il Figlio di Dio, l'economia nel senso stretto della parola è l'Incarnazione del Figlio di Dio come punto iniziale e dirigente dell'intera opera di ricapitolazione di tutti in lui.[18]

L'Incarnazione del Figlio di Dio, quale inizio dell'economia divina, significa quindi, secondo il nostro autore, il compimento della "tensione" che caratterizza il tempo precedente l'Incarnazione e che era mantenuta dalla Rivelazione che preparava l'umanità per la venuta del Messia. Senza l'attesa messianica, il tempo sarebbe stato vuoto; l'attesa gli dava invece un senso e una direzione. Perciò, è l'economia divina che dà il vero senso al tempo: Il tempo ha acquisito un senso attraverso l'Incarnazione del Logos nella storia, ma questo senso aumenta sempre di più nella misura in cui l'umanità è pervasa sempre di più dal Logos incarnato, il quale non rimane soltanto con una preoccupazione per essa, ma diventa sempre più presente in essa, in un certo senso misterioso, o sempre più influente su di essa. Principalmente il tempo è arrivato alla sua mèta con l'Incarnazione di Cristo; il tempo si è compiuto con l'Incarnazione. Quello che segue è soltanto la manifestazione di questo compimento in Cristo.[19] Dopo san Paolo, scrive il nostro autore, il primo Padre della Chiesa, che ha approfondito il concetto di

---

[18] "S-ar putea spune că în sensul cel mai cuprinzător în aceasta constă iconomia. Dar întrucât pentru recapitolarea tuturor în Hristos e necesar să apară în istorie Hristos, sau Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, iconomia în sensul cel mai strict al cuvântului este întruparea Fiului lui Dumnezeu ca punct inițial și conducător al întregii opere de recapitolare a tuturor în El", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 4.

[19] "Timpul se umple în parte de sens prin întruparea Logosului în istorie, dar timpul se umple tot mai mult de sens pe măsură ce omenirea se penetrează tot mai mult de Logosul întrupat, care nu rămâne numai o preocupare pentru ea, ci devine tot mai prezent în ea în oarecare fel tainic, sau tot mai influent asupra ei. În principiu timpul a ajuns la capătul lui o dată cu întruparea lui Hristos; timpul s-a împlinit prin întrupare. Ceea ce

economia divina di salvezza, è stato sant'Ireneo. Da lui, il nostro autore sottolinea tre aspetti rilevanti per il nostro argomento. Il primo riguarda la distinzione che si deve fare tra la preparazione e la realizzazione dell'economia. Infatti, osserva lui, in Adversus Haereses, sant'Ireneo utilizza la parola "economia" al plurale, distinguendo così i vari momenti o atti dell'economia. In questa prospettiva, le "economie" annunciate dallo Spirito Santo per mezzo dei profeti nell'Antico Testamento non sono uguali con il loro compimento nel Nuovo Testamento. Nell'Antico Testamento abbiamo una previsione del compimento dell'economia, e la previsione non gode di una piena comprensione; d'altra parte, la previsione è una preparazione dell'umanità in vista della realizzazione dell'economia divina di salvezza. Il secondo aspetto riguarda l'equazione fatta da sant'Ireneo tra l'economia e l'opera realizzata da Dio a favore dell'umanità per mezzo dell'Incarnazione del suo Figlio. Da qui risulta, secondo il Padre della Chiesa, il carattere universale dell'economia: il Figlio di Dio si è incarnato per compiere l'economia universale di salvezza, ricapitolando in sé tutte le cose. Ed era questo il motivo, sottolinea il nostro autore, per cui sant'Ireneo si opponeva a quelli che facevano distinzione tra Gesù Cristo e il Figlio di Dio, affermando che se si fa questa distinzione, allora non c'è stata nessuna economia e, quindi, quelli che non credono nell'Incarnazione del Figlio di Dio restano fuori dell'economia. Infine, sant'Ireneo include nell'economia due aspetti: essa è l'opera del Figlio di Dio; ma è la sua opera in quanto uomo e, quindi, in stato di kenosi. In questi due aspetti, osserva Stăniloae, sono impliciti altri due: l'economia è una purificazione e un innalzamento della natura umana in genere; ed essa significa una ricapitolazione virtuale dell'intera umanità in Dio, come inizio della ricapitolazione attuale di tutte le cose.[20]

Di conseguenza, conclude il nostro autore, per sant'Ireneo, l'economia non si riduce all'Incarnazione, ma include tutto quello che il Figlio di Dio ha fatto nel suo corpo, fino alla morte sulla croce, perché per tutti questi atti ha portato la salvezza agli uomini. Sulla stessa linea di pensiero va anche la riflessione di san Basilio il Grande. Da lui, Stăniloae riprende due aspetti.

---

urmează e numai arătarea acestei împliniri în Hristos", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 5.

[20] "Economia este prin aceasta o purificare și o înălțare a naturii umane în general; și ea înseamnă o recapitulare virtuală a întregii umanități în Dumnezeu, ca început al acțiunii de recapitulare actuală a tuturor", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 10.

Anzitutto l'economia è la discesa libera e benevola del Figlio di Dio alla condizione umana: Egli [san Basilio] intende per l'economia la discesa del Figlio di Dio allo stato di uomo e l'aver preso su di sé di tutte le cose umane. Questa discesa (kenosi) non è considerata, però, come un servizio imposto, ma come una cura benevola nei confronti dell'uomo, vedendo in essa la manifestazione di un potere divino che supera ogni potere.[21]

Il secondo aspetto si riferisce al carattere salvifico dell'economia: il Figlio di Dio si è incarnato per innalzare l'uomo alla condizione di figlio di Dio. Ma, d'altra parte, la "venuta" del Figlio di Dio in mezzo agli uomini rappresenta soltanto l'ultimo anello di una catena di atti attraverso i quali l'umanità è stata preparata per riceverlo. Perciò, afferma il nostro autore, l'economia dell'Incarnazione non può essere separata da questi atti preparatori: Attraverso il mistero dell'economia, o dell'Incarnazione del Figlio di Dio, ci viene data la grazia della salvezza, o della filiazione, intendendo per grazia tutto ciò che ci ha portato l'Incarnazione o l'economia salvifica,[22] Stăniloae osserva che san Gregorio di Nissa estende il senso dell'economia all'ordinamento, per cui la natura umana progredisce verso la risurrezione, sostenuta da una forza interiore. San Cirillo d'Alessandria, invece, continua lui, utilizza la parola "economia" per esprimere tutta la dottrina della salvezza, partendo sempre dall'unione tra la natura umana e quella divina, nella persona del Figlio di Dio, e dalla loro manifestazione nella sua opera salvifica. Perciò, nota il nostro autore, l'economia non ha come seguito solo "il modo kenotico", ma anche il modo della gloria. Gesù, attraverso l'economia con il corpo, riceve lo Spirito e, poiché è Dio per natura, lo dona. Ma ricevendo lo Spirito, la natura umana di Gesù è innalzata nella gloria. Gesù riceve lo Spirito come uomo non tanto per sé, ma affinché, per mezzo di lui e in lui, come nel primo, lo possa effondere sulla natura umana.[23]

---

[21] "El înțelege prin iconomie coborârea Fiului lui Dumnezeu la starea de om și suportarea tuturor celor omenești. Dar această coborâre (chenoză) nu o socotește slujire silită, ci grijă benevolă de om, văzând în ea mai degrabă manifestarea unei puteri dumnezeiești care copleșește orice putere", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 12.

[22] "Prin taina iconomiei, sau întrupării Fiului lui Dumnezeu, ne vine harul mântuirii, sau al infierii, înțelegând prin har tot ce ne-a adus întruparea sau iconomia mântuitoare", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 12.

