

ÎNTRE ADERARE ȘI ASUMARE. PUNCTELE FLORENTINE PENTRU GRECO-CATOLICII TRANSILVĂNENI ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

ZWISCHEN BEITRITT UND ÜBERNEHMUNG. DIE FLORENTINER PUNKTEN BEI DEN SIEBENBÜRGEN UNIERTEN IM 18. JAHRHUNDERT

ZUSAMMENFASSUNG

Die Untersuchung hatte als Ausgangspunkt das Vorhaben die Frage zu beantworten, ob die Übernahme der Union, in der Begriffsbildung der Zeit, ein Übergang zu einer anderen Kirche bedeutete. Die Autorin hat versucht diese Frage durch die Analyse der Rolle der vier florentiner Punkte in die Definierung und das Werden anfangs der Rumänischen Unierten Kirche aus Siebenbürgen zu beantworten. Die Herangehensweise hat drei prioritäre Untersuchungsperspektiven vorausgesetzt. 1. Die Art *wie* und *ob* sich die florentiner Punkte in den öffentlichen Dokumenten der Unierten Kirche aus dem 18. Jahrhundert widerspiegeln. 2. Die Art wie der florentinische Grundsatz (die Union der zwei Kirchen) ausgedrückt wird, das Vorkommen der vier Punkten in der Literatur zur Selbstdefinierung der Unierten Kirche, entscheidend markiert durch die zwei großen Krisen die von der antikatholischen Bewegungen ausgelöst wurden, geleitet von den Mönchen Visarion Sarai und Sofronie. 3. Die Perspektive aus welcher diese Punkte von den Griechisch-Katholiken debattiert wurden und die oszillierende Tension in der ganzen Epoche, zwischen *Konfrontation* und *Audiatur et altera pars*, die diese Wahrnehmung beeinflusst hat.

Argument

Absolutizarea determinărilor politico-sociale ale Unirii, implicațiile jurisdicționale și influența acestora asupra derulării acțiunilor religioase din Transilvania au viciat, de-a lungul timpului, înțelegerea evenimentelor petrecute aici la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea. Fenomenul se pretează la necesare reevaluări, cu atât mai mult cu cât, pachetul documentar al actelor Unirii a fost discutat succesiv în întâlnirile noastre precedente, în nota polemică binecunoscută în istoriografia temei¹. Desigur, motivațiile politico-sociale și naționale, în ultimă instanță, nu pot și nu trebuie ignorate (în întregime). De asemenea, focalizarea exclusivă a atenției asupra „motoarelor” teologico-dogmatice ale catolicizării „toleraților”, ar conduce la idealizarea excesivă a obiectului cercetării și la o perspectivă unilaterală. Înțelegerea fenomenului ar trebui, prin urmare, să beneficieze de o viziune complementară.

Motivația demersului nostru rezidă în faptul că, adeseori discuția asupra Unirii și catolicizării românilor s-a suprapus până la identificare cu aspectele dogmatice, adică cu percepția, cunoașterea și asumarea punctelor florentine. Această confuzie a alterat înțelegerea fenomenului Unirii în profunzime, iar asimilarea aspectelor și consecințelor socio-politice ori jurisdicționale, derivate din Unire, cu adoptarea, cunoașterea și asumarea punctelor florentine. Această tendință constantă a alimentat nu numai confuzia asupra înțelegerii fenomenului dar a încurajat pozițiile intolerante, controversale și atitudinea polemică din literatură asupra Unirii. Problema sensibilă a celor „patru puncte florentine” a fascinat mereu exegeza. Dacă în majoritatea lucrărilor care aparțin istoriografiei ortodoxe se identifică acceptarea celor patru puncte cu schimbarea credinței², pentru alți autori, Unirea florentină propusă de iezuiți (acceptarea celor patru puncte și

¹ Laura Stanciu, *O contribuție documentară, din secolul al XVIII-lea, privitoare la Unirea Bisericii românilor din Transilvania cu Biserica Romei (1697-1701)*, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 6/II, 2002, p.183-204; Eadem, *Rediscutarea unei controverse. Rezoluția de Unire a lui Teofil (21 martie 1697)*, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 9/II, 2005, p. 39-45.

² Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 297.

păstrarea neschimbată a ritului) nu trebuia să însemne pierderea identității proprii Biserici³. Istoricii Bisericii Unite, plecând de la validitatea categorică a actului Unirii de la 7 octombrie 1698, considerau că, prin acceptarea celor patru puncte, semnarii actului de Unire ar fi dorit Unirea „pentru mântuirea sufletelor lor” și apoi doar obținerea de privilegii⁴.

Sublinierea importanței pe care a deținut-o, pentru oamenii secolului al XVIII-lea, viața spirituală, problematica religioasă deci, și rolul gândirii teologice în definirea unei identități colective, mai ales în cazul Transilvaniei, ar trebui să constituie una din pârgurile fundamentale în înțelegerea resorturilor care au stat la temelia atitudinii elitei clericale și politice românești la finele veacului al XVII-lea. Și asta pentru că nu suntem siguri cum s-au raportat, pe de o parte, Teofil la Unire, al cărui discernământ a fost desigur influențat, prin diversele presiuni venite dinspre calvini. Simultan, atitudinea sa a fost treptat nuanțată în urma frecvențelor discuții purtate cu iezuiții. Pe de altă parte, ne interesează felul cum a perceput preoțimea de rând Unirea și chiar propunerile de aderare la Biserica Romei, felul cum a reușit să înțeleagă elita ecleziastică compatibilizarea între tradiția răsăriteană și acceptarea înnoirilor latine în plan dogmatic.

Pornim de aceea cercetarea, de la o constatare general valabilă, de bun simț, care limitează dar și deschide plaja de abordare tematică pe care ne-o propunem: rolul celor patru puncte florentine în definirea și devenirea Bisericii Române Unite din Transilvania la începuturile sale. Și asta pentru a putea răspunde la întrebarea numărul 4 supusă Ordinii de zi din cadrul celei de a treia Întâlniri: Aprobarea, acceptarea și asumarea Unirii a însemnat, în concepția timpului, trecerea la o altă Biserică?

Abordarea noastră presupune și are trei componente majore ce deschide trei canale/căi de investigație prioritare:

- a) Felul *cum* și *dacă* se regăsesc punctele florentine exclusiv în **documentele** oficiale emenate de Biserica Unită în secolul al XVIII-lea.
- b) Maniera în care apare enunțat principiul florentin (Unirea celor două Biserici), prezența celor patru puncte în **literatura** de autodefinire a Bisericii Unite, literatură desigur marcată decisiv de cele două mari crize provocate de mișcările anticatolice, în fruntea cărora au fost călugării Visarion Sarai și Șofronie.
- c) Au fost aceste puncte discutate în epocă? Cum erau ele percepute de greco-catolici?

a) Se impune să pornim deci cercetarea din această dublă perspectivă complementară ce nu poate fi despărțită anume, cu focalizarea discuției asupra **felului în care au fost prezente cele patru puncte florentine și maniera în care apare enunțat principiul florentin exclusiv în documentele Bisericii Unite emenate în prima jumătate a secolului al XVIII-lea**. Deja din parcurgerea actelor ce compun dosarul Unirii, sesizăm primele trei etape/momente distincte în drumul parcurs de semnarii documentelor. De la aprobarea ideii de Unire (1697) la acceptarea/proclamarea (1698) ei și mai apoi înțelegerea și promovarea Unirii, abia către mijlocul secolului al XVIII-lea.

1. Primul pas: aprobarea ideii de Unire (1697)

Piese importante, oficiale, cunoscute ale dosarului Unirii sunt cele trei sinoade de Unire ținute la Alba Iulia, în reședința mitropolitană, care au emis următoarele documente: *Rezoluția de Unire a lui Teofil* (martie 1697), *Cărtea de mărturie a protopopilor* (7 octombrie 1698) și *Declarație de Unire* (septembrie 1700). La rândul lor, actele sinodale din 1697 cuprind cinci piese: trei procese verbale luate în ședințele sinodului din februarie; un decret de Unire, semnat de Teofil la 21

³ Ernst Chr. Suttner, *Unirea bisericească din Transilvania 1697-1761. Străduința pentru comuniune sacramentală între Bisericele surori degenerază în convertirea creștinilor ortodocși la catolicism*, în *Teologia*, 2, 1997, p. 47: „În instrucțiunile de la Roma li s-a cerut iezuiților să lucreze ca românii să nu mai condamne tradiția latină și să-și păstreze fidel pe mai departe tradiția lor proprie”.

⁴ Mihai Săsăujan, *Instituții și persoane implicate în Unirea bisericească din Transilvania (1698-1761) și opoziția la adresa ei. Motivele principale ale atitudinii lor*, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 6/II, 2002, p. 83.

martie 1697 și o adresă către cardinalul Kollonich (10 iunie 1697) cu iscălitura lui Teofil și a 12 protopopi și preoți uniți. Sunt, în fapt, pașii unui singur proces coerent și unitar. Primul pas, declarația de intenție, de aderare la Unire, s-a făcut în ședința a doua a Sinodului desfășurată în cursul lunii februarie 1697, când au fost exprimate principiile fundamentale de organizare a vieții ecleziastice, care vor rămâne valabile pe tot parcursul secolului al XVIII-lea, găsindu-și mai apoi loc în principalele acte concepute de români: „[...] ca nu cumva să se schimbe cu încetul ritul sau disciplina și să se pună la locul lor cele din Biserica Latină, apoi calendarul vechi să nu se înlocuiască cu cel nou, ci până vor rămâne în uzul calendariului vechi ceilalți neuniți de ritul grecesc în țările dinastiei austriece, să rămână și uniții [...], uniții să poată avea biserici de ritul lor [...], în judecări să nu se procedeze după dreptul canonic latin ci în conformitate cu Canoanele și disciplina Bisericii Grecești. [...] Bisericii și persoanelor bisericești de ritul grecesc să se acorde toate scutirile de care se bucură bisericile și clerul de ritul latin. De acum înainte uniții să nu mai fie socotiți de tolerați, ci de fii recipiați ai patriei”⁵. Erau așadar întrunite condițiile și preluate cererile considerate suficiente, din punctul de vedere al catolicilor, conform dispozițiilor „Propagandei Fide” din 1669, pentru a se realiza Unirea⁶. În același timp, erau prezente formulările cu valoare maximală, pe care clerul român accepta să le primească în schimbul Unirii: „La mai mult de cele patru puncte să nu fie constrânsă nicidecum Biserica românească”.

Dintr-o evidentă experiență a relației și negocierilor între Biserica Română Ortodoxă și Biserica Calvină rezultă formulările *Declarației lui Teofil* din 21 martie 1697. Documentul, în formă și conținut, este expresia clară a hotărârii definitive a procesului de Unire. Ea, *Rezoluția*, constituie semnul indubitabil al adoptării principiilor maxime, dar suficiente, de reunire a celor două Biserici în concepția florentină. În schimbul angajamentului prezervării tradiției proprii Biserici era recunoscută, în plenul adunării, tradiția Bisericii catolice prin acceptarea valabilității punctelor florentine. S-au cerut, în schimb, următoarele trei lucruri: „1. ca preoții și dregătorii Bisericii de ritul grecesc să se bucure de toate privilegiile și drepturile de care se bucură nu numai preoții romano-catolici, dar și arianii, luteranii și calvinii; 2. ca în fiecare sat în care se află preot, biserica să aibă casă parohială, ca preotul să nu fie silit a ședea în casă sau pe loc străin; 3. ca preoții să depindă și să ia dispoziții de la episcopie, cum e rândul, și nicidecum de la laici ca până acum”⁷. Acest Sinod făcea deci dovada hotărârii de adeziune la Biserica Catolică: „[...] am hotărât cu glas unanim să ne întoarcem în sânul sfintei Bisericii mame romano-catolice, și să ne reunim cu dânsa, primind, mărturisind și crezând toate ce primește, mărturisește și crede aceea”⁸. Și, ca o condiție obligatorie, dar suficientă pentru înfăptuirea Unirii era ca Biserica românească să accepte, să țină, recunoscând și respectând, fără să se abată sau să neglijeze cele patru puncte pentru îmbrățișarea Unirii. Pentru înfăptuirea Unirii, dar cu obligația respectării tradiției Bisericii Ortodoxe în sânul comunității catolice, era suficientă admiterea ca bune și adevărate a punctelor florentine, fără obligația adoptării acestora: „Și mai ales mărturisim cele patru puncte prin care ne-am deosebit până acum: 1. recunoaștem că pontificele roman este căpetenia văzută a întregii Bisericii a lui Hristos din lume; 2. mărturisim că în afară de cer, lăcașul celor fericiți, și de iad, temnița celor condamnați, mai există și un al treilea loc, în care petrec sufletele neispășite încă și se purifică; 3. nu ne îndoim că pâinea azimă constituie materie îndestulătoare pentru cina Domnului și pentru jertfa Liturghiei; 4. credem că Spiritul Sfânt, a treia persoană din Trinitate, purcede de la Tatăl, și de la Fiul, și primim, mărturisim și credem toate celelalte care le primește, mărturisește și le crede sfânta mamă Biserica romano-catolică [...] și ne îndatorăm să ținem punctele mai sus pomenite”⁹.

⁵ Laura Stanciu, *O contribuție documentară [...]*, p. 195; Silviu Dragomir, *Românii din Transilvania și Unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, București, 1963 (reprint Cluj-Napoca, 1990), p. 7-8; Octavian Bârlea, *Unirea Românilor (1697-1701)*, în *Perspective*, XIII, 49-50, 1990, p. 10.

⁶ Ernst Chr. Suttner, *Das Abbrücken von der Ekklesiologie des florentiner Konzil bei der Ruthenischen Union von 1595/96 und bei der Rumänischen Union von 1701*, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 9/II, 2005, p. 135-145.

⁷ Laura Stanciu, *Rediscutarea unei controverse [...]*, p. 45; Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 8-9; Octavian Bârlea, *op. cit.*, p. 11-12.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

Copia acestui act a fost expediată Nunțiatului din Viena, pe care aceasta a trimis-o, la rândul ei, în 27 aprilie 1697, „Congregației de Evanghelizare a Popoarelor”, la Roma¹⁰.

Din perspectiva anului 1697 și a elitei clericale românești putem afirma că aceasta a văzut Unirea exclusiv în spirit florentin, un parteneriat între două Biserici egale, bazat pe împărtășirea celor patru puncte stabilite de conciliu, ce permitea păstrarea identității liturgice și canonicodisciplinare. Era vorba de o Unire parțială, cu formularea unor deziderate socio-politice pe durată lungă, și cu implicații la nivel dogmatic-jurisdicțional, iar nu la nivelul ritualului, liturghiei și disciplinei. La acest moment ne apare evident faptul că episcopul Teofil nu a avut intenția ruperii comuniunii cu Biserica Ortodoxă.

Interesantă, în derularea evenimentelor, este perspectiva celeilalte părți la aflarea veștii Unirii românilor cu Roma. Poziția Bisericii Catolice este specificată în *Procesul verbal* păstrat la Roma și datat 4 iunie 1697, în care este amintită scrisoarea nunțului din Viena expediată la 27 aprilie. Nunțul Francesco Buonvisi¹¹ anunța Congregația cu privire la „trecerea făcută de episcopul grec schismatic al valahilor din Transilvania de la **greșelile Schismeii la Sfânta Credință Catolică** [s.n.] împreună cu întregul său cler și cu multe mii de persoane”¹². În aceeași „minută” a ședinței Congregației „De Propaganda Fide” este consemnată și dispoziția dată de papa Inocențiu al XII-lea „Domnul Nunțiu [n.n. Francesco Buonvisi] **să ceară Episcopului obișnuita profesiune de credință** [s.n.] și să o transmită la intenție”¹³.

Este sesizabilă aici deja o concepție foarte clară, conform căreia catolicii nu mai erau dispuși să respecte autonomia Bisericii orientale unită cu Roma, așa cum prevedeau hotărârile conciliului florentin, ci atragerea tuturor episcopatelor legate de papa într-un proces de înnoire, proces introdus de Conciliul de la Trento și care nu putea fi dus la îndeplinire decât sub oblăduirea păstorului suprem de la Roma. Era deci nevoie de o subordonare a episcopatelor noi unei conduceri pastorale continue de la Roma. Răspunsul Vaticanului a avut la bază o cu totul altă eclezologie. Aceasta se afla într-o poziție diametral opusă cu hotărârile Conciliului de la Florența, ce a dorit și conceput o adevărată întâlnire între două Biserici care, în deplinătatea identității lor instituționale, veneau să se pună față în față și, în recunoașterea aceleiași credințe, proclamau recuperarea propriei lor unități¹⁴. În poziția nunțului ca și în dispoziția papei avem de a face cu opusul unei uniuni în spiritul acestui conciliu¹⁵. Încă din 1697, nu putem spune că este stipulată o Unire în *Comunio*, ci e vorba mai degrabă de o preluare canonică a episcopului, a clerului și credincioșilor lor în uniune cu scaunul de la Roma.

De cealaltă parte, elita românilor nu își reprezenta Unirea decât exclusiv în spirit florentin, adică reunirea Bisericii, egala recunoaștere între răsăriteni și catolici, cu dorința realizării unității credinței catolice și în speranța satisfacerii cererilor socio-politice formulate și de comun acord consimțite. În 10 iunie 1697, Teofil alcătuia o *Adresă către cardinalul Kollonich*, cu iscălitura lui, alături de cea a 11 protopopi și a unui preot, prin care întărește și confirmă debaterile, hotărârile și cererile exprimate în Sinodul din februarie și în *Declarația* sa din martie: „[...] confirmăm acum acele patru puncte cu iscăliturile proprii și cu sigiliul nostru, notificându-le, și rugăm prea umilit

¹⁰ Laura Stanciu, *Rediscutarea unei controverse [...]*, p. 44: primire consemnată într-o „minută” sau *Proces verbal* al unei ședințe desfășurate la Congregația „De Propaganda Fide”, în 4 iunie 1697.

¹¹ Nicolae Dănilă, *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei. Dosar critic. Rezoluția imperială din 14 aprilie 1698*, în *Credința străbună*, 12, decembrie 1998, p. 4.

¹² Arhiva Congregației „De Propaganda Fide”, a. 1697, vol. 67, f. 175v, nr. 15 și publicat de Mons. Oct. Bârlea, în *op. cit.*, p. 75-76: „[...] che ragguaglia del passaggio fatto dal vescovo Greco Scismatico di Vallachia in Transilvania dagl'errori dello Scisma alla S. Fede Cattolica col seguito di tutto il suo clero, e di molte alter migliaia di persone”.

¹³ Arhiva Congregației „De Propaganda Fide”, a. 1697, vol. 67, f. 175v, nr. 15 și publicat de Mons. O. Bârlea, în *op. cit.*, p. 75-76: „[...] Rescriptum: Dominus Nuntius procuret ab Episcopo solitam professionem, eamque transmittat et ad mentem”.

¹⁴ Cesare Alzati, *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc*. Ediție îngrijită și bibliografie de asist. univ. Șerban Turcuș. Postfață de prof. univ. dr. Ioan-Aurel Pop, Cluj-Napoca, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, 1998, p. 175-177.

¹⁵ Ernst Chr. Suttner, *op. cit.*, p. 139-141.

pe eminența voastră să binevoiască a cere de la majestatea sa prea sfântă grațiile și favorurile, arătate în punctele din scrisorile anterioare și a le trimite cât mai curând la Alba Iulia [...]”¹⁶.

Putem afirma așadar, că, încă din perioada negocierii Unirii de către episcopul Teofil cele două părți, ca și în cazul rutenilor, se doreau două lucruri diferite. Sinodul de la Alba Iulia, românii doreau o Unire după modelul florentin, ceilalți, catolicii doreau o supunere a românilor sub conducerea păstorului suprem de la Roma, prin eludarea înțeleșului dat de Florența Unirii bisericești.

O confirmare a poziției florentine ferme a românilor este consemnată într-un alt document/concept, găsit recent la Arhiva Arhiepiscopiei Romano-Catolice din Alba Iulia¹⁷ și discutat cu altă ocazie. Actul este ulterior morții lui Teofil, elaborat tocmai pentru a se încerca, probabil, prezervarea validității și angajamentelor făcute de români, prin actul din 21 martie 1697. Acest concept este redactat în numele unei persoane căreia nu i se precizează numele, probabil tocmai pentru că documentul trebuia rescris de persoana în cauză. Știm însă că expeditorul actului îl înlocuia, în calitate de vicar, pe de curând decedatul episcop Teofil; că în anul respectiv, la 20 martie 1697, fusese prezent la Cluj înaintea iezuiților Sigismund Vizkeleti – parohul Clujului și al Mănăsturului, și a lui Ladislau Bárányi – parohul Albei Iulia, care au înaintat scrisoarea împăratului Leopold, solicitând pentru români bunăvoința imperială în schimbul acelor puncte acceptate în cadrul Sinodului la Alba Iulia, în 1697, reproduse în document. De asemenea, în numele său și al întregului cler, cel ce avea să devină semnatarul actului promitea Maiestății Sale că vor fi respectate acele patru puncte florentine, redate aproape *ad litteram* ca și în decretul de Unire din 21 martie 1697, la care este adăugat un punct cinci, prin care vicarul declara supunere absolută arhiepiscopului de Strigoni, atât referitor la problema alegerii episcopului Bisericii Unite, cât și în toate celelalte probleme presupuse de Unire. În continuare erau înșirate cele trei solicitări ale Bisericii românilor prezentate în decretul din 21 martie 1697, reproduse și ele aproape *ad litteram*.

2. Al doilea pas, acceptarea și proclamarea (1698) ideii de Unire, decisiv în desfășurarea procesului, este făcut de cei 38 de preoți și protopopi împreună cu vlădica Atanasie prin semnarea *Actului de ratificare a Unirii din 7 octombrie 1698*. Este un document sintetic care vorbește despre trei etape în desfășurarea procesului de Unire din timpul defunctului Teofil și preluate, continuate și asumate de vlădica în funcție. Este, în primul rând, o reiterare a declarației de adeziune la Biserica Catolică, în baza *Rezoluției de unire* adoptată de Teofil, în martie 1697. Atanasie și clerul românesc se mărturiseau ca parte componentă deja a Bisericii Catolice. Enumerarea punctelor florentine devenea astfel inutilă, acestea fiind principii *sine qua non* de aderare la Biserica Catolică și aparținând unei faze anterioare: „[...] din bună voia noastră ne unim cu Biserica Romei cea catolică și ne mărturisim a fi mădulările ceștii Biserici sfinte catolicească a Romei prin ceastă carte de mărturie a noastră și cu acele privileghiomuri voim să trăim, cu carele trăiesc mădulările și popii aceștii Biserici sfinte [...]”¹⁸. Este, în esență, răspunsul la solicitarea papei Inocențiu al XII-lea, de prestare a *mărturisirii de credință*, cu recunoașterea implicită a celor patru puncte.

Poziția lui Atanasie și a clerului român este în deplin acord cu a predecesorilor și pentru faza următoare, a *condiționării Unirii*, cu păstrarea tradiției strămoșești: „Însă într-acest chip ne unim și ne mărturisim a fi mădulării sfintei catolicești Biserici a Romei cum pre noi și rămășițele noastre din obiceiul Bisericii noastre a răsăritului să nu ne clătească [...]”. De asemenea,

¹⁶ Laura Stanciu, *O contribuție documentară [...]*, p. 191; Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terris Coronae S. Stephani*, Oeniponte, 1885, p. 171; Nicolae Dănilă, *Dezbinarea religioasă din anii 1697-1701. Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei. Dosar critic. Scrisoarea din 10 iunie 1697 (I)*, în *Credința străbună*, 7 (136), iulie 1997; *ibidem* (II), în *Credința străbună*, 8 (137), august 1997; Idem, *Documentele Unirii de la Alba Iulia (1697-1701). Scrisoarea din 10 iunie 1697*, în *Unirea*, serie nouă, IX, 11, noiembrie 1998.

¹⁷ Ana Dumitran, *Unirea cu Roma a românilor ardeleni din perspectiva unei noi surse documentare*, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 7, 2003, p. 233-235.

¹⁸ Andreas Freyberger, *Historica Relatio Unionis Walachicae cum Romana Ecclesia factae a. 1701 eorumque, qua in unionis negotio subsecuta sunt usque ad novembrem anni 1702^{ae}*. Versiune românească și studiu introductiv Ioan Chindriș, Cluj-Napoca, Clusium, 1996, p. 57; N. Nilles, *op. cit.*, p. 207; Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 30-34.

reminiscență evidentă a relației între ortodocși și calvini în Transilvania, dar și a negocierilor care au stat la baza ratificării Unirii, este întărirea și sublinierea adoptării *cărții de mărturisire, sub condiție*, cu clauza și în schimbul păstrării propriei identități, formulate pe urmele înaintașului său de Atanasie însuși: „Și așa ne unim acești ce scriem mai sus cum toată legea noastră, slujba bisericii, leturghia și posturile și cărindariul nostru să stea pre loc, iară de n-ar sta pe loc acele, nici aceste peceți să n-aibe nici o tărie asupra noastră [...]”¹⁹.

Din dorința reîntăririi și a sublinierii *ratificării* de Unire este convocat, de același Atanasie, sinodul din 5 septembrie 1700, la care au fost chemați toți protopopii, câte doi preoți și trei mireni delegați din toată eparhia și care au adoptat o *declarație* semnată de 54 de protopopi, în numele clerului și poporului. În Declarație specificau că primesc în numele Bisericii întregi și al națiunii valahe Unirea, precum și cele patru puncte florentine, dar își rezervă dreptul de a păstra ritul și disciplina Bisericii răsăritene, exceptând doar ceea ce vine în contradicție cu credința ortodoxă și catolică, precum și cu morala. Sunt prezente formulări sugerate, am putea zice și de reglementările legale imperiale, anume cele două diplome leopoldine (1698, 1701):

„[...] totius cleri, [et] populi s[acrae] unioni cum Roma | na Ecclesia nomine totius Ecclesiae [et] nationis Valachiae subscribunt[,] | quatuor illa puncta recipiunt, ita tamen, ut in ritu [et] disciplina | Graecae orientalis Ecclesiae quoad caetera maneant, exceptis iis | duntaxat, qua orthodoxae [et] catholicae fidei, bonisq[ue] moribus | contraria reperientur [...] immortalitate libere ac sponte, impulsusq[ue] di|vini numinis cum Ecclesia Romano Catholica Unionem | inivimus, eiusdem s[acrae] matris Romano Catholicae Ecclesiae | commembra nos tenore praesentium declaramus, omnia | admittentes, profitentes, ac credentes, quae illa admittit, pro|fitetur, ac credit, praesentim vero illa quatuor puncta, in | quibus hactenus dissentire videbamus, quae etiam in clemen|tissimo decreto, ac diplomate suae sacra[tissi]mae M[ajest]at[is], ac emi|nentissimi archiepiscopi nobis insinuantur”²⁰.

Este deci, în concepție și în conținut, un document de ratificare a Unirii cu Biserica Romei similar *Cărții de mărturie a protopopilor* din 7 octombrie 1698. Dovada sprijinului și a legitimității de care se bucura Atanasie este susținerea fermă și atașamentul celor adunați în jurul lui cu ocazia sinodului din 7 ianuarie 1701²¹.

Toate aceste formulări, acte și documente, la care adăugăm felul cum au fost acestea percepute și înțelese, conform concluziilor celor două anchete desfășurate la cererea Stărilor din Principat, privitoare la desfășurarea procesului de Unire din perioada 1697-1701²², dovedesc fără echivoc că nu avem de a face, din perspectiva elitei clericale românești, cu o nouă Biserică în Transilvania, nici în intenție, nici în faptă, la momentul Unirii. Așa se poate explica, poate și percepția, chiar persistența Vienei, până la mijlocul secolului, în ideea că are de a face în Transilvania cu o singură Biserică a românilor, unită cu Roma, cea confirmată de ea, prin diplomele imperiale semnate de Leopold.

Cu alte cuvinte, era o Unire făcută în cadrul și în condițiile date de epocă. Sigur, acest lucru este legat în linie dreaptă de atmosfera Reformei catolice structurată pe principiul comun florentin, care a stat la baza formulării celor patru puncte, comun acceptate, de răsăriteni și apuseni: reunirea Bisericii, unitatea credinței catolice, de la care s-a plecat în negociere. Dovada asumării acestui principiu stă în *mărturisirea de credință* de la 1698 și în *declarația* Sinodului din septembrie 1700 și este subliniat tocmai prin inexistența enumerării și explicitării punctelor florentine ulterior, în documentele oficiale ale Bisericii Unite. De cealaltă parte este implicită prezența Romei, care, deși nu a fost de acord cu rehirotonirea lui Atanasie la Viena în 1701, percepea Unirea rutenilor și a românilor în aceiași parametri: situarea noilor Biserici sub jurisdicția Romei, prin revenirea de la „greșelile Schismei la Sfânta Credință Catolică”. Constatăm deci consemnarea explicită și distincția între problemele jurisdicționale și cele ce țineau de dogmă. De

¹⁹ *Ibidem*, p. 34.

²⁰ Laura Stanciu, *O contribuție documentară [...]*, p. 198.

²¹ N. Nilles, *op. cit.*, p. 207; Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 82-88; Oct. Bârlea, *op. cit.*, p. 40.

²² Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 65-82.

aici necesitatea prestării profesiei de credință de către noul Episcop Atanasie, intrat sub jurisdicția Romei²³. Astfel, din reluarea comuniunii dintre două Biserici surori care își puteau păstra fiecare tradiția proprie, așa cum au năzuit inițial iezuiții, în spiritul Conciliului florentin, s-a ajuns la o acordare de sfințire, aceasta fiind văzută ca o favoare făcută românilor din partea Bisericii Romei, încă din timpul lui Teofil, prin poziția Nunțului din Viena, Francesco Buonvisi, la 1697, a papei Inocențiu al XII-lea, în același an. Mai apoi această situație a fost transformată în hotărâre și pusă în aplicare cu fermitate de către cardinalul Kollonich, în timpul noului papă Clement al XI-lea, în perioada lui Athanasie (1700-1701).

3. Al treilea pas – asumarea Unirii. Înțelegerea și promovarea ideii de unire: episcopii Inochentie Micu Klein și Petru Pavel Aaron (mijlocul secolului al XVIII-lea)

Episcopul Inochentie Micu Klein

La intervalul unei jumătăți de secol de la perfectarea Unirii, în cadrul procesului declanșat de către episcopul Inochentie Micu Klein, privitor la asumarea Unirii de către români, Stările ardeleni răspundeau printr-un memoriu redactat la 1744, în contextul Dietei de la Sibiu, convocată cu misiunea de a confirma anularea legilor prejudicioase pentru confesiunea catolică și de a reglementa situația constituțională a confesiunii greco-catolice. Actul poartă data 10 februarie 1744 și conține perspectiva acatolicilor din Transilvania. El menționa din cele patru puncte florentine doar două, ca fiind singurele puncte, care ar fi stat la baza Unirii religioase, încă din timpul Conciliului de la Florența: primatul papal și *filioque*²⁴. Desigur, Stările transilvănene rămăneau convinse că românii nu au aderat decât izolat, printr-o Unire la nivel individual, fără a exista o convertire la catolicism, prin anularea colectivă a schismei.

Cel care s-a opus energic încercărilor *Status*-urilor, de a interpreta Unirea ca pe un rezultat al unor treceri individuale, a fost episcopul Inochentie Micu Klein²⁵. Felul cum percepea Inochentie Unirea, în afara argumentelor politice care erau stipulate în cea de-a doua Diplomă leopoldină și în baza căreia episcopul și-a întemeiat revendicările socio-politice, îl putem sesiza și analiza prin intermediul *Memoriului* adresat de episcop superiorului său, papa Benedict al XIV-lea, în 1745.

În acest *Memoriu*, datat în iunie 1745 la Roma, este, de asemenea, sesizabilă dubla raportare pe care o aveau românii. Este inteligibilă deruta existentă în epocă, între dogmă și jurisdicție. Pe de o parte exista realitatea instituțională în care se găsea Biserica lui Inochentie, ce se afla sub jurisdicția Romei și, pe de altă parte, nu se puteau omite realitățile transilvănene, raportarea la proprii enoriași și la împrejurările în care s-a perfectat, încă de la început Unirea cu Roma, adică în condițiile respectării principiului florentin.

Memoriul este conceput în maniera clară și concisă, cu care ne obișnuise Inochentie din timpul memoriilor politice (1743-1744) redactate în Transilvania și adresate Curții. Actul beneficia de un preambul istoric, venea cu o evidentă perspectivă ecleziologică tridentină, puternic marcată de atmosfera anticatolică promovată și susținută în Principat de către Visarion Sarai. Episcopul Inochentie vorbea despre o „[...] colonie romană înființată de Traian în Dacia, care datorită condițiilor istorice a ajuns sub influența împăraților greci ai Constantinopolului, au împărtășit și ținut creștinismul de rit grec, devenind schismatici, membrii nefericiți ai schismei universale orientale și au devenit sclavi de secole ai Otomanilor [...] stare de sclavie ce a luat sfârșit odată cu anexarea Transilvaniei la Imperiul habsburgic în timpul împăratului Leopold, când *românii au părăsit schisma* [s.n.] și s-au unit cu Sfântul Scaun apostolic roman [...], denumindu-se catolici uniți

²³ Ernst Chr. Suttner, *Das Unionsverständnis bei Förderern und Gegnern der Union der Siebenbürgener Rumänen mit der Kirche von Rom*, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, IX/2, 2005, p. 9-10; Cesare Alzati, *op. cit.*, p. 187-191.

²⁴ Daniel Dumitran, *Un memoriu din anul 1744 referitor la unirea religioasă a românilor din Transilvania*, în *Apulum*, XXXIX, p. 325-334.

²⁵ Ernst Chr. Suttner, *Das Unionsverständnis [...]*, p. 18-19.

de rit grec, primind toate privilegiile catolicilor de rit latin din Principat și abolindu-se toate decretul și legile emanate împotriva lor de-a lungul timpului cât s-au aflat în schismă”²⁶.

Inochentie, nici în memoriul din 1745, ca în nici unul dintre memoriile redactate de el, nu a enunțat punctele florentine. După ce preciza că *românii au părăsit schisma*, el prezenta și chiar sublinia ideea fundamental florentină, a unirii Bisericii creștine, în sensul reunirii grecilor cu latinii, pe principiul egalității între cele două religii: „[...] pentru a adevăra că, catolicii de rit grec au fost considerați egali cu catolicii de rit latin, așa cum au definitivat multe Concilii și decretul Congregației „De Propaganda Fide” din 17 septembrie 1627 și din 4 februarie 1676 și confirmate de împăratul Leopold în cele două Diplome [...] sunt toți creștini, sunt toți fiii aceleiași mame a Sinte Biserici devenind toți egali, cu aceleași drepturi și cu aceleași privilegii. Or, [dacă] nu se pot ataca acești catolici de rit, cum se pot contesta acești catolici de rit grec? Diversitatea riturilor e o diversitate accidentală și lipsită de substanță”²⁷. De altfel, pentru Inochentie populația Transilvaniei se împărțea în două tabere, în *acatolici* (toți cei care au îmbrățișat Reforma în secolul al XVI-lea) și *catolici*. Unirea, în viziunea lui Inochentie, a fost un proces colectiv, iar românii erau, în perspectiva sa, *catolicii uniți* cu Roma²⁸; de asemenea, călugărul iezuit, pe care episcopul trebuia să-l sufere în apropierea lui, era caracterizat drept un teolog de rit diferit „ignorant în a se perfecționa în limba poporului”²⁹.

Marcat de același spirit florentin atunci când vorbește despre sine, Inochentie se autodefineste drept suficient de instruit în dogmele și canoanele ambelor rituri „mai mult decât îndestulător”, fiind dornic de a se perfecționa în păstrarea unității Bisericii unui popor atât de numeros³⁰. Este sesizabilă deci autoreprezentarea Unirii de către Inochentie, în spirit exclusiv florentin, în timp ce problema jurisdicțională făcea obiectul unei raportări distincte, jurisdicțional-instituționale.

În același context, al derutei confesionale din Transilvania, agravată, pe de o parte de lipsa episcopului, aflat la Roma și, pe de altă parte, de mișcarea anticatolică promovată de călugărul sârb Visarion Sarai se menținea în actualitate discuția despre calitatea de unit în Transilvania. Într-un act din 21 mai 1745, semnat la Gherla de Ștefan Timandi, alături de alți 17 protopopi, de sub jurisdicția lui, în prezența comitelui suprem al Comitatului Cluj, David Máriaffi de Maxa, a fost formulată o declarație a celor prezenți, prin care semnatarii actului se angajau să persevereze în

²⁶ Francisc Pall, *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma. Documente inedite*, II/1. Documentele 1-144, Cluj Napoca, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, 1997, p. 78: „Quella colonia romana che piantò Trajano nella Dacia, di cui era parte la Transilvania, dopo varie vicende di principati e di principi, sottomessa finalmente agli imperadori greci di Constantinopoli e professata perciò la religione cristiana di rito greco, col divenire essi scismatici, divenne ancor ella [...] membro infelice dello scisma universale d'oriente e schiavi poi per più secoli degli Ottomani. [...]”

Liberata quindi da una sì misera schiavitù dall'armi gloriosissime del gran Leopoldo [...], finché abiurato lo scisma, non la vidde sottomessa ed unita alla Sede Apostolica Romana [...]. A questo fine sotto il bel titolo di cattolici uniti volle che essi, quantunque di rito greco, godessero, ciò nonostante, tutti quei privilegi ed esenzioni che godono in quel principato i cattolici di rito latino ed abolì insieme tutti i decreti e tutte le leggi emanate contro di essi nel tempo dello scisma.”

Acest ultim pasaj va fi reluat textual de Inochentie, cu o mică omisiune, în memoriul adresat în martie 1746 Mariei Tereza.

²⁷ *Ibidem*, p. 84: „[...] e per verità che I cattolici di rito Greco debbano egualmente considerarsi che I cattolici di rito latino, oltre l'essere stato definito da molti concili, decretato dalla Congregazione de Propaganda Fide il dì 7 di 7mbre 1627 et il dì 4 febbraio 1676 e confermato dall'augustissimo imperatore Leopoldo in due clementissimi suoi diplomi [...] sono tutti sudditi d'un medesimo principe, sono tutti figli d'una medesima madre, la Santa Chiesa, dunque devono tutti egualmente godere delli medesimi dritti e delli medesimi privilegi. Or, se non s'impugnano questi alli cattolici di rito latino, come possono contrastarsi alli cattolici di rito greco? La diversità di rito è una diversità accidentale, la quale nulla toglie della sostanza”.

²⁸ *Ibidem*, p. 80-85.

²⁹ *Ibidem*, p. 81.

³⁰ *Ibidem*, p. 85: „[...] il vescovo [...] più che a sufficienza istruito ne' dogmi e ne' canoni, nell'uno e nell'altro rito ed in ogn'altro che porta seco il carattere del suo grado, sembra assai ragionevole che non debba, nè possa essere aggravato d'una spesa così pesante e così inutile [...]”.

Unire³¹. Declarația de fidelitate față de Unire preciza că poporul român nu are și nu a avut niciodată intenția să transforme ritul grec în cel latin: „[...] neque unquam fuisse intentionem, ut Graecum Ritum in Latinum mutarent”³².

Episcopul Petru Pavel Aaron

După uzanța epocii alegerea episcopului în Sinodul electoral al diecezei de Făgăraș avea valoare de propunere/candidatură, ce era înaintată împăratului de la Viena. Acesta făcea numirea propriu-zisă în funcție, urmând ca la rugămintea sa de confirmare în funcție, papa să emită bulele de consacrare și să aibă loc hirotonirea noului episcop. Începând cu Petru Pavel Aaron, la fel cum se întâmpla în tot teritoriul aflat sub jurisdicția Pontifului Roman, odată cu prima jumătate a secolului al XVII-lea, s-a purces, în momentul prealabil și drept condiție a confirmării de către papă în funcția episcopală, la redactarea unui proces informativ la adresa candidatului³³. Însărcinatul Romei, în prezența aspirantului la scaunul episcopal și împreună cu câțiva martori reprezentativi pentru dieceză, răspund, împreună cu cel desemnat de sinodul electoral, întrebărilor nunțului. În cazul numirii lui Petru Pavel Aaron erau de față Grigore Maior, Sueno Xaverius Rolle și Silvestru Caliani. Ei trebuiau să redacteze un dosar informativ, amplu documentat, sub formă expozitivă, de anchetă, care să conțină date despre persoana viitorului episcop și a Bisericii din care acesta provenea.

Relevant pentru noi este ultimul act din dosarul procesului informativ asupra persoanei viitorului episcop Petru Pavel Aaron de la 1752, act care este în fapt jurământul de credință față de Biserica Catolică a candidatului. Nici în acest jurământ nu apare vreo referire la punctele florentine, însă „Ego Petrus Paulus Aaron Ep[iscop]us Fagarasiensis ritus Graeci S[anctae] R[omanae] Ecclesiae Christi” se angaja în fața lui Fabrizio Serbelloni, arhiepiscop de Patras, nunțiu apostolic la curtea aulică veneză că „[...] va fi credincios și supus sf. Petru și sf. Biserici Apostolice Romane și sf. (nostru) părinte, papei Benedict al XIV-lea și urmașilor săi. Va fi un ajutor în apărarea legaților Scaunului Apostolic împotriva oricui. Va semna Domnului (nostru) sau oricărui care îl va putea anunța, orice nereguli. Va avea grijă să păstreze regulile sfinților părinți, decretele, rânduielile, hotărârile, dispozițiile, rezervațiile, numirile și recomandările apostolice și va face să fie păstrate și de alții, va urmări și va combate pe eretici, schismatici și nesupuși Domnului Nostru și ai urmașilor săi [...] Sic me Deus adiuvet et haec Sancta Dei Evangelia”³⁴.

Așadar, în documentele oficiale proprii ale Bisericii Unite din secolul al XVIII-lea cunoscute de noi, nu se face un scop în sine în **enumerarea** sau **analiza** punctelor florentine. Există desigur rare excepții determinate de iminența unei crize sau a unui conflict, și atunci apar enunțate, analizate și comentate principiile Florenței, dar aceasta exclusiv în literatura de autodefinire a Bisericii Unite, imediat după **momentul perfectării Unirii religioase** (1697-1701) și până la sfârșitul secolului³⁵.

b) Enunțarea principiului florentin și prezența celor patru puncte în literatura de autodefinire a Bisericii Unite (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea)

La jumătatea secolului al XVIII-lea

Discutând despre cunoașterea și percepția punctelor florentine în epocă, de către uniți, trebuie să precizăm faptul că prezentarea, discutarea și apoi diseminarea acestora la și în mediul

³¹ Greta Monica Miron, „...poruncește, scoală-te, du-te, propovăduiește...” *Biserica Greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2004, p. 456, 469, 471, 472, 474, 476, 484, 488, 489, 490, 492, 494.

³² M.O.L., B2 Erdélyi Kancelláriai Levéltár. *Acta generalia*, rola 34008, nr. 320, p. 101.

³³ Oct. Bârlea, *Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale*, în *Perspective*, V, 3-4, ianuarie-iunie 1983, p. 94-100; I. Tóth Zoltán, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697-1792*. Traducere din limba maghiară de Maria Someșan, București, Pythagora, 2001, p. 196, n. 3.

³⁴ Archivio Segreto Vaticano, *Processus Consistoriale*, vol. 141 (1752), f. 286r-288r.

³⁵ A se vedea *Anexa* acestui studiu, în care expunem momentul și maniera în care erau prezentate și explicate punctele florentine în literatura identitară greco-catolică a secolului al XVIII-lea.

unit transilvan s-a făcut mai degrabă la provocarea și în momentul unei insecurități acute, a confruntării cu *celălalt*, cu *neunitul* din Transilvania. Și asta cu consecințe grave la nivel instituțional și ecleziastic pentru Biserica Unită (Greco-Catolică) a secolului al XVIII-lea.

În marea lor majoritate documentele secolului al XVIII-lea se rezumă doar la a enunța principiul florentin, prezent încă din *Rezoluția de Unire a lui Teofil* (21 martie 1697). Situația se schimbă la jumătatea secolului când găsim, la 1746, în concluziile lucrării lui Gherontie Cotore formularea: „Iară numai ce mărturisesc toate ce mărturisește Bisearea Râmului și cunosc cum că n-am avea oacă a ne despărți de Bisearea Râmului, fiind și noi sînge adevărat a râmleanilor [...]”³⁶. Și întreaga poziție a acestei lucrări a fost argumentată în baza hotărârilor conciliilor ecumenice, pornindu-se de la fundamentul florentin, a recursului la patristică, dar și la modelul oferit de literatura catolică a epocii.

În forma catehetică a întrebărilor și răspunsurilor, opusul lui Cotore este centrat pe problemele fundamentale dogmatice, ce-i opuneau pe catolici ortodocșilor, pornindu-se în paralel de la cele patru puncte florentine, care au stat la baza Unirii Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei. Folosind modelul literaturii catolice a vremii, Cotore pornea, în spirit tridentin, cu ideea creării unui instrument de propagandă și instruire, transmițător al discursului oficial pentru definirea conștiinței unite, dar care respecta cu fidelitate paradigma latină, tocmai prin confruntarea și expunerea în paralel a doctrinei catolice și ortodoxe. Datorită situației conflictuale, de criză acută, existentă în Transilvania epocii (din cauza mișcării lui Visarion Sarai), și nu în ultimul rând a formației sale intelectuale, în mediul Reformei catolice, autorul intenționa prin lucrarea sa „[...] împăcarea cea bună a șișmaticilor cu latinii”³⁷. Prin urmare, Cotore nu ezita, atunci când se referea la unul din cele patru puncte, *azîma*, să afirme: „Bisearea Răsăritului, ce una iaste cu a Apusului, și-au ales pâne dospită, adecă bisearea toată-și aleasă a slugi sau în pâne nedospită sau azimă”³⁸.

Lucrarea lui Cotore a rămas în manuscris, prin urmare perspectiva lui Cotore în discutarea punctelor florentine e puțin relevantă pentru impactul pe care-l putea avea asupra comunității românești. În epocă apare însă o bogată literatură oficială, de autodefinire a Bisericii Unite, unde sunt explicate și discutate cele patru puncte, începând cu 1750 până la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Dorim, de aceea, să arătăm concret cum au fost prezentate aceste puncte florentine, de câte ori și în ce formulări, pentru că o analiză detaliată a fost făcută deja în istoriografia de profil³⁹. Vom preciza, în tabelul anexat studiului, doar felul în care a fost explicat *primatul papal*, *Filioque* și *purgatoriul*, ținând cont de faptul că *azîma* este o problemă de rit, care nu a provocat în epocă prea multe controverse și care a fost de obicei evitată în discuții, fiind un element vizibil, strident, pentru masa credincioșilor.

La sfârșitul secolului, când Samuil Micu redacta, în perioada 1792-1796, lucrarea *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*⁴⁰, el împărtășea și explica procesul *Unirii românilor* din Transilvania cu Biserica Romei tot în manieră florentină⁴¹: „[...] s-au unit cu Biserica Romei în credință, așa ca obiceiul și ritul bisericii grecești a Răsăritului să-l ție”⁴². Desigur, perspectiva istorică era și ea

³⁶ Gherontie Cotore, *Despre articulusurile ceale de price. Sămbăta Mare – 1756*. Prefață: Iacob Mârza. Glosar, notă asupra ediției: Mihai Alin Gherman. Transcrierea textului, note: Ioan Gabor. Ediție îngrijită, cuvânt introductiv, rezumat, bibliografie selectivă, indici: Laura Stanciu, Alba Iulia, 2000, p. 88.

³⁷ *Ibidem*, p. 33.

³⁸ *Ibidem*, p. 59.

³⁹ Cristian Barta, *Tradiție și dogmă. Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)*, Blaj, „Buna Vestire”, 2003; Alexandru Buzalic, *Unirea cu Roma în viziunea teologiei greco-catolice*, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 9/II, 2005, p. 75-85; Ciprian Ghișa, *Discursul identitar al Bisericii Române Unite cu Roma între credința catolică și tradiția orientală*, în *Cultura creștină*, serie nouă, VI, 1-2, 2003, p. 194-228.

⁴⁰ Pompiliu Teodor, *Sub semnul Luminilor: Samuil Micu*, Cluj, Presa Universitară Clujeană, 2000, p.123-214.

⁴¹ Cristian Barta, *Dialectica Unirii celei dintâi și a Unirii celei de-a doua în concepția lui Samuil Micu*, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 9/II, 2005, p. 89-90.

⁴² Samuil Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*. Introducere și îngrijirea ediției de Cornel Câmpeanu, București, Editura Științifică, 1963, p. 112.

precizată: „Athanasie Readnic, episcopul Făgărașului, au scris de patru punctumuri ale unirii cu Biserica Romei”⁴³.

Relevant pentru concepția ecleziologică florentină a lui Samuil Micu este modul în care el tratează cele patru puncte dogmatice acceptate de români în Sinoadele Unirii. Astfel, *Filioque* este prezentat din perspectiva evoluției istorice⁴⁴ și este acceptat de autor în sensul definiției florentine. Împotrivirea sa de a introduce *Filioque* în Simbolul credinței, manifestată și cu ocazia Sinodului ținut la Viena în 1773⁴⁵, este expresia unei atitudini prudente, angajată profund în atragerea neuniților la Unire⁴⁶. Primatul papal este privit printr-o radiografie atentă a primelor opt secole, surprinzând o modalitate de exercitare acceptată atunci unanim în Biserica lui Isus Hristos, încă neîmpărțită între Apus și Răsărit⁴⁷. De asemenea, Samuil Micu a argumentat din perspectivă biblico-patristică existența celui de-al treilea loc – cel al curățirii – în „geografia” lumii de dincolo⁴⁸. Nu în ultimul rând, a analizat din punct de vedere istorico-critic cele mai importante mărturii pe tema materiei valide pentru celebrarea Jertfei Euharistice, afirmând, pe urmele Conciliului Florentin, atât validitatea pâinii dospite cât și a celei azime, după cum sunt folosite în cele două tradiții bisericești, greacă și latină⁴⁹.

În ultimul deceniu al secolului, Petru Maior dedica un volum *Istoriei Besearecei Românilor*, în care-și dezvăluia concepția florentină asupra Unirii religioase. Vede în acest fenomen, asemeni lui Cotore, reînnoirea firului rupt al romanității: „Athanasie [...] cu toți românii se întoarseră la împărtășirea Besearecei Romane cea înainte de șasă sute de ani părăsită”⁵⁰, iar „statutul Unirii” din perspectiva reîntoarcerii în sânul Bisericii creștine unite este demonstrat de faptul că: „românii, măcar ca sunt de leage grecească [...] s-au întors [...] la credința catholicească”⁵¹. Maior mărturisea aceeași concepție ecleziologică florentină și atunci când vorbește despre confesiunea uniților: „Și așa toți românii din Ardeal se uniră cu Besearea Romei în credință, iară nu în leage, că leagea grecească totdeauna și după făcuta Unire o au ținut întregă și până astăzi o țin [...]”⁵².

Relativ la punctele florentine, Maior se înscria în tradiția istoriografiei și teologiei unite, făcând referiri la acestea doar la momentul la care descria criza de conștiință a românilor transilvăneni din deceniul patru al secolului, citând din actele sinodale pe care le avea la dispoziție: „[...] clirul unit, cum ne învață faptele Soborului mare celui la anul 1739, maiu 25, în Blaj adunat, în carele afară de Nicolae Pop de la Biia, ghenearal vicariu al uniților și protonotariu apostolicesc, au fost treizeci și cinci de protopopi, cu prilejul introducției theologului Nicolae Janosi, la numărul 5, întru acest chip *își înnoiește protestația* [s.n.]: ceale patru puncturi care cuprind sfânta Unire, pururea și nelăsat cinstul nostru clir le va păzi și le va ținea, iară la mai multe cu nici un steamăt să nu se silească”⁵³.

⁴³ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁴ Cf. Samuil Micu, *Istoria Bisericească*, editor Veniamin Micle, Sfânta Mănăstire Bistrița, Eparhia Râmnicului, p. 125, 220-221, 259, 263.

⁴⁵ Cf. Samuil Micu, *Istoria Românilor*, vol. II. Ediție îngrijită de Ioan Chindriș, București, Editura Viitorul Românesc, 1995, p. 356; vezi și Michael Lacko, *Synodus episcoporum ritus bizantini catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata*, în *Orientalia Christiana Analecta*, 199, Pontificium Institutum Orientalium, Roma, 1975, p. 27.

⁴⁶ Cf. Cristian Barta, *op. cit.*, p. 90-91.

⁴⁷ Cf. Samuil Micu, *Istoria Bisericească*, p. 49-50, 127-129, 152, 188-189, 258-259.

⁴⁸ Samuil Micu, *Teologie dogmatică și moralicească despre Taina Euharistiei*, Blaj, 1802: „Întru morți unii sunt sfinți, cari au dobândit fericirea de veaci, alții sunt osândiți în focul de veaci, alții ce mai rabdă în locul cel curățitoriu [...] Dintru morți unii cu pedeapsa veacnice se chinuiesc, alții până la o vreme pătimesc [...] de unde prin jertfe și alte fapte bune se mântuiesc, iară alții în ceriuri fericiti văd fața lui Dumnezeu”. Este de remarcat faptul că Samuil Micu, în armonie cu *Laetentur Caeli*, evită folosirea termenilor care totuși sunt în contrast cu sensibilitatea răsăriteană: foc, Purgatoriu.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 222-233.

⁵⁰ Petru Maior, *Istoria Bisericii Românilor*, vol. I. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Ioan Chindriș, București, Editura Viitorul Românesc, 1995, p. 121.

⁵¹ *Ibidem*, p. 122.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 125.

c) Discutarea punctelor florentine în documentele oficiale și în literatura de autodefinire a Bisericii Unite (la jumătatea secolului al XVIII-lea)

Felul în care se raportau oamenii vremii la punctele florentine, cum și le reprezentau sau și le asumau, nu îl putem reconstitui/percepe/înțelege/decripta din actele emise de către Biserica Unită. Pentru aceasta ele erau de la sine înțelese, admise și asumate. Cu o singură excepție: în ordinul gubernial din 27 septembrie acel an, se consemna faptul că, în viziunea episcopiei unite după 1744, a fi preot unit însemna și a ști cele patru puncte florentine. O demonstrează chiar anchetele făcute de reprezentanții comitatelor afectate masiv de mișcarea lui Visarion Sarai, în lunile octombrie-decembrie 1747, și care sugerează că acelora înscriși între preoții uniți (dacă nu tuturor atunci probabil doar celor suspecți de a cădea în schismă, celor mai vulnerabili) li s-a cerut să le recunoască⁵⁴.

Din perspectiva Vienei, puternic influențată de poziția Stărilor transilvane, la mijlocul secolului al XVIII-lea, aceeași calitate unit/neunit se putea stabili numai la nivel individual, tot prin dovada cunoașterii și recunoașterii celor patru puncte. Preocuparea aulicilor de a înțelege situația reală, neintermediată de propaganda, pe de o parte a Stărilor, dar pe de altă parte de uniți sau neuniți, care-și disputau spațiul transilvan, este demonstrată de anchetele dietale sau guberniale locale făcute, și cunoscute de noi până acum în câteva teritorii, în momentele crizelor identitare semnalate și percepute de Viena ca atare. Un exemplu este situația dezvăluită de conscrierea locuitorilor comitatului Bihor, care consemna din perspectiva *cunoștințelor teologice* (și aici erau vizate, în special, cele patru puncte florentine), răspunsurile țăranilor români și chiar ale preoților din acest comitat. Cunoștințele lor s-au dovedit, la fel ca și în cele trei anchete făcute în anul 1699, a fi evazive, puțin relevante, conjuncturale și confuze, trădând lipsa educației religioase⁵⁵.

Conscripțiile efectuate de către Petru Pavel Aaron în 1750⁵⁶ și 1759 sau în anchetele comandate de Guberniu, Dietă sau Curtea aulică, întreprinse repetat în 1699⁵⁷, apoi în Făgăraș, în vara anului 1734⁵⁸ sau în Bihor, în perioada 1754-1758, oferă posibilitatea unor estimări cu privire la numărul preoților, apartenența confesională și statutul acestora. Reevaluările efectuate în ultimul deceniu în istoriografie au continuat să hrănească confuzia între perceperea de către enoriași și preoți a aspectelor jurisdicționale, social-politice cu cele doctrinare. Discuțiile privitoare la fenomenul general al Unirii (numărul preoților, apartenența lor confesională) au fost, cu rare excepții, subsumate percepției punctelor florentine. Rămâne deci în continuare deschisă întrebarea asupra relevanței acestor patru puncte florentine, în condițiile în care discuțiile doctrinare – aderarea, asumarea, acceptarea și, în cele din urmă, înțelegerea lor – sunt, cu rare excepții, la nivelul restrâns al elitei clericale românești transilvănene.

Doar în momentul când valabilitatea dogmatică a Unirii, și mai ales mântuirea sufletelor sunt puse în discuție, prin opoziția virulentă a lui Visarion Sarai și apoi a lui Sofronie, apare

⁵⁴ Greta-Monica Miron, *Ațiune ortodoxă-ățiune catolică. Efectele mișcării lui Visarion Sarai*, ms. la *A treia Întâlnire a Programului de cercetare: Unirea religioasă a românilor ardeleni* (Alba Iulia, 30 iunie-06 iulie 2005).

⁵⁵ Mihai Săsăușan, *Criterii ale apartenenței confesionale (unit -neunit) în comitatul Bihor (1754-1758)*, ms. la *A treia Întâlnire a Programului de cercetare: Unirea religioasă a românilor ardeleni* (Alba Iulia, 30 iunie-06 iulie 2005).

⁵⁶ Augustin Bunea, *Statistica românilor din Transilvania în anul 1750*, în *Transilvania*, XXX, 9, 1901, p. 237-292; Ioan Lupaș, *Doă anchete oficiale în satele din scaunul Sibiului, 1744 și 1745*, Sibiu, 1938; Aurel Răduțiu, *Conscripția lui Petru Pavel Aron din anul 1750. Date noi*, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie din Cluj-Napoca*, XXVIII, 1987-1988, p. 475-499; Idem, *Conscripția lui Petru Pavel Aron din anul 1759*, în *Acta Musei Napocensis*, XIV, 1977, p. 411-417; N. Chirică, *Conscripții confesionale în Scaunul Sibiului (1733-1750)*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Historia*, Fasciculus 2, 1973, p. 43-50.

⁵⁷ Remus Câmpeanu, *Unire religioasă și mental public la începuturile catolicismului românesc din Transilvania*, ms. la *A treia Întâlnire a Programului de cercetare: Unirea religioasă a românilor ardeleni* (Alba Iulia, 30 iunie-06 iulie 2005).

⁵⁸ Daniel Dumitran, *Ancheta desfășurată în anul 1734 în districtul Făgăraș. Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în *Arhiva Istorică a României*, serie nouă, I, 2, 2004, p. 58-141; Idem, *Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cazul districtului Făgăraș*, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 6/II, 2002, p. 141-165.

stringentă necesitatea autodefinirii în raport cu celălalt, grecul, și a demonstrării validității Unirii, prin asumarea normelor fundamentale ale acesteia: explicarea în fața propriilor enoriași a platformei în baza căreia a fost făcută Unirea, adică tălmăcirea punctelor florentine. Avem de a face, la mijlocul secolului, în ambele tabere, la uniți și neuniți deopotrivă, cu exersarea spiritului intolerant însoțit de inexistența dialogului și alimentat de o literatură polemică, ce reflectau două extreme, puternic marcate de o adevărată criză de conștiință, înregistrate în Transilvania epocii.

Ca urmare, abia de la jumătatea secolului al XVIII-lea, în plină criză identitară agravată de venirea lui Visarion Sarai în Transilvania, înregistrăm în discursul teologic identitar, autolegitimant și de autodefinire a greco-catolicilor în raport cu ortodocșii din Transilvania, prezența și raportarea la Conciliul florentin, în manieră detaliată, prin enumerarea și comentarea explicită a tuturor celor patru puncte florentine. Mișcarea lui Visarion Sarai a avut așadar două consecințe majore: 1. edificarea discursului autolegitimant și identitar al uniților începând cu mijlocul veacului al XVIII-lea; 2. reînființarea Bisericii neunite, cu sediul la Sibiu.

Istoria Bisericii Unite din Ardeal în secolul XVIII poate fi deci împărțită cronologic în două mari perioade: o primă etapă care începe o dată cu sinoadele Unirii și durează până în momentul apariției în Transilvania a lui Visarion Sarai și a lui Sofronie și o a doua care debutează la mijlocul secolului, în perioada 1744-1760 și continuă până la finalul episcopatului lui Ioan Bob (1782-1830). Această periodizare apare cu evidență atunci când este trecută în revistă literatura identitară, deci cărțile de cult ale greco-catolicilor transilvăneni din secolul al XVIII-lea.

La mijlocul secolului a avut loc acea zguduire care a afectat Biserica Unită și prin care s-au pierdut patru cincimi din credincioși, devenind în mod brutal o Biserică minoritară. În fața acestor schimbări radicale răspunsul trebuia să vină cât mai rapid, pentru a se consolida ceea ce rămăsese și pentru a se putea trece la contraofensivă. Strategia urmată s-a construit în jurul unui nucleu puternic, educat și fidel, cu o conștiință a catolicității întemeiată pe curente mari ale gândirii europene, dar și cu atașament față de ritul oriental. Se cerea o muncă susținută pentru a modifica percepția foarte periculoasă că Unirea ducea automat la schimbarea „legii” și, mai grav pentru oamenii secolului al XVIII-lea, la pierderea mântuirii, dar și pentru a combate echivalența ce se făcuse între problemele de credință și cele rituale. În acest sens, normele credinței catolice trebuiau prezentate poporului clar, deschis, dar și cu mare tact pedagogic, demonstrând poporului că acestea nu erau „inovații” periculoase, ci însuși adevărul mântuitor predicat de Biserica lui Isus Cristos.

Și cum în fiecare criză există o oportunitate, după cutremurul de la mijlocul secolului, nevoia construirii unei identități catolice orientale pentru credincioșii uniți, care să fie asumată la toate nivelurile Bisericii a apărut ca prioritatea episcopilor de la Blaj. Cheia ieșirii din situația creată și unul dintre mijloacele cele mai eficiente pentru a o remedia a fost editarea unor cărți pentru propagarea Unirii, a doctrinei catolice, tipărirea cărților liturgice fiind necesară și pentru a înlocui astfel cărțile venite din centrele extracarpate⁵⁹. Avem de a face cu un adevărat program de renaștere, de reformă internă a Bisericii Unite, într-un spirit care ne amintește de modelul Reformei Catolice de după conciliul de la Trento. Păstrând proporțiile, situația era asemănătoare⁶⁰.

Mesajul acestor cărți, care se dovedește a fi foarte unitar din punct de vedere doctrinar, este limpede: Unirea nu s-a făcut în rit, astfel că „legea” nu avea cum să fie „stricată” iar uniții erau tocmai cei care au salvat adevărata tradiție orientală; credința catolică cu cele patru „puncturi” ale sale nu este o înnoire, ci este chiar credința pravoslavnică în care Biserica lui Cristos a crezut – de la începuturile sale – și a fost argumentată și întărită de scrierile Sfinților Părinți răsăriteni și ale cărei norme sunt trecute chiar în cărțile tradiționale de cult ale Bisericii Răsăritului. Modelul Unirii a fost cel stabilit la conciliul de la Florența, aceasta fiind și explicația pentru care *Filioque*, de exemplu, nu este trecut în simbolurile de credință, deși este prezentat în

⁵⁹ Idem, *Rezistența ortodoxă împotriva unirii religioase în Brașov și Țara Bârsei*, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 9/II, 2005, p. 58.

⁶⁰ Ciprian Ghișa, *op. cit.*, p. 194-228.

paginile acelorași cărți. Biserica pe care aceste tipărituri o prezintă este de credință catolică, dar de rit oriental⁶¹. Cărțile tipărite la Blaj urmăresc cu strictețe eclesiologia de tradiție răsăriteană pentru că ea a fost oferită de Unirea de tip florentin și face parte din ansamblul ideologic al Unirii. Această credință catolică avea în centrul ei punctele florentine exprimate explicit și fără ocolișuri, într-un proces gradual ale cărui etape au avut un rol didactic, de a obișnui credinciosul unit cu noii termeni și cu noile norme în care trebuia să creadă, să le înțeleagă și să și le asume și pe care trebuia să le apere în fața neuniților.

De altfel, în finalul *Învățăturilor creștinești*, atât în ediția ei din 1755 cât și în cea din 1756 se găsește un text, *Dialog ucenicul cu dascălul*, cu caracter polemic, construit în baza întrebărilor și răspunsurilor în legătură cu Unirea. Și acest catehism probează concepția florentină asupra Unirii, dar traduce realitatea conflictuală din Transilvania epocii, când credinciosul trebuia să vadă în Biserica Catolică Biserica mântuitoare: „Cu cine suntem datori să ne unim în toate dogmele credinței? – Cu toți aceia care cred și mărturisesc toate dogmele catolicești Biserici și mai ales cu Biserica Romei a căria credință să vestește în toată lumea”⁶². În viziunea epocii, Biserica Romei era acea Biserică a Apusului care în Conciliul florentin se unise de pe poziții de egalitate cu Biserica Răsăritului⁶³.

Încheiere

Din perspectiva punctelor florentine, fenomenul Unirii – în cele trei etape ale sale analizate de noi (aprobarea, acceptarea și asumarea acestuia) – a fost un proces pe care noi îl percepem în transformare de la *exclusivism* (în prima jumătate a secolului al XVIII-lea) la *confruntare* (la mijlocul secolului al XVIII-lea), fără intenția unui *audiatum et altera pars*.

În fond, în centrul și răsăritul continentului, literatura de specialitate⁶⁴ a ajuns la concluzia că avem de-a face cu aceeași tipologie a unirilor, uniformitatea fiind asigurată de iezuiți, cărora Propaganda le pretindea realizarea unor asimilări dogmatico-jurisdicționale, nu rituale, liturgice sau disciplinare. În condițiile în care subiecții interpretau pactul într-un spirit florentin, ca parteneriat, pe baza celor patru puncte negociate între două Biserici egale, totul părea lesne realizabil. Mai mult decât atât, și în privința scopurilor urmărite de elitele ortodoxe, asemănările unirilor sunt evidente: peste tot, ierarhii Bisericii răsăritene au sesizat în Unire un mănunchi de mijloace pentru punerea în practică a aspirațiilor lor politice, pentru ameliorarea situației lor materiale și pentru câștigarea unui nou statut social. Ceea ce s-a omis însă în literatura temei este similitudinea, care trebuie stabilită cu situația din Ucraina, de exemplu, prin raportarea la *ceilalți*. Adică modelul proxim, aflat într-o puternică campanie de refacere: Biserica Catolică. Apoi firavă instituțional, dar cu o masă numeroasă de enoriași și o încercată tradiție, era prezentă Biserica Ortodoxă. Nu putem omite nici existența protestanților care au avut multiple implicații în perioada perfectării Unirii. Confesional, și până la un punct, situația a fost similară și în Ungaria. În Ucraina, Biserica cu întreaga ierarhie și aparatul protestant lipsesc⁶⁵.

Un model explicativ simplu al uneia din polaritățile Bisericii clasice universale este axa tradițională: Apus - Răsărit, iar propunerea ecumenică/modelul s-a născut în Vest (Florența), în Est a fost importat (Ucraina, Ungaria, Transilvania), dar preluarea dogmatică nu a fost mimetică, mecanică. Se înregistrează în epocă o schimbare a teritoriilor dogmatice acceptate. Memoria acelei epoci a înregistrat dispute, la toate nivelele, traducând o adevărată criză de conștiințe, dezbateri referitoare la toată această trecere. Nu trebuie omis că schimbarea are mereu un centru (Roma), mai multe periferii (Ucraina, Transilvania etc.) și implicit schimbări intervenite între timp, între

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Dialog ucenicul cu dascălul*, Blaj, 1756, p. 9.

⁶³ Ciprian Ghișă, *Denominarea bisericii romano-catolice și a suveranului pontif în cultura religioasă a românilor uniți din Transilvania*, în *Arhiva Someșană*, Seria a III-a, Cluj-Napoca, 2004, p. 177-183.

⁶⁴ Pompiliu Teodor, *Reformă catolică și Aufklärung în epoca Luminilor*, în *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*. Editori Iacob Mârza & Ana Dumitran, Alba Iulia, 1999, p. 167-175; Greta Miron, *op. cit.*, p. 33-61.

⁶⁵ Oleh Turij, *Griechisch-Katholiken, Lateiner und Orthodoxe in der Ukraine: gegeneinander, nebeneinander oder miteinander*, Lviv, Institute of Church History, 2003, p. 12-15.

cele două momente, în ecleziologia romană, care a îmbrăcat pe rând formula florentină și apoi pe cea tridentină. A fost mai degrabă o chestiune de nesincronizare între motivația care a stat la bază și cu care a debutat demersul Unirii în Europa Centro-Orientală și efectul contradictoriu al acesteia.

Oricum, decizia Unirii religioase, ca și întregul proces de explicare și implementare a ei pe parcursul secolului al XVIII-lea transilvănean, a avut drept suport o complementaritate la nivel cultural ce trimite la o complementaritate la nivel religios, concretizată în întâlnirea dintre cele două tradiții, greacă și latină⁶⁶, atunci când s-a vorbit în epocă despre revenirea la matricea culturală latină sau raportarea asemănătoare la cei morți.

Inițiativa Unirii, în cazul Transilvaniei, a aparținut centrului politic (Viena) stimulat și susținut de polul spiritual de putere al acestui centru (Roma), de la care Reforma catolică a pornit, și o periferie (Ucraina, Transilvania, Ungaria) care a fost forțată, în cele din urmă, să intre în logica dictată de centru (vezi momentul 1700-1701 și întreaga activitate desfășurată în acest sens de către cardinalul Kollonich). Acest declic/defazare va deveni o problemă internă a Bisericii nou create (teoretizată, explicitată și amplu argumentată de Octavian Bârlea), care a reclamat mereu necesitatea unui anumit tip de discernământ neatrofiat de contextul social și politic al provinciei (vezi, întreaga literatură: *Floarea adevărului*, *Dogmatica învățătură* etc., care s-a menținut pe linia Florenței).

În replică, Gherontie Cotore a ales să facă un soi de acomodare ofensivă, criticând părți importante ale tradiției, înlăturându-le pe unele, acceptându-le pe altele și transformându-le profund pe cele care au mai rămas în urma criticii. Finalmente, principiul străin a devenit, prin altoire/adaptare pe trunchiul deja existent al tradiției, un principiu intern al culturii românilor ardeleni. În continuarea și apoi la finalul procesului, principiul nou nu a mai apărut ca un corp străin, ci ca o parte a tradiției deja existente, resimțită în cele din urmă ca o *evoluție organică*, care a știut să încorporeze niște principii apusene. Desigur, procesul a fost perceput constant drept *acomodare critică*, care a marcat evoluția Bisericii Unite (a se vedea atitudinea și relația, *in corpore* și în particular, dintre corifeii *Scolii Ardelene* și episcopul Ioan Bob). Situația s-a asemănat mai mereu cu o corabie reparată în mers, aflată în iminența, la limita avariei (momentul 1744, 1760 etc.).

Drama stării de fapt menționată a fost dilema noii Biserici care s-a aflat incapabilă să distingă, la un moment dat, în propria tradiție, între tradițiile care pot fi abandonate (a accepta, de exemplu, renunțarea la o multitudine de sărbători în perioada iozefină, pentru că nu era necesar a fi păstrate) și cele care e *necesar* să fie păstrate (pentru că nu puteau fi abandonate: calendar, rit, obiceiuri, limbă, ierarhie etc.). A existat neîncetat o tensiune a contrariilor între noutățile introduse prin Unire, prin deciziile lui Ioan Bob de exemplu, catalogate drept inovații și deprinderile înrădăcinate, tradiționale. De aici și dinamica disputelor, violentele luări de poziție (1744, 1760) și acumularea unor puternice resentimente și antagonisme/ciocniri/conflicte în societate. Efectul a fost o adevărată criză de conștiință, rezultată din faptul că achizițiile făcute de-a lungul timpului și apoi acceptarea schimbărilor, în organizarea Bisericii, în noile atitudini, au fost mereu privite cu suspiciune și au întâmpinat opoziția structurilor tradiționale.

Rezultatul a fost că această schimbare nu a fost percepută de către o parte a elitei rămasă ortodoxă (Brașov, Făgăraș), apoi mai ales de către elita și exegeza ortodoxă, ca o acomodare, ca un proces legitim, ci a fost resimțită ca o impunere asupra specificului, excepționalismului românesc, ceea ce a dus la iminente tensiuni psihologice, care au degenerat în disensiuni și au afectat spiritul de toleranță a părților implicate în proces.

LAURA STANCIU

⁶⁶ Cesare Alzati, *op. cit.*, p. 175-177.

ANEXĂ

Discurs greco-catolic	Primat papal	Filioque	Purgatoriu
<i>Bucoavna</i> 1699	Nu tratează primatul papal.	„[...] în Duhul Sfânt [...] carele de la Tatăl purcede” (p. 173). „[...] Duhul Sfânt de la Părintele, nefăcut, nezidit, nice născut, ce purcezătoriu. Un Părinte este, nu trei părinți, un Fiiu nu trei fii, un Duh Sfânt, nu trei duhuri sfinte.” (p. 181)	„[...] Și ceia ce lucrează cele bune vor merge în viața de veci, iar ceia ce lucrează relele, în focul de veci. Aceasta este credința catolicească, carea cine din credincioși nu o va crede cu de-adins nu să va putea mîntui.” (p. 187)
<i>Bucoavna</i> 1744	Nu tratează primatul papal.	„[...] în Duhul Sfânt [...] carele de la Tatăl purcede” (p. 173). „[...] Duhul Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, nefăcut, nezidit, nice născut, ce purcezătoriu. Deci un Tatăl nu trei tați, un Fiiul nu trei fii, un Duh Sfânt, nu trei duhuri sfinte.” (p. 181)	„[...] Și ceia ce lucrează cele bune vor merge în viața de veci, iar ceia ce lucrează relele, în focul de veci. Aceasta este credința catolicească, fiecine de nu o va ține drept și foarte tare nu să va putea mîntui.”
Gh. Cotore, <i>Articulușurile ceale de price</i> 1746	„Care iaste capul bisearecii sau stăpânul, voivodul și îndireptătorul bisearecii? Capul cel mai dintâie iaste Hristos. Al doilea după înălțarea lui Hristos fu Sfîntul Petru, cu următorul său, papa.” (f. 219r)	„Cum purcede Duhul Sfânt? Purcede prin voința Părintelui și a Fiiului [pentru că] de n-ar purcede și de la Fiiul, Duhul Sfînt ar fi una cu Fiiul și nu s-ar întăleage altul de la Fiiul. Că în Sfînta Troiță nu iaste altă deschilinire fără numai pentru purcederea unii feți de la alta [...]” (f. 198r-v).	„Iaste locul curățirii sufletelor ce-l numesc latinii purgatorium [locul] iaste oarece oprealiște și temniță pentru sufletele ceale ce trec dintr-această lume cu vro un păcat mic îngreoiat și ceale ce n-au făcut destul într-această lume pentru păcatele ce li s-au iertat prin spovedanie.” (f. 211r)
<i>Floarea adevărului</i> 1750	„Cum că <i>patriarbul</i> Romei vechi care astăzi se află la Roma și să numeaște [...] ar fi stăpânitorii a toate adevăritelor lui Cristos Beserici și judecătoriu mai mare besericesc.” (f. 7r) „Chiar să dovedește din Sfînte Scripturi și din Sfînții Părinți cum că <i>patriarbul</i> Romei iaste următoriu Sfîntului Petru Apostolul întâie cap și mai mare judecătoriu besericesc.” (f. 12r)	„Iar cum că Duhul Sfânt purcede și dela Fiul, destul de arătat găsim prin dumnezeștile Scripturi și prin cărțile Sfîntei Besericii noastre.” (f. 29r-29v). „[...] adevărat lucru iaste că în multe locuri în Sfînte Scripturi: cum că Duhul Sfânt iaste, sau purcede de la tatăl, însă nicăiri în toate Sfînte Scripturi nu să găsește cum că dela sângur tatăl iaste, sau purcede, ci încă	„Cum că sufletele direpților sunt în ceriu și vād pe Dumnezeu, iar acelor ce mor cu păcate de moarte nepocăiți, merg în muncile de veci. Iar carii s-au pocăit și n-au plinit canonul și cari mor cu păcate mici merg în loc de foc curățitoriu, până la o vreme, de unde să pot scoate prin jertfe și alte fapte bune care le fac cei vii pentru dănșii.” (f. 7v)

		nici în învățăturile Sfinților Părinți până acum nicăiri nu s-au găsit.” „Pentru aceea când să zice, carele dela Tatăl purcede, nu iaste slobod a crede nici a gândi cum că dela sânghur Tatăl purcede.” „[...] drept aceea și când sfinții Părinți dela Niceea n-au spus carele dela Tatăl și dela Fiul purcede, nu ne-au poruncit să credem, cum că dela sânghur Tatăl purcede.” (f. 29v-30r)	
Învățătură creștinească Ed. II, 1756	„Beserica lui Dumnezeu are pe cineva mai mare căpetenie și povățuitoriu precum alte stăpâniri au pre ai săi mai mari? Are cu adevărat, într-alt chip n-ar mai fi una. Capul ei nevăzut iaste Cristos, iar văzuți propovăduitori sunt pe carii i-au lăsat în urma sa adică episcopii”. Dară între episcopi iaste careva mai mare verhovnic, judecătoriu și căpetenie? Iaste episcopul Rîmului precum să zice în pravilă: că precum Petru au fost verhovnic între apostoli, așijderea aceiași au rămas următorii săi, care sunt episcopii Rîmului precum din Scripturi s-au arătat în <i>Floarea adevărului</i> .” (p. 35-36)	„[...] de la Tatăl și de la Fiul sau prin Fiul purcede precum s-au arătat și din Sfintele Scripturi s-au dovedit în carte <i>Floarea adevărului</i> .” (p. 6-7)	„Ce va fi atunci la învierea morților?” „Cristos va veni întru slava sa să judece lumea, sfinții cu trupul și cu sufletul vor intra în ceriu, iar cei osândiți cu trupul și cu sufletul să vor duce în focul de veaci.” (p. 43-44)
P.P. Aaron, <i>Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învățătură</i> 1760	Text identic cu <i>Floarea adevărului</i> 1750 „A crede împreună cu Beserica Romei și a mărturisi toate stihurile credinței și însemnat aceste patru punctumuri.” (p. 17)	Text identic cu <i>Floarea adevărului</i> 1750 „Unirea și patru punctumuri a unirii, adică patru stihuri ale credinței, carele catoliceasca Beserică cu învățăturile sfinților săi le crede și le mărturisește precum în <i>Floarea adevărului</i> s-au dovedit și aici pe scurt vi le vom arăta: ca să cunoașteți precum am zis și cea adevărata părinteasca învățătură și cea înșelătoare a	„Sufletele sfinților sunt în ceriu, adică văd fața lui Dumnezeu. A celor cu păcate mari în muncile de veci, iar a celor cu păcate mici și carii s-au ispovedit și n-au plinit canonul în munci oarecare trecătoare care și curățitoare, rîmlenești purgatorium, să numesc, de unde să pot ajuta cu facerile de bine a celor vii.” (p. 38)

		înnoirilor hulă.” (p. 12)	
<i>Întrebări și răspunsuri</i> 1780	„Patriarhul Romei iaste cap și stăpân a toate adevăratele apostolicești beserici.” (f. 2)	Text identic cu <i>Floarea adevărului</i> 1750.	Text identic cu <i>Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învățătură</i> 1760 (cap. 13).
<i>Catebismul cel Mare</i> 1783	„Fieștecare patriarh al Romei care urmează pe lege celor mai dinainte [el] iaste mai mare cap văzut al Besericii și tocma în locul lui Isus Cristos.”(p. 48)	„Sfântul Duh iase din Tatăl și din Fiul, sau de la Tatăl prin Fiul, așijderea din veșnicie.” (p. 93)	„[...] iaste locul curățeniei, unde Dumnezeu nu să poate vedea față către față [...]” (p. 176-177).
<i>Catebismul cel Mare</i> 1797	Text identic cu <i>Catebismul cel Mare</i> 1783.	Text identic cu <i>Catebismul cel Mare</i> 1783.	Text identic cu <i>Catebismul cel Mare</i> 1783.