

LA NORMATIVA MATRIMONIALE NEL PRIMO SINODO DI ALBA IULIA E FĂGĂRAŞ (1872)¹

Ioan-Paul FĂRCĂŞ²

ABSTRACT: *Matrimonial Legislation at the First Provincial Synod of Alba Iulia and Făgăraş (1872).* This article analyzes the matrimonial legislation of the First Provincial Synod of Alba Iulia and Făgăraş (1872), a milestone in the history of the Romanian Greek-Catholic Church. It examines the theological and juridical foundations of the synodal decrees, which addressed key issues such as the indissolubility of marriage, second unions, the discipline of married clergy, and the role of ecclesiastical tribunals in matrimonial causes. The study highlights the synod's effort to balance fidelity to Byzantine canonical tradition with the requirements of the Holy See, reflecting the broader tension between Eastern identity and Roman centralization. By situating the decrees within their historical and ecclesial context, the article shows how the Church sought both to preserve its heritage and to align with universal Catholic discipline.

Keywords: matrimonial law, provincial synod of Alba Iulia and Făgăraş, Romanian Greek-Catholic Church, indissolubility of marriage, second marriages of clergy, ecclesiastical tribunals, eastern canon law, Propaganda Fide, byzantine tradition, Holy See Authority

¹ Il presente articolo costituisce un approfondimento di alcune tematiche già trattate nella mia tesi di licenza in Diritto Canonico Orientale, difesa presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma nel 2023.

² Ioan-Paul Fărcaş, dottorando presso la Scuola Dottorale di Teologia e Studi Religiosi (Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università “Babeş-Bolyai” Cluj-Napoca, Romania); email: paulfarcas96@yahoo.com, ioan.farcas@ubbcluj.ro



Il primo Sinodo provinciale di Alba Iulia e Făgăraş (1872) rappresenta un momento di particolare rilievo nella storia della Chiesa greco-cattolica romena, non soltanto per il contesto ecclesiale e politico in cui esso si svolse, ma anche per le decisioni normative che vennero adottate in materia di disciplina matrimoniale e vita clericale. In un'epoca segnata da tensioni tra la fedeltà alle tradizioni orientali e la necessità di recepire le disposizioni della Santa Sede, il Sinodo del 1872 si pone come punto d'incontro tra due visioni: da un lato, l'affermazione dell'identità ecclesiale propria della Chiesa romena unita; dall'altro, l'esigenza di garantire una maggiore uniformità giuridica con il diritto canonico cattolico universale.

La normativa matrimoniale discussa e approvata in quell'occasione si radica in una duplice prospettiva: teologica e giuridica. Sul piano teologico, il matrimonio viene riaffermato come sacramento, segno dell'unione indissolubile tra Cristo e la Chiesa, e quindi fondamento della vita cristiana e della comunità ecclesiale. Sul piano giuridico, il Sinodo affronta questioni concrete, quali l'indissolubilità del vincolo coniugale, la disciplina delle seconde nozze, la condizione dei chierici sposati e la regolamentazione dei tribunali ecclesiastici competenti nelle cause matrimoniali.

Il presente articolo si colloca all'interno della mia tesi di licenza, intitolata 'Il diritto matrimoniale nei sinodi provinciali di Alba Iulia e Făgăraş', redatta presso la Facoltà di Diritto Canonico Orientale del Pontificio Istituto Orientale di Roma, sotto la guida del moderatore P. Ioan Cozma. Esso intende offrire un contributo accademico e teologico alla comprensione delle dinamiche normative matrimoniali affrontate nel Sinodo provinciale di Alba Iulia e Făgăraş.

1. Storia e contesto

Il XIX secolo fu per la Chiesa greco-cattolica romena un secolo di affermazione e consolidamento istituzionale che segnò l'inizio dell'attività dei sinodi provinciali che avrebbero cercato di dare una nuova organizzazione costituzionale, di uniformare le pratiche cultuali e rituali e di rafforzare la disciplina ecclesiastica.

Va tenuto presente il contesto di questi cambiamenti, in cui un ruolo importante ebbe la nuova riorganizzazione della Chiesa ortodossa di Transilvania.

Sparita dal paesaggio della geografia religiosa dopo l'unione dei romeni ortodossi con Roma nel 1700, riapparve nel 1761 come diocesi dipendente dalla metropolia ortodossa di Karlovitz, e nel 1811 ricevette dalle autorità asburgiche il diritto di stabilire la sua sede a Sibiu³. Grazie agli sforzi e attività del vescovo Andrei Șaguna (1846-1873), la diocesi sarà elevata al rango di metropolia nel 1864 e nel 1868 fu emanata una nuova e moderna costituzione, chiamata *Statutul Organic* che rimase in vigore in Transilvania fino all'entrata in vigore del primo statuto per l'organizzazione e il funzionamento del Patriarcato Romeno. Dunque, la promulgazione della costituzione del 1868 fu vista come concorrenziale dalle autorità ecclesiastiche unite romene. Nell'ambito della riorganizzazione dei romeni ortodossi, i greco-cattolici romeni avevano chiesto con insistenza alla Santa Sede di poter convocare un concilio o un sinodo provinciale fin dai tempi del metropolita Alexandru Sterca Sulutiu (1855-1867), ma tale richiesta fu sempre respinta, ufficialmente per ragioni amministrative⁴.

Solo nel 1859 Roma si convinse della necessità per la Chiesa greco-cattolica rumena di convocare un sinodo provinciale per organizzare la nuova provincia ecclesiastica. Va sottolineato che solo pochi anni prima, il 26 novembre 1853, il Pontefice Pio IX, con la Bolla *Ecclesiam Christi*, aveva istituito la provincia ecclesiastica di Alba Iulia e Făgăraş come provincia autonoma, separandola dalla giurisdizione dell'Arcivescovo di Esztergom e Primate d'Ungheria. La sede metropolitana fu stabilita a Blaj e furono istituite tre eparchie suffraganee: una a Lugoj e una a Gherla, mentre la terza a Oradea, era già stata eretta nel 1777 dal Pontefice Pio VI con la Bolla *Indefessum*, su richiesta dell'imperatrice d'Austria Maria Teresa⁵. Tra le diverse difficoltà, anche l'atteggiamento del Metropolita Sterca Sulutiu, era considerato un ostacolo alla convocazione del sinodo provinciale; tuttavia, non si pensò più alla convocazione del sinodo fino al 1865.

³ Cfr. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Bucureşti 1981, 64-74, 88-108, 215-228, 407.

⁴ Cfr. A. V. Sima, Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico per i Romeni greco-cattolici dell'Impero austriaco, alla metà dell'Ottocento, in: I. Cârja (a cura di), *I Romeni e la Santa Sede-Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, Bucarest 2004, 120.

⁵ Cfr. I. Filip, Tre date memorabili della Chiesa Romena Unita, *Osservatore Romano*, n. 250, 24 ottobre 1952, 5; si veda anche C. Alzati, *Biserica Română Unită cu Roma Greco-Catolică. Iсторie și spiritualitate*, Blaj 2003.

Anche allora, ci furono validi dubbi riguardo all'ortodossia dell'ex arcivescovo di Făgăraş, monsignor Sterca Sulutiu, a causa della sua grande affezione per le usanze orientali e delle difficoltà che sarebbero potute sorgere per la presidenza del sinodo stesso. Pertanto, la Santa Sede esitò prima di concedere l'autorizzazione per la sua celebrazione⁶.

Dopo la scomparsa del metropolita Sterca Sulutiu, come successore fu designato Ioan Vancea (1868-1892). Lo stesso anno della sua intronizzazione come metropolita, Ioan Vancea convocò il sinodo eparchiale, ponendo fine a un lungo periodo di inattività sinodale. Il sinodo eparchiale di Blaj del 1869 esaminò molti aspetti della vita religiosa ed ecclesiastica dell'epoca ed è stato considerato uno dei più produttivi in materia di disciplina sacramentale. Il sinodo emise 50 canoni e si concluse con la proposta di creare una commissione per la codificazione del diritto canonico romeno, e apportare le riforme necessarie alla collezione *Directorium Legis* (conosciuta in romeno come *Pravila Mare*)⁷.

La convocazione del sinodo provinciale per la Chiesa rumena unita della Transilvania era in linea di principio simile a quello adottato da altre Chiese orientali cattoliche durante lo stesso periodo, come il sinodo armeno di Bzommar del 1851 e quello caldeo di Rabban Hormizd del 1853. Questi sinodi, sia direttamente che indirettamente, si ispiravano al sinodo maronita del Monte Libano del 1736 e, come il sinodo ruteno di Zamosc del 1720, sembravano concentrarsi sulla conformità alle decisioni del Concilio di Trento e non facevano riferimento alle proprie tradizioni. Al contrario, gli organizzatori del sinodo provinciale di Blaj del 1872, sia i membri della Chiesa greco-cattolica rumena che le autorità romane coinvolte, avevano espresso il desiderio di preservare il prezioso patrimonio orientale che i loro padri avevano consegnato alla Chiesa di Transilvania⁸.

Le aspettative e gli obiettivi per il sinodo provinciale erano diversi tra la posizione di Roma e quella di Blaj. Il vescovato rumeno intendeva stabilire l'organizzazione della provincia ecclesiastica rumena unita della Transilvania

⁶ Cfr. Filip, Tre date memorabili della Chiesa Romena Unità 6.

⁷ Cfr. W. A. Bleiziffer, *Disciplina de sacramenti e culto divino*, Alba Iulia 2002, 39.

⁸ Cfr. O. Raquez, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale della Chiesa greco-cattolica di Transilvania, tenuto a Blaj nel 1872, in: I. Cârja (a cura di), *I Romeni e la Santa Sede*-*Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, 144-145.

basandosi sull'antica tradizione della Chiesa orientale. D'altra parte, la Santa Sede sperava che il sinodo avrebbe prodotto un codice di diritto canonico per la Chiesa Romena Unita della Transilvania, che sarebbe servito anche come modello per i futuri sinodi dei cattolici uniti dell'impero austriaco⁹.

Nel 1872, Ioan Vancea riuscì finalmente a convocare il primo Sinodo Provinciale, le cui decisioni furono applicate in tutte le eparchie della Chiesa Romena Unita. Al sinodo parteciparono due vescovi, il metropolita Ioan Vancea e Ioan Olteanu, vescovo di Lugoj, insieme al vicario capitolare di Gherla (chiamata anche Armenopoli), Ioan Anderko. Il vescovo di Oradea (Varadinum), Iosif Papp Szilágyi, che aveva lavorato sodo per ottenere le approvazioni necessarie per la convocazione del sinodo da parte delle autorità romane e imperiali, non poté partecipare per problemi di salute. Tuttavia, designò il canonista Ioan Szabo come suo rappresentante al sinodo. Le 21 persone che parteciparono al sinodo provinciale furono suddivise in tre commissioni diverse. La prima era guidata dal vescovo di Lugoj, Ioan Olteanu, con Stefan Moldovan come vicepresidente e altri sette membri. La seconda commissione era presieduta dal vicario di Gherla Ioan Anderko e comprendeva altri sette membri. Infine, la terza commissione era coordinata da Timotei Cipariu e dal canonista Ioan Szabo, insieme ad altri sette membri, tra cui Victor Mihàlyi de Apsa¹⁰.

Prima dell'inizio del sinodo provinciale, si tenne una congregazione preparatoria il 4 maggio del 1872, durante la quale i partecipanti giurarono di mantenere il segreto su tutti gli argomenti discussi durante il sinodo. L'apertura ufficiale del sinodo provinciale avvenne il 5 maggio con una celebrazione della Divina Liturgia presieduta dal metropolita Ioan Vancea presso la Cattedrale di Blaj. Durante il discorso inaugurale, il metropolita presentò ai partecipanti il progetto dei decreti che sarebbero stati discussi nelle commissioni del sinodo. Durante il discorso inaugurale, Vancea elencò tra gli obiettivi del sinodo, la restaurazione di una migliore organizzazione, al fine di consolidare, in tutta la provincia ecclesiastica unita, una coerente uniformità nella pratica e nella teoria di tutte le attività della vita pubblica della Chiesa. Egli sottolineò come questa uniformità fosse particolarmente necessaria in una provincia metropolitana

⁹ Cfr. Sima, Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico 12.

¹⁰ Cfr. Sima, Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico 122.

ringiovanita, rappresentando il culmine della vita spirituale e l'unico scudo in grado di proteggere l'autonomia che ancora rimaneva¹¹.

Il 6 maggio, furono costituite tre commissioni per discutere i dieci progetti di decreti presentati. Successivamente, il 9, 11, 12 e 13 maggio, questi progetti, dopo intensi dibattiti, furono adottati. Ognuno dei dieci decreti rappresentava un titolo che conteneva numerose questioni dibattute durante il sinodo e che furono adottate come decisioni definitive¹². I titoli sono: *I. De fide, II. De Ecclesia, III. De Synodis, IV. De Beneficiis ecclesiasticis, V. De SS. Sacramentis, VI. De Cultu Divino, VII. De vita Clericorum, VIII. De Ordine monastico S. Basili Magni, IX. De juventutis Institutione, X. De Iudiciis ecclesiasticis.*

I dieci titoli sono stati scritti in latino e rumeno, con poche citazioni all'interno del testo, ma con molte note a piè di pagina. Dopo la conclusione del sinodo, Ioan Vancea inviò gli atti sinodali e una lettera, datata 10 agosto 1872, al Papa Pio IX. Quest'ultimo rispose con una lettera del 28 settembre indirizzata al metropolita. Le decisioni del sinodo furono inviate alla Congregazione de Propaganda Fide soltanto l'8 febbraio 1874¹³.

I decreti approvati durante il primo sinodo provinciale, svoltosi a Blaj nel 1872, erano passati alla cosiddetta fase “romana”, ovvero quella fase che precede la promulgazione ufficiale delle decisioni sinodali, poiché era necessario ottenere il *nihil obstat* della Santa Sede. Tuttavia, questo processo si era prolungato fino al 1881. Durante questo periodo, i decreti del sinodo provinciale di Blaj furono sottoposti a un'attenta verifica da parte della Propaganda Fide, che richiese ulteriori spiegazioni e chiarimenti direttamente al metropolita Vancea. Dopo un'analisi approfondita degli atti sinodali, si decise di riconoscere semplicemente il sinodo provinciale di Blaj e apportare alcune correzioni al testo e alle note. Il Pontefice Leone XIII approvò questa soluzione il 13 agosto 1878. Tuttavia, il decreto ufficiale e pubblico di approvazione finale delle decisioni sinodali fu emesso dallo stesso Pontefice solo il 19 marzo 1881¹⁴. È interessante notare come la fase di verifica e revisione degli atti sinodali sia stata molto accurata e

¹¹ Cfr. Raquez, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale 145.

¹² Cfr. Raquez, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale 146

¹³ Cfr. Sima, Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico 123.

¹⁴ Cfr. Sima, Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico 124.

come ci sia stata un'interazione diretta tra la Santa Sede e il metropolita Vancea per ottenere ulteriori chiarimenti. È inoltre interessante notare come, nonostante l'approvazione della soluzione proposta dal Pontefice nel 1878, sia stato necessario attendere ulteriori tre anni per l'emissione del decreto di approvazione finale in forma ufficiale e pubblica.

Il metropolita Ioan Vancea, insieme al vescovo di Oradea-Mare, Iosif Papp-Szilágyi – noto per i suoi studi e contributi nel campo del diritto canonico orientale – prese parte al Concilio Vaticano I (1869-1870). Nel 1870, alla morte del vescovo di Lugoj, Alexandru Dobra, la sede fu affidata a Ioan Olteanu, mentre quella di Armenopoli/Gherla (attuale Cluj-Gherla) rimase vacante. Papp-Szilágyi ebbe un ruolo significativo nella fase di preparazione del primo Sinodo provinciale romeno; tuttavia, quando l'assemblea sinodale ebbe luogo tra il 5 e il 14 maggio 1872, egli, gravemente ammalato, non poté presenziarvi personalmente e delegò come suo rappresentante il canonico Ioan Szabo. Alla sessione sinodale presero parte solo due vescovi, insieme al vicario capitolare di Armenopoli, mentre il numero complessivo dei partecipanti fu di ventuno: tra questi, il preposito con tre canonici di Făgăraş, il preposito con un canonico di Lugoj, un delegato per ciascuno dei capitoli di Oradea-Mare e Gherla, sette teologi, tre notai provenienti dal clero diocesano, nonché gli egumeni dei monasteri basiliani di Blaj e di Bixad, accompagnati dal vicario di quest'ultimo¹⁵.

La partecipazione dei vescovi rumeni al Concilio Vaticano I ebbe un effetto notevole sulla preparazione del sinodo provinciale di Blaj, sia sulla struttura che sulla metodologia di lavoro adottata. Tra i punti in comune tra i due eventi, il primo è la presenza di una ‘congregazione preparatoria’ dove tutti i membri giurarono di mantenere il segreto sui lavori del sinodo. In secondo luogo, fu richiesto ai membri di presentarsi a Blaj prima dell'apertura ufficiale del sinodo per preparare l'ordine del giorno dei temi da discutere. Inoltre, il decreto sulla professione di fede adottato dal sinodo provinciale di Blaj è simile a quello adottato dal Concilio Vaticano I¹⁶. Qui, ci si offre una panoramica utile sulla relazione tra questi due eventi storici e come si siano influenzati a vicenda.

¹⁵ I. Arieşan, La ricca legislazione canonica del sinodo provinciale I (1872) e la posizione della sede apostolica circa gli atti sinodali. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica*, 61/2016, 9-10.

¹⁶ Raquez, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale 145.

I decreti del sinodo provinciale di Blaj, redatti tra il 4 e il 14 maggio, furono classificati in base all'importanza, seguendo un ordine gerarchico da 1 a 10. Secondo uno studio condotto da Bocşan e Cârja sui documenti del sinodo, sono state notate significative analogie e similitudini con le costituzioni dogmatiche del Concilio Vaticano I. Ad esempio, la fede cattolica delimitata dagli errori del mondo moderno, tra i primi temi affrontati dal Concilio Vaticano I e approvato nella costituzione dogmatica *Dei Filius* del 1870, è stata anche uno dei titoli del sinodo provinciale di Blaj del 1872. Inoltre, il sinodo ha fatto molti riferimenti esplicativi al Concilio Vaticano I nei titoli successivi. Altri titoli, come quelli riguardanti i sinodi e il culto divino, riflettono similitudini con i progetti discussi durante il Concilio Vaticano I¹⁷. In generale viene mostrato come il sinodo provinciale di Blaj abbia cercato di adeguarsi alle disposizioni del Concilio, pur adattandole alle specificità locali della Chiesa rumena.

Dopo la celebrazione del primo Sinodo provinciale della Chiesa greco-cattolica romena, gli atti sinodali furono inviati a Roma per essere esaminati e approvati dalla Sede Apostolica, in conformità a quanto previsto dalla costituzione apostolica *Immensa æterni* di papa Sisto V (22 gennaio 1588)¹⁸. Tali atti, sottoposti al vaglio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, rappresentarono i primi documenti sinodali ufficiali provenienti dalla provincia ecclesiastica di Alba-Iulia e Făgăraş. Già nel 1853, papa Pio IX aveva istituito la provincia ecclesiastica romena di rito bizantino, elevando l'eparchia di Făgăraş al rango di sede metropolitana con cattedrale a Blaj, e attribuendole il titolo di «Alba-Iulia e Făgăraş». Tale decisione rispondeva all'esigenza di assicurare un migliore sostegno pastorale e spirituale ai fedeli greco-cattolici romeni residenti in Transilvania, nel Banato di Timişoara e nelle regioni ungheresi. Alla nuova metropolia furono assegnate tre diocesi suffraganee: quella di Gran Varadino (Oradea-Mare), già preesistente nel territorio ungherese, e due di nuova istituzione, ossia le eparchie di Lugoj, nel Banato, e di Armenopoli (oggi Gherla/Cluj-Gherla), in Transilvania¹⁹.

¹⁷ Cfr. N. Bocşan/ I. Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)*, Cluj-Napoca 2007, 273-274.

¹⁸ *Immensa æterni* Dei [22 gennaio 1588] per la riorganizzazione della Curia Romana in *Bullarium Romanum*, VIII, 1863, 985-988.

¹⁹ Arieşan, La ricca legislazione canonica del sinodo provinciale 11.

Le somiglianze nella struttura e nei contenuti dei decreti del primo sinodo provinciale, suggeriscono che non sia stato semplicemente un adattamento del Concilio Vaticano I alle esigenze della Chiesa Romena unita della Transilvania. I vescovi rumeni, infatti, erano ben preparati sulle questioni storiche e canoniche dei concili ecumenici e generali precedenti, come dimostrato dalle numerose citazioni presenti nei decreti del sinodo. Ciò suggerisce che il sinodo abbia avuto una propria originalità e autonomia nella sua elaborazione. I vescovi romeni uniti hanno guardato al Concilio Vaticano I come a un modello recente per risolvere le questioni pratiche nella provincia unita della Transilvania durante il sinodo provinciale, ma allo stesso tempo anche per rinnovare la propria ecclesiologia in linea con le direttive della Chiesa Cattolica. Questo non significa che la Chiesa Romena Unita abbia rinunciato alla sua specificità e perso la sua identità spirituale, ecclesiologica e la propria autonomia. Infatti, i decreti del sinodo tengono conto di questi aspetti e sottolineano l'importanza dei sinodi secondo le antiche norme ecclesiastiche, nonché la necessità di organizzare la provincia di Alba Iulia e Făgăraş attraverso il dibattito sinodale. Inoltre, il sinodo provinciale rappresenta una possibilità per affermare l'identità ecclesiale, i fondamenti teologici e dogmatici dell'unione con Roma, e l'importanza di mantenere l'autonomia della Chiesa Romena Unita²⁰.

Durante un periodo lungo 10 anni, il primo sinodo provinciale della Chiesa Romena Unita della Transilvania subì diverse modifiche, chiarimenti e dibattiti. Questi eventi hanno evidenziato due diverse visioni ecclesiastiche, che si sono manifestate attraverso le differenze tra il testo originale del sinodo redatto dai vescovi romeni e quello corretto e modificato da Propaganda Fide. Nonostante ciò, il testo approvato e pubblicato dal sinodo era in linea con quello elaborato a Blaj nel 1872 e inviato a Roma. La prima edizione dei decreti del sinodo provinciale di Blaj del 1872, corretti e modificati, fu stampata a Roma e successivamente riedita a Blaj durante i preparativi del secondo sinodo provinciale nel 1882. Tuttavia, alcune delle modifiche effettuate dalla commissione di Propaganda Fide ai decreti emanati nel primo sinodo provinciale tenuto a Blaj sono degne di nota. In particolare, due nuovi capitoli sono stati aggiunti al

²⁰ N. Bocşan/ I. Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)* 275-276.

primo titolo “*De Fide*”: il “*De immaculata Sanctissimae Virginis Mariae Conceptione*” e il “*De religionibus indifferentismo*”²¹. L’aggiunta di questi due capitoli ha messo in luce l’influenza della teologia e della dottrina cattolica romana sulla Chiesa Romena Unita, dimostrando anche la volontà di adeguarsi a questa tradizione religiosa. Nonostante le differenze di opinione e le difficoltà incontrate nel processo di elaborazione dei decreti, il sinodo ha rappresentato un passo avanti nella storia della Chiesa Romena Unita e nel suo rapporto con la Chiesa Cattolica.

Inoltre, furono apportate alcune eliminazioni significative durante la modifica dei decreti del primo sinodo provinciale della Chiesa Romena Unita della Transilvania. In particolare, vennero eliminati tutti i riferimenti ai diritti e ai privilegi dei patriarchi stabiliti dal Concilio di Firenze, che erano contrapposti ai poteri papali. Anche la clausola dei Sinodi di Alba Iulia del 1697 e 1698, che condizionava l’unione in cambio della possibilità di conservare la propria tradizione, venne soppressa²². Questi cambiamenti riflettono un atteggiamento diffidente delle istituzioni ecclesiastiche romane nei confronti delle tradizioni orientali, poiché sono stati eliminati tutti i riferimenti ai sinodi bizantini, alla giurisprudenza romana e bizantina, e ai canonisti bizantini come Balsamone, Zonaras e altri. Infine, sono stati rimossi tutti i riferimenti ai Nomocanoni e alle collezioni canoniche, come per esempio la *Pravila Magna* (*Directorium Legis*) e il *Pedalion*. Qui, vengono evidenziate le tensioni e le difficoltà incontrate durante il processo di unificazione delle Chiese orientali e occidentali, nonché la complessità delle relazioni tra di esse.

È importante notare un dettaglio significativo e, in alcuni aspetti, anche positivo riguardo alle modifiche appena menzionate. Come nota Olivier Raquez: ‘una prima occhiata sulle note dell’edizione ufficiale degli Atti e Decreti costata il numero rilevante di citazioni di autorità cristiane orientali del primo millennio, il che assicura anche la continuità delle tradizioni proprie della Chiesa Unita. Il testo originale, stabilito dai membri del sinodo presentava gli stessi argomenti, ma li avevano trovati nella Pravila o collezione dei testi canonici orientali. Rifiutando il valore di questa collezione compilata da autori ortodossi, i

²¹ Cfr. Raquez, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale 146.

²² Cfr. Raquez, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale 146.

membri delle Plenarie della Congregazione Propaganda Fide avevano chiesto all'Em.mo Pitra di fare ricerche necessarie per presentarle sotto i nomi dei loro autori. Nello stesso modo, rifiutavano ripetutamente l'idea di un *Corpus di leggi valide per le Chiese orientali*. Utilizzando il concilio detto Trullo, rifiutavano di chiamarlo sotto il nome di *Quinisesto* perché complementare dei 5° e 6° concili ecumenici²³.

Alcune altre norme furono introdotte, tra cui l'obbligo di convocare il sinodo provinciale ogni tre anni, la presenza necessaria dei superiori dei monasteri al sinodo e la conferma dell'indissolubilità del matrimonio. Questo era in contrasto con le norme della *Pravila*, che permettevano il divorzio religioso e la possibilità di contrarre seconde e terze nozze. Mentre per il Concilio di Trento e il codice di diritto canonico latino (romano) il fondamento necessario e sufficiente per il matrimonio è il mutuo consenso, le tradizioni orientali mettono maggiormente l'accento sulla benedizione sacerdotale. Le due tradizioni differiscono anche riguardo allo scioglimento del legame matrimoniale. Infatti, gli orientali praticano *l'oikonomia*, ovvero permettono la celebrazione di nuovi matrimoni, mentre la tradizione tridentina esamina il libero consenso come fondamento del matrimonio. Le autorità romane decisamente applicare la loro visione e i loro principi anche alle Chiese orientali cattoliche²⁴.

Le nuove norme stabilite portarono alla disapprovazione dei matrimoni misti. Questa decisione venne formalizzata attraverso un'istruzione emessa da Propaganda Fide il 28 giugno 1858. Durante il primo sinodo provinciale, Propaganda Fide esaminò i decreti preparati e adottò criteri per correggere e modificare il testo originale. Tuttavia, emerse un atteggiamento diffidente verso le tradizioni ecclesiastiche orientali, che sembrava persistere nell'ambito ecclesiastico romano all'epoca. Questo atteggiamento è evidente nelle riflessioni del teologo consultore di Propaganda Fide, Semenenko, che sembrava essere orientato a confrontare sempre le norme e la teologia latina²⁵. Questo atteggiamento, tuttavia, va visto nel contesto storico e culturale dell'epoca e non deve essere interpretato come una posizione attuale della Chiesa Cattolica.

²³ Cfr. Raquez, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale 146.

²⁴ Cfr. Bleiziffer, *Disciplina dei sacramenti e culto divino* 42.

²⁵ Cfr. Bocşan/ Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)* 277.

2. Le seconde nozze dei chierici nel Primo Sinodo Provinciale

In questa parte, desidero discutere del giudizio espresso dal primo sinodo provinciale riguardo alle seconde nozze dei chierici e gli impedimenti che ne risultano. Prima di entrare nel merito di questo argomento, tuttavia, vorrei accennare brevemente al sacramento matrimoniale che è stato affrontato dal sinodo nella sezione *De SS. Sacramentis* del Titolo V, nel capitolo VIII.

Nell'introduzione si sottolinea l'importanza del matrimonio come istituzione divina e la necessità di preservarne l'unità e la santità. Si fa riferimento alla creazione del matrimonio da parte di Dio, che lo istituì per la condivisione della vita tra l'uomo e la donna come una sola società, come si legge nelle Sacre Scritture. Tuttavia, a causa della caduta dell'uomo e del suo allontanamento da Dio, l'unità e la stabilità del matrimonio sono state compromesse, portando alla pratica della poligamia e dei divorzi arbitrari²⁶.

Il Primo Concilio Provinciale della Chiesa Romena Unita con Roma si ispirò fedelmente all'ecclesiologia del Concilio Vaticano I, ampliandone la prospettiva attraverso l'esame di altre questioni di fondamentale rilevanza per la vita ecclesiale, tra cui il ruolo e l'autorità dei vescovi e dei sinodi. Il lungo intervallo di nove anni trascorso tra la trasmissione degli atti conciliari a Roma e la loro approvazione da parte della Congregazione di Propaganda Fide, non deve essere interpretato come segno di riserve dottrinali da parte delle autorità romane. Il clero greco-cattolico romeno, riunitosi a Blaj nel 1872, confermò pienamente la propria adesione alla fede cattolica, sostenendola con motivazioni teologiche tratte dai testi liturgici della propria tradizione bizantina. Le difficoltà sorte durante il processo di approvazione riguardarono principalmente l'utilizzo di alcune fonti canoniche la cui validità non era riconosciuta ufficialmente dalla Santa Sede. Tra queste si annoverano il Nomocanone di Fozio, i canoni del Concilio Trullano, il Pidalion e la Pravila. Tutti i riferimenti a tali raccolte legislative furono successivamente espunti dai decreti sinodali per conformarli alla disciplina universale della Chiesa Cattolica²⁷.

²⁶ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis* celebratum anno 1872, tit. V, cap. VIII, Blasius 1882, 92.

²⁷ C. Barta, *Tradiție și Dogmă – Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)*, Cluj-Napoca 2014, 246-247.

Il documento sinodale evidenzia l'importanza che il cristianesimo attribuisce al sacramento del matrimonio e il suo significato spirituale. Il matrimonio viene visto come un'immagine dell'unione tra Cristo e la Chiesa, e quindi deve essere considerato sacro e indissolubile. Inoltre, il sacramento del matrimonio offre ai coniugi nel loro cammino spirituale e nella santificazione, il che dimostra la cura che la Chiesa ha per la vita matrimoniale. Questo messaggio rimane ancora rilevante oggi e può essere di ispirazione per i cristiani che cercano di vivere il loro matrimonio in modo consapevole e spirituale. Inoltre, si sottolinea l'importanza del sacramento del matrimonio e il suo ruolo nella vita dei fedeli cristiani. Il matrimonio viene elevato alla dignità di sacramento nel Nuovo Testamento, il che significa che il sacramento stesso è un mezzo attraverso il quale i coniugi possono raggiungere la santificazione. Inoltre, il matrimonio cristiano non è solo un'unione legale tra due persone, ma rappresenta anche l'unione indissolubile tra Cristo e la Chiesa.

Il testo sinodale mette anche in luce il fatto che il consenso dei coniugi è la causa efficiente del matrimonio. Ciò significa che l'elemento fondamentale, che fa sì che il matrimonio esista, è l'accordo libero e volontario dei coniugi di unirsi in matrimonio, e questo consenso deve essere espresso in modo legittimo²⁸.

*Matrimonium Christianorum ratum et consummatum ex Christi Domini institutione neque ratione adulterii neque ulla ex causa dissolvi potest*²⁹. Quest'affermazione mette in luce l'importanza e la sacralità del matrimonio cristiano, elevato dal nostro Signore alla dignità di sacramento. Il legame matrimoniale tra l'uomo e la donna, che si uniscono in matrimonio legittimamente, viene visto come un'immagine della fedeltà e dell'unione indissolubile tra Cristo e la Chiesa. In un mondo in cui il divorzio è diventato comune e accettato, questa affermazione del sinodo provinciale ci invita a riflettere sulla natura del matrimonio e a riaffermare la sua sacralità e la sua permanenza come uno dei fondamenti della società umana.

²⁸ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. V, cap. VIII 94.

²⁹ “Il matrimonio cristiano *rato et consumato*, per l'istituzione di Cristo Nostro Signore, non può essere sciolto né per motivi di adulterio né per qualsiasi altra causa” [trad. nostra]. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. V, cap. VIII 94.

Nel capitolo IV del titolo VII, cioè la sezione *De Presbyteris Coniugatis*, il sinodo fa riferimento ad una pratica antica della Chiesa cattolica che ammetteva uomini sposati al presbiterato, a patto che fossero uniti ad una sola vergine. Abbiamo come fonti i Canoni degli Apostoli 17 e 18³⁰. La tradizione della Chiesa di richiedere ai candidati al sacerdozio di sposarsi solo con vergini ha radici antiche nel testo dell'Antico Testamento. Questo ordinamento aveva lo scopo di garantire le migliori condizioni morali per le famiglie dei chierici e per il loro servizio. *Le Novellae* di Giustiniano avevano stabilito che i candidati al sacerdozio dovessero sposare solo vergini, consolidando così questa pratica nella legge canonica. In definitiva, l'obiettivo di questa tradizione era di preservare l'integrità morale dei chierici e delle loro famiglie, per permettere loro di servire meglio la comunità religiosa³¹. Inoltre, il sinodo sottolinea la severità con cui la Chiesa puniva coloro che rifiutavano di ricevere la comunione sacramentale da un prete coniugato. I provvedimenti presi dal sinodo erano finalizzati a garantire la coerenza e l'integrità del clero, non solo in termini di vita coniugale, ma anche di reputazione morale e religiosa. In questo modo, si mirava ad evitare che eventuali problemi personali dei chierici potessero mettere a rischio la loro missione pastorale e la fede dei fedeli.

Gli Ordinariati erano esortati a lavorare per prevenire conflitti e animosità all'interno delle famiglie e per evitare l'indifferenza verso la religione. A tal fine, non si accettava l'ordinazione al clero se non di coloro che avevano moglie greco-cattolica e che avevano ottenuto la benedizione episcopale prima di contrarre il matrimonio. I seminaristi dovevano informare l'Ordinariato riguardo alla loro scelta di sposarsi e sulla persona che intendevano sposare³².

Appare evidente che la normativa particolare mirasse ad ammettere all'ordinazione soltanto gli uomini sposati con una donna alla sua prima unione, secondo quanto espresso nel testo: *Ecclesia nostra inde ab antiquis temporibus viros virgini uni iunctos ad S. Presbyteratum admisit...*³³. Tale

³⁰ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. VII, cap. IV 140.

³¹ Cfr. I. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – note si comentarii*, Sibiu 2005, 18-19.

³² *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. VII, cap. IV 141.

³³ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. VII, cap. IV 141.

formulazione sembra trovare la propria ispirazione in un passo paolino, in particolare nel termine ‘semnès’ della Prima Lettera a Timoteo (3,11), dove san Paolo parla della condotta delle mogli dei diaconi. È interessante notare che il legislatore ecclesiastico abbia accostato i concetti di vergine e degna, pur trattandosi, in realtà, di termini che nel linguaggio paolino indicano sfere semantiche differenti. Nei testi pastorali (1Tm 3,11; Tt 2,3), l’aggettivo degna richiama una qualità morale, legata alla rettitudine di vita e alla sobrietà cristiana; mentre nelle pericopi dedicate alle vergini (1Cor 7,25.34.36-38) l’accento cade sulla condizione fisica o giuridica della donna, ossia sul suo stato di vita³⁴.

Si può quindi ritenere che la scelta di utilizzare il concetto di dignità come riferimento al termine vergine riflette l’intenzione del legislatore di fondare tale disposizione sull’insegnamento etico e spirituale del Nuovo Testamento, evitando di richiamarsi direttamente alle prescrizioni rituali della Legge levitica. Questa norma sarà successivamente ripresa quasi integralmente dal sinodo eparchiale di Oradea del 1926, ancora una volta senza un esplicito riferimento alla fonte originaria. Tuttavia, è opportuno ricordare che, già alcuni anni prima, il Metropolita greco-cattolico Alexandru Șterca-Şuluțiu aveva indicato nella disciplina bizantina – che ammette all’ordinazione solo il chierico sposato con una vergine – un chiaro legame con la tradizione levitica dell’Antico Testamento. Il fatto che il legislatore non abbia voluto sottolineare apertamente tale continuità con la Legge mosaica sembra trovare una spiegazione nel riferimento ad un’altra fonte normativa, ossia il canone apostolico 18, che menziona in modo specifico la condizione della moglie di colui che si prepara a ricevere l’ordinazione sacerdotale³⁵.

Da quanto precede si può comprendere che la normativa non si limitava a stabilire condizioni giuridiche per l’ammissione al sacerdozio, ma mirava anche a proporre un modello di vita sacerdotale improntato all’integrità morale e all’esemplarità familiare. La purezza richiesta non va quindi interpretata soltanto in senso fisico o formale, bensì come manifestazione di una coerenza

³⁴ I. A. Pop, *Clerul în dreptul particular al Bisericii Arhiepiscopale Majore din România. Comentarii cu privire la disciplina clerului căsătorit*, Târgu-Lăpuș 2021, 104.

³⁵ Pop, *Clerul în dreptul particular al Bisericii Arhiepiscopale* 104.

interiore capace di riflettersi nella vita coniugale e nel ministero pastorale del chierico.

In tale prospettiva, il sinodo – al termine della sezione dedicata ai presbiteri coniugati – esortava coloro che avevano scelto il matrimonio a vivere la propria vocazione con equilibrio, a custodire l’armonia domestica e a offrire un esempio di virtù cristiana e di edificazione per l’intera comunità dei fedeli³⁶.

Nel successivo capitolo, cioè il capitolo V, il sinodo ha trattato il tema *de secundis nuptiis Clericorum in sacris Ordinibus constitutorum*. Questo capitolo proibisce ai membri degli ordini sacri di contrarre seconde nozze, in conformità con le disposizioni contenute nell’Istruzione emanata dalla Propaganda Fide il 28 giugno 1858³⁷. Nel passo in questione, il sinodo fa riferimento alla prima lettera dell’apostolo Paolo ai Corinzi 7, 39-40: ‘la moglie è vincolata per tutto il tempo in cui vive il marito; ma se il marito muore è libera di sposare chi vuole, purché ciò avvenga nel Signore. Ma se rimane così com’è, a mio parere è meglio; credo infatti di avere anch’io lo Spirito di Dio’.

La normativa antica, il canone 7 del concilio di Neocesarea e i canoni 41 e 50 di San Basilio Magno hanno portato la Chiesa a considerare i matrimoni successivi dei laici come validi, ma meno perfetti e soggetti a correzione³⁸.

Il canone 7 di Neocesarea mette in guardia i presbiteri da questa pratica e li invita a evitare di partecipare a queste celebrazioni, poiché la seconda unione richiede un atto di penitenza. Il motivo di tale richiamo è di evitare che i presbiteri, attraverso la loro partecipazione, possano essere visti come favorevoli a queste unioni che, nel passato, erano considerate meno ideali rispetto al matrimonio contratto una sola volta³⁹. Nel canone 41 di San Basilio si fa

³⁶ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. VII, cap. IV 142.

³⁷ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, IV Instructio, “Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Juliensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata” 282.

³⁸ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. VII, cap. V, 142.

³⁹ Cfr. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe* 215-216.

riferimento alla questione della possibilità per le vedove di contrarre un secondo matrimonio. Secondo il testo del canone, le donne vedove possono risposarsi senza essere incolpate, a condizione che non ci sia nessuno che possa interrompere il loro matrimonio precedente; invece, il canone 50 si riferisce alla questione delle terze nozze. Mentre la Chiesa condanna completamente le seconde nozze per i chierici costituiti negli Ordini Sacri, non esiste una legge riguardo alle terze nozze. Tuttavia, San Basilio Magno afferma che le terze nozze non sono approvate dalla legge e quindi vengono considerate un'infrazione della Chiesa. Nonostante ciò, San Basilio Magno esorta a non emettere condanne pubbliche su queste unioni, poiché sono considerate più tollerabili del peccato di adulterio aperto. Tuttavia, è importante notare che San Basilio Magno invita i credenti a non oscurare la natura non approvata di queste unioni e a non tollerare apertamente il peccato⁴⁰.

Alla luce di quanto esposto, risulta possibile cogliere una certa coerenza interna tra la norma particolare e il canone apostolico 18, pur nella loro diversa formulazione. Mentre la prima tende a fondare la propria ratio normativa su un'interpretazione etico-spirituale del termine paolino degna, il canone apostolico, pur rifacendosi implicitamente al Levitico, si distacca dall'elemento rituale della purezza per proporre una visione più propriamente ecclesiale della dignità richiesta al ministro ordinato. In tal modo, entrambe le disposizioni riflettono un progressivo passaggio dalla concezione veterotestamentaria, centrata sulla purezza legale, a una prospettiva cristiana che privilegia la coerenza morale e la fedeltà coniugale come segni della maturità vocazionale.

Il canone apostolico 18 stabilisce che: 'Colui che ha preso in moglie una vedova, una donna ripudiata, una cortigiana, una serva o una di quelle che si esibiscono sulla scena non può essere vescovo, presbitero, diacono né, in generale, appartenere al numero dei chierici'⁴¹. Se si confronta questo testo con le prescrizioni della Legge levitica: 'Non prenderà in moglie una prostituta né una donna disonorata, né una donna ripudiata dal marito... ma prenderà in moglie una vergine. Non prenderà né una vedova, né una ripudiata, né una

⁴⁰ Cfr. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe* 415.

⁴¹ *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele apostolice și canoanele sinoadelor ecumenice*, vol. I, ediție bilingvă, (R. Perșa ed.) București 2022, 112.

disonorata o una prostituta, ma una vergine del suo popolo' (Lv 21,7.13-14), risulta evidente che il canone apostolico si ispira al contenuto della legislazione levitica.

Tuttavia, si osserva che tale canone non riprende esplicitamente il termine vergine utilizzato nel testo levitico e non fa alcun riferimento diretto alla Legge mosaica. L'eliminazione consapevole di questo vocabolo, insieme alla mancanza di un richiamo esplicito al Levitico, lascia intendere la volontà dell'autore di prendere le distanze dalla fonte veterotestamentaria. Il canone apostolico sembra dunque rielaborare il principio della purezza e della dignità in una prospettiva ecclesiale, reinterpretandolo alla luce dell'etica e della spiritualità cristiana⁴².

Alla luce di tale analisi, appare chiaro che la riflessione ecclesiale sul rapporto tra purezza, dignità e idoneità al ministero ordinato non rimase circoscritta ai testi antichi, ma trovò ulteriori sviluppi nella normativa successiva. Il progressivo distacco dall'interpretazione letterale delle prescrizioni levitiche e la loro rilettura in chiave etico-spirituale costituirono il punto di partenza per una più matura elaborazione disciplinare all'interno della Chiesa.

Nell'istruzione della Sacra Congregazione di Propaganda Fide che fu mandata all'Arcivescovo di Alba Iulia e Făgăraş nel 1858 e che riguarda *de continentia clericorum*, all'inizio si sottolinea che la fede viene trasmessa attraverso l'infallibile magistero della Chiesa, basato sulla rivelazione divina e sull'autorità di Dio, piuttosto che sul ragionamento umano. Pertanto, essa deve essere unica e identica per tutti coloro che desiderano far parte del Corpo di Cristo e vivere nell'unica comunità cristiana. La disciplina ecclesiastica, sebbene possa accogliere alcune variazioni esterne dovute alle differenze di situazioni e tempi o alla tradizione di una Chiesa più importante, non deve mai contrastare con la santità della fede, né con la dottrina morale e l'onorabilità della Chiesa⁴³.

Inoltre, nell'istruzione che fu inviata, la Sacra Congregazione di Propaganda Fide sottolineava: *Porro Sanctitas Sua, cui nihil est potius, quam ut*

⁴² Pop, *Clerul în dreptul particular al Bisericii Arhiepiscopale* 105.

⁴³ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, IV Instructio, "Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Julensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata" 282.

*disciplina orientalis in sua puritate vigeat ac servetur, summopere in primis desiderans, ut qui, vocante Deo sacris addicuntur ministeriis, nedum doctrina verum etiam integritate vitae praefulgeant, ut verbo et exemplo fideles, quibus praesunt, possint instruere in doctrina sana, et eos, qui contradicunt, etiam puritatis vitae exemplo arguere...*⁴⁴.

Una persona che analizzasse accuratamente la tradizione riguardante il celibato e la continenza del clero, scoprirebbe facilmente che fin dai primi secoli della Chiesa cattolica, se non con una legge specifica e generale, almeno con usi e costumi consolidati, era stato stabilito che non solo i vescovi e i presbiteri, ma anche i chierici nominati in sacri uffici, dovessero mantenere la verginità o la continenza perpetua. Questa richiesta era giustificata dalla dignità del sacro ministero, al quale erano attribuiti compiti quasi divini, che sembrava richiedere che coloro che sacrificavano e portavano all'altare una vittima immacolata, ossia la santità e la purezza stessa, si impegnassero a brillare con la purezza della verginità o della continenza perpetua.

La testimonianza dei Santi Padri è estremamente significativa, poiché dimostra che gli Apostoli avevano come successori solo coloro che avevano consacrato la loro vita alla verginità o alla continenza perpetua, indipendentemente dal fatto che fossero sposati o meno. L'esempio e l'insegnamento degli Apostoli sulla questione non possono essere ignorati, poiché la Chiesa di Roma, considerata Madre e Maestra, ha sempre sostenuto l'importanza dell'osservanza della castità e l'ha diffusa in modo salutare in tutta la Chiesa occidentale, fino a farne una legge inviolabile⁴⁵.

⁴⁴ “Inoltre, Sua Santità, alla quale nulla è più importante che la disciplina orientale vigente e preservata nella sua purezza, desidera soprattutto che coloro che sono chiamati da Dio ai ministeri sacri non solo risplendano per la loro dottrina, ma anche per l'integrità della loro vita, in modo che possano istruire i fedeli con la parola e con l'esempio, e arguire con l'esempio di purezza di vita coloro che contraddicono” [trad. nostra]. Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1872*, IV Instructio, “Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Julensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata” 286.

⁴⁵ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, IV Instructio, “Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Julensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata” 286.

Allo stesso tempo, nell'istruzione, si afferma che alcuni chierici di origine greca affermavano con eccessiva sicurezza che i vescovi nell'Oriente avessero spontaneamente rispettato il loro dovere di continenza senza essere soggetti a leggi in tal senso. Questa affermazione sarebbe stata per la prima volta sancita nel Sinodo di Trullo (i canoni 12 e 48⁴⁶). Tuttavia, queste argomentazioni come anche gli esplicativi riferimenti ai Padri della Chiesa e alle leggi precedentemente stabilite da Giustiniano (il quale si definisce anche esecutore dei precedenti Canoni) dimostrano come i vescovi debbano essere scelti tra i monaci o tra il clero purché non abbiano figli né moglie o non convivano con loro⁴⁷. Inoltre, tale disciplina è presente anche in diverse sette orientali che si erano già separate dall'unità della Chiesa prima del periodo di Giustiniano, le quali concordano nella scelta di vescovi celibati.

Con il passare del tempo, ciò che era considerato un'infrazione o una consuetudine tollerata in una particolare chiesa locale, al tempo di Epifanio si radicò e si diffuse al punto da coinvolgere quasi tutta la Chiesa orientale, causando un evento molto diverso riguardante i preti e gli altri chierici. Con l'ulteriore diffusione di questa pratica, ciò che inizialmente era permesso solo ai Cantori e ai Lettori fu esteso anche ai preti e ad altri chierici che avevano ricevuto gli ordini sacri, cioè di avere rapporti sessuali con le loro mogli che

⁴⁶ G. Alberigo/ G. L. Dossetti/ P. P. Joannou/ C. Leonardi/ P. Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2013, Trullano, can. 12: “È venuto a nostra conoscenza che in Africa e in Libia e in altri luoghi, i pastori amati da Dio di quei territori non rinunciano a coabitare con le proprie spose anche dopo che è stata conferita l'ordinazione, suscitando in tal modo presso il popolo danno e scandalo. Avendo, dunque, grande sollecitudine che tutto si faccia per l'edificazione dei popoli che abbiamo da reggere, abbiamo deciso che una cosa simile non si faccia più [...]. Se qualcuno viene preso facendo una cosa simile, sia deposto”. Alberigo/ Dossetti/ Joannou/ Leonardi/ Prodi, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Trullano, can. 48: “La sposa di colui che viene promosso a presiedere ad una sede episcopale, dopo essersi separata di comune accordo da suo marito, entri, dopo l'ordinazione, in un monastero situato lontano dalla residenza episcopale e goda dell'assistenza materiale del vescovo; anzi, se essa si rende degna, sia promossa alla dignità di diaconessa”. Dimitrios Salachas, *La normativa del concilio trullano: commentata dai canonisti bizantini del XII secolo*, Zonaras, Balsamone, Aristenos, (Oriente Cristiano 2-3), Palermo 1991, 43, 86.

⁴⁷ Si veda: I. Cozma, Grounds for Divorce in the Orthodox Church: A Canonical Approach, *Analele Științifice ale Universității “Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, tom. XXVI/2 (2021), Teologie Ortodoxă, 125-153.

avevano sposato prima dell'ordinazione. In alcune province orientali, la disciplina più indulgente si diffuse al punto che alcuni presbiteri osarono persino sposarsi dopo aver ricevuto gli ordini sacri. Tuttavia, sia il diritto ecclesiastico che quello imperiale avevano già severamente vietato e proibito tale pratica prima dell'introduzione dei canoni trullani, come dimostrato dalle leggi dell'imperatore Giustiniano I. Giustiniano si lamenta del fatto che alcuni chierici abbiano disatteso i sacri canoni e contratto matrimonio dopo l'ordinazione. Questi canoni proibivano severamente, sotto pena di privazione del sacro ministero, che i presbiteri, i diaconi e i suddiaconi si sposassero dopo l'ordinazione. Pertanto, l'imperatore stabilì sanzioni canoniche e civili per coloro che avessero commesso tale trasgressione, dichiarando illegittimi i figli nati da questo tipo di matrimonio, così come se fossero stati concepiti in un matrimonio incestuoso⁴⁸.

Benedetto XIV nella Costituzione Apostolica *Eo quamvis tempore*, sostiene che la potestà laica debba obbedire ai diritti ecclesiastici, ma Giustiniano si riferisce in questa materia ai Sacri Canoni. In aggiunta, è importante sottolineare che il permesso concesso ai Diaconi, in caso di contestazione dell'ordinazione, di poter contrarre matrimonio anche dopo aver ricevuto gli ordini sacri (canone X del Concilio Provinciale di Ancira), non può essere utilizzato come argomentazione per modificare la disciplina della Chiesa orientale. Infatti, la posizione di Epifanio, Girolamo e altri Padri della Chiesa, così come quella dello stesso Imperatore, è chiara nel sostenere che tale canone abbia avuto efficacia solo all'interno della provincia di Ancira e non abbia modificato la disciplina della Chiesa orientale, come dimostrano le parole testuali. Per questo motivo, il Canone VI del Sinodo di Trullo impone sotto la pena di deposizione il divieto assoluto per i suddiaconi, i diaconi e i presbiteri di sposarsi dopo l'ordinazione. Inoltre, gli esperti di diritto canonico greci, riconoscono che il canone del Concilio di Ancira sia stato completamente abrogato dal Sinodo Trullano⁴⁹.

⁴⁸ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, IV Instructio, “Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Julensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata” 290-292.

⁴⁹ *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, IV Instructio, “Instructio transmissa a Sacra Congregazione de Propaganda Fide ad Archiepiscopum Provinciae Ecclesiasticae Fogarasiensis et Alba-Julensis, et die 28 Junii anno 1858 emanata” 292.

Il vescovo Iosif Papp-Szilágyi di Magno Varadino (Oradea Mare) nel suo *Enchiridion*⁵⁰, al § 91 *De Clericorum sponsalibus* afferma: *Qui de Clericis secunda sponsalia ante Ordines init ad ulteriores Ordines non promovetur. Quod de Lectore intelligendum est, Subdiaconus enim si sponsalia inire attentaret deponendus est*⁵¹. Il §91 sostiene che se un chierico ha già contratto matrimonio una volta e cerca di sposarsi nuovamente prima di ricevere gli Ordini Sacri, non sarà in grado di avanzare verso posizioni superiori all'interno della gerarchia della Chiesa. Questa regola si applica anche al ruolo del lettore, che rappresenta un Ordine minore all'interno della Chiesa. Inoltre, l'affermazione sottolinea che anche un suddiacono, che si trova un gradino sotto il diacono nella gerarchia della Chiesa, sarebbe costretto a lasciare la sua posizione se decidesse di contrarre matrimonio.

3. I tribunali ecclesiastici

Il Titolo X del sinodo provinciale I, tratta *de iudiciis ecclesiasticis*. Secondo i sacri canoni adottati da questo Sinodo, il fine principale dei processi ecclesiastici è quello di educare e curare. La pena ecclesiastica mira soprattutto a far prendere coscienza a colui che ha violato un preciso canone, affinché comprenda la gravità della sua deviazione spirituale e possa purificarsi attraverso la lotta spirituale del pentimento, diventando così un membro sano e funzionale del corpo ecclesiale⁵². Di conseguenza, questo titolo intende riconoscere, in accordo con il diritto canonico orientale e per ordine della Sede Apostolica, tutti i tribunali che si occupano di questioni processuali necessari alla Chiesa greco-cattolica romena.

⁵⁰ J. P. Szilagyi, *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae*, Magno-Varadino 1862.

⁵¹ Un chierico che contragga un secondo matrimonio prima di ricevere gli Ordini Sacri non sarà promosso a Ordini superiori. Questo si applica al lettore, poiché se un suddiacono tentasse di contrarre matrimonio, dovrebbe rinunciare al proprio incarico [trad. nostra]. Szilagyi, *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae* §91.

⁵² D. Salachas, *Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, Bologna 1997, 328.

Il titolo X è formato da tre capitoli. Il primo capitolo tratta *De Consistoriis dioecesanis*, il secondo capitolo tratta *De Foris matrimonialibus* e il terzo capitolo tratta *De Instantiarum Foris*.

Nel primo capitolo si stabilisce che il vescovo deve formare un gruppo di consulenti o consiglio, chiamato concistoro. Questo consiglio sarà composto da tutti i canonici della cattedrale e da altri sacerdoti scelti liberamente. L'obiettivo del concistoro sarà quello di discutere e prendere decisioni riguardanti i principali affari dell'eparchia, come ad esempio l'ammissione dei chierici, la gestione dei beni ecclesiastici, l'insegnamento, le cause subordinate al tribunale eparchiale e la collazione dei benefici⁵³.

Il concistoro deve comprendere, oltre al presidente e ad un numero prefissato di assessori, anche un notaio e un economo che, giurando di operare con diligenza, si impegnano ad esaminare accuratamente le questioni loro affidate dal presidente, a fare giustizia conformemente alle leggi e a custodire scrupolosamente tutti gli atti loro affidati. È altresì dovere dei suddetti soggetti mantenere riservate non solo le decisioni del concistoro, le quali non devono essere divulgabili, ma anche le opinioni e i voti espressi da ciascun membro del concistoro nelle cause trattate, nonché gli imprevisti e gli eventi che si manifestano in seno al concistoro. Qualsiasi divulgazione di tali informazioni potrebbe infatti ledere la reputazione, l'onore e l'autorità del concistoro, così come l'immagine di ciascun membro⁵⁴.

Il concistoro è diviso in: 1) *Consistoria diocesana qua fora in causis Ecclesiasticis civilibus*; 2) *Consistoria diocesana qua fora in causis Ecclesiasticis criminalibus*.

1. *Consistoria diocesana qua fora in causis Ecclesiasticis civilibus*. Le questioni ecclesiastiche che riguardano i diritti spirituali dei fedeli e il loro bene privato sono definite come cause ecclesiastiche civili. Queste questioni possono essere puramente spirituali, ad esempio quelle relative alla fede, ai sacramenti, al culto, alla liturgia, alla giurisdizione e alla disciplina ecclesiastica, oppure

⁵³ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. X, cap. I 174.

⁵⁴ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. X, cap. I 174-176.

possono essere strettamente correlate agli aspetti spirituali, come i benefici ecclesiastici, la loro istituzione, trasferimento e conferimento, tutti i diritti parrocchiali, il diritto di patronato, la sepoltura ecclesiastica e l'adempimento dei voti.

La Chiesa è considerata il giudice competente in questioni di natura spirituale, in quanto segue l'esempio degli Apostoli nel giudicare tali casi. Coloro che si rivolgono ai tribunali secolari, invece di rispettare il giudizio ecclesiastico, sono soggetti a sanzioni canoniche⁵⁵. Abbiamo come fonte il canone 9 del Concilio di Calcedonia (451) dove si sottolinea l'importanza della risoluzione dei conflitti all'interno della comunità ecclesiastica, esortando i chierici a cercare di risolvere le questioni tra di loro prima di rivolgersi alle autorità secolari. Inoltre, viene stabilito un sistema gerarchico di giudizio, in cui i casi vengono prima sottoposti al vescovo o ad arbitri scelti di comune accordo, prima di poter ricorrere a tribunali esterni o alla sede imperiale. L'accento sembra quindi essere posto sulla risoluzione pacifica delle controversie e sulla sottomissione alla gerarchia ecclesiastica⁵⁶. Inoltre, anche i laici hanno l'obbligo di deferire i casi riguardanti i chierici e i monaci al tribunale vescovile.

2. *Consistoria diocesana qua fora in causis Ecclesiasticis criminalibus.* Le cause ecclesiastiche criminali sono quelle che mirano a scoprire e punire i delitti contro le leggi ecclesiastiche, nel rispetto del bene pubblico.

In queste cause, sono inclusi i delitti contro la religione, come l'apostasia, l'eresia, lo scisma, le imprecazioni, i sacrilegi, le superstizioni e la simonia. Inoltre, sono considerati i delitti che recano offesa alla carità verso il prossimo, come l'omicidio, la mutilazione e la procurazione dell'aborto. Infine, sono inclusi i delitti che danneggiano la carità verso sé stessi, nell'impegno per la salvezza eterna, come i peccati carnali, gli abusi dei Sacramenti e della giurisdizione, e altre azioni esterne libere in cui viene violata una legge ecclesiastica penale. L'autorità giudiziaria ordinaria per le cause ecclesiastiche criminali è la Chiesa, rappresentata dai suoi Vescovi⁵⁷.

⁵⁵ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. X, cap. I 176-178.

⁵⁶ Cfr. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe* 90-91.

⁵⁷ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. X, cap. I 178.

Il secondo capitolo del titolo X, *de foris matrimonialibus* tratta delle ragioni per cui è possibile richiedere la separazione o la nullità del matrimonio. Queste questioni devono essere affrontate da un tribunale composto da almeno cinque membri e la presenza del difensore del vincolo è obbligatoria. È possibile presentare un appello d'ufficio contro una sentenza di nullità emessa in prima istanza, che può essere portato a qualsiasi altro grado. Tuttavia, le parti non sono autorizzate ad appellarsi dopo una sentenza di validità del matrimonio emessa in prima e seconda istanza. Per quanto riguarda la nullità, se un terzo o un quarto tribunale è chiamato ad emettere una sentenza, è necessario che siano concordi almeno tre sentenze⁵⁸.

Anche se non viene affrontato direttamente, è abbastanza evidente qual è l'orientamento della Sede Apostolica riguardo a questo argomento. Ad esempio, il S. Uffizio, in diverse cause matrimoniali, ordinava agli orientali di seguire la stessa costituzione, dispensando solo se non era possibile osservarla in ogni dettaglio a causa delle circostanze locali. Questo dimostra che la Sede Apostolica considerava importante che anche gli orientali rispettassero le formalità prescritte, anche quelle considerate meno rilevanti⁵⁹.

Effettivamente, la Chiesa greco-cattolica romena non disponeva di un regolamento proprio in grado di soddisfare le proprie esigenze. La Pravila (*Directorium Legis*) del 1652, oltre ad essere inadeguata per regolare le questioni matrimoniali, come dimostrano alcuni vescovi romeni che affermano di seguire le norme della Chiesa latina, è sospetta perché è una collezione ortodossa. Inoltre, è addirittura pericolosa poiché consente, contro la dottrina cattolica, lo scioglimento del vincolo matrimoniale per molteplici cause; probabilmente questo è il motivo per cui, in passato, il divorzio non era raro tra i romeni⁶⁰.

Il terzo capitolo del titolo X, *de instantiarum foris*, stabilisce che i tribunali delegati dei protopresbiteri devono trattare tutte le cause in primo grado, ad eccezione di quelle riguardanti i protopresbiteri stessi. Questa norma è coerente

⁵⁸ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. X, cap. I 178.

⁵⁹ Cfr. I. Arieşan, *II Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena*, Dissertatio ad Doctoratum, Roma 2008, 387.

⁶⁰ Cfr. Arieşan, *II Sinodo Provinciale I (1872)* 388.

con i diritti dei protopresbiteri menzionati nel titolo II, cap. 8, § II/1, *protopoparum iura* del sinodo provinciale, in cui viene stabilito che i protopresbiteri giudicano come primo grado di giurisdizione tutte le cause ecclesiastiche, in quanto la giurisdizione è loro stata delegata dal vescovo⁶¹.

La sanzione dei fori protopresbiterali avrebbe causato notevole dispiacere ai membri della congregazione del sinodo, poiché la Sede Apostolica ne aveva già ordinato l'abolizione in passato. Per questo motivo, è necessario fare una breve rassegna storica dei tribunali e delle ragioni per cui sono stati aboliti, così come delle motivazioni per cui si sarebbe voluto ripristinarli⁶². A partire dal 1856, il metropolita di Alba-Iulia e Făgăraş, insieme a tutti i vescovi romeni, ha sostenuto la tesi che, in base alle prescrizioni canoniche della Chiesa romena, la prima istanza dei giudizi ecclesiastici spettava al protopresbitero, la seconda al vescovo eparchiale (da solo o con il suo presbiterio o nel sinodo), la terza al metropolita e la quarta al Romano Pontefice. Questa posizione è stata espressa in alcuni documenti presentati al Pro-Nunzio di Vienna con una lettera datata 13 aprile 1856 e firmati da tutti i vescovi romeni⁶³.

Prima della comunicazione dell'istruzione del Card. Rauscher del 1858, nella metropolia di Alba-Iulia e Făgăraş, era stata adottata una prassi secondo cui i protopresbiteri fungevano da tribunale di prima istanza anche per le cause matrimoniali, a condizione che la loro sentenza fosse confermata dal metropolita. Tuttavia, la Congregazione generale stabilì che tale abuso non dovesse più verificarsi, poiché i protopresbiteri non avrebbero più dovuto avere tribunale di prima istanza. Invece, essi sarebbero stati autorizzati a compilare i processi solo se incaricati dai rispettivi vescovi, per conto dei quali agivano in delega. Tale sistema, tuttavia, privava i protopresbiteri di alcuni guadagni e peggiorava la loro già precaria situazione economica. Per mitigare questo effetto negativo, i consulenti decisero che il governo austriaco avrebbe dovuto fornire ai protopresbiteri un sostegno finanziario adeguato invece dei guadagni derivanti dal foro protopresbiterale. Nel 1862, l'episcopato rumeno sollevò forti lamentele

⁶¹ Cfr. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae*, tit. II, cap. VIII 44.

⁶² Cfr. P. Maior, *Protopapadichia*, (ed.) I. Chindriş, Cluj-Napoca, 1998, 68.

⁶³ Cfr. Arieşan, *II Sinodo Provinciale I* 391.

in merito ai cambiamenti introdotti dalle nuove leggi e dai nuovi tribunali matrimoniali. Il metropolita Sulutiu e il vescovo di Armenopoli, Alexi, scrissero al Nunzio di Vienna per esprimere le loro preoccupazioni. Tali proteste indussero la Congregazione degli Affari a riesaminare l'intera questione della giurisdizione delle cause ecclesiastiche, in particolare quelle matrimoniali, insieme ad altre questioni pendenti riguardanti i rumeni⁶⁴.

Il primo Sinodo provinciale di Alba-Iulia e Făgăraş si tenne dal 5 al 14 maggio 1872 e i suoi atti furono inviati alla Sede Apostolica dal metropolita Ioan Vancea tramite una lettera datata 10 agosto 1872. Il Santo Padre Pio IX rispose il 28 settembre dello stesso anno; tuttavia, gli atti non arrivarono alla Congregazione di Propaganda Fide per gli Affari del Rito Orientale fino all'8 febbraio 1874. Dopo una prima discussione il 23 marzo seguente, Propaganda Fide chiese un parere dettagliato a P. Pietro Semenenko, uno dei fondatori dei Redentoristi polacchi, il cui rapporto venne presentato il 29 giugno 1876. Successivamente, furono richiesti ulteriori chiarimenti al metropolita. Dopo tre Congregazioni generali nel luglio 1878, si decise di riconoscere il Sinodo provinciale con la condizione di apportare correzioni al testo e alle note. Il decreto di approvazione della decisione fu ratificato dal Romano Pontefice il 13 agosto 1878, ma il decreto formale di approvazione fu invece ratificato solo il 19 marzo 1881, dopo che gli atti del sinodo furono definitivamente corretti a Roma. Gli atti furono poi ripubblicati a Blaj, quando il secondo sinodo provinciale (1882) era già in fase di preparazione⁶⁵.

Conclusioni

Il primo Sinodo Provinciale di Blaj (5–14 maggio 1872), maturato in un XIX secolo di fermento istituzionale e identitario, rappresenta un passaggio-chiave nella definizione dell'autocoscienza ecclesiale e giuridica della Chiesa Romena Unita con Roma. Nato dall'intreccio di spinte locali (bisogno di riorganizzazione, uniformità disciplinare, tutela del patrimonio bizantino) e di istanze centrali (l'auspicio romano di un corpus normativo esemplare per l'area

⁶⁴ Arieşan, *II Sinodo Provinciale I* 394-395.

⁶⁵ Arieşan, *II Sinodo Provinciale I* 408-409.

austro-ungarica), il Sinodo si pone al crocevia fra Tradizione orientale e recezione creativa del magistero più recente, in particolare del Concilio Vaticano I. La sua struttura in dieci titoli, l'uso parallelo di latino e romeno e la scelta metodologica di fondare i decreti su un'ampia trama di fonti patristiche e canoniche mostrano una Chiesa capace di coniugare fedeltà e riforma, memoria e aggiornamento.

La lunga fase romana (1872–1881) — con verifiche, richieste di chiarimenti, correzioni ai testi e alle note — non fu mero attrito burocratico, ma laboratorio ecclesiologico dove si misurarono due sensibilità: da un lato la volontà di Roma di garantire coerenza dottrinale e disciplinare in comunione con l'insieme cattolico; dall'altro la ferma intenzione di Blaj di custodire la forma orientale della vita ecclesiale. Le aggiunte (ad es. su Immacolata Concezione e indifferentismo religioso) e le espunzioni (riferimenti a privilegi patriarcali fiorentini, nomocanoni e collezioni ortodosse) indicano un assestamento normativo che, pur segnato da una certa diffidenza verso strumenti giuridici di matrice bizantina, non cancellò la radice orientale: la stessa Propaganda Fide, su impulso di studio accurato, ricondusse a fonti patristiche del primo millennio molti contenuti inizialmente appellati alla Pravila, salvaguardando la continuità della Tradizione.

Sul versante sacramentale, il Sinodo afferma con chiarezza la dottrina dell'indissolubilità del matrimonio rato e consumato, collocando la disciplina matrimoniale nel solco dell'unità tra fede professata e prassi celebrata. L'enfasi sul consenso come causa efficiente, l'alto valore simbolico-mistico dell'unione sponsale (figura di Cristo e della Chiesa) e la correzione di prassi locali più lassiste costituiscono un deciso riallineamento alla disciplina cattolica, senza rinnegare la sensibilità liturgico-pastorale orientale. In questo quadro si comprende anche il giudizio severo sulle seconde nozze dei chierici: l'ermeneutica congiunta dei canoni antichi e delle istruzioni romane dell'Ottocento mira a tutelare la testimonianza integrale del ministero ordinato e la coerenza della comunità.

Non meno rilevante è l'architettura giudiziaria delineata dal Titolo X: la finalità medicinale della pena, la definizione dei fori, il ruolo dei concistori, l'obbligatorietà del *defensor vinculi* nelle cause matrimoniali e la graduazione delle istanze testimoniano la volontà di dare forma stabile a un ordinamento processuale idoneo a servire giustizia e *salus animarum*. La discussione sui fori

protopresbiterali — con il superamento di abusi, la ridefinizione delle competenze e la ricerca di sostenibilità economica — mostra una governance ecclesiale capace di riformarsi con criteri di legalità, responsabilità e cura pastorale.

Nel suo insieme, il Sinodo non fu una semplice traduzione locale del Vaticano I: ne riecheggiò il lessico teologico-giuridico, ma esercitò una autentica originalità nel calibrare le decisioni alle esigenze della provincia metropolitana di Alba Iulia e Făgăraş. La dialettica Blaj–Roma non scaturì da una contrapposizione identitaria, bensì da un comune sforzo di integrare — senza confonderle — la cattolicità dell’unità e la legittima diversità delle tradizioni. Da qui deriva il suo valore paradigmatico: mostra come una Chiesa orientale cattolica possa rinnovare le proprie istituzioni, pur custodendo rito, spiritualità e diritto propri, dentro una comunione che non è omologazione ma reciprocità.

Alla luce di ciò, il profilo del Sinodo del 1872 può essere letto come atto fondativo di una sinodalità cattolica orientale matura: capace di decisioni normative organiche; attenta all’autorità dei vescovi e alla funzione dei sinodi; vigile nell’armonizzare canoni antichi e istanze contemporanee; determinata nel coniugare verità della fede, disciplina dei sacramenti e struttura dei tribunali. L’approvazione finale del 19 marzo 1881 sigilla non solo la validità giuridica dei decreti, ma anche la riuscita di un percorso ecclesiale che ha reso più chiara l’identità della Chiesa greco-cattolica romena: orientale nella forma, pienamente cattolica nella comunione.

Per la ricerca odierna, questo esito suggerisce tre piste: (1) approfondire la ricezione delle correzioni romane nei successivi sinodi e nella prassi eparchiale; (2) indagare comparativamente i modelli coevi (ruteno, armeno, caldeo) per cogliere convergenze e differenze nell’equilibrio tra tradizione e riforma; (3) valutare come la sintesi raggiunta nel 1872–1881 abbia inciso sulla successiva codificazione del diritto canonico orientale e sull’autocomprendensione sinodale fino all’età contemporanea. In questo modo, il Sinodo di Blaj emerge non come capitolo isolato, ma come snodo generativo per la vita, il diritto e la missione della Chiesa Romena Unita con Roma.

BIBLIOGRAFIA

I. Fonti

- Alberigo, Giuseppe/ Dossetti, L., Giuseppe/ Joannou, P., Perikles/ Leonardi, Claudio/ Prodi, Paolo, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 2013.
- Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1872*, Blasius 1882.
- Immensa aeterni Dei* [22 gennaio 1588] per la riorganizzazione della Curia Romana in *Bullarium Romanum*, VIII, 1863.
- La Bibbia di Gerusalemme*, edizione per lo studio, Scarpa Mara, Filippi Alfio (ed.), Bologna 2009.
- Papp-Szilágyi, Iosif, *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae*, Magno-Varadino 1862.

II. Libri, articoli e studi

- Alzati, Cesare, *Biserica Română Unită cu Roma Greco-Catolică. Istorie și spiritualitate*, Blaj 2003.
- Arieșan, Ilie, *Il Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena*, Dissertatio ad Doctoratum, Roma 2008.
- Arieșan, Ilie, La ricca legislazione canonica del sinodo provinciale I (1872) e la posizione della sede apostolica circa gli atti sinodali, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica* 61/2016, 5-56.
- Barta, Cristian, *Tradiție și Dogmă – Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)*, Cluj-Napoca 2014.
- Bleiziffer, William, *Disciplina de sacramenti e culto divino*, Aeternitas, Alba-Iulia 2002.
- Bocșan, Nicolae/ Cârja, Ion, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)*, Cluj-Napoca 2007.
- Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele apostolice și canoanele sinoadelor ecumenice*, vol. I, ediție bilingvă, (Perșa Răzvan ed.) București 2022.
- Cozma, Ioan, Grounds for Divorce in the Orthodox Church: A Canonical Approach, in: *Analele Științifice ale Universității "Alexandru Ioan Cuza" din Iași*, tom. XXVI/2 (2021), Teologie Ortodoxă, 125-153.
- Filip, Ioan, *Tre date memorabili della Chiesa Romena Unita*, *Osservatore Romano*, n. 250, 24 ottobre 1952.

- Floca, Ioan, *Canoanele Bisericii Ortodoxe – note si comentarii*, Sibiu 2005.
- Maior, Petru, *Protopapadichia*, (ed.) Ioan Chindriş, Cluj-Napoca, 1998.
- Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Bucureşti, 1981.
- Pop, Ioan Alexandru, *Clerul în dreptul particular al Bisericii Arhiepiscopale Majore din România. Comentarii cu privire la disciplina clerului căsătorit*, Târgu-Lăpuş 2021.
- Raquez, Olivier, Riflessioni sul Primo Sinodo Provinciale della Chiesa greco-cattolica di Transilvania, tenuto a Blaj nel 1872, in: Ion Cârja (a cura di), *I Romeni e la Santa Sede-Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, Bucarest 2004, p. 139-147.
- Salachas, Dimitrios, *Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, Bologna 1997.
- Salachas, Dimitrios, *La normativa del concilio trullano: commentata dai canonisti bizantini del XII secolo*, Zonaras, Balsamone, Aristenos, (Oriente Cristiano 2-3), Palermo 1991.
- Sima, Ana Victoria, Santa Sede ed un progetto di modello ecclesiastico per i Romeni greco-cattolici dell'Impero austriaco, alla metà dell'Ottocento, in: I. Cârja (a cura di), *I Romeni e la Santa Sede-Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, Bucarest 2004, 117-123.