[23] "Dar economia nu are ca urmare numai "modul chenotic", ci și modul slavei. Iisus prin iconomia cu trupul primește pe Duhul, iar întrucât e Dumnezeu prin fire, îl dăruiește. Dar prin primirea Duhului, omenescul din Iisus urcă la slavă. Duhul îl primește Iisus ca

Ispirandosi a san Cirillo, Stăniloae sostiene che l'economia include non soltanto la kenosi del Figlio di Dio alla condizione umana, ma anche la partecipazione della natura umana all'opera divina di salvezza. San Massimo il Confessore, a sua volta, osserva Stăniloae, riprende il significato dell'economia utilizzato da San Cirillo d'Alessandria, ma lo traduce in una visione filosofica. Secondo san Massimo il Confessore, l'economia della salvezza si trova in uno stretto legame con la creazione, dovendo portare questa alla sua mèta finale. Lo stesso Verbo che si è rivestito del corpo umano, si era prima incarnato nelle ragioni delle cose e nelle parole della Scrittura. Penetrare quelle significa conoscere il Dio - Verbo, ossia la ragione di tutte le cose. Anche le virtù per mezzo delle quali gli uomini avanzano verso il compimento sono le forme umane delle perfezioni divine. Il Verbo divino, attraverso l'economia dell'Incarnazione e l'azione susseguente, intende proseguire l'unificazione di tutte le cose e delle loro ragioni in lui.[24] San Massimo afferma, quindi, che quest'opera di unificazione, preparata già con la creazione, è stata portata al compimento da Cristo. Cristo infatti, ha unito non soltanto quello che fu diviso dal peccato, ma anche quello che era stato differenziato in modo naturale. Di questi due modi d'unificazione, il primo significa l'annullamento delle divisioni non naturali, mentre il secondo, un'unificazione caratterizzata dal mantenimento delle differenze, in un'immutabile unità.

Infine, l'ultimo Padre della Chiesa, preso in considerazione dal nostro autore, è san Giovanni Damasceno. Questo, pur facendo distinzione tra teologia ed economia, mantiene, afferma Stăniloae, l'impostazione dell'economia nelle categorie della filosofia greca, come ha fatto san Massimo il Confessore: San Giovanni Damasceno mette in rilievo, più dei Padri precedenti, il fatto che l'economia è un atto di discesa libera di un'Ipostasi divina e non il risultato di un processo naturale della natura divina che porterebbe ad un cambiamento in essa. L'economia

om, nu atât pentru sine, ci prin El și în EL, ca cel dintâi, pentru firea oamenilor", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 14–15.

[24] "După Sfântul Maxim iconomia mântuirii stă în strânsă legătură cu creația, având s-o ducă pe aceasta spre scopul ei final. Același Cuvânt care s-a îmbrăcat în trupul omenesc s-a întrupat mai înainte în rațiunile lucrurilor și în cuvintele Scripturii. A le pătrunde pe acelea înseamnă a cunoaște pe Dumnezeu-Cuvântul sau rațiunea tuturor. Chiar virtuțile prin care oamenii înaintează spre desăvârșire sunt formele umane ale perfecțiunilor divine. Logosul divin urmărește prin iconomia întrupării și prin acțiunea sa de după aceea unificarea tuturor lucrurilor și a rațiunilor în el", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 16.

significa il diventare uomo del Figlio di Dio, senza cambiare la sua natura divina. "L'unione economica", utilizzata anche da san Cirillo di Alessandria, equivale in san Giovanni Damasceno all'"unione secondo ipostasi". E con questa viene indicata appunto un'unione senza il cambiamento della natura. L'economia significa quella unione per mezzo della quale Dio si è unito all'umanità, senza che ciò porti ad un mutamento in Dio; per cui l'umanità è stata deificata, senza essere cambiata.[25] Secondo san Giovanni Damasceno quindi, l'economia significa che il Figlio di Dio si è fatto uomo ed ha vissuto come uomo, senza cessare per questo di essere anche Dio, per poter deificare l'uomo. Se il Figlio di Dio non è stato un vero uomo, allora la sua Incarnazione non è stata reale, ma soltanto immaginaria, per cui anche la deificazione della sua umanità non è stata reale, ma soltanto immaginaria.

3. Gli "economi" di Dio

I due sensi dell'economia, cioè il disegno salvifico di Dio e la sua realizzazione nel tempo, conosciuti ambedue da Dio "prima dei secoli", sono strettamente collegati, anche se, scrive Stăniloae, l'economia comincia a svelarsi soltanto quando inizia il compimento del disegno. Certo, la realizzazione del disegno include anche la preparazione dell'umanità per questa realizzazione, e la preparazione significa anch'essa un certo svelamento, benché incompleto. In questo senso, i mezzi per cui si svela il disegno sono gli "strumenti" della sua realizzazione, come scriveva san Paolo: A me, che sono l'infimo fra tutti i santi, è stata concessa questa grazia di annunziare ai Gentili le imperscrutabili ricchezze di Cristo, e di far risplendere agli occhi di tutti qual è l'adempimento (economia) del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'universo, perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà

[25] "Sfântul Ioan Damaschin scoate în relief, mai mult ca toți Sfinții Părinți anteriori, faptul că economia este un act de coborâre liberă a unui ipostas divin, nu rezultatul unui proces natural al firii dumnezeiești care ar schimba-o pe aceasta. Iconomia înseamnă înomenirea Fiului lui Dumnezeu, fără schimbarea firii sale dumnezeiești. "Unirea iconomică", folosită și de Sfântul Chiril al Alexandriei, este echivalentă, la Sfântul Ioan Damaschin, cu "unirea după ipostas". Iar prin aceasta se indică tocmai o unire fără schimbarea firii. Iconomia înseamnă unire prin care Dumnezeirea s-a unit cu cele omenești, fără schimbarea Sa, ceea ce are ca urmare că omenitatea a fost îndumnezeită fără să se schimbe", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 17.

la multiforme sapienza di Dio, secondo il disegno eterno che ha attuato il Cristo Gesù nostro Signore (Ef 3,8-11). Il teologo romeno osserva che qui l'annuncio è uguale all' "illuminazione" dell'economia del mistero nascosto da secoli. Quando l'economia entra, attraverso l'annuncio e l'illuminazione, nello "svelamento visibile", ha come effetto l'istituzione della Chiesa, perché "questa è l'economia di Dio: la realizzazione e lo svelamento del disegno di radunare tutti gli uomini in Cristo e, per mezzo di essi, di tutto il mondo". Nello svelamento dell'economia divina si manifesta la multiforme sapienza di Dio, cioè il Figlio di Dio incarnato: Cristo stesso incarnato è la multiforme sapienza di Dio, ossia la fonte degli atti della sapienza multiforme manifestati per mezzo degli uomini in vista della riunione di tutte le cose in Cristo [...] Ma si potrebbe dire che essa è identica anche all'economia di Dio. Il Figlio di Dio stesso incarnato, con la sua opera sulla terra e dopo di questa, è la fonte dell'economia di Dio. In questa economia si fa conoscere il Logos incarnato. Anche gli angeli la conoscono solo ora per mezzo della Chiesa, perché, da una parte vedono il suo svelamento nella storia dell'umanità, e dall'altra parte perché, per la ricapitolazione, sono riuniti anche essi insieme agli uomini nel Capo di tutti che è Cristo.[26] Se l'economia di Dio si realizza, si estende e diventa conosciuta per mezzo della Chiesa, allora, afferma il nostro autore, i ministri dell'economia sono tutti quelli che l'annunciano o contribuiscono alla sua realizzazione per mezzo della Chiesa. Perciò, chi annuncia la parola di Dio, contribuisce al compimento del disegno salvifico ed è un ministro dell'economia divina o della Chiesa. L'economia divina della grazia non esclude uno sforzo da parte degli strumenti umani per il giusto uso e per l'applicazione della grazia data per l'economia di Dio. Questo uso e applicazione sono anch'essi un'economia che fa parte dall'economia divina in senso largo.

---

[26] "Deci însuși Hristos cel întrupat este înțelepciunea cea de multe feluri a lui Dumnezeu, sau sursa actelor de înțelepciune atotfelurită manifestate prin oameni, în vederea adunării tuturor în Hristos [...] Dar s-ar putea spune că ea este identică și cu economia lui Dumnezeu. Însuși Fiul lui Dumnezeu cel întrupat cu lucrarea lui de pe pământ și de după aceea este sursa economiei lui Dumnezeu. În această economie se face cunoscut Logosul cel întrupat. Îngerii o cunosc și ei de-abia acum prin Biserică, pentru că pe de o parte văd desfășurarea ei în istoria omenirii, pe de alta pentru că prin recapitulare sunt adunați și ei împreună cu oamenii în Capul tuturor care este Hristos", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 6; Cf. Idem, "Iconomia" în Biserica Ortodoxă", in *Ortodoxia* XV/2, București 1963, 152–186.

Siccome tutta l'economia di Dio, quale opera di salvezza, è un mistero o un complesso di misteri, quelli per mezzo dei quali si compie questo complesso di misteri sono chiamati "economi dei misteri di Dio" (cf. 1Cor 4,1). Di questi misteri fanno parte anche i sacramenti, ma non solo essi.[27] L'economia divina, però, continua il nostro autore, non si svela e non si realizza soltanto attraverso l'annuncio della parola di Dio, ma anche completando "quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa" (Col 1,24). Secondo lui, abbiamo qui di nuovo "un punto di coincidenza tra l'economia di Dio o di Cristo e l'economia che si compie per mezzo della Chiesa e per mezzo dei suoi ministri".[28] Ciò significa che l'economia di Dio è un'opera che si compie per mezzo degli uomini e negli uomini, sia che essi annunciano il disegno di Dio, sia che soffrono per il suo compimento, sia, in fine, che compiano attraverso altri atti la sua volontà in vista della loro salvezza. Di conseguenza, l'economia "è tutta la discesa di Dio negli uomini per innalzarli a sé; è tutta l'opera salvifica compiuta in essi per grazia, in base all'incarnazione del Figlio di Dio".[29]

Ma cosa vuol dire che l'economia della salvezza è una economia per grazia? Secondo Stăniloae, quest'espressione non si riferisce soltanto alla "distribuzione" della grazia per mezzo dei ministri della Chiesa, ma a tutto quello che Dio ha fatto e continua a fare per la salvezza degli uomini. Ciò non significa, però, che gli uomini possono rimanere passivi di fronte all'opera di Dio. Essi devono aprirsi ad essa per mezzo della fede. Perciò san Paolo chiedeva a Timoteo di ammonire quelli che insegnavano altre dottrine di "non badare a favole e a genealogie inter-

---

27 "Iconomia divină a harului nu exclude un efort al instrumentelor umane pentru înțeleapta folosire și aplicare a harului dat prin iconomie de Dumnzeu. Iar această folosire și aplicare este și ea o iconomie ce se încadrează în iconomia divină în sensul larg și total al ei. Întrucât toată iconomia lui Dumnezeu ca lucrare a lui în vederea mântuirii este o taină sau un complex de taine, cei prin care se împlinește acest complex de taine se numesc "iconomi ai tainelor lui Dumnezeu" (1Cor 4,1). Din ele fac parte și sacramentele, dar nu numai ele", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 8.

28 "Acesta este iarăși un punct de coincidență între iconomia lui Dumnezeu sau a lui Hristos, și iconomia ce se împlinește prin Biserică și prin slujitorii ei. Hristos însuși își desfășoară iconomia sa prin Biserică, care e trupul lui, și prin slujitorii ei", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 7.

29 "Economia e toată coborârea lui Dumnezeu în oameni pentru a-i înălța la Sine, toată opera mântuitoare săvârșită în ei prin har, în baza întrupării Fiului lui Dumnezeu", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 7.

minabili, che servono più a vane discussioni che al disegno divino manifestato nella fede" (1 Tim 1,3-4). Ciò significa, spiega il nostro autore, che gli uomini non si devono immaginare che "si salvano attraverso speculazioni costruite dalla mente umana, ma attraverso l'opera di Dio che si compie negli uomini e per mezzo degli uomini quando si aprono ad essa per la fede".[30] In fine, riguardo al ruolo svolto dalle persone umane per lo svelamento e la realizzazione dell'economia divina, Stăniloae sottolinea, insieme a san Paolo e sant'Ireneo, il ruolo avuto dalla Vergine Maria nell'Incarnazione del Figlio di Dio. Quindi quello degli Apostoli, incluso san Paolo, perché con essi ha iniziato il compimento dell'economia. Dopo gli Apostoli, un ruolo speciale e permanente hanno i vescovi, quali "annunciatori del Vangelo, amministratori della grazia e dirigenti e armonizzatori dell'intero sforzo fatto dai ministri e dai fedeli della Chiesa". Nella sua qualità di "economo di Dio" (Tt 1,7), il vescovo stabilisce per ciascuno il suo posto in quest'opera multiforme, a seconda della chiamata che scopre in ciascuno e a seconda delle necessità di ogni momento dell'economia della casa di Dio.[31]

4. L'istituzione della Chiesa per l'effusione dello Spirito Santo

Nella prospettiva dell'economia della salvezza, l'istituzione della Chiesa rappresenta, secondo Stăniloae, il "quinto atto" dell'opera della salvezza. I primi "quattro atti", cioè l'Incarnazione, la Crocifissione, la Risurrezione e l'Ascensione di Gesù Cristo, hanno avuto il ruolo di mettere il fondamento della salvezza nel corpo umano di Cristo. Con l'istituzione della Chiesa, quale "Corpo mistico del Signore nello Spirito Santo", si realizza invece il compimento della salvezza, perché in questo momento tutti quelli che credono ricevono la Parola come ipostasi fondamentale per mezzo del suo corpo esteso in noi. In questo modo viene seminata in essi lasantità e l'inizio della risurrezione, realtà presenti nel corpo di Cristo e che si sviluppano negli uomini attraverso la loro collaborazione con Cristo". In questo senso, il nostro autore considera come riduttiva la concezione occidentale della salvezza e il ruolo della Chiesa nel riceverla, perché, secondo lui, il cristianesimo occidentale vede la salvezza come "una soluzione giuridica

---

30 Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 8.

31 "În această calitate episcopul rânduiește locul fiecăruia în această lucrare de multe feluri și o supraveghează, potrivit cu chemarea ce o descoperă în fiecare și cu necesitățile de fiecare moment ale economiei casei lui Dumnezeu", Dumitru Stăniloae, *Iconomia dumnezeiască*, 9.

esterna della separazione tra Dio e gli uomini" e per questo la Chiesa non ha più un ruolo necessario per la salvezza. E da qui la conseguenza che il protestantesimo ha indebolito il carattere visibile della Chiesa, mentre il cattolicesimo l'ha trasformata in un'istituzione simile a quelle mondane.[32]

La salvezza si realizza, quindi, mediante l'inabitazione di Gesù Cristo nell'uomo. Questa inabitazione diventa possibile però, grazie allo Spirito Santo, il quale, "pneumatizzando" il corpo di Cristo, lo rende capace di "irradiare" negli uomini l'energia che li salva e li porta alla deificazione. Di conseguenza, anche la Chiesa, presente virtualmente nel corpo di Cristo, comincia ad esistere realmente soltanto con l'effusione dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste,[33] perché è solo a partire da questo momento che il Corpo glorificato del Signore comincia ad inabitare gli altri esseri umani. In questo modo, l'effusione dello Spirito Santo rappresenta l'atto che segna il passaggio dell'opera salvifica di Cristo nella sua umanità personale all'estensione di quest'opera negli altri esseri umani. Attraverso l'Incarnazione, la Crocifissione, la Risurrezione e l'Ascensione, Cristo pone il fondamento della Chiesa nel suo corpo. Così la Chiesa riceve un'esistenza virtuale. Però il Figlio di Dio non si è fatto uomo per se stesso, ma per estendere la salvezza dal suo corpo a noi, quale vita divina in noi. Questa vita divina, estesa

---

[32] "toți cei ce cred primesc pe Cuvântul ca ipostas fundamental, prin trupul Său extins în noi. Prin aceasta se sădește și în ei sfințirea și începutul învierii, aflate în trupul lui Hristos, sfințire și început de înviere care sunt dezvoltate prin colaborarea lor cu Hristos", Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 195. Mentre la critica della concezione occidentale della salvezza: Ibidem, 195–196.

[33] Parlando dell'istituzione della Chiesa, Stăniloae trova esitante la posizione del teologo ortodosso Ioannis Karmiris, il quale afferma sia che la Chiesa è stata istituita giuridicamente da Gesù sulla Croce, quando l'umanità è stata riconciliata con Dio, sia che è stata istituita progressivamente in seguito a vari momenti, cioè l'Incarnazione, le disposizioni organizzative, l'Ultima Cena, la Crocifissione, la Risurrezione e l'Ascensione. Per Karmiris l'effusione dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste significherebbe soltanto il rendere viva la Chiesa già esistente ma in uno stato immobile, oppure l'istituzione di fatto della Chiesa. Stăniloae si chiede però, giustamente, come può esistere una Chiesa immobile, senza vita? Secondo lui, invece, la risposta a questo tema deve combinare il ruolo vivificante dello Spirito Santo con il fatto che, con l'effusione dello Spirito Santo, la Chiesa comincia ad esistere realmente, completando così i momenti precedenti con i quali Cristo ha messo il fondamento della sua esistenza. Cf. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 196, nota 1.

dal suo corpo nei fedeli, è la Chiesa. Questa vita irradia dal suo corpo innalzato allo stato di piena spiritualizzazione attraverso l'ascensione alla destra del Padre, nella suprema intimità della vita infinita e dell'amore infinito di Dio rivolto verso gli uomini.[34]

La rivelazione dello Spirito Santo si realizza per mezzo dell'umanità glorificata di Cristo La Chiesa nasce nel giorno della Pentecoste,[35] con l'effusione dello Spirito Santo, portando così al compimento l'azione salvifica di Gesù Cristo. Per il nostro autore è molto importante chiarire anzitutto i ruoli che svolgono insieme il Cristo e lo Spirito Santo nell'atto dell'istituzione della Chiesa. Anche se si può parlare di una certa precedenza storica dell'uno sull'altro, non si può parlare altrettanto, sottolinea lui, di una separazione tra Cristo e lo Spirito, perché tra essi esiste un'indissolubile unione, pur nella differenza dei ruoli.[36] Quest'unità si

---

34 "actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Hristos pune temelia Bisericii în trupul său. Prin acestea Biserica ia ființă virtual. Dar Fiul lui Dumnezeu nu s-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, e Biserica. Această viață iradiază din trupul Său ridicat la deplina stare de pneumatizare prin înălțarea și așezarea lui de-a dreapta Tatălui, în suprema intimitate a infinității vieții și iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre oameni", Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 196.

35 "Ogni atto liturgico, ogni benedizione, ogni ierurgia, ogni Mistero della Chiesa è una continuazione della Pentecoste, della discesa dello Spirito Santo. un'opera su quanti sono radunati a causa del Suo nome. Il popolo fedele si raduna pieno di speranza e di tremore per lo Spirito Santo, nella memoria degli Apostoli, perchè »gli Apostoli col tocco delle loro mani compivano grandi segni e miracoli in mezzo al popolo« (Atti, 5:12). [...] le preghiere le invocazioni della Chiesa non sono speculazione teologica, ma esperienza e fonte di pentimento, di gioia, di potenza spirituale. In ogni preghiera della Chiesa c'è la ferma speranza che la preghiera stessa verrà esaudita, ascoltata e risolta da Dio. Ogni preghiera è quindi, di fatto, un atto di fede nel buon Creatore di tutte le cose, e una convergenza soteriologica della plenitudine Celeste", Stăniloae, Dumitru, "Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sf. Duh asupra credincioşilor", in *Ortodoxia* XXXIII/1, București 1981, 5–12, qui 8–9.

36 Secondo Stăniloae è falsa l'affermazione che l'effusione dello Spirito Santo rappresenterebbe una sostituzione dell'opera di Cristo e quindi vedere la Chiesa solamente come opera dello Spirito Santo. Altrettanto falsa è anche l'immagine di un Cristo presente nei cieli e lo Spirito Santo presente nella Chiesa, perché essa non considera abbastanza l'uni-

manifesta soprattutto nell'opera della salvezza. La salvezza è vista dal nostro autore, come abbiamo già detto, come l'estensione dell'umanità glorificata di Gesù Cristo negli uomini, in quanto il suo corpo è stato pienamente spiritualizzato dallo Spirito Santo. Quindi, se l'opera dello Spirito Santo consiste nel rendere gli uomini sempre più simili all'immagine del Figlio, ciò significa che per mezzo dello Spirito Santo, il Figlio si imprime, con la sua persona, sempre più profondamente nel cuore degli uomini e, per questo, infonde in essi il suo sentimento filiale verso il Padre e li porta alla stessa relazione intima con l'amore infinito del Padre, in cui si trova egli stesso come uomo. Di conseguenza, l'uomo partecipa all'amore infinito di Dio attraverso l'umanità glorificata del Figlio, ma questo amore si irradia negli uomini attraverso la Persona dello Spirito Santo. I doni stessi che Gesù Cristo effonde in quelli che credono in lui, non sono esteriori al suo corpo, ma sorgono proprio dalla pienezza a cui egli è arrivato dopo la sua morte e risurrezione. Lo Spirito viene a noi quale portatore dell'amore infinito del Padre verso il Figlio, e questa infinità abbraccia anche noi per mezzo del Figlio e ci si comunica attraverso la trasparenza del Figlio. Nella trasparenza del Figlio si manifesta non solo a noi la divinità del Padre e il suo amore, ma vengono mostrate anche al Padre le persone umane, che credono in Cristo e in lui si aprono al Padre.[37] L'apparente precedenza dello Spirito Santo nell'attualizzazione dell'opera di Cristo nella vita dei fedeli, non dev'essere dunque vista come un atto per cui lo Spirito sostituisce Cristo, ma, spiega il nostro autore, utilizzando una metafora, così come la luce del sole, che, attraversando le nuvole, appare in primo

---

tà delle Persone trinitarie. L'ignoranza dell'unità che esiste tra Cristo e lo Spirito nell'atto di istituzione della Chiesa, è il motivo per cui, afferma lui, nel cattolicesimo si è arrivati a sostenere un razionalismo ecclesiologico, che ha portato poi all'istituzione di un vicario di Cristo sulla terra, mentre il protestantesimo ha promosso un sentimentalismo ecclesiologico con l'affermazione di un'individualismo ispirato dai capricci sentimentali, considerati come impulsi dello Spirito Santo. Cf. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 197.

37 "Duhul ne vine ca purtător al infinității iubirii Tatălui față de Fiul Său, căci această infinitate ne îmbrățișează prin Fiul și pe noi și ni se comunică și nouă prin transparența Fiului. În transparența Fiului se arată nu numai nouă dumnezeirea Tatălui și iubirea Lui, ci se arată și Tatălui persoanele omenești, care cred în Hristos și se deschid Tatălui", Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 200. Cf. Idem, "Purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și relația lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii și înfierii noastre", in *Ortodoxia* XXXI/3-4, București 1979, 583–592.

piano non per se stessa, ma per illuminare la realtà già presente, così anche lo Spirito Santo viene negli uomini attraverso la trasparenza del corpo di Cristo, per comunicare a loro l'amore di Cristo. Lo Spirito Santo comunica perciò l'energia divina all'uomo solo per mezzo del corpo glorificato di Cristo, in quanto ora non è più impedita dalla "non totale trasparenza", come era il corpo di Cristo prima della risurrezione. D'altra parte, però, continua il nostro autore, la precedenza dello Spirito Santo rispetto a Cristo si manifesta nel processo dell'attualizzazione della salvezza. Lo Spirito appare ora in primo piano, per sensibilizzare gli uomini, in quanto è presente nel corpo glorificato di Cristo come Persona amorevole, cosi come è presente nel Figlio di Dio dall'eternità. La sua missione è quindi quella di rendere più evidente la Persona di Cristo: Lo Spirito, che ci viene comunicato da Cristo come Persona, rende nello stesso tempo pienamente evidente Cristo come persona, e rende ancora più comunicabile il potere di Cristo stesso. Adesso lo Spirito ci penetra con la sua presenza integrale, perché il corpo umano del Signore, anello della nostra umanità, si è fatto pienamente trasparente per l'infinità divina rivolta verso di noi.[38]

Manifestandosi per mezzo del corpo glorificato di Cristo, lo Spirito Santo si rivela adesso egli stesso come Persona. La piena rivelazione dello Spirito come Persona non poteva avvenire prima di Cristo e neanche prima della sua morte, Risurrezione e Ascensione al cielo, perché, afferma Stăniloae, lo Spirito non poteva irradiare che per mezzo del corpo pienamente glorificato di Cristo. Ciò significa che Cristo stesso mostra adesso lo Spirito come persona, così come prima della risurrezione lo Spirito, collaborando con Cristo, mostrava più chiaramente il Figlio come persona divina attraverso l'Incarnazione e le opere compiute da lui, inclusivamente attraverso la sopportazione della morte e soprattutto attraverso la Risurrezione. Perciò si può dire che, nella misura in cui Cristo manifestava più chiaramente la sua persona, tanto più si manifestava chiaramente anche lo Spirito come persona.[39] Secondo il nostro autore, dunque, lo Spirito Santo si è rivelato

[38] "Duhul ce ni comunică din Hristos ca persoană, și ne face comunicabilă cu mult mai accentuat puterea lui Hristos însuși. Acum Duhul Sfânt ne pătrunde cu prezența Lui integrală, datorită faptului că trupul omenesc al Domnului, inel din umanitatea noastră, s-a făcut deplin transparent pentru infinitatea dumnezeiască îndreptată spre noi", Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 201.

[39] "Hristos însuși îl arată acum pe Duhul ca ipostas, cum înainte de înviere Duhul din planul mai adânc conlucra cu Hristos ca să-l arate pe Fiul mai clar ca ipostas divin prin întrupare și prin faptele săvârșite de El, inclusiv prin suportarea morții și mai ales prin

pienamente come Persona soltanto per mezzo del corpo glorificato di Cristo, cioè quando questo corpo è diventato totalmente trasparente per le profondità infinite di Dio. Prima della Risurrezione di Cristo, la trasparenza dello Spirito Santo era imperfetta, perché anche il corpo di Cristo non era pienamente trasparente, a causa della sua esistenza umana. Dopo la risurrezione, invece, lo Spirito Santo si irradia pienamente per mezzo del corpo di Cristo e si rivela come Persona, proprio perché adesso il corpo di Cristo è pienamente "pneumatizzato" e quindi anche Cristo rivela pienamente la sua Persona divina e la sua azione salvifica.

5. L'effusione dello Spirito Santo e la nascita della Chiesa

Lo Spirito Santo si manifesta in un modo più sensibile nel giorno della Pentecoste, dichiara Stăniloae, sia per convincere gli Apostoli della sua rivelazione come Persona per mezzo dell'umanità glorificata di Cristo, sia perché il Cristo stesso, quale Persona divina, non aveva permeato che parzialmente il cuore degli uomini. Perciò, si può dire che la Chiesa riceve la sua esistenza concreta nel giorno della Pentecoste, "perché adesso Cristo scende per la prima volta nei cuori".[40] Lo Spirito inizia, quindi, la sua "irradiazione" per mezzo del corpo glorificato di Cristo nel giorno della Pentecoste e rimane sempre in questo stato di irradiazione nella Chiesa. L'affermazione che lo Spirito Santo resta per sempre nella Chiesa non si contrappone, secondo Stăniloae, all'affermazione della sua continua irradiazione. Quest'espressione è vera, soltanto se viene intesa nel senso che Cristo, sedutosi anche con la sua umanità glorificata alla destra del Padre, è presente nello stesso tempo nel cuore di quelli che credono e nella comunione tra essi, cioè nella Chiesa, e quindi anche lo Spirito Santo, che si irradia dal Cristo, si irradia anche dalla Chiesa, dove dimora Cristo. Però, così come Cristo è simultaneamente presente sul trono divino e viene continuamente nel cuore dei credenti, così anche lo Spirito viene non solo dalla Chiesa, ma anche dall'al di là di essa. Ciò significa che la Chiesa, da una parte ha sempre lo Spirito e, dall'altra parte, lo invoca continuamente.

La Chiesa comincia e continua ad esistere in Cristo per lo Spirito Santo, che discende nel giorno della Pentecoste e resta in essa, ma anche viene continua-

---

înviere. Se poate spune că pe măsură ce Hristos își făcea tot mai clar ipostasul Său, Se făcea tot mai clar și Duhul ca ipostas", Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 201.

40 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 203.

mente in essa, essendo invocato attraverso la preghiera e l'eliminazione dei peccati, così come anche Cristo, che è presente nella Chiesa, resta e cresce in essa, oppure essa cresce in lui, sempre attraverso la preghiera e l'eliminazione dei peccati. In quanto rimane, lo Spirito Santo non è statico, così come neanche Cristo è statico, in quanto rimane. Non si può dire che soltanto nella loro venuta si vede la dinamicità e l'elevazione della Chiesa sempre più in essi. Dove sono presenti lo Spirito Santo e il Cristo non manca la vita. Essi esortano in continuazione i cuori affinché invochino sempre di più la loro venuta. Quelli che si abbracciano non sono statici nel loro abbraccio, ma proprio in questo c'è lo stimolo di abbracciarsi più strettamente. Soltanto lì dove qualcuno non vive più la sua fede, la permanenza dello Spirito e del Cristo ha un carattere statico. Ma in questo caso la permanenza è piuttosto virtuale che un fatto vivo ed attuale.[41] La presenza del Cristo e dello Spirito Santo nella Chiesa e nei fedeli non è dunque una presenza statica, ma molto dinamica, proprio perché sono persone. E le persone, sottolinea il nostro autore, sono sempre in movimento e hanno il desiderio di comunicarsi sempre di più l'una all'altra. Le Persone divine del Cristo e dello Spirito Santo, che vengono volontariamente fin dall'inizio, da una parte, rimangono per mantenere una comunione viva e dall'altra, vengono continuamente per far crescere questa comunione in quelli che si aprono alla loro venuta e li invocano con fede. Questo fatto l'hanno sperimentato per primi, spiega il nostro autore, gli Apostoli, i quali "attendevano costantemente alla preghiera" (Atti 1,14). La prima effusione dello Spirito Santo sugli Apostoli, nel giorno della Pentecoste, quindi, è avvenuta in base al fatto che essi lo avevano ricevuto parzialmente da Cristo nella sera della Risurrezione (cf. Gv 20,22-23), e questo possesso parziale dello Spirito faceva sì

[41] "Biserica ia ființă astfel și se menține în Hristos prin Duhul Sfânt, Care se pogoară la Rusalii și rămâne în ea, dar și vine continuu în ea, cerut prin rugăciune și prin ferire de păcate, așa cum și Hristos care e în ea rămâne și sporește în ea, sau ea sporește în El, tot prin rugăciune și prin ferirea de păcate. Ca cel ce rămâne, Duhul Sfânt totuși nu e static, precum nici Hristos nu static ca cel care rămâne. Nu se poate spune că numai în venirea lor se arată mișcarea lor și ridicarea Bisericii mai deplin în Ei. Unde este Duhul Sfânt și Hristos, nu e lipsă de viață. Ei îndeamnă mereu inimile ca să-I ceară să vină și mai mult. Cei îmbrățișați nu sunt statici în îmbrățișarea lor, ci chiar în ea este impulsul de a se îmbrățișa și mai strâns. Numai acolo unde cineva nu-și mai trăiește credința, rămânerea Duhului și a lui Hristos are un caracter static. Dar în acest caz rămânerea este mai mult o virtualitate, decât un fapt viu și actual", Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 204.

che essi lo invocassero ancora di più. Perciò, la Chiesa è essenzialmente collegata all'effusione iniziale, come pure a quella continua dello Spirito come Persona[42] negli esseri umani. Senza lo Spirito, afferma il nostro autore con san Giovanni Crisostomo, "la Chiesa non sarebbe nata, ma se la Chiesa esiste, ciò è segno che in essa è presente lo Spirito".[43] Il motivo per cui la Chiesa comincia ad esistere soltanto a partire dall'effusione dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste consiste, secondo Stăniloae, nel fatto che ora la natura umana è stata innalzata sul trono divino, cioè è stata totalmente permeata e resa trasparente dalla Persona del Verbo divino incarnato. In questo modo la Chiesa è stata riempita dalla Persona dello Spirito Santo ed è diventata anch'essa particolarmente penetrante per l'essere umano. Le lingue di fuoco, apparse nel giorno della Pentecoste, sono viste dal nostro autore come un segno che manifesta la volontà di Cristo di estendere la sua forza divina e la santità della sua natura umana su tutta la creazione, per riconciliare così, con sé e nello Spirito, il mondo diviso a causa del peccato. Infatti, la natura umana che è stata assunta da Cristo non appartiene ad una persona umana, che si può chiudere in sé e può agire in modo individualista, ma alla Persona del Figlio di Dio, da cui derivano e verso cui convergono le "ragioni" dell'intera creazione. Questo vuol dire che tutta la natura umana appartiene alla Persona del Cristo e, quindi, egli è, in un certo senso, la Persona centrale, fondamentale di tutti gli esseri umani. Perciò, anche la Persona dello Spirito, che è unita a lui e alla sua natura umana, si può estendere in tutta l'umanità.

La natura umana di Cristo è diventata tanto più capace di comprendere, dopo la Risurrezione e l'Ascensione, l'intera creazione, quanto più, in questo stato spiritualizzato, essa si è aperta all'infinità divina che vuole riversarsi con il suo amore su tutti noi e in noi tutti, per radunarci in unità con sé e tra noi. Colui che in Cristo si apre all'infinità divina e partecipa a questa infinità, non può non tendere a unirsi con tutti gli altri in questo amore di cui è stato riempito.[44]

---

42 Per l'espressione "la presenza dello Spirito come Persona (ipostasi)", il nostro autore intende una presenza particolarmente intensa dello Spirito, con tutto il contenuto divino che si riferisce a lui in quanto Persona.

43 Crisostomo, Giovanni, *De sancta pentecoste homiliae* 1: PG 50, 453. Molto famosa è anche l'espressione di sant'Ireneo: "Ubi Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia et omnis gratia, et ubi Ecclesia, ibi Spiritus Sanctus", *Adversus haereses*, III, 24, 1.

44 "Firea omenească a lui Hristos a devenit cu atât mai capabilă să cuprindă toată creația după Înviere și Înălțare, cu cât în această stare pneumatizată ea s-a deschis infinității dumnezeiești care vrea să se reverse cu iubirea ei peste noi toți și în noi toți și să ne adune

L'effusione dello Spirito Santo sotto la forma delle lingue di fuoco, osserva Stăniloae, manifesta non solo la volontà di Cristo di comprendere tutto il mondo nella Chiesa, cioè nel suo amore, ma anche la volontà di mantenere in quest'unità l'identità di ogni persona. La varietà della creazione non può essere distrutta dal Cristo e dallo Spirito Santo, perché "il Verbo, da cui sono derivate le ragioni di tutti gli uomini, ha voluto ora riconciliarle non solo in sé stesso, quale Ragione unitaria, ma anche nello Spirito, quale amore e forza divina".[45] Nella prospettiva del teologo romeno, dunque, l'opera di salvezza, il cui fondamento è stato messo nella natura umana di Cristo, viene portata al compimento nella Chiesa, che è la comunione degli uomini con Dio e tra di essi. Perciò, la salvezza corrisponde all'appartenenza ecclesiale o alla concentrazione di quelli redenti nella Chiesa, con la comune partecipazione al corpo di Cristo, innalzato al di sopra di ogni preoccupazione di sé attraverso lo stato sacrificale che è diventato permanente in lui. Sulla base della sua Persona divina e del suo stato sacrificale, Cristo vuole e può radunare tutti gli uomini, estendendosi in essi per mezzo dello Spirito Santo, il quale imprime in essi la stessa disposizione sacrificale che si trova nel corpo di Cristo.[46]

Secondo il nostro autore, il mistero del corpo della Chiesa consiste appunto "nell'opera comune che lega le membra, che irradia da tutte e che è servita da ciascuno."[47] Tutte le membra hanno un'uguale dignità nel corpo, perché l'opera minore o maggiore che ciascun membro compie è realizzata, difatti, dall'intero

---

într-o unitate cu Sine și întreolaltă. Cel ce se deschide infinității dumnezeiești în Hristos, participând la această infinitate, nu poate să nu tindă a se uni cu toți ceilalți în această iubire de care se umple", Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 205–206.

45 "Logosul din care au derivat rațiunile tuturor oamenilor, a voit să le împace acum nu numai cu Sine ca Rațiune unitară, ci și în Duhul ca iubire și putere dumnezeiască", Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 206.

46 "Starea de mântuire echivalează cu apartenența bisericească sau cu concentrarea celor mântuiți în Biserică, cu participarea comună la trupul lui Hristos, ridicat mai presus de orice preocupare de sine prin starea jertfă permanentizată în El. In baza Ipostasului său divin și a stării Sale de jertfă, Hristos vrea și poate să-i adune pe toți, extinzându-se în ei prin Duhul Sfânt, care le imprimă aceeași dispoziție de jertfă din trupul lui Hristos", Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, II, 207.

47 "Comunul care leagă mădularele, care iradiază din toate, pe care îl servește fiecare", Dumitru Stăniloae, "Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", in *Ortodoxia* XIX/1, București 1967, 32–48, qui 40.

organismo ed è necessaria per la costituzione e la conservazione del corpo. Riprendendo poi la riflessione di San Giovanni Crisostomo sulla presenza e sull'opera dell'intero in ogni membro, Stăniloae scrive che questo intero, nel nostro caso, è la Chiesa, per cui è la Chiesa quella che fa sì "che ogni membro possa compiere la sua opera propria, ma di compierla così che essa sia al tempo stesso un'opera comune, un'opera della Chiesa per la Chiesa."[48] La Chiesa, riceve la sua unità organica dallo Spirito Santo, in quanto è lui che infonde nei fedeli i doni diversi, che appaiono quindi come doni dello Spirito e della Chiesa nella sua interezza. Se poi lo Spirito è presente integralmente in ogni membro della Chiesa, essendo la forza che li tiene uniti, allora, si può dire, che tutti sono presenti in lui come in un luogo spirituale e dinamico, in cui sono radunati tutti, senza che questo luogo li confonda, ma unendoli come un ponte vivo e mobile tra tutti. La sua Persona divina comprende tutte le persone umane di quelli che credono, oppure è presente in tutte, dandole la forza di rimanere legate tra di loro e di crescere insieme nella conoscenza di Dio e nell'amore tra di loro.[49] Nello Spirito Santo si realizza una relazione viva tra i membri della Chiesa. Ma se lo Spirito è relazione tra due o più persone, risulta che, da solo, uno non può entrare in questo luogo. Lo Spirito Santo è Persona tra due, è Persona che sostiene la relazione. Egli non è solo un medium impersonale. Forse proprio perché è Persona che sostiene la relazione, è Persona che dà vita. Poiché una persona si rinvigorisce sempre e soltanto in relazione. Lo Spirito Santo, in nessun caso lo si può avere in un isolamento individualista.[50] Se poi ogni persona tende a uscire da sé per essere in un'altra, ma senza abbandonarsi totalmente e senza confondersi con l'altra, cioè

---

48 "Ea face ca fiecare mădular să-și împlinească lucrarea proprie, dar în așa fel ca ea să fie în același timp o lucrare comună, o lucrare a Bisericii pentru Biserică", Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea*, 40; Idem, "Realitatea tainică a Bisericii", in *Ortodoxia* XXXVI/3, București 1984, 415–420.

49 "Într-un loc spiritual și dinamic, în care sunt adunați toți, fără ca acest loc să-i confunde, ci unindu-i ca o punte așezată viu și mobil între toți. Persoana lui dumnezeiască cuprinde toate persoanele umane ale celor ce cred, sau e între toate, dându-le puterea să rămână legate și între ele și să sporească împreună în înțelegerea lui Dumnezeu și în dragostea dintre ele", Cf. Dumitru Stăniloae, "Natura sinodicității", in *Studii Teologice* XXIX/9-10, București 1977, 609–610.

50 "Duhul Sfânt e Persoană între doi, e Persoană susținătoare de relație. El nu este numai un mediu impersonal. Poate tocmai pentru că e Persoană susținătoare de relație, e Persoană dătătoare de viață. Căci o persoană se înviorează totdeauna și numai "în relație". Duhul

di essere «tra» sé stessa e l'altra, allora, scrive il nostro autore, lo Spirito Santo ha per eccellenza questa qualità. Egli *che tutto compie* è per questo anche quello che compie il nostro desiderio di comunione. In lui diventiamo difatti tra noi stessi e l'altro. Egli è l'ambiente tra noi, in cui ci superiamo realmente gli uni negli altri.[51]

Lo Spirito Santo ha questa qualità anzitutto nella vita interna della Santissima Trinità, dove procede continuamente dal Padre al Figlio e risplende al Padre dal Figlio nel quale riposa. Egli non procede anche dal Figlio, perché rimane eternamente tra il Padre e il Figlio; non va oltre il Figlio, perché non ha dove andare oltre. E verso il Padre lo Spirito non può procedere dal Figlio, perché nella relazione tra essi, il Padre deve mantenere immutabilmente il posto di Padre, e il Figlio, il posto di Figlio.[52] Secondo Stăniloae, dunque, proprio perché non procede anche dal Figlio, ma rimane come legame tra il Padre e il Figlio, lo Spirito riunisce gli uomini nel Figlio e, quindi, non costituisce con essi e tra di essi una comunione esterna al Figlio o alla Santissima Trinità. In questo senso si può intendere la promessa di Gesù Cristo: "dove sono riuniti due o tre nel mio nome, ivi sono io, in mezzo a loro" (Mt 18,20). Essendo con il suo Spirito in mezzo ai fedeli, Cristo con il suo Spirito non è un mezzo separato dall'esistenza dei fedeli, ma come un ponte di collegamento tra essi.

Per mezzo dello Spirito noi, essendo riuniti nel Figlio, ci troviamo in una relazione di figli nei confronti del Padre, nella relazione in cui si trova anche il Figlio nei confronti del Padre, certo non in una relazione di figli naturali del Padre, ma di figli adottivi per mezzo dello Spirito. Perché siamo riuniti sotto lo stesso adombramento dello Spirito in cui si trova anche il Figlio e per il quale il Figlio è legato al Padre. Tra di noi siamo in una relazione di fratellanza generale, avendo come Fratello centrale Gesù Cristo.[53] La Chiesa riproduce sul piano umano,

---

Sfânt în nici un caz nu poate fi avut în izolare individualistă", Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea*, 42.

[51] "El care toate le împlinește e prin aceasta și împlinitorul dorului nostru de comuniune. În El devenim de fapt între noi înșine și celălalt. El e mediul dintre noi, în care ne depășim în mod real și unul și altul", Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea*, 43.

[52] "El nu purcede și de la Fiul, pentru că rămâne etern între Tatăl și Fiul; nu pleacă mai departe de la Fiul, pentru că nu are unde pleca mai departe. Iar spre Tatăl nu poate purcede Duhul de la Fiul, pentru că în relația dintre ei, Tatăl trebuie să mențină neschimbat locul de Tată, și Fiul, locul de Fiu", Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea*, 43.

[53] "Prin Duhul noi, fiind adunați în Fiul, ne aflăm în relație de fii față de Tatăl, în relația în care se află și Fiul față de Tatăl, desigur nu în relația de fii născuți în mod natural

storico, la comunione della Trinità. La Chiesa può essere definita essenzialmente come „il vivere comune degli uomini con la Santissima Trinità, la loro comune partecipazione alla vita di Dio".[54] La Chiesa partecipa alla società della Santissima Trinità, soltanto perché è radunata in Cristo, cioè in quanto è il Corpo mistico del Signore.[55] L'unità organica e sinfonica della Chiesa corpo mistico di Cristo è quindi il frutto dello Spirito Santo. L'intersoggettività trinitaria è il principio costitutivo, cioè il modello della Chiesa.

Conclusione

Per quanto riguarda la prospettiva storico-salvifica, abbiamo potuto osservare che Stăniloae non si è preoccupato di approfondire i diversi momenti dell'economia della salvezza, ma si è limitato all'ultimo momento, cioè all'istituzione della Chiesa

din Tatăl, ci de înfiați prin Duhul. Pentru că noi suntem adunați sub aceeași umbrire a Duhului în care este și Fiul și prin care Fiul este legat de Tatăl. Iar între noi suntem în relația de frăție generală, având ca frate central pe Iisus Hristos", Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea*, 43.

54 „Biserica în esența sa este trăirea comună a oamenilor cu Sf. Treime, parteciparea în comun a lor la viața lui Dumnezeu", Dumitru Stăniloae, *Sinteză eclesiologică*, 268. In seguito Stăniloae presenta altre definizioni date alla Chiesa da altri teologi, senza fare però il loro nomi, definizioni prese da un'articolo di Congar: „nella Chiesa, Dio si unisce con gli uomini per prenderli nella sua società"; „La Chiesa è la vita che è nel seno della società trinitaria, rinversata nell'umanità"; "Chiesa è la comunione di più persone nella stessa vita divina"; „è la vita che fin dall'inizio è nel seno del Padre e che, fecondata nel mistero di Dio, si comunica a noi e ci fa vivere, con Cristo, in Dio, una vita che è la stessa vita della famiglia del Padre"; „la Chiesa è la comunicazione a più creature della vita del Padre. E perché c'è un solo Padre, c'è una sola Chiesa... Perché tutti partecipiamo alla stessa vita, che è la vita di Dio, siamo tutti una sola cosa con Dio e una sola cosa tra di noi (in Cristo)... Così Dio stesso è l'anima della Chiesa, cioè il suo principio creatore, efficiente e unificatore"; „la Chiesa è l'estensione della vita divina ad una moltitudine di creature... L'unità della Chiesa è una comunicazione è una estensione dell'unità stessa di Dio", Yves Congar, *Ecclesia de Trinitate*, in *Irénikon* 14, Chevetogne 1937, 131–146, qui 121.

55 Bara Zoltán, "Un approccio ortodosso ecclesiologico alla dimensione sacramentale della Chiesa: la Chiesa, Sacramento di Cristo, secondo Dumitru Stăniloae", in *Sakramenty nowym wyzwaniem dla Kościoła Katolickiego*, Studia i Rozprawy, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego 53, Universytet Szczecin 2019, 155–180, qui 176.

per mezzo dello Spirito Santo, quale compimento dell'economia realizzata da Gesù Cristo. Di conseguenza, nelle sue considerazioni non troviamo riferimenti al rapporto tra la Chiesa e il popolo d'Israele, oppure al rapporto tra la Chiesa e il Regno di Dio nella vita pubblica di Gesù Cristo. Difatti, parlando del ruolo della Chiesa nell'economia divina della salvezza, egli ha voluto rispondere a tre domande: perché, quando e come è stata istituita la Chiesa. Alla prima domanda, Stăniloae risponde dicendo che la Chiesa è stata istituita da Dio in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo come strumento di salvezza e di santificazione degli uomini.

Se la salvezza consiste nella comunione degli uomini con Dio e tra di loro, questa comunione è stata resa possibile dal mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio che, con la sua opera salvifica, ha messo nella "primizia" della natura umana assunta, il fondamento della salvezza. Gli uomini partecipano a questa salvezza in quanto, per mezzo della fede si aprono all'opera salvifica di Cristo, e Cristo, per mezzo dei sacramenti, si estende in essi con il suo corpo glorificato. Questa estensione "sociale" di Cristo nell'umanità costituisce appunto la Chiesa. Riguardo alla seconda domanda, Stăniloae afferma che la Chiesa è stata istituita nella "pienezza" dei tempi, essendo il compimento dell'economia di salvezza. A questo proposito, la sua attenzione si concentra, da una parte, sul significato biblico e patristico del concetto di "economia" e, dall'altra parte, sul ruolo che gli "economi" di Dio hanno avuto nello svelamento e nella realizzazione di questa economia divina della salvezza. Rifacendosi alla riflessione paolina e a quella patristica bizantina sul concetto di economia, il nostro autore sottolinea anzitutto il suo carattere universale. In questa prospettiva, l'economia rappresenta il compimento di una decisione divina presa prima dei secoli, il cui scopo era la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo, ricapitolazione che inizia con l'Incarnazione del Figlio di Dio. Perciò si deve distinguere tra il tempo della preparazione e il tempo della realizzazione di quest'economia per l'opera di Gesù Cristo, pur sussistendo tra questi due momenti una tensione dinamica. In secondo luogo, egli sottolinea il carattere salvifico dell'economia. In questo senso, l'economia rappresenta la discesa libera e amorevole del Figlio di Dio alla condizione umana (kenosi) per innalzare l'umanità alla comunione trinitaria (theosis).

La comunione degli uomini con Dio, preparata fin dalla creazione, è stata portata a compimento dall'opera salvifica di Cristo. Lo svelamento visibile dell'economia divina di salvezza ha come effetto l'istituzione della Chiesa, per mezzo della quale si realizza, si estende e si fa conosciuta questa economia divina. All'interno della Chiesa, tutti quelli che contribuiscono all'illuminazione dell'e-

conomia, annunciando la parola e partecipando alle sofferenze di Cristo, sono chiamati gli "economi" di Dio. Tra questi un ruolo particolare hanno svolto la Santa Vergine Maria e gli Apostoli e, dopo di essi, i vescovi. Per quanto riguarda, in fine, la terza domanda, come abbiamo visto il nostro autore dichiara che la Chiesa presente virtualmente nel corpo di Cristo comincia ad esistere realmente nel giorno della Pentecoste, grazie all'effusione dello Spirito Santo per mezzo dell'umanità glorifica di Cristo. L'effusione dello Spirito Santo segna perciò il passaggio dell'opera salvifica di Cristo, dalla sua umanità personale alla sua estensione sociale, la Chiesa, perché a partire da questo momento inizia l'inabitazione di Cristo negli uomini per mezzo dello Spirito Santo. La Pentecoste significa inoltre la piena manifestazione dello Spirito Santo come Persona divina. Lo Spirito Santo si manifesta pienamente come Persona divina soltanto adesso, sia per convincere gli Apostoli della sua Rivelazione per mezzo dell'umanità glorificata di Cristo, sia perché, prima della glorificazione con il corpo, Cristo non aveva permeato che parzialmente il cuore dei suoi discepoli.

L'effusione dello Spirito Santo sotto la forma delle lingue di fuoco esprime, da una parte, la volontà di Dio di comprendere tutto il mondo nella Chiesa e, dall'altra parte, la volontà di mantenere in quest'unità l'identità specifica di ogni persona. Risulta, quindi, che l'economia divina, il cui fondamento è stato messo nella natura umana assunta dal Figlio di Dio, è stata portata al compimento nella Chiesa, quale "quinto" atto di questo dramma di salvezza. Se lo scopo dell'economia consiste nella comunione degli uomini con Dio e tra di loro, questa comunione corrisponde all'appartenenza ecclesiale, cioè alla partecipazione degli uomini al corpo glorificato di Cristo, che si estende in essi per mezzo dello Spirito Santo e imprime in essi la stessa disposizione sacrificale, presente nel suo corpo. La fonte e il modello della comunione nella Chiesa è la Santissima Trinità. La comunione trinitaria indica che il principio dell'unità non può essere una persona sola, ma la comunione di più persone. Secondo il modello della Santissima Trinità è stato creato anche l'uomo, per cui la persona umana non può esistere fuori del legame ontologico-dialogico con altre persone, ma dev'essere sempre in comunicazione con i suoi simili. La dimensione comunionale dell'uomo, indebolita a causa del peccato, è stata attualizzata per mezzo dello Spirito Santo nell'Incarnazione del Figlio di Dio e nell'istituzione della Chiesa.

Bibliografia

Agachi, Adrian, "Sinteza neo-palamită a Părintelui Dumitru Stăniloae. Studiu de caz asupra lucrării Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe", in *Părintele Profesor Dumitru Stăniloae sau consonanța dintre dogmă, spiritualitate și liturghie*, Craiova 2015, 520–230.

Agachi, Adrian, *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Staniloae*, Cambridge 2013.

Bara Zoltán, "Un approccio ortodosso ecclesiologico alla dimensione sacramentale della Chiesa: la Chiesa, Sacramento di Cristo, secondo Dumitru Stăniloae", in *Sakramenty nowym wyzwaniem dla Kościoła Katolickiego*, Studia i Rozprawy, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego 53, Universytet Szczecin 2019, 155–180.

Bielawski, Maciej, *Dumitru Stăniloae and His Philokalia*, in *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, ed. Lucian Turcescu, Center for Romanian Studies, Iasi, Oxford, Palm Beach, Portland, 2002, 25–52.

Bielawski, Maciej, *Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Edit. Deisis, Sibiu 1998.

Cabasilas, Nicola, *La vita in Cristo*, Roma 2017.

Casel, Odo, *Das christliche Kultusmysterium*, Regensburg 1932.

Citterio, Elia, "Chiesa ortodossa romena: la testimonianza e il presente", (in collaborazione con Natalino Valentini e Iustin Marchis), in *Il Regno* 18/2005, 629–645.

Coman, Viorel, "Constituția sacramentală a Bisericii în teologia părintelui Dumitru Stăniloae: O evaluare a relației dintre Hristos și Biserică", in *Almanah bisericesc*, Buzău 2019, 92–115.

Congar, Yves, *Ecclesia de Trinitate*, in *Irénikon* 14, Chevetogne 1937, 131–146.

Lupu, Ștefan, "Il contributo di Dumitru Staniloae allo sviluppo della teologia ortodossa rumena", in *Dialog teologic* 39, Iaşi 2017, 59–84.

Scrima, André, "Renașterea fi localică în ortodoxia românească", in Teodor Baconsky, Tătaru-Cazaban, Bogdan (coord.), *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, Bucureşti 2003, 51–76.

Stăniloaie, Dumitru, "Autoritatea Bisericii", in *Studii Teologice* XVI/3–4, București 1964, 183–215.

Stăniloaie, Dumitru, "Comunitate prin iubire", in *Ortodoxia* XV/1, București 1963, 52–70.

Stăniloaie, Dumitru, "Cultul Bisericii Ortodoxe, mediu al lucrărilor Sf. Duh asupra credincioșilor", in *Ortodoxia* XXXIII/1, București 1981, 5–12.

Stăniloaie, Dumitru, "Iconomia dumnezeiască, temei al iconomiei bisericești", in *Ortodoxia* XXI/1, București 1969, 3–24.

Stăniloaie, Dumitru, "La centralité du Christ dans la théologie, la spiritualité et la mission orthodoxes", in *Contacts. Revue orthodoxe de spiritualité et de théologie* 27/92, 1975, 447–457.

Stăniloaie, Dumitru, "Natura sinodicității", in *Studii Teologice* XXIX/9-10, București 1977, 609–610.

Stăniloaie, Dumitru, "Noțiunea dogmei", in *Studii Teologice* XVI/9-10, București 1964, 534–571.

Stăniloaie, Dumitru, "Purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și relația lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii și înfierii noastre", in *Ortodoxia* XXXI/3-4, București 1979, 583–592.

Stăniloaie, Dumitru, "Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii", in *Ortodoxia* XIX/1, București 1967, 32–48.

Stăniloaie, Dumitru, "Sinteză eclesiologică", in *Studii Teologice* VII/5-6, București 1955, *267*–284.

Stăniloaie, Dumitru, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, București 2016.

Stăniloaie, Dumitru, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, București 2012.

Stăniloaie, Dumitru, "Realitatea tainică a Bisericii", in *Ortodoxia* XXXVI/3, București 1984, 415–420.

Stăniloaie, Dumitru, "Transparența Bisericii în viața sacramentală", in *Ortodoxia* XXII/ 4, București 1970, 501–516.

Stăniloaie, Dumitru, *Theology and the Church*, trans. Robert Barringer, New York 1980.

Zaharia, Ciprian, "La chiesa ortodossa romena in rapporto alle traduzioni patristiche filocaliche nelle lingue moderne", in *Benedictina* 35, Roma 1988, 153–172.

Zamfirescu, Dan, *Paisianismul. Un moment românesc în istoria spiritualității europene*, București 1996, 46–64.