

**DE LA CATEHISMUL LUI IOSIF DE CAMILLIS (1696) LA DOGMATICA
ÎNVĂȚĂTURĂ A LUI P. P. ARON (1760): ASPECTE DOCTRINARE ALE
DISCURSULUI IDENTITAR GRECO-CATOLIC**

**VON JOSEF DE CAMILLIS KATEHISMUS (1696) ZU P.P. ARONS
DOGMATICA ÎNVĂȚĂTURĂ (1760): DOKTRINASPEKTE DES GRIECHISCH-
KATHOLISCHEN IDENTITÄTSDISKURS**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Vorschlag zur Untersuchung einiger Doktrinaspekte des griechisch-katholischen Identitätsdiskurs der betrifft zwei Momente des theologischen Denkens: Josef de Camilliss *Katehismus* (1696) und P.P. Arons *Dogmatica învățatură* (1760). Nach der Meinung des Autors, kennt die Entwicklung der griechisch-katholischen Identitätsdiskurs in der oben genannten Zeit drei Etappen: die Etappe der Tätigkeit die von der Ausenseite der rumänischen Kirche betrieben wurde (bezogen auf die Erfahrung mit den Rutenen und der Jesuiten Initiative); das identitäre Gewissen das von Atanasie Anghel (1699) beweist wurde und dessen Weiterführung in Florentiner Geist durch *Floarea adevărului*; die Etappe die von den polemischen Texten bewiesen ist, in den umfangreichen Kontext der Unruhen die von Visarion Sarai und den Mönch Sofronie aus Cioara verursacht wurden. Der Verfasser versucht einige doktrinäre Aspekte in der griechisch-katholischen Identitätsdiskurs der zu finden und analysiert dafür, neben den schon zitierten Texten auch: *Pâinea pruncilor* (Bălgrad, 1702), *Bucoavna* (1699), *Despre articușurile ceale de price* von Gherontie Cotore (1746), *Învățatură creștinească* (1755) u.a.

Unirea religioasă a Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei constituie unul dintre evenimentele cele mai dezbătute din istoriografia românească. Dincolo însă de aspecte precum motivațiile, modalitatea și efectele înfăptuirii Unirii, se impune și o analiză profundă asupra identității Bisericii Greco-Catolice. Studiul nostru, în concret, încearcă să surprindă principalele etape ale discursului identitar greco-catolic, așa cum acesta se prezintă în perioada 1699-1760 în principalele publicații greco-catolice. În atenția noastră intră așadar discursul oficial promovat de autoritățile ecleziastice și nu conștiința identitară a credincioșilor uniți.

Identificăm trei etape în evoluția discursului identitar greco-catolic în perioada mai sus precizată: etapa acțiunii dezvoltate din afara Bisericii românești, adică din experiența ruteană și din inițiativa iezuită; conștiința identitară manifestată de Atanasie la 1699 și continuarea acestei linii, în spirit florentin, prin *Floarea adevărului*; etapa constituită de publicații polemice, în contextul revoltei provocate de Visarion Sarai și de călugărul Sofronie.

1. Discursul identitar promovat prin experiența ruteană și prin inițiativa iezuită

După un secol de la Unirea religioasă a rutenilor (1596), eveniment gândit de Sinodul Mitropoliei din Brest în spirit florentin¹ iar de autoritățile romane în spirit post-tridentin², se publică la Târnăvia în 1696, în limba română, *Catehismul sau Învățătura creștinească în folosul niamului rusescu din Țara Ungurească*³. Este vorba despre prima publicație greco-catolică, cu o clară finalitate identitară, care a circulat în nord-vestul spațiului transilvănean întrucât autorul, Iosif de Camillis,

¹ Cf. Ernst Christoph Suttner, *Unirea de la Brest de la începuturi și până la moartea lui Petru Movilă*, în *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai”*. *Theologia Catholica*, XLVII, 4, 2002, p. 127-130; cf. Borys A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Harvard University Press, 2001, p. 225-230.

² Cf. E. Chr. Suttner, *op. cit.*, p. 132-136; cf. Borys A. Gudziak, *op. cit.*, p. 230-238.

³ În studiul nostru am folosit textul ediției *Catehismului* tipărită la Târnăvia în 1726, text reeditat recent sub titlul *Catehismul lui Iosif de Camillis, Trnava, 1726*, prefață de Iacob Mârza, transcrierea textului, studiu introductiv și îngrijirea ediției de Eva Mârza, studiu teologic și note de specialitate de Anton Rus, Sibiu, Imago, 2002, 213 p.

numit de Papa Alexandru al VIII-lea episcop de Sebaste pentru credincioșii de rit grec din Eparhia de Muncaci, avea sub jurisdicția sa inclusiv zonele Sătmarului și Maramureșului⁴. Prin natura sa, *Catebismul* oferea clerului și credincioșilor aflați într-o precară situație intelectuală și morală⁵ o sinteză a învățaturii catolice, dar, în același timp, conținea „[...] întreaga ideologie a unirii, arsenalul ideatic cu care uniții se apărau în fața atacurilor dinafară, și pe care își construiau propria imagine identitară”⁶. El este adresat românilor, dar nu trebuie să uităm faptul că izvorul său este experiența ecleziastică și teologică a rutenilor uniți, dovadă accentele sale doctrinare post-tridentine. *Catebismul* a fost gândit în funcție de trei coordonate fundamentale: credința catolică, tradiția răsăriteană și contextul transilvănean pluriconfesional. Prin abordarea celor patru puncte florentine, prin acceptarea calendarului vechi⁷, a sacerdoțiului căsătorit⁸, răzbate limpede preocuparea lui Iosif de Camillis de a menține individualitatea specifică a Bisericii Unite care trebuia să fie unită în credință cu Biserica Romei și, în același timp, să-și păstreze tradiția liturgică, teologică și disciplinară. În felul acesta episcopul urma principiul *unire în credință, cu păstrarea patrimoniului răsăritean*. Pe de altă parte însă, prin modul în care prezintă punctele florentine, Taina Euharistiei și a Căsătoriei, el se înscrie mai mult în spiritul teologiei post-tridentine⁹.

În concret, primatul papal, care a fost instituit de Domnul nostru Isus Hristos prin alegerea Sfântului Petru ca vicar al Său și păstor al întregii Biserici¹⁰, depășește dimensiunea unei simple întâietăți onorifice. Sfântul Petru a primit puterea efectivă de jurisdicție asupra Bisericii lui Hristos¹¹. Mai mult încă, fiind primatul petrin un element constitutiv al Bisericii prin voința Mântuitorului, era necesar ca acesta să fie perpetuat prin succesorii săi în scaunul episcopal al Romei. Până la acest punct, Iosif de Camillis urma definiția Conciliului Florentin, dar se îndepărtează de acesta nementionând ultimele fraze: „[...] quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur. Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus ceterorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimus Romanum pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus autem Antiochenus, et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum”¹². Cu alte cuvinte, în pofida faptului că susținea specificitatea răsăriteană a Bisericii sale, Iosif de Camillis nu precizează modul de exercitare al primatului papal așa cum aceasta fusese exercitat în primul mileniu, după cum atestă sinoadele ecumenice și sfintele canoane la care se referea Conciliul Florentin, adică cu respectarea deplină a disciplinei ecleziastice a Bisericilor Orientale. Cum se explică această omisiune? Este posibil ca fiind vorba de un *Catebism* adresat marelui mase a clerului și a credincioșilor, Iosif de Camillis să fi considerat că nu este necesar să intre în subtilități teologice. Această ipoteză nu pare însă suficientă și este nevoie să fie completată prin apelul la concepția ecleziologică post-tridentină care se împănăntenise în Polonia prin intermediul iezuiților chiar înainte de Unirea de la Brest și care după două secole a devenit predominantă în Biserica Latină¹³. Potrivit acestui model ecleziologic, acceptarea primatului papal constituie o

⁴ Cf. Ovidiu Ghitta, *Nașterea unei Biserici*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2001, p. 125-126.

⁵ *Ibidem*, p. 127.

⁶ 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. 196.

⁷ *Catebismul lui Iosif de Camillis, Trnava, 1726*, p. 180.

⁸ *Ibidem*, p. 150-152.

⁹ Pentru o analiză detaliată a acestor teme, vezi: Cristian Barta, *Unirea cu Roma: fundamentarea teologico-dogmatică. Un exemplu: „Catebismul” lui Iosif de Camillis*, în *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 6/I, 2002, p. 75-79; Anton Rus, *Dimensiunea teologică a „Catebismului” lui Iosif de Camillis*, în *Catebismul lui Iosif de Camillis, Trnava, 1726*, p. 17-36; Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, Blaj, Buna Vestire, 2003, p. 32-35; Ciprian Ghișa, *op. cit.*, p. 195-202.

¹⁰ *Catebismul lui Iosif de Camillis, Trnava, 1726*, p. 71.

¹¹ *Ibidem*. „Supt aceste cuvinte să înțeleg toți oricâți sânt din staulul lui Hristos: mireni și preoți și făcători de bine [...]”.

¹² Concilium Florentinum, *Definitio sanctae oecumenicae synodi Florentinae „Laetentur caeli”*, în *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, sub îngrijirea lui H. Jedin, G. Alberigo, G. L. Dossetti, P.-P. Joannou, C. Leonardi și P. Prodi, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996, p. 528.

¹³ Vezi Ernst Chr. Suttner, *op. cit.*, p. 131-135.

exigență a mântuirii, astfel încât Bisericile care nu îl acceptă se află sub semnul întrebării în ceea ce privește puterea lor mântuitoare. Prin urmare schisma dintre Biserica Apuseană și Bisericile Răsăritene nu este doar o chestiune juridică, ci și o problemă de credință. Această concepție exclude însă modelul de unire florentin, întrucât unirea răsăritenilor cu Biserica Romei nu mai însemna refacerea comuniunii între două Biserici surori, ci încorporarea acestora în Biserica Apuseană. Este evident că acest nou concept de unire bisericească nu mai putea garanta în mod absolut integritatea patrimoniului răsăritean, care trebuia să fie reformat în conformitate cu exigențele post-tridentine ale Bisericii Romane. *Catebismul* lui Iosif de Camillis resimte influența ecleziologiei post-tridentine, dar într-o manieră moderată. În acest sens, menționăm că el adaptează disciplina matrimonială a Bisericii sale, care admitea pe baza *Pravilei*¹⁴ divorțul în anumite cazuri, inclusiv în caz de adulter, disciplinei matrimoniale tridentine¹⁵ și post-tridentine¹⁶ care afirma indisolubilitatea absolută a matrimoniului. Astfel, „această taină – a matrimoniului – strânge pe cei căsătoriți a trăi într-un loc până la moartea unuia dintre dânsii. Pentru-aceea până ce trăiesc amândoi nu pot trece la altă nuntă”¹⁷.

Distanțarea autorului de teologia florentină este și mai evidentă în modul în care prezintă tema purcederii Spiritului Sfânt și a Purgatoriului. În timp ce la Florența se recunoscuse numai legitimitatea lui *Filioque* în tradiția latină și complementaritatea celor două teologii, latină și greacă¹⁸, pe această temă, Iosif de Camillis îmbrățișează întru totul teologia latină și introduce *Filioque* în articolul despre Spiritul Sfânt din Simbolul credinței: „În al optulea mărturisim pe Duhul Sfânt a fi o față dintră cele trei fețe dumnezeiești a Sfintei Troițe, Domnul nostru, făcătoriu noao de viață care de la Tatăl și de la Fiiul purcede [...]”¹⁹. Argumentele pe care le aduce se înscriu clar în linia teologiei latine, pe care și-a însușit-o în anii formării sale scolastice (1656-1668) în Roma, ca alumn al Colegiului Grec „Sfântul Atanasie”²⁰. Pentru a da un exemplu, amintim utilizarea analogiei psihologice, procedeu introdus în teologia latină de Sfântul Augustin și perfecționat ulterior de Sfântul Anselm de Canterbury și de Sfântul Toma de Aquino: „[...] că precum Fiiul să deschilenește de Tatăl, că-i înțelegerea sau cunoștința Tatălui cea din lăuntru și aceasta să numește de Sfînții Părinți naștere. Așa și Duhul Sfânt să deschilenește de Tatăl și de Fiiul, că-i dragostea cea din lăuntru amândurora, care să cheamă suflare [...]”²¹.

Prezentarea învățăturii despre Purgatoriu depășește la rândul ei modul diplomatic în care a fost concepută la Conciliul Florentin ce amintise doar de pedepsele curățitoare²², precizând că sufletele ajunse în Purgatoriu suferă înainte de toate din cauza faptului că sunt lipsite de vederea lui Dumnezeu, dar și din cauza purificării prin foc²³.

În privința Euharistiei, *Catebismul* subliniază că materia validă pentru celebrarea Jertfei Euharistice este pâinea de grâu, azimă la latini și dospită la greci, precum și vinul de struguri.

¹⁴ Cf. *Adunarea izvoarelor vechiului drept românesc scris*, vol. VII: *Îndreptarea legii, 1652*, glavele 179-184, sub coordonarea lui Andrei Rădulescu, București, Editura Academiei, p. 177-182.

¹⁵ Vezi *Concilium Tridentinum*, ses. XXIV, *Doctrina de sacramento matrimonii*, can. 4 și can. 5, în *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 754. Aceste canoane au fost redactate totuși în mod diplomatic la intervenția reprezentanților Veneției care doreau să evite o condamnare explicită a practicii divorțului în caz de adulter, practică prezentă și în Bisericile de rit grec aflate pe teritoriul Republicii. Cf. Luigi Bressan, *Il divorzio nelle chiese orientali*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1976, p. 108-109.

¹⁶ Indisolubilitatea absolută a matrimoniului încheiat în mod valid și consumat este afirmată de Papa Clement la VIII-lea în *Perbrevis Instructio* (1596), de Papa Urban al VIII-lea în *Professio fidei ab Aethiopicis emittenda* (1628) și în *Professio fidei pro orientalibus* (1633). Pentru analiza lor, vezi Luigi Bressan, *op. cit.*, p. 80-81, 136-145.

¹⁷ *Catebismul lui Iosif de Camillis*, Trnava, 1726, p. 149.

¹⁸ Concilium Florentinum, *Definitio sanctae oecumenicae synodi Florentinae „Laetentur caeli”*, în *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 525-527.

¹⁹ *Catebismul lui Iosif de Camillis*, Trnava, 1726, p. 62.

²⁰ Cf. Eva Mârza, *Studiu introductiv la Catebismul lui Iosif de Camillis*, Trnava, 1726, p. 20.

²¹ *Catebismul lui Iosif de Camillis*, Trnava, 1726, p. 62.

²² Concilium Florentinum, *Definitio sanctae oecumenicae synodi Florentinae „Laetentur caeli”*, în *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 527.

²³ *Catebismul lui Iosif de Camillis*, Trnava, 1726, p. 169-170.

Grecii nu trebuie să îi condamne pe latini pentru obiceiul lor deoarece Evanghelia ne arată că Isus Hristos a folosit pâine azimă la Cina cea de Taină²⁴.

Insistența lui Iosif de Camillis asupra punctelor florentine și asupra altor aspecte aparținătoare credinței catolice ținea spre consolidarea unei conștiințe catolice a românilor uniți în raport cu românii neuniți; în schimb, tratarea amănunțită a Sfintelor Taine, străbătută de învățătura despre sacramentalitatea lor, ținea desigur spre consolidarea conștiinței catolice a românilor uniți în raport cu confesiunile Reformei care erau prezente în Principatul Transilvaniei.

Ponderea influențelor post-tridentine este totuși moderată întrucât Iosif de Camillis se ferește să-i considere eretici pe orientalii neuniți, chiar dacă aceștia nu acceptă primatul papal: „Eritic îi care crede în Hristos și îi botezat, ci nu crede toate articurile credinței, care au dat înainte Sfânta Biserica Catolică, unii ca aceste is arienii, luteranii, calvinii, nestorianii și alții mulți, carii de demult s-au tăiat de către Sfânta Biserică au să taie acum, carii întorc cuvintele Sfintei Evanghelii pe dos și pe voia lor le tălmăcesc, nu țin toate Tainele Bisericii, nice cred toate, care s-au isprăvit și s-au așezat de Sfintele Săboară cele Mari, de Sfinții Părinți și Biserica Râmului. Schizmatic iaste, care îi botezat și crede toate, care tribuie să crează și toate care tribuie să să ție le ține, ci nu cunoaște pe Papa de Râm a fi cap a toată Biserica și vicariș Domnului Hristos și unii ca aceste să cheamă grecii și carii țin credința și cinul Sfinților Părinți, ci nu biciuiesc pe Papa de Râm mai mult, decât pe unul dintre patrierși”²⁵.

Ce trebuie să intre așadar în conștiința identității greco-catolice? Răspunsul sugerat de Iosif de Camillis este următorul: credința catolică și ritul grec. Unirea implică să crezi tot ceea ce crede Biserica Romei și nicidecum să îți schimbi ritul grec. Dimpotrivă ritul Bisericii Grecești este „[...] sfânt și de Sfânta Biserica Romei aprăbăluit și întărit, pentr-acea păzându-l pe el nu să împotrivesc Bisericii Râmului [...]”²⁶. Unirea în credință nu conduce deci la schimbarea ritului, adică a legii – acuzație lansată de neuniți la adresa uniților. În timp ce de credință țin toate articolele *Crezului*, cele șapte Taine și primatul papal, de rit țin forma vaselor sfinte și a bisericilor, felul și frumusețea rugăciunilor, rânduiala orelor canonice și rânduielile monastice, calendarul și posturile²⁷.

Relevantă în privința finalității identitare a *Catehismului* este și terminologia folosită: „papă”, „catolic”, „Catolicăscă”. Iosif de Camillis era la curent cu semnificațiile peiorative ale acestor cuvinