



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2016

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate

prof. dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea DOMUNI, Toulouse, Franța
prof. dr. François Bousquet, Collège Saint Louis des Français, Roma, Italia
prof. dr. Marius Bucur, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța
prof. dr. Ionela Cristescu CIN, Pontificio Istituto Orientale
prof. dr. Roberto Dodaro, OSA, Istituto patristico agustinianum
prof. dr. Pablo Gefaell, Pontificia Università della Santa Croce, Roma
prof. dr. Ovidiu Ghitta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Isidor Mărtincă, Universitatea București, România
prof. dr. Paul O'Callaghan, Pontificia Università della Santa Croce,
Roma
prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Universitatea Viena, Austria

Editor șef prof. dr. Cristian Barta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Editori conf. dr. Dan Ruscu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,
România

Secretari lect. dr. Andreea Mârza, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. William Bleiziffer, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,
România

Membri

lect. dr. Remus Florin Bozântan, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

conf. dr. Alexandru Buzalic, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Marius Furtună, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

conf. dr. Sorin Marțian, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Ionuț Popescu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Anton Rus, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

conf. dr. Călin Săplăcan, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Redacția aduce mulțumiri referenților care contribuie la creșterea calității revistei.

Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește conținutul articolelor.

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Ilie ARIEȘAN

- 5 La ricca legislazione canonica del Sinodo provinciale I (1872) e la posizione della Sede Apostolica circa gli atti sinodali * *The Ample Canonic Legislation of the 1st Provincial Synod (1872) and the Position of the Holy See Regarding the Acts of the Synod* * *Ampla legislație canonică a Sinodului provincial I (1872) și poziția Sfântului Scaun referitoare la actele sinodale*

William A. BLEIZIFFER

- 57 Vers un nouveau commencement : Le saint Siège avant et après Benoît XVI. Réflexions sur la législation canonique concernant l'élection du Pontife Romain * *A New Beginning: The Holy See Before and After Benedict XVI. Some Thoughts on the Canon Law Concerning the Election of the Roman Pontiff* * *Către un nou început: sfântul Scaun înainte și după Benedict al XVI-lea. Reflecții asupra legislației canonice privind alegerea Pontifului Roman*

Florin BOZÂNTAN

- 77 The Priest – An Instrument of the Divine Mercy * *Preotul, instrument al milostivirii divine*

Marius-Grigore FURTUNĂ

- 85 Il risveglio della vita monastica basiliana unita romena all'inizio del sec. XX-mo. Uomini, fatti e circostanze * *People, Facts and Events that Lead to Overcoming the Deep Crisis of the Monastic Life of the Romanian Uniate Order of St. Basil the Great by the Beginning of the 20th Century* * *Reînnoirea vieții monahale bazilitană române unite la începutul secolului al XX-lea. Oameni, fapte și împrejurări*

Călin SĂPLĂCAN

- 105 La guérison d'un paralytique : vulnérabilité, accès aux soins, résilience. Analogie théologie-médecine * *Healing a Paralyzed Man: Vulnerability, Access to Health Care, Resilience. Theology - Medicine Analogy* * *Vindecarea unui paralizic: vulnerabilitate, acces la îngrijiri, reziliență*

Ivana Ryška VAJDOVÁ

- 119 The Process of Achieving the Self Archetype from the Perspective of Analytical Psychology (Towards Understanding the Concept of God-Man) * *Procesul dobândirii arhetipului sinelui din perspectiva psihologiei analitice (Spre înțelegerea conceptului de Dumnezeu-Om)*

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 127 *Saint Dionysius the Areopagite. Sources, context, reception.* A. Tat/ Cl. Tuțu (ed.), Cluj-Napoca : Napoca Star 2015, 311 p. (**Alexandru BUZALIC**)
- 131 W.A. Bleiziffer, *Ius particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Actualitate și perspective*, Cluj-Napoca: Argonaut 2016, 434 p. (**Maximilian PAL**)
- 133 A. Castaldini, *Il Dio nascosto e la possibilità di Auschwitz: prospettive filosofiche e teologiche sull'Olocausto*, Cluj-Napoca: Editura Academia Română / Centrul de Studii Transilvane 2016, 370 p. (**Anton RUS**)

139 PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE

LA RICCA LEGISLAZIONE CANONICA DEL SINODO PROVINCIALE I (1872) E LA POSIZIONE DELLA SEDE APOSTOLICA CIRCA GLI ATTI SINODALI

ILIE ARIEȘAN*

ABSTRACT: The Ample Canonic Legislation of the 1st Provincial Synod (1872) and the Position of the Holy See Regarding the Acts of the Synod. The current paper aims to emphasize the role of the 1st Provincial Synod as a fundamental juridical apparatus for the particular law of our Church and as a *fons iuris* for *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. We know that our *ius particulare Ecclesiae sui iuris* is in the process of being drawn up.

This paper focuses on the rich canonic analysis of the 1st Provincial Synod (1872) and on the position of the Apostolic See regarding the acts of this synod which was the most important one amongst the other two Romanian provincial synods approved by the Holy See, because it was meant to renew the Romanian canonic legislation and to replace the famous collection *Directorum Legis*, also known as *Pravila* (1652), in use since before the Union and presented as a *fons iuris* even in the norms of the synods ulterior to the Union with Rome.

An important role in our approach is given to the analysis of several aspects characteristic to the 1st Provincial Synod such as, for example, the *Sacri canones* as a *fons iuris* of a great importance for the 1st Provincial Synod, since it made the Romanian Church a unique one among the other Oriental Churches United with Rome through its fidelity towards the Oriental tradition and patrimony.

For a better understanding of the Synod, we analyzed also the *Ad decreta Synodalia animadversiones* (cf. *Mansi* 42), which revealed the importance of the Romanian synod obvious even in a comparison with the synods of the other Catholic Oriental Churches from the same period in the Habsburg Empire, precisely because it was the intention of the Holy See of Rome to present the 1st Provincial Synod as a model for them.

* Sacerdote greco-cattolico nell'eparchia di Cluj Gherla. Amministratore parrocchiale a Vad e Catan del decanato di Dej. Membro del Consiglio giudiziario eparchiale e giudice nel Tribunale Ordinario delle Chiesa Romena Unita. Dottore in Diritto canonico presso la Facoltà di Diritto Canonico Orientale del Pontificio Istituto Orientale di Roma con la tesi *Il Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena*. Email: ausimilar@gmail.com.

The foundation of the new ecclesiastic province of Alba Iulia and Făgăraș (*Ecclesiam Christi* Bulla of Pope Pius IX, from Nov. 26th 1853) was of a fundamental importance for the Romanian Church and for its legislation. It was a great need for the exact knowledge of the spirit of the clergy and of the faithful, of their state, of their customs and of all that could have referred to the preservation in this province of the purity of faith and of the holiness of the rites and discipline. All these aspects reflected in the concern of Rome were expressed initially by the Apostolic Nuncio from Vienna, who asked the metropolitan and his suffraganeous bishops for a complete informative report regarding various disciplinary aspects from their own bishoprics, information about the provincial and local synods, about the married clergy, the ecclesiastical courts, the Sacrament of Marriage, the diriment impediments etc., with the purpose of checking up if the customs of each bishopric were conform with the oriental canonic law and if any remaining stains from the time of the Schism could still be found in the rite and the discipline of this Church.

One can notice that the Romanian Greek-Catholic Church had its own problems, among which the reports revealed, besides important aspects of sacramental law, the issue of synodality, the one of the rights of the archpriests, the issue of the organization of a new ecclesiastical province, the one referring to the *communicatio in sacris*, to the election of the metropolitan and of the bishops, the one concerning the role of the laity in the church. Several of these issues caused Rome true difficulties. A famous example is offered by the matrimonial practice preceding the Union, supported vividly by the Romanian metropolitan A.Ș. Șuluțiu, who allowed the archpriests to function as a first instance court.

In the Romanian Greek-Catholic Church, the *ius particulare* has as its fundamental juridical apparatus especially the three Provincial Synods of 1872, 1882 and 1900. The knowledge of this legislation is fundamental to the canonic direction and drawing up of the *ius particulare Ecclesiae sui iuris*.

Keywords: canonic law; particular law; Greek-Catholic; juridical apparatus; 1st Provincial Synod (1872)

REZUMAT: Ampla legislație canonică a Sinodului provincial I (1872) și poziția Sfântului Scaun referitoare la actele sinodale. Prezentul articol își propune să scoată în relief Sinodul provincial I ca aparat juridic fundamental pentru dreptul particular al Bisericii noastre și ca *fons iuris* pentru *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. În prezent *ius particulare Ecclesiae sui iuris* este în plin proces de redactare.

Acest studiu analizează bogata legislație canonică a Sinodului provincial I (1872) și poziția Scaunului Apostolic față de actele Sinodului, care a fost cel mai important dintre cele trei Sinoade provinciale românești aprobate de Scaunul Apostolic, pentru faptul că era menit să reinnoiască legislația canonică românească și să se substituie faimoasei Colecții *Directorium legis*, cunoscută și sub numele de *Pravila* (1652), în vigoare înainte de Unire, și prezentă ca *fons iuris* chiar și în normativa unor Sinoade ulterioare Unirii cu Roma.

Un rol însemnat în abordarea acestui subiect este acordat analizei câtorva aspecte caracteristice Sinodului provincial I cum ar fi, de exemplu, *Sacri canones* în calitatea lor de *fons iuris* de mare importanță în cadrul Sinodului provincial I deoarece acest fapt evidențiază Biserica română ca fiind unică între celelalte Biserici orientale Unite cu Roma, prin fidelitatea ei față de tradiția și patrimoniul oriental. Pentru o mai bună înțelegere a Sinodului, s-a analizat și *Ad decreta Synodalia animadversiones* (cf. *Mansi* 42), care scoate în relief importanța acestuia chiar și comparativ cu sinoadele celorlalte Biserici orientale din Imperiul Habsburgic din aceeași perioadă, tocmai pentru că în intenția Scaunului Apostolic de la Roma, Sinodul provincial I era menit să servească drept model acestora.

De o importanță fundamentală pentru Biserica română și pentru legislația ei a fost întemeierea noii provincii ecleziastice de Alba-Iulia și Făgăraș (Bulla Papei Pius al IX-lea *Ecclesiam Christi*, din 26 nov. 1853), deoarece se impunea necesitatea cunoașterii cu exactitate a spiritului clerului și credincioșilor, a condiției lor, a obiceiurilor și a tot ceea ce ar fi putut să facă referire la păstrarea în această provincie a purității credinței și a sfințeniei riturilor și disciplinei.

În această direcție s-au și îndreptat preocupările Scaunului Apostolic de la Roma, mai întâi prin intermediul Nunțului Apostolic din Viena, prin care s-a cerut mitropolitului și episcopilor sufragani, care făcuseră în scris, cu titlu informativ, un raport complet cu privire la diferite puncte disciplinare din propriile eparhii, informații despre sinoadele provinciale și eparhiale, despre căsătoria clericilor, despre tribunalele bisericești, despre sacramentul căsătoriei, despre impedimentele dirimante etc., cu scopul de a se verifica dacă obiceiurile din respectivele eparhii erau conforme cu dreptul canonic oriental și dacă nu cumva s-au strecurat în rital și disciplina acestei Biserici vreuna din erorile dobândite în perioada schismei.

După cum putem să ne dăm seama, nici în Biserica greco-catolică română nu lipseau problemele. Între acestea sunt amintite, în afară de aspectele importante de drept sacramental, problema sinodalității, apoi cea a drepturilor protopopești, problema organizării noii provincii bisericești, aceea referitoare la *communicatio in sacris*, a alegerii mitropolitului și a episcopilor, aceea a rolului laicilor în Biserică. Câteva din aceste probleme au provocat Scaunului Apostolic de la Roma adevărate dificultăți. Un exemplu faimos, în acest sens, este cel al practicii matrimoniale de dinaintea Unirii, susținută cu insistență de Mitropolitul român A.Ș. Șuluțiu, care acorda protopopilor facultatea de a funcționa ca tribunale de primă instanță.

În Biserica greco-catolică română *ius particulare Ecclesiae sui iuris* are ca aparat juridic de bază îndeosebi cele trei *sinoade provinciale de Alba-Iulia și Făgăraș* (1872, 1882, 1900), de aceea, cunoașterea unei asemenea legislații este fundamentală orientării canonice și redactării acestuia.

Cuvinte cheie: legislația canonică; dreptul particular; greco-catolic; aparatul juridic; Sinodul Provincial I (1872).

Introduzione

Il primo Sinodo provinciale di Alba-Iulia e Făgăraș (1872) è stato considerato dall'autorità competente il più importante, sia per la Chiesa romena, che per le altre Chiese orientali cattoliche, e anche per il fatto che il Sinodo con i suoi atti doveva dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena.

Questo tema è di assoluta attualità per la Chiesa romena che, al presente, è in pieno processo di redazione del suo *ius particulare*. La passione per una ricerca approfondita sull'identità specifica della mia Chiesa, particolarmente rilevante rispetto al diritto particolare, era nata in me già a decorrere dai miei studi anteriori compiuti a Roma e sfociava naturalmente nella necessità di un'attenta analisi dell'ordinamento giuridico della Chiesa romena prima e dopo l'Unione con Roma del 1698, con una particolare attenzione al Sinodo provinciale I (1872) che ne avrebbe configurato il nuovo *vultus*.

Dunque, la celebrazione di un Sinodo provinciale intento a codificare il diritto ecclesiastico romeno e, così, ad apportare non solo le riforme necessarie alla precedente collezione *Pravila*, ma a compilare un nuovo sistema di leggi, era una vera necessità; il codice precedente, il *Pravila* del 1652, secondo l'analisi della Sede Apostolica s'era infatti dimostrato pieno di errori, privo di alcuna autenticità, desunto per tanti aspetti dalle opere di Fozio, Balsamone, Blastares e Zonaras¹.

Nel Sinodo provinciale I, in dieci titoli, si legiferò su materie di grande rilievo non solo canonico, ma anche storico e teologico: la fede; la chiesa; la sinodalità; i benefici ecclesiastici; i sacramenti; il culto divino; la vita del clero; l'ordine monastico di *San Basilio Magno*; l'istruzione dei giovani e le province ecclesiastiche².

Gli atti del Sinodo provinciale I (1872) furono inviati a Roma per essere approvati conformemente alla Bolla *Immensa aeterni*, del 22 gennaio 1588, mediante la quale Sisto V chiedeva che tutti i decreti dei concili o dei sinodi provinciali della cristianità venissero trasmessi alla Sede Apostolica in vista del loro esame e per il loro riconoscimento.

Dopo che ebbero subito delle modifiche di contenuto e di forma, la Sede Apostolica Romana li rispedì a Blaj nel 1881. D'ora in avanti essi avrebbero costituito un vero diritto particolare per l'intera provincia metropolitana di Alba-Iulia e Făgăraș³.

¹ Cfr. Archivio della Sacra Congregazione di Propaganda Fide per gli Affari del Rito Orientale, (da ora in poi SCPF), *Ponente*, 1874, (§3), 2; I. Dan, *Pravila magna eiusque auctoritas in Ecclesia Romena «Andreptarea legii» a. 1652*, Pontificium Athenæum Urbanianum de «Propaganda Fide», Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate theologica, Romæ 1944, 173.

² Cfr. J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, XLII vol., Florentiæ-Parisiis 1901-1966, 493-610, (da qui in poi Mansi 42).

³ Cfr. Mansi 42, 617-952 *passim*.

In un tale contesto il Sinodo provinciale I (1872) abrogò totalmente il diritto precedente della Chiesa romena, chiamato volgarmente *Pravila*, il quale era rimasto in vigore anche dopo l'Unione presso la medesima Chiesa, tranne per quelle norme che all'Unione erano contrarie. Possiamo quindi affermare che il Sinodo provinciale I, dopo la sua approvazione dalla Sede Apostolica e dopo la sua entrata in vigore, valse come nuovo codice per la Chiesa greco-cattolica romena, tanto da venir citato come *fons iuris* per il CCEO.

Lo *ius particulare* per la Chiesa greco-cattolica romena è rappresentato soprattutto dai tre Sinodi provinciali di Alba-Iulia e Făgăraș (1872, 1882, 1900), presi da noi in esame⁴; convinti che una buona conoscenza di tale legislazione sia alla base dell'intero orientamento canonico attuale e della redazione dello *ius particulare* e consapevoli del fatto che alcuni modesti passi si siano già fatti in tale direzione, con la presente ricerca abbiamo inteso fornire un ulteriore contributo che speriamo sia di qualche utilità nel merito della questione.

Ci auguriamo, dunque, che la nostra ricerca sia un modesto passo per il progresso organico della medesima Chiesa romena, affinché provveda «nel miglior modo possibile al bene delle anime dei fedeli cristiani con una rinnovata disciplina»⁵.

1.1 Le mire della Sede Apostolica: un Sinodo da servire come modello

Il metropolita Ioan Vancea e Iosif Papp-Szilágyi, vescovo di Oradea-Mare, conosciuto per il suo lavoro sul diritto canonico orientale⁶, andarono a Roma per prendere parte al Concilio Vaticano I (1869-1870)⁷; il vescovo di Lugoj, A. Dobra, morì nel 1870 e fu sostituito da Ioan Olteanu, mentre la sede di Armenopoli o/e Gherla, oggi Cluj-Gherla, rimaneva vacante. Papp-Szilágyi s'interessò molto della preparazione del primo Sinodo provinciale, come tra l'altro abbiamo potuto

⁴ Cfr. I. Arieșan, *Il Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena*, (Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum), Pontificium Institutum Orientale, Romae 2008.

⁵ Cfr. Giovanni Paolo II, Cost. Ap., *Sacri Canones* (18 ottobre 1990), promulgate il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, AAS 82, 1990, 1033-1044. Testo italiano citato dall'*Enchiridion Vaticanum*, XII, Bologna 1992, 407-427, (nn. 507-530), 530.

⁶ J. Papp-Szilágyi, *Enchiridion iuris ecclesiae orientalis catholicae*, Typis Aloysii Tichy, Magno-Varadino 1862.

⁷ Cfr. G. Patelos, *Vatican I et les évêques uniates: une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des orientaux (1867-1870)*, Éditions Nauwelaerts, Louvain 1981, 224-234; cfr. F. De Wyels, *Le Concile du Vatican et l'union*, *Irénikon* 6, 1929, 366-396, 488-516, 655-686; cfr. J. Hajjar, *L'Épiscopat catholique oriental et le I^{er} Concile du Vatican*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1970), 423-455, 737-788; cfr. N. Boșan/ I. Cârjă, *Biserica română unită la conciliul ecumenic Vatican I (1869-1870)*, Cluj-Napoca 2001, 149-226.

notare, ma quando questo Sinodo provinciale veniva celebrato, nel 5-14 maggio 1872⁸, Papp-Szilágyi, purtroppo colpito da una malattia, non vi poté assistere e si fece rappresentare da uno dei suoi canonici, Ioan Szabo. A questo Sinodo provinciale romeno parteciparono solamente due vescovi ed il vicario capitolare d'Armenopoli. Ventuno altri membri presero parte all'assemblea sinodale: il preposto e tre canonici di Făgăraș; il preposto ed un canonico di Lugoj; un delegato di ciascuno dei capitoli di Oradea-Mare e di Gherla; sette teologi e tre notai presi dal clero eparchiale; gli egumeni dei monasteri basiliani di Blaj e di Bixad ed il vicario di questo ultimo⁹.

Il lavoro del Sinodo romeno veniva organizzato come segue: una «prima congregazione generale»¹⁰ ebbe luogo il 4 maggio 1872 al palazzo metropolitano di Blaj, per confermare, tra le altre, la nomina degli ufficiali del Sinodo stesso¹¹. La domenica del 5 maggio 1872, il metropolita pronunciò un lungo discorso di apertura del Sinodo¹²; una «seconda congregazione generale»¹³ s'era tenuta il 6 maggio 1872¹⁴: furono stabilite tre commissioni sinodali e si fece ripartire l'esame «dei dieci titoli»¹⁵ del prospetto dei canonici che era stato preparato¹⁶. Altre congregazioni generali, convocate nei giorni 9-13 maggio 1872, adottarono questi canonici¹⁷. Il 14 maggio, un'ultima congregazione generale si occupò di esaminare le suppliche presentate al Sinodo e delle diverse sistemazioni di ordine pratico; una sessione solenne decretò la chiusura del Sinodo provinciale¹⁸.

⁸ La lettera di convocazione del metropolita Vancea fu inviata nel marzo 1872. Gli atti di questo primo Sinodo provinciale di Alba-Iulia e Făgăraș sono pubblicati a Roma nel 1881 con il titolo: *Concilium primum provinciale Alba-Iuliense et Fogarasiense habitum anno MDCCCLXXII*; in seguito essi sono state pubblicati nell'edizione romena-latina, nel 1882, e poi una seconda volta nel 1886; cfr. Mansi 42, 463-710.

⁹ Cfr. C. De Clercq, *Histoire des conciles*, XI/1-2, Paris 1949-1952, XI/2, 642; cfr. *Concilium Provinciale Primum*, Blasiu 1882, 21-25; cfr. Mansi 42, 476-478.

¹⁰ Cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 9.

¹¹ Cfr. Mansi 42, 466-468; cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 15-18.

¹² *Acta et decreta concilii provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis anno domini 1872*, in *Concilium Provinciale Primum*, 25-37; cfr. Mansi 42, 477-490.

¹³ Cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 11.

¹⁴ Cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 18s.

¹⁵ I «titoli I-IV» furono promulgati solennemente la domenica del 12 maggio, ed i «titoli V-X» dei canonici furono promulgati il 14 maggio 1872 della congregazione generale del sinodo; cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 11-13.

¹⁶ Cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 11. Il metropolita non fece partire nessuna delle commissioni.

¹⁷ Cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 11-13.

¹⁸ Cfr. Mansi 42, 489-492; cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 13, 47ss.

Precisiamo sin dall'inizio di questo paragrafo che i *sacri canones* adottati in questo Sinodo provinciale I (1872) della Chiesa greco-cattolica romena contengono poche citazioni nel testo, ma numerosi riferimenti in nota. Inoltre, le edizioni stampate del Sinodo provinciale non restituiscono il testo originale dei *sacri canones*, perché inseriscono le modifiche imposte dalla Sede Apostolica e sopprimono, su ordine di questa, tutti i riferimenti ai sinodi di *Photius*¹⁹, alle leggi dell'impero romano d'Oriente, a Balsamone ed agli altri canonisti bizantini, ai *nomocanones* e specialmente alle Collezioni dette *Pravila* e *Pidalion*²⁰.

Una volta celebrato il primo Sinodo provinciale della Chiesa greco-cattolica romena, gli atti vennero sottoposti all'esame della Sede Apostolica per essere esaminati e confermati, secondo la costituzione apostolica *Immensa aeterni*, del 22 gennaio 1588²¹, di Sisto V (1585-1590). Gli atti del Sinodo provinciale I che si stavano sottoponendo all'esame della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, furono i primi tenuti nella provincia ecclesiastica di Alba-Iulia e Făgăraș. Fu il Pontefice Pio IX che nel 1853, per provvedere meglio agli spirituali bisogni dei cattolici romeni di rito bizantino sparsi nella Transilvania, nel Banat di Timișoara e nell'Ungheria, si determinò ad erigere l'eparchia di Făgăraș della Chiesa greco-cattolica romena, elevandola alla dignità di sede metropolitana con la chiesa cattedrale a Blaj, annettendole il titolo di «Alba-Iulia e Făgăraș». Furono assegnate alla nuova sede metropolitana (o/e arcieparchia) tre chiese suffraganee, cioè quella di Gran-Varadino (o Oradea-Mare), già eretta in «Ungheria», e due altre create in tale circostanza, ossia quelle di Lugoj nel Banat e di Armenopoli (ossia Gherla, oggi di Cluj-Gherla) in Transilvania.

Appena eretta questa nuova provincia ecclesiastica apparve chiaramente la necessità di conoscere con esattezza lo spirito del clero e del popolo, la loro condizione, i loro usi, tutto quello, insomma, che potesse riferirsi a ridurre o a conservare in quella provincia la purezza della fede e la santità dei riti e della disciplina; e ciò era tanto più necessario quanto l'origine ed il progresso dell'unione di quei popoli alla Chiesa cattolica appariva involto tra oscurità e dubbi. A questo oggetto si volsero le sollecitudini della Sede Apostolica, in primo luogo e per mezzo del Nunzio di Vienna, tramite cui fu chiesto al metropolita ed ai vescovi suffraganei, quando erano ancora riuniti in sessione a Blaj (1855)²², che dessero per iscritto, a

¹⁹ Ugualmente la denominazione del «sesto concilio», per l'assemblea di 691, dovette essere modificata in «concilio in Trullo».

²⁰ Collezione canonica in greco volgare, fatta da due monaci dell'Atos e pubblicata a Leipzig nel 1800; tradotta e stampata in romeno nel 1844.

²¹ Cfr. *Immensa aeterni Dei* [22 gennaio 1588] per la riorganizzazione della Curia Romana in *Bullarium Romanum*, VIII, 1863, 985-988.

²² Cfr. «Archivio Segreto Vaticano» (da ora in poi ASV), *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV, 1859, fasc. 3 ff. 168^{r-v}-223^{r-v}.

titolo informativo, una piena relazione su vari punti di disciplina delle loro eparchie, per vedere se le consuetudini invalse in quelle eparchie fossero conformi al diritto canonico orientale, e se nessuna delle macchie contratte nel funesto scisma si fosse insinuata nel rito e nella disciplina della loro Chiesa²³.

«Poiché le informazioni della Sede Apostolica circa la disciplina, il rito ed il ‘codice’ di diritto canonico della Chiesa greco-cattolica romena, erano precarie, Pio IX chiedeva mediante il Nunzio Apostolico che i vescovi romeni deponessero alla nunziatura di Vienna una relazione scritta su ciò che riguardava i punti di disciplina vigenti nelle loro eparchie. Dopo un previo confronto ad Oradea-Mare, nel 15 aprile 1856, i vescovi romeni inviavano le loro relazioni al Nunzio Apostolico, nelle quali specificavano le consuetudini dell’elezione del metropolita e dei vescovi suffraganei; inoltre essi offrivano delle informazioni sui sinodi provinciali ed eparchiali, sul matrimonio dei chierici, sui tribunali ecclesiastici, sul sacramento del matrimonio, sugli impedimenti dirimenti, ecc. Bisognerebbe notare qui che nella provincia ecclesiastica romena, si trovavano delle tradizioni, consuetudini e norme di diritto canonico assai diverse, sia fra le eparchie suffraganee, che all’interno della disciplina canonica orientale»²⁴.

Le relazioni dei prelati romeni, ottenute nel 1856, fecero vedere non solo qualche inesattezza di giudizio e discrepanze non lievi dalla disciplina orientale, ma anche una certa tenacità nel sostenere qualche punto connesso con il dogma, su cui era necessario chiarire la posizione di questi vescovi, mettere in armonia i principi della dottrina cattolica con quel punto e, tutelare l’integrità del vero rito orientale, escludere gli errori e formare così l’unione in quella provincia. Il risultato pertanto delle menzionate relazioni offrì copiosa materia di discussione per la Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari nelle Sessioni del 1858 appositamente tenute sul principio²⁵.

«Il 16 aprile 1856, il Nunzio Apostolico trasmetteva così alla Sede Apostolica le sue osservazioni assieme alle relazioni dei vescovi romeni, con delle correzioni circa vari punti dogmatici e disciplinari, fra le quali lo sviluppo del matrimonio *ex capite adulterii* e le seconde nozze dei sacerdoti

²³ Cfr. «Sacra Congregazione de Propaganda Fide per gli Affari del Rito Orientale (SCPF)», *Ponente, Ristretto con Sommario e Nota d’Archivio*, di A. De-Luca, del febbraio 1874, 1s. [d’ora in poi SCPF, *Ponenze*, 1874].

²⁴ Bocșan/ Cârjă, *Biserica Română Unită la Conciliul Vatican I (1869-1870)*, Cluj-Napoca 2001, 106s. [trad. nostra].

²⁵ Cfr. SCPF, *Ponente*, 1874, 1s.; cfr. Mansi 42, 453s.

dopo il decesso della prima moglie. Questi punti vennero tempestivamente contestati dallo stesso Nunzio; soprattutto la questione circa il matrimonio fu respinta da lui medesimo, in quanto considerato un vero diritto di ignorare il decreto *Tametsi*²⁶ del Concilio di Trento (1545-1563), Concilio che sanciva delle questioni di dogma e non di disciplina²⁷.

Come possiamo osservare, inoltre, non mancavano pochi problemi in questa Chiesa greco-cattolica romena, fra i quali menzioniamo ancora, oltre il problema del matrimonio e dell'amministrazione dei santi sacramenti, il problema dei sinodi, dei diritti dei protopresbiteri, il problema dell'organizzazione della nuova provincia ecclesiastica, della *communicatio in sacris*, del diritto canonico, dell'elezione del metropolita e dei vescovi, del ruolo dei laici nella chiesa; problemi, questi, che crearono delle difficoltà con la Sede Apostolica²⁸. Con il concordato stipolato tra l'Austria e la Sede Apostolica (1855)²⁹, dunque, si favoriva l'accentuazione della tendenza latinizzante, l'ingerenza dei fattori politici e della Chiesa latina nella vita della Chiesa greco-cattolica. I primi accordi erano legati al sacramento del matrimonio dei cattolici e l'Istruzione del Card. Rauscher (1856), la quale limitava drasticamente le prerogative dei protopresbiteri circa il matrimoniale³⁰.

Mancando però gli elementi necessari per decidere sulla grande maggioranza delle questioni proposte, si vide la necessità d'inviare in Transilvania un delegato apostolico che, oltre al comunicare a quei vescovi le istruzioni pontificie della Sede Apostolica su quei punti dottrinali su cui era stata consultata, non transigesse, osservasse sul campo lo stato di quelle eparchie, raccogliesse tutte quelle notizie che si ravvisassero necessarie per avvicinarsi meglio la santa unione con i romeni e stabilisse in tutta quella provincia una disciplina uniforme, basata sul vero diritto canonico della Chiesa orientale³¹. Questa gelosa missione fu affidata al Nunzio Apostolico di Vienna, De Luca, cui si associarono tre distinti soggetti esperti nelle cose orientali. Dopo che ebbe tenuto in Blaj, sede del metropolita, nove sessioni

²⁶ Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edd. J. Alberigo ed Alii, Bologna 1973, 755ss. (da ora in poi COD).

²⁷ Bocșan/ Cârjă, *Biserica Romană Unită*, 106s. [trad. nostra]; cfr. COD 657ss.

²⁸ Cfr. Bocșan/ Cârjă, *Biserica Romană Unită*, 107ss.; cfr. I. Dumitru-Snagov, *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne 1866-1914*, Roma 1989, 45ss.

²⁹ Cfr. A. Zanotti, *Il concordato austriaco del 1855*, A. Giuffrè Editore, Milano 1986, 133ss.

³⁰ Cfr. S. Retegan, *O tentativă din timpul absolutismului pentru întrunirea sinodului mitropolitan la Blaj (1858)*, in *Transilvania între medieval și modern*, Cluj-Napoca 1996, 84s.; cfr. I. Dumitru-Snagov, *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne 1850-1866*, Roma 1982, 124ss.

³¹ Cfr. ASV, *Archivio della Nunziatura di Vienna*, 325, ff. 290^r-315^r.

o/e conferenze con l'episcopato romeno nel settembre del 1858, ne fornì un accurato rapporto, che fu oggetto di varie adunanze tenute dall'encomiata Congregazione degli Affari nel 1859³².

Non pochi punti vennero risolti e le risoluzioni vennero poi sancite dal Romano Pontefice; ma alcuni altri rimasero in sospeso. Perciò si colse l'occasione per ricordare a quei vescovi l'obbligo di tenere il Sinodo provinciale a tenore del diritto canonico perché fossero stabilite concordemente norme idonee ed uniformi, da applicarsi poi alle singole eparchie mediante le disposizioni dei sinodi eparchiali; tanto è vero che dall'unione in poi non se n'era potuto celebrare nessuno. Dall'unione con Roma (1697) fino all'anno 1777, i Romeni cattolici avevano una sola eparchia, per cui i sinodi tenuti fino ad ora riguardavano l'intera Chiesa romena.

«Fino al 1777 i cattolici Romeni – poiché solo di questi qui si tratta – avevano una sola eparchia, per cui i sinodi tenutisi fino a quell'anno riguardavano tutta la Chiesa romena. Nel 1777 fu eretta l'eparchia di Oradea, nel 1853 quelle di Lugoj e Gherla, le quali hanno ciascuna anche un ordinamento proprio. Perciò questa parte consentirà di due articoli, uno sul diritto comune a tutta la Chiesa romena, e l'altro sul diritto particolare delle varie eparchie»³³.

Peraltro non si pensò più al sinodo provinciale fino al 1865; ed anche allora attesi i fondati dubbi che c'erano sull'ortodossia del defunto metropolita di Alba-Iulia e Făgăraș, Alexandru Șterca Șuluțiu, nonché la sua soverchia affezione per le costumanze orientali e le difficoltà che potevano insorgere intorno alla presidenza del sinodo stesso, la Sede Apostolica esitò alquanto prima di permetterne la celebrazione. Ma avutesi in seguito sufficienti assicurazioni, anche da parte del governo austriaco, nell'udienza del 9 luglio 1867, il Romano Pontefice si degnava di rispondere affermativamente alla domanda in proposito avanzata del predetto metropolita³⁴.

³² Cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, 2; cfr. Mansi 42, 454s.

³³ *Usque ad annum 1777 Rumeni catholici, de ipsis enim solis hic agitur, unam tantum habebant diocesim, ideoque synodi hucusque habita, totam Rumenam respiciunt ecclesiam. Anno 1777 erecta est diocesis Oradea, anno 1853 illa Lugoj et Gherla, quae unaquaque etiam proprias habet regulas. Ideo haec pars duos habebit articulos, unum iuris communis totius ecclesiae rumenae, et alium iuris particularis variarum diocesum.* Sacra Congregazione Orientale, *Codificazione Canonica Orientale*, Fonti, fasc. X: *Disciplina Bizantina*, «Romeni»: *Testi di diritto particolare dei Romeni*, 1933, 25.

³⁴ Cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, 2; cfr. Mansi 42, 454.

I vescovi avevano formulato lo schema dei punti da trattarsi nel sinodo, che si dà nel Sommario n. I delle «Ponenze» della lodevole Congregazione degli Affari³⁵, e questo era sembrato molto arido alla Propaganda Fide; così il prefetto della detta Congregazione, nel 12 luglio 1867 rispondeva al metropolita:

«Penso che le basi ricordate prima, illustrate in termini troppo generali in seguito debbano essere ampliate sempre più nelle sessioni sinodali in modo tale che vengano sottoscritte queste, come è consuetudine, trattazioni sui sacramenti e soprattutto sul sacramento del matrimonio, sul celibato dei chierici, sull'ordine da seguire nei giudizi ecclesiastici, sulla corretta trasmissione dell'istituzione della gioventù, sulla restaurazione dell'Ordine dei monaci di S. Basilio e sulla sua diffusione nelle singole diocesi suffraganee e infine su altri importanti capisaldi della disciplina ecclesiastica.

Così anche per quanto riguarda gli usi e le prassi custodite non dubito che si terrà minimamente un sinodo provinciale riguardo quelle che sono state abolite con buon esito dal momento che manifestavano qualche errore, ma almeno terrà un'argomentazione sui riti e le consuetudini della Chiesa orientale legittimamente revocati che di certo sono stati approvati dalla Sede Apostolica, sono collegate moltissimo alla divina costituzione della Chiesa e sembrano contribuire ad un bene maggiore della santa unione.

³⁵ «Schema dei punti da trattarsi nel primo Sinodo provinciale di Făgăraș e Alba-Iulia, comunicato dal metropolita a tutti i suffraganei con foglio del 31 maggio 1867 e dal vescovo di Oradea-Mare trasmesso alla Propaganda il 24 giugno 1867. *Specificatio principiorum, super eorum basim eveniant consultationes et pertractationes in synodo provincialis.*

1^a *Consultatio de modo introducendi uniformitatem in administratione hierarchica in tota provincia metropolitana super basim sacrorum canonum et institutionum antiquarum ecclesie nostrae catholicae orientalis, sicut etiam super basim paxis et consuetudinum similiter ex antiquitate usatarum in ecclesia nostra.*

2^a *Consultatio de mediis magis accommodatis ad propagandam et consolidandam unionem cum sancta mater ecclesia Romae antiquae.*

3^a *Consultatio de dispositionibus, quae adhibendae essent ad emendationem morum in populis nostris e provincia metropolitana. — Et tandem,*

4^a *Consultatio de mediis necessariis ad organizationem ecclesiarum et scholarum e provincia metropolitana.*

5^a *Consultatio super obiectis determinatis in conferentia episcoporum ex anno 1858 Balasfalva sub praesidio nuntii apostolici Viennensis qua delegati pontificii.*

6^a *Consultatio super mediis meliorationis convenientioris subsistentiae cleri ex integra provincia metropolitana. In fidem versionis Romae, die 24 iunii 1867.*

Ioannes Szabò, illustrissimi ac reverendissimi domini episcopi Magno-Varadinensis canonicus a latero. SCPF, *Sommario*, n. I, f. 327; Mansi 42, 455, nota 1; cfr. C. De Clercq, *Histoire des conciles*, XI/2, 632, nota 2: Ce projet se borne à énumérer six groupes de questions : uniformisation des lois et coutumes ; moyens de propager et de consolider l'Union ; amendement des mœurs ; entretien des églises et des écoles ; questions traitées dans les conférences de 1858 ; subsistance du clergé.

Perciò sebbene sia indiscutibile che si debbano risolvere le controversie dogmatiche attraverso un decreto del Pontefice Romano o attraverso una definizione del Concilio ecumenico Vaticano I, tuttavia l'argomentazione del sinodo provinciale esige che si espongano nel medesimo le verità cattoliche e siano tramandati *in primis* quegli articoli di fede che affermano la relazione con gli errori condannati degli scismatici e non con quelle novità (stranezze) delle dottrine che avanzano dovunque nel rischio tanto grave della presenza delle anime»³⁶.

Se non che, essendo venuto a mancare in quel frattempo il metropolita Șuluțiu, l'adunanza non ebbe più luogo. Il suo successore Vancea, per eliminare molti abusi rinvenuti nelle diverse sfere dell'amministrazione episcopale dell'arcieparchia nel 1869, aveva ideato di tenere il sinodo eparchiale, che da centocinquantanni non s'era più riunito; ma la Congregazione di Propaganda Fide, cui s'era rivolto per ottenerne il permesso, dietro il parere di Papp-Szilágyi, vescovo di Oradea-Mare, prelato molto ragguardevole a motivo della sua dottrina, gli suggerì piuttosto di convocare, secondo gli accordi e le basi stabilite nel 1867, il Sinodo provinciale³⁷.

Aderendo il metropolita ai desideri della Propaganda Fide, i vescovi come prima furono liberi dalle cure del Concilio Vaticano I (1869-1870), d'applicarsi a predisporre le cose necessarie al sinodo, il quale finalmente si adunò nel maggio del 1872 e durò dal 5 al 14 dello stesso mese. Fra i prelati chiamati a intervenire, si nominò in particolar modo l'encomiato vescovo Papp-Szilágyi, che ne era stato il principale promotore, e che aveva lavorato molto per prepararne le materie; trattenuto da una malattia, si fece colà rappresentare dal teologo Ioan

³⁶ *Puto superius memoratas bases terminis forte nimis generalibus exhibitas, deinde in conciliaribus sessionibus fore magis ac magis evolvendas, sic ut eisdem quemadmodum moris est, subinserantur tractationes sive de sacramentis, ac potissimum de sacramento matrimonii, sive de clericorum celibatu sive de ordine in ecclesiasticis iudiciis, sequendo sive de recta institutione iuventutis tradenda, sive de ordine monachorum sancti Basilii restituendo, eoque in singulis diocesisibus suffraganeis propagando, sive tandem de aliis praecipuis ecclesiastica disciplina capitibus.*

Ita etiam quoad usus ac praeserptas non dubito quin provincialis Synodus minime sit actura de illis, quae errorem aliquem redolentes feliciter abolitae sunt, sed dumtaxat sermonem habitura de ritibus ac consuetudinibus orientalis Ecclesiae legitime inductis, quae scilicet ab Apostolica Sede probatae et cum divina Ecclesiae constitutione apprime cohaerent, et maiori sanctae unionis bono videntur conferre.

Ad hac licet incontraversum sit dogmaticas controversias dirimendas fore sive per Romani Pontificis decretum, sive per ecumenici concilii definitionem, nihilominus provincialis Synodi ratio postulat, ut in eadem catholicae exponantur veritates et ii imprimis tradantur fidei articuli, qui relationem dicunt ad damnatos schismaticorum errores, nec non ad eas doctrinarum novitates, quae in praesentiarum adeo gravi animarum discrimine ubique grassantur. SCPF, *Ponenza*, 1874, (§ 4), 2s.; cfr. Mansi 42, 455/A-C.

³⁷ Cfr. SCPF, *Ponenza*, 1874, 3; cfr. Mansi 42, 456.

Szabo. Gli atti della sinodale assemblea vennero indirizzati dal metropolita Vancea al Romano Pontefice fin dal 10 agosto 1872 con la lettera che si trova in Sommario n. VI³⁸, e l'8 febbraio 1873 pervennero in Propaganda Fide³⁹.

Dalle cose dette si scorge chiaramente quanta rilevanza abbia avuto il presente sinodo, che secondo le mire della Sede Apostolica avrebbe dovuto presentare un complesso di dottrine e di leggi che sarebbero servite non solo come codice per la nuova provincia di Alba-Iulia e Făgăraș, ma anche come modello per gli altri sinodi che avrebbero celebrato i greco-cattolici dell'impero austriaco. Tale assemblea sinodale ebbe altresì lo scopo di stringere sempre più i romeni alla Chiesa romana, e in pari tempo appianare la via al ritorno di quei milioni di greci-orientali che ne erano ancora separati⁴⁰.

1.2 Le principali *fontes* delle materie trattate nel Sinodo

Per quanto riguardano le *fontes* principali da dove hanno attinto le materie discusse nel Sinodo provinciale I (1872), non recherà meraviglia il fatto che siano pochi i documenti presenti nella Congregazione di Propaganda Fide intorno alle cose dei romeni. Possiamo però trarne profitto dai lavori eseguiti dalla Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari del 1858, specialmente dal

³⁸ Cfr. SCPF, *Sommario*, n. VI, ff. 339-341; cfr. Mansi 42, 612-614.

³⁹ Cfr. SCPF, *Ponenza*, 1874, 3s.; cfr. Mansi 42, 456/A.

⁴⁰ SCPF, *Ponenza*, 1874, (§ 6), 4: «Ecco, quanto scriveva in proposito il vescovo Papp-Szilágyi nel 1865: *Post recentissimam resolutionem suae maiestatis, qua romeni non uniti a Serborum hierarchia Carlovicensi separati proprium acceperunt metropolitam, et quidam in ipsa Transilvania, ubi et metropolita noster græco-catholicus residet, et quidem famosum episcopum Andream Schaguna, omnis cordatus sentit sanctam unionem contractam contra se hostium ecclesie nostrae aciem acquisivisse, contra quam pars huius gentis græco-catholica, ut aspectum suum et auctoritatem coram gente sustineat, muniri debet; secus prevalente studio consociationis et unionis naturalis, si aliter fieri non posset, etiam per universale schisma sacra unio extingueretur [...]. Quod mei officii genus expleturus, postquam in his criticis circumstantiis, dum contra sanctam unionem nova hierarchia schismatica erecta est, summe necessarium esse reputo, ut synodus provincialis episcoporum græco-catholicorum celebretur, ut ii in Spiritu sancto congregati ad servandam sacram unionem atque ad prævertenda pericula quæ sanctæ catholicæ religioni imminerent, consilia ineant [...]; proinde precedere debeat synodus provincie episcoporum, qui accedente sanctæ sedis apostolicæ consensu, ipsam etiam synodorum apud nos græco-catholicos celebrandarum normam designent et stabiliant, atque ea omnia expendant quæ ad sedandos nunc per erectam hierarchiam schismaticam nimio pere commotos animos græco-catholicorum conferre possunt.* Nel suindicato schema dei punti da trattarsi nel sinodo, art. 2 si proponeva: *Consultatio de mediis magis accommodatis ad propagandam et consolidandam unionem cum sancta matre ecclesia Romæ antiquæ*»; Mansi 42, 456/B-D.

risultato delle eccellenti Sessioni o/e Conferenze di Blaj del 1859, prese da noi in esame⁴¹; tanto più che la Propaganda Fide⁴² volle che s'inculcasse ai vescovi romeni l'obbligo di esaminare nel sinodo tutte le materie discusse nelle menzionate sessioni; ingiunzione a cui quei prelati promisero d'attenersi, come risulta dal n. 5° del citato schema⁴³.

La Congregazione degli Affari suggerì inoltre ai vescovi⁴⁴ di tenere in considerazione «almeno l'ordine delle materie e ciò che concerne la disciplina generale degli orientali il sinodo libanese (1736) approvato da Benedetto XIV»⁴⁵; e vi si può aggiungere il sinodo ruteno di Zamoscia (1720), approvato da Benedetto XIII. Converrà però usare con parsimonia di questi sinodi provinciali, non solo del maronita ma anche del ruteno, il quale «fa uggia a molti della provincia di Alba-Iulia e Făgăraș»⁴⁶. Mentre da un lato è noto che tali sinodi in molti punti adottarono lo *ius latinus*, d'altro canto va considerato che, poiché nell'erezione della provincia ecclesiastica di Alba-Iulia e Făgăraș si ebbe l'intenzione di facilitare la via alla conversione dei romeni acattolici - pur nella considerazione che siffatte speranze rimasero deluse - fu stabilito in linea di massima che se nella nuova provincia si fossero volute introdurre leggi e forme di disciplina e rito latino, la forma e l'amministrazione di detta provincia dovessero corrispondere al rito e alla disciplina della Chiesa orientale⁴⁷.

«E ben ricordano in proposito i padri sinodali le promesse loro fatte dalla Sede Apostolica, richiamando le analoghe parole dell'Istruzione della Propaganda Fide del 28 giugno 1858⁴⁸, e il breve del 21 giugno 1858 citato dal metropolita nella sua lettera del 10 agosto 1872⁴⁹. Quanto sia devoto l'episcopato di Alba-Iulia e Făgăraș all'antichità, lo dimostra altresì lo sfoggio che si fece nell'allegare antichi canoni in ogni pagina del sinodo. Se i maroniti nel sinodo del Libano (1736) ed anche i ruteni in quello di Zamoscia (1720) abbracciarono spontaneamente varie disposizioni del dritto canonico occidentale e del Concilio di Trento, queste non si sarebbero potute

⁴¹ Cfr. ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV, 1859, fasc. 3 ff. 168^{r-v}-223^{r-v}.

⁴² Cfr. *Lettera del Nunzio di Vienna del 17 febbraio 1866*.

⁴³ SCPF, *Sommario*, n. I, f. 327: *Consultatio super obiectis determinatis in conferentia episcoporum ex anno 1858 Balasfalva sub presidio nuntii apostolici Viennensis qua delegati pontificii*.

⁴⁴ Cfr. *Lettera del Nunzio di Vienna del 17 febbraio 1866*.

⁴⁵ SCPF, *Ponenza*, 1874, (§ 8), 5; cfr. Mansi 42, 457/A.

⁴⁶ ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV/1859, fasc. 3, f. 209^v; cfr. *Rapporto della Missione Apostolica ai Romeni del 1859*, (§ 150), 84.

⁴⁷ Cfr. SCPF, *Ponenza*, 1874, 5; cfr. Mansi 42, 457.

⁴⁸ Cfr. Mansi 42, 698-708.

⁴⁹ Cfr. SCPF, *Sommario*, n. VI, ff. 339-341; cfr. Mansi 42, 612-614.

agevolmente imporre ai romeni; altrimenti non si sarebbe potuta dare loro la risposta che nel 1742 Benedetto XIV dette ai ruteni, i quali lamentavano il privilegio dei monaci da parte dei vescovi, che cioè *libenter a vestro Zamoscensi conventu* è stato ricevuto il Concilio Tridentino. Del resto sebbene fossero entrambi greci, solo i ruteni di Polonia e non i romeni furono soggetti al sinodo di Zamoscia; e non v'è dubbio che dal sinodo di Zamoscia si possa trarre qualche lume nell'esame del sinodo in causa⁵⁰.

La Congregazione degli Affari avrebbe giudicato se anche dopo aver praticato le opportune correzioni fosse il caso di riconoscere a questo sinodo una formale e solenne approvazione o se convenisse piuttosto restringersi a decretarne le lodi o anche ad una semplice revisione. In merito a questi fatti si sa che Sisto V (1585-1590), istituendo con la costituzione apostolica *Immensa aeterni* del 22 gennaio 1588⁵¹, la Congregazione del Concilio Tridentino, ordinava che i sinodi provinciali fossero trasmessi a quel sacro consesso per essere esaminati e riconosciuti. È noto altresì che sovente i sinodi medesimi furono anche confermati ed approvati, come osserva Benedetto XIV per *Apostolicas litteras, ita petentibus metropolitanis, a quibus sunt celebrata*⁵².

Ora quel che presso la Congregazione del Concilio Tridentino aveva luogo solo per eccezione, in Propaganda Fide accadeva in via ordinaria; infatti i vescovi delle missioni ebbero per lo più l'abitudine di demandare non solo l'esame, ma anche l'approvazione dei loro sinodi provinciali. Introdottasi poi questa consuetudine, accadeva talvolta che si approvasse qualche Sinodo anche qualora i vescovi non ne avessero fatta espressa e formale domanda nell'inviarne alla Congregazione di Propaganda Fide gli atti e i decreti. Ben si comprende perché la Propaganda Fide sia stata conciliante nel confermare i sinodi provinciali: i sinodi delle province da essa dipendenti contenevano non di rado disposizioni che si discostavano dalle norme comuni, e poiché queste non sempre potevano attuarsi nei luoghi di missione, era solo in una fase successiva che venivano corroborati dalla pontificia autorità⁵³.

Quanto poi al primo sinodo provinciale di Alba-Iulia e Făgăraș sembrerebbe che i vescovi desiderassero la sua approvazione. Il vescovo Papp-Szilágyi anticipava il Prefetto della Propaganda Fide, nella lettera del 20 maggio 1872, affinché gli atti

⁵⁰ SCPF, *Ponenza*, 1874, 5s.; Mansi 42, 457/C.

⁵¹ Cfr. *Immensa aeterni Dei* [22 gennaio 1588] per la riorganizzazione della Curia Romana in *Bullarium Romanum*, VIII, 1863, 985-988.

⁵² *De synodo diocesani*, lib. 13, cap. 3, § 4.

⁵³ Cfr. SCPF, *Ponenza*, 1874, 6; cfr. Mansi 42, 458.

della sinodale assemblea *pro approbatione Sanctae Sedi substernentur*⁵⁴. L'approvazione, quando aveva luogo, era talvolta formalizzata con un decreto della Congregazione di Propaganda Fide, di solito con una semplice lettera; fra i sinodi provinciali risulta essere stato approvato con breve pontificio solo quello dei ruteni di Zamoscia (1720)⁵⁵.

1.3 Analisi degli atti e delle materie principali

La ricca legislazione canonica emanata in questo primo sinodo provinciale ed i suoi atti, i quali sono stati sottomessi all'approvazione della Sede Apostolica e presi da noi in esame, e che ne riviene consiste in quanto segue.

1.3.1 La fede cattolica

Tutto il *titulus I* degli atti del Sinodo provinciale I (1872) riguarda la fede cattolica⁵⁶. Il cap. 1 riprende per intero il decreto del Concilio di Firenze (1439) per i greci, così come una parte della dichiarazione d'unione adottata dal sinodo romeno del settembre 1700⁵⁷. Il cap. 2 riporta l'adesione dell'assemblea alla recente proclamazione del dogma «dell'Immacolata Concezione»⁵⁸. Il cap. 3 decide che la professione di fede secondo la formula di Urbano VIII sarà sottoscritta d'ora innanzi da tutti i membri di ogni Sinodo provinciale e dagli acattolici che ritornano alla fede cattolica⁵⁹. Il cap. 4 denuncia l'indifferenza in materia di religione⁶⁰.

⁵⁴ Il metropolita Vancea sottoponeva i decreti al Romano Pontefice *quatenus eadem acta, illa qua in universum orbem catholicum pollet irrefragabili auctoritate, benignissime confirmare atque apostolico munita oraculo pro congruo usu capiendo, suo tempore clementissime remitti curare dignaretur*. La Propaganda Fide, poi, raccomandava al suo antecessore (A.Ș. Șuluțiu), con la lettera del 12 agosto 1867, di tenerne gli atti *sub altiori secreto, quousque ab apostolica sede synodalium decretorum confirmatio sancita non fuerit*: Mansi 42, 458/B.

⁵⁵ Del resto non mancano nella Propaganda Fide esempi di sinodi unicamente lodati dalla medesima Congregazione, quale fu quello dell'Oregon del 1848 e quello di Olanda del 1865; e, specialmente da alcuni anni a questa parte, se ne trovano alcuni semplicemente riveduti: Mansi 42, 458/C.

⁵⁶ Cfr. Mansi 42, 494-504. Salvo il cap. 2 del tit. V, i capitoli degli atti sinodali, (cfr. Mansi 42, 463-710) non sono divisi in canoni; cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 72-74; cfr. Mansi 42, 540-542; cfr. Bocșan/ Cârjă, *Biserica Romană Unită*, 262ss.

⁵⁷ Cfr. Mansi 42, 494-500, 710ss.; cfr. C. De Clercq, *Histoire des conciles*, XI/1, 123 ; cfr. Sess. III, cap. 3 del Concilio Vaticano I (1869-1870): COD 807-808.

⁵⁸ Cfr. Mansi 42, 500-502. Questo capitolo cita S. Giovanni Damasceno e la costituzione, *Ineffabilis*, di Pio IX dell'8 dicembre 1854.

⁵⁹ Cfr. Mansi 42, 502.

⁶⁰ Cfr. Mansi 42, 504; cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 2-16.

Questo sinodo parla della professione di fede secondo la formula di Urbano VIII, obbligatoria per tutti quelli che intervengono nei sinodi provinciali e per gli acattolici che abbracciano la fede cattolica. Per tale ragione Benedetto XIV nella costituzione *Allatae sunt*, § 17, sulla professione di fede degli orientali afferma che:

Duae sunt formulae professionis fidei, quarum prima Graecis praescripta a summo pontifice Gregorio XIII⁶¹, tomo II veteris bullarii romani trigesima tertia recensetur, alteram vero pro orientalibus statuit Urbanus VIII. Ambae typis congregationis de Propaganda fide editae fuerunt, prima quidem anno 1632, altera anno 1642. Cum autem deinde anno 1665 patriarcha Antiochenus Syrorum Hierapolis commorantium suae fidei professionem ad urbem transmisisset, eaque data fuisset examinanda patri Laurentio de Lauræa ordinis minorum sancti Francisci conventualium, tunc temporis Sancti Officii consultori, et deinde sanctae Romanae ecclesiae cardinali; is die 28 aprilis eiusdem anni suffragium suum scripto exaratur protulit, quod etiam subinde fuit a congregatione probatum, illudque his verbis concluditur: «Omnes sunt admittendae, sed significandum est iis ad quos spectat, ut in posterum curent emitti professionem fidei alias a felicitis recordationis Urbano VIII Orientalibus praescriptam, quia illa continet multarum haeresum detestationem et alia pro iis regionibus necessaria»⁶².

Già nelle conferenze di Blaj (sess. IX, del 21 settembre 1858) si convenne che i vescovi eletti dovessero secondo la formula urbana emettere la professione di fede e i prelati promisero che l'avrebbero pretesa dai canonici secondo la

⁶¹ Questa formula gregoriana pertanto è rimasta in uso solo per gli Italo-Greci nella Piana degli Albanesi in Sicilia, invece per gli altri orientali essendosi adottata la urbana e questa con una circolare pubblicata nel 1803 ed inviata a tutti i patriarchi e vescovi di rito orientale senza alcuna distinzione. Gli Italo-Greci devono usare la formula gregoriana a tenore di quanto prescrive lo stesso Benedetto XIV nella cost. *Etsi pastoralis*, § 1, *De fide catholica*, e la Propaganda Fide nell'adunanza generale del 19 settembre 1825 sull'esame degli statuti della collegiata di rito greco nella Piana (Sicilia) ordinò, che i capitolari emettessero la professione di fede appunto di Gregorio XIII. Gli orientali ed anche i greci fuori d'Italia, come i Melchiti, usano quella di Urbano VIII, che certamente è più ampia; e la medesima viene prescritta dal sinodo ruteno di Zamoscia (1720), tit. I, *De fide catholica*. Si può notare qui che dagli atti di una congregazione particolare del 18 maggio 1633 si raccoglie, che nel compilare la formula urbana si aveva l'intendimento che si applicasse anche ai greci. Poiché trattandosi del metodo da tenersi, i padri dissero di doversi adottare quello *per definitiones* ed una delle ragioni fu la seguente: *Quia cum maior pars conciliorum, quae in hac professione recensentur, in Oriente facta fuerit, et multa praesertim a Graecis sint recepta, non potest melior methodus excogitari pro eisdem schismaticis, et praesertim Graecis ad unionem reducendis*: Mansi 42, 740s.

⁶² *Bollario di Propaganda*, III, 347. Nel 1671 furono nuovamente stampate nella Propaganda Fide distintamente le due formule, il che mostra che la Propaganda Fide conosceva nel 1671 d'esser in vigore questa distinzione, come l'aveva riconosciuta Benedetto XIV.

formula medesima⁶³. Questa formula urbaniana fu inviata dalla Sede Apostolica a tutti i delegati apostolici d'oriente con circolare del 6 dicembre 1872, perché fosse applicata secondo l'opportunità. Essa contiene, del resto, non solo quanto si trova definito dal Concilio di Firenze (1439), ma anche dal Concilio Vaticano I (1869-1870) intorno all'infalibilità ed al primato del Romano Pontefice e perciò sembra fosse molto opportuna per un sinodo giacché, come insegna Benedetto XIV:

*[...] semper in ecclesia hæc disciplina viguit, ut patres ad sacra comitia cœntes se catholicam fidem profiteri et præcedentia acumenica Concilia recipere ac admittere publice protestarentur*⁶⁴.

Dalla sessione V di Blaj, del 17 settembre 1858, sappiamo che quando fu domandato dal Nunzio Apostolico di Vienna ai vescovi romeni, se i parroci emettessero la professione di fede prima o dopo l'istituzione canonica, questo fu quanto emerse che:

[...] nell'eparchia di Făgăraș non è stata finora in uso; in quella di Lugoj i protopresbiteri e i vice-protopresbiteri e gli altri eletti a maggiori benefici ecclesiastici facevano la professione di fede, non però i parroci; all'incontro nelle eparchie di Oradea-Mare ed Armenopoli, tutti quelli che vengono ordinati sacerdoti emettono la professione di fede⁶⁵.

Quanto agli acattolici, a cui il sinodo provinciale prescriveva la professione di fede, noteremo che la Propaganda Fide in un'istruzione inviata nel 1789 all'episcopato melchita in occasione d'un sinodo nazionale, che doveva tra loro convocarsi e che poi non fu convocato, tra gli altri punti da decretarsi dal sinodo, questo appunto inculcò per primo, che cioè si stabilisse per legge indispensabile che chiunque degli acattolici volesse essere ammesso nella Chiesa cattolica, dovesse non solo condannare espressamente i cinque errori dei greci riprovati nel Concilio di Firenze, «ma far altresì in presenza del vescovo e del suo vicario la professione intera della fede cattolica secondo la formula prescritta dalla santa memoria di Urbano VIII»⁶⁶.

⁶³ Cfr. ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV/1859, fasc. 3, ff. 208^v-209^r.

⁶⁴ *De synodus diocesana*, lib. V, cap. 2, n. 3.

⁶⁵ ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV/1859, fasc. 3, f. 194^v. Quanto all'eparchia di Lugoj da una relazione data dal vescovo nel 1863 apprendiamo, che emettono la professione di fede solo i parroci acattolici, allorché tornano all'unione; cfr. Mansi 42, 741-742; cfr. *Sinodo ruteno di Zamoscia del 1720*, tit. I, *De fide catholica*; cfr. *Concilio di Trento*, sess. XXIV, cap. 12; cfr. *Sinodo libanese del 1736*, Pars. I, cap. 1, § 8.

⁶⁶ Mansi 42, 743.

1.3.2 *La Chiesa ed il potere gerarchico*

Il *titulus II* degli atti si riferisce a *De Ecclesia*⁶⁷. Il cap. 1 studia in generale la natura del potere gerarchico (cfr. *Mt* 28,19-20)⁶⁸; il cap. 2 dettaglia le prerogative del Romano Pontefice (cfr. *Mt* 16,18-19; *Gv* 21,15-17; *Lc* 22, 31-32)⁶⁹. Per quanto riguarda la commemorazione del Romano Pontefice nella Divina Liturgia, il teologo del metropolita di Blaj, allora T. Cipariu, in un foglio esibito alla delegazione apostolica asserì che *in ritu graeco tantum archiepiscoporum et episcoporum expressa commemoratio fit in sacra liturgia, uti apparet etiam ex liturgia graeca editionis romanæ* (del messale edito a Roma nel 1738).

Sono poi notevoli le risposte date dai prelati romeni in questo proposito; per esempio, nella sessione VI del 18 settembre 1858, di Blaj, il metropolita risulta aver detto che tutte le volte, secondo la consuetudine, l'ordinario del luogo faceva esplicita menzione del Romano Pontefice, gli altri sacerdoti commemoravano solo il vescovo e che, tuttavia, voleva introdurre nella sua eparchia l'osservanza diffusa nelle eparchie suffraganee, dove tutti i sacerdoti commemoravano già il Romano Pontefice, esprimendone il nome⁷⁰. Nel rispondere al relativo articolo del Questionario⁷¹, Vancea diceva:

⁶⁷ Cfr. Mansi 42, 504-528; cfr. Bocşan/ Cârjă, *Biserica Romană Unită*, 268ss.

⁶⁸ Cfr. Mansi 42, 504-506.

⁶⁹ Questo capitolo cita alcuni testi liturgici bizantini; l'istruzione della Propaganda Fide del 1858 sulla continenza dei chierici; il concilio del Vaticano I (*sess. IV, c. III ed IV* della costituzione dogmatica). La Propaganda Fide fece aggiungere che il Romano Pontefice doveva essere commemorato nella liturgia da tutto il clero. Secondo l'uso orientale, questa commemorazione non era fatto generalmente che dai soli vescovi; questo uso era seguito nell'arcieparchia di Blaj, mentre nelle eparchie suffraganee i sacerdoti facevano anche menzione del Romano Pontefice. La domanda era stata discussa già alla sesta conferenza di Blaj, il 18 settembre 1858; ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV/1859, fasc. 3, f. 197^v; cfr. Mansi 42, 506-512, 743-744; cfr. Eusebius, *Historia ecclesiastica*, lib. III, cap. 1, 123; cfr. J. Hardouin, *Acta Conciliorum et epistolae decretales ac Constitutiones Summorum Pontificum*, II, Parisiis 1714, 306; Hardouin, *Acta Conciliorum* III, 1422; cfr. can. 6 di Nicea (325); cfr. cann. 3-5 di Sardica (344); cfr. can. 3 di Costantinopoli (381); cfr. can. 28 di Calcedonia (451); cfr. can 56 Trullano (691); cfr. can. 21 di Costantinopoli IV (869); cfr. *Instructio, De continentia clericorum*, del 28 giugno 1858, Mansi 42, 510/C-D, 700/C-D; cfr. *Litteris apostolicis ad orientales*, del 6 Gennaio 1848.

⁷⁰ Cfr. ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV/1859, fasc. 3, f. 197^v.

⁷¹ Questo Questionario era stato formulato in 116 punti dalla Congregazione di Propaganda Fide per la Chiesa greco-cattolica romana con lo scopo di ottenere precise informazioni e dettagliate della situazione delle Chiese di rito bizantino. Tale risposte furono inviate alla suddetta Congregazione per tramite Papp-Szilágyi nel 1863.

Commemoratio Romani Pontificis in hac diœcesi «solummodo» ab archiepiscopo fit, quæties iuxta præscripta librorum liturgicorum et ritualium ipse archiepiscopus est commemorandus. Fitque commemoratio his verbis: «Sanctissimum patrem nostrum papam Pium dominus Deus etc.», et aliis in locis iuxta occurrentem præscriptam collectam⁷².

Papp-Szilágyi dopo aver significato che la commemorazione del Romano Pontefice andava fatta *ante commemorationem metropolitæ et episcopi diœcesani*, avvertiva anche di quanto segue:

In euchologiis quibus utuntur ecclesiæ nostræ [...] non legitur monitum a Benedetto XIV præscriptum in sua constitutione «Ex quo primum», verosimiliter ideo quod hæreticæ nestorianorum expressiones in iisdem minime occurrant⁷³. Nell'eparchia di Lugo] questa commemorazione veniva regolarmente osservata⁷⁴.

Il comportamento proposto era certamente assai opportuno; pare, tuttavia, che applicando alla lettera la correzione, ne sarebbero derivate delle limitazioni ovvero ne sarebbe conseguito che nella provincia ecclesiastica di Alba-Iulia e Făgăraș, oggi Arcivescovile Maggiore, avrebbero dovuto far la commemorazione del Romano Pontefice:

«1° i semplici sacerdoti; 2° i sacerdoti forestieri che si fossero recati in quella provincia ecclesiastica; 3° non però il metropolita, né i vescovi, per i quali nulla veniva stabilito. In proposito non sarà fuori luogo rilevare ancora come nel cap. 3, *De patriarchis*, si pone tra i diritti patriarcali anche la commemorazione obbligatoria per i metropoliti, i vescovi e tutto il clero: *Iura hæc patriarcharum consistebant [...] in commemoratione patriarchæ per metropolitæ, episcopos, universumque clerum occasione solemniis precum peragenda*»⁷⁵.

⁷² Relazione dell'8 novembre 1869.

⁷³ Relazione del 20 maggio 1863.

⁷⁴ Cfr. La relazione del 28 aprile 1863. Del resto non omise di inculcare tale commemorazione il sinodo di Zamoscia (1720), ti. I, *De fide catholica*, 68, e il sinodo libanese (1736), pars I, cap. 1, *De symbolo fidei*, 68; né l'omise Benedetto XIV nella costituzione *Etsi pastoralis*, § 9, nn. 4-5, (cfr. Bolla *Ex quo*, §§ 9-17), per gl'italo-greci. Questo punto, trattandosi di un primo sinodo fatto per greci di recente tornati alla fede cattolica e posti in mezzo agli acattolici, sembra troppo interessante, perché abbia a passarsi sotto silenzio: tanto più che la principale mira di tal sinodo è stata quella di consolidare la s. unione e d'altronde è indubitato *commemorationem Romani Pontificis in missa, fusasque pro eodem in sacrificio preces censerit et esse declaravit quoddam signum, quo idem pontifex tanquam ecclesiæ caput, vicarius Christi et beati Petri successor agnoscitur, ac professio fit animi et voluntatis catholice unitati firmiter adherentis*, come si esprime Benedetto XIV nella sullodata costituzione *Ex quo primum*, § 12: Mansi 42, 744.

⁷⁵ Mansi 42, 745/D; cfr. can. 6 di Nicea (325); can. 28 di Calcedonia (451); nov. 7, cap. 1; nov. 123, cap. 22; nov. 137, cap. 5; can 9 Trullano (691); cann. 6, 11 di Nicea (787); can. 15 di Costantinopoli (381).

Potrebbe pertanto spiegarsi il procedere dei padri romeni dalla disciplina e consuetudine della Chiesa orientale nella quale i semplici sacerdoti facevano la commemorazione del proprio vescovo, i vescovi quella del metropolita, i metropolitani del patriarca e questi quella del Romano Pontefice. Essendo pertanto il Sinodo provinciale di Alba-Iulia e Făgăraș riveniente praticamente per intero dalle fonte dello *ius-canonicus* della Chiesa orientale, chiamato *Pravila*, la commemorazione del Romano Pontefice si sarebbe trovata fuori della sfera e della portata di un sinodo puramente provinciale. Volendo perciò introdurla a scanso di equivoci, come accadde, sembrò più opportuno annettere su tale oggetto un paragrafo distinto al cap. 2, dove si parla del Romano Pontefice⁷⁶.

Il cap. 3 che parla della dignità patriarcale, purtroppo fu soppresso per ordine della Propaganda Fide⁷⁷. Probabilmente perché la Chiesa greco-cattolica romana di allora era elevata soltanto a sede metropolitana *sui iuris*, invece oggi ne faceva comodo tale titolo in quanto Benedetto XVI l'abbia promossa alla sede Arcivescovile Maggiore.

Il cap. 4, precisa lo statuto del metropolita romeno⁷⁸. A lui spettava i seguenti diritti:

⁷⁶ Cfr. Mansi 42, 744-745.

⁷⁷ Il testo di questo capitolo si trova in Mansi 42, 745-750; invoca il can. 36 Trullano (691); il can. 21 di Costantinopoli IV (869); il can. 5 di Laterano IV (1215). La numerazione che diamo ai seguenti capitoli del tit. II è superiore di un'unità a quella delle edizioni stampate. Cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 28 dove si tratta di *metropolitans* e non di *patriarchis*; Mansi 42, 512.

⁷⁸ Cfr. Mansi 42, 512-516. Questo capitolo cita il can. 34 degli Apostoli: *Episcopos gentium singularum scire convenit, quis inter eos primus habeatur, quem velut caput existiment, et nihil amplius præter eius conscientiam gerant [...] sed nec ille peater omnium conscientiam faciat aliquid, sic enim unanimitas erit, et glorificabitur Deus per Christum in Spiritu Sancto;*

Il can. 9 d'Antiochia (341): *Per singulas regiones Episcopos convenit nosse Metropolitanum Episcopum sollicitudinem totius provincie gerere: propter quod ad metropolim omnes undique, qui negotia videntur habere, concurrunt. Unde placuit eum et honore præcellere, et nihil amplius præter eum ceteros Episcopos agere, secundum antiquam a patribus nostri regulam constitutam: nisi ea tantum, quæ ad suam Diocesim pertinent, possessionesque subiectas [...] amplius autem nihil agere tentet præter antistitem Metropolitanum, nec Metropolitanus sine cæterorum gerat consilio sacerdotum.*

La bulla d'erezione della provincia ecclesiastica romena, *Ecclesiam Christi* del 26 novembre 1853: *In ea Fogarasiensi (sen Balásfalvensi) Metropoli et Ecclesia constituta sit cathedra et dignitas Archiepiscopalis pro uno ipsius ordinario Antistite Fogarasiensi ritus græci catholici uniti nuncupando qui singulis gaudeat privilegii, prerogativis, honoribus, iuribusque Archiepiscopis dicti ritus concessis ita, ut omnia, quæ ad similes græci ritus catholici uniti Archiepiscopos in eorum civitatibus et Diocesibus ad archiepiscopale menus exercendus de iure, usu, consuetudine vel quavis alia legitima ratione pertinere solent, eadem genere et exercere libere ac licite possit et valeat. Concilium Provinciale Primum, 28-30; Mansi 42, 623/C (§ 8).*

«Il metropolita deve essere ordinato dai suoi coprovinciali⁷⁹; ha diritto ad essere commemorato nella liturgia⁸⁰; deve esigere che i suoi suffraganei non intraprendano nessuna opera d'interesse generale senza il suo consenso⁸¹; ha potestà di convocare e di presiedere il Sinodo provinciale⁸²; di sorvegliare all'elezione o alla presentazione dei candidati alle sedi episcopali vacanti⁸³; di ordinare i nuovi vescovi⁸⁴; di dare il suo consenso per la loro traslazione ad un'altra sede; di ricevere le chiamate a proposito dei giudizi dei tribunali episcopali⁸⁵; di costringere i vescovi alla residenza⁸⁶; di vegliare sulle eparchie vacanti⁸⁷; di badare all'integrità della fede e dei costumi, così come all'osservanza dei canoni in tutta la provincia, e di fare - se è necessario - la visita canonica d'una eparchia⁸⁸; di portare il pallio. La provincia ecclesiastica di Alba-Iulia e Făgăraș dipendeva immediatamente dalla Sede Apostolica»⁸⁹.

In Oriente i patriarchi avevano assorbito tutti i diritti e privilegi dei metropolitani, sicché, quantunque i prelati orientali solessero quasi tutti chiamarsi arcivescovi, nondimeno in quel luogo non esistevano più da molto tempo

⁷⁹ La Propaganda Fide fece inserire una frase mediante la quale precisa che i vescovi hanno la giurisdizione immediata ed ordinaria sulla loro eparchia; cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 35; cfr. Mansi 42, 512/D.

⁸⁰ Il testo originale indicava che, conformemente all'uso orientale, questa menzione doveva essere fatta unicamente dai vescovi suffraganei, e per il loro clero solamente in caso di vacanza della sede suffraganea. In conformità con la sua decisione a proposito della commemorazione del Romano Pontefice, la Propaganda Fide fece inserire che la menzione del metropolita doveva essere fatta anche da tutto il clero. Cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 30.

⁸¹ Cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 30; cfr. can. 34 ap.; can. 9 di Antiochia (341); cfr. Mansi 42, 514, § 2.

⁸² Cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 30-32; cfr. cann. 16, 19, 23 di Antiochia (341); can. 8 Trullano (691); cann. 2, 8 di Nicea II (787); can. 12 di Laodicea (347-381); cann. 4, 6 di Nicea (325); cfr. Mansi 42, 514, § 3.

⁸³ Cfr. Part. 19 de Concordato del 1855, che non fu per niente applicato; cfr. A. Mercati, *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, Roma 1919, 825: *Maestas Sua Casarea in seligendis Episcopis, quos vigore privilegii Apostolici a Serenissimis Antecessoribus suis ad ipsam devoluti a S. Sede canonice instituendos praesentat, seu nominat, in posterum quoque Antistitum in primis comprovincialium consilio utetur.*

⁸⁴ A questa considerazione la Propaganda Fide fece aggiungere che: «prima d'essere ordinati i vescovi di questa provincia ecclesiastica, essi dovranno essere muniti dall'istituzione canonica del Romano Pontefice»; cfr. cann. 4, 6 di Nicea (325); cann. 16, 19, 23 di Antiochia (341).

⁸⁵ Cfr. can. 14 di Sardica (344).

⁸⁶ Cfr. can. 11 di Sardica (344); cfr. can. 35 Trullano (691); can. 25 di Calcedonia (451).

⁸⁷ Cfr. can. 35 Trullano (691); can. 25 di Calcedonia (451).

⁸⁸ Cfr. can. 9 di Antiochia (341).

⁸⁹ *Concilium Provinciale Primum*, 28-34; cfr. can. 13 di Antiochia (341).

metropolitani o arcivescovi di giurisdizione secondo quanto attesta dei maroniti stessi il loro sinodo⁹⁰. Una simile tendenza ad estendere la loro autorità a pregiudizio dei vescovi suffraganei s'è scorta non di rado nei metropolitani ruteni. Sappiamo infatti che essi pretesero di poter visitare le eparchie suffraganee, d'intromettersi nell'amministrazione delle medesime, di trasferire un vescovo da una sede ad un'altra, di assegnare ai vescovi suffraganei il coadiutore; questione sulla quale nel secolo scorso giunsero vari reclami alla Propaganda Fide⁹¹.

Anche fra i romeni, poco dopo l'erezione della provincia ecclesiastica, si segnalava notevole ingerenza del metropolita nelle eparchie suffraganee. Questo capitolo, dove vengono determinati i rapporti del metropolita con i suffraganei in modo tale da escludere qualunque conflitto fra le due giurisdizioni, sembra dunque meritevole di tutta l'attenzione. Confrontando questo capitolo con il tit. V del sinodo di Zamoscia (1720)⁹² e con cap. 4 del sinodo libanese (1736)⁹³, dove si tratta delle prerogative dei metropolitani, indicheremo quanto in più si trova nel sinodo provinciale di Alba-Iulia e Făgăraș (1872) nonché le differenze tra questo e gli altri due sinodi⁹⁴.

Innanzitutto si vuole osservare che il Sinodo provinciale I (1872), oltre ai *sacri canones*, invoca le disposizioni *codicis iuris ecclesiae graecae* anche se non si conosce un codice approvato o autentico della Chiesa greca e distinto dai canoni dei Concili ecumenici anteriori allo scisma. Comunque, la figura del metropolita viene descritta proprio così nella *synodalia animadversiones*:

«Esso, (il metropolita), ha il diritto *omnium provinciae ecclesiarum curam [...]* gerendi; il sinodo ruteno (1720) aggiunge *mediatam [...]* ut eorum (*suffraganeorum*) defectus si qui sunt in administratione diocesis ipse suppleat. Nell'esame delle sessioni tenute a Roma dai vescovi armeni nel 1867, la Congregazione generale del 31 marzo 1868 sanzionava la dichiarazione fatta nel cap. 3, art. 15, che cioè i vescovi avevano l'«immediata» giurisdizione ordinaria nelle rispettive eparchie»⁹⁵.

⁹⁰ Cfr. *Sinodo libanese del 1736*, Pars III, cap. 4, n. 14.

⁹¹ *Cum patres synodi Fogarasiensis ne verbum quidem fecissent de propria episcoporum potestate in sua cuiusque diocesi, Nota archivii opportune distinguendum putavit inter iurisdictionem mediatam et immediatam, eamque distinctionem hic inducendam esse innuit, ita ut et episcoporum imediata, et metropolitaram mediata potestas clarissime apparerent*: Mansi 42, 750s.

⁹² Cfr. *Sinodo di Zamoscia del 1720*, 114-115.

⁹³ Cfr. *Sinodo libanese del 1736*, Pars III, cap. 4, 223ss.

⁹⁴ Mansi 42, 751. Questo argomento fu affrontato nella sessione IX di Blaj (1858), e fu abbracciata e sottoscritta la dottrina del sinodo di Zamoscia (1720), il quale restringe nei giusti tempi l'autorità del metropolita.

⁹⁵ Mansi 42, 751.

Si prescriveva negli atti del sinodo romeno, che i vescovi ed anche il clero delle eparchie vacanti facessero la commemorazione del metropolita nella liturgia ed in altre pubbliche preci e la stessa prescrizione per il clero si ripete alla fine del cap. 5 (ora il cap. 4), *De episcopis*⁹⁶, dove viene stabilito anche l'obbligo della commemorazione del patriarca. La stessa ingiunzione si legge nel tit. II, cap. 10 (ora il cap. 9), *De parochis*, § 1, ecc⁹⁷. Non occorre notare che in un sinodo greco-cattolico torna «per lo meno» inutile richiamare l'obbligo di commemorare nella liturgia il patriarca, mancando i greci di un patriarca cattolico. Di quanto, poi, attiene alla commemorazione del metropolita, nulla in proposito si legge nel sinodo ruteno (1720) o in quello libanese (1736)⁹⁸.

Il metropolita, inoltre, aveva il diritto d'esigere *ut episcopi nihil magni momenti [...] absque scitu et cooperatione metropolitæ aggrediatur*, ma altrettanto è vero che il metropolita non doveva far cosa alcuna di rilievo senza il suffragio dei

⁹⁶ Cfr. Mansi 42, 518/C; cfr. can. 55 apostolico.

⁹⁷ Cfr. Mansi 42, 528/A.

⁹⁸ «Nelle sessioni tenute dai vescovi dell'estinta provincia armena di Costantinopoli nel 1851 per fissare le basi del primo sinodo provinciale che si doveva celebrare, si trattò anche la questione: 'Se debbano i suffraganei ed i sacerdoti delle rispettive loro eparchie oppure se convenga loro fare il momento del primate di Costantinopoli nella messa e nell'ufficiatura'. I vescovi non hanno potuto accordarsi fra loro e hanno fatto ricorso al giudizio della Sede Romana; e il consultore deputato ad esaminare gli atti delle menzionate conferenze che fu il padre Giusto, poi card. Recanati, opinò in vista della consuetudine già invalsa, essere conveniente che 'i vescovi suffraganei ed i sacerdoti, dopo il nome del Romano Pontefice, immediatamente facciano menzione del primate e del proprio vescovo'. Propostosi però il dubbio (7°): 'Qual provvedimento adottare riguardo alla commemorazione del primate nelle eparchie dei suffraganei, can. 8'; gli eminenti padri nel generale consesso del 14 marzo 1853 decisero: (*ad 8*) *commemorationem primatis non esse faciendam et ad mentem*. La mente fu che nel comunicare questa risoluzione al primate se ne gli dessero le ragioni principali, le quali nella lettera del 20 agosto 1853 furono così espresse: 'Preso in considerazione quanto si attiene alla questione agitata fra i vescovi sulla commemorazione dell'arcivescovo primate nella liturgia, si decise che non dovesse questa aver luogo, rilevandosi, che oltre il Romano Pontefice ed il vescovo locale ciò non trovasi usato che per i patriarchi. Siccome poi prima praticatasi nell'attuale provincia costantinopolitano, perché non formava che un'eparchia, non può propriamente addursi la consuetudine, né farà meraviglia, se subentrando altro vescovo si cessi di nominare l'antico ordinario'. Se non che Benedetto XIV nella bolla *Ex quo* del 1 marzo 1756 sulla nuova edizione dell'euchologio dopo aver detto nel § 20 *a latinis sacerdotibus commemorationem archiepiscopi, uti metropolitani, in canone minime fieri [...] et quidem etiamsi vacet sedes episcopalis*, nel § 22 insegna d'essere lecito ai greci di far menzione nella messa non pure del patriarca, ma eziandio del metropolita, purchè siano cattolici»: Mansi 42, 752; cfr. *Bullarium Pontificium Sacræ Congregationis de Propaganda Fide*, III, Romæ 1840², 589.

vescovi della provincia, come prescritto nel can. 34 degli apostoli e nel can. 9 di Antiochia (341), riferiti dallo stesso sinodo provinciale romeno nell'esordio di questo capitolo⁹⁹.

Per quanto concerne il § 3 del cap. 4, esso esplicita i diritti del metropolita relativi:

- «1. Al Sinodo provinciale;
2. All'elezione dei vescovi;
3. Alla loro consacrazione;
4. Al trasferimento da una sede all'altra;
5. Dell'elezione del metropolita»¹⁰⁰.

1.3.2.1 Il diritto del metropolita circa il sinodo

Cominciando dunque dalla convocazione e presidenza del Sinodo provinciale, di questi argomenti si torna a parlare nel tit. III, cap. 3, *De synodis provincialibus*, dove si dice: *Synodorum provincialium convocatio est exclusivum metropolitani ius, qui iisdem et praest*¹⁰¹. Sono concordi rispetto alla convocazione i canoni delle sessioni armene del 1851, approvati dalla Congregazione generale del 14 marzo 1853. In essi si riconosce al metropolita il diritto di convocare il sinodo provinciale (can. 4), anzi di costringere i suffraganei ad intervenire anche con le censure (can. 5). Inoltre fra i punti di disciplina della Chiesa greca proposti nel 1856 dai vescovi romeni ed esaminati dalla Congregazione degli Affari si legge nel § 3 il seguente:

«*Metropolitani ius et officium synodus episcoporum provinciae suae ad locum quem ipse velit convocandi ex canonibus 20 Antioch. (341), 8 Chalced. (451), 8 Trull. (691) constat, adeo ut si hoc absque insuperabili necessitate facere negligat, censuræ ecclesiasticae subiaceat (can. 6 Nic. II)*. La lodata Congregazione, al dubbio (6°) 'Se si possa fin d'ora approvare ciò che si riferisce ai sinodi provinciali ed eparchiali', nella Generale assemblea del 14 gennaio 1858 rispose: (*ad 6*) *Affirmative ad formam disciplinae Ecclesiae orientalis quoad convocationem*. Ed il Romano Pontefice approvò questa risoluzione»¹⁰².

⁹⁹ Cfr. Mansi 42, 514, § 2.

¹⁰⁰ SCPF, *Ponenze*, 17; Mansi 42, 514.

¹⁰¹ SCPF, *Ponenze*, 1874, 17; Mansi 42, 532/B; cfr. cann. 9, 16 di Antiochia (341).

¹⁰² Mansi 42, 753.

1.3.2.2 Il diritto del metropolita circa l'elezione dei vescovi suffraganei

L'altro punto contenuto sotto questo paragrafo riguarda il ruolo che compete al metropolita nell'elezione dei vescovi suffraganei. Dell'elezione dei vescovi il sinodo torna a parlare nel cap. 6, *De presbyteriis sive ecclesiarum cathedralium capitulis*, dove dice che i capitoli *in electione futuri episcopi, ubi usus viget, viritim iure suffragii gaudent*¹⁰³; nel tit. II, cap. 9, dove dice che i protopresbiteri hanno il dritto *ad electionem episcopi in synodis ad hunc finem, ubi mos obtinet, celebratis suffragio viritim concurrenti*¹⁰⁴; nel cap. 10, *De parochis*, dove si stabilisce che essi hanno dritto *ad episcopi electionem, ubi hæc iuxta ecclesiæ nostræ consuetudinem viget, mediate concurrenti*¹⁰⁵; nel tit. III, cap. 4, § *Agenda in synodis diæcesanis*¹⁰⁶, e nel tit. III, cap. 3, *De synodis provincialibus*, dove fra «gli oggetti» dei sinodi anzidetti si annovera in primo luogo *consecratio provinciæ episcoporum ac clero, concernentis diæcesis, ubi usus obtinet, trina candidatura electorum per metropolitam reliquosque episcopos congregatos facta*¹⁰⁷. All'argomento dell'elezione dei vescovi è affine quello dell'elezione del metropolita. Intorno a quest'ultimo punto Vancea così scriveva:

*Novi archiepiscopi electio fit per imperatorem Austriæ qua apostolicum Hungariæ regem ex illis tribus individuis, qui protopresbyterorum totius diæceseos, nec non sacerdotis ex quolibet districtu ad hoc electi suffragiis, coram regiis commissariis collatis, digni habentur, qui suæ maiestati proponantur, episcoporumque comprovincialium iudicio tali munere pares censentur*¹⁰⁸.

L'una e l'altra cosa venne maturamente discussa dalla Congregazione degli Affari nel 1858. Gli elementi che vi si presero a calcolo, furono: il dritto canonico orientale, secondo il quale l'elezione dei vescovi, si doveva fare nei sinodi dei vescovi della provincia ecclesiastica; l'antica consuetudine, in virtù della quale prima dell'erezione di quella nuova provincia appunto il vescovo di Făgăraș veniva eletto dal clero, sistema che anche gli ortodossi avevano ottenuto di seguire nella scelta dei loro vescovi; infine, il privilegio di presentazione, di

¹⁰³ Mansi 42, 520/A, § 2.

¹⁰⁴ Mansi 42, 526/A, punto II, § 9.

¹⁰⁵ Mansi 42, 528/C, § 7.

¹⁰⁶ Mansi 42, 534/B: a). *Sede episcopali vacante, tres personas ecclesiasticas, ubi usus vigent, eligere, ex quibus ille qui iure presentandi gaudet, unam in episcopum designans, eandem confirmandam proponit, quæ deinde ad antiquæ consuetudinis normam in synodo provinciali consecranda veniret*; cfr. can. 23 di Antiochia (341).

¹⁰⁷ Mansi 42, 532/B; cfr. can. 6 di Nicea (325); cann. 16, 19 di Antiochia (341).

¹⁰⁸ Relazione, dell'8 novembre 1869; Mansi 42, 753s.

cui l'imperatore godeva in forza del Concordato (1855) e che liberamente aveva esercitato riguardo al vescovo di Oradea-Mare, perché quella chiesa esisteva già prima che s'istituisse la provincia di Alba-Iulia¹⁰⁹.

I quesiti di seguito riportati furono quelli per cui si chiese soluzione:

«(1°) Se l'elezione del metropolita di Alba-Iulia e Făgăraș si debba fare nel sinodo dei vescovi della provincia: se e qual parte vi possa prendere il clero inferiore, avendo presente il costume degli acattolici; e come si concili nell'uno e nell'altro caso con la nomina o presentazione dell'imperatore; (2°) *Quatenus negative* alla 1^a parte, quale altra forma convenga stabilire; (3°) 'Se l'elezione dei tre vescovi di Lugoj, Armenopoli e Gran-Varadino si debba far anch'essa nel sinodo e con l'intervento del clero inferiore, come quella del metropolita, oppure in altro modo e quale sia'.

Le risoluzioni del sacro consesso del 18 gennaio 1858, furono così espresse: *Ad 1^{am} Affirmative ad 1^{am} partem, negative ad 2^{am}, et in synodo provinciali episcoporum conficiatur terna imperatori exhibenda. - Ad 2^{am} Provisum in antecedenti - Ad 3^{am} Ut in primis*¹¹⁰.

Di questa materia s'era occupata nuovamente la Congregazione degli Affari in una delle Assemblee generali tenute dopo le sessioni di Blaj, in quella cioè del 9 marzo 1859. Si diede dapprima avvertimento circa il fatto che attenendosi al Concordato (1855) non si aveva in ciò una vera innovazione; infatti, avendo l'imperatore d'Austria promesso che nella scelta dei vescovi si sarebbe giovato del consiglio degli ordinari delle province ecclesiastiche¹¹¹, si veniva indirettamente ad osservare il diritto orientale. Furono quindi poste in rilievo le insormontabili difficoltà che si sarebbero incontrate qualora si fosse inteso seguire in ordine all'elezione dei vescovi la disciplina orientale. Si aggiunse che oltre al nuovo diritto stabilito dal Concordato, c'era anche il fatto che il vescovo di Oradea-Mare era sin dall'origine presentato al Romano Pontefice dall'imperatore per privilegio concessogli a titolo di fondazione; e questa condizione s'era altresì invocata con effetto per le altre due nuove sedi di Lugoj ed Armenopoli, in modo tale che pure i primi due vescovi erano presentati alla Sede Apostolica dall'imperatore stesso¹¹².

¹⁰⁹ SCPF, *Ponenze*, 1874, 18.

¹¹⁰ SCPF, *Ponenze*, 1874, 18; Mansi 42, 754/B.

¹¹¹ Il Concordato nell'art. 19 stabilisce che Sua Maestà Apostolica *in seligentis Episcopis, quos vigore privilegii Apostolici a Serenissimis Antecessoribus suis ad ipsam devoluit, a S. Sede canonice instituendos præsensat seu nominat, in posterum quoque Antistitum comprovincialium consilio utetur*. A. Mercati, *Raccolta di concordati*, 825.

¹¹² Cfr. Mansi 42, 754.

1.3.2.3 Il diritto dell'elezione del metropolita

Quanto all'elezione del metropolita, fu notato poi che in passato il vescovo di Făgăraș era stato eletto dal clero eparchiale radunato in sinodo, ma che questa forma d'elezione era stata una sorgente di gravi inconvenienti: intrighi, divisioni, forse anche simonie. Ragione per cui alla delegazione apostolica il miglior partito era sembrato quello che spontaneamente e concordemente avevano abbracciato i vescovi, che cioè essi si contentassero che nell'elezione del metropolita e dei suffraganei s'osservasse il Concordato (1855); poiché con questa risoluzione sarebbe stata riservata al Romano Pontefice l'istituzione canonica di tutti i vescovi, esclusa l'ingerenza del clero inferiore nella scelta del metropolita e l'elezione sarebbe risultata altrettanto canonica, quanto quella di tutti i vescovi cattolici dell'impero; finalmente la Sede Apostolica sarebbe stata pienamente libera di comporre e stabilire con l'imperatore se la nomina di questi vescovi orientali dovesse farsi alla stessa maniera degli altri vescovi dell'impero, oppure se dovessero precedere altre concertazioni prima di giungere alla nomina. È per questo che al dubbio (4°): «Se debba accogliersi, e sotto quali condizioni il progetto sull'elezione dei vescovi e del metropolita», il sacro consesso rispose: *Affirmative ad tramites Concordati*. Questa decisione fu approvata dal Romano Pontefice¹¹³.

«Poste queste risoluzioni, sembra soddisfatta la domanda che fanno i padri *ut in posterum ad electionem metropolita tota provincia ecclesiastica Alba-Iuliensis et Fogarasiensis concurreret*¹¹⁴; tanto più che, come riferiva il segretario della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari in un dispaccio del 21 Marzo 1865, dietro le intelligenze prese posteriormente al Concordato per conciliare nel miglior modo possibile l'antico privilegio dei vescovi greco-cattolici con il diritto di presentazione concesso all'imperatore [...] veniva ammesso, che i vescovi greco-cattolici nel dare a norma del Concordato il loro consiglio alla stessa Maestà Sua potranno precedentemente riunirsi, conferire tra loro, e proporre le persone più idonee»¹¹⁵.

1.3.2.4 L'istituzione canonica e la consacrazione dei vescovi

Per quanto riguarda l'istituzione canonica dei vescovi, invece non si fornisce alcuna indicazione. Ogni volta che il diritto canonico orientale lo legittimava, spettava al metropolita conferire l'istituzione canonica; tuttavia la Congregazione degli Affari credette doversi soffermare su questo punto, riflettendo sul fatto

¹¹³ Cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, 19; cfr. Mansi 42, 754-755.

¹¹⁴ SCPF, *Ponenze*, 1874, 20.

¹¹⁵ SCPF, *Ponenze*, 1874, 20; Mansi 42, 755.

che il vescovo di Alba-Iulia e Făgăraș non era patriarca, cui di diritto sarebbe stata di competenza l'istituzione canonica; e sul fatto che, trovandosi egli in Transilvania, era soggetto al Romano Pontefice, cui appartiene la facoltà di istituire i novelli vescovi; sul fatto che il concedere ciò per privilegio avrebbe potuto rappresentare un passo pericoloso determinando il rischio di avere qualche cattivo vescovo; e che, infine, lo stesso metropolita non aveva mai preteso tale prerogativa e che essendo la presentazione dei tre candidati compito dell'imperatore, e la nomina di uno di questi compiti della Sede Apostolica, naturalmente sarebbe stato meno sensibile l'atto della Sede Apostolica stessa. Quindi al dubbio (4°):

«Se l'istituzione canonica dei vescovi si debba lasciare al metropolita, oppure riservarla al Romano Pontefice gli eminenti padri nel sacro consesso del 1858 risolvettero così: *Negative ad 1^{am} partem, affirmative ad 2^{am}*. La stessa riserva, come abbiamo riseduto, si mantenne invariata nella successiva assemblea del 9 marzo 1859»¹¹⁶.

Non v'è dubbio che, secondo il diritto orientale, la consacrazione dei vescovi spetti al metropolita¹¹⁷. Si potrebbe però riflettere sul fatto che, secondo Benedetto XIV, nel breve *In postremo* del 20 ottobre 1756, § 15, l'elezione o anche la semplice conferma dei vescovi è riservata al Romano Pontefice

*salvis tamen Concordatis initis cum aliquibus nationibus, in quibus, retentis, electionibus, earum confirmatio reservatur Romano Pontifici, «in eundem quoque recidit ius consecrandi episcopos vel constituendi delegatos ad consecrationem peragendam»; etsi superioribus seculis suffraganeorum consecratio esset metropolita reservata, nec manus in ea apponeret Summus Pontifex, præterquam si quandoque metropolita iniuste suffraganeum consecrare abnueret*¹¹⁸.

¹¹⁶ SCPF, *Ponenze*, 1874, 20 ; Mansi 42, 755/D.

¹¹⁷ Il sinodo libanese (1736), *Pars III*, cap. 4, § 17, attribuisce questo diritto al patriarca il quale, presso i maroniti, come avverte lo stesso sinodo al § 14, esercita anche la giurisdizione del metropolita: *Consecratio electi episcopi ab ipso domino patriarcha fiat, aut eius iussu a tribus episcopis in ecclesia patriarchali; quod si etc.*

¹¹⁸ P. Gaspari, *Codicis iuris canonici fontes*, II, Romæ 1924, 545. Al contrario Clemente VIII, avendo accordato al metropolita ruteno di Kiovia ed Alicia il privilegio di confermare ed istituire i vescovi suffraganei, gli concesse altresì quello di farne la consacrazione; infatti, nella bolla *Decet Romanum Pontificem*, del 7 marzo 1595 il Pontefice Romano ordinò che, venendo ad essere sguarrita di rappresentante un'eparchia, *is qui ad ecclesiam pastoris solatio destitutum seu vacantem iuxta morem eorum seu modum illis permissum electus seu nominatus fuerit, ab episcopo metropolita Kioviensis et Haliciensis nunc et pro tempore existente, auctoritate et nomine S. Sedis Apostolicæ confirmari vel institui, eique munus consecrationis impendi possit et debeat, ac ut sic electus seu nominatus et confirmatus seu institutus ab eodem archiepiscopo metropolita vel de eius licentia ab alio catholico antistite eiusdem nationis gratiam et communionem Sedis Apostolicæ habente, duobus vel tribus aliis episcopis catholicis ac similem communionem habentibus, assistentibus, munus consecrationis huiusmodi suscipere, idemque antistes illi dictum munus impendere valeat*: *Bollario di Propaganda*, I, 24.

Per il fatto che presso i romeni la conferma e l'istituzione canonica dei vescovi fosse riservata al Romano Pontefice¹¹⁹, però, parrebbe che al Pontefice o al suo delegato ne fosse riservata altresì la consacrazione; da cui consegue che resterebbe solo da vedere se convenisse che la Sede Apostolica accordasse per privilegio al metropolita dei romeni quel che più non gli spettava per diritto. Tale diritto fu messo in campo dal metropolita A.Ș. Șulutiù nel 1863. Nominato alla sede di Oradea-Mare, Papp-Szilágyi aveva pensato di recarsi a Roma per essere consacrato. Resone consapevole il metropolita, egli ne mosse le più acerbe querele e le ragioni addotte a sostegno del suo disappunto furono le seguenti:

- «1° perché siffatto divisamento verrebbe ad offendere la sua prerogativa di consacrare i vescovi della sua provincia;
- 2° farebbe disprezzo alla sua dignità metropolitana;
- 3° incontrerebbe la riprovazione nazionale;
- 4° cagionerebbe pericolo alla s. unione, atteso il rischio cui s'esporebbe l'autonomia ecclesiastica dalla consacrazione di un vescovo romeno fatta a Roma;
- 5° s'avrebbe infine a temere d'essere latinizzati»¹²⁰.

Si tenga presente, inoltre, che il giornalismo ortodosso aveva preso possesso della questione e andava dicendo che era cosa pericolosissima che un vescovo romeno venisse consacrato a Roma, perché poteva in tal modo introdursi la consuetudine di chiamare a Roma tutti i vescovi per poi consacrarli. Ora nel fare di tutto ciò relazione al Romano Pontefice si fecero ulteriori osservazioni:

«Bisogna confessare che due delle addotte ragioni non mancano di fondamenti; vale a dire, che sebbene con ciò non intenda la Sede Apostolica di latinizzare quegli orientali, pur tuttavia gli acattolici e parte degli uniti assai ignoranti accrediterebbero per tal fatto somigliante calunnia; ed inoltre che, anche se il Romano Pontefice non offenderebbe il diritto di nessuno ogni qual volta ordinasse che un vescovo si rechi a Roma per essere consacrato, non di meno è innegabile che al metropolita di Alba-Iulia e Făgăraș secondo il proprio rito orientale appartiene il diritto di consacrare i suoi suffraganei»¹²¹.

¹¹⁹ Cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, (§§ 34-35, 37), 18-20.

¹²⁰ SCPF, *Ponenze*, 1874, 21-22; Mansi 42, 756.

¹²¹ Mansi 42, 756-757.

A motivo di ciò si sarebbe proposto subordinatamente il progetto che Papp-Szilágyi fosse pure consacrato dal proprio metropolita, o con il consenso d'altro vescovo della provincia di Alba-Iulia e Făgăraș, facendogli però sentire che dopo la consacrazione il Romano Pontefice lo avrebbe incontrato con piacere a Roma. Sarebbe stato inoltre conveniente armonizzare le bolle da spedire al novello vescovo di Gran-Varadino in modo che lo informassero dell'anzidetto diritto del metropolita di consacrarlo; ragione per cui si sarebbe proposto di enunciare nelle medesime bolle che il Romano Pontefice gli dava la facoltà di farsi consacrare *a sacrorum antistite communionem habente cum Apostolica Sede, servatis tamen de iure serrandis iuxta proprium ritum et disciplinam*. Il Romano Pontefice nell'udienza del 3 marzo 1863 approvò in tutto il voto del vescovo relatore¹²².

1.3.2.5 Il trasferimento dei vescovi da una sede all'altra

Per quanto concerne «il trasferimento dei vescovi» da una sede all'altra, stando al sinodo provinciale, si sarebbe preteso il consenso del metropolita¹²³.

¹²² Cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, 22.

¹²³ Il sinodo libanese (1736), *Pars III*, cap. 4, § 22, circa l'autorità dei *sacri canones* stabilisce: *Translationes episcoporum de una ecclesia in aliam nullatenus fiant, neque si alia ecclesia vacet, neque si proprium habeat episcopum: nisi ex causis legitimis per sacros canones probatis, idque auctoritate patriarchæ synodi*.

Al diritto concesso da Clemente VIII nel provvedere alle chiese vacanti, i metropolitani ruteni pretesero più volte di unire quello di trasferire i vescovi da una chiesa all'altra. Tale pretesa fu esaminata nella Congregazione particolare del 19 aprile 1728, al dubbio: *An ipsi archiepiscopo ius competat transferendi episcopos de una ad aliam ecclesiam*, e ad essa si rispose *negative*. In una Congregazione particolare tenuta prima di Benedetto XIV, in ordine agli stessi ruteni si stabilì che *translationes episcoporum de una ad aliam ecclesiam fieri nequeant a metropolitano sine licentia Romani Pontificis*. Ma siccome malgrado tale risoluzione quei vescovi non si contenevano nei limiti prescritti, avanzatosi di nuovo il dubbio se appartenesse al metropolita di Russia il diritto di trasferire i vescovi, come anche di dare loro i coadiutori e aggiuntosi anche il quesito se, qualora loro non spettasse, lo si dovesse ad essi concedere, nel generale consesso del 22 agosto 1728 si risolvette: *Negative, sed scribendum metropolitano iuxta mentem, et mens est non esse locum petita concessionis ex rationibus indicandis Sed ulterius translationes et coadiutoria non concedantur ab Apostolica Sede, nisi admonito metropolitano et ordinazione eidem commissa*. Il Romano Pontefice *approbarit sententiam S. Congregationis, videlicet quod quomodocumque in posterum huiusmodi translationes aut coadiutorias ab Apostolica Sede concedi contigerit, tunc confectio processus, institutio, et consecratio ad metropolitanum pro tempore private deferentur*. La ragione principale addotta dalla Congregazione particolare nella lettera, con cui comunicò al metropolita questa risoluzione fu, oltre alle decisioni prese in merito altre volte, che tal diritto non era stato mai concesso espressamente dalla S. Sede e, d'altronde, era di tal natura che *de tali concessione utpote gravissima et maxima expressam mentionem fieri omnino oporteret*. SCPF, *Ponenze*, 1874, 22-23; Mansi 42, 757.

Se pertanto il metropolita ruteno, che godeva del privilegio di confermare ed istituire i vescovi, non aveva alcun diritto sulla traslazione dei medesimi, riservata per contro alla Sede Apostolica, a maggior ragione, ribadisce la Congregazione degli Affari, sembra che nessun diritto potesse competere in proposito al metropolita di Alba-Iulia e Făgăraș. Non si comprenderebbe, quindi, come il sinodo provinciale avrebbe potuto dire che per la traslazione dei vescovi sarebbe stato necessario il suo consenso, vincolando così la libertà della Sede Apostolica.

1.3.2.6 Il diritto del metropolita sui tribunali e sulle eparchie vacante

Per quello che riguarda il diritto del metropolita di ricevere gli appelli a proposito dei giudizi dei tribunali episcopali¹²⁴, il can 3 del cap. 3 delle sessioni tenute dai vescovi armeni nel 1851 si esprime in questi termini:

«Non possono i suffraganei impedire a chiunque fosse della loro eparchia di fare appello dal loro tribunale a quello del metropolita, perché questo è un tribunale superiore al loro ed ha questa autorità di assolvere i sentenziati e i delegati dai suffraganei, o di delegare chi è svincolato da loro, dopo che esso ne abbia formulato il giudizio»¹²⁵.

Questo canone fu approvato dalla Congregazione generale del 14 marzo 1853. Tra i diritti del metropolita inoltre si annovera quello *Ecclesiarum episcopalium vacantium curam gerendi, devolutionisque ius circa vicarii capitularis electionem exercendi*, diritto in cui si nota riunito assieme lo *ius anticum* ancora in vigore in Oriente e lo *ius occidentale* sancito dal Concilio di Trento¹²⁶. Di ciò tratteremo nell'esame del cap. 6, (ora il cap. 5) *De presbyteriis sive ecclesiarum cathedralium capitulis*¹²⁷ e del cap. 7, (ora il cap. 6) *De vicariis capitularibus*¹²⁸.

Il diritto invece di vegliare sulle eparchie vacante¹²⁹, fu riconosciuto ai metropoliti anche dal sinodo maronita, il quale così si esprime: *Tamquam custodes in specula positi (i metropoliti) invigilabant, ne fides aut disciplina quidpiam detrimenti in*

¹²⁴ Cfr. can. 14 di Sardica (344).

¹²⁵ Mansi 42, 758.

¹²⁶ Cfr. *Sess. XXIV*, del 11 nov. 1563, *Decretum de reformatione*, can. 16: COD 759.

¹²⁷ Cfr. Mansi 42, 518-520.

¹²⁸ Cfr. Mansi 42, 520-522.

¹²⁹ Cfr. can. 35 Trullano (691); can. 25 di Calcedonia (451).

*diocesibus subiectionum episcoporum pateretur*¹³⁰. È poi conforme al Concilio Tridentino¹³¹ quanto qui si dispone sulla visita delle eparchie suffraganee. A tale proposito Benedetto XIV nella costituzione *Inter plures* relativa ai monaci ruteni osservava:

*Sacrum vero Concilio Tridentinum adeo sollicitum fuit, ne metropolitani iurisdictionem exererent in suffraganeorum diocesibus, ut præter peculiaris eorum diæcesis visitationem, non aliter episcoporum comprovincialium ecclesias cathedrales, atque diæceses ab ipsis visitari permiserit, quam ubi id a synodo provinciali ipsis mandatum fuerit*¹³². Del resto il sinodo di Zamoscia (1720) su questo punto stabilisce che il metropolita curare debet, ut eorum (suffraganeorum) defectus, si qui sunt in administratione diæcesis, ipse suppleat, eos officii sui paterne moneat, ac etiam ad illud recte obeundum aliquando cogat, aut ad Sedem Apostolicam deferat¹³³.

Non sono determinati con precisione né i giorni, né i luoghi in cui debba essere usato il pallio. Il sinodo libanese (1736) parlando del patriarca, (*Pars III*, cap. 6, § 23) sanciva in merito quanto segue:

Illo vero (pallio), quod Romanus Pontifex concedit, non potest uti extra suum patriarchatum, et non omni tempore, sed tantum in ecclesiis, in missarum solemnibus, in festis præcipuis, non in processionibus, neque in missis pro defunctis. Parimenti parlando dei metropolitani, dice che devono usarne *certis item diebus, intra ecclesiam suam*¹³⁴.

¹³⁰ *Sinodo libanese del 1736*, Pars III, cap. 4, § 11, n. 4.

¹³¹ Cfr. *Sess. XXIV*, del 3 dicembre 1563, can. 3: COD 761-763.

¹³² *Bollario di Propaganda*, III, 116-129.

¹³³ SCPF, *Ponenze*, 1874, 24; Mansi 42, 758.

¹³⁴ *Sinodo libanese del 1736*, Pars III, cap. 6, § 23. Nella bolla *Rerersurus* per il patriarca armeno di Costantinopoli, del 4 luglio 1867 si legge: *Predicto autem pallio patriarcha uti tantum poterit in missarum solemnibus intra fines et in ecclesiis sui patriarchatus sequentibus dumtaxat diebus; videlicet in nativitate domini nostri Iesu Christi, in festis sancti Stephani protomartyris, sancti Ioannis apostoli et evangelista, circumcisionis Domini, epiphania eiusdem, dominica in palmis, feria quinta in cena Domini, sabbati sancti, dominica resurrectionis cum duobus sequentibus, dominica in albis, ascensionis Domini, dominica pentecostes, sacratissimi corporis Christi, nec non in quatuor festivitibus beatae Mariae semper virginis, videlicet purificationis, annuntiationis, assumptionis et nativitatis eiusdem; quibus, id humillime postulante prefato venerabili fratre nostro Antonio Hassun electo seu postulato patriarcha Armenorum Ciliciae, addimus festum Immaculatae Conceptionis eiusdem Dei Genitricis Mariae: item in festis nativitatis sancti Ioannis Baptistae et omnium sanctorum, nec non in festivitibus omnium apostolorum, in dedicatione ecclesiarum, in praecipuis ecclesiae suae festivitibus, in ordinationibus clericorum, in consecrationibus episcoporum et virginum, atque in diebus anniversariis tam consecrationis suae quam dedicationis ecclesiae*: SCPF, *Ponenze*, 1874, 25; Mansi 42, 759/A-B.

1.3.2.7 Il diritto dei vescovi

Il cap. 5, trattava *De episcopis* (cfr. *Tit* 1,5; *1Tm* 4,14; *Eb* 13,17)¹³⁵ ed espone i loro poteri di magistero¹³⁶, di ordine – compresa anche la consacrazione del santo crisma – di governo, esercitato particolarmente per la visita della loro eparchia¹³⁷. Al clero eparchiale spettava commemorare il vescovo nella liturgia¹³⁸.

Tra i diritti dei vescovi figurava anche quello di condannare «i cattivi libri»¹³⁹. Ciò è in conformità del decreto di Leone XII, del 26 marzo 1825, la cui osservanza fu raccomandata a tutti i vescovi per ordine del Romano Pontefice con circolare della sacra congregazione dell'indice del 24 agosto 1864, di cui si annette copia¹⁴⁰. In merito a detta circolare, posta la questione «se alle loro eminenze convenga profittare di quest'occasione per trasmetterla all'episcopato romeno, come nel 1868 si trasmetteva ai vescovi armeni», fu risposto: *Affirmative*¹⁴¹.

Quanto all'amministrazione del sacramento della cresima, è risaputo che, presso i greci, tale compito era prerogativa anche dei sacerdoti; in proposito non sembra che esigano alcun commento le parole di S. Girolamo *in ep. ad Evagrium* riferite in questo sinodo provinciale I (1872); più che il sinodo, in seguito ben si distinse tra il ministro ordinario e straordinario di quel sacramento¹⁴².

¹³⁵ Cfr. Mansi 42, 516-518; cfr. S. Cipriano di Cartagine (vescovo: 249-258), ep. 69, *Qui apostolis vicaria ordinatione succedunt*; cfr. can. 35 apostolico.

¹³⁶ La Propaganda Fide ordinò d'inserire, in appendice agli atti sinodali, la lettera della Propaganda Fide dell'indice, in data del 24 agosto 1864, sulla censura dei libri. Cfr. *At* 6, 2; *1Tm* 4, 16; *2Tm* 2, 2; cfr. can. 58 ap.; cann. 4-8, 19 Trullano (691); cann. 19, 34, 41, 77 di Cartagine (419); can. 58 ap.; cfr. cann. 6, 20 di Antiochia (341); cann. 3, 8, 39, 40-41, 55 ap.; can. 57 di Laodicea (381); cann. 9-21, 26 di Calcedonia (451); cann. 11-12 di Nicea (787); cfr. *Cosnt. Apost.*, lib. II, cap. 6; cfr. Mansi 42, 516ss.

¹³⁷ La Propaganda Fide fece aggiungere che il vescovo doveva risiedere nell'eparchia e doveva mandare alla Sede Romana, ogni quattro anni, un rapporto sullo stato di questo. Cfr. can. 6 di Cartagine (419); cfr. Mansi 42, 516-518.

¹³⁸ Cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 34-38; cfr. Mansi, 42, 518.

¹³⁹ Cfr. *Quaest.* 14 di Timoteo di Alessandria (+ 385); cfr. can. 60 ap.; can. 2 Trullano (691); can. 9 di Nicea (787).

¹⁴⁰ Cfr. Mansi 42, 640-642.

¹⁴¹ Cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, 25; cfr. Mansi 42, 759.

¹⁴² *Quid potest episcopus, quod non posset et presbyter, excepta ordinatione?: Epistola ad Evagrio* di S. Girolamo; cfr. I. Crisostomo, *bom.*, XI; cfr. can. 7 di Nicea (787); can. 6 di Cartagine (419); can. 2 ap.; cfr. Mansi 42, 516.

«È noto che presso gli orientali, tanto cattolici che ortodossi, la consacrazione del crisma si ritiene qual diritto o privilegio patriarcale e Benedetto XIV lo ammise espressamente nel patriarcato maronita»¹⁴³.

Qui però si trattava di vescovi soggetti al metropolita, senza un patriarca del rito; d'altro lato è innegabile che la suddetta riserva potesse dare luogo a qualche inconveniente¹⁴⁴. Oltre a ciò, i padri di Alba-Iulia e Făgăraș, riconoscendo nei vescovi la potestà *sacro chrisma conficiendi*, si accordarono con il sinodo di Zamoscia (1720), il quale disponeva:

«*Episcopi quotannis in cena Domini tantum chrismatis conficiant, quantum, etc*¹⁴⁵. Non sembra esatto il dire inoltre che i vescovi *facta ad Sedem Apostolicam representatione*, abbiamo la potestà *generales etiam [...] leges suspendendi*; né corrisponde a quanto insegna Benedetto XIV¹⁴⁶. Per quanto riguarda invece il diritto e il dovere che hanno i vescovi di visitare l'eparchia, il sinodo di Zamoscia ne parla estesamente»¹⁴⁷.

¹⁴³ La costituzione Apostolica *prædecessorum* del 14 Febbraio 1742, in *Bollario di Propaganda*, III, 12. L'origine, i motivi, non che gli inconvenienti di questa riserva patriarcale e la condotta tenuta in proposito dalla Sede Romana, si esposero in occasione dell'esame degli atti delle conferenze episcopali armenie tenute nel 1867, (cfr. SCPF, *Ponenza di marzo 1868. Ristretto*, §§ 103-118). Il dubbio che emergeva dagli atti delle conferenze medesime, fu il seguente (32°): «Se, e come debba ammettersi la disposizione contenuta nell'art. 27 del cap. 3 delle conferenze, che riserva al patriarca la benedizione degli olii santi». L'eminenze loro non credettero di spogliare di questo privilegio il patriarca armeno, dopo che la bolla *Reversurus* di altri averlo privato; tanto più che sembrò conveniente lasciare al patriarca privatamente una funzione che per la magnificenza delle cerimonie che l'accompagnano presso gli orientali, vuol farsi con l'assistenza dei metropoliti e dei vescovi suffraganei, e di un numeroso clero. Fu quindi risoluto: (Ad 32^{um}): *Nihil respondendum*; cfr. Mansi 42, 759, nota 3.

¹⁴⁴ Cfr. SCPF, *Ponenza*, 1868, *Ristretto*, § 111. Di che la Sede Romana ha più volte ripetuto, che tale funzione appartiene ai vescovi, ed ha procurato di conservarli nell'esercizio di questo diritto. Tacendo la concessione fatta da Innocenzo III a tutti i vescovi della Valacchia e della Bulgaria (cfr. SCPF, *Ponenza*, 1868, *Ristretto* § 112), ricorderemo che Innocenzo IV nella celebre lettera diretta al card. Ottone vescovo Tuscolano e suo legato nel regno di Cipro per comporvi le differenze insorte fra l'arcivescovo latino di Nicosia ed i prelati greci di quel regno, dichiarò che *singuli episcopi in suis ecclesiis in die cena Domini possunt secundum formam ecclesie chrisma conficere ex balsamo quidem et oleo olivarum [...]. Sed si suum antiquum ritum in hoc græci potius servare voluerint, videlicet quod «patriarcha» una cum archiepiscopis et episcopis eius suffraganeis, et «archiepiscopi» cum suffraganeis suis simul chrisma conficiant in tali eorum consuetudine «tolerentur»: Sub catholica*, n. 5, in *Bollario di Propaganda*, I, 5; cfr. Mansi 42, 760.

¹⁴⁵ *Sinodo di Zamoscia del 1720*, tit. III, § 2, *De confirmatione*.

¹⁴⁶ Cfr. *De Synodus diocesana*, lib. IX, cap. 8, n. 4.

¹⁴⁷ Mansi 42, 760/B; cfr. *Sinodo di Zamoscia del 1736*, tit. VI, *De episcopis*, 119.

D'ultimo, sempre nell'intento della Sede Apostolica di far sì che questo sinodo provinciale fornisse ai romeni un codice di disciplina il più completo possibile, per cui essa si permise di richiamare l'attenzione dei vescovi romeni su due punti trascurati in questo cap. 5 *De episcopis*¹⁴⁸. Questi punti sono i seguenti:

«1° l'obbligo della residenza, sul quale potrebbe vedersi il sinodo di Zamoscia (1720), tit. VI, *De episcopis*; 2° l'obbligo di dare alla Sede Apostolica per mezzo della Propaganda Fide la relazione sullo stato dell'eparchia, obbligo che ai vescovi romeni fu imposto nella stessa bolla d'erezione di quella provincia, *Ecclesiam Christi*, del 6 dicembre 1853»¹⁴⁹.

Quanto interessasse che i vescovi orientali dessero ragguaglio alla Sede Apostolica sullo stato delle loro chiese, è chiaro solo che si rifletta sul fatto che a far prosperare le Chiese di rito orientale occorreva anzi tutto aver piena conoscenza dei disordini introdotti, per procurare poi di svellerli con gli opportuni rimedi¹⁵⁰. Né sembra che fino a questo momento i vescovi fossero stati molto diligenti nel dare le prescritte relazioni, come neppure in generale che fossero molto frequenti le loro comunicazioni con Propaganda Fide¹⁵¹.

¹⁴⁸ Cfr. Mansi 42, 516-518.

¹⁴⁹ SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 54), 27; Mansi 42, 760/C, 620-626.

¹⁵⁰ Con questo intendimento il Romano Pontefice nell'Enciclica *Amantissimus* dell'8 aprile 1862 poco dopo eretta questa sacra congregazione invitava tutti i prelati Orientali ad esibire lo stato della loro eparchia, quantunque non gli obbligasse stabilmente ad una periodica relazione. Questo obbligo però, come s'era imposto ai vescovi romeni, fu in seguito esteso a tutti i vescovi di rito orientale esistenti nel territorio della monarchia austriaca; cfr. Dispaccio del sig. card. segretario di stato all'eminentissimo prefetto di Propaganda Fide, dell'11 Marzo 1856.

¹⁵¹ «Nulla si disse nella bolla d'erezione *Ecclesiam Christi*, del 6 dicembre 1853 della visita *ad limina apostolorum*. Veramente sembra che i vescovi Orientali, tranne i Patriarchi, non siano tenuti, generalmente parlando, all'osservanza della Costituzione *Romanus Pontifex* di Sisto V, del 20 dicembre 1585 (cfr. P. Gaspari, *Codicis iuris canonici fontes*, I, Romæ 1926, 277-281). E dapprima potrebbero essi dire secondo il principio comunemente ricevuto, che gli Orientali non s'intendono compresi nelle Costituzioni disciplinari dei Romani Pontefici posteriori allo scisma, se non vi sono espressamente nominati. Ma anche prescindendo dall'invocare siffatto principio, non mancano altre ragioni per credere i prelati Orientali esenti dalla Sistina. E dapprima alcune ne somministra la bolla stessa. Nel § 1 ricorda il Romano Pontefice, essersi già tempo stabilito dai suoi predecessori *ut singuli episcopi [...] beatissimorum apostolorum Petri et Pauli [...] limina [...] iure iurando se visitaturos pollicerentur*, promessa che si contiene nella solita formula di giuramento che si emette dai vescovi latini. Ora i vescovi Orientali non prestano tale giuramento, ma solo i Patriarchi. Nel § 3 si dispone che siano obbligati a visitare i santi limini *omnes patriarcha, primates, archiepiscopi, episcopi per universum terrarum orbem constituti a nobis deinceps ordinandi*; ora i vescovi Orientali non sono né ordinati, né eletti dal Romano Pontefice, ma dal rispettivo patriarca. Inoltre dall'esordio della bolla e dal relativo articolo del giuramento si

rileva, che il fine principale, per cui fu imposto ai vescovi quest'obbligo, s'è onde ragguagliano la Sede Romana dello stato delle loro eparchie. I vescovi Orientali però vi soddisfano a mezzo del loro patriarca, il quale a tenore dell'art. 11 della formula di giuramento deve dare conto alla Sede Romana *de rebus omnibus ad patriarchalis ecclesiae statum [...] quoquomodo pertinentibus*. E giova avvertire che secondo il prescritto di Sisto V, i vescovi venendo *ad limina* devono dare la relazione alla Congregazione del Concilio, come risulta dall'altra Costituzione *Immensa aterni* (del 1 febbraio 1687 Congr. 8), con cui lo stesso Pontefice eresse la detta Congregazione; or questa si occupa solo delle Chiese latine e non già di quelle di rito Orientale. Da ultimo, nel § 8 della stessa bolla *Romanus Pontifex*, determinandosi le pene che incorrono i vescovi che trasandano quest'obbligo, si parla dei Capitoli, istituzione latina.

A questi argomenti s'aggiunge il silenzio dei sinodi, come del ruteno (1720) e del libanese (1736), il quale ultimo discorre distesamente dei doveri dei vescovi. Si aggiunge altresì il fatto; giacché i prelati Orientali, per quanto sappiamo, non hanno mai praticato questa visita, né troviamo che la Propaganda Fide abbia mai fatto loro su ciò alcuna osservazione. Che se di taluni trovasi, che l'hanno fatta o non potendola fare personalmente, hanno chiesto la dispensa per farla *per procuratorem*, sono dessi vescovi eletti dal Romano Pontefice, come il primate armeno di Costantinopoli (udienza del 27 giugno 1858), e il vescovo armeno di Mardin (udienza del 21 gennaio 1787). L'arcivescovo di Leopoli dello stesso rito, eletto anch'esso dal Romano Pontefice, aveva chiesto l'assoluzione per averla ritardata e nell'udienza del 17 marzo 1765 *sanctissimus oratorem, prout postulavit, absolvit ob retardatam sanctorum liminum visitationem*.

Un'altra conferma di quanto s'è detto ne porge un rescritto dell'udienza dell'11 gennaio 1789 per un vescovo ruteno. Ecco l'istanza: «Stefano Lewinski suffraganeo della metropoli di Russia e vescovo coadiutore, e insieme amministratore apostolico di Luceoria, oratore umilissimo dell'eminenze vostre, devotamente rappresenta, che nella istituzione al suddetto vescovato, avendo prestato il consueto giuramento nelle mani del Nunzio Apostolico, il prestò a norma della formula esibitagli per i vescovi del rito latino, a tenore della quale si obbligò alla visita dei limini apostolici, ed a trasmettere alla Sede Romana la relazione dello stato della diocesi. È ben noto all'eminenze vostre che l'episcopato ruteno di Polonia in vigore dei suoi privilegi, non meno che della costante pratica uniforme è stato sempre esente dalle indicate due obbligazioni, le quali infatti non sono rinchiusi nella formula del giuramento solito a prestarsi dai vescovi ruteni nell'istituzione, che essi ricevono dal metropolitano di Russia (cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, 20-21, § 38). Quindi l'oratore per sicurezza della propria coscienza, non meno che per la indennità del suo ceto episcopale e ruteno, devotamente supplica le eminenze vostre a voler dichiarare, che, nonostante il giuramento da lui prestato e le due assunte obbligazioni, non sia egli tenuto a visitare i limini degli apostoli e a trasmettere alla Sede Romana lo stato della diocesi». Il rescritto fu il seguente: *Sanctissimus, attentis expositis, episcopum oratorem benigne absolvit a praestito iuramento in ea parte, qua se obstrinxit visitare limina apostolorum et exhibere statum suae diocesis, salvis tamen reliquis in eodem iuramento contentis, quibuscumque in contrarium non obstantibus*. Se dunque sono tenuti i prelati ruteni ad esporre ogni quadriennio lo stato delle loro diocesi, per la misura adottata nel 1856, come abbiamo accennato nella nota precedente, con il rescritto surriferito, inteso a senso dell'istanza, si dichiararono esenti dalla visita *ad limina*.

Dalle cose esposte pertanto sembra raccogliersi che i vescovi Orientali istituiti e consacrati dal loro metropolitano vadano immuni dall'obbligo di visitare i sacri limini; parrebbe però egualmente che i romeni vi fossero tenuti, appunto perchè la loro conferma, istituzione, e consacrazione appartiene (apparteneva) al Romano Pontefice (cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, 18-21, §§ 34, 35, 37, 39); se pur non vi supplissero con il dare la relazione: SCPF, *Ponenze*, 1874, 28, nota 1; Mansi 42, 761/A-762/D.

1.3.2.7.1 Il Capitolo cattedrale, quale organo coadiuvante del vescovo

Il cap. 6, mostra come il Capitolo cattedrale¹⁵² aiutasse il vescovo nei suoi compiti amministrativi ed assicurasse il governo dell'eparchia, quando la sede era vacante, scegliendo entro otto giorni per le cose spirituali un vicario capitolare celibe¹⁵³ ed un economo per le cose temporali (can. 2)¹⁵⁴. I canonici dovevano assistere il vescovo nelle funzioni sacre (can. 1)¹⁵⁵, assicurare i servizi religiosi della cattedrale e l'ufficio divino (can. 2)¹⁵⁶.

Fin dai primi tempi della Chiesa i vescovi usarono chiamare a far parte dell'amministrazione della loro diocesi il collegio di tutti i chierici maggiori detto *presbiterio* che, di lì a poco ristretto unicamente al clero della chiesa cattedrale, venne distinto con il nome di capitolo; tuttavia i capitoli, quali si trovano presso i greco-cattolici romeni, furono una novità nella Chiesa orientale. Tale istituzione però divenne comune presso i greco-cattolici dell'impero austriaco; ciascuna delle eparchie della provincia di Alba-Iulia e Făgăraș disponeva del suo capitolo, modellato più o meno a guisa di quello dei latini, e tutti furono riconosciuti o approvati dalla Sede Apostolica¹⁵⁷. Il capitolo di Făgăraș fu approvato da Pio VII

¹⁵² Cfr. Mansi 42, 518-520. Questa antica istituzione dei presbiteri cattedrali la troviamo negli *At 20, 17: vocavit maiores natu Ecclesia*; cfr. *1Tm 4, 14*; nei canoni dei concili ecumenici, can. 16 di Nicea (325); can. 2 di Antiochia (341); can. 8 di Ancyra (314) e nell'epistole dei SS. Padri, epistole 46, 35, 5 di S. Cipriano; ep. *Ad Magnes* di S. Ignazio martire.

¹⁵³ I romeni avevano introdotto loro stessi questo uso latino di scegliere un vicario capitolare, ma la Propaganda Fide aveva espresso, il 22 settembre 1862, che Peletto fosse un celibe (Mansi 42, 765). La regola, tuttavia, non fu sempre applicata. Cfr. can. 25 di Calcedonia (451); cfr. A.V. Sima, L'istituzione del capitolo nella Chiesa romana greco-cattolica nelle discussioni dei fori pontificali e imperiali, *Ephemeris Dacoromana*, s.n., 11, 2000, 237-272.

¹⁵⁴ Cfr. can. 35 Trullano; Ep. 31 di S. Cipriano: *Ante constitutionem episcopi, nihil innovandum putavimus*.

¹⁵⁵ Cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 40; Ep. 6 di S. Cipriano: *Ut ea quae circa ecclesiae gubernacula utilitas communis exposcit, tractare simul, ut plurimorum consilio examinata limare possimus*; ep. 46: *Placuit contrahi presbyterium [...] ut formato consilio, quid circa personam eorum observari deberet, consensu omnium statueretur*; ep. 33 in ord. cler.: *Fratres carissimi solemus vos ante consulere, et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare*; S. Ignazio nell'epistola *ad Magnes* afferma: *Unanimes in Deo omnia facere festinetis, assidente episcopo in loco Dei et presbyteris in loco consistorii Apostolorum*; cfr. can. 7 di S. Teofilo d'Alessandria (385-412); can. 26 di Calcedonia (451).

¹⁵⁶ Cfr. Mansi 42, 520. Questo obbligo fu interpretato come concernente della recitazione privata; per gli altri sacerdoti, non esisteva; cfr. can. 16 di Nicea (325); cfr. can. 2 di Antiochia (341); can. 8 di Ancyra (314).

¹⁵⁷ Cfr. «Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali (ACCO)», *Fondo. Acta Sacra Congregazione pro Negotii Ritus Orientalis*, I/1862-1863, *Romeni*, ff. 273^r-287^r, 290^v-297^r; cfr. C. De Clercq, *Histoire des conciles*, XI/1, 199; cfr. I.M. Moldovan, *Acte sinodale ale basariceii romane de Alb'a Julia si Fagarasiu*, I-II, Blasiu 1869-1872, (II), 93s.; cfr. A.V. Sima, L'istituzione del capitolo, *Ephemeris Dacoromana*, s.n., 11, 2000, 241ss.

con il breve *Apostolatus officium* del 1 dicembre 1807. Poi, nella bolla *Ecclesiam Christi* del 26 novembre 1853, con cui quella chiesa fu eretta a sede metropolitana, così si disponeva in ordine al capitolo:

Iam vero ut iuxta excellentiorem Fogariensis ecclesiae gradum ipsius presbyterium seu capitulum conveniens decus ac nomen acquirat, suppresso planeque extincto prisco cathedralis titulo; illud ipsum in praesbyterium archiepiscopale seu metropolitanum perpetuo pariter apostolica auctoritate praefata eo modo instituimus, ut illud una cum suis oneribus et muniis consuetis gaudere ac perfrui valeat et debeat honoribus, privilegiis, insigniis caterisque omnibus, quibus aliarum sedium archiepiscopalium graeci ritus catholici uniti presbyteria vel capitula de iure, usu, et consuetudine frui posse dignoscuntur, dummodo illa oneroso titulo vel singulari concessione non fuerit acquisita. Idem propterea presbyterium sive capitulum constare in posterum volumus ex archipresbytero [...] ex ecclesiarcha [...] ex scholiarcha [...] ex chartophilace. Insuper quinque alios adesse mandamus praebendatos metropolitanae ecclesiae servitio addictos etc¹⁵⁸.

Con le medesime parole nelle Lettere apostoliche di Pio IX di erezione delle due sedi episcopali di Lugoj, *Apostolicum ministerium* (6 dicembre 1853), ed Armenopoli *Ad apostolicam sedem* (6 dic. 1853), furono istituiti i rispettivi capitoli con la sola differenza nel numero delle prebende¹⁵⁹. C'è da osservare che, con accortezza, si parlò di *presbyterium seu capitulum* omettendo la parola «canonici», per non dare a credere di voler innestare nel rito greco l'istituzione dei capitoli tale quale essa era presso i latini; la Congregazione degli Affari ordinò che si adoperasse la stessa cautela nel breve di approvazione dei capitoli ruteni di Leopoli e di Premislia in occasione della generale adunanza del 23 maggio 1864. Si noti, tuttavia, che la parola «canonici» si trova usata nel succitato breve di Pio VII. Quanto al capitolo della cattedrale di Oradea-Mare, fra le memorie d'archivio nessun cenno si è rinvenuto dell'atto pontificio con cui venne approvato¹⁶⁰.

¹⁵⁸ SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 55), 30; Mansi 42, 624, § 13; cfr. A.V. Sima, L'istituzione del capitolo, *Ephemeris Dacoromana*, s.n., 11, 2000, 247ss.

¹⁵⁹ Con la Lettera di Pio IX, *Apostolicum ministerium*, del 6 dicembre 1853 fu eretta l'eparchia di Lugoj e la Lettera *Ad apostolicam sedem*, sempre del 6 dicembre 1853 fu eretta la sede eparchiale di Armenopoli; cfr. Mansi 42, 627-638.

¹⁶⁰ *Hallucinatur bonus ille archivista; nam capitulum Varadinense conceptis verbis approbatur a Pio VI in bulla Indefessum data die 16 iunii 1777, qua nova ecclesia cathedralis graeci ritus catholici Magna-Varadinensis erecta fuit*: Mansi 42, 763, nota 1.

a). **Le Costituzioni dei capitoli cattedrali.** Circa le costituzioni di questi capitoli e loro approvazione, quelle del capitolo di Făgăraș potrebbero dirsi implicitamente approvate, qualora fossero comprese negli ordinamenti tracciati nell'atto di fondazione del vescovo di Făgăraș, Ioan Bob di Căpâlna, che l'istituì nel 1807; infatti, tale atto di fondazione fu per intero approvato da Pio VII con il breve *Apostolatus officium* del 1 dicembre 1807. E il metropolita appunto scriveva nella relazione dell'8 novembre 1869:

Capitulum hocce præter præscripta litterarum fundationalium nullas alias constitutiones proprias habet. Papp-Szilágyi, nella relazione del 20 maggio 1863, del capitolo di Gran-Varadino diceva, invece, *qua corporatio ecclesiastica per se subsistens proprias habet constitutiones, auctoritate præsumul diæcesanorum, ad preces eiusdem eatenus substratas, confirmatas.* Infine, il vescovo di Lugoj, nella relazione del 28 aprile 1863 riferiva che, *Constitutiones singulares, præter eas, omnibus capitulis ecclesiis cathedralibus adiectis, communes, a iure canonico ecclesia occidentalis præscriptas quibus adamussim semel conformat, alias non habet*¹⁶¹.

Da alcune memorie d'archivio, rileviamo che i capitoli greci esistenti nell'impero austriaco per istituzione di quelle chiese, (l'arcieparchia di Blaj, le eparchie di Oradea-Mare, Lugoj ed Armenopoli), erano chiamati ad aiutare il vescovo nell'amministrazione dell'eparchia, nella giudicatura ecclesiastica; ma non si saprebbe dire quali fossero i limiti di siffatta loro ingerenza secondo lo *ius orientalem*. Le costituzioni dei capitoli ruteni di Leopoli e Premisla, testé esaminate dalla Propaganda Fide, in ciò seguirono almeno in gran parte il Concilio di Trento.

b). **De vicariis capitularibus.** Uniremo a questo paragrafo quanto si dice nel cap. 7, *De vicariis capitularibus* § *Quamvis*, nonché la parte relativa del cap. 4, *De metropolitans* e del tit. III, cap. 4, § *Agenda in synodis diæcesanis*¹⁶².

«Ben conoscevano le loro eminenze che secondo la disciplina orientale, vacando la sede di un suffraganeo, il metropolita *per se vel per alium* dovesse prendere l'amministrazione di quella chiesa sino a che non venisse provvista del nuovo pastore: vacando poi la sede metropolitana, ne avrebbe presa provvisoriamente la cura il seniore o viciniore. Coerente a questa disciplina è la disposizione del sinodo ruteno di Zamoscia (1720)¹⁶³, e

¹⁶¹ SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 55), 31; Mansi 42, 763/D.

¹⁶² Cfr. Mansi 42, 534/B, a.

¹⁶³ Cfr. Il Tit. V, *De metropolitans*. Può vedersi quanto stabilisce lo stesso Sinodo per assicurare i beni del prelado defunto nel Tit. VI, *De episcopis*, 124, ove anche si restringono le facoltà del vescovo amministratore in ciò che riguarda la sua gestione economica.

la medesima era stata adottata anche per i romeni in via provvisoria nei comizi generali della Congregazione degli Affari del 14 gennaio 1858. Poiché era stato avanzato fra altri il dubbio (5°) ‘se, e qual cosa convenga stabilire intorno ai tre punti [...] (2°) all’amministrazione delle eparchie sia da parte dell’arcivescovo, sia dei vescovi in tempo di sede vacante’, la congregazione particolare risposero che: *ad 5^{am} [...] ad 2^{am} partem pro nunc iuxta synodum Zamoscensem, tit. V*»¹⁶⁴.

Questa risoluzione, però, sembra essere rimasta senz’effetto. Il sinodo provinciale I (1872), per quanto riguarda il vicario capitolare, aveva adottato la disciplina latina¹⁶⁵. E, nella realtà, come i capitoli ruteni, malgrado le norme dello *ius orientalis* confermate dal sinodo di Zamoscia (1720), tentarono di esercitare la giurisdizione ordinaria in sede vacante deputando un vicario capitolare (modalità attestata da luminosissime riprove rivenienti dall’archivio); così i capitoli cattedrali romeni esercitarono anche dopo la risoluzione del 1858 il diritto di eleggere un amministratore o vicario capitolare in sede vacante. Così avvenne purtroppo nei capitoli di Alba-Iulia e Făgăraș, e di Lugoj, come risulta anche dalle relazioni dei rispettivi vescovi, nonché in quello di Gran-Varadino.

Ciò premesso giova riferire quanto si legge in proposito nel «Rapporto della missione apostolica ai romeni» del 1858, al § 149, 84:

«Trovandosi i vescovi pienamente concordi ed i capitoli delle due anzidette cattedrali, di Făgăraș e di Gran-Varadino, di cui solo s’era parlato, in tranquillo possesso di questo diritto non mai vietato dalla Sede Apostolica nell’istituzione dei capitoli medesimi, pare prudente consiglio lasciarli continuare in un punto di disciplina concordemente abbracciato sanzionato dall’uso, conforme alla disciplina latina ed utile a quelle chiese eparchiali; poiché se il vescovo in quelle vaste e difficili eparchie quasi non basta a governare la propria chiesa eparchiale, come potrà prendere anche a tempo l’amministrazione di un’altra? Giacché se la deve governare *per alium*, sarà preferibile, che il capitolo scelga dal suo corpo uno che, conoscendo i bisogni dell’eparchia, possa regolarla opportunamente»¹⁶⁶.

Fu quindi formulato a quanto detto il seguente dubbio (2°): «Se sia espediente che i canonici delle cattedrali, a sede vacante, rimangano nell’uso di eleggere il vicario capitolare secondo il diritto canonico della Chiesa latina»; e la Congregazione

¹⁶⁴ Cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, 32.

¹⁶⁵ Cfr. Mansi 42, 522/A; cfr. Sess. 24, can. 16, *De reformatione*, del concilio di Trento; cfr. COD 769; cfr. can. 7 Trullano (691);

¹⁶⁶ ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV/1859, fasc. 3, f. 209^v.

degli Affari, nella Sess. 9 del mese di marzo 1859 risolvette: *Affermative, sed non esse interloquendum*. Questa riserva si tenne, come si legge nel relativo verbale «per motivi prudenziali derivanti specialmente dal desiderio di non dar causa a quel clero di mettersi in timore per la propria disciplina». Da questa risoluzione discendeva automaticamente che la Sede Apostolica non dovesse fare una dichiarazione esplicita per autorizzare a proseguire nel summenzionato uso i capitoli delle chiese cattedrali di Alba-Iulia e Făgăraș e Gran-Varadino.

La dichiarazione stessa, però, fu del pari esclusa, almeno per allora, anche rispetto a quelli di Lugoj ed Armenopoli, in primo luogo perché non ve n'era per allora alcun motivo, in secondo luogo perché si giudicò meglio vedere che sarebbe accaduto, e in ciò essi propendevano, alla prima occasione che si fosse loro presentata; non da ultimo perché nell'animo sospetto dei romeni, con tale atto poteva suscitarsi il dubbio che la Sede Apostolica intendesse introdurre nella loro disciplina una qualche innovazione.

«Ragione per cui al dubbio (3°) 'Se convenga che la Sede Apostolica faccia un'esplicita dichiarazione autorizzando i capitoli delle chiese cattedrali di Alba-Iulia e Făgăraș e di Gran-Varadino a proseguire in tale consuetudine di nominare il vicario capitolare, e quelli di Lugoj e di Armenopoli ad introdurlo', il medesimo consesso della Congregazione generale rispose: *Quoad 1^{am} partem iam provisum; quoad 2^{am} non esse interloquendum saltem pro nunc*. Troviamo poi che nel 1863 l'eparchia d'Armenopoli era governata da un vicario capitolare, e il Romano Pontefice gli aveva altresì accordato le facoltà che si soleva concedere agli ordinari eparchiali di quella provincia»¹⁶⁷.

c). Il quesito dei canonici coniugati. Si deve poi rammentare che nella Congregazione generale del 22 settembre 1862, si ebbe a trattare della nomina di canonici coniugati nel capitolo cattedrale di Alba-Iulia e Făgăraș e della relativa domanda avanzata dall'ambasciatore d'Austria; i cardinali della Congregazione generale tennero in debita considerazione non solo il caso della sede vacante e della deputazione del vicario capitolare ma anche i gravissimi inconvenienti che avrebbe prodotto l'attribuzione di detto ufficio ad un canonico sposato, attese le occupazioni di un padre di famiglia e le relazioni di parentela ecclesiastica. Anche a motivo di tali inconvenienti, che furono una delle ragioni per cui i *sacri canones* avevano escluso dal vescovato gli sposati, i preposti ordinarono che nella risposta che il segretario di stato avrebbe dato, fra le altre cose si dovesse notare che

¹⁶⁷ *L'Udienze Orientali*, 1863, 308, 5; SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 58), 33.

«siccome anche secondo la disciplina orientale un sacerdote coniugato non può essere eletto a vescovato, così nessun canonico coniugato potrà essere eletto, destinato, o delegato a governare sotto qualunque nome un'eparchia, dovendo a ciò essere eletto un ecclesiastico fornito di tutte le doti e qualità, che i *sacri canones* esigono nella persona del vescovo»¹⁶⁸.

Il consultore, cui furono date ad esaminare le dette Costituzioni dei capitoli cattedrali per i romeni, giudicò validissime le accennate ragioni; solo a togliere l'inconveniente che all'ufficio di vicario capitolare potesse assumersi un ecclesiastico sposato, considerava doversi prescrivere che il vicario capitolare fra le altre qualità dovesse avere in più quella d'essere celibe.

«Preso tutto ciò in matura considerazione, nel generale consesso del 2 ottobre 1872, in cui furono prese in esame le costituzioni dei summenzionati capitoli greco-cattolici, aderirono in tutto al parere del consultore, condiscondendo perciò anche sul punto che ci occupa; e solo prima di dare luogo alla formale approvazione di dette costituzioni, ordinarono che si comunicassero all'arcivescovo le osservazioni del consultore, perché a tenore delle medesime venissero quelle corrette. Spettava ora alla sapienza di quei preposti decidere se e come avesse ad

¹⁶⁸ SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 59), 34. Del resto, quanto ai ruteni, nella Generale adunanza del 23 maggio 1864 che si occupò dell'approvazione dei capitoli di Leopoli e Premisla, si propose il dubbio (5°): «Se per il caso di sede vacante debba derogarsi al decreto del Sinodo di Zamoscia (Tit. V, *De metropolitibus*), sostituendovi la disposizione del Concilio Tridentino relativa al vicario capitolare»: e venne risposto: *Pro nunc non esse interloquendum, et interim scribatur Nuntio apostolico Vindobonensi, ut ex se a Præsulibus Leopolitano et Premisliensi ritus rutheni exquirat et ad hanc S. Congregationem referat, quæ sit hac super re eorum sententia, utrum nempe quoad procuracionem diæceseos, sede vacante, Orientalis ecclesie disciplinam in synodo Zamoscensi confirmatam, an potius Tridentinorum patrum præscriptionem de vicarij capitularis deputatione servandam existiment.* L'arcivescovo di Leopoli, Sembratowicz, interpellato dal Nunzio Apostolico, ravvisò conveniente che si adottasse l'economia del Concilio Tridentino; e il Nunzio Apostolico nel darne contezza alla Congregazione degli Affari soggiungeva: «Le ragioni da dove si motiva tale voto, mi sembrano convincenti, e mi pare in generale che, posta la concessione dell'impianto dei capitoli, l'ulteriore approvazione apostolica sulla misura del vicario capitolare si raccomandi per efficacia d'una relazione quasi logica che ha con tale istituzione, atteso il carattere latino che ha in fondo la medesima ecc». Secondo il suggerimento dato dal Prefetto allo stesso Nunzio Apostolico, e da questo comunicato *ex se* a Sembratowicz, l'arcivescovo nel trasmettere alla Propaganda Fide le costituzioni capitolarie per ottenerne l'approvazione, unì un foglio di ragioni in favore dell'introduzione del nuovo diritto di nominare il vicario capitolare. Tali ragioni erano tratte dalla soverchia ampiezza delle eparchie greco-rutene di Leopoli e Premisla, e dalle gravi difficoltà che nascevano dal contatto degli ebrei e degli ortodossi colà stanziati, nonché dei cattolici polacchi per nulla favorevoli ai ruteni. Cfr. anche il, (§ 60), 34; Mansi 42, 765/D-766/B.

approvarsi quanto disponeva il Sinodo provinciale I (1872) sulla cura e regime delle eparchie vacanti¹⁶⁹. Uno dei diritti e doveri dei canonici era l'intervento ai sinodi sia provinciali che eparchiali¹⁷⁰; ma di ciò si sarebbe meglio parlato nelle osservazioni al tit. III *De synodis provincialibus*, e al cap. 4 *De synodis diocesanis*¹⁷¹.

d). L'obbligo della recita delle Ore canoniche. *Membra capituli obligantur [...] horas canonicas omnibus diebus obsolvere.* Se queste parole s'intendono riferite all'obbligo della recita privata del divino officio, che incombe a tutti gli ecclesiastici costituiti *in sacris*¹⁷², dobbiamo dire che in quel tempo il Sinodo provinciale I (1872) nulla dispose sull'ufficiatura corale; ed era forse meglio tacere della recita privata, onde non si dovesse credere che v'erano tenuti i soli beneficiati, secondo quanto pretendevano taluni; se poi tali parole s'intendono riferite alla recita pubblica che si fa in coro, allora restava da vedere se i singoli individui o membri del capitolo, attesi gli altri uffici che dovevano sbrigare, potessero ogni giorno intervenire al coro. Su questo riportiamo quanto osservava il consultore che scrisse sulle costituzioni dei capitoli ruteni di Leopoli e Premisla.

«Le medesime (cap. 8, § 22) limitavano l'obbligo di assistere alle funzioni corali solamente ai giorni festivi per i dieci canonici di cui si componeva il capitolo greco di Leopoli, mentre *diebus ferialibus peraguntur ordinaria quotidiana officia divina et functiones ecclesiasticae statuto tempore et ordine a clero curato.* Ora il consultore, le cui osservazioni meritano l'approvazione della generale assemblea dell'ottobre 1872, rifletté sul fatto che 'se per soddisfare, ad altri doveri ed in vantaggio spirituale dell'eparchia i canonici non possono essere assidui al coro ogni giorno anche feriale, almeno per questo tempo si stabilisca od ordini il loro servizio a mezzerie, terzerie, od almeno quarterie mensili restando per tutti comune il servizio nei giorni festivi'»¹⁷³.

¹⁶⁹ Cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, 34-35; cfr. Mansi 42, 766.

¹⁷⁰ Cfr. Mansi 42, 518-520; cfr. ep. 6 di S. Cipriano: *Ut ea quae circa ecclesiae gubernacula utilitas communis exposcit, tractare simul, ut plurimorum consilio examinata limare possemus*; cfr. can. 7 di Teofilo di Alessandria (385-412); can. 26 di Calcedonia (451); cfr. ep. 46, di S. Cipriano: *Placuit contrahi presbyterium [...] ut formam consilio, quindi circa personam eorum observari deberet, consensu omnium statueretur*; ep. 33, in ord. cler.: *Fratres carissimi, solemus vos ante consulere, et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare*; S. Ignat. Ad Magnes.: *Unanimes in Deo omnia facere festinetis, assidente episcopo in loco Dei et presbyteris in loco consistorii apostolorum.*

¹⁷¹ Cfr. Mansi 42, 532-534.

¹⁷² Cfr. Mansi 42, 580-582; cfr. I. Balcu, *Orele canonice*, *Sionulu Romanescu* 12, 1866, 2, 138-140.

¹⁷³ SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 62), 35-36; Mansi 42, 767/A.

Nulla si dispose della Divina liturgia quotidiana per i benefattori, la quale peraltro veniva prescritta secondo la disciplina latina¹⁷⁴ a tutti i capitoli delle chiese sia cattedrali che collegiate. Tale mancanza fu tuttavia notata dal consultore che scrisse sulle costituzioni dei capitoli ruteni di Premislia e di Leopoli. Egli suggerì che s'imponesse loro l'obbligo della liturgia quotidiana *pro benefactoribus in genere*, e il suggerimento fu abbracciato dalla Congregazione generale dell'ottobre 1872 che esaminò le dette costituzioni¹⁷⁵. Negli atti sinodali dei romeni si diceva che i canonici erano tenuti *a residentia, inscio episcopo, non recedere*, né altro veniva stabilito in proposito¹⁷⁶.

Il consultore dopo aver osservato che s'era omessa la menzione delle pene stabilite dal Concilio di Trento contro i beneficiati non residenti opinava che, se non necessario, almeno fosse molto utile che si comminassero tali pene, o inserendo nelle costituzioni le parole dello stesso Concilio Tridentino, o apponendo la clausola che *ultra id temporis absentes incurrant penas a Concilio Tridentino statutas Sess. 24, cap. 12, De reformatione*. La risoluzione del consultore fu adottata con il consenso della Congregazione generale.

Giova osservare che il Sinodo provinciale I (1872) dei romeni non intese qui fare un piano di costituzioni capitolari, ma solo indicare i principali diritti e doveri dei capitoli. Come poi i canonici avrebbero dovuto adempiere nella pratica o secondo le loro regole all'ufficiatura corale, si ricava dalle relazioni di quei vescovi¹⁷⁷:

«Canonici, così l'arcivescovo¹⁷⁸, *servitium quotidianum ecclesie cathedrali præstant [...] Missam pro benefactoribus assidue applicant, et hæc omnia in sensu literarum fundationalium* (del vescovo Bob fondatore del capitolo). Il vescovo di Oradea-Mare¹⁷⁹ al n. 17 del questionario rispose: *Membra presbyterii ecclesie cathedralis quotidie insimul omnia adsistunt choro ecclesie huius, et officium divinum cum eodem tempore sacra liturgia diebus communibus pro benefactoribus in refrigerium animæ cantu celebrata habeatur, non canunt, sed vero submissa voce, quilibet pro se, persolvunt*.

¹⁷⁴ Cfr. La Costituzione di Benedetto XIV, *Cum semper oblatas*, § 11ss.

¹⁷⁵ SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 63), 36; Mansi 42, 767-768.

¹⁷⁶ Nelle Costituzioni dei capitoli ruteni ai canonici veniva imposto l'obbligo della residenza nei seguenti termini: *Capitulares penes ecclesiam archicathedralem resideant, in casu autem si quidam capitularis gravibus rationibus ductus ab ecclesia. Archicathedrali abesse desideraret, id non nisi obtenta licentia ab archipræsule, et uno eodemque anno non ultra tres menses, sive continuos sive interruptos, facere possit. Hæc licentia archipræsulis indicanda est præposito capituli, nec non dies discessus et reditus. Simultanea plurimum capitularium absentia non potest habere locum, ne archicathedralis ecclesia, capitulum, et consistorium suo debito servitio destituantur. Costituzioni dei capitoli ruteni, cap. XIV, § 28.*

¹⁷⁷ SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 65), 37; Mansi 42, 768/A-C.

¹⁷⁸ La *Relazione* del 1869.

¹⁷⁹ La *Relazione* del 1863.

Aggiungeva poi in risposta al n. 23: *Canonici ecclesiae cathedralis non modo chori quotidiani intra sacram liturgiam [...] inibi absolvi soliti servitium præstant, verum alternatim per dies dominicos et festivos pro populo fideli sacram liturgiam*¹⁸⁰, *communibus vero diebus sacram liturgias stipendiatas pro fundatoribus solent celebrare.* Dalla relazione del vescovo di Lugoï rileviamo che *quivis capitularium in ecclesia cathedrali hebdomatim quotidie omnes sacri altaris functiones ordinarie persolvit et incruentum sacrificium pro benefactoribus offert, ac dominicis festisque diebus suo ordine populum prædicatione verbi Dei instituit*¹⁸¹.

Sull'esempio dei ruteni, le loro Costituzioni cattedrali dei romeni si potevano sottoporre all'approvazione della Propaganda Fide¹⁸².

1.3.2.7.2 *Le figure del vicario generale (protosincello) e del vicario foraneo (sincello)*

Il cap. 7, parla del vicario generale, il cui foro è lo stesso di quello del vescovo: si deve dunque far appello della sua sentenza al metropolita¹⁸³. Il cap. 8, spiega come i vicari foranei avessero dal vescovo un potere su un certo numero di distretti, mentre i protopresbiteri su uno solo di essi¹⁸⁴.

Dei vicari foranei, in quanto si distinguono dai protopresbiteri o decani rurali, nessuna menzione s'incontra nel sinodo di Zamoscia (1720). Essi corrispondevano alla dignità od officio dei semplici corepiscopi, che già tempo esistevano nella Chiesa; ed il sinodo libanese (*Pars III*, cap. 3, n. 3), dopo aver distinto nella Chiesa latina il vicario generale da quello foraneo, quasi facendo il confronto tra i due, soggiungeva:

*In ecclesia Orientali episcopus in urbe habet vicarium, qui archipresbyter appellatur; in singulis vicis et pagis chorepiscopos constituit*¹⁸⁵.

In Transilvania il vicario foraneo era considerato come un dignitario. Delegato del vescovo sopra più distretti, era perciò superiore agli arcidiaconi o arcipresbiteri. Ordinariamente ve ne era uno per ciascuna eparchia¹⁸⁶.

¹⁸⁰ Nessuno dei Canonici esercita l'ufficio di parroco, a testimonianza dello stesso prelado.

¹⁸¹ La *Relazione* del 1863.

¹⁸² Cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, 29-31.

¹⁸³ Del vicario generale si fa più volte menzione nel sinodo libanese (1736) e in quello ruteno di Zamoscia (1720), il quale ne tratta nel tit. VII *De officialibus*; cfr. Mansi 42, 520-522; cfr. *Concilium Provinciale Primum*, 42.

¹⁸⁴ Cfr. Mansi 42, 522; cfr. can. 10 di Antiochia (341); cfr. can. 14 di Neocesarea (319); can. 6 di Sardica (344); can. 8 di Nicea (325); cfr. Benedictus XIV, *De synodus diocesana*, I, lib. III, cap. 3, n. 5, 6, 7.

¹⁸⁵ SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 67), 38; Mansi 42, 768/D.

¹⁸⁶ Cfr. ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV/1859, fasc. 3, f. 190^v; I. Filip, *La missione apostolica in Transilvania*, in *Acta historica* 8, 1868, 298, (Appendice F).

1.3.2.7.3 *La figura dei protopresbiteri*

Il cap. 9, ci informa sui protopresbiteri¹⁸⁷ e sulle loro mansioni. Da più volte citato «Rapporto della missione apostolica di Blaj» ed anche vista come *fons* di questa materia, alla sessione V del 17 settembre 1858, ricaviamo le seguenti notizie circa i protopresbiteri:

«Secondo l'antica disciplina il protopresbitero o/e l'arcidiacono aveva luogo nelle Chiese metropolitane, era il primo nell'ordine dei diaconi, veniva delegato dal metropolita ad alcuni uffici ed aveva le precedenza sui presbiteri. I protopresbiteri d'ordinario erano come prefetti e superiori del clero rurale. La Chiesa greco-cattolica romena di Alba-Iulia e Făgăraș non aveva che protopresbiteri, che poi vennero chiamati arcidiaconi. Oggi però gli arcidiaconi o protopresbiteri, *protopopi* differiscono soltanto di nome. Gli arcidiaconi sono di libera collazione dei vescovi, per decreto dei quali vengono investiti nell'ufficio di arcidiaconi. Poiché sono anche dei parroci, così quando il vescovo promuove un semplice sacerdote, dà un doppio decreto di parroco e di arcidiacono; all'incontro promovendo un parroco ad arcidiacono, gli dà il decreto soltanto dell'arcidiacono. Essi non possono essere uguagliati ai vicari foranei, ma sono inamovibili in guisa, che non possono esser privati d'ufficio senza un legale processo»¹⁸⁸.

Le mansioni dei protopresbiteri o/e arcidiaconi sancite negli atti del Sinodo provinciale I (1872) della Chiesa greco-cattolica romena sono per come segue¹⁸⁹:

«I protopresbiteri vegliano sulla fede ed i costumi dei chierici e della loro famiglia, dei maestri e dei fedeli¹⁹⁰; visitano ogni anno le parrocchie del loro distretto ed ispezionano chiese, cimiteri, scuole¹⁹¹; presiedono la riunione dei sacerdoti del distretto; troncano certe cause in prima istanza

¹⁸⁷ Cfr. Mansi 42, 522-526.

¹⁸⁸ ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV/1859, fasc. 3, f. 192^r; Mansi 42, 769/A-B; cfr. I.B. Pitra, *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, I, Romæ 1864, 454ss.; cfr. A. Grama, *Instituțiunile calvinesci în biserica românească din Ardelu. Studiu istorico-canoniceu*, Blasiu 1895, 94ss.; cfr. Moldovanu, *Acte sinodale*, II, 119; cfr. T. Cipariu, *Acte și fragmente*, Basiu 1860, 150; T. Cipariu, *Arhivu pentru filologie și istorie*, Blasiu 1867-1871, 629; cfr. can. 10 di Antiochia (341), Pitra, *Jus ecclesiastici*, I, 459-460; cfr. (Patrologia greca) PG 137, 1302, 1418; cfr. can. 3 di Alba-Iulia (1700), Moldovanu, *Acte sinodale*, II, 120; cfr. can. 2 di Blaj (1821); can. 2 di Blaj (1833); can. 5 di Făgăraș (1725); cfr. O. Bejan, *De hierarchia ecclesie romenorum unitorum secundum vigentem disciplinam*, (Excerpta ex dissertatione ad lauream), Romæ 1942, 7ss.; O. Bejan, Una singolare prerogativa, *Revue de droit canonique* 10-11, 1960-1961, 3-4, 24-44; cfr. Filip, *La missione apostolica*, 296-297, (Appendice F).

¹⁸⁹ Mansi 42, 522/C-524/C, [trad. nostra].

¹⁹⁰ Mansi 42, 522-524.

¹⁹¹ Mansi 42, 524; ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV/1859, fasc. 3, f. 192^v; cfr. can. 25 di Antiochia (341).

come giudici delegati; danno l'autorizzazione di benedire un matrimonio o ne vietano temporaneamente la celebrazione; insediano parroci, rettori di scuole, fabbricatori di chiese nelle loro funzioni; presiedono il funerale dei parroci; fanno l'inventario dei beni dei defunti; prendono delle misure per la cura spirituale della parrocchia, sotto riserva di approvazione ulteriore per il vescovo; partecipano ai sinodi eparchiali; benedicono le chiese ed i cimiteri, i vasi ed i vestiti sacri; prendono parte all'elezione del vescovo là dove ve ne è usanza¹⁹²; percepiscono certe tasse; rappresentano il loro distretto presso l'autorità civile¹⁹³.

Invece, per quanto riguardava tale oggetto, nella sessione V del 17 settembre 1858, circa i protopresbiteri e secondo i vescovi romeni, riuniti a Blaj, spettavano, invero, i seguenti uffici:

2. *Ecclesias et parochias visitandi, ad decorem cultus divini omnia necessaria disponendi, matriculas aliaque protocolla parochialia inspiciendi, rationes ecclesiarum pro re nata revidendi, confectionem relationum periodicarum de tempore præstandarum iniungendi;*
3. *Causas respective controversas obtutu proventuum beneficalium inter respectivos prædecessores et successores pacifica modalitate componendi, qua non succedente, debite disquirendi, atque resultatum una cum opinione meritoria isthuc promovendi;*
4. *Defectus in officio pastorali cleri curati intervenientes delegata potestate inquirendi, atque si alia pœna in eos animadvertendum non foret, fraterna correctione castigandi, repetitis in casibus, aut si maioris essent momenti, debite cognoscendi, atque resultatum una cum meritoria opinione horsum perferendi*¹⁹⁴.

La Congregazione generale del 27 febbraio 1859 su quanto esposto non ravvisò cosa alcuna che andasse contro i *sacri canones*. Fu quindi risolto intorno a ciò in risposta al dubbio 4°: *Nihil esse per Sanctam Sedem animadvertendum*¹⁹⁵.

¹⁹² Unicamente nell'Arcieparchia di Alba-Iulia e Făgăraș.

¹⁹³ Cfr. O. Bejan, *De hierarchia ecclesiæ*, 36-56; O. Bejan, Una singolare prerogativa, *Revue de droit canonique* 10-11, 1960-1961, 3-4, 34ss.; cfr. Mansi 42, 937ss.; cfr. Moldovanu, *Acte sinodali*, I, 35.

¹⁹⁴ Le facoltà annoverate sotto i nn. 1, 5 e 6 non occorre qui riferire, i quali sono seguenti: 1. *Ecclesias et cœmeteria benedicendi*; 5. *Ab uno banno ecclesiastico urgente necessitate, gravi de causa autem et a duobus, dispensandi, numquam tamen clericis huius diœcesis sub hac facultate intellectis*; 6. *In causis matrimonialibus iuxta facultatem a Tribunali matrimoniali sibi assignandam activitate Commissarii delegati perfungendi*. ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV/1859, fasc. 3, f. 192v; Filip, *La missione apostolica* 300, (Appendice F); cfr. Bejan, *De hierarchia ecclesiæ*, 36-56; O. Bejan, Una singolare prerogativa, *Revue de droit canonique* 10-11, 1960-1961, 3-4, 34ss.; cfr. Mansi 42, 937ss.; cfr. Moldovan, *Acte sinodali*, I, 35.

¹⁹⁵ SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 70), 39; Mansi 42, 769/C.

Del diritto invece che si attribuiva ai protopresbiteri, di giudicare *ut in foro delegato prima instantia* le cause ecclesiastiche, comprese quelle matrimoniali¹⁹⁶, avremo a parlare a proposito del tit. X, cap. 3, *De instantiarum foris*¹⁹⁷; per quanto riguarda i protopresbiteri *ad synodus diæcesanas conveniendi et una cum episcopo de rebus ecclesiasticis consilia ineundi*¹⁹⁸, di questo punto e del relativo diritto di precedenza espresso nel n. 3¹⁹⁹, si parlerà in riferimento al tit. III, cap. 4, *De synodis diæcesanis*²⁰⁰.

Fra le facoltà dei protopresbiteri enunciate dall'episcopato romeno nella citata sessione (sess. V) di Blaj s'incontra sotto il n. 1, quella *ecclesias et cæmeteria benedicendi*²⁰¹. E già s'è visto che sulla delega di dette facoltà la Congregazione degli Affari nulla credeva di dover osservare. Del punto 9 di questo argomento, *ad electionem episcopi in synodis ad hunc finem, ubi mos obtinet, celebratis suffragio viritum concurrenti*²⁰².

Infine, osserviamo che il sinodo di Zamoscia (1720) nel tit. IX, *De protopresbyteris sive decanis ruralibus* riduceva l'ufficio dei protopresbiteri alla vigilanza sull'osservanza dei decreti sinodali e sulla condotta del clero e del popolo, all'assistenza del vescovo nella visita eparchiale e in quella a loro stessi spettante per il proprio decanato; ricordava quindi le qualità di cui dovevano essere forniti.

1.3.2.7.4 La figura dei parroci

Nel cap. 10, si attribuiva ai parroci un potere ordinario su un territorio determinato²⁰³; a loro spettava il conferimento ai parrocchiani di tutti i sacramenti, salvo l'ordine; l'obbligo di celebrare la liturgia tutti i giorni secondo l'intenzione di questi. L'obbligo di applicare la Divina liturgia *pro populo* fu infatti sancito per gli orientali nel generale consesso del 23 marzo 1863 con approvazione del Romano Pontefice. Ecco le questioni colà proposte e le relative risoluzioni:

¹⁹⁶ Cfr. Mansi 42, 524ss.

¹⁹⁷ Cfr. Mansi 42, 610.

¹⁹⁸ Cfr. Mansi 42, 526, (II, 6).

¹⁹⁹ Cfr. Mansi 42, 526, (II, 3); cfr. can. 40 ap.; cfr. can. 24 di Antiochia (341).

²⁰⁰ Cfr. Mansi 42, 534.

²⁰¹ ASV, *Rapporti delle Sessioni*, sess. 354, XXV/1859, fasc. 3, f. 192v.

²⁰² Mansi 42, 526/B, 753/C-755/B.; cfr. SCPF, *Ponenze*, 1874, (§§ 34-36), 17-19.

²⁰³ Cfr. Mansi 42, 526-528.

- «1. Se l'obbligo di applicare la Divina Liturgia *pro populo* che secondo il diritto della Chiesa latina viene imposto ai parroci e ad altri ecclesiastici aventi cura d'anime, abbia egualmente luogo per le stesse persone di rito orientale. *Quatenus affirmative*²⁰⁴.
2. In quanto alla determinazione dei giorni, se debbano osservarsi le leggi e consuetudini ragionevoli, che si trovino in vigore in alcuna eparchie del detto rito. *Affirmative*.
3. In mancanza di simili leggi o consuetudini, se tale determinazione debba farsi a norma ed in tutta l'estensione delle leggi latine. *Negative*.
4. Se per gravi ragioni e circostanze possa darsi luogo a qualche riduzione dei giorni fissati dalle leggi latine, ed anche ad una totale dispensa, con l'obbligo però di pregare per il popolo in quelle messe stesse, che dovrebbero applicarsi per esso. *Provisum in tertio, et ad mentem* ovvero che all'occorrenza si faccia sentire ai vescovi della Chiesa orientale l'obbligo, che anche in essa incombe ai pastori di anime di applicare qualche volta la messa *pro populo*, e per ciò che concerne la determinazione dei giorni, si esponga loro la disciplina della Chiesa latina, onde ne abbiano lume per vedere fino a qual punto potrebbe essa convenire alle loro eparchie, e per proporre in ogni caso alla Sede Romana quei temperamenti che fossero ritenuti necessari. Dalle relazioni dei vescovi romeni risulta che i parroci adempiono regolarmente a quest'obbligo; ma vedranno le loro eminenze se convenga aggiungere che si estenda alle feste soppresse secondo l'enciclica *Amantissimi redemptoris* del 3 maggio 1858»²⁰⁵.

I parroci, inoltre, dovevano tenere i registri di battesimi, matrimoni e decessi; predicare tutte le domeniche; fare il catechismo ai bambini e sorvegliare le scuole; percepivano i redditi parrocchiali, non potevano essere destituiti salvo che per processo canonico, partecipavano al sinodo eparchiale e all'elezione del vescovo secondo le consuetudini²⁰⁶.

²⁰⁴ *Ad 1. Affirmative reformato dubio ut sequitur* - Se l'obbligo di applicare la S. Messa *pro populo*, che secondo il diritto della Chiesa latina viene imposto ai vescovi ed ai parroci, abbia egualmente luogo per le stesse persone di rito orientale.

²⁰⁵ SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 74), 40; Mansi 42, 526/D-528, 770/A-B.

²⁰⁶ Generalmente per l'invio di delegati, e solamente nell'arcieparchia; cfr. cann. 58, 40 ap.; can. 24 di Antiochia (341); can. 33 di Cartagine (419).

Conclusione

Si concludono qui gli atti del primo sinodo provinciale di Alba-Iulia e Făgăraș, celebrato 5-14 maggio 1872; il metropolita I. Vancea inviò gli atti alla Sede Apostolica, per lettera del 10 agosto 1872²⁰⁷; Pio IX rispose il 28 settembre dello stesso anno²⁰⁸. Gli atti non giunsero alla Congregazione di Propaganda Fide per gli Affari del Rito Orientale che l'8 febbraio 1874. Dopo una prima discussione, il 23 marzo seguente²⁰⁹, la Propaganda Fide sollecitò un parere dettagliato dal P. Pietro Semenenko, uno dei fondatori dei Redentoristi polacchi che rimisero il di lui rapporto il 29 giugno 1876²¹⁰. Diversi chiarimenti furono chiesti al metropolita²¹¹; dopo tre Congregazioni generali nel luglio 1878²¹², fu deciso un semplice riconoscimento del sinodo provinciale a patto di apportare le correzioni al testo ed alle note. Il Romano Pontefice ratificò la decisione il 13 agosto 1878; il decreto di approvazione *in forma communi* fu ratificato solamente il 19 marzo 1881, quando gli atti furono definitivamente corretti a Roma; furono ripubblicati a Blaj, quando già si stava preparando già un secondo sinodo provinciale (1882).

La grande importanza di questo primo sinodo provinciale (1872) non poteva sfuggire a nessuno, ciò risulta anche dalle stesse parole del relatore dei suoi atti, il quale si espresse in questi termini:

«Dalle cose dette chiaramente si scorge quanta rilevanza abbia il presente sinodo, il quale secondo le mire della Sede Apostolica dovrebbe presentare un complesso di dottrina e di leggi da servire non solo da 'Codice' della nuova Provincia di Alba-Iulia e Făgăraș, ma anche da modello per gli altri sinodi che dovranno essere celebrati dai greco-cattolici dell'impero austriaco. Tale assemblea ha avuto in mira altresì di stringere sempre più i romeni alla Chiesa romana e in pari tempo appianare la via del ritorno di quei milioni di greci che ne sono tuttora separati»²¹³.

²⁰⁷ Cfr. Mansi 42, 611-614.

²⁰⁸ Cfr. Mansi 42, 616.

²⁰⁹ Cfr. «La Congregazione di Propaganda Fide per gli Affari Orientali», *Ponente* del 1874, n. 6, 2-3: «A recare pertanto un sicuro giudizio intorno ai decreti emanati nel menzionato Sinodo, venne tosto elaborare sui vari capi del medesimo una copiosa «Nota d'Archivio» che si unisce perciò al ristretto, e dalla quale potranno rilevare i consultori quando occorre per l'esame delle singole disposizioni sinodali».

²¹⁰ Cfr. Congregazione di Propaganda Fide per gli Affari Orientali (CPFAO), *Ponenze* del 1877, n. 1.

²¹¹ Cfr. CPFAO, *Ponenze* del 1877, n. 5 (Congregazione generale del 30 marzo 1877).

²¹² Cfr. CPFAO, *Ponenze* del 1878, nn. 6 e 8.

²¹³ Filip, *De concilio provinciali*, Romæ 1954, 52.

Si può affermare che il Sinodo provinciale I (1872) non deluse la legittima aspettativa della Sede Apostolica. Vi furono, per la verità, delle mancanze e delle imperfezioni; che, del resto, erano inevitabili in un simile sinodo che fu il primo del genere tenuto dai greco-cattolici romeni. Aveva quindi ragione il noto relatore degli atti del sinodo ad osservare che:

«[...] se poi siffatte omissioni sembrano scusabili in questo che è il primo sinodo provinciale celebrato dai vescovi greco-cattolici romeni dopo il ritorno alla fede cattolica, s'è voluto non di meno tenerne conto, perché potrebbero almeno da loro aversi in vista nella celebrazione della seconda assemblea sinodale, che a suo tempo terranno»²¹⁴.

Ciò avvenne, infatti, nel 1882 e 1900 con la celebrazione di altri due sinodi provinciali, i quali, anche se meno importanti del primo, lo integrano e ne costituiscono il suo naturale complemento.

Furono questi sinodi provinciali (I, II, III) a dare un posto d'onore alla Chiesa greco-cattolica romena, tra le altre Chiese cattoliche di rito orientale. Sono assai eloquenti in proposito le parole che il Card. Simeoni, Prefetto della Congregazione di Propaganda Fide, il quale fece parte anche della Delegazione apostolica che si recò a Blaj nel 1858, rivolse all'intero episcopato romeno nel 1886, dicendo: *Ecclesia Vestra precelit inter omnes ritum Orientalium Ecclesias*²¹⁵.

²¹⁴ SCPF, *Ponenze*, 1874, (§ 360), 186.

²¹⁵ Cfr. Archivio della S. Congregazione per le Chiese Orientali (ASCCO), *Lettere e Decreti*, 1867, 519.

VERS UN NOUVEAU COMMENCEMENT : LE SAINT SIÈGE AVANT ET APRÈS BENOÎT XVI. RÉFLEXIONS SUR LA LÉGISLATION CANONIQUE CONCERNANT L'ÉLECTION DU PONTIFE ROMAIN

WILLIAM A. BLEIZIFFER*

ABSTRACT: A New Beginning: The Holy See before and after Benedict XVI. Some Thoughts on the Canon Law concerning the Election of the Roman Pontiff. Starting from the historical moment of the papal renunciation by Pope Benedict XVI and the appointment of the Argentinean Cardinal Jose Mario Bergoglio as Roman Pontiff, by the name of Pope Francisc, this article proposes an overview of the canonical form related to the canonical election of Saint Peter's Successor. After clarifying the concepts of "The Vacancy of the Apostolic See" and that of "papal renunciation", this study will present the electoral procedure for choosing the new Pope, according to the form modified by the Apostolic Letter, issued *motu proprio*, *Normans Nonnullas*.

Keywords: The Vacancy of the Apostolic See, *Provisio Canonica*, election, voting, renunciation, *Universi Dominici Gregis*, *Normas nonnullas*.

REZUMAT: Către un nou început: sfântul Scaun înainte și după Benedict al XVI-lea. Reflecții asupra legislației canonice privind alegerea Pontifului Roman. Plecând de la momentul istoric al renunțării la pontificat a Papei Benedict XVI, și asumarea funcției de Roman Pontif a Cardinalului argentinian Jorge Mario Bergoglio, Papap Francisc, articolul își propune o trecere în revistă a disciplinei canonice referitoare la alegerea canonica a Succesorului Sfântului Petru. După clarificarea conceptelor de Scaun Apostolic vacant și renunțarea la funcția de Roman Pontif, studiul prezintă procedura electorală de alegere a noului Papă conform disciplinei modificate de Scrisoarea Apostolică *motu proprio* *Normas nonnullas*.

Cuvinte cheie: vacanța Scaunului Apostolic; *provisio canonica*; alegere, scrutin; renunțare; *Universi Dominici Gregis*; *Normas nonnullas*.

* Maître assistant dr. à l'Université „Babeș-Bolyai”, Faculté de Théologie Gréco-Catholique, Département de Blaj. Auteur de plusieurs volumes et études de droit canonique.
william_bleiziffer@hotmail.com; <https://ubbcluj.academia.edu/WilliamBleiziffer>

Prémisses

Le 11 février 2013, fête de la Sainte Vierge de Lourdes, le Pape Benoît XVI annonçait, dans le cadre du Consistoire pour la canonisation des martyres d'Otranto, sa décision irrévocable de renoncer au pontificat.

L'annonce¹ qui établissait la vacance du Siège Apostolique à partir de 20 heures le 28 février a été accueillie au départ avec inquiétude et avec une profonde préoccupation pour ce qui allait suivre: on a beaucoup écrit sur ce geste - considéré en fin de compte héroïque et courageux, et on a fait plein de spéculations, dont certaines vraiment déplacées, à propos de ce qui allait arriver au plus haut niveau hiérarchique de l'Église Catholique.

„Après avoir examiné ma conscience devant Dieu, à diverses reprises, je suis parvenu à la certitude que mes forces, en raison de l'avancement de mon âge, ne sont plus aptes à exercer adéquatement le ministère pétrinien. Je suis bien conscient que ce ministère, de par son essence spirituelle, doit être accompli non seulement par les œuvres et par la parole, mais aussi, et pas moins, par la souffrance et par la prière. Cependant, dans le monde

¹ *Fratres carissimi, Non solum propter tres canonizationes ad hoc Consistorium vos convocavi, sed etiam ut vobis decisionem magni momenti pro Ecclesiae vitae communicem. Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata ad cognitionem certam perveni vires meas ingravescente aetate non iam aptas esse ad munus Petrinum aequè administrandum.*

Bene conscius sum hoc munus secundum suam essentiam spiritualem non solum agendo et loquendo exsequi debere, sed non minus patiendi et orando. Attamen in mundo nostri temporis rapidis mutationibus subiecto et quaestionibus magni ponderis pro vita fidei perturbato ad navem Sancti Petri gubernandam et ad annuntiandum Evangelium etiam vigor quidam corporis et animae necessarius est, qui ultimis mensibus in me modo tali minuitur, ut incapacitatem meam ad ministerium mihi commissum bene administrandum agnoscere debeam. Quapropter bene conscius ponderis huius actus plena libertate declaro me ministerio Episcopi Romae, Successoris Sancti Petri, mihi per manus Cardinalium die 19 aprilis MMV commissum renuntiare ita ut a die 28 februarii MMXIII, hora 29, sedes Romae, sedes Sancti Petri vacet et Conclave ad eligendum novum Summum Pontificem ab his quibus competit convocandum esse.

Fratres carissimi, ex toto corde gratias ago vobis pro omni amore et labore, quo mecum pondus ministerii mei portastis et veniam peto pro omnibus defectibus meis. Nunc autem Sanctam Dei Ecclesiam curae Summi eius Pastoris, Domini nostri Iesu Christi confidimus sanctamque eius Matrem Mariam imploramus, ut patribus Cardinalibus in eligendo novo Summo Pontifice materna sua bonitate assistat. Quod ad me attinet etiam in futuro vita orationi dedicata Sanctae Ecclesiae Dei toto ex corde servire velim.

Ex Aedibus Vaticanis, die 10 mensis februarii MMXIII.

BENEDICTUS PP XVI

<http://www.news.va/en/news/111258> (consulté le 14 mars 2016).

d'aujourd'hui, sujet à de rapides changements et agité par des questions de grande importance pour la vie de la foi, pour gouverner la barque de saint Pierre et annoncer l'Évangile, la vigueur du corps et de l'esprit est aussi nécessaire, vigueur qui, ces derniers mois, s'est amoindrie en moi d'une telle manière que je dois reconnaître mon incapacité à bien administrer le ministère qui m'a été confié. C'est pourquoi, bien conscient de la gravité de cet acte, en pleine liberté, je déclare renoncer au ministère d'Évêque de Rome, Successeur de saint Pierre, qui m'a été confié par les mains des cardinaux le 19 avril 2005, de telle sorte que, à partir du 28 février 2013 à vingt heures, le Siège de Rome, le Siège de saint Pierre, sera vacant et le conclave pour l'élection du nouveau Souverain Pontife devra être convoqué par ceux à qui il appartient de le faire”².

Avec ces mots, après 8 ans de pontificat, le Pape Benoît XVI, qui allait devenir ultérieurement Pape émérite, ouvrait la perspective de l'application de la législation canonique concernant l'élection de son successeur.

Avant de tenter un résumé et peut-être même un approfondissement de la législation canonique en vigueur sur l'élection du Pontife Romain, nous considérons nécessaire certaines clarifications d'une réalité juridique mal comprise par la plupart des mass-médias et, par conséquent présentée de façon erronée: des termes canoniques ayant des valences claires sont employés de façon arbitraire et ambiguë dans des contextes où le terme même perd sa signification et sa valence.

La vacance du Siège Apostolique

La vacance d'un office ecclésiastique est intimement liée à l'incapacité d'exercer l'office en question. Les canons concernant *provisio canonica*, c'est-à-dire l'octroi et l'exercice d'un office dans l'Église, réglementent cet aspect, tout en précisant la modalité de le faire. Par la vacance d'un office nous comprenons donc l'absence du titulaire de l'office en question. Cette absence peut survenir pour diverses raisons, cependant chaque fois on parle de *la perte de l'office*.

Si pour les sièges patriarchaux, métropolitains et éparchiaux, CCEO présente une normative fixe, en ce qui concerne la vacance du Siège Apostolique, les choses sont bien différentes. Cette réalité, étant exceptionnelle autant que l'importance et la singularité de l'office est évidente, est réglementée par des normes spéciales. CCEO établit au canon 47 que (cf. le canon 335 CIC):

² <http://www.news.va/en/news/111258#TRADUZIONE%20IN%20LINGUA%20FRANCESE>
(consulté le 14 mars 2016).

“Quand le siège de Rome est vacant ou totalement empêché, rien ne sera innové dans le gouvernement de l'Église tout entière; mais seront observées les lois spéciales portées pour ces circonstances”, en renvoyant ainsi aux normes spéciales qui seront appliquées dans de pareilles circonstances. La loi que suit l'Église dans le cas de la vacance du Siège Apostolique est la Constitution Apostolique *Universi Dominici Gregis*.

D'autre part, dans ce cas-ci il s'agit d'une renonciation et nullement d'une démission ou abdication du Pontife Romain, comme l'annonçaient de façon erronée et répétée les divers médias. La législation canonique établit que le Pontife Romain peut renoncer à sa propre fonction dans les conditions prévues par la normative canonique même. Puisque sa renonciation a été accueillie avec un grand étonnement, voire de l'incrédulité par les Cardinaux mêmes, nous pouvons comprendre la réaction provoquée parmi les fidèles catholiques et non seulement, qui, face à cet événement presque singulier dans l'histoire millénaire de l'Église Catholique, a suscité toute une série de commentaires ou appréciations plus ou moins pertinents.

Toute au long de l'histoire il n'y a pas eu beaucoup de cas similaires et chacun d'entre eux a été marqué par diverses justifications. Aussi surprenant qu'il soit, le renoncement du Pape Ratzinger a été anticipé non pas tant par une possible consultation avec quelques-uns de ses proches collaborateurs - la rédaction du texte de la renonciation et la justification canonique de ce geste exigeant sans doute une période de préparation relativement longue - que par les affirmations mêmes du Pape qui, dans un ouvrage publié en 2010 n'excluait pas la possibilité qu'un Pape qui arrive à la conculsion qu'il n'est plus capable “physiquement, psychiquement et spirituellement, de remplir les obligations de son propre ministère, a le droit et, dans certains cas même l'obligation, d'y renoncer.”

Cette affirmation précède les positionnements du président de la Conférence Episcopale Allemande, le Cardinal Karl Lehmann et du primat de l'Église Catholique de Belgique, le Cardinal Godfried Danneels, lesquels avançaient certaines hypothèses de “renoncement” du Pape Jean Paul II au pontificat lorsque son état de santé s'est aggravé, ce positionnement pouvant être considéré contemporain de celui de certains théologiens espagnols qui, la même année 2010, exprimaient leur adhésion face à la *Lettre ouverte adressée aux Evêques du monde entier* du théologien suisse Hans Küng dans ces termes: “*Nous croyons que le pontificat du Pape Benoît XVI est épuisé. Le Pape n'a plus ni l'âge ni la mentalité pour répondre de façon appropriée aux graves et urgents problèmes que doit affronter l'Église Catholique. Nous considérons donc, tout respect convenu envers lui, qu'il devrait présenter son renoncement à la fonction qu'il détient.*”

Le Pape peut-il renoncer à sa fonction?

Si un pape veut donc renoncer à sa fonction, il peut le faire en considération des dispositions canoniques en vigueur. Comme nous l'avons d'ailleurs rappelé en fait, conformément au canon 44 CCEO (CIC 332), s'il arrive que le Souverain Pontife renonce, il doit le faire de bon gré pour la validité même de l'acte. Il doit déclarer publiquement qu'il veut se retirer suite à une délibération personnelle et non pas par la suite de pressions ou de fraudes externes. Il n'est pas nécessaire que sa démission soit acceptée ou contresignée par une autre autorité. Malgré ça, dès que le Souverain Pontife prend cette décision, elle devient irrévocable. Il n'existe donc pas de doutes sur la liberté du Pape de renoncer à sa fonction, celle-ci étant confirmée par la Constitution Apostolique *Universi Dominici Gregis* même. Les articles 1 et 3 de cette Constitution confirment cette réalité de par leur formulation même.

La renonciation à un office ecclésiastique peut avoir lieu par toute une série de procédés canoniques: malgré tout cela, l'actuelle discipline canonique, dans une certaine discontinuité avec la tradition de l'Église Orientale et Occidentale, exige que, dans le cas des curés, des évêques, ainsi que dans celui des supérieurs d'un monastère, à l'accomplissement de l'âge de 75 ans ils présentent leur renonciation à leur fonction. La fonction, ou *potestas regiminis* (le pouvoir de gouverner), du moins dans les cas mentionnés est étroitement liée à l'accomplissement d'un certain âge; cela n'est cependant pas valable dans le cas des autres instances hiérarchiques, comme les Métropoles, les Archevêques Majeurs, les Patriarches ou les Papes.

La fonction juridictionnelle, ou le pouvoir de gouvernement (*potestas regiminis*) est intimement lié au pouvoir de l'ordre sacré (*potestas ordinis*), la première n'étant pas liée absolument à une certaine personne, qui peut occuper cette fonction même pour une période déterminée. Les deux pouvoirs, intimement liés dans la même personne, tendent à la réalisation de ces buts qui sont spécifiques de l'Église, mais chacun a ses propres caractéristiques qui le distinguent clairement. C'est justement pourquoi *potestas ordinis* a un caractère pérenne, alors que *potestas regiminis* en tant que pouvoir juridictionnel peut être révoqué, transféré. Voilà pourquoi il est possible que celui qui détient *potestas regiminis*, fût-il le Pape, puisse renoncer, dans les conditions déterminées par la législation canonique, à ce pouvoir ou fonction.

La renonciation du Pape Benoît XVI au pontificat peut donc étonner, même si la justification avancée par le titulaire même de la fonction est claire: la procédure est envisagée dans la législation canonique et a été présente dans l'Église, même s'il s'agissait de cas isolés. Le Pape peut donc renoncer à la fonction qu'il détient, même si ce geste, dans toute sa légitimité théologique et canonique, peut apparaître comme une discontinuité dans l'histoire récente de l'Église.

L'élection du nouveau Pontife

L'achèvement d'un mandat pontifical offre la possibilité de démarrer les procédures canoniques en vue d'élire un nouveau Pape. Au fil du temps il s'est cristallisé une procédure canonique, relativement exigeante, par laquelle le successeur du Saint Pierre était élu en toute liberté et sans aucune ingérence de la part du pouvoir séculaire.

“Toute au long des siècles les Pontifes Romains ont considéré comme une prérogative propre, mais aussi comme un droit et un devoir, celui de déterminer par la meilleure façon l'élection du successeur, en s'opposant aux tendances qui cherchaient éluder à leur décision exclusive, par la modification des institutions ecclésiastiques, la composition du corps électoral et la façon d'exercice de ses fonctions”³.

Avec ces mots le pape Paul VI présente la Constitution apostolique *Romano Pontifici eligendo* (le 1 octobre 1975) par laquelle il précisait le moyen de conduite de l'acte électoral. Même si elle garde les notions de base d'origine de chaque élection épiscopale, l'élection du Pape a souffert une évolution graduelle: au début on réserve une certaine majorité aux Cardinaux⁴; ensuite ce droit et honneur est réservé à la seule dignité cardinale⁵; plus tard le pape Pius XII augmente le numéro des Cardinaux pour qu'il soit plus représentatif, ensuite le pape Jean XXIII élève à l'ordre épiscopale ceux qui sont élu et nommé Cardinaux, pour que, finalement le pape Paul VI réduise le numéro des Cardinaux électeurs par l'institution de l'âge de 80 ans comme limite à l'exercice de ce droit⁶.

Mais comment se passe l'élection du Pontife Romain aujourd'hui et quelles sont les nouveautés législatives à cet égard? A cette question nous allons essayer de répondre par la suite, toute en respectant les dispositions de la Constitution Apostolique *Universum Domini Gregis*, mais aussi les plus récentes reformes introduite par le pape Benoît XVI, par la publication des deux *motu proprio: De Aliquibus Mutationibus in Normis de Electione Romani Pontificis* du 26 juin 2007⁷, respectif, *Normas nonnullas* de quelques changements aux normes concernant l'élection du

³ Const. ap. *Romano Pontifici eligendo* (le 1 octobre 1975), *AAS* 67, 1975, 609; *EV* 5, 1974-1976, 1443. http://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19751001_romano-pontifici-eligendo.html (consultée le 20 mars 2016).

⁴ Cf. au décret *In nomine Domini* du Pape Nicolas II de 1059.

⁵ Cf. à la Constitution *Licet de evitanda* du Pape Alexandre III de 1179, Concile Lateran III.

⁶ Can. 351 CIC.

⁷ http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/la/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070611_de-electione.html (consultée le 22 mars 2016). En anexe le texte de ce document.

Pontife Romain du 25 mars 2013⁸. Ces trois interventions magistérielles indiquent clairement la procédure d'élection du futur Pape.

La vacance du Siège Apostolique commence par la mort du Pape, ou par sa légitime renonciation à la fonction. Du moment de la vacance les prérogatives du Collège des Cardinaux sont restreintes à l'accomplissement des questions urgentes et à celles ordinaires concernant l'élection du nouveau Pontife seulement dans les limites prévues par la législation canonique. La même chose est prévue pour les autres Organismes et Offices de la Curie Romaine⁹. À l'exception de quelques offices mentionnés par *Universi Dominici Gregis*¹⁰, tous les Supérieurs des Dicastères de la Curie Romaine, tant le Cardinal Secrétaire que les Cardinaux Préfets, soit Présidents Archevêques, soit des Membres des dicastères, arrêtent l'exercice des offices propres¹¹. En cette période deux Congrégations des Cardinaux vont suivre la résolution de ces questions urgentes et importantes de l'Église: une est d'ordre générale, qui concerne tous les Cardinaux, et une autre est d'ordre particulière, composée du Cardinal Camerlingue et trois autres Cardinaux élus par tirage au sort, remplacé par le même procédé de tirage au sort une fois tous les trois jours, et qui résout les questions urgentes et même d'une importance mineure qui peuvent arriver pendant la vacance du Siège Romain.

Par la Constitution *Universi Dominici Gregis*, le pape Jean Paul II a aboli deux des trois façons traditionnelles d'élection de successeur du Pontife Romain: ce n'est plus permise l'élection par le soi-disant procédé d'*acclamation* unanime des membres du Collège des Cardinaux et ni d'*élection par compromis*, qui consiste en essence dans la délégation de la part du Collège des Cardinaux d'un groupe de 9-15 Cardinaux électeurs qui procéderaient ultérieurement à l'élection. Aujourd'hui, pour l'élection du Pape est nécessaire la majorité qualifiée de deux tiers du total des votes valablement exprimée.

⁸ http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20130222_normas-nonnullas.html (consultée le 22 mars 2016). En annexe le texte de ce document.

⁹ Cf. Const. ap. *Pastor Bonus* nr. 6, *AAS* 80, 1988, 860.

¹⁰ Les Offices qui ne s'arrêtent pendant la vacance du Siège Apostolique sont: le Cardinal Camerlingue de la Sainte Église Romaine; le grand Pénitencier; le Cardinal Vicaire général pour le diocèse de Rome; le Cardinal Archiprêtre de la Basilique vaticane et Vicaire général pour la Cité du Vatican; le Substitut de la Secrétairerie d'État; le Secrétaire pour les Relations avec les États; les Secrétaires des Dicastères de la Curie Romaine; les représentants pontificaux (Les Nonces et Les Délégués Apostoliques); L'aumônier de Sa Sainteté. À part ceux là tous les autres offices sont annulés ou suspendus dans des limites très strictes. Les Offices restés en vigueur sont supervisés et contrôlés par le Collège des Cardinaux ou par différents autres instances.

¹¹ Concrètement; on parle de ce que nous soulignons plus haut: la perte de la fonction par la vacance du Siège Romain signifie la perte *potestas regiminis*.

Des temps et des façons

Le Pape est élu par le Collège des Cardinaux qui ont le droit de voter, c'est-à-dire ces Cardinaux qui n'ont pas encore l'âge de 80 ans au moment du début de la vacance du Siège Apostolique, leurs numéro étant limité à 120; le numéro des Cardinaux électeurs pour le Conclave qui a élu le pape François a été de 117. Les Cardinaux qui ont plus de 80 ans peuvent participer seulement aux Congrégations préparatoires pour le Conclave. L'élection va devoir commencer au plus tôt le 15ème jours du début de la vacance et au plus tard le 20ème jours. Cette règle peut être modifiée, le dernier document pontifical concernant l'élection du Pontife Romain, *motu proprio Normas Nonnullas*¹² précisant que le Collège des Cardinaux peut anticiper cette date si tous les électeurs sont présents à Rome, mais aussi qu'il peut reporté s'il y a des raisons sérieuse. Les Cardinaux se déplace pour le déroulement des scrutins dans la Chapelle Sixtine¹³, après s'être réunis dans la Chapelle Pauline, d'où ils partent en procession pendant qu'ils invoquent la grâce de l'Esprit Saint en chantant l'hymne "*Veni, creator Spiritus*".

Le Conclave¹⁴ pour l'élection du Pape commence effectivement quand, après la célébration de la messe „*pro eligendo Pontefice*” dans la Basilique Saint Pierre, les Cardinaux sont réunit dans la Chapelle Sixtine et le maitre des célébrations pontificales prononce solennellement la formule „*extra omnes*” par laquelle tous ceux qui n'appartient au Collège électoral sont invité quitter le lieu où se déroulera l'élection.

L'élection a lieu par scrutin secret et les Cardinaux sont obligé garder le secret sur tout ce qui concerne l'élection du Pontife Romain; tant pendant le déroulement des scrutins et même après. Ce secret est assumé par un serment solennel fait avant le commencement des scrutins¹⁵. D'ailleurs, pendant tout le déroulement du procès électoral les Cardinaux sont obligé de garder un isolement absolu par rapport à l'extérieur, sans l'utilisation d'aucun moyen de communication

¹² http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20130222_normas-nonnullas.html (consultée le 26 mars 2016).

¹³ C'est pour la 25ème fois que la Chapelle Sixtine reçoit un conclave.

¹⁴ L'origine du terme (du latin *cum clave*, ferme sous la clé) dérive de l'épisode passée à Viterbo en 1270 quand les Cardinaux électeurs ont été fermé par les habitants dans le palais papale: le Conclave a élu Grégoire X.

¹⁵ „*Nous, Cardinaux de la Sainte Église Romaine, dans l'ordre des Évêques, des Prêtres et des Diacres, promettons, nous déclarons obligés et jurons, tous et chacun, d'observer exactement et fidèlement toutes les normes contenues dans la Constitution apostolique *Universi Dominici Gregis* du Souverain Pontife Jean-Paul II, et de maintenir scrupuleusement le secret sur tout ce qui a rapport de quelque manière que ce soit avec l'élection du Pontife Romain, ou qui, de par sa nature, pendant la vacance du Siège apostolique, demande le même secret.*

Ensuite, chaque Cardinal dira : *Et moi, N. Cardinal N. je promets, je m'oblige et je jure.* Et, posant la main sur l'Évangile, il ajoutera : *Que Dieu m'aide en cela, et ces saints Évangiles que je touche de ma main.*”
UDG, 12.

ou d'enregistrement d'informations. De la même façon, tout le personnel auxiliaire qui pouvait entrer en contact direct avec les Cardinaux électeurs ont l'obligation de garder le secret, si indépendamment de leur volonté il est entre en contact des informations réservées. Tous ceux-là sont obl

igé par serment de garder le secret, la constitution réservant la peine de l'excommunication *latae sententiae* pour tous ceux qui auraient violé le serment. Pour faciliter davantage la tenue du secret concernant le procès électoral, le dernier *motu proprio* publié par le pape Benoît XVI établit que tout le territoire de l'état de Vatican et les activités qui se déroulent ordinairement à son intérieur soient réglementées par des normes spéciales pour assurer aux Cardinaux électeurs l'isolement nécessaire pour garder le secret. Pendant la période du conclave les Cardinaux électeurs restent isolés, sans contact personnel, téléphonique ou autres moyens.

Procédure électorale en trois étapes

Le prescru¹⁶in inclut la préparation et la distribution des bulletins de vote par les Cérémoniels, qui confient à chaque Cardinal deux ou trois de ces bulletins; le tirage au sort de trois Cardinaux Enquêteurs, de trois Cardinaux Reviseurs et de trois Cardinaux Invalides. Ces dernier, avec une urne mobile, ont le rôle de se déplacer à l'intérieur du Vatican au Cardinaux électeurs qui ne peuvent pas se déplacer à la Chapelle Sixtine en raison de leur santé, ainsi que leur droit de vote puisse être exprimé.

Le bulletin de vote doit être rectangulaire et il doit présenter dans sa partie supérieure imprimée la formule *Eligo in Summum Pontificem*, la partie inférieure étant réservé pour le nome du candidat. Le bulletin de vote doit être aussi grand qu'il puisse permettre son plie, ainsi que le nome reste à l'intérieur du bulletin de vote, invisible de l'extérieur. Les Cardinaux électeurs sont invité de voter conformément à leur conscience, inscrivant lisiblement et méconnaissablement, un seul nome. La présence des plusieurs nome sur le bulletin de vote attire la nullité de ce même vote.

*Le scrutin*¹⁷ même représente le plus important moment de cette étape; le serment que chaque Cardinal est appelé le prononcer dans la réalisation du devoir électoral. Dans l'ordre de précedence; chaque Cardinal, après avoir rempli le bulletin de vote, se déplace à l'autel de la Chapelle Sixtine, le bulletin de vote à la main, ainsi

¹⁶ UDG, 65-65.

¹⁷ UDG, 66-69.

qu'il puisse être observé par tous les autres Cardinaux. Arrivé à l'autel, le Cardinal va prononcé le serment suivant *j'appelle comme témoin le Seigneur Jésus Christ qui va me jugé si mon vote a été donné a celui qui, selon Dieu, je considère qu'il doit être élu*, puis il dépose le bulletin de vote sous l'attente surveillance des Enquêteurs sous le plat qui couvre l'urne dans laquelle se dépose et se conserve les bulletins. Avec ce plat il introduit le bulletin de vote dans l'urne, retournant ensuite à la place qu'il occupait dans la chapelle.

Dans cette étape les *Invalides* ont un rôle très important: dans le cas où il y a des Cardinaux qui ne peuvent pas se déplacer à l'urne de vote par des raisons médicales, les *Invalides* se déplacent avec une urne mobile dans la location *Domus Sanctae Marthae* où se trouvent ceux-ci et en remplissant toutes les conditions prévu pour l'acte électoral ils prennent leurs votes. La procédure indique même le cas dans lequel il y a même des Cardinaux qui ne peuvent écrire.

Ensuite il y a la dernière phase électorale appelée *le post-scrutin*¹⁸, comme dernière phase de l'acte électoral. Celle-ci se déroule en trois directions: le compte des votes, leur contrôle; la destruction par la mise au feu des bulletins de vote.

Une fois accomplit le vote, le premier Enquêteur compte les votes après leur préalable mélange par l'agitation de l'urne qui les contient. Le compte des votes se fait d'une manière visible par leur transfert, un par un, de l'urne dans un autre récipient spécialement préparé pour ce but. Si les bulletins de vote ne correspond pas avec le numéro des électeurs, le scrutin est nul, et par conséquent toute l'opération doit être répétée, le bulletins de vote étant brûlée¹⁹.

Ensuite il y a la lecture des bulletins de vote, opération qui est réalisée par les trois Cardinaux Enquêteurs, ainsi que toute l'opération puisse être suivi par tous les Cardinaux, qui vont noté les nommes des candidats sur une feuille, pour établir une hiérarchie des votes. Le dernier Enquêteur, une fois lis les nommes des candidats, perfore avec une aiguille le bulletin de vote dans l'inscrit *eligo* et il le met sur un fil pour mieux les garder et pour éviter leur dispersion. Après la lecture de tous les bulletins de vote et leur mise sur le fil, leur têtes sont noué et déposé dans un autre récipient.

¹⁸ UDG, 70-77.

¹⁹ On peut observé dans cette norme de la correspondance de numéro des électeurs et le numéro des bulletins de vote une forte influence de CCEO. La norme est présentée par le can. 955 §3, qui établit justement cette chose: Si le numéro des votes n'est pas égale avec celui des électeurs, ne se rien fait. La norme n'est pas encore présente en CIC, celui-ci considérant l'inefficacité du vote seulement dans le cas dans lequel le numéro des votes dépasse le numéro des électeurs (CIC can. 173 §3). Conformément à la norme canonique latine est considérée valide l'élection dans laquelle le numéro est plus petit ou égale avec celui des électeurs, principe qui n'est pas accepté par la législation orientale et par la présente Constitution.

L'opération est suivie par les Enquêteurs et les Reviseurs. Si aucun des candidats ne reçoit 2/3 des votes, l'opération se répète. Dans cette étape le rôle des reviseurs est mieux souligné par les activités que ceux-là font: ils suivent le compte des votes et dans le cas d'une élection valide ils détruisent par mise au feu tous les bulletins de vote et les relatives notes prises par les Cardinaux pendant les opérations de vote.

S'il n'y a pas un résultat concret et il faut procéder à un nouveau tour de scrutin, les bulletins de vote de la première opération de vote vont être brûlés avec ceux qui résultent du scrutin suivant: en fonction du résultat de l'élection on a une fumée blanche ou noire, qui sort par la mise au feu des bulletins de vote mélangés à certaines substances chimiques qui donnent à la fumée la couleur qui annonce aux fidèles de la Place Saint Pierre l'élection du Pape ou la continuation des opérations de vote. La fumée blanche marque la fin du scrutin et l'élection du Pape.

À la fin de chaque vote le Cardinal Camerlingue rédige un procès verbal, qui approuve par les trois Cardinaux Assistants, retient les plus importants aspects du scrutin; celui-ci va être présenté dans une enveloppe sigillée au nouveau Pape et va être gardée dans une archive spéciale, ne pouvant pas être ouverte que suite à une permission explicite du nouveau Pontife.

Pour qu'un candidat soit élu Pape est nécessaire une majorité qualifiée de deux tiers du total des votes. Tous les jours peuvent se dérouler quatre votes, deux pendant la matinée et deux pendant l'après-midi. Conformément aux nouvelles réglementations établies par le Pape Benoît XVI par le *motu proprio De Aliquibus Mutationibus in Normis de Electione Romani Pontificis* du 26 juin 2007, suite au 33ème et au 34ème vote on passe au ballottage des deux Cardinaux qui ont reçu le plus grand nombre des votes au dernier scrutin. Dans ce cas aussi est nécessaire une majorité des deux tiers des votes. D'ailleurs, il est encore précisé le fait que les deux Cardinaux restés en compétition sont tenus de ne pas exprimer leur vote active dans cette phase du procès, étant donc présents aux élections que par vote passif.

Avant la publication de ce *motu proprio*, la constitution apostolique *Universi Dominici gregis* - au point 75 - établit que après le déroulement du 33ème et du 34ème scrutin, alors que les Cardinaux ne se sont pas décidés par le vote sur le candidat, ils peuvent décider par majorité absolue (c'est à dire par la moitié plus un des votes de ceux qui sont présents) pour que le procès de vote continue, étant suffisant pour l'accomplissement de l'élection seulement "la majorité absolue" des votes. Mais, cette discipline se détache de la pratique bimillénaire de l'Église en ce qui concerne l'élection du Pontife Romain et le pape Benoît a restauré cette discipline, qui impose le fait que le Pape soit toujours élu par la réalisation d'une majorité de deux tiers des votes.

Après l'élection, le conclave s'achève au moment où l'élu donne son consentement et accepte canoniquement l'élection. Par un échange de formules présentes dans la Constitution *Universi Dominici Gregis*, l'élu est interpellé sur l'acceptation de la fonction et sur le nom qu'il veut porter comme nouveau Pontife Romain. Du moment de l'acceptation l'élu devient immédiatement Evêque de Rome, Pape et Tête du Collège des Evêques; il gagne le pouvoir complet et suprême sur toute l'Eglise Catholique. Ainsi, il peut se procéder à la mise au feu des bulletins de vote desquelles la fumée blanche va annoncer la conclusion des opérations de vote. Mais, si celui qui est élu n'est pas encore Evêque et donc ne se trouve pas dans le conclave - et cette chose est théoriquement possible - le substitute du secrétariat de l'état est convoqué pour que dans le plus grand secret et avec discrétion il informe celui qui est en cause et il accomplit ces procédures qui doivent aboutir à l'achèvement du procès électoral.

Une fois que le nouveau Pape s'habille avec les vêtements papale appropriés à sa nouvelle fonction - et qui sont déjà préparés dans la sacristie de la Chapelle Sixtine en trois mesures différentes - se récite la prière pour le Pontife et après que les Cardinaux électeurs saluent le nouveau Pape est entonné le *Te Deum* qui marque la fin du conclave. Maintenant tout est préparé pour l'annonce *Habemus Papam*. L'annonce est faite par le Cardinal protodiacre, dans le cas de l'élection du pape François, le Cardinal Jean Louis Tauran, qui de la loge centrale de la Basilique Saint Pierre annonce au monde le résultat de l'élection. Ensuite, le Pontife Romain accorde sa première bénédiction *Urbi et orbi*.

Au lieu de conclusions

Par la renonciation à la fonction de Pontife Romain le pape Benoît XVI a ouvert dans une manière imprévisible mais significative le temps d'une responsabilité renouvelée et d'une réforme revigorée pour ne pas réduire l'Eglise au simple rôle administrative du patrimoine évangélique. Son Pontificat qui s'est achevé en humilité et douceur représente une réalité - critiqué injustement par beaucoup mais apprécié objectivement par beaucoup plus - qui doit être interprété avec attention à la lumière des événements qui marquent l'histoire des temps modernes. L'achèvement d'un pontificat offre sans doute la possibilité d'un nouveau commencement.

La période de vacance du Siège Apostolique peut être considérée, et elle en est, une période de transition dans laquelle la stabilité législative est claire, mais quand le gouvernement de l'Eglise Catholique est posé dans certains déséquilibre justement à cause du manque du titulaire de l'office du Pontife Suprême. Dans

ces conditions la Constitution Apostolique *Universi Dominici Gregis*, concernant la période de vacance du Siège Apostolique clarifie les façons et les procédés à suivre dans la réglementation la plus urgente de cet état. D'ailleurs il ne faut pas négliger le fait que la même constitution souligne le fait que l'élection d'un nouveau Pontife ne doit être pas un cas isolé; cette réalité doit impliquer l'Eglise toute entière et elle doit être une action commune de celle-ci.

Dans la période du Siège Romain vacant et surtout dans la période dans laquelle se déroule l'élection du successeur du Pierre, l'Eglise est unie dans un façon particulier avec ses pasteurs et surtout avec ses Cardinaux électeurs, implorant à Dieu de donner à l'Eglise un Pontife selon Son cœur, qui correspond aux exigences du temps que l'arche de l'Eglise du Christ traverse. La constitution demande que toute de suite après le moment de la déclaration de la vacance, l'Eglise toute entière soulève vers le Seigneur des humble et des persévérantes prières pour que les électeurs puissent trouver dans un plein respect "une unanime et fructueuse élection, comme le demande le soin des âmes et le bien de tout le peuple de Dieu"²⁰. Une recommandation spéciale est adressé à ceux Cardinaux, qui à cause de leur âge n'ont pas le droit de participer à l'élection du Pontife Romain, mais qui peuvent pendant le conclave conduire les prières du peuple, surtout réunis dans les Eglises Patriarcales de Rome or dans des autres lieux de culte de différentes Eglises particulières.

L'élection d'un nouveau Pontife Romain se présente du point de vue canonique, et pas seulement, comme un acte exceptionnel, unique et spécial. Cette particularité est donné premièrement par la dimension spirituelle d'un tel événement. L'élection du Cardinal Jorge Mario Bergoglio, comme le 266ème successeur du Saint Pierre, ne fait autre chose que de confirmer cette affirmation, et son pontificat, duquel on s'aperçois déjà les lignes directrices, s'annonce être spécial.

²⁰ UGD, nr. 84.

Anexa 1

LETTRE APOSTOLIQUE EN FORME DE MOTU PROPRIO

QUELQUES CHANGEMENTS DANS LES NORMES
POUR L'ÉLECTION DU PONTIFE ROMAIN²¹
BENOÎT XVI

Par la Constitution apostolique *Universi Dominici Gregis*²², promulguée le 22 février 1996, Notre Vénérable Prédécesseur Jean-Paul II a introduit quelques modifications dans les normes canoniques à observer pour l'élection du Pontife Romain, établies par Paul VI d'heureuse mémoire²³ [2]. Au n° 75 de cette Constitution, il a été disposé que, dans le cas où auraient été épuisés en vain tous les scrutins, accomplis selon les normes en vigueur, dans lesquels sont requis les deux tiers des suffrages des présents pour que soit valide l'élection du Pontife Romain, le cardinal Camerlingue consulte les cardinaux électeurs sur la manière de procéder, et qu'on opère selon ce qui a été décidé par eux à la majorité absolue, en maintenant toutefois le principe que l'élection est valide soit avec la majorité absolue des suffrages, soit en limitant les suffrages aux deux noms qui ont obtenu le plus de voix lors du scrutin précédent, étant également requise dans cette seconde hypothèse la seule majorité absolue.

Mais après la promulgation de la dite Constitution, parvinrent à Jean-Paul II des sollicitations, qui n'étaient pas en petit nombre, et provenaient de personnes autorisées, pour que soit rétablie la norme confirmée par la tradition, selon laquelle le Pontife Romain ne serait tenu pour valablement élu que s'il avait obtenu les deux tiers des suffrages des cardinaux électeurs présents.

En conséquence, après avoir mûrement réfléchi à la question, Nous établissons et décrétons que les normes prescrites au paragraphe 75 de la Constitution apostolique *Universi Dominici gregis* de Jean-Paul II sont abrogées, et sont remplacées par les normes qui suivent :

²¹ http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070611_de-electione.html (consulté le 18 mars 2016). Texte original latin dans l'*Osservatore Romano* du 27 juin 2007. *La Documentation Catholique* 16 décembre 2007. N° 2392, p. 1087. Traduction du Père Michel Mallet pour la *Documentation Catholique*.

²² Jean-Paul II, Constitution apostolique *Universi Dominici gregis*, 22 février 1996, *AAS* 88, 1996, 305-343, (*Documentation Catholique* 1996, n. 2134, 251 ss).

²³ Paul VI, Constitution apostolique *Romano Pontifici eligendo*, 1^{er} octobre 1975, *AAS* 67, 1975, 605-645, (*Documentation Catholique* 1975, n. 1687, 1001 ss).

Si les scrutins indiqués aux paragraphes 72, 73 et 74 de la Constitution citée n'ont pas donné de résultat, qu'il y ait une journée consacrée à la prière, à la réflexion et au dialogue ; puis, dans les scrutins qui suivent, en conservant les dispositions fixées dans le paragraphe 74 de la même constitution , auront voix passive²⁴ seuls les deux cardinaux qui ont obtenu le plus grand nombre de suffrages dans le scrutin précédent ; et l'on ne s'écartera pas de la règle selon laquelle, même pour ces scrutins, est exigée pour la validité de l'élection la majorité qualifiée²⁵ des suffrages des cardinaux présents. Dans ces scrutins, les deux noms qui peuvent être élus n'ont pas le droit de vote.

Ce document entrera en vigueur dès qu'il sera publié dans *l'Osservatore Romano*. C'est ce que Nous décrétons et établissons, nonobstant toutes choses contraires.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 11 juin 2007, en la troisième année de Notre Pontificat.

BENOÎT PP. XVI

²⁴ Possibilité de recueillir des suffrages sur leur nom.

²⁵ Majorité fixée à un niveau plus élevé que la majorité simple ; ici, celle des 2/3.

Anexa 2

LETTRE APOSTOLIQUE EN FORME DE *MOTU PROPRIO*

NORMAS NONNULLAS

DU SOUVERAIN PONTIFE

BENOÎT XVI

**SUR QUELQUES MODIFICATIONS AUX NORMES RELATIVES
À L'ÉLECTION DU PONTIFE ROMAIN²⁶**

Avec la Lettre apostolique *De aliquibus mutationibus in normis de electione Romani Pontificis*, en forme de Motu Proprio donnée à Rome le 11 juin 2007, en la troisième année de mon pontificat, j'ai établi certaines normes qui, abrogeant celles prescrites au numéro 75 de la Constitution apostolique *Universi Dominici gregis* promulguées le 22 février 1996 par mon prédécesseur le bienheureux Jean-Paul II, ont rétabli la norme entérinée par la tradition, selon laquelle pour l'élection valide du Pontife Romain est toujours requise la majorité des deux tiers des voix des Cardinaux électeurs présents.

Étant donnée l'importance d'assurer le meilleur déroulement de ce qui concerne, avec plus ou moins d'importance, l'élection du Pontife Romain, en particulier une interprétation et une mise en application plus sûres de certaines dispositions, j'établis et prescris que certaines normes de la Constitution apostolique *Universi Dominici gregis* ainsi que ce que j'ai moi-même disposé dans la Lettre apostolique sus-mentionnée soient remplacées par les normes qui suivent :

n. 35. « Aucun Cardinal électeur ne pourra être exclu de l'élection active ou passive pour quelque motif ou prétexte que ce soit, restant sauf ce qui a été prescrit aux n. 40 et au n. 75 de la présente Constitution ».

n. 37. « J'établis aussi que, à partir du moment où le Siège apostolique est légitimement vacant, on attendra les absents pendant quinze jours pleins avant d'entrer en conclave ; je laisse toutefois au Collège des Cardinaux la faculté d'anticiper l'entrée en conclave si tous les Cardinaux électeurs sont présents ou, s'il y a des motifs graves, de renvoyer de quelques jours le commencement de l'élection. Toutefois, passés vingt jours au plus depuis le début de la vacance du siège, tous les Cardinaux électeurs présents sont tenus de procéder à l'élection ».

²⁶ http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20130222_normas-nonnulas.html (consulté le 22 mars 2016).

n. 43. « À partir du moment où a été fixé le commencement des actes de l'élection, jusqu'à l'annonce publique de l'élection du Souverain Pontife ou, quoi qu'il en soit, jusqu'au moment décidé par le nouveau Pontife, les locaux de la *Domus Sanctæ Marthæ*, de même que, et tout particulièrement, la chapelle Sixtine et les lieux destinés aux célébrations liturgiques devront être fermés, sous l'autorité du Cardinal-Camerlingue et avec la collaboration extérieure du vice-Camerlingue et du Substitut de la Secrétairerie d'État, aux personnes non autorisées, selon ce qui est établi dans les numéros suivants.

Tout le territoire de la Cité du Vatican, de même que l'activité ordinaire des services y ayant leur siège, devront être organisés, pour ladite période, de manière à assurer le secret et le déroulement libre de tous les actes liés à l'élection du Souverain Pontife. En particulier, notamment grâce à l'aide des prélats de la Chambre apostolique, il faudra veiller à ce que les Cardinaux électeurs ne soient approchés par personne pendant leur transfert de la *Domus Sanctæ Marthæ* au Palais apostolique du Vatican ».

n. 46, 1^{er} paragraphe. « Pour faire face aux besoins personnels et de service liés au déroulement de l'élection, devront être disponibles et donc convenablement logés dans des locaux adaptés à l'intérieur des limites déterminées au n. 43 de la présente Constitution, le secrétaire du Collège cardinalice, qui fait fonction de secrétaire de l'assemblée élective ; le Maître des Célébrations liturgiques pontificales avec huit cérémoniaires et deux religieux de la sacristie pontificale ; un ecclésiastique choisi par le Cardinal-doyen ou par le Cardinal qui le remplace, afin de l'assister dans sa propre charge ».

n. 47. « Toutes les personnes énumérées au n. 46 et au n. 55, 2^e paragraphe de la présente Constitution qui, pour quelque motif que ce soit et à quelque moment que ce soit, viendraient à être informées par n'importe quelle personne de ce qui concerne directement ou indirectement les actes propres à l'élection et, en particulier, de ce qui a trait aux scrutins ayant eu lieu pour l'élection elle-même, sont obligées à un strict secret envers toute personne extérieure au Collège des Cardinaux électeurs : à cette fin, avant le commencement des actes de l'élection, elles devront prêter serment selon les modalités et la formule indiquées au numéro suivant ».

n. 48. « Les personnes désignées au n. 46 et au n. 55, 2^e paragraphe de la présente Constitution, dûment averties du sens et de la portée du serment à prêter, avant le commencement des actes de l'élection, devant le Cardinal Camerlingue ou un autre Cardinal délégué par lui, en présence de deux Protonotaires apostoliques participants, devront en temps voulu, prêter serment, selon la formule suivante qu'elles signeront :

Moi, N. N., je promets et je jure de garder le secret absolu, et à l'égard de quiconque ne fait pas partie du Collège des Cardinaux électeurs, et cela perpétuellement, à moins que je n'en reçoive une faculté particulière expressément accordée par le nouveau Pontife élu ou par ses successeurs, sur tout ce qui concerne directement ou indirectement les votes et les scrutins pour l'élection du Souverain Pontife.

Je promets également et je jure de m'abstenir de me servir d'aucun instrument d'enregistrement, d'écoute ou de vision de ce qui, pendant le temps de l'élection, se déroule à l'intérieur de la Cité du Vatican, et particulièrement de ce qui a trait directement ou indirectement, de quelque manière que ce soit, aux actes liés à l'élection elle-même.

Je déclare prêter ce serment en ayant conscience que l'enfreindre entraînerait à mon égard la peine d'excommunication "latae sententiae" réservée au Siège apostolique.

Que Dieu m'assiste, ainsi que ces saints Évangiles que je touche de ma main ».

n. 49. « Après les funérailles du Pontife défunt selon les rites prescrits et après que l'on aura préparé ce qui est nécessaire pour le déroulement régulier de l'élection, au jour fixé pour l'entrée en conclave selon le n. 37 de la présente Constitution, tous les Cardinaux se réuniront dans la Basilique Saint-Pierre au Vatican, ou ailleurs, selon l'opportunité et les exigences de temps et de lieu, afin de prendre part à la célébration eucharistique solennelle avec la Messe votive *pro eligendo Papa*. Elle devra avoir lieu si possible à une heure appropriée de la matinée, de manière à ce que dans l'après-midi puisse se dérouler ce qui est prescrit dans les numéros suivants de la présente Constitution ».

n. 50. « De la chapelle Pauline du Palais apostolique, où ils se seront réunis à une heure appropriée de l'après-midi, les Cardinaux électeurs, en habit de chœur, se rendront en procession solennelle, en invoquant à travers le chant du *Veni Creator* l'assistance de l'Esprit Saint, jusqu'à la chapelle Sixtine du Palais apostolique, lieu et siège du déroulement de l'élection. Prendront part à la procession le vice-Camerlingue, l'Auditeur général de la Chambre apostolique et deux membres des Collèges des Protonotaires apostoliques participants, les Prélats-Auditeurs de la Rote romaine et les Prélats-clerks de la Chambre ».

n. 51, 2^e paragraphe. « Par conséquent, agissant sous l'autorité et la responsabilité du Camerlingue assisté de la congrégation particulière dont il est question au n. 7 de la présente Constitution, le Collège des Cardinaux veillera à ce que, à l'intérieur de ladite chapelle et des locaux attenants, tout soit préalablement installé, avec la collaboration extérieure du vice-Camerlingue et du Substitut de la Secrétairerie d'État, de sorte que soient assurés la régularité de l'élection et son caractère confidentiel ».

n. 55, 3^e paragraphe. « Si une quelconque infraction à cette norme était commise, leurs auteurs doivent savoir qu'ils seront soumis à l'excommunication *latae sententiae*, réservée au Siège apostolique ».

n. 62. « Étant abolis les modes d'élection *per acclamationem seu inspirationem* et *per compromissum*, la forme de l'élection du Pontife Romain sera dorénavant uniquement *per scrutinium*.

J'établis, par conséquent, que pour la validité de l'élection du Pontife Romain sont requis au moins les deux tiers des suffrages de la totalité des électeurs présents et votants ».

n. 64. « La procédure du scrutin se déroule en trois phases dont la première, qui peut s'appeler pré-scrutin, comprend : 1) La préparation et la distribution des bulletins de vote par les cérémoniaires – rappelés dans la chapelle avec le secrétaire du Collège des Cardinaux et le Maître des Célébrations liturgiques pontificales – qui doivent en distribuer au moins deux ou trois à chaque Cardinal électeur; 2) Le tirage au sort, parmi tous les Cardinaux électeurs, de trois scrutateurs, de trois délégués pour recueillir les votes des malades, nommés *Infirmarii*, et de trois réviseurs ; ce tirage au sort est fait publiquement par le dernier Cardinal-Diacre, qui tire dans l'ordre les neuf noms de ceux qui devront exercer ces fonctions; 3) si, dans le tirage au sort des scrutateurs, des *Infirmarii* et des

réviseurs, sortent les noms de Cardinaux électeurs qui, pour raison de santé ou pour tout autre motif, sont empêchés de remplir ces fonctions, seront tirés au sort à leur place des noms d'autres Cardinaux non empêchés. Les trois premiers tirés au sort feront fonction de scrutateurs, les trois suivants d'*Infirmarii*, les trois derniers de réviseurs ».

n. 70, 2^e paragraphe. « Les scrutateurs feront le total des voix obtenues par chacun et, si personne n'a atteint un minimum des deux tiers des suffrages à ce scrutin, le Pape n'a pas été élu ; au contraire, si quelqu'un a recueilli au moins les deux tiers des voix, il y a élection canoniquement valide du Pontife Romain ».

n. 75. « Si les scrutins indiqués aux nn. 72, 73 et 74 de la Constitution susmentionnée n'ont pas donné de résultat, qu'une journée soit consacrée à la prière, à la réflexion et au dialogue ; puis, dans les scrutins qui suivent, en conservant les dispositions fixées au n. 74 de la même Constitution, auront voix passive seuls les deux Cardinaux qui ont obtenu le plus grand nombre de suffrages dans le scrutin précédent. On ne s'écartera pas de la règle selon laquelle, même pour ces scrutins, est exigée pour la validité de l'élection la majorité qualifiée d'au moins deux tiers des suffrages des Cardinaux présents et votants. Dans ces scrutins, les deux noms qui ont voix passive n'ont pas de voix active ».

n. 87. « L'élection ayant eu lieu canoniquement, le dernier des Cardinaux-Diacres appelle dans le lieu de l'élection le secrétaire du Collège des Cardinaux et le Maître des Célébrations liturgiques pontificales et deux cérémoniaires. Ensuite, le Cardinal-Doyen, ou le premier des Cardinaux par ordre et ancienneté, au nom de tout le Collège des électeurs, demande le consentement de l'élu en ces termes : *Acceptes-tu ton élection canonique comme Souverain Pontife ?* Et aussitôt reçu le consentement, il lui demande : *Comment veux-tu être appelé ?* Alors le Maître des Célébrations liturgiques pontificales, faisant office de notaire et ayant comme témoins deux cérémoniaires, rédige le document relatif à l'acceptation du nouveau Pontife et du nom qu'il a pris ».

Je décide et établis cela nonobstant toute disposition contraire.

Ce document entrera en vigueur aussitôt après sa publication sur *L'Osservatore Romano*.

Donné à Rome, auprès de saint Pierre, le 22 février 2013, en la huitième année de mon pontificat.

THE PRIEST – AN INSTRUMENT OF THE DIVINE MERCY

FLORIN BOZÂNTAN*

ABSTRACT: *The Priest – An Instrument of the Divine Mercy.* For the Year of Mercy, the suggested theme: "The priest – An Instrument of Divine Mercy", needs to be understood from both consecrated and Christian life point of view, since we are all part of the priesthood of Christ, both the sacramental or ministerial priesthood and the common priesthood or the priesthood of the faithful.

When proclaiming the Year of Mercy, Pope Francis explained how it is possible for any of us to receive and offer mercy. Therefore, I shall try to present some aspects of mercy that the clergy must be aware of, must live and put into practice.

Thus, the priest is first called to make known the Word of God, and only when the Word of God becomes a spiritual food for him he may begin the new evangelization of those who knew Him or of those who have forgotten what it means to be a Christian.

Secondly, one needs to consider the practicality of the teachings of the Word of God, the priest must find ways to put into practice the material and spiritual acts of mercy, and thus the Gospel becomes "operative through charity".

Last but not least, one needs to seek the Mercy of God in the sacrament of Reconciliation, where the priest finds himself to be the first penitent who received the Divine love, forgiveness and mercy, and then in turn he can provide the forgiveness of God to others, becoming a "channel" for the descent of the Mercy of God.

These three ways are found in the documents of the Catholic Church, i.e. *Misericordiae vultus*, *Dives in misericordia* and *Misericordia Dei*, inviting us to receive and live out the Divine mercy at the true value of the love and forgiveness of the Heavenly Father.

Key words: priest, mercy, word of God, sacrament of reconciliation, material and spiritual acts of mercy

* Lecturer at the Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeş-Bolyai University, Cluj. Research interests: fundamental theology, the theology of the Holy Trinity, Christology, sacramental theology, pneumatology. Studies at the Faculty of Roman-Catholic Theology, University of Bucharest. Publication: *The Virgin Mary in the Mystery of the Church and of Christ* (in Romanian), Târgu Lăpuş: Galaxia Gutenberg 2003; *Jesus Christ, the Same, Yesterday and Today* (in Romanian), Cluj: Viaţa Creştină 2009; *The Christian Family as Icon of the Oath of Love between God and Man* (in Romanian), Cluj: Viaţa Creştină 2011; e-mail: bozantan2003@yahoo.fr

REZUMAT: Preotul, instrument al milostivirii divine. Fiind în acest An al milostivirii, această temă propusă „Preotul, instrument al milostivirii divine” trebuie înțeleasă atât din punct de vedere al persoanei consacrate cât și al creștinului, deoarece cu toții facem parte din preoția lui Hristos, atât preoția sacramentală sau ministerială, cât și preoția comună sau a credincioșilor.

Papa Francisc atunci când a declarat Anul milostivirii, a explicat cum fiecare dintre noi poate să primească dar și să dăruiască milostivirea. Astfel în cele ce urmează am încercat să prezint câteva puncte ale milostivirii pe care preoții trebuie să le cunoască, să le trăiască și să le practice.

Astfel, în primul rând preotul este chemat de a face cunoscut Cuvântul lui Dumnezeu, după ce acesta devine o hrană spirituală pentru el, apoi să se facă o nouă evanghelizare acelor care nu l-au cunoscut sau pentru cei care au uitat ce înseamnă a fi creștin. În al doilea rând este aplicabilitatea învățăturilor Cuvântului lui Dumnezeu, a pune în practică faptele milosteniei trupești și sufletești, astfel Evanghelia devenind „operantă prin caritate”. Și nu în ultimul rând, a căuta milostivirea lui Dumnezeu, în sacramentul reconcilierii, unde preotul trebuie să fie primul penitent care primește iubirea, iertarea și milostivirea divină, pentru ca apoi la rândul său acesta (preotul) să poată oferi iertarea lui Dumnezeu, preotul fiind „canalul” prin care coboară milostivirea Tatălui.

Aceste trei căi numerate se regăsesc în documentele Bisericii Catolice, *Misericordiae vultus*, *Dives in Misericordia* și *Misericordia Dei*, care ne cheamă la a primi și a trăi milostivirea divină la adevărata valoare a iubirii și a iertării Tatălui Ceresc.

Cuvinte cheie: preot, milostivire, cuvântul lui Dumnezeu, sacramentul reconcilierii, mila trupească și sufletească

The Divine Mercy is God's concrete action of love, which comes to meet every sinner, forgiving, transforming and changing everyone's life. It is transmitted from generation to generation, and constitutes the very life and existence of the Church, and makes visible the profound truth of the gospel, embracing every person who trusts in God.

Also in *Misericordiae vultus*, Pope Francis presents the *Divine Mercy* as “the supreme and ultimate act by which God comes to meet us”, and like a “fundamental law that dwells in the heart of every person who looks sincerely into the eyes of his brothers and sisters on the path of life, the bridge that connects God and man, opening our hearts to the hope of being loved forever despite our sinfulness”¹.

¹ Pope Francis, *Misericordiae vultus*, Iași 2015, 2.

God, “Father of all mercy” approaches the man, especially when suffering, and the human being, lead by faith, approaches the Divine Mercy of the Father. In this context in which the man seeks the mercy, the Church, continuing the mission entrusted by Jesus to His apostles, has to be concerned with the fundamental values, an asset of the Christian, human and cultural morals.

The Church does not represent the community of perfect persons, but of people on the road of life, following the Redeemer, admitting they are sinners in need of His forgiveness. Therefore, the Christian life is a school of humility that opens us to grace. The crucified Christ must be the Model for us.

The Holy Father John Paul II says that “the Church lives an authentic life when confesses and proclaims the mercy, bringing people closer to the springs of mercy”².

To be an apostle of mercy means to take care of the wounds that are present even today in the bodies and souls of so many faithful. Taking care of these wounds we confess Jesus, we make Him present and alive; we allow others to experience His mercy, to accept Him as “Lord and God”.

The Gospel of Mercy remains an open book containing the signs of the followers of Christ, gestures of love, the best testimonial of mercy. We all are invited to become bearers of the Good News to every person living today.

Christ is the One and Great Priest of the New Testament and in Him there was created a sacerdotal people, the holy people of God³. Out of all His disciples, the Lord wanted to particularly choose some to continue His mission, as teachers, priests and shepherds, and, in His Name, to publicly perform the sacerdotal mission to all mankind. In order to fulfil this mission, He gives them the power He received from the Father: “All power was given to Me in heaven and on earth. Therefore, go and teach every nation, baptizing them in the Name of the Father, and the Son and the Holy Spirit, teaching them to keep all I have commanded you. And I shall be with you every day, to the end of the world” (Mt 28, 18-20).

He sends the twelve to proclaim the Kingdom and call to penance and conversion, “metanoia” (Mc 6, 12). Through the descent of the Holy Spirit, the Church continues the proclamation of the Gospel, inviting to repentance and offering the Sacrament of the forgiveness of sins, so that every repenting faithful shall obtain the reconciliation with God and the Church.

² Pope John Paul II, *Dives in misericordia*, Traian 1980, 13.

³*The Catechism of the Catholic Church*, București 1993, 1539.

The calling and sending of the priests is always present, every time having a special meaning. This is why even today the priests are called to a new mission of evangelisation, or, as the Church calls it, the “new evangelisation”, by **living** and **giving** the Divine Mercy. We are not speaking about un-Christianised places where the teaching about Jesus Christ did not reach yet, we are speaking about Christian places where those baptised are moving away from Christ, living a lifestyle dominated by relativism. Unfortunately, the Christian faith is reduced to a mere cultural factor, irrelevant for our society and human life.

We have to rediscover the vivid faith of the first centuries of Christianity, and the Christian message of Salvation must have that capacity to attract today as it did in the beginning, yet today using the modern tools.

Therefore, the priest remains a disciple of Christ, continuing the work of proclaiming the Word, to sanctify every faithful, leading to eternal happiness all entrusted to his care in a permanently changing society. He needs to go towards holiness in order to meet the grace that made him able to represent the person of Christ, head and shepherd, a living instrument for the work of Salvation⁴. He has to search for the simplest solutions and ways to reach the home and soul of every Christian in order to restore in him the dignity of a son of God, in order to give testimony about Christ: “while I was in the world, I kept them safe in Your Name. I kept safe those You gave to me and no one perished...” (Jn 17, 12).

By exercising the ministry of the sacred doctrine, the priests are partakers to the mission of Christ, the Lord. Christ himself entrusts them this mission by saying: “go and proclaim the Gospel to every being” (Mc 16, 15). They have to make known to everyone the **Word of God**, the word they have read, meditated and received with joy in order to live in faith, to constitute and enlarge the community of God’s people. The priest is the minister of the evangelising word, inviting everyone to repentance and holiness.

In order to be a „minister of the word” the priest must feed himself with the “Word”, i.e. the Holy Scriptures. By meditating the word of God and by means of personal prayer, the priest will have to give the testimony of life, leading to the discovery of the love and mercy of God, towards conversion and holiness, thus his word becomes persuasive. Through the Word of God, the priest has to rediscover and make known the mercy of God to all Christians living in the nowadays culture and mentality⁵.

⁴ CV II, PO, 12.

⁵ Pope Francis, *Misericordiae vultus*, 12.

A new evangelisation is needed, able to light up the enthusiasm of the apostolic preaching that has followed the Pentecost. As St. Paul stated: “woe to me if I do not preach the Gospel” (1 Cor. 9, 16). It is a ministry of the word with a clear theological, spiritual, liturgical and moral content, paying attention to the human needs. A new apostolic enthusiasm is needed, respecting the diverse itinerary of every person, paying attention to the different cultures where the Christian message is to be brought in.

Pope Francis said: “In the present day, as the Church is entrusted with the task of the new evangelization, the theme of mercy needs to be proposed again and again with new enthusiasm and renewed pastoral action”⁶, because “the contemporary mentality..., seems opposed to a God of mercy, and in fact tends to exclude from life and to remove from the human heart the very idea of mercy”⁷. The Word of Christ must be addressed to adults, families, youth, children, coming to meet everyone according to their sensibility.

Knowing and meditating the Word of God the conscience must be awakened to follow the example of Christ, the One acting for those in need of help. We shall not forget that “the poor are the privileged of the Divine Mercy”⁸.

Therefore, in order to answer to the call to share the Divine Mercy, the priest and the faithful must practice the **material and spiritual acts of mercy**, a real Christian lifestyle⁹. Through these simple and powerful gestures, sometimes even invisible, we may visit those in need, bringing the mercy and comfort of God.

In the people in need, there is a special presence of the Son of God, requiring the Church to make the step towards those in spiritual and material need, thus confessing the love and mercy of God. The priest must be close to those who suffer, so his helping hand should be perceived as a fraternal communion and not humiliating alms.

Today more than ever the priests are called to listen to the cry of those willing to meet God. The priest is the shepherd that has **to know the faithful and live its own mission**, looking for the faithful, visiting families, sharing their needs and joys. He has to prudently correct, to take care of the sick, old, poor, and dying. He has to struggle to correct those living in error, to herald the freedom for those prisoners of the new slavery of the modern society and to favour the development of the Christian life inside families.

⁶ Pope Francis, *Misericordiae vultus*, 12.

⁷ Pope John Paul II, *Dives in misericordia*, 2.

⁸ Pope Francis, *Misericordiae vultus*, 15.

⁹ Pope Francis, *Misericordiae vultus*, 15.

The Gospel becomes operational through charity, which is the sign of fidelity to Christ. By its nature, the charity opens towards the universal ministry, living an active love for any human being. If we start from the contemplation of the face of Jesus, we have to discover Him especially in the face of those He wanted to identify with (Mt 25, 35-36).

The ministry is a ministry of accompanying because the encounter with God should be personal and intimate, and the heart should be able to honestly and fearlessly open to the Saviour. We shall not forget that God Himself acts in every person.

In the Gospels He is the one seeking and stopping by the sick ones. He is the One that orders to have the sick brought to Him; He is the one listening and healing those in need.

The priests have been chosen too, in order **to awaken the desire to convert**, to be instruments that ease up this encounter, to stretch the hand and untie, making visible and active His mercy.

The Divine Mercy can freely reach those invoking it. In fact, the possibility of forgiveness is open to everyone, largely open, like the greatest of the “holy gate” because it coincides with the desire of the Father’s Heart, the One who loves and waits for his children, especially those that have sinned and are far away from Him¹⁰.

The Mercy of the Father can reach every person in various ways: by openness of a *sincere conscience*; by reading the *Word of God* that converts the heart; by *meeting* a merciful brother or sister who talk to us about wounds, sin, forgiveness and mercy.

When the priests go to the confessional, as confessors, to approach the brothers and sisters, they have to always remember that they are instruments of the mercy of God; therefore, they should not obstruct this gift of redemption. The confessor is himself a sinner, a person that constantly needs forgiveness; he is the first that cannot deprive himself of the mercy of God, the One that “chose” and “constituted” him (Jn. 15,16) for this great mission. Therefore, he has to have a humble, faithful and generous attitude, wishing that every faithful should experience the love of the Father.

Entering the confessional, we should always remember that it is Christ who receives, it is Christ who listens, it is Christ who forgives, it is Christ who gives peace. The priests are only his servants and the first in need of His forgiveness. In what concerns the attitude towards the penitents, the confessor has to have in mind the example of the Saviour, “able to lean on the prodigal son, on any moral

¹⁰*The Catechism of the Catholic Church*, 1432.

disorder, on sin”, has to help and encourage the penitent to reach the penance that helps him regret all his sins, to offer the advices needed to go forward on the way to holiness. The priest has to identify himself with the Sacrament of Reconciliation, has to assume the attitude of Christ, has to know to lean on with mercy, like the Good Samaritan on the wounded mankind, underlining the Christian novelty of the medical dimension of penance, the one that brings healing and forgiveness¹¹.

This is why, no matter who the sinful penitent is, every confessor is called to remember his own sinful existence, to humbly become a “channel” of the mercy of God. Pope John Paul II, in *Novo millennio ineunte*, is asking that the priests should regain and propose the Sacrament of Reconciliation in a convincing and efficient manner. They have to be endowed with a greater trust, creativity and perseverance in presenting and giving value to the infinite love and mercy of the Father. They have to put in all the efforts to overtake the crisis of the “reality of sin” present in the contemporary culture, and they have to rediscover Christ in which God shows us His compassionate heart and reconciles us to Himself¹².

The confessor has the opportunity to enlighten the conscience of the penitent with a word that suites his situation, thus helping his personal orientation towards conversion, having a deep influence on his spiritual development. In this way the confession can be lived as a moment of **spiritual direction**. In order to bring his contribution to the continuous road towards holiness, the priest should never cease to carry on his mission in spiritual direction, as a benefit for the Church and the Christian faithful. The advice and the personal practice of the priest should show the action and the cooperation of the gifts of the Holy Spirit in the life of the faithful.

The mercy we receive from the Father is not given to us as a private consolation but it makes us instruments for others to receive the same gift. There is a circular relationship between mercy and mission. Living the mercy of God makes us missionaries of mercy, and as missionaries of Christ the mission itself allows us to grow up in the mercy of God. Therefore, let us seriously consider our reality as Christians, let us engage ourselves to live as people of faith. Only in this way the Gospel can touch the hearts of the people, open them to receive the gift of love, to receive this great mercy of God that receives everybody.

The good will and love from the altar is spread towards the pulpit, the confessional, the school, houses and streets, in transport media and social mass-media, wherever the priest has the possibility to fulfil his mission as shepherd¹³.

¹¹ Congregation for Clergy, *Directory for the Mission and Life of the Clergy*, Iași 2013, 155.

¹² Pope John Paul II, *Novo millennio ineunte*, Iași 2001, 37.

¹³ Congregation for Clergy, *The Priest, Teacher of the Word, Minister of the Sacraments and Shepherd of the Community for the 3rd Christian Millennium*, Iași 2000, 80.

The Holy Father Pope Francis, addressing the clergy in one of his homilies, said: “Imitate what you celebrate so that by participating in the mystery of the death and resurrection of the Lord, you shall carry the death of Christ in your bodies and walk with Him into the novelty of life. You will never find the real Jesus without the cross; and a cross without Christ is senseless.”

Saint John Paul II said: “the Church lives and authentic life when it proclaims and witnesses the mercy and approaches people to the springs of mercy”¹⁴. Being Christians, we have the responsibility to be missionaries of the Gospel. When we receive the good news or when we live a nice experience, it is natural to feel the need to share our experience with others. We feel inside the impulse to share the joy, we want to spread it. By its nature, the awakened joy determines us to communicate it forward. It should be the same when we encounter God: the joy of this encounter with His mercy. We should communicate the mercy of God.

This does not mean we “are making proselytes”, this means offering a gift: I give you what gives me joy. Reading the Gospel, we can see this was the experience of the first disciples: after meeting Jesus, Andrew went right away to tell Peter (Jn. 1, 40-42) and so did Phillip with Nathanael (Jn. 1, 45-46). Meeting Jesus means meeting His love. His love transforms us, makes us able to give others the force given to us. In a way we can say that from the day of the Baptism each of us receives a new name, added to the one given by the parents, and this name is Christophorus: we all are Christophorus. What does this mean? “Carriers of Christ”. It is the name of our attitude, an attitude of the carriers of the joy of Christ, of the Divine Mercy.

To be missionaries of mercy, it means primarily to be open to receive the divine mercy and love, and then we too can give it to others and live it by the corporal and spiritual works of charity, to stretch our hand to those who are abandoned and poor, to lean towards those who need our help, towards those who are in a form of spiritual poverty and seek to know and follow the path of the Divine Word, the Gospel of Christ, which needs to be lived and witnessed to every person, so that he in turn to become a missionary of the divine mercy and love.

¹⁴ Pope John Paul II, *Dives in misericordia*, 13.

IL RISVEGLIO DELLA VITA MONASTICA BASILIANA UNITA ROMENA ALL'INIZIO DEL SEC. XX-MO. UOMINI, FATTI E CIRCOSTANZE

MARIUS-GRIGORE FURTUNĂ*

ABSTRACT: People, Facts and Events that Lead to Overcoming the Deep Crisis of the Monastic Life of the Romanian Uniate Order of St. Basil the Great by the Beginning of the 20th Century. In the beginning of the last century, the monastic life of the Romanian Uniate Order of St. Basil the Great was on the verge of extinction. The wish of the Romanian Uniate bishops to revive this area of the life of the church, a wish manifested during the last quarter of the 19th Century, lead to no results at all.

Yet the Uniate Order of St. Basil the Great from Galicia and later in Trans-Carpathia was experiencing a process of full reformation. Without the expressed claims to revive the Uniate Basilian monastic life in our country, even without promising to return to their country, a few Romanian youths felt attracted by the perspective of becoming Basilian monks. Lacking any other possibilities, they also understood this as a means of having the chance to study.

The living desire to answer to this attraction led them to abandon their native places, even their country, face the entire challenges of living abroad and enter monasteries in the above mentioned territories. The extraordinary spiritual and intellectual value of these youths was felt in things they managed to accomplish in the foreign monasteries and especially after returning to their native country. They managed to restore the Uniate Basilian monastic life in Romania, elevating it socially and ecclesiastically to the highest value and quality level.

* Furtună Marius Grigore è dottore, specializzato in teologia biblica e docente di Sacra Scrittura - Antico Testamento presso la Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università «Babeş-Bolyai» di Cluj-Napoca (Romania) e sacerdote cattolico di rito bizantino. In quanto già membro dell'Ordine di San Basilio Magno, ha inserito nella sua sfera di interesse scientifico, assieme alla Sacra Scrittura, la storia dei monaci basiliani romeni nel ventesimo secolo. Tra gli studi rappresentativi per la Sacra Scrittura: «Il maestro e il discepolo nella Letteratura Sapienziale», in Popescu I., (edit.) *Școala Ardeleană [La Scuola Transilvană]* Ediția a IX-a 2014, Oradea, Presa Universitară Clujeană, 2014, 91 – 102. Per la storia dei monaci basiliani romeni: Furtuna Marius-Grigore - Furtuna Ioan, «Intrarea în ilegalitate a Ordinului Sfântului Vasile cel Mare (1948)» [«L'entrata nell'illegalità dell'Ordine di San Basilio il Grande (1948)»], in *Dezvoltarea națională sub impactul globalizării [Lo sviluppo nazionale sotto l'impatto della globalizzazione]*, Editura «Dimitrie Cantemir», Târgu Mureș, 2005, 223-260. Per contatto: furtuna.marius@ubbcluj.ro

Based on high value sources and a series of so far unexploited documents, this article approaches details that present this turning point in the life of the Romanian Uniate Basilians, presenting people, facts and events that kept alive the Basilian monastic life up to the present moment. We have studied details connected to the relevant personalities of the age: Fr. Atanasie Maxim, Fr. Leon Manu, Fr. Augustin and Lucian Pop, Fr. Gheorghe Marina and Gherasim Juca and Friar Vasile Alic.

Key words: Basilian monk, hieromonach, Uniate Basilian friars, reformation of monastic life, reformed friars, restoration of the monastic life, novitiate, perpetual vows, clergy ordination, abbot.

REZUMAT: Reînnoirea vieții monahale bazilitane române unite la începutul secolului al XX-lea. Oameni, fapte și împrejurări. La începutul secolului trecut, viața monahală a Ordinului unit român al Sfântului Vasile cel Mare a fost pe cale de dispariție. Dorința episcopilor români uniți de a revigora acest domeniu al vieții Bisericii, care s-a manifestat în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, nu a dus la nici un rezultat.

Cu toate acestea ordinul unit al Sfântului Vasile cel Mare din Galiția și, mai târziu, din spațiul transcarpatic trecea printr-un proces de reformare completă. Fără intenția exprimată de a reinvia viața monahală bazilitană unită din țara noastră, chiar și fără promisiuni de întoarcere în țara lor, câțiva tineri români s-au simțit atrași de perspectiva de a deveni călugări bazilitani. Fiind lipsiți de orice alte posibilități, ei au înțeles acest lucru și ca pe o posibilitate de a avea șansa să studieze.

Dorința vie de a răspunde la această ofertă i-a făcut să-și abandoneze locurile de baștină, chiar și țara, să se confrunte cu provocările celor care trăiesc în străinătate și să intre în mănăstirile din spațiile menționate mai sus. Extraordinara valoare spirituală și intelectuală a acestor tineri a fost resimțită în lucrurile pe care au reușit să le realizeze în mănăstirile din străinătate și, mai ales, după întoarcerea în țara lor natală. Ei au reușit să restabilească viața monahală bazilitană unită în România, înălțând-o spre cea mai mare valoare și nivel de calitate din punct de vedere social și ecleziastic.

Pe baza unor surse de mare valoare și a unei serii de documente până acum necercetate, articolul se apropie de detalii care analizează acest punct de cotitură în viața bazilitanilor români uniți, prezentând oameni, fapte și evenimente care au păstrat vie viața monahală bazilitană până în prezent. Am studiat detaliile legate de personalitățile relevante ale epocii: Pr. Atanasie Maxim, Pr. Leon Manu, Pr. Augustin și Lucian Pop, Pr. Gheorghe Marina și Gherasim Juca și Pr. Vasile Alic.

Cuvinte-cheie: călugăr bazilitan, ieromonah, bazilitan unit, reformarea vieții monahale, călugări reformați, restaurarea vieții monahale, noviciat, voturi perpetue, hirotonirea clerului, egumen.

A cominciare dall'ultimo quarto del XVIII-mo secolo si verifica un progressivo declino della vita monastica basiliana unita romena¹ che nel periodo tra il XIX-mo e il XX-mo sec. raggiunge la sua crisi più profonda. La crisi è dovuta *in primis* all'abbassamento della qualità di quella vita con la conseguente continua riduzione del numero di coloro che la abbracciavano e questa famiglia monastica rischia addirittura l'estinzione. Tutta una serie di eventi però capovolgono tale stato di cose sicché i monaci ai quali ci riferiamo non solo non sono spariti ma, al contrario, sono riapparsi sulla scena della vita spirituale e sociale molto rinvigoriti. Questo cambiamento storico ha portato con sé anche alcuni cambiamenti riguardanti il posizionamento dei basiliani in rapporto alla gerarchia romena greco-cattolica come pure la loro nuova sistemazione territoriale all'interno del arco carpatico.

In questo articolo intendiamo presentare, in modo dettagliato, quelle figure, quella serie di eventi e quelle circostanze le quali non solo hanno risuscitato la vita religiosa basiliana unita ma l'hanno fatta brillare nuovamente sul firmamento della spiritualità romena. Tra queste figure spicca quella del Padre Maxim nella cui esperienza si raccoglie tutto il processo della Riforma, dalla maturazione spirituale dei religiosi fino all'organizzazione formale dell'Ordine in Romania nelle strutture tuttora esistenti.

Il declino della vita monastica basiliana unita romena

L'unione della Chiesa della Transilvania con la Chiesa di Roma (1700) aveva portato con sé anche la comparsa dei primi monaci basiliani uniti a Blaj i quali avevano avuto, fin dalla prima fase della loro esistenza, stretti legami coi monaci ruteni. Conviene ricordare qui il fatto che il Vescovo Inocențiu Micu Clain²,

¹ Nel presente articolo tutti i riferimenti ai basiliani (romeni e non solo) hanno in vista esclusivamente i basiliani uniti.

² Fra tre candidati a lui proposti l'imperatore austriaco Carlo VI (1711 - 1740) designa quale vescovo della Chiesa Romena Unita Inocențiu il 25 febbraio 1729 – era l'unico vescovo e implicitamente capo di quella Chiesa – mentre era ancora studente. Per osservare la tradizione bizantina secondo la quale i vescovi sono monaci, riceve l'ordinazione sacerdotale e, subito dopo, percorre le dovute tappe per diventare monaco. Soltanto dopo aver fatto la professione monastica (settembre 1730) è confermato vescovo dal Papa Clemente XII (1730-1740) lo stesso mese e riceve l'ordinazione vescovile il 25 ottobre (secondo il calendario giuliano). Prende possesso del suo ufficio a Făgăraș e inizia così effettivamente il suo ministero il 28 settembre 1732.

I nomi non sono stati tradotti per facilitarne il ritrovamento per un eventuale ricerca. Per i nomi ucraini è stata adottata la traslitterazione secondo i criteri attuali adoperati dalla stessa lingua ucraina.

come altri dopo di lui, per diventare basiliani romeni avevano fatto il noviziato nel Monastero di Mukacheve. Per circa mezzo secolo dalla costituzione della loro prima comunità a Blaj (1741), la vita dei monaci basiliani romeni era rimasta limitata a quella piccola città e ad alcuni altri piccoli insediamenti e aveva conosciuto una continua fioritura dimostrandosi una componente di base dell'attività spirituale e sociale della Chiesa Romena Unita con Roma.

Diventato Vescovo e successore di Inocențiu e di Petru Pavel Aron (1752-1764), Atanasie Rednic (1765-1772) vuole riformare la vita ecclesiastica e con essa anche quella monastica. A questo scopo impone ad entrambi i monasteri basiliani ivi presenti³ un regime di vita particolarmente austero. Questo fatto porta con sé delle tensioni e dei conflitti dannosi per la vita monastica. Venuto a mancare il Vescovo Rednic (1772) muore anche la sua riforma visto che gli succede nella sede vescovile Grigore Maior (1773-1782), un forte oppositore di Rednic proprio in merito alla rigidità della vita monastica. L'allentamento dell'austerità nei monasteri basiliani scivola però presto nel lassismo.

A questo si aggiunge inoltre un crescente coinvolgimento dei monaci negli incarichi amministrativi ecclesiastici e questo stato di cose apre le porte alla decadenza del monachesimo basiliano romeno. La cronicizzazione della situazione è assecondata da «[...] l'antimonachesimo di [l'imperatore] Giuseppe II e lo spirito pratico e d'ordine di Ioan Bob, il successore di Grigore Maior, [...]»⁴. Di conseguenza «[...] nell'anno 1804, nel monastero di Blaj rimangono soltanto 3 monaci anziani. Da lì in avanti inizia una lunga agonia di oltre 130 anni»⁵. Nonostante la situazione sia vicina al collasso, il monachesimo basiliano romeno unito non sparisce.

All'epoca i monaci sono subordinati all'episcopato locale e questo cerca di correggere la situazione ma attua soltanto interventi di natura formale.

³ Si tratta dei Monasteri «Sfintei Treimi» («Della Santa Trinità»; aperto nel 1747) e «Bunei Vestiri» («Dell'Annunciazione»; costituito nel 1762). Va notato che la presenza di due comunità della stessa famiglia monastica nella stessa città è in conflitto con le regole di San Basilio il Grande.

⁴ Z. Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite [Storia della Chiesa Romena Unita]*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2006, 498. La citazione rimanda a Giuseppe II d'Asburgo-Lorena, imperatore Austro-Ungarico ((1765-)1780-1790), a Ioan Bob, Vescovo della Chiesa Romena Unita (1784-1830) ed a Grigore Maior, anch'esso vescovo della stessa Chiesa come visto nel testo.

⁵ A. A. Pop, *Ordinul Sf. Vasile în Biserica Română Unită. Conferință ținută la învitate »AGRU«-lui din Cluj, la 18 noiembrie 1937*, Tipografia Diecezană, Cluj, 1938, 13. Per tutta questa parte cf. Păclișanu, *Istoria ...*, 385-387, 447, 498.

I tre Concili provinciali della Chiesa Romena Unita del sec. XIX-mo e il problema dei monaci basiliani romeni

A poca distanza di tempo dalla sua costituzione in ciò che oggi viene chiamata «Chiesa *sui iuris*» (1853), la Chiesa Romena Unita⁶ organizza il suo Primo Concilio provinciale i cui lavori si svolgono tra il 5 e il 14 maggio 1872 nella Chiesa Metropolitana di Blaj⁷. Tra i 24 partecipanti sono anche rappresentanti dei monaci basiliani: «Tom'a Jeronimu Albani, Basiliano ed Egumeno del Ven.[erato] Monastero della SS. Trinità di Blaj [...]. P. Beniaminu Jácziu, Protoegumeno emerito dell'Ordine di S. Basilio il grande, Consigliere ed Egumeno al Monastero di Bikszád, [...]. Joanu Isaia Tordai, quale vicario del monastero di Bikszád, [...]». Benché l'ultimo nome non appaia nell'elenco degli ufficiali del Concilio, tutti e tre i monaci ne firmano i documenti⁹. La preoccupazione della gerarchia romena unita è rispecchiata nei documenti di questo Concilio e più precisamente nel Titolo VIII: «Dell'Ordine monastico di S. Basilio il Grande»¹⁰, articolato in quattro capitoli. Il primo capitolo si conclude con le seguenti parole: «Perciò il Sinodo, tenendo conto che l'Ordine di San Basilio, conformemente alla sua istituzione originaria, è un fattore importantissimo e benemerito nella vita della nostra Chiesa, e che perciò la noncuranza [nei suoi confronti] o, ancor peggio, la scomparsa di quel Ordine è da considerarsi una grande perdita per l'integrità del organismo ecclesiastico, ritiene opportuno disporre che in principio sia ricostituito l'Ordine di San Basilio il Grande in tutte le diocesi di questa Provincia»¹¹. Poi, nel capitolo II, per un migliore legame tra i membri dell'Ordine e per la conservazione dello spirito monastico come pure per l'uniformità della disciplina, viene deciso che tutti i monasteri in tutta la Provincia Metropolitana, «[...] in tutte le questioni interne

⁶ Alla fine del sec. XIX-mo la Chiesa Romena Unita è composta da quattro eparchie: Oradea Mare, costituita il 16 giugno 1777, Gherla e Lugoj, erette entrambe il 26 novembre 1853. Assieme all'erezione delle ultime due, la struttura eparchiale più vecchia – Alba Iulia e Făgăraș con sede a Blaj – sorta in seguito all'unione del 1700 – viene promossa allo stato di Arcieparchia e Metropolia. Tutte e tre le eparchie di data più recente vengono sottomesse alla Metropolia e tutta la Chiesa, così strutturata, diventa dipendente direttamente dal Romano Pontefice. Cf. S. A. Prunduș / Cl. Plaianu, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite [Cattolicesimo e ortodossia romena. Breve presentazione storica della Chiesa Romena Unita]*, Casa de Editură Viața creștină, Cluj-Napoca 1994, 83 sq., 106, 115.

⁷ Cf. *Conciliulu Provincialu Primu alu Provinciiei bisericesci greco-catolice Alba-Jul'ia și Fagarasiu tienutu la anulu 1872. – Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Greco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1872, s.e.*, Blasiu²1886, p. II.

⁸ *Conciliulu Provincialu Primu ...*, 185. La citazione ha mantenuto i nomi delle persone come scritti all'epoca.

⁹ Cf. *Conciliulu Provincialu Primu ...*, 185. Per gli ufficiali vd. pp. XX-XXV.

¹⁰ *Conciliulu Provincialu Primu ...*, 145.

¹¹ *Conciliulu Provincialu Primu ...*, 147.

monastiche siano subordinati ad un Monastero madre il quale abbia quale capo un Protoegumeno oppure Archimandrita»¹². Allo stesso tempo viene stabilito il doveroso collegamento tra l'Ordine e le eparchie e anche che il monastero «Della Santa Trinità» di Blaj sia il monastero madre per tutti i basiliani romeni. D'altra parte, con l'erezione dell'Eparchia di Gherla con la Bolla papale *Ad Apostolicam Sedem* del 26 novembre 1853, vengono sottratte alla giurisdizione del vescovo di Mukacheve a favore della nuova eparchia 94 parrocchie e tra queste la Parrocchia di Bixad. Il documento tace invece sulla sorte del monastero presente nel territorio della Parrocchia di Bixad per cui nasce nei confronti di esso una doppia giurisdizione: quella nuova del Vescovo di Gherla e quella già esistente del Protoegumeno di Mukacheve. Il Concilio provinciale chiede che il Vescovo di Gherla avvii le dovute procedure perché il monastero di Bixad passi sotto la giurisdizione del Monastero madre di Blaj¹³. I Capitoli III e IV dello stesso Titolo del primo Concilio provinciale contengono dei provvedimenti sul possibile coinvolgimento dei basiliani romeni, dopo la restaurazione, nell'insegnamento quali professori nelle strutture ginnasiali greco-cattoliche eparchiali e padri spirituali nei Seminari, professori di teologia o di religione nelle scuole normali oppure alla guida di seminari per ragazzi, ecc., quando il loro numero lo permette¹⁴. Gli atti del Concilio sono inviati a Roma il 10 agosto 1872. Dopo una lunga serie di scambi di corrispondenza e chiarimenti e correzioni sui documenti elaborati dal Concilio «[...] il decreto di approvazione *in forma communi* viene emesso soltanto il 19 marzo 1881 [...]»¹⁵.

Il successivo Concilio provinciale, il secondo, tenutosi dal 30 maggio al 6 giugno 1882, sempre nella Cattedrale metropolitana di Blaj, ha come unico scopo quello di completare il primo Concilio su questioni rimaste non trattate e per le quali la Santa Sede richiedeva l'esame e su questioni trattate in modo incompleto. A questo Concilio prendono parte 29 membri. Per quanto riguarda i basiliani al Concilio prende parte soltanto il Protoegumeno del monastero «Della Santa Trinità» di Blaj Damian Elia Domșa¹⁶. Il Concilio riprende anche il tema della restaurazione dell'Ordine basiliano e, nel Titolo III «[...] esso ritorna, in conformità al desiderio

¹² *Conciliulu Provincialu Primu ...*, 149.

¹³ Cf. *Conciliulu Provincialu Primu ...*, 151. Un breve riferimento a questa problematica si trova in N. Bocșan / I. Cârja, *Biserica Română Unită la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)* [=La Chiesa Romana Unita al Concilio Ecumenico Vaticano I (1869-1870)], Cluj-Napoca 2001, 281.

¹⁴ Cf. *Conciliulu Provincialu Primu ...*, 153-155.

¹⁵ Ch. de Clercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Tome XI: *Conciles des Orientaux Catholiques*, deuxième partie: *De 1850 a 1949*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1952, 655. Il riconoscimento degli atti *in forma communi*, a differenza dell'approvazione *in forma specifica* o *ex certa scientia*, vuol dire che l'autorità superiore riconosce ma non ratifica i documenti. In altri termini con questo tipo di approvazione il Vaticano non dà il valore più alto ai documenti e gli eventuali errori ivi presenti non sono sanati.

¹⁶ Cf. Clercq, *Histoire des Conciles ...*, 656.

espresso dalla Santa-Sede, sulla questione riguardante l'Ordine basiliano. Il I-mo capitolo esprime il voto che le decisioni del 1872 riguardanti i monaci siano messe con celerità in pratica dato che quel Concilio era stato approvato»¹⁷.

Il terzo Concilio provinciale è celebrato sempre a Blaj dal 18 settembre al 26 settembre 1900. Il giorno di inizio corrisponde al giorno 5 settembre del calendario Giuliano¹⁸, giorno del bicentenario dell'Unione ed è dedicato alla celebrazione dell'evento. A questo Concilio prendono parte 29 membri tra i quali, anche questa volta, l'unico basiliano è Damian Elia Domșa; nell'elenco dei firmatari però questi non appare più quale Protoegumeno ma come geromonaco dell'Ordine di San Basilio¹⁹. Nell'ambito del Concilio è istituita la Commissione III-a alla quale è affidata la revisione dei titoli: «Sul digiuno e sull'astinenza» e «Sulla restaurazione dell'Ordine monastico di San Basilio il Grande». «Il 12/25 settembre 1900 [...] si tiene nella sala del Palazzo Metropolitano l'VIII-a Congregazione generale nella quale, avendo sentito i pareri dei Padri sinodali, si decide che il progetto dal titolo 'Sulla restaurazione dell'Ordine monastico basiliano' questa volta sia tolto dall'ordine del giorno»²⁰. Ci risulta che da quel momento in poi, sulla base delle decisioni dei primi due Concili provinciali, la gerarchia romena greco-cattolica abbia effettuato soltanto un intervento presso la Santa Sede in merito ai basiliani. Il 1 dicembre 1912 il Vescovo di Gherla Vasile Hossu (1912-1916) chiede che il monastero di Bixad passi sotto la giurisdizione del Vescovo di quella Eparchia²¹. L'intervento viene poi sostenuto da ciascuno degli altri vescovo separatamente: «Verso la fine dell'anno 1913 i Vescovi rumeni della provincia rumena di Alba Giulia hanno diretto separatamente suppliche alla S. Congregazione perché volesse accogliere benignamente la richiesta di Mons. Hossu»²². Una simile richiesta parte anche dall'amministratore della neo-eretta Eparchia greco-cattolica ungherese di Hajdudorog²³. Ma, come si vedrà in seguito, nessuna delle due richieste viene accolta dal Vaticano.

¹⁷ Clercq, *Histoire des Conciles* ..., 657.

¹⁸ In Romania il Calendario Giuliano, chiamato anche «stile vecchio» è stato in uso fino nel 1919. In quell'anno è adottato il Calendario «stile nuovo» o Gregoriano, 1 aprile diventando il 14 aprile.

¹⁹ Vd. *Conciliul Provincial al Treilea al Provinciei bisericesti greco-catolice Alba-Iulia și Făgăraș ținut la anul 1900. – Concilium Provinciale Tertium Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1900*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj 1906, 132 e 134.

²⁰ *Conciliul Provincial al Treilea* ..., 14.

²¹ Vd. «Ponenze», Sacra Congregazione De Propaganda Fide, 1915, Num. 7, ff. 473s, in ACCO (Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali, Roma).

²² «Ponenze», f. 475.

²³ Cf. A. Пекар, Василіяньська Провінція св. Миколая на Закарпатті [A. Pekar, La Provincia basiliana S. Nicola in Transcarpatia], in AA.VV., *Нарис історії Василіяньського Чину Святого Йосафата*, Видавництво ОО. Василіян [*Abbozzo di storia dell'Ordine Basiliano di San Giosafat*], Рим 1992, (in seguito: *НІВЧ*), 392.

Non ci è dato sapere per quali motivi la gerarchia romena greco-cattolica non abbia agito con più efficacia e in altre occasioni in favore dei basiliani. Leggendo le decisioni dei Sinodi locali l'unica conclusione alla quale possiamo arrivare è che la giovane Chiesa Metropolitana romena doveva confrontarsi con i propri problemi: era infatti carente di personale preparato per poterli affrontare. I sacerdoti e i diaconi erano in generale sposati e i monaci si trovavano nella fase più profonda della loro crisi.

I basiliani uniti in Galizia e Transcarpazia

La crisi della vita monastica basiliana del sec. XIX-mo non riguarda i soli romeni. L'unica provincia basiliana unita sopravvissuta aldilà dei confini dell'attuale Romania era quella della Galizia, all'epoca territorio sotto la sovranità austriaca come la Transilvania. E, anche in quella regione come nella Transilvania, le disposizioni particolarmente svantaggiose per i monaci dell'imperatore Giuseppe II portano a un drammatico crollo della vita basiliana. Inoltre i vescovi e i loro collaboratori sono troppo invasivi nei confronti degli affari interni dei basiliani. Il risultato: i 44 monasteri della provincia sono ridotti a 14 sicché da 330 basiliani nel 1772, la provincia rimane, nel 1882, con 60 e con 9 novizi. Di fronte a un quadro così drammatico, in seguito ad un'indagine compiuta in quel territorio per volontà del suo predecessore, Papa Leone XIII (1878-1903), previo accordo con le autorità civili di Vienna, avvia, con la Lettera Apostolica *Singulare Praesidium* del 12 maggio 1882, un'ampia Riforma²⁴

²⁴ La riforma riporta la vita monastica sulla strada dei principi biblici e delle tradizioni e insieme gli eleva alla situazione contingente. Inoltre eleva il livello culturale dei monaci. Conservazione l'unità della Chiesa nella varietà delle culture e delle tradizioni. Riunisce in Provincia (o Viceprovincia) i monasteri appartenenti ad uno stato o regione di stato. L'insieme delle Province e Viceprovince costituisce l'Ordine. A capo di ogni monastero si trova l'egumeno, della provincia il superiore provinciale detto anche protoegumeno e a capo di tutto l'Ordine il superiore generale chiamato anche protoarchimandrita. Due sono le novità assolute apportate dalla riforma: l'esenzione e la professione temporanea. Con l'esenzione per le questioni puramente monastiche i monaci sono sottomessi gerarchicamente ai propri superiori ed il Superiore generale al Papa e non più al gerarca del luogo. Viene istituita per i monaci la professione temporanea della durata minima di tre anni e solamente dopo questa il monaco può adire la professione perpetua. Tali cambiamenti comportano per l'Ordine l'elaborazione di nuove Costituzioni. Cf. *Constitutiones Congregationis Rutbenae Ordinis S. Basilii Magni ad mentem Constitutionis S.S. D. N. Leonis PP. XIII. »Singularis praesidium«*, Ex typographia PP. Basilianorum, Żowkwa 1910, 145-153, 133-138, 127-131.

dell'Ordine Basiliano della Galizia²⁵. La Riforma, affidata ai Padri Gesuiti polacchi, ha il suo inizio nel monastero di Dobromyl²⁶ il 15 maggio successivo. Non senza difficoltà, uno dopo l'altro i monasteri basiliani della Galizia vengono riformati e questo fatto dà la responsabilità agli stessi basiliani di prendere loro stessi nelle loro mani, nel 1904, la guida e la sorte futura del loro Ordine. Particolare rilievo tra i monasteri riformati viene assunto da quello di Krekhiv nel quale, dal 1902 e sino allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale (1939) è alloggiato il noviziato basiliano riformato²⁷.

All'inizio di dicembre 1920 la Riforma inizia anche tra i basiliani della Transcarpazia. Dopo circa un mese, la guida del Monastero di Mukacheve è affidata ai basiliani riformati venuti dalla Galizia e perciò il noviziato del Monastero di Mukacheve poteva accogliere quei basiliani dai monasteri dei dintorni che volevano aderire alla Riforma²⁸.

Senza aver studiato questo argomento crediamo sia lecito supporre che la decisione di riformare i basiliani della Galizia sia stata presa dal Papa anche sotto l'influsso di quanto si poteva dedurre sulla situazione dei basiliani romeni dagli atti elaborati dal primo Concilio provinciale di Blaj. Questa supposizione però potrebbe costituire l'oggetto di un lavoro separato.

I primi contatti dei basiliani romeni con la riforma

Una delle figure emblematiche per gli eventi di nostro interesse è Aurel Maxim, colui che poi entrerà nella storia del monachesimo basiliano romeno quale Padre Maxim. E' toccante ma anche particolarmente interessante per il

²⁵ Già durante i lavori del Concilio Vaticano I «per quanto riguarda il monachesimo la Commissione [per le missioni e le Chiese orientali] ha proposto la restaurazione dell'ordine dei basiliani ruteni». Bocșan / Cârja, *Biserica Română Unită ...* 98. Bisogna però notare che «[...] il concilio tenne la seduta inaugurale il giorno 8 dic. 1869 [...] [e] [...] fu possibile nelle successive tre sessioni discutere ed approvare solo la *Constitutio dogmatica de fide catholica* e la *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi* relativa all'infallibilità e al primato del vescovo di Roma. [...] Lo scoppio della guerra franco-prussiana causò la sospensione del concilio, che non fu mai ripreso, ma neppure formalmente chiuso». G. Alberigo / G. L. Dosetti / P.-O. Joannou / C. Leonardi / P. Prodi (a cura di), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, 801.

²⁶ Località nell'odierna Ucraina, a sud-ovest di L'viv molto vicina al confine con la Polonia; a causa di questo inizio i basiliani adoperano correntemente il sintagma «Riforma dobromiliana».

²⁷ Cf. I. Патрило, Нарис історії Галицької провінції ЧСББ [I. Patrylo, Abbozzo di storia della provincia Galizia OSBM], in *НІВЧ*, 334 sqq. OSBM oppure O.S.B.M. è la sigla che i monaci dell'Ordine Basiliano di San Giosafat pospongono al loro nome.

²⁸ Cf. Pekar, La Provincia basiliana S. Nicola in Transcarpazia, 394 sq.

tema trattato il modo in cui egli ha sentito la vocazione alla vita monastica e come ha risposto a tale chiamata: «Dopo aver concluso gli studi liceali a Blaj - nel giugno 1897 - nell'autunno dello stesso anno sono entrato quale teologo nel Seminario Arcidiocesano di Blaj. [...] Durante le vacanze Natalizie del 1899 - quando celebravamo le feste seguendo ancora il calendario vecchio - a gennaio, passeggiavo da solo - particolarmente alla sera - dalle 5 sino alle 7 nei corridoi del Seminario. Meditavo e recitavo le preghiere che conoscevo a memoria dal Eucologio. Il Seminario di allora, assieme ad una parte del liceo - collocati attorno al Monastero - sono stati tempo fa l'abitazione dei primi monaci basiliani di Blaj. Ricordando ciò, sempre durante queste passeggiate, sentivo una certa carica e un conforto spirituale riflettendo come sarebbe bene se anche io fossi entrato nella vita monastica per passare la mia vita lodando Dio e compiendo le attività previste dal regolamento del Monastero. [...] ho promesso al buon Dio che avrei seguito incondizionatamente la chiamata alla vita monastica che sentivo dentro di me [...]. Ho portato la mia intenzione a conoscenza di alcuni dei superiori [...]. Si sono dichiarati d'accordo dato che a Blaj esisteva già da molto tempo il piano di rifare l'Ordine monastico basiliano dei romeni uniti. - Ultimati gli studi teologici, [...] ho chiesto le [lettere] dimissorie dell'Arcidiocesi e sono entrato [a far parte della] Provincia di Mukacheve dei basiliani ruteni con l'obiettivo di entrare nel Monastero di Máriapócs - distretto Szabolcs - come infatti è avvenuto il 22 agosto 1902»²⁹. E' importante notare che il tutto è successo benché il Metropolita Victor Mihali de Apșa (1895-1918) avesse espresso palesemente la sua opinione di fronte al diretto interessato dicendogli «[...] di non essere contento, di non avere bisogno di monaci [...]»³⁰.

Il primo contatto del giovane Aurel con la vita monastica non è per nulla incoraggiante: «[...] la mancanza di qualsiasi ideale e zelo nelle cose spirituali ed il tuffarsi nel cibo e nelle bevande - a volte sino all'ubriachezza (anche se non da parte di tutti) mi ha deluso presto sicché dopo 2 mesi sarei tornato volentieri a Blaj, però sapevo che avrebbero detto che mi sono stufato del rigore della vita monastica, [...]. Sono rimasto e ce l'ho messa tutta per un futuro migliore [...]»³¹. Dopo circa due mesi dall'ingresso nella vita monastica, il 18 ottobre, Aurel Maxim riceve l'abito monastico e, nel contempo, il nome religioso Atanasie. Fa il noviziato previsto ed emette la sua professione monastica nel gennaio 1904. Lo stesso anno, alla Festa dell'Annunciazione è consacrato sacerdote a Užhorod. Fa

²⁹ A. Maxim, *Memorii* [*Memorie*], Scriptorium, Baia-Mare, 2009, 29, 31 sq.

³⁰ Maxim, *Memorii*, 31.

³¹ Maxim, *Memorii*, 33.

parte dalle varie comunità basiliane della Transcarpazia, tutte non riformate. Già a cominciare da questo periodo Padre Maxim ha l'occasione di mettere in atto le sue stesse parole riportate sopra alla fine dell'ultima citazione.

Nel 1906 si tiene nel Monastero di Máriapócs un Sinodo monastico elettivo della Provincia della Transcarpazia, sinodo al quale partecipa anche il Padre Maxim. Dato che il monachesimo basiliano della Transcarpazia non è ancora riformato, al sinodo partecipa anche il Vescovo di Užhorod. Il Gerarca fa in quella occasione tutti gli sforzi possibili per il cambiamento del Superiore provinciale e perché «[...] venga eretta a Ungvár la Casa madre della Provincia con un collegio per ospitare circa 30-40 studenti sia laici sia inviati dalla Provincia, per frequentare la scuola superiore o normale della città, sia i chierici appartenenti alla Provincia inviati ai corsi regolari nel Seminario diocesano»³². Il Vescovo fa i primi passi per mettere in atto la sua proposta (acquista la chiesa ortodossa della città) ma la Provincia basiliana non ha i mezzi per fare la sua parte. Il successivo Sinodo elettivo del 1909 designa quale Egumeno a Máriapócs il Padre Leon Manu. Il Superiore provinciale pone grande speranza nella riorganizzazione del noviziato e del clero nella Provincia sotto la guida del Padre Manu; dopo sei mesi invece tutto si rivela un fallimento. Più avanti ci occuperemo anche del Padre Manu e delle sue vicende. Dato che il piano dei basiliani di riorganizzarsi da soli non è andato in porto, tutti i monaci della Provincia decidono di riprendere in considerazione il piano proposto dal Vescovo ma di avviare comunque i necessari lavori entro 3 anni. Per occuparsi della questione e per formulare delle proposte concrete sul da fare è incaricato Padre Maxim. «Ho chiesto all'Egumeno il permesso di visitare i monasteri di diversi Ordini religiosi dell'Ungheria per vedere come hanno sistemato il noviziato, il juniorato, la filosofia, la teologia per la crescita della propria gioventù e il collegio per la crescita degli allievi laici»³³. La visita si svolge nei primi due mesi del 1911 e include, tra gli altri Monasteri anche quello di Prislop. «A Prislop ho trovato il Padre Leon Manu da solo, con due candidati - a fratelli. Nessuno dei due è rimasto. Uno era il nostro P. Lucian. Prislop non mi ha convinto per nulla. Un semplice luogo di villeggiatura. Ha l'unica importanza di essere il più vecchio insediamento monastico dei romeni della Transilvania»³⁴. Tornato a Užhorod, Padre Maxim chiede ad un ingegnere di elaborare un progetto per la costruzione di un monastero con l'integrazione della chiesa già acquistata dal Vescovo. Il progetto è imponente ma anche i costi lo sono in proporzione sicché

³² Maxim, *Memorii*, 52. Ungvár è il nome ungherese della città di Užhorod.

³³ Maxim, *Memorii*, 56 sq.

³⁴ Maxim, *Memorii*, 58 sq.

i monaci anziani si spaventano. E' nuovamente Padre Atanasie a convincerli ad accettare l'attuazione di quel progetto e, nel mese di agosto 1911 iniziano i lavori. «E già a settembre 1912 ci trasferiamo lì benché non sia proprio terminato [l'edificio] - 2 padri, 4 novizi, 4 chierici, 20 [giovani studenti] del collegio e il personale di servizio»³⁵. Padre Maxim vi rimane sino ad agosto del 1918. Nel mese di giugno 1912 egli era stato eletto anche Superiore del Monastero di Máriapócs e si prende anche l'impegno di ottenere degli aiuti dal governo ungherese. Per quanto riguarda i risultati di tutti questi sforzi, il direttore capo delle scuole medie, monaco benedettino, dichiara in una conferenza dei professori che «il Collegio dei basiliani è il migliore dell'Ungheria settentrionale e può essere messo accanto al Collegio dei Padri Gesuiti di Calocsa»³⁶. Con lo scoppio della «Grande guerra» (1914-1918) cala molto il numero degli allievi delle scuole e dei candidati alla vita monastica a Užhorod e non lì soltanto³⁷.

Per le sue opere ma anche per l'esperienza accumulata si potrebbe dire che Padre Atanasie Maxim è stato l'iniziatore *de facto* anche se non *de iure* della Riforma nella provincia basiliana della Transcarpazia.

All'inizio del 1921 alcuni basiliani riformati venuti dalla Galizia riescono, non senza difficoltà, a riformare un primo Monastero basiliano della Transcarpazia, quello di Mukacheve, ritenuto l'unico della Provincia adatto, per le sue strutture, ad ospitare un tale processo in modo duraturo. Il Superiore «vecchio» del Monastero fa il possibile per ostacolare la Riforma e mantenere il suo incarico. Di fronte a questa situazione Padre Maxim dimostra nuovamente quanto fosse vero il suo desiderio «di lavorare per un futuro migliore»: «Io lo tranquillizzai [dicendogli] che può [rimanere] venire quale superiore a [il Monastero] Máriapócs -all'epoca non ancora riformato- dato che io voglio entrare nella riforma»³⁸. Dopo una serie di difficoltà dovute al rilascio del passaporto da parte delle autorità ungheresi, il 18 agosto dell'anno successivo Padre Atanasie parte per la Polonia ove dal 22 agosto 1922 ricomincia il noviziato nel Monastero già riformato di Krekhiv. «[il noviziato] Mi fece buona impressione tanto più perché, nell'entrare a Máriapócs nella Provincia di Mukacheve non avevo avuto l'occasione di [fare il] noviziato. Mi inserii facilmente nel gruppo dei giovani novizi, i quali meravigliati mi domandavano cosa facessi io ultraquarantenne in mezzo a loro, dopo essere stato già Superiore di Monastero. Anche gli ucraini si meravigliavano del mio

³⁵ Maxim, *Memorii*, 59 sq.

³⁶ Maxim, *Memorii*, 61. La citazione rimanda alla città Kalocsa, nell'odierna Ungheria.

³⁷ Per tutto il capoverso cf. Maxim, *Memorii*, 52-62.

³⁸ Maxim, *Memorii*, 83.

adattamento al nuovo ambiente»³⁹. Durante il periodo del noviziato Padre Maxim è interpellato dal Superiore Provinciale: «Padre Provinciale Kalis da L'viv mi chiese se non volessi andare in Romania dopo il noviziato. Gli risposi che sarei andato volentieri qualora vi fossi inviato. Mi disse che a Roma si era presentato da lui Padre Augustin Pop dicendogli che sarebbe venuto al noviziato di Krekhiv assieme a Lucian Pop e al fratello Vasile Alic ma alla condizione che io fossi aggregato a loro per [essere destinati insieme in] Romania. Il Provinciale fece la promessa e tutti e tre arrivano a Krehiv»⁴⁰. Il noviziato si conclude alla fine del mese di agosto 1923 e Padre Maxim entra a far parte dei basiliani riformati, essendo allo stesso tempo il primo basiliano romeno con tale statuto⁴¹. Va precisato a questo punto che per quanto riguarda l'Ordine Padre Maxim continua ad essere considerato membro della Provincia Carpato-Rutena⁴² e il 5 dicembre 1923, è nominato Egumeno del Monastero di Máriapócs⁴³. Occupa quell'incarico fino al 9 giugno 1925. Quale Egumeno del Monastero in cui era divenuto monaco basiliano, riesce a convincere «i vecchi» confratelli, superiori inclusi, ad aderire anche loro alla Riforma⁴⁴.

Nel 1905, anno in cui conclude i suoi studi nel Seminario teologico di Gherla, entra nella vita monastica un altro giovane, Iulian Manu. Diventerà anche lui uno dei massimi rappresentanti dei basiliani romeni. Il 16 dicembre 1906 è ordinato sacerdote. Nel 1909 è designato Egumeno al Monastero di Máriapócs con l'incarico di portare alla Riforma quel Monastero. Fallisce in questa impresa. Nella primavera del 1910 si reca a Budapesta dove entra nella politica quale candidato deputato. Saputo il fatto il Superiore lo costringe con un telegramma ad abbandonare immediatamente la politica. Si reca a Roma, rientra in Romania ed è incaricato di studiare la possibilità di far risorgere la vita monastica unita nella Transilvania. A tale scopo è inviato al Monastero di Bixad ed ivi rimane per alcuni mesi dopo di che si trasferisce al Monastero di Prislop, nella Regione di Hațeg. Vuole quindi iniziare la riorganizzazione della vita monastica basiliana romena con l'appoggio del Vescovo di Lugoj Vasile Hossu (1903-1912) e a questo fine si stabilisce nel 1911 in quest'ultimo Monastero, all'epoca vuoto, aprendovi un noviziato⁴⁵. «P. Leon si

³⁹ Maxim, *Memorii*, 88.

⁴⁰ Maxim, *Memorii*, 88 sq.

⁴¹ Maxim, *Memorii*, 36-38.

⁴² Vd. *Catalogus Ordinis S. Basilii Magni Congregationis Ruthenae SS. Salvatoris ineunte anno MCMXXIII*, Typographia PP. Basilianorum, Žovkva 1923 (in seguito: *Catalogo 1923*), 14.

⁴³ Cf. *Catalogus Ordinis S. Basilii Magni Provinciae SS. Salvatoris ineunte anno MCMXXV*, Typographia PP. Basilianorum, Žovkva 1925 (in seguito: *Catalogo 1925*), 16; 33.

⁴⁴ Cf. Maxim, *Memorii*, 91.

⁴⁵ Cf. Lettera (N. 212), 29 giugno 1925, L'viv, in ACCO, pos. 2986/28, Ruteno, Basiliani (Romania), Monaci dell'Ord. di S.B.M.; Maxim, *Memorii*, 35; 54-56.

era messo d'accordo col Vescovo di Lugoj Dott. Vasile Hossu di spostarsi lui a Prislop e di iniziare da lì qualcosa per i romeni»⁴⁶. Rimane al Monastero sino a settembre 1920 quando è inviato in America⁴⁷.

Nello stesso Monastero di Prislop inizia la vita religiosa il Padre Alexandru Pop. E' introdotto nella vita monastica percorrendo il periodo del noviziato sotto la guida del Padre Manu ricevendo il nome monastico Augustin⁴⁸. Fino a questo punto però i debolissimi segni di ripresa della vita basiliana in Romania prendono spunto sempre dal vecchio monachesimo, quello non riformato. Ma i due monaci, Manu e Pop, e con loro il vescovo di Lugoj Valeriu Traian Frențiu (1912-1922), sono coscienti della necessità di un cambiamento radicale. Per realizzare questo desiderio il Vescovo si rivolge all'Abate dei Monaci Benedettini del Monastero «San Paolo Fuori le Mura» di Roma, chiedendogli di ricevere Padre Pop in quella comunità monastica per una formazione religiosa aggiornata. Il Vescovo di Lugoj si impegna a pagare tutte le relative spese⁴⁹. Questo progetto non si realizza: in base alle nostre ricerche nell'Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali neppure sembra esservi stata una risposta dell'Abate benedettino alla richiesta del Vescovo Frențiu. Inoltre, con la partenza in America del Padre Manu, Padre Pop rimane l'unico monaco nel monastero di Prislop⁵⁰. In queste circostanze Padre Augustin fa una proposta storica: i monaci romeni bizantini si uniscano formalmente con i monaci ruteni⁵¹. I Vescovi romeni bizantini approvano la proposta. Per quanto riguarda l'organizzazione dei basiliani nel Regno di Romania si prevedeva la futura erezione di una provincia costituita dai monasteri di Prislop e Bixad; tale Provincia doveva godere dall'esonazione nei rapporti con i Vescovi⁵².

⁴⁶ Maxim, *Memorii*, 54.

⁴⁷ Cf. «Proces-verbal de interogator» (Manu-Iulian Leon) [«Verbale di interrogatorio»], 22 settembre 1953, Ploiești, in ACNSAS (Archivio del Consiglio Nazionale per lo Studio degli Archivi della Securitate), dossier fondo penale «P», n. 931, vol. 2, ff. 359 r. sq; Maxim, *Memorii*, 54 sq.

⁴⁸ Cf. «Atestat oficial» (nr. 25/1920), 2 agosto 1920, S. Mănăstire a Prislopului [«Attestato ufficiale»] (n. 25/1920), 2 agosto 1920, S. Monastero di Prislop], in ACCO, 116, 1.A. Posizione, Lugoj (1893-1921), (965/31), 3.

⁴⁹ Cf. Lettera (n. 1773), 25 novembre 1920, Lugoj, in ACCO, 116, 1.A. Pos., Lugoj (1893-1921), 965/31, 1-4.

⁵⁰ Una tale situazione non era problematica per la vita monastica prima della Riforma ma del tutto anomala dopo l'introduzione della Riforma.

⁵¹ Spesso veniva (e viene tuttora adoperato tra i romeni) il termine «ruteni» per tutti gli abitanti dell'attuale territorio del ponente Ucraino. In realtà i «ruteni» sono solo quelli dalla Transcarpazia, cioè della zona confinante oggi con la Romania, l'Ungheria e la Slovacchia.

⁵² Cf. Lettera (n. 212), 29 giugno 1925, L'viv, in ACCO, pos. 2986/28, Ruteno, Basiliani (Romania), Monaci dell'Ord. di S.B.M.

«Per avviare dunque la costituzione di un ordine ecclesiastico riformato – scrive il successore del Vescovo Frențiu a Lugoș, Alexandru Nicolescu (1922-1935) – mandai due dei nostri sacerdoti e un fratello laico a Krekhiv in Polonia, affinché sotto la guida dei padri Basiliiani di quel monastero emettessero i voti secondo la regola riformata di San Basilio, fatta sotto l'ispirazione dei padri gesuiti e le sapienti inviazioni di Leone XIII»⁵³. I tre che nel mese di aprile 1923 entrano nel noviziato del monastero «San Nicola» di Krekhiv sono: il Padre Alexandru Pop, il quale aveva preso il nome religioso Augustin quando era entrato nel monastero di Prislop, suo fratello di sangue il Padre Iuliu Pop, nome religioso Lucian e Gheorghe Alic, Fratello Vasile⁵⁴. Dal momento in cui i tre entrano nel Monastero di Krekhiv sono considerati membri della «Provincia romena», Provincia che però in quel momento è solo un'entità fittizia⁵⁵. Abbiamo descritto sopra come la strada dei tre incrocia quella del Padre Atanasie Maxim a Krekhiv. I tre finiscono il noviziato nell'anno successivo, emettono i voti semplici e tornano in Romania al Monastero di Prislop⁵⁶. Il 1 agosto 1924 Padre Augustin Pop è nominato Egumeno di quel Monastero⁵⁷. E' un momento storico per i basiliiani uniti dalla Romania: si realizza, dopo mezzo secolo di aspirazioni, il ripristino, nell'ambito della Chiesa Romena Unita con Roma, della vita monastica basiliiana unita riformata. Va notato che nonostante questo storico evento, la Provincia romena continuava ad esistere soltanto virtualmente, come si direbbe oggi, mentre dal punto di vista della struttura dell'Ordine il monastero di Prislop era sotto la giurisdizione del Superiore dell'unica Provincia esistente nell'Ordine in quel momento: «Provincia Santissimo Salvatore» con sede a L'viv⁵⁸, allora territorio polacco.

La nuova vita monastica rende coscienti i tre monaci del fatto che il paesino Prislop non è località adatta per il futuro dei basiliiani. Per questo motivo, appoggiati dal Vescovo Nicolescu di Lugoș «Cercano varie vie e piani per un nuovo insediamento monastico da qualche parte in città [a Lugoș] con [annesso] un collegio ma senza risultato»⁵⁹. Lo stesso Vescovo si rivolge a L'viv per chiedere aiuto per

⁵³ Lettera, 22 dicembre 1924, Lugoș, in ACCO, pos. 2986/28, Ruteno, Basiliiani (Romania), Monaci dell'Ord. di S.B.M.

⁵⁴ Vd. *Catalogus Ordinis S. Basilii Magni Congregationis Ruthenae S.S. Salvatoris ineunte anno MCMXXIV*, Typographia PP. Basilianorum, Żovkva 1924 (in seguito: *Catalogo 1924*), 11; 33; 43.

⁵⁵ Vd. *Catalogo 1924*, 11; 25; 27. La Provincia romena fu eretta formalmente l'8 giugno 1937.

⁵⁶ Il Monastero ha la Festa patronale «L'Ascensione del nostro Signore Gesù Cristo». Vd. *Catalogo 1925*, 19 sq. Cf. anche Maxim, *Memorii*, 93.

⁵⁷ Cf. *Catalogo 1925*, 19; 33.

⁵⁸ Vd. *Catalogo 1925*, loc. cit.

⁵⁹ A questo proposito vd. Lettera del Vescovo Nicolescu destinata al Santo Padre, Lugoș, Romania, 22 dicembre 1924 con l'annotazione «Allegato» al Rapporto Nr. 40017 in data 5 febbraio 1925, in ACCO, num. prot. 2986/28, Basiliiani, Ruteno (Romania), Monaci dell'Ord. di S.B.M., fsc. 116. La lettera contiene molti particolari in proposito. Riferimento anche in Maxim, *Memorii*, 93.

ciò che riguarda l'organizzazione monastica dei basiliani e a Roma per ottenere fondi per la costruzione di un monastero a Lugoj. Peraltro una circostanza imprevista ma favorevole, spinge i basiliani romeni a prendere una decisione che si rivelerà decisiva per la loro evoluzione.

Nello stesso anno in cui padre Maxim aderiva alla Riforma entrando nel noviziato, fa il suo ingresso nella vita monastica basiliana un'altra figura marcante: Gavril Marina, nome religioso Gheorghe. Ecco come descrive egli stesso le circostanze di quell'evento: «In campagna, nel paese di Pomi, sentii che il Monastero di Bixad riceve ragazzi privi di mezzi materiali per istruirli. Desideroso di studiare, nell'anno 1922 mi presentai assieme ad altri ragazzi per studiare le lingue slave e per continuare gli studi liceali e a questo scopo fui inviato in Cecoslovacchia e in Polonia»⁶⁰. In effetti l'inizio del 1923 lo trova nel Monastero di Mukacheve, allora in Cecoslovacchia, quale candidato chierico alla vita monastica basiliana⁶¹ e poi nel noviziato dello stesso Monastero. Prosegue gli studi nel Monastero basiliano di Lavriv⁶² dal 1924 al 1927 e, in seguito, studia filosofia e teologia a Roma tra il 1927 ed il 1933 ove fa anche la professione monastica perpetua nel 1931 e riceve anche l'ordinazione sacerdotale l'anno successivo⁶³. Marina diventa così il primo monaco basiliano romeno riformato che studia, fa la professione perpetua ed è ordinato nella Città Eterna.

La costituzione della prima comunità basiliana riformata romena

Si è visto già che alla fine del 1912 il Vescovo di Gherla si rivolge all'Autorità suprema della Chiesa, il Santo Padre, per ottenere il trasferimento della giurisdizione sul Monastero di Bixad dal Superiore basiliano della Transcarpazia al Gerarca del luogo e che poi, nell'anno successivo, gli altri Vescovi della Chiesa Romena Unita appoggiano l'istanza. Il caso è attentamente studiato a Roma e, come si vedrà in seguito dai fatti che verranno descritti, la richiesta non è accolta.

Nel Sinodo elettorale tenutosi nell'agosto 1918 a Użhorod è eletto Superiore a Bixad, per la seconda volta, un certo Padre Augustin Maxim. Presto questi però muore e nuovo Egumeno per nomina diventa Padre Clemente Gavriş. «Padre

⁶⁰ G. Marina, Autobiografie [Autobiografia], in AOSBMPR (Archivio dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, Provincia Romena).

⁶¹ Vd. *Catalogo 1923*, op. cit., p. 20 e *Catalogo 1924*, op. cit., p. 17.

⁶² *Catalogo 1925*, op. cit., p. 16.

⁶³ *Catalogus Ordinis S. Basilii Magni in eunte anno MCMXXVIII*, Typographia PP. Basilianorum, Źovkva 1928 (in seguito: *Catalogo 1928*), 32. Vd. anche G. Marina, Curriculum Vitae, in AOSBMPR.

Gavrîl [sic] Clemente uomo vigoroso e sano [...] pur non essendovi alcun'epidemia muore improvvisamente di tifo nell'anno 1925»⁶⁴. Nello stesso anno rientrano a Máriapócs i basiliani andati nel Monastero di Mukacheve per rinnovare la loro formazione conformemente alla Riforma. Alla morte del Padre Clemente Padre Maxim viene nominato a sua volta, il 9 giugno 1925, Egumeno del Monastero di Bixad⁶⁵; egli ha comunque esaurito la sua missione a Máriapócs con il rientro da Mukacheve dei suddetti basiliani riformati. «Ricevetti disposizione telegrafica con la quale fui nominato a Bixad Egumeno [e] di partire il prima possibile. [...] Partii subito. Nel giorno del funerale [del padre Gavriş] fui là. Rimasi tre giorni. Mi misi d'accordo col Protopresbitero, il quale per incarico del Vescovo Dott. Hossu ebbe preso la cura del Monastero, che appena possibile sarei tornato definitivamente. Rientrato a Máriapócs feci il passaggio delle consegne [...] e il 18 giugno partii per Bixad. Il Protopresbitero mi consegnò il Monastero»⁶⁶.

Il Monastero di Bixad è meta di pellegrinaggi in occasione delle grandi feste religiose dell'anno dalla primavera sino all'autunno. Una di queste feste è quella dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, festa particolarmente sentita anche oggi. In quell'occasione il 26 giugno arriva al Monastero il Vescovo Iuliu Hossu (1917-1948-1970). Questo primo incontro del Vescovo del luogo col nuovo Egumeno -Padre Atanasie Maxim- è in realtà un piccolo scontro: il Gerarca si manifesta disturbato dal fatto che Padre Maxim abbia preso in consegna il Monastero senza la sua approvazione. In questa atmosfera il Superiore basiliano indirizza al Vescovo la sua prima richiesta e ottiene la prima risposta: «Io chiesi per scritto il permesso di predicare e di confessare. Mi disse che non mi avrebbe dato il permesso. Però cambiò idea. Probabilmente influenzato dal Protopresbitero Dămian Cecil e prima di partire mi diede il permesso di predicare e confessare»⁶⁷.

Presto padre Maxim fa una visita al Monastero di Prislop ove, ricordiamo, si trovano i due Padri Pop assieme al Fratello Vasile. Il Superiore però conosceva già molto bene quel Monastero. «Decidemmo che a novembre quelli di Prislop si trasferiscano a Bixad con tutto quello che avevano -3 mucche -vitelli e qualche vestito, e che il 21 novembre sia l'apertura ufficiale del noviziato in occasione della Festa dell' 'Ingresso nella Chiesa'»⁶⁸. Tutto avviene secondo programma. Nasce in questo modo a Bixad una nuova comunità basiliana unita romena riformata composta da: Padre Atanasie Maxim - Egumeno, Padre Augustin Pop - Vicario e

⁶⁴ Maxim, *Memorii*, 109. Si tratta del Padre Gavriş e non Gavril.

⁶⁵ Maxim, *Memorii*, 25; 37.

⁶⁶ Maxim, *Memorii*, 93.

⁶⁷ Maxim, *Memorii*, 93.

⁶⁸ Maxim, *Memorii*, 93. Si tratta della festa della Presentazione della Beata Vergine Maria.

Maestro dei novizi, Padre Lucian Pop - Consigliere e Fratello Vasile Alic - Cuoco e addetto ai servizi domestici⁶⁹. A sua volta il noviziato può contare sulla presenza di sette giovani tra i quali due aspiranti chierici⁷⁰. Benché non presente a Bixad è considerato appartenente a questa comunità anche Fratello Gheorghe Marina, studente nel Monastero di Lavriv, all'epoca territorio polacco⁷¹.

L'atteggiamento temporaneo del Vescovo di Gherla non è l'unico ostacolo incontrato in questa fase. Il Monastero ha ereditato dai «vecchi» basiliani molti debiti verso terzi e diversi processi in corso. Inoltre in quel primo anno scarseggiano i pellegrinaggi a Bixad. Quanto al noviziato, esso funziona ma è privo del riconoscimento formale da parte dell'autorità ecclesiastica competente. Il Padre Maxim, anche grazie alla sua esperienza, riesce a fronteggiare queste difficoltà; gli sono di sostegno i confratelli con la loro formazione religiosa ottima ricevuta nella famiglia basiliana rinnovata. La vita esemplare di questo gruppo di monaci nel Monastero di Bixad, luogo visitato assiduamente dai fedeli, oltre a favorire il superamento delle difficoltà porta soprattutto ad uno sviluppo della comunità e ad un applicazione sempre più ampia dei principi evangelici nella vita sociale. Così la vita basiliana romena ricomincia da Bixad nel nuovo spirito ricevuto dalla Riforma. Contemporaneamente a Blaj, vecchio centro basiliano romeno e sede principale della Chiesa Romena Unita, è rimasto un solo monaco, non riformato, Damian Elia Domsa, che scompare nel 1933; con lui si spegne la vita monastica basiliana non riformata.

L'evoluzione ulteriore della vita basiliana in Romania

Si constata generalmente che la buona qualità della vita spirituale nei monasteri stimola l'aumento dei candidati alla vita monastica. Un stimolo specifico in favore del aumento delle vocazioni a Bixad è il rientro nella vita basiliana del Padre Leon Manu. Egli, tornato dagli Stati Uniti, fa nuovamente il noviziato nel Monastero riformato di Krekhiv (17 ott. 1931 - 22 dic. 1932), diventando così un modello per altri aspiranti alla vita monastica. Altri elementi, non meno importanti,

⁶⁹ *Catalogus Ordinīs S. Basilii Magni Provinciae SS. Salvatoris ineunte anno MCMXXVI*, Typographia PP. Basilianorum, Žovkva 1926 (in seguito: *Catalogo 1926*), 25.

⁷⁰ Maxim, *Memorii*, 94.

⁷¹ *Catalogo 1926*, 31, 33, 16. Nel documento: *Memoriale monachorum O.S.Bas.M. Illustrissimo Domino Dr. Iulius Hossu, Episcopo Armenopolitano die 22 iuli 1925 - ex monasterio Bixadiensi mandatam*, 8 luglio, in ACCO, pos. 2986/28, Ruteno, Basiliani (Romania), Monaci dell'Ord. di S.B.M. si conta tra i monaci romeni anche il Fratello Ianuariu Gherasim il quale all'epoca si sarebbe trovato anche lui agli studi in Polonia. Dai Cataloghi dell'Ordine risulta che abbia abbandonato la vita religiosa nella seconda metà del 1925. Vd. *Catalogo 1925*, loc. cit. e *Catalogo 1926*, loc. cit.

danno la prova della qualità della vita spirituale dei basiliani. Nel 1932 il noviziato di Bixad viene riconosciuto formalmente (e con effetto retroattivo) dall'Autorità superiore di Roma⁷². Nell'estate del 1933 a distanza di appena 3 anni dall'erezione dell'Eparchia Romena Unita di Maramureș, il suo primo Vescovo Alexandru Russu (1931-1963), dà in amministrazione ai basiliani il Monastero e la Parrocchia di Moisei. Il 15 agosto 1936, lo stesso Vescovo Hossu, incontrato a Bixad, introduce i basiliani nel Monastero di Nicula. In questo momento i basiliani della Romania contano tre comunità in tre Monasteri e un organico di 43 membri tra i quali 8 sacerdoti, 5 diaconi e 30 fratelli, con a capo sempre il Padre Atanasie Maxim⁷³. Con tale organico essi raggiungono i requisiti per costituire una separata Provincia. Sono edificanti le parole con le quali l'allora Nunzio Apostolico in Romania Andrea Cassulo (1936-1946) raccomanda l'erezione della Provincia: «Un Superiore Provinciale di santa vita e molto prudente, superiore ad ogni considerazione politica, soltanto sollecito del vero bene dei suoi Religiosi e delle anime, non potrà che far progredire la nuova Provincia che deve avere un carattere interamente rumeno se si vuole che la sua azione sia benefica ed efficace»⁷⁴. In effetti il Santo Padre dà, con data 8 giugno 1937, il Decreto col quale viene eretta, nell'ambito dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, la Provincia che viene espressamente chiamata «Rumena» e messa alle dipendenze dirette dell'«Archimandrita Generale» dello stesso Ordine, residente a Roma⁷⁵. Il primo Superiore provinciale eletto è lo stesso Padre Maxim, confermato dall'autorità superiore di Roma il 20 luglio 1937⁷⁶.

⁷² Il Superiore generale dell'Ordine, il Padre Archimandrita Dionisie Tkačuk chiede espressamente alla Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale la risoluzione del problema del riconoscimento formale del Noviziato di Bixad dato che «... per la costituzione di quel Noviziato non si trova alcun Decreto della S. Sede nel nostro archivio per cui ci sono dei dubbi sulla sua legalità come pure sulla validità del noviziato ivi compiuto e dei voti emessi in seguito a quel noviziato». Lettera, (N. 248/32), 26 maggio 1932, Roma, in ACCO, pos. 2986/28, Ruten, Basiliani (Romania), Monaci dell'Ord. di S.B.M. In seguito a quella lettera il Superiore generale riceve dalla Congregazione le facoltà necessarie per risolvere entrambi i problemi. Vd. Lettera (N. 2986/28), 4 giugno 1932, in ACGOSBMP (Archivio della Curia Generalizia dei Padri dell'Ordine Basiliano di San Giosafat), fondo Romania, anno 1932. Con Lettera-Decreto del 11 ottobre 1932 il Noviziato di Bixad viene riconosciuto formalmente e i voti emessi fino a quel momento da tutti quelli che sono stati formati in quella struttura vengono sanati.

⁷³ Cf. *Catalogus Provinciae S^ui Nicolai Ordinis Basiliani S^ui Josaphat ineunte anno 1937*, Typographia PP. Basilianorum, Užhorod 1937, 31.

⁷⁴ Lettera (N. 637/37; 107/1937), 23 febbraio 1937, Bucarest, in ACGOSBMP, fondo Romania, anno 1937.

⁷⁵ Vd. Decretum (No. prot. 107/37), 8 giugno 1937, Roma, in ACGOSBMP, fondo Romania, anno 1937.

⁷⁶ Cf. Documento (N. 181-37), 20 luglio 1937, in ACGOSBMP, fondo Romania, anno 1937 ed anche *Catalogus Provinciae Romanae Ordinis S^ui Basilii Magni ineunte anno 1940*, Typographia PP. Basilianorum, Bixad 1940, 4. Il documento al quale si rimanda non esiste negli archivi studiati ma viene citato in A. Пекар, Спроба історії Румунської Провінції свв. Петра і Павла [A. Pekar, Saggio di storia della Provincia Romena S. Pietro e Paolo], in *HIBЧ*, 464.

Conclusione

Conoscendo bene i basiliani romeni abbiamo notato una grande attenzione nei confronti del Padre Leon Manu, morto nel carcere di Gherla, il 14 febbraio 1959 ove fu rinchiuso per la fede dai comunisti. Si pensa per lui all'avviamento del Processo di beatificazione in quanto martire. La stessa riverenza l'abbiamo notata anche nei confronti del Padre Gheorghe Marina, conosciutissimo anche negli ambienti basiliani del mondo. Anche il Padre Marina viene incarcerato sotto il regime comunista. Scarcerato continua una vita basiliana clandestina e mantiene segretamente legami con gli altri basiliani perseguitati. La sorte ci ha regalato l'onore di conoscerlo di persona e di notare la sua esemplare basilianità. Lo scrivente ritiene invece che da parte del mondo basiliano non vi sia sufficiente attenzione per Padre Atanasie Maxim. Egli ha dato un apporto insostituibile alla rigenerazione e allo sviluppo della comunità monastica basiliana ed anche lui è stato colpito duramente dalla persecuzione del regime. Questa osservazione ci ha spinti a cercare per mezzo di questo articolo a ridare a questa figura il rilievo che merita. A nostro parere anche nel suo caso ci sono gli elementi per avviare il Processo di beatificazione.

LA GUÉRISON D'UN PARALYTIQUE : VULNÉRABILITÉ, ACCÈS AUX SOINS, RÉSILIENCE. ANALOGIE THÉOLOGIE-MÉDECINE

CĂLIN SĂPLĂCAN*

ABSTRACT: Healing a Paralyzed Man: Vulnerability, Access to Health Care, Resilience. Theology - Medicine Analogy. The use of analogy in Mathematics and Philosophy can be a reference by the way in which Theology can inform Medicine at the level of some concepts like vulnerability, access to health care and resilience. The legitimacy of this analogy should be subjected to a serious analytical exam in order to avoid confusions.

Key words: analogy, paralysis, vulnerability, access to health care, resilience.

REZUMAT: Vindecarea unui paralic: vulnerabilitate, acces la îngrijiri, reziliență. În ce măsură ar putea analogia dintre teologie și medicină să clarifice anumite concepte precum vulnerabilitatea, accesul la îngrijiri și reziliența? Pentru a răspunde la această întrebare propunem: o descriere a analogiei din dorința de a înțelege; o examinare analitică riguroasă menită a evita confuziile; un studiu de caz, pornind de la textele despre vindecarea unui paralic.

Cuvinte cheie: analogie, paralizie, vulnerabilitate, acces la îngrijire, reziliență

Si la question de l'analogie n'est pas neuve, son emploi comporte des risques. On la trouve au travail chez les pères de l'Eglise (Grégoire de Nysse, Augustin d'Hippone, etc.), chez Thomas d'Aquin ou plus récemment chez Barth, Przywara ou Balthasar. Les débats théologiques se situent généralement au niveau du rapport Créateur – créature et tournent autour des concepts : d'*analogia entis* (la rationalité,

* Faculté de Théologie Greco-Catholique de l'Université « Babeș-Bolyai », Cluj-Napoca (Roumanie); Centre d'Ethique et des Politiques de Santé de l'Université de Médecine et de Pharmacie « Gr. T. Popa », Iasi (Roumanie); E-mail: calin.saplacan@ubbcluj.ro.

le libre arbitre, la capacité de dominer, la capacité de transformer, la capacité de nommer, etc.), d'*analogia relationis* (la capacité de communiquer avec Dieu, la capacité de communiquer à l'image de la Trinité, etc.) ou encore d'*analogia fides* (notamment chez Barth, qui met en cause une connaissance de Dieu par la raison spécifique à la théologie naturelle, en argumentant que la connaissance de Dieu n'est possible que par la foi)¹. Ces façons d'utiliser l'analogie, spécifiques à la théologie², visent généralement les rapports de différence/ressemblance entre le Créateur et la créature. L'analogie pose des problèmes, et elle a été source de nombreux et pathétiques débats. Les références ne manquent pas. Ces débats ne relèvent pas de notre propos, qui sera plus humble³. Il s'agit pour nous de proposer d'abord une description philosophique simple de l'analogie, ensuite une perspective analytique qui utilise un formalisme algébrique (facile à comprendre et qui ne doit pas faire peur aux théologiens) et finalement une étude de cas sur la guérison d'un paralytique qui fait une analogie entre la théologie et la médecine autour des concepts de vulnérabilité, d'accès aux soins et de résilience.

1. Sur l'analogie – une description générale

Nous acceptons de manière générale, sans considérations théoriques préalables et sans nous soucier pour l'instant de la rigueur logique, qu'habituellement lorsque nous comparons et nous trouvons des ressemblances, nous sommes tentés de faire usage des analogies. Lorsque nous voyons des ressemblances nous sommes tentés d'aller au-delà de ce qui se voit. Une telle attitude est entretenue par la consistance des résultats dans certains cas, avec référence aux faits, à la méthode, etc. Il ne sera pas traité ici l'analogie comme source d'inspiration et de création. L'analyse proposée commence par une approche générale, d'orientation philosophique, sur la légitimité de l'argumentation par analogie.

¹ Voir J. Greisch, *Analogia entis et analogia fidei* : une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara), *Les Études philosophiques* 3/4, 1989, 475-496.

² Voir E. Jünger, La signification de l'analogie pour la théologie, en *Analogie et dialectique. Essai de théologie fondamentale*, Genève 1982, 250.

³ Il est très important à noter, qu'entrer dans un débat théologique avec les formes d'analogie mentionnées plus haut (*entis, relationis, fidei*) en faisant usage des approches philosophiques et analytiques, cela demande beaucoup de précisions et surtout de précautions, comme par exemple celui de la compréhension du contexte : Dieu s'est révélé à l'homme par la Parole dont l'homme se trouve interpellé et à son tour interpelle Dieu ; Dieu s'est révélé comme homme en Jésus Christ. Encore une fois, cela n'est pas le but de cette étude.

La notion d'analogie a un contenu relationnel : elle désigne une relation de ressemblance par correspondance. Cette ressemblance est partielle et la correspondance se situe généralement au niveau structurel. En d'autres termes, les ressemblances et les correspondances peuvent être au niveau des formes, respectivement de contenu. Les analogies peuvent être des entités de la même nature ou des entités différentes. Par exemple, il est possible, d'un côté, de faire des analogies entre les organismes animaux, entre les hommes, entre les phénomènes ou les états factuels (physiques, biologiques, sociaux), entre les éléments linguistiques, entre les situations de droit qui ne sont pas prévues explicitement par la loi, mais qui sont semblables juridiquement, entre les systèmes formels, etc. D'un autre côté, il est possible de faire des analogies entre les éléments de natures différentes : dans un sens, des attributs de Dieu (de la transcendance) en partant du monde réel, ou dans un autre sens, des attributs de l'homme en partant de l'image que Dieu projette sur lui⁴.

Les analogies sont formulées en assumant - parfois explicitement, d'autres fois implicitement - des présuppositions qui semblent justifier certaines ressemblances et correspondances. La légitimité des analogies est au fond la principale question en discussion. Dans le contexte de cette sommaire présentation de l'analogie nous formulons une condition nécessaire pour la légitimité des analogies : la rectitude logique de démarches discursives et argumentatives. Cette condition nécessaire n'est absolument pas une condition suffisante. Plusieurs fois les principes de la logique sont, tacitement, enfreints.

L'analogie est un exemple élémentaire de raisonnement inductif. Elle est fondée sur la comparaison entre les entités E₁ et E₂ en partant des éventuelles ressemblances. Dans les conditions où sont établies des correspondances entre les propriétés appartenant autant à E₁ qu'à E₂, et de plus on découvre une propriété de E₁ (par exemple) qui n'est pas identifiée chez E₂, alors l'analogie extrapole l'appartenance de cette propriété à E₂. Dans ce sens l'analogie est un procédé logique de dérivation de certaines conclusions qui a à la base certaines prémices.

Pour faire simple, la structure formelle de l'analogie peut être représentée comme il suit :

Deux entités E₁ et E₂ sont semblables et admettent des correspondances :

L'entité E₁ a les propriétés P₁, P₂, ..., P_n

L'entité E₂ a les propriétés P₁, P₂, ..., P_n

L'entité E₁ possède aussi la propriété P_{n+1}

⁴ Par exemple, les Ecritures utilisent l'analogie pour parler du Royaume de Dieu (Mt 18,23 ; Mt 20,1 ; Mt 22,2 ; etc.) ou encore pour parler de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Sur la base de ces prémices, avec un raisonnement inductif, l'entité E_2 possède elle aussi la propriété P_{n+1} .

La réduction drastique de l'analogie à cette structure permet de saisir ses limites et oriente vers l'analyse des conditions de légitimité de certaines possibles analogies particulières. Si la structure formelle présentée plus haut admet des précisions sur les conditions de sa légitimité, l'exemple concret (classique) qui suit n'est pas logiquement correct, et exemplifie de manière suggestive les risques des conclusions hasardées lorsqu'on admet une analogie apparente :

L'Univers est semblable à une horloge.
 Une horloge est faite toujours par un horloger.
 En conséquence l'Univers a un Créateur.

L'analyse formelle de l'analogie a comme fondement les comparaisons. *La comparaison* sur laquelle se fonde l'analogie passe au-delà d'un simple constat ou d'un enregistrement des ressemblances et des correspondances, respectivement des dissemblances. En se référant à eux, la comparaison ne peut pas faire la distinction entre le hasard et le nécessaire. Par conséquent les prémices du départ ne sont assurées que superficiellement.

L'argumentation par analogie propose la conclusion juste comme possibilité ou possibilité probable, la plus plausible. L'analogie doit être traitée avec circonspection de sorte que les conclusions dérivées soient acceptées hypothétiquement.

Il est connu que les analogies ont souvent un réel rôle heuristique. Quel est le fondement d'une telle supposition ?

a. Premièrement, sur l'interprétation de *la comparaison* (les résultats de la comparaison). Conformément à une définition du dictionnaire, la comparaison représente « l'action de comparer, de rapprocher des personnes ou des choses pour examiner leur ressemblance ou leur différence » (Larousse). La comparaison a principalement un rôle descriptif. La comparaison est interprétée comme support de l'analogie dans les situations relatives suivantes :

- Pour deux entités E_1 et E_2 , les propriétés P_i (de ressemblance) par lesquelles se ressemblent sont plus nombreuses que les propriétés P_k (de différenciation).
- P_i (de ressemblance) sont interprétées comme ayant une interprétation plus importante que P_k (de différenciation) ; au moins dans un certain contexte, dans la perspective des intérêts concernant l'analogie.

- b. Deuxièmement, la légitimité du *raisonnement inductif* dans le soutien de la conclusion de l'analogie est toujours le résultat des interprétations valorisantes :
- Pour le contenu de la conclusion les propriétés P_i (de ressemblance) sont significatives, alors que les propriétés P_k (de différenciation) ne le sont pas.
 - Il y a la présupposition selon laquelle les propriétés P_i (de ressemblance) appartiennent à la nature des entités et se situent au niveau de la « nécessité », alors que les propriétés P_k (de différenciation) sont de nature conjoncturelle et se situent au niveau de l'« accident ».
 - La nouvelle propriété P_{n+1} de E_2 est en lien étroit avec les propriétés P_i (de ressemblance).
 - La conclusion de l'analogie exprime un contenu cognitif modeste.
- c. Troisièmement, un rôle important est donné par la valeur et *l'aspect quantitatif* c'est-à-dire par le nombre des entités différentes qui sont susceptibles d'être comparées selon des critères unitaires.

Le respect de ces critères détermine une meilleure confiance dans les conclusions du raisonnement par analogie, alors que s'il enfreint un critère ou un autre la force de l'argumentation par analogie faiblit.

2. Sur l'analogie – une perspective analytique

Par la suite nous proposons comme base de l'analogie une structure formelle de type algébrique. Les entités E_1 et E_2 sont considérées dans un cadre sémantique donné, précisé en préalable pour une certaine analogie.

Le raisonnement par analogie est traité comme « forme de jugement analytique » en réduisant ainsi le risque synthétique ou ontologique des conclusions déduites par analogie. De cette façon l'analogie est une potentialité qui exprime, et en même temps une forme logique (algébrique). Les analogies vont exprimer dans ce cas des extrapolations au niveau logico-linguistique suggestives pour un possible contenu ontologique ou synthétique cognitif. Est imposée l'exigence de la conservation de la signification contextuelle-référentielle des entités E_i et leur placement contextuel : une entité E_i , sujette d'une analogie, est associée à un contexte de référence qui reste invariant pour E_i dans la relation d'analogie. Bien sûr il y a la possibilité que la même entité E_i soit considérée dans un autre contexte, mais

cette contextualisation doit être vue comme quelque chose de différent. Une analogie ne peut pas faire abstraction des influences contextuelles « locales » incluses dans les termes de l'analogie. De cette manière il existe la possibilité d'une analogie entre une même entité qui est placée dans des contextes différents (par exemple : l'homme biologique et l'homme théologique). Formellement seront considérées différentes les entités : E_i respectivement E_j .

La représentation formelle proposée est symbolique, elle se situe au niveau des signes mathématiques. Les signes renvoient à des images (des contenus) indépendantes. Les images associées à des signes seront leurs significations, et dans le cas de l'analogie seront ses termes. La présentation formelle suivante met l'accent dans le cadre de l'analogie sur la relation (la capacité d'entrer en relation). Cette relation d'analogie sera symbolisée comme il suit : (E_i, E_j) . « La relation d'analogie entre entités » est définie d'abord sur l'existence d'une opération de comparaison et deuxièmement sur l'existence des ressemblances entre entités.⁵ Il faut montrer qu'en conformité avec cette définition l'analogie est une relation qui satisfait les propriétés suivantes⁶ :

- a. *La réflexivité.* S'impose la condition que dans une analogie l'entité E_i / (contexte c_i) soit invariable, aussi bien par rapport à soi-même que par rapport à un contexte donné. Particulièrement, si on s'appuie sur l'importance majeure qu'ont les ressemblances dans une analogie et sur le principe logique de l'identité (un objet est identique à lui-même en même temps et dans le même rapport), il est possible d'accepter que l'entité E_i / (contexte c_i) est analogue à elle-même (entièrement analogue). Formellement cela peut être exprimé ainsi : une entité E_i est en relation d'analogie (notée symboliquement par \approx_a) avec elle-même :

$$\forall E_i, (E_i, E_i) \in M_{E_i} \text{ ou } E_i \approx_a E_i, \text{ (réflexivité)}$$

- b. *La symétrie.* Si une entité E_i est dans une relation d'analogie avec une entité E_j , alors l'entité E_j est à son tour en relation d'analogie avec l'entité E_i . Plus précisément, si l'entité E_i est comparable et ressemblante à l'entité E_j , de même cette dernière est comparable à E_i et entre elles les ressemblances restent les mêmes. Formellement cela s'exprime ainsi :

⁵ L'opération de comparaison est acceptée ici sans la définir. De même sont acceptés sans définition les critères de ressemblance.

⁶ Sans développer mathématiquement plus que l'intention de cette étude, pour garder la rigueur algébrique, nous allons considérer la relation d'analogie sur l'« ensemble des entités comparables et semblables » noté ici par M_{E_i} .

$$(E_i, E_j) \in M_{E_i} \Rightarrow (E_j, E_i) \in M_{E_i} \text{ sau } E_i \approx_a E_j \Rightarrow E_j \approx_a E_i, \text{ (symétrie)}$$

- c. *La transitivité.* Si une entité E_i est en relation d'analogie avec une entité E_j et celle-ci à son tour est en relation d'analogie avec une entité E_k , alors E_i est en relation d'analogie avec E_k . Plus précisément, si une entité E_i est comparable d'une certaine manière avec une entité E_j , en établissant des critères de ressemblance, les deux entités sont ressemblantes. De plus, si dans les mêmes conditions l'entité E_j est comparable à l'entité E_k , alors sur la base de la même opération de comparaison, accompagnée de critères unitaires de ressemblance, l'entité E_i pourra être considérée possiblement en relation d'analogie avec l'entité E_k . Elle sera considérée effectivement dans une relation d'analogie s'il y a au moins une ressemblance commune entre E_i et E_j , respectivement entre E_j et E_k . Cette exigence est spécifique à l'analogie, par sa définition. La transitivité signifie dans ce cas : la conservation des opérations de comparaison, des critères de ressemblance et de l'existence d'au moins une ressemblance commune.

$$\forall E_i, E_j, E_k \in M_{E_i}, (E_i, E_j) \in M_{E_i} \wedge (E_j, E_k) \in M_{E_i} \Rightarrow (E_i, E_k) \in M_{E_i}$$

ou $E_i \approx_a E_j \wedge E_j \approx_a E_k \Rightarrow E_i \approx_a E_k$, (transitivité)

Si les exigences de réflexivité et de symétrie ne posent problèmes en rapport avec l'établissement d'une relation d'analogie, l'exigence de la transitivité de la relation d'analogie, telle qu'elle a été présentée, est une exigence qui d'un côté limite le risque de mélanges des analogies, et de l'autre côté permet un léger avantage de la légitimité d'une certaine analogie par la prise en considération des plusieurs entités E_i qui se trouvent en analogie. Ainsi, si l'on considère les analogies \approx_{a_1} et \approx_{a_2} entre les entités E_i et E_j respectivement E_j et E_k :

$$E_i \approx_{a_1} E_j \wedge E_j \approx_{a_2} E_k \not\Rightarrow E_i \approx_a E_k$$

Ceci n'implique pas une relation d'analogie \approx_a entre les entités E_i et E_k .

De même, en considérant les analogies :

$E_i \approx_a E_j \wedge E_j \approx_a E_k$, l'implication $E_i \approx_a E_j \wedge E_j \approx_a E_k \Rightarrow E_i \approx_a E_k$ est juste possible, en devenant effective par l'imposition d'une exigence supplémentaire : $\exists p_c, E_i(p_c) = E_j(p_c) = E_k(p_c)$, dont la signification est qu'il y a au moins une propriété (ressemblance) p_c , commune.

Les propriétés a, b et c couvrent dans la relation d'analogie sa compréhension à travers les exigences générales de la légitimité présentées antérieurement. Ainsi, la relation d'analogie est une relation algébrique d'équivalence⁷. Comme relation d'équivalence entre des entités E_i , l'analogie détermine des classes d'équivalence $\langle E_i \rangle$ sur l'ensemble de ceux-ci. L'analogie, dans une perspective analytique d'orientation algébrique, peut être abordée ainsi :

- En partant de la définition ou de la caractérisation effective de la relation d'analogie - symbolisée par \approx_a , par contraste avec la symbolisation générale abstraite $(,)$ - vers les classes d'équivalence pour voir ainsi quels sont les entités analogue-équivalentes (autrement dit, quels sont « les objets » légitimes d'une possible analogie qui va dans le sens de la caractérisation générale)
- En partant des entités considérées comme les représentants de certaines classes d'équivalence - c'est-à-dire les représentants légitimes des certaines possibles analogies dans le sens de la caractérisation générale - vers la construction effective de la relation d'analogie

Pour plus de clarté en ce qui concerne l'analogie, un contre-exemple peut être suggestif. En traitant d'une manière formelle-algébrique similaire la synonymie – comme relation d'équivalence entre certaines entités – nous pouvons dire qu'en règle générale les entités synonymes peuvent être substituées les unes aux autres dans un contexte donné sans que la signification contextuelle soit modifiée.⁸ Par contre, les entités analogues ne peuvent pas être décontextualisées de la localisation originale et ne peuvent pas être substituées les unes aux autres sans créer des confusions. Les situations dont cela reste possible sont des exceptions. De plus, la transitivité de la relation d'analogie nécessite des conditionnements supplémentaires. Il ne s'agit pas de développer davantage le formalisme algébrique de l'analogie.

Dans cette présentation, la relation algébrique d'équivalence a essayé de mener à des clarifications orientées vers une caractérisation des plus adéquates de l'analogie, en essayant de la libérer partiellement des limites logiques de sa validité. L'analogie a été proposée plutôt comme une forme logico-linguistique. Son formalisme n'est en aucun cas un engagement ontologique : celui-ci peut ou ne peut pas exister. La décision se prend ailleurs. L'analogie est uniquement une manière spécifique de parler non-arbitraire, qui légitime la plausibilité des horizons ontiques.

⁷ La démonstration ainsi présentée a été adaptée à la manière habituelle de faire des analogies ; dans un certain sens elle est subordonnée à un pragmatisme logico-linguistique. Une analyse en détail montre combien des présuppositions tacites il y a dans nos habitudes de faire des analogies.

⁸ M. Bodea, Intuiție și sinonimie. O abordare analitică: limbaj natural/limbaj matematic, en : *Cuvinte, teorii și lucruri. Quine în perspectivă*, Giurgiu 2010, 378-430.

Porter sur l'analogie un jugement analytique en utilisant une structure formelle de type algébrique, peut nous éclairer, mais aussi nous interroger quant à son intérêt théologique. La première propriété (la réflexivité) doit être requise – étant donné que Dieu est identique à lui-même. Les avantages portent sur la troisième propriété, la transitivité, lorsque Jésus Christ fait le lien entre l'homme et Dieu.

3. La guérison d'un paralytique : vulnérabilité, accès aux soins, résilience. Une analogie entre la théologie et la médecine

Les analogies entre la théologie et la médecine peuvent se situer à des niveaux bien différents : médecin-Dieu, alliance thérapeutique-Alliance avec Dieu, morale séculière-morale religieuse, etc.⁹ Notre étude part des textes bibliques du Nouveau Testament qui présentent la guérison d'un paralytique (Mt 9,1-8 ; Mc 2,1-12 ; Lc 5,17-26 et Jn 5,1-18). La parabole de la guérison d'un paralytique a suscité des nombreux commentaires notamment chez les Pères de l'Eglise qui vont généralement dans le sens du baptême dans la rémission des péchés ou de la résurrection.¹⁰ Nous avons choisi de suivre l'analyse de Lytta Basset, dans son livre *Culpabilité paralytie du cœur*.¹¹ C'est un choix qui est motivé par le fait qu'il semble adapté à rendre compte de l'analogie entre la théologie et la médecine, telle que nous l'envisageons. Ce choix est motivé par l'hypothèse que fait Lytta Basset : une guérison somatico-psycho-spirituelle. Celle-ci implique Jésus, le sujet et la communauté. Notre intérêt porte sur l'analogie entre la guérison d'un paralytique et la guérison médicale pour nous demander : de quelle manière cette analogie peut-elle informer la médecine en ce qui concerne les concepts de vulnérabilité, d'accès aux soins et de résilience.

Quelle est la situation initiale ? Les paraboles néotestamentaires nous présentent des personnes dans une situation de souffrance (paralytie), qui réclament de l'aide.

⁹ C. Săplăcan, On the reference to the catholic ethical theology in contemporary health policy, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 11/31, 2012, 129-147.

¹⁰ Voir à ce sujet M. Dulaey, Les paralytiques des Évangiles dans l'interprétation patristique. Du texte à l'image, *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 52, 2006, 287-328.

¹¹ L. Basset, *Culpabilité paralytie du cœur*, Genève 2003.

Paralytiques/personnes et groupes vulnérables. De qui est-il question ? Les textes du Nouveau Testament nous signalent quelques différences en ce qui concerne « le paralytique ». Pour Marc et Mathieu le paralytique (*paralutikon*) est un homme qui désigne une catégorie d'individus, ayant presque un statut social. Pour Luc, le paralytique (*paralelumenos*) a des connotations médicales, étant un humain (*antropon*), homme ou femme, à qui arrive quelque chose. Brièvement, les textes synoptiques nous présentent un paralytique, c'est-à-dire un homme qui a perdu sa motricité, sa créativité et son autonomie. Pour Jean, celui-ci est une personne sans force, immobilisée - décrite par le terme de *asteneia*, c'est-à-dire asthénique - étant considérée inguérissable en raison de son âge avancé, marqué par une profonde solitude et désespérance, car personne ne la plonge dans la piscine pour en bénéficier des vertus de l'eau.¹²

Cette incursion brève dans les textes bibliques permet une analogie entre « la paralysie » et la vulnérabilité. *Vulnus* (blessure) en langue latine, peut désigner une blessure corporelle ou morale (douleur, affliction). *Vulnus* fait référence plutôt à un ennemi, à une lutte qui peut préjudicier la liberté de mouvement et d'initiative du sujet.¹³ La signification de la vulnérabilité en médecine est souvent perçue dans une perspective somatique. Les textes bibliques, en parlant de la paralysie, nous offrent la possibilité d'une interprétation de la vulnérabilité qui dépasse le cadre somatique. Dans l'analogie avec la paralysie, celle-ci se présente non seulement comme une notion structurale (aveugles, estropiés, paralysés), mais aussi comme une notion potentielle (« ne pêche plus de peur qu'il ne t'arrive pire encore ! » Jn 15,14b) et relationnelle (la dépendance des autres). La vulnérabilité peut donc se manifester :

- au niveau personnel : au niveau somatique (la paralysie comme maladie), au niveau psychique (culpabilité) ou spirituel (se couper de Dieu), ou
- au niveau social car : le paralytique est décrit comme une catégorie sociale ou un « group vulnérable », au moins au niveau de la perception : sous les portiques « gisaient une foule de malades, aveugles, boiteux, impotents » (Jn 5,3) ; la vulnérabilité de la société/communauté par rapport aux paralytiques s'exprime dans la marginalisation et dans l'inaction.

¹² Description faite par Basset, *Culpabilité paralysie du cœur*, 19.

¹³ Ph. Bordeyne, La référence à la vulnérabilité en éthique de la santé : défis et chances pour la foi chrétienne, *Revue d'éthique et de théologie morale* 239, 2006, 47.

L'accès à la guérison/l'accès aux soins n'est pas du tout évident dans les textes bibliques. Dans le récit de Jean, le paralytique invoque l'absence de ceux qui le portent jusqu'à la piscine (le lieu de la guérison/des soins), son accès à la guérison/des soins étant déterminé de la relation aux autres lorsqu'il ne peut remplir lui-même cette tâche. Jean nous présente Jésus comme celui qui prend l'initiative : « Jésus le vit couché et, apprenant qu'il était dans cet état depuis longtemps déjà, lui dit : « Veux-tu guérir ? » (Jn5,6). On peut remarquer que l'accès du paralytique à la guérison/ aux soins est barré par la foule qui attend à son tour l'accès à la piscine : « le temps d'y aller, un autre descend avant moi. » (Jn5,7b) Dans le texte de Luc, l'initiative revient à la communauté qui amène le paralytique devant Jésus. Nous interprétons cette initiative comme une forme d'acceptation du paralytique face à son impuissance (vulnérabilité), mais aussi comme forme de solidarité et d'action de la communauté face à la vulnérabilité de l'un de ses membres. Le texte de Luc fait mention d'une foule si importante que les personnes qui portent le paralytique sont obligées, pour arriver à Jésus, de défaire le toit pour le faire descendre. Il faut remarquer que, même si les initiatives de se situer par rapport aux paralytiques (personnes et groupes vulnérables) sont différentes dans les textes bibliques, les facteurs personnels et sociaux sont mis en évidence dans tous les textes.

Jésus/médecin. Il n'est pas rare d'appeler dans le langage populaire Jésus comme médecin des âmes. Cette analogie entre Jésus et le médecin trouve un point commun au niveau de la foi/confiance. La relation à la foi est essentielle dans les textes choisis, étant soulignée par Jésus. La foi est en lien avec le paralytique dans les textes bibliques. Exception fait Luc, où la foi à laquelle Jésus fait référence vise les porteurs du paralytique. Tout de même il est possible de déceler chez le paralytique le témoignage tacite d'une foi lorsque Jésus lui adresse la parole, mais le texte ne le précise pas. Sans créer une confusion ou amoindrir le rôle de la foi, telle que les textes bibliques présentent, elle peut être comprise aussi comme confiance (c'était son sens premier dans la Bible – *fides* en latin et *pistis* en grec, qui n'appartenait pas au début au vocabulaire religieux). La confiance est essentielle dans la relation médecin-patient (communauté), qui implique d'un côté la reconnaissance du professionnalisme du médecin et sa capacité de guérir ou au moins de soigner, et de l'autre côté elle implique le désir du patient de guérir et de participer à sa propre guérison (ou traitement).

Un élément commun des textes bibliques et du système médical constitue le cadre législatif qui semble poser des problèmes dans cette relation de confiance. Si au niveau biblique les pharisiens invoquent la loi (le jour du Sabbat) pour s'opposer à l'intervention de Jésus, au niveau médical la relation entre médecin et patient peut être ombragée par l'aspect contractuel de l'acte médical.

Jésus, tuteur de résilience/la résilience. Nous faisons l'hypothèse d'une guérison somatico-psycho-spirituelle avec des implications sociales importantes. Les textes bibliques analysés nous présentent un paralytique qui dans les textes synoptiques est porté par sa communauté devant Jésus et dans l'Évangile de Jean c'est Jésus qui en a l'initiative de le rencontrer. Dans les deux situations le psychique joue un rôle important, car dans le psychique, le somatique et le spirituel se rencontrent.

« Veux-tu guérir ? » Cette question est autant provocatrice qu'intéressante, même bizarre si on pense qu'elle s'adresse dans l'Évangile de Jean à une personne paralysée depuis trente-huit ans¹⁴. Le paralytique - en invoquant le manque d'aide de la part des autres « Seigneur, je n'ai personne pour me plonger dans la piscine au moment où l'eau commence à s'agiter » Jn 5,7a - évite de répondre à la question que Jésus lui adresse sur son désir de guérir.

Comme dans le texte de Jean, les synoptiques semblent présenter le paralytique comme une personne qui n'exprime pas son désir de guérir, ni sa foi (confiance) en Jésus : même si nous la supposons, le texte dit clairement « Voyant leur foi » (Lc 5,20). Implicitement, le paralytique témoigne son impuissance, mais il ne semble déposer aucun effort pour la dépasser : les textes ne mentionnent pas une demande de sa part d'être porté vers le lieu de guérison. L'initiative est à ceux qui le portent. Remarquons qu'il accepte d'être descendu par le toit de la maison devant Jésus et il accepte son état : d'être terrassé au sens propre et figuré. Face à cette action il aurait pu objecter en invoquant maints motifs : qu'il ne veut pas déranger les autres pour le porter ; qu'il ne veut pas être la cible de tous les regards en passant par le toit ; invoquer que la descente à travers le toit n'est pas compatible avec son handicap ; etc.¹⁵

À l'intérieur de l'acte médical responsable les analyses médicales - dans le cadre de l'établissement du diagnostic et du schémas de traitement - ont leur importance, mais elles sont limitées. Entrer dans la dynamique de la guérison veut dire aussi se confronter seul avec sa « paralysie ». Les textes bibliques nous le rappellent : malgré le pouvoir de guérison de Jésus, malgré les efforts de ceux qui ont porté le paralytique, celui-ci doit descendre en lui-même pour trouver les ressources nécessaires de la guérison. La participation du patient est importante et peut varier d'un patient à l'autre. C'est ce que les médecins ont appelé résilience, qui à l'origine est un terme technique : la résistance au choc d'un métal ou d'un alliage. C'est une analogie des termes, qui a porté ses fruits en psychologie et en médecine, pour désigner la capacité de réponse des personnes à des conditions difficiles, mais surtout la découverte des capacités de réaction dans certaines conditions jusqu'alors inconnues.

¹⁴ Imaginons quelqu'un qui adresse cette question à une personne paraplégique qui se trouve dans la même situation.

¹⁵ Cf. Basset, *Culpabilité paralysie du cœur*, 23.

Quelles sont les problèmes éthiques ? Nous sommes donc en présence d'une personne seule, socialement marginalisée, isolée et abandonnée à son sort (« Il y avait là un homme infirme depuis trente-huit ans » Jn 5,5). Il s'agit donc d'une personne qui est coupée des autres et en même temps dépendante d'eux (cf. Jn 5,7). Enfin c'est une personne qui est coupée aussi de Dieu. Les perspectives d'action éthique ne doivent pas être séparées et vont :

- dans le sens d'une responsabilité personnelle devant la maladie (voir le péché) – « Veux-tu guérir ? » Jn 5,6
- dans le sens d'une responsabilité collective/sociale face à la maladie (voir le péché). Il s'agit de repenser les structures sociales, de revisiter la notion de solidarité avec le malade
- dans le sens d'une relation renouvelée avec Dieu (« Tes péchés te sont pardonnés » Lc 5,20)

Perspectives analytiques et limites d'une analogie entre théologie et médecine. S'il y a au niveau de la guérison un lien entre le somatique, le psychique et le spirituel, il y a aussi des risques : celui de la confusion ou de la mise en équivalence stricte. Deux exemples :

L'analogie théologie – médecine comporte de tels risques. Le livre *Éthique et santé publique : enjeux, valeurs et normativité* de Raymond Massé et Jocelyne Saint-Arnaud avertit sur certaines analogies (maladie – régime – santé et péché – conversion – salut ; salut chrétien et « salut » sanitaire ; santé et moralité, etc.) qui sont préjudiciables de point de vue analytique, médical et théologique.¹⁶

Faire une analogie stricte entre Jésus et le médecin, cela peut mener à une position qui rend au médecin un statut de « dieu », il est celui qui donne la vie et la mort. Le médecin peut acquérir ainsi une image mythique dont il peut abuser, en diminuant la liberté et la responsabilité du patient ou abuser financièrement de celui-ci.

Donc, il faut prendre conscience que dans les Évangiles la perspective spirituelle prend la première place. « Se contenter » d'une guérison physique, sans comprendre que cela représente *un signe* du Royaume qui se manifeste à travers la relation à Dieu et la relation aux autres, reste réducteur. De même il faut éviter une équivalence stricte entre la vulnérabilité physique et celle spirituelle, même si l'une peut avoir des conséquences sur l'autre. Une autre limite est donnée par l'utilisation de la bible en éthique (cette fois-ci éthique de la santé), étant donné que le rapport éthique-bible reste problématique¹⁷.

¹⁶ R. Massé § J. Saint-Arnaud, *Éthique et santé publique : enjeux, valeurs et normativité*, Québec 2003, 17-23.

¹⁷ Voir à ce sujet : X. Thévenot, Situations sexuelles spécifiques, en *Initiation à la pratique de la théologie. Vol III. Éthique*, Paris 1983, 443-449. ; Commission Biblique Pontificale, *Bible et Morale*, Bruyères-le-Châtel 2009.

Conclusions

Le concept d'analogie est défini comme tout processus qui implique une forme de similarité qui peut se situer au niveau des éléments ou au niveau relationnel. En procédant par l'argumentation l'analogie met en relation des éléments d'un domaine avec un autre domaine pour une meilleure connaissance. Même si elle est très attrayante, l'analogie pose plusieurs problèmes à cause de son raisonnement qui n'est jamais satisfaisant étant donné que les éléments mis en rapport ne sont jamais identiques. Nous avons vu les limites.

Quel est alors l'intérêt de l'analogie ? L'étude de cas « la guérison d'un paralytique » a permis une analogie entre théologie et médecine pour rendre compte de la manière dont la première peut informer la seconde en attirant l'attention sur les personnes/communautés vulnérables, sur le rôle de la foi/confiance dans le cadre de la relation à Jésus/médecin, sur le rôle de la communauté dans l'accès aux soins, sur la résilience. L'hypothèse d'une guérison somatico-psycho-spirituelle nous présente le paralytique comme quelqu'un qui est guérit : qui prend son grabat et marche (même si le grabat, représentant sa souffrance, le suit comme une ombre), qui intègre la société (car il parle avec les gens) et renoue sa relation avec Dieu (Jésus le rencontre à la synagogue).

THE PROCESS OF ACHIEVING THE SELF ARCHETYPE FROM THE PERSPECTIVE OF ANALYTICAL PSYCHOLOGY (TOWARDS UNDERSTANDING THE CONCEPT OF GOD-MAN)

IVANA RYŠKA VAJDOVÁ*

ABSTRACT: *The Process of Achieving the Self Archetype from the Perspective of Analytical Psychology (Towards Understanding the Concept of God-Man).*

This article is dedicated to Jung's notion of the individuation process which is inseparable from his idea of Soul as a harmonious and dynamic wholeness of self. The individuation process pursues its own objectives and places specific demands on human being in a course of his or her life. Ultimately it tries to integrate different components of soul – the complexes – into one organic unit. The individuation process manifest itself as spontaneous vital activity but generally it is a very problematic and enigmatic phenomenon because it raises from confrontation between outside and inside influences of human Psyche. This article also puts emphasis on Jung's notion of God-Man.

Keywords: individuation, archetypes, ego, self, God-Man, analytical psychology, neurosis, C. G. Jung

REZUMAT: *Procesul dobândirii arhetipului sinelui din perspectiva psihologiei analitice (spre înțelegerea conceptului de Dumnezeu-Om).*

Studiul de față este dedicat noțiunii de proces de individuare a lui Jung, care nu poate fi despărțită de concepția sa cu privire la suflet ca un întreg armonios și dinamic al sinelui. Procesul de individuare urmează propriile sale obiective și îl confruntă pe om cu cerințe specifice de-a lungul vieții sale. În ultimă instanță, el încearcă să integreze diferitele componente ale sufletului – complexe – într-o unitate organică. Procesul de individuare se manifestă ca o activitate spontană vitală, dar este în general un fenomen foarte problematic și enigmatic, deoarece apare din confruntarea influențelor interne și externe ale psihicului uman. Articolul accentuează de asemenea noțiunea de Dumnezeu-Om a lui Jung.

Cuvinte cheie: individuare, arhetipuri, ego, sine, Dumnezeu-Om, psihologie analitică, nevroză, C. G. Jung

* Ivana Ryška Vajdová (1985) is a PhD. student at Charles University in Prague, at Department of Philosophy and History of Science under supervision of prof. Stanislav Komárek. She is focusing on Jungian studies in context of History of Science. From historical perspective she is studying evolution of the concept of archetypes in Jung's work and his contemporary critics. Email: ivanavajdova@gmail.com. This paper was supported by GAUK, grant No. 368313.

Introduction

“Whatever you did to one of my brothers, you did to me, too”. In the Gospel According to St. Matthew, Jesus Christ says: *Love your enemies*. But what if we learn that the smallest, the most miserable and the worst enemy of all is in ourselves? What if I learn that the enemy I shall love is myself?... To care for oneself does not necessarily have to be an expression of egoism. Just the contrary, it is a rewarding activity. Centre of Jung’s psychological interest is man’s individuality. Jung perceives the process of birth and maturation of human individuality as the process of individuation. The aim of this lifelong process, as elaborated further in the article, is the gradual shift from the Ego, which Jung sees as the centre of consciousness, to so called “Self” (das Selbst), which Jung sees as the centre of the wholeness of man’s personality, including both consciousness and unconscious. For Jung, the most developed and personified symbol of the Self from the psychological point of view is Jesus Christ. What in Christian theology is called *Imitatio Christi*,¹ is for Jung a religious equivalent to a journey of psyche in the process of individualization. “The deification of Jesus, as also of the Buddha, is not surprising, for it affords a striking example of the enormous valuation that humanity places upon these hero figures and hence upon the ideal of personality”². However, Jung points out that individuation does not mean placing a burden on Jesus, but to undergo the same experiment with one’s life as done by Jesus: realization of oneself³.

Individuation as Both the Integration and Modification of the World

According to C.G. Jung,⁴ the Swiss psychologist and founder of analytical psychology, individuation is primarily a complex lifelong process that brings together conscious and unconscious. However, it is also understood as a process of differentiation of the psyche necessary to establish a person’s wholeness and it can manifest itself as a destabilization of the original psychological balance resulting in neurosis: “Individuation means becoming an individual – and, in so far as individuality embraces our innermost, last and incomparable uniqueness, it also means becoming one’s own Self. Individuation could be, therefore, translated as a ‘coming to selfhood’ (Verselbstung) or ‘self-realization’ (Selbstverwirklichung)”⁵.

¹ J. Heisig, *Imago Dei - A Study of Jung’s Psychology of Religion*, Lewisburg 1979.

² C.G. Jung, *A Psychological Theory of Types*. Collected Works. Vol. 6, 815-817.

³ Ivana Ryška Vajdová, Jung’s Psychological Analysis of Imago Dei, *Spirituality Studies*, 2, 1, 2016, 49-64.

⁴ Haymann Ronald, *Life of Jung*, NYC/ London 2001.

⁵ Jung, *Výbor z díla III – osobnost a přenos*, Brno 2000, 69.

Jung perceives neurosis as an attempt to re-establish the balance of the psyche which causes external and visible symptoms of disturbed consciousness. In the early stages, it can manifest itself by memory loss, partial aphasia, problems with thinking functions, and often an activation of a complex towards some person, situation, object or phenomenon. Long-term psychological imbalance can lead to psychosis, i.e. a state in which the integrity of consciousness collapses and the affected individual can get out of such state only with the help of a professional⁶.

Character of individuation immanently speaks of re-establishment of wholeness, while neurosis attempts to expose dissociative character of one's personality which does not correspond with one's persona, i.e. with how one presents oneself outwardly, for Jung, the aim of individuation is to free the Self of the false wrappings of the persona on the one hand, and of the suggestive powers of unconscious contents on the other.⁷

Even before he conceptualised his theory of archetypes, Jung had coined the term 'individuation' in 1916 to denote the process of self-realization⁸. Individuation, however, does not mean excellence or infallibility of the individual, but the full development of one's prerequisites and freeing oneself of unconscious suppressions, outwardly projecting themselves in a destructive way – known as the shadow archetype. The aim of the individuation process, therefore, is to assimilate those unconscious contents that do not correspond with the persona and also bring the individual to become conscious of one's own uniqueness and depth of self-knowledge.

According to Jung, the individuation process does not end in strict individualism or egocentrism, as it is often simply assumed. In a wider context, it manifests itself in the integration in society, which is not a product of convention anymore, but a conscious and profound decision and establishment of an individual within society. "Individualism means deliberately stressing and giving prominence to some supposed peculiarity rather than to collective considerations and obligations. But individuation means precisely the better and more complete fulfillment of the collective qualities of the human being, since adequate consideration of the peculiarity of the individual is more conducive to a better social performance than when the peculiarity is neglected or even suppressed"⁹.

However, it is unlikely for an individual completing the individuation process to become hyper-altruistic, as by acting this way one would limit oneself and therefore negate the concept of individuation itself. Individuation also means to

⁶ Jung, *The Undiscovered Self*, New York 2005.

⁷ Jung, Conscious, Unconscious, and Individuation, In: *Collected Works 9 I*, Princeton 1939

⁸ P. Pietikainen, *Alchemists of Human Nature*, London 2007, 105.

⁹ Jung, *Výbor z díla III*, 70-71.

work with conscious functions and to become aware of one's own complexes often activated by inferior function of the consciousness: "The least differentiated 'inferior' function is so contaminated with the collective unconscious that during the individuation process it brings along the archetype of the Self"¹⁰.

Subjective or intrapsychic integration takes place within the framework of differentiation, and at the same time of establishment of dissociative and primarily unconscious contents in the subject. It is then followed by object-relations process or social integration, generally called the secondary stage of socialization. In relation to the rest of the world, it is generated through interruption which thus becomes a central question in individuation¹¹.

It is, however, impossible to pre-determine the preference of action for an individual, or even the kind of values one will bring to the society. It is the variety of inner life and outer projection that is specific and unique in every individuated personality. At the instant when a subject becomes an individual in society, there is a higher tendency for new opinions and values to emerge and be applied in everyday life. Such contents and values do not need to be of technological character. They mostly present philosophical, ethical, aesthetic, or radically methodological contribution to the sociocultural sphere.

The individuation process is accompanied by the deviation from the collective norms, yet it does not culminate in anomic behaviour or in preference of one's own infallibility. A personality in which individual components of the psyche are integrated, automatically reforms its world view, but diverges from the clearly defined individualism: "A real conflict with the collective norm arises only when an individual way is elevated to a norm, which is the actual aim of extreme individualism. Naturally, this aim is pathological and inimical to life and it has nothing to do with individuation that hold collective norms in esteem"¹².

In the individuation process the Ego is transcended and the gradual constitution of an individual, that is of what is indivisible (in-dividere), occurs with the subsequent realization of the Self. To attain the archetype of the Self means to expand one's self-knowledge beyond the boundaries of subject's consciousness and to create a balance between consciousness and unconsciousness. The Self, therefore, can be referred to as abstract psychic equilibrium, that is the imaginary point of psychic balance of the individual when, although, the whole unconsciousness is not revealed in the individual's introspection, it is no longer a place for burdensome suppressed contents that would have disintegrated effect for the Self.¹³ Individuation is not a process crowned with perfection, but wholeness. The

¹⁰ Jung, *Výbor z díla V – nové symboly individuálního procesu*, Brno 1999, 38.

¹¹ I. Gray, *Jung, Irigaray, Individuation*, New York 2008, 80.

¹² D. Sharp, *Slovník základních pojmů Junga*, Brno 2005, 60.

¹³ Jung, *A Study in the Process of Individuation*, In: *Collected Works 9 I*, Princeton 1934/1950.

wholeness has a specific character for each and every individual, for Jung no one is ever completely individuated. The goal of individuation is wholeness and a healthy working relationship with the Self.

The Self as an analytico-psychological concept of the God-man¹⁴

According to Jung, the Self can be described as an archetype representing wholeness and at the same time a centre of the psyche. Generally speaking, the Self is “a totality of all psychic phenomena of oneself”. Unlike the Ego that covers the contents of consciousness, the Self is a unification of conscious and unconscious contents in a person. It is in essence an abstraction, more precisely transcendent concept belonging to every individual¹⁵.

The Self, however, does not assume objectivistic concept, which means that, although, it can be rationalised in general, on the individual level it differs in its realization and it stays dynamic: “Our own Self is an architect and also a builder of our dynamic structure on which, in a course of a lifetime, our spiritual existence leans, transcends the Ego and preserves a long-term potential of the mankind. The aim the Self tries to achieve is wholeness, a complex realization of the plan for human existence in a course of a lifetime of an individual”¹⁶.

Archetypal images of the Self appear in dreams and myths mostly as symbolic figures of the subordinate character. It is, for instance, the archetype of the Saviour, the King, the Hero¹⁷, the Wise Old Man or the Magician. In the image of mandala quarternity, Jung positions the Self in its centre, as it represents the union of opposites, in other words completion of a process of enantiodromia. Jung states that the Self is not recorded only in gnostic or alchemistic works, but also in literature of crypto-religious character, be it Alighieri’s *Divine Comedy*, Milton’s *Paradise Lost* or Goethe’s *Faust*. The Self has functional meaning only when it can act compensatorily to Ego-consciousness. If the Ego is dissolved in

¹⁴ The Self (das Selbst) is not an Ego (das Ich) but a supraordinate totality embracing the conscious and the unconscious. As a result, it continually creates that ubiquitous “participation mystique” which is the unity of many, the one man in all men. This psychological fact forms the basis for the archetype of the Anthropos, the Son of Man, the Home Maximus, the only man (vir unus), purusha. Jung, *Výbor z díla IV – obraz člověka a obraz boha*, Brno 2001, 247.

¹⁵ Jung, *The Structure and Dynamics of the Self*, In: *Collected Works 9 II*, Princeton 1951.

¹⁶ A. Stevens, *On Jung. With a reply to Jung’s critics*, Princeton 1999, 62.

¹⁷ “The hero symbolizes a man’s essential unconscious Self which manifests itself empirically as the sum and most complete and pure prototype of all archetypes therefore it includes the archetype of the ‘father’ and of the wise old man alternatively. To that extent the hero is his own father and his own begetter”. Jung, *Výbor z díla VIII – brdina a archetyp matky*, Brno 2009, 236.

identification with the Self, it gives rise to a sort of nebulous superman with a puffed-up Ego and a shrunken Self. It means that the concept of analytical psychology of the Ego assumes not only the existence of the Self, but also a direct transition to the Self through the individuation process. At the same time, however, we must not “divinise” the integrated Ego to the pure Self since by doing so any kind of individual character is being lost.

At that moment an individual would cease to exist as an individual and one would become emanation of collective consciousness syncretically connected to unconscious contents where it would be impossible to differentiate a personal character from the collective one. When decision making is concerned, it is not possible to apply the rational “either-or” to making decisions about the Ego and the Self. The reason is that: “the new personality is not in any case a third thing midway between the conscious and unconscious, but it is both together. Since it transcends consciousness it can no longer be called the Ego, but the Self. Reference must be made here to the Indian concept of the Atman, whose personal and cosmic modes of being form an exact parallel to the psychological concept of the Self and the *filii philosophorum*: the Self too is both ego and non-ego, subjective and objective, individual and collective. It is the uniting symbol which epitomizes the total union of opposites. As such and with respect to its paradoxical nature, it can only be expressed by means of symbolic figures”¹⁸.

One Coptic tractate included in the Bruce Codex (*Codex Brucianus*) already contains a reference to Only Begotten Son (*Monogenes* or *Anthropos*) dwelling in the monadic form in the Maker (*Setheus*) surrounded by people of all races. He is also known as *Anthropos* whose limbs make up the four gates, hence the analogy to four basic functions of the conscious. The *Monad* is a spark of light (*spinther*), an atom of the Deity. “The *Monogenes* is thought of as standing upon a *tetrapeza*, a platform supported by four pillars, corresponding to the Christian quaternarium of the four Evangelists, or to the *Tetramorph*, the symbolic steed of the Church, composed of the symbols of four evangelists – the angel, eagle, ox and lion”¹⁹. In the *Barbelognostic* system, *Autogenes* conceived of himself, or the *Uncreated* is surrounded by lights from all four sides. This figure is analogous to *Monogenes*, the figure from the *Gnostic Coptic Bruce Codex*. Medieval alchemy often regarded the *Philosopher’s Stone* (*Lapis Philosophorum*), or the primary matter (*Prima Materia*) as a mystical being referred to as the earthly God (*Deus terrestis*), the Saviour (*Salvator*) or first numinous man – *Thanthropos*. He is seen as a matter

¹⁸ Jung, *Výbor z díla III*, 271-272.

¹⁹ Jung, *Výbor z díla IV – obraz člověka a obraz boha*, Brno 2001, 79.

of oneness, which never dies and creates and transform itself. It is a monadic matter of firm point analogous to the Self as a fixed centre of dynamic spectrum of the psyche.

Teaching about the Son of God having attributes of the God-man can be already found in the work of Gnostic Zosimus from the third century AD. Zosimus talks about Anthropos who is gifted with the mystic connection with the hieratic art (*hieratiké techné*). Jung also points out Paracelsus who refers to the fact that the archaic texts about the Original Man or Anthropos showed that deity in a form of demiurg presented itself through primordial conceived man (*protoplasus*), who possessed cosmic proportions. It is, therefore, possible to be identified with an image of the first matter (*prima materia*) in alchemic texts: “The symbolic names of the *prima materia* all point to the *anima mundi*, Plato’s Primordial Man, the Anthropos and mystic Adam, who is described as a sphere (wholeness), consisting of four parts (uniting different aspects in itself), hermaphroditic (beyond division by sex), and damp (i.e. Psychic). This paints a picture of the self, the indescribable totality of man”²⁰.

At the same time, the life of a man is only specific phase of perpetual cycle. With regard to alchemy: “death is at once the conception of *filius philosophorum*, a peculiar variation of the doctrine of Anthropos”²¹. It is therefore possible to state that the concept of the God-man is of equal religious, psychological and especially therapeutic importance with regard to the symbolic role of individuation in a life of man. Ignorance of such importance contributes to deepening of the postmodernism crisis of a man as a subject, and it called for the constitution of a subject on the individual level.

Conclusion

Jung’s expression “God-man” sounded blasphemous in his era, but it has peculiar psychological meaning. It highlights the dynamics of an individual psyche trying to reach a state of wholeness, analogous to Nietzsche’s concept of *Übermensch*²². On this journey the significance of analytical psychology arises as its main purpose is to overcome seemingly impervious boundary between secular world-view – with its empirical and scientific character – and an introspective, mystical and religious experience.

²⁰ Jung, *Paracelsica – dvě studie o renesančním mysliteli a lékaři*, Praha 2002, 67.

²¹ Jung, *Výbor z díla III*, 271.

²² Nietzsche’s influence on Jung has been discussed by a lot of historians and philosophers, especially by P. Bishop (1995) *The Dionysian Self: Jung’s Reception of Nietzsche* or Liebscher, Martin (2012) *Libido und Wille zur Macht*.

A wide gap between the two has caused current psychological crisis notes Jung. Neurotic nature of modern man makes his advance towards the ideal of wholeness impossible. We need to bridge the gap as well as surpass rigid value dualism contained in traditional religion. Human being can't exist nor individuate itself without values, in the same time the obsolete value system became a main obstacle in the individuation process of modern man.

Jung sees the goal of individuation process in achieving man's uniqueness, discovery of who he truly is or who he should be in accordance with his inner specificity and determination. That requires liberation from the disguise of Persona on one hand and from the suggestive power of unconscious on the other. Individuation means also awareness of the continuation of one's life through the ages. It gives a man a feeling of eternity on this Earth²³.

It is Jung's demand for syncretism that can positively and creatively express the state "beyond good and evil" as well as create a sustainable state which is not based on rigidity of outside ideology. It ought to be based on inner and profound reality lived through by every human who will willingly become an individual.

The process of individuation is always, more or less, in contrast with collective norms since the birth of individuality is connected with breaking away from the collectiveness and with differentiating from the universality. The concept of "das Selbs" epitomises an organic link between the unique and the eternal, the individual and the universal, the individual and the collective. At the same time, it can be characterised as a conflict "coniunctio oppositorum", the unity of opposites. In that sense it signifies the compact personality of man. It is impossible to live as Ego forever, it would be childish, says Jung. The true centre is the Self, just as the centre of our solar system is not the Earth but the Sun. Achieving the genuine human maturation depends on the acknowledgment of this higher psychic and spiritual authority²⁴.

²³ Jung, *Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925*, Princeton 2012, 154.

²⁴ R. Starý, *Potřže s hlubinnou psychologií*, Prostor 1990, 200.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

Saint Dionysius the Areopagite. Sources, context, reception. A. Tat/ Cl. Tuțu (ed.), Cluj-Napoca : Napoca Star 2015, 311 p.

Le présent livre réunit les études présentées à l'occasion du *Congrès International Saint Denys Aréopagite : sources, contexte, réception*, qui s'est déroulé le 16-17 octobre 2014 à Cluj-Napoca, Roumanie. Publié avec le soutien du secrétariat d'état pour les cultes religieux, édité par Alin Tat et Claudiu Tuțu, le présent volume débute avec une brève préface écrite par les éditeurs, dans laquelle ils mentionnent que les œuvres croisent plusieurs domaines, celui de la théologie, philosophie et la littérature religieuse classique ou de l'histoire de la philosophie, des perspectives des auteurs orthodoxes ou catholiques. En tant que manifestation à caractère international, les textes ont été publiés en anglais, italien, français et roumain, selon la présentation en plein des intervenants. L'ensemble des œuvres sont dédiées au théologien Hans Urs von Balthasar qui nous offre une lecture sage des œuvres du Pseudo-Denys, adaptée à la pensée moderne pénétrée par des réflexions esthétiques arrosés de thèmes théologiques pertinentes pour le monde d'aujourd'hui.

A la page 10 est présenté l'allocution de débute de Cardinal Kurt Koch, suivie par le mot d'ouverture du Recteur de l'Université Babeș-Bolyai, Ioan Aurel Pop, qui porte le titre *Pensées de laudes et félicitations* (pages 11-13), en soulignant le message théologique et les valeurs humanistes des œuvres de Pseudo-Denys.

La première étude, publiée en italien par Monseigneur Florentin Cihălmeanu, est intitulé La théologie de la Hiérarchie dans les œuvres du Saint Denys l'Aréopagite (pages 14-26). L'auteur présente quelques repères bibliographiques qui intègrent dans son contexte historique le créateur du *Corpus Areopagiticum* ou *Corpus Dionysiacum*. Puis est rappelée la vision de Denys sur la hiérarchie des anges dans la vision gradualiste de souche néo-platonique qui reste dans la tradition de la théologie, voir l'angéologie et la démonologie classique, comme des repères pérennes et indélébiles. Dans une manière similaire est la projection de ce «monde d'au-delà» dans les affaires soi-dites «terrestre», Denys nous parle d'une hiérarchie ecclésiale indispensable pour une transmission intermédiaire de l'action divine vers le monde historique, d'un gradin à l'autre, de la lumière de la Grace qui respandit par le biais des sacrements. Ainsi, dans les conclusions et les réflexions sur le monde d'aujourd'hui, l'auteur nous dévoile que le relativisme éthique et la déstructuration de la société désacralisée peuvent trouver un repère solide dans le processus de rétablissement de l'autorité par le biais de la redécouverte de la hiérarchie, et de la nécessité d'une hiérarchisation dans le mode de la politique, de l'Eglise etc., bien sûr dans un langage culturel post-moderne. La *causa malum* de

toutes sortes des crises contemporaines est liée à la surenchère du sujet cognitif, de l'*ego*, tout en diminuant l'autorité de Dieu.

Dans son *intervention à la cérémonie d'ouverture du Symposium International Œcuménique de patristique, Saint Denys : les sources, le contexte, réception* (pages 27-34), présentée en italien, Cristian Barta nous rappelle que la pensée de Denys Aréopagite mène vers une théologie spéculative dans laquelle l'expérience spirituelle et la vie liturgique de l'Eglise sont réunies dans la recherche de la Vérité.

L'article suivant, écrit en anglais, est signé par John M. Rist et est intitulée *Le christianisme de Denys: la compréhension dialectique du débat post-Réforme* (pages 35-50), commence avec un préambule sur le rapport entre la théologie de Denys et le néoplatonisme, toute la rhétorique et la pensée philosophique ou religieuse de son temps étant imprégnées par l'esprit hellénistique. L'auteur fait allusion aux Cicéron, Jérôme, Clément, Origène, Justin, Athanase. C'est le temps quand le médio-platonisme de Filon d'Alexandrie devient le «néo-» platonisme dans le sens propre du terme, en prenant comme but la recherche d'un *principium* de toutes les choses et le problème de Dieu. Les précurseurs de Denys sont Origène, Grégoire le ? Nyssen/ de Nysse ? et Evagrius du Pont parmi les chrétiens, et Platon, Plotin, Iamblichus, Damascius et Proclus parmi les païens. Les synthèses patristiques nous offrent le concept de médiation dans le Christ ou l'*éros* dans la mystique qui obtient ultérieurement les nuances spécifiques dans l'Orient et l'Occident chrétien. En commençant avec Martin Luther, Denys est accusé de la «platonisation» de la foi, une position modérée avant Adolf Von Harnack, qui considère l'hellénisation du christianisme comme un retour vers les positions vétérotestamentaires. Dans

une perspective historique, ce que la critique post-Réforme protestante considère d'origine païen par la mystique et théologie, doit être analysé dans le contexte culturel du temps dans lequel a vécu Saint Denys, c'est-à-dire qu'il faut éviter les anachronismes.

Sever Voicu, dans son article écrit en italien intitulé *L'apophatisme chez le Chrysostome et l'Aréopagite* (pages 51-62), conclut qu'il n'y a pas une vision commune chez les deux Pères de l'Eglise, même dans les plus vieilles références cappado-ciennes qui nous donnent les premières traces d'une théologie apophatique.

Ecrit en français, l'étude de Lucian Dincă est intitulée *Quelques réflexions autour des Epîtres de Pseudo - Denys l'Aréopagite* (pages 63-77). Après la présentation de l'importance des Epîtres dans le corpus Pseudo-Aréopagitique, l'auteur nous propose une vision synthétique sur la structure et le contenu théologique de l'épistolaire. Dans les conclusions, l'auteur réaffirme l'importance du *corpus Pseudo-Aréopagitique* pour une meilleure compréhension d'autres œuvres majeures, ci-incluse la *Théologie symbolique* ?, œuvres dionysiennes malheureusement perdues aujourd'hui. Ainsi peuvent être mieux clarifiées des aspects théologiques, pastoraux, dogmatiques et disciplinaires de l'Eglise primitive.

L'étude écrite en anglais par Isabela Stoian, *Le temps dans les œuvres de Saint Denys Aréopagite* (pages 78-88), est dédiée à la problématique du temps, de l'histoire et de l'éternité. L'un des plus intéressants sujets dionysiennes est le rapport histoire – éternité, par l'éternité étant définie ce qui tient de la réalité de Dieu en opposition avec la contingence subordonnée aux temps.

Petru Molodeț-Jitea présente en anglais l'article *L'eros platonique et l'eros chrétien dans le «Corpus Areopagiticum. Commentaire*

sur *De divinis nominibus*, chapitre IV : 12, 13 (pages 89-98). L'auteur explique premièrement la signification du terme *éros* dans les œuvres de Platon, pour arriver au même motif dans les œuvres de Saint Denys. La mystique chrétienne comprend l'*éros* par la médiation des concepts d'extase et de communion ; la critique moderne de la vision dionysienne traite également le terme *agape* dans l'expression théologique.

De nouveau en français, l'étude de Florin-Cătălin Ghiț est intitulée *Les sources et l'identité de l'«Eros» divin dans les écrits Aréopagiques* (pages 99-119). L'article nous propose un ample parcours chronologique sur le concept d'*éros* chez Platon, Proclus, Aristote, Plotin et Denys, en soulignant ultérieurement la position spécifique de Saint Denys à partir des fondements bibliques. *Eros* pour Denys parvient à concentrer les fonctions d'une antenne qui intercepte et capture l'amour divin, mais qui transmet en même temps cet amour tant envers toute la création qu'envers sa source, en doxologie, communiquant à la fois cet amour à toute la création et à sa source, Dieu qui est amour, y compris *éros*.

Marius Portaru écrit en anglais l'étude *Une note sur la double activité chez Plotin et l'influence sur les Pères de l'Église* (pages 120-136). Selon l'auteur, l'image de Dieu comme concept pèse plus que l'idée de divinisation par la grâce. En partant de Plotin, Maxim le Confesseur et le Pseudo-Aréopagite, il nous parle d'une métaphysique chrétienne qui affirme la possibilité d'un contact direct entre Dieu-transcendant et le monde-contingent, et également d'une divinisation par l'action d'auto-communication et de l'activité divine sur la réalité créaturale de l'homme.

Florin Crișmăreanu, dans sa recherche publiée en français, *Maxime le Confesseur lecteur de Corpus Dionysiacum* (pages 137-156), nous éclaire que l'influence de la philo-

sophie classique grecque sur les premiers auteurs chrétiens est incontestable, mais nul autre penseur n'a été aussi souvent associé au platonisme, plus précisément au néoplatonisme, que l'auteur du *Corpus Dionysiacum*. La simple lecture des textes conservés sous le nom de Denys l'Aréopagite et des écrits Maximien est suffisante pour observer la diversité des thèmes communs aux deux auteurs. En conclusion, contrairement à la position d'une partie des exégètes, Denys a influencé la doctrine Maximien, peut-être pas nécessairement par l'originalité des idées dionysiennes, mais surtout par la continuité, la cohérence dans le cadre de la même tradition. Ces auteurs fondamentaux pour la doctrine chrétienne, à côté des autres pères de l'Église, ne sont que des petites perles, un peu plus luisantes peut-être, enfilée sur le fil continu de la tradition.

Écrit en anglais, l'étude de Nicoleta Negraru *L'ordre divin. La hiérarchie comme ordre (taxis) et l'ordre comme disposition habituelle (hexis) chez Denys l'Aréopagite et Maxime le Confesseur* (pages 157-187) est une recherche menée sur une comparaison entre les deux pères de l'Église, en nuancant le gradualisme métaphysique et l'ordre naturel qui dirige le monde.

L'œuvre de Gheorghe Drăgulin, en roumain, nous présente *Gérard de Morisena (+1046), un premier témoignage sur la réception du «Corpus Pseudo-Aréopagite» dans l'espace de l'Église Orthodoxe Roumaine* (pp. 188-204). Malgré le fait qu'il a été martyrisé pour ses idées sur le monde parfait qu'il cherchait, l'œuvre de l'évêque de Morisena est toujours d'actualité. L'auteur nous offre également des éclaircissements sur la perception de Saint Denys dans le milieu orthodoxe roumain.

Un autre regard sur le thème cité est donné par Claudiu Mesaroș dans son étude publiée en anglais, *Deux sujets aréopagite*

dans «*Deliberatio supra hymnum trium puerorum*» de Gérard de la Cenad (pages 205-219). L'auteur nous montre la concordance entre la recherche de la Vérité par le chemin de la philosophie chrétienne qui reconnaît l'existence de Dieu et une philosophie païenne qui part de la raison comme d'une lumière naturelle pour arriver aux derniers principes. Malgré l'absence du terme *concordia* chez Gérard, sa pensée est pénétrée par une *theologia naturalis* qui mène vers la Vérité.

Tereza-Brândușa Palade nous propose une autre étude en anglais, *L'auto communication de Dieu : Influence de la doctrine de la beauté de Denys dans la théologie de Thomas d'Aquin* (pages 220-227). L'Aquinat démontre dans le corpus scolastique spécifique pour le moyen âge des nombreux passages de Denys, réconciliant ainsi le cathaphatisme avec l'ineffabilité de Dieu, inhérente à la transcendance divine.

L'œuvre de Cristian Moisiuc, écrit en français, *Le statut de la mystique. Arguments (anti)dionysiens dans la controverse quietiste entre Bossuet et Fénelon* (pages 228-244), traite sur la dernière controverse avant l'époque des Lumières et dans laquelle on a tenté une dernière récupération de l'héritage patristique. Les deux archevêques ont écrit des livres intitulés «La tradition secrète des mystiques» (Fénelon) et «La tradition des nouveaux mystiques» (Bossuet). Dans l'ouvrage *La tradition des nouveaux mystiques*, Bossuet consacre un chapitre à saint Denys, qu'il interprète essayant de prouver qu'il n'y a aucune tradition «cachée» dans l'Eglise. La célèbre expression qui décrit la position de Bossuet par rapport à saint Denys («d'habile inconnu») se trouve dans la section V (l'analyse de l'œuvre de saint Denys occupe les sections IV-VI). Les exagérations et les

erreurs d'interprétation de Fénelon ont permis à Bossuet de rejeter non seulement l'idée d'une tradition mystique secrète (transmise par la pratique monastique et érémitique), mais l'idée même de mystique. Certes, Bossuet reconnaît la mystique en tant que réalité spirituelle, mais seulement dans le passé. Il y a chez lui une aversion manifeste pour le resurgissement de la mystique dans le monde du XVII^e siècle. C'est pour cette raison qu'il s'efforce de réduire la mystique à un procédé de *voilement symbolique de l'infinité et de la majesté de Dieu*. Conformément à cette théorie, il revenait à l'évêque de dévoiler les vérités symboliques au peuple et de les traduire dans un langage accessible.

La dernière œuvre présentée en anglais par Nicolae Turcan s'appelle *La phénoménologie et la théologie apophatique : La réception de Saint Denys l'Aréopagite dans la pensée de Jean-Luc Marion* (pages 245-258), nous montre une autre ouverture de la théologie vers la philosophie moderne et contemporaine. Dans ses conclusions, l'auteur considère que Marion comprend l'apophatisme dionysien dans une manière semblable à la perspective des Eglises Orientales. La reconnaissance du rôle active du sujet humain signifie la définition de l'homme comme «personne liturgique», la grâce étant une réalité apophatique.

Les œuvres de ce Congrès International et l'édition de ce volume est un réel soutien pour la recherche de la patristique contemporaine adaptée pour l'étude de la théologie, de la philosophie et des autres domaines spécialisés dans lesquels la littérature patristique est nécessaire.

ALEXANDRU BUZALIC

William A. Bleiziffer, *Ius particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Actualitate și perspective*, Cluj-Napoca: Argonaut 2016, 434 pp. (con Prefazione di professor Isidor Mărtincă, Ordinario nella Facoltà di Teologia presso l'Università di Bucarest)

È per me un piacere e un onore recensire il libro *Ius particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Actualitate și perspective* del professor William A. Bleiziffer, Ordinario nella Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, presso l'Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca sulla necessità stringente di elaborare un *Diritto particolare* per la Chiesa Cattolica *sui iuris* di Rito bizantino in Romania.

Preferendo entrare nel merito, ritengo delineare per prima cosa il contenuto dell'opera.

Il libro scritto dall'autore in romeno è diviso in cinque capitoli, quattro appendici, due riassunti in francese e inglese e due indici: *Index Nominum* ed *Index Rerum*, preceduto da una *Benedizione* (p. 5) che impreziosisce tale volume poiché è a firma di Sua Eminenza Reverendissima, Sig. Cardinale Lucian Mureșan, Arcivescovo Maggiore della Chiesa Cattolica di Rito Bizantino in Romania e da una *Prefazione* (pp. 7-9) firmata da uno dei più autorevoli professori di diritto canonico, il professor Isidor Mărtincă dell'Università di Bucarest.

Partendo da una visione storico-giuridica e canonica sulla Chiesa Greco-Cattolica in Romania l'autore pone in luce la missione evangelizzatrice di questa Chiesa in terra romena, specialmente in Transilvania lun-

go i secoli. E oggi, dopo la promulgazione del CCEO, per rimanere fedeli alla propria missione, alla propria storia, ricchezza e specificità di tradizione e patrimonio disciplinare è indispensabile che questa Chiesa *sui iuris* tanto provata durante il regime totalitario, emani norme di diritto particolare, anziché rischiare di imbattersi in vere e proprie *lacunae iuris*.

Come è noto, il CCEO costituisce per molti aspetti l'ossatura del diritto delle Chiese orientali cattoliche, lasciando che alcuni aspetti normativi vengano definiti proprio in seno a ciascuna Chiesa *sui iuris*, e solo esse devono produrre un proprio diritto particolare che si applicherà soltanto ai propri sudditi, norme secondo la propria disciplina e la propria tradizione, in accordo con le circostanze odierne, nell'intento di specificare, o addirittura ordinare alcune materie. Così il can. 1493 CCEO dà una definizione del *diritto*

particolare contrapponendola a quella del diritto comune: *Nomine iuris particularis veniunt omnes leges, legitima consuetudines, statuta aliaeque iuris normae, quae nec universae Ecclesiae nec omnibus Ecclesiis orientalibus communes sunt.*

L'elenco delle materie di competenza del diritto particolare è molto ampio e la frequenza dei rimandi a norme di diritto particolare è dovuta al rispetto che il CCEO

riserva alla diversità di tradizione, disciplina e patrimonio di ciascuna Chiesa *sui iuris*, concludendo che questo lavoro è arduo e complesso dato che non esistono finora nelle Chiese orientali codici o raccolte sistematiche del diritto, bensì si trovano qua è là soltanto norme di concili, sinodi e canoni dei santi padri della Chiesa.

I principi per la redazione del diritto particolare che l'autore evidenzia nel terzo capitolo (pp. 163-208) sono degni di considerazione: il principio della coerenza con la legge canonica, della legalità, dell'autonomia e della sussidiarietà, della giusta considerazione delle fonti del diritto proprio, come i Concili provinciali di Blaj, il principio ecumenico e la coerenza del linguaggio.

Il quarto capitolo (pp. 209-259) tratta di temi sul lavoro finora svolto dalla Chiesa Greco-Cattolica in Romania per la redazione del diritto particolare: norme di diritto particolare promulgate dal Sinodo dei Vescovi e dal Gerarca per ogni Eparchia, vari Statuti e documenti liturgici e Decreti dei singoli vescovi.

Nel quinto capitolo l'autore presenta, sotto forma di proposta, alcuni testi per la redazione finale del diritto particolare, per un totale di circa 180 casi, in cui il CCEO fa' un speciale riferimento.

A margine del volume vi sono quattro interessantissime ed utilissime appendici che testimoniano l'intento della ricerca scientifica del presente lavoro.

La prima *Appendice* (pp. 367-371) ha per oggetto l'elencazione di alcuni termini del diritto canonico particolare per le varie Chiese *sui iuris*. In buona sostanza il lettore può ritrovare nozioni e concetti con estrema facilità.

La seconda *Appendice* (pp. 372-374) è denominata *Canoane referitoare la Dreptul particular ale diferitelor Biserici sui iuris, în CCEO*; qui il lettore trova tutti i canoni corrispondenti sul diritto particolare nel Codice orientale.

La terza *Appendice* (pp. 375-380) ha per oggetto l'ordine cronologico di tutti i Sinodi celebrati dalla Chiesa Greco-Cattolica in Romania e da ogni Eparchia cominciando dal 1700, il primo Sinodo eparchiale di Alba Iulia, fino all'anno 1948, il Sinodo elettorale di Blaj.

La quarta *Appendice* (pp. 381-382) riporta l'elenco cronologico delle sedute del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Greco-Cattolica di Romania, dalla sua costituzione quale organo legislativo nel 2006 fino al 2015.

In conclusione non si può altro che elogiare il presente volume, poiché esso rappresenta uno strumento di studio e arricchimento, non solo per i laici e il clero dell'Arcivescovado Maggiore di Alba Iulia e Făgăraș, ma anche per ogni lettore che vuole approfondire le questioni di diritto canonico particolare di questa Chiesa. Pertanto si formulano all'autore i migliori auguri e congratulazioni per tale volume il quale riflette la sua passione per la ricerca scientifica.

MAXIMILIAN PAL

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

Alberto Castaldini, *Il Dio nascosto e la possibilità di Auschwitz: prospettive filosofiche e teologiche sull'Olocausto*, Cluj-Napoca: Editura Academia Română / Centrul de Studii Transilvane 2016, 370 p.

Da sempre la teologia e la filosofia hanno dovuto affrontare le sfide che interrogavano la religione sulla questione del rapporto fra l'esistenza di un Dio potente e buono e l'operatività del Male tanto in senso generico quanto in un determinato tempo e luogo. Ogni nuova ricerca in questo campo è segno della nobiltà dell'uomo che desidera una risposta sulla Divinità e sul mondo.

Alberto Castaldini è conosciuto nella cultura contemporanea per i suoi studi sulle relazioni tra cristianesimo ed ebraismo nella modernità. Sul versante teologico e filosofico ha approfondito nei suoi lavori più recenti alcune implicazioni specifiche della teodicea afferenti al tema della presenza del Male nella storia contemporanea, con preciso riferimento all'evento tragico della Shoah. Quest'area di ricerca l'ha portato a realizzare un'erudita ricerca dottorale, coordinata dal noto filosofo romeno Andrei Marga: *Il Dio nascosto e la storia. Prospettive filosofiche e teologiche sulla Shoah* (Università Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 2012). Consapevole *a priori* dell'impossibilità di trovare una risposta esauriente alla domanda di perché Dio abbia permesso il genocidio di Auschwitz, l'autore si è impegnato ad offrire una riflessione filosofica e teologica sul tema, appellandosi agli studi pubblicati tanto in ambito ebraico (Emmanuel Lévinas, André

Neher, Elie Wiesel) quanto in quello cristiano (Dietrich Bonhoeffer, Paolo De Benedetti), ai quali aggiunge una visione propria.

Nella *Prefazione* l'accademico Ioan-Aurel Pop, Rettore dell'Università Babeș-Bolyai di Cluj-Napoca e Direttore del Centro di Studi Transilvani di Cluj-Napoca, dopo aver descritto l'evoluzione del concetto di nazionalismo dalla sua positiva connotazione originaria al suo significato negativo fino all'antisemitismo, con accenni alla situazione in Transilvania e nell'Europa centro-orientale, punta sulla necessità, quanto mai obbligatoria, di una riflessione fatta sulla base della filosofia e della teologia della storia, come quella proposta in questo libro da Alberto Castaldini. La riflessione sulla Shoah – attraverso lo studio e la conoscenza storica - diventa una lezione morale per la società post-moderna, uno strumento intellettuale obbligatorio nell'evoluzione umana.

Secondo Castaldini, il *secolo tragico*, il Novecento, ha conosciuto, a livello filosofico e sul piano storico delle drammatiche vicende dell'umanità, lo scandalo dell'assenza, del nascondimento, dell'impotenza e persino della morte di Dio (p. 15). In questo senso, l'Olocausto è l'evento che sfida la nostra immaginazione, non solo la teodicea. Auschwitz ha messo in difficoltà la figura tradizionale di un Dio onnipotente, padrone

della vita degli uomini, rendendo difficile ogni giustificazione della presenza invasiva del male e sollevando urgenti quesiti sugli interventi di Dio nella storia, sulla sua sovranità e sulla stessa regalità. La signoria di Dio sul mondo genera smarrimento e alimenta confusione esistenziale. La stessa risposta cristiana ultima riesce a malapena a convincere, ed è quella riferita da Immanuel Kant a Giobbe: l'ordine del mondo manifesta un Creatore saggio, sebbene le sue vie, per noi imperscrutabili, debbano rimanere segrete. Tale risposta non basterebbe a compensare le speranze deluse o a lenire il dolore, e per questo Kant sconsigliò l'elaborazione di una teodicea razionale, destinata per le sue inevitabili aporie a un insuccesso. Va ricordato – per includere anche l'aspetto psicologico – che C. G. Jung, nel suo lavoro *Risposta a Giobbe* contempla per la prima volta la critica di Dio (*Gotteskritik*), nella quale egli spiega chiaramente il dramma psicologico vissuto da Giobbe a cui si aggiunge anche la tensione esistente nel mondo sovranaturale da cui l'uomo dipende e di cui non sempre comprende le coordinate.

Gli ebrei hanno vissuto nel corso di quasi quattromila anni di storia una lunga serie di avvenimenti tragici. Fino al secolo XX era resistito nel giudaismo il concetto dell'equa retribuzione divina per le colpe dell'umanità; il trasgressore della Legge sarebbe stato punito dall'Onnipotente. Ogni evento infelice, fossero prove individuali o tragedie dell'intero popolo, era dunque permesso da YHWH per punire il comportamento scorretto dei propri figli, oppure costituiva una verifica per valutare la loro fedeltà. Il male sofferto non sfuggiva dunque al disegno provvidenziale. Non troviamo un dolore patito inutilmente o sofferenza ingiusta. Per queste ragioni, il rapporto fra la religione e la storia presenta senza dubbio una centralità di cui il filosofo, il teologo e lo storico devono tener conto, perché il Dio

di Israele è il Signore della storia, colui che ha plasmato i cieli, la terra e ogni creatura vivente, che si è rivelato ad Abramo, Giacobbe e Mosè, che ha stretto col suo popolo un patto, essendo l'azione divina immersa nel mondo. Se la storia, secondo la visione ebraica tradizionale, è anzitutto cronaca dell'intervento di Dio fra gli uomini, allora il male non può che generare negli uomini dolore e scandalo, suscitando una domanda immutata da millenni, e cioè quale sia mai il Dio che permette tutto ciò, e soprattutto perché Dio consente al male di agire e distruggere quanto Egli stesso ha creato. Ciò di cui l'uomo si lamenta è l'assenza di Dio, il suo mancato e immediato intervento visibile a favore del giusto e a punizione del malvagio. Un simile intervento può risultare subito dimostrativo, tanto che nella Bibbia appaiono eventi teofanici nella loro straordinaria immanenza. Il filosofo ebreo tedesco Emil Fackenheim osserva che Dio è stato escluso, allontanato dalla storia per decisione della modernità. Conseguentemente, i teologi, sia ebrei sia cristiani, per il pensiero moderno non sarebbero più in grado di affermare la presenza di Dio nella storia, ma la sua provvidenza su di essa, in un modo astratto. Ciò può generare un sentimento di abbandono. In questo libro l'autore si chiede pertanto se Auschwitz abbia rappresentato il culmine del nascondimento di Dio, o se nella Shoà si sia invece in qualche modo configurata una nuova manifestazione del divino. Così, nell'*Introduzione* l'autore illustra l'articolazione del volume e lo sviluppo della sua analisi. Egli precisa che il lavoro intende offrire possibili interpretazioni sulla relazione fra l'uomo e Dio di fronte al sistematico compimento del male in una breve ma tragica frazione del XX secolo. L'itinerario del volume è contrassegnato da un costante rinvio all'eredità filosofica occidentale e alla tradizione religiosa ebraica,

a cui si aggiungono contributi della teologia cristiana, cattolica e riformata.

Il primo capitolo, intitolato *Il Dio della storia e lo scandalo del male*, vuole prospettare, sulla scorta di diversi pensatori, filosofi e teologi, le questioni legate alla presenza di Dio nella storia e alla sua relazione con l'uomo e il mondo. Cercando una risposta alla domanda se il precetto del ricordo delle grandi cose che Dio ha fatto per il popolo sia in grado di convivere con Auschwitz (e con la morte, ad esempio, di un milione e mezzo di bambini), si arriva a delineare un progetto divino che non esclude la possibilità operante del male nella storia, cioè anche la possibilità di Auschwitz. Nell'analisi critica della centralità dell'esperienza religiosa nel pensiero di Emil L. Fackenheim, Karl Löwith, Sergio Givone, Martin Buber o Massimo Cacciari, l'Autore prende le distanze sia dal *Deus sive Natura* di Spinoza, sia dal panteismo hegeliano, ma segue il filone apofatico del tema del Nulla in Meister Eckhart e Cusano, la «presenza assente» di Dio, la libertà dell'uomo. Tutto ciò, sulla linea delle posizioni di Karl Barth, Italo Mancini e Hans Küng, ha portato Alberto Castaldini ad avvicinarsi all'ermeneutica dell'esperienza religiosa proposta da Luigi Pareyson, per la quale Dio rispetta la libertà in cui tutto diventa possibile, incluso il male. Alla fine del primo capitolo l'autore arriva a constatare i limiti della metafisica classica nell'approccio alla Shoà ed esprime la necessità, evocata anche da Paul Ricoeur, di pensare diversamente Dio.

Nel secondo capitolo, *Pensare Dio dopo Auschwitz*, l'autore illustra il paradigma ebraico di Dio, biblico e rabbinico, un Dio che, secondo studiosi recenti, ebrei e non - Schalom Ben-Chorin, Abraham Joshua Heschel, Isidore Epstein, Abraham Cohen, Prina Navé Levinson e Maurizio Mottolese - non se ne sta fuori dal raggio della sofferenza e del dolore uma-

no, ma è personalmente coinvolto e perfino influenzato dalla condotta dell'uomo. Il Dio di Mosè è il medesimo Dio al quale le vittime della Shoà affidarono le proprie invocazioni. L'autore tratta della compassione di Dio; Egli ama tutte le sue creature e mostra una lunga tolleranza verso i malvagi (p. 152, 171). Sempre nel secondo capitolo si presentano gli sviluppi del pensiero ebraico dopo la Shoà (p. 173 ss). Di fronte ad Auschwitz i punti di vista e le scuole di pensiero sono differenti, spesso contrastanti. Per alcuni, quell'evento ha costituito una novità che ha spezzato il patto tra Dio e gli ebrei, ponendo Israele (e anche il mondo) di fronte alla realtà della «propria solitudine»; per altri la Shoà incarna un *continuum* nella plurimillenaria sequela delle tragedie che hanno colpito il popolo ebraico. Ma Dio potrà continuare ad essere il Dio della storia, chiedendogli la ragione di ciò che è accaduto. Quello che è avvenuto ad Auschwitz – secondo alcuni autori – è dovuto al libero arbitrio degli uomini, in modo che l'uomo può vivere la situazione della vittima abbandonata al suo carnefice. Invece per altri autori le sofferenze patite durante la Shoà non sarebbero state altro che le «doglie del messia», ovvero l'ira divina necessaria affinché gli ebrei osservassero nuovamente i comandamenti dell'alleanza. Alla domanda incessante nella sua drammatica ripetitività, può seguire sia una risposta imprevista, sia l'assenza di una risposta, cioè il silenzio non privo comunque di una possibile forza rivelatrice. Il pensiero ebraico, infatti, non risolve le contraddizioni della storia, ma si limita ad esprimerle (p. 212). In questa ricerca di significati che non teme le antinomie e le contraddizioni, l'uomo sa fin dall'inizio che non ci saranno risposte definitive alle domande fondamentali sulla vita e sulla morte, sul bene e sul male, sul dolore degli innocenti. Discutere di Dio e del mistero

del male, percorrendo con eccessiva fiducia sentieri metafisici e utilizzando le collaudate argomentazioni della teodicea, può diventare poco fruttuoso (p. 274). Basti pensare a quale prova verrebbero sottoposti il significato e la portata stessa della libertà, allorché si pensasse che la salvezza di più di un milione e mezzo di bambini, compresi quelli morti nel ventre delle loro madri nelle camere a gas di Birkenau e di Treblinka, non valesse tanto quanto il libero arbitrio dei loro carnefici, che Dio avrebbe potuto privare della vita. Ciò risulta sconvolgente per la mente. Dio non impedì la morte di milioni di innocenti, non ostacolò il compiersi di quel disegno di morte. Dobbiamo osservare che il popolo ebraico sopravvisse al nazionalsocialismo, nacquero nuove sue generazioni e sorse lo Stato di Israele. Quello che è successo porta ad una nuova prospettiva del pensare Dio, il che è sempre impreveduto e libero.

Il terzo capitolo, intitolato *Il Dio della possibilità e il dolore del mondo*, valorizzando elementi già definiti dal pensiero rabbinico ma anche dalla teologia cristiana protestante e cattolica, propone una possibile soluzione allo scandalo del male e del dolore innocente. Dio assume i tratti di un Dio che *diviene* assieme alla sua opera, mentre la creazione appare come un divenire continuo, che il male può ostacolare. Dio soffrirebbe perciò con l'uomo, in virtù di una kenosi continua, incorporando la sofferenza delle sue creature, dato che l'uomo è immagine teomorfa. L'autore scopre un nuovo volto di Dio, e insieme a teologi riformati e cattolici affronta i temi della fragilità divina, intesa soprattutto come partecipazione alla condizione umana. Sul versante filosofico di un Dio che diviene, l'autore si rifà a filosofi recenti, e nella linea della dottrina ebraica e della riflessione rabbinica la ricerca prende in considerazione l'idea dell'uomo che acquista

consapevolezza della Presenza di Dio. Il Dio della storia nell'uomo può persino morire (p. 221), e dopo la rottura del pensiero provocata dall'Olocausto, assieme agli altri genocidi del XX secolo, che hanno sbriciolato gli argini della teodicea, appare la libertà di Dio e dell'uomo con la sempre aperta possibilità dell'azione concreta del male. Il disegno divino prevede anche la possibilità del male. Dio è *intra* la storia e vicino all'uomo; in quegli anni dello sterminio degli ebrei Dio si trovava anche ad Auschwitz (Hans Küng). Ma se ci si chiedesse per quale ragione Egli non abbia impedito l'Olocausto, ci si spingerebbe oltre il mistero stesso di Dio. Nonostante per i cristiani Gesù abbia sofferto ingiustamente ma poi è risuscitato in gloria, il pensiero su e dopo Auschwitz non è in grado di trarre una risposta soddisfacente o consolante che sia valida per tutti. Per i teologi cristiani, Gesù vivrà su di sé l'abbandono da parte di Dio. Il Dio della Scrittura libera gli ebrei schiavi in Egitto, ma non salva la vita ai primogeniti egiziani (Esodo 11,1-7); non impedisce la deportazione degli ebrei a Babilonia (2 Re, 24-25). Se Dio nel cristianesimo si è incarnato in Gesù di Nazareth per la salvezza dell'umanità, nell'ebraismo potrebbe invece essersi incorporato nelle vittime della Shoà, per rivivere in/con ciascuna di loro la condizione terrena (p. 309).

Nella parte conclusiva del libro si ribadisce come non sia possibile ignorare che la Shoà inferse una ferita mortale alle vittime come ai carnefici. Auschwitz rappresenta un annientamento radicale, che richiama un tempo finale in cui l'intera creazione sarà riscattata. Nell'*Epilogo*, l'autore ricorda che la provvidenza divina non può essere identificata solamente con un intervento miracoloso (quello di un «Dio tappabuchi») o con un ingresso prodigioso nelle vicende umane, ma si ali-

menta della consapevolezza etica di una continuità nel processo creativo, condizione indispensabile al cammino stesso dell'umanità. L'annullamento di questa consapevolezza corrisponde alla realizzazione pratica del progetto di morte dell'uomo sull'uomo. Dio così, nonostante la sua gloria, può «morire» nella coscienza sia del carnefice sia della vittima (p. 313). Il mondo infatti cresce con l'uomo verso il compimento di ciò che ora non *ai-è*. Questa incompiutezza che sollecita la divenienza del disegno creativo «combatte» ogni giorno «una battaglia dall'esito incerto» dalla quale dipende l'adempimento futuro della promessa del Regno, perché il cammino del mondo e dell'umanità è un unico percorso, disseminato di numerosi ostacoli, verso la pienezza della Fine. Solo in questa prospettiva e nonostante la realtà (non definitiva) della morte, è possibile sperare che ogni «dubbio un giorno sarà dissolto». In questa prospettiva escatologica deve essere visto il compiersi della redenzione universale annunciata sin dalla rivelazione fatta ad Abramo e proclamata da San Paolo. Nel frattempo l'uomo deve essere consapevole che «per ogni avvenimento, anche il più infelice, passa un sentiero che porta a Dio» (Bonhoeffer) e che Dio cambierà in bene ogni male sofferto dall'uomo che in Lui crede. Nessun evento, nessuna esperienza – nemmeno Auschwitz – saranno perciò perduti, perché tutto è recuperabile. L'uomo può tentare una comprensione di Dio, ma il Santo rivela a Mosè e a tutti noi che lo si potrà vedere solo «di spalle», *la sua schiena*, perché inevitabilmente Dio precede l'uomo nella storia. Dio, in questo modo, attraverso Mosè, ci rivela però un tratto che lo accomuna più di altri all'umanità: il «passare», il cammino, che è il movimento del mondo, il divenire della storia, l'essere rivolti al futuro, il configurarsi di una speranza, per-

ché il mondo è stato creato affinché «non rimanesse identico a quello dei giorni della creazione» anche attraverso il gesto antico di lavorare e trasformare la terra (p. 329). Concludendo, l'uomo del XX secolo, l'uomo che ha subito e attuato l'Olocausto, si conferma l'uomo della storia, della complessa e imprevedibile evoluzione. Quella tra Dio e l'uomo è una relazione ancora aperta. Anche se condannato da Dio per le sue scelte, Adamo fu in grado di rialzarsi.

Nella *Postfazione*, Cristian Barta, decano della Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università Babeș-Bolyai, dopo aver ricordato il bisogno permanente di non perdere la memoria del passato evocato dal documento *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoà* della Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo (Città del Vaticano 1998), individua le due prospettive che emergono dal dispiegarsi degli argomenti. La prima riguarda la ricezione della Shoà nella sua concretezza storica ed esistenziale, quale possibilità realizzata del male che interroga la presenza di Dio nella storia. La seconda prospettiva seguita dalla ricerca di Alberto Castaldini si muove, accanto al pensiero filosofico occidentale, nelle coordinate della tradizione rabbinica recente, partendo dai contributi che convergono nel delineare il concetto di un Dio capace di compassione e persino di sofferenza, senza ostacolare il male operato liberamente dall'uomo. Tale idea è presente nel pensiero ebraico posteriore alla Shoà, sebbene la difficoltà di tale approccio sia assecondata dalla consapevolezza che la ricerca di Dio sia inesauribile e misteriosa. Cristian Barta afferma che l'opzione dell'autore per l'approccio fenomenologico e l'abbandono della metafisica classica solleva numerose domande alla teologia contemporanea e considera l'opera quale punto di riferimento obbligatorio per tutti gli

studiosi che d'ora in avanti si dedicheranno all'argomento.

Il libro di Alberto Castaldini fa uso di una ricca e pertinente bibliografia che dimostra un'approfondita conoscenza del tema affrontato e delle fonti memorialistiche e bibliografiche. L'autore utilizza fonti bibliografiche di derivazione biblica, talmudica, cabalistica e midrashica, del pensiero ebraico medievale e moderno, nonché della tradizione filosofica occidentale. La ricerca di Alberto Castaldini è ben documentata; con acribia e spirito analitico ripercorre, in una prospettiva filosofico-teologica, la vicenda del popolo ebraico nel tragico periodo dei regimi nazista e fascista, visti come espressione personificata «del male supremo in contrapposizione all'onnipotenza divina e alla misericordia che da essa ne consegue» (*Prefazione*, p. 12). L'autore, che dimo-

stra competenze approfondite nella filosofia, nella teologia e nella storia, articola la sua ricerca in una struttura del tutto logica e coerente. Alberto Castaldini propone dunque tanto alla riflessione filosofica e teologica contemporanea quanto al pensiero sociale e politico etico odierno un tema attuale. Se sotto il profilo filosofico riporta l'argomento Dio sulla scena della ragione impietrita dalla tragedia della Shoà, sotto l'aspetto teologico ha il merito di rafforzare le basi del dialogo tra ebraismo e cristianesimo. Per concludere, il libro di Alberto Castaldini è un'espressione della volontà e della capacità della filosofia e della teologia attuali di portare avanti il discorso sull'uomo e su Dio.

ANTON RUS

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE

AAS - Acta Apostolicae Sedis

CCEO – Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium

CIC – Codex Iuris Canonici

CV II, PO – 2nd Vatican Council, *Presbyterorum ordinis*

EV – Enchiridion Vaticanum

UDG – Universi Dominici Gregis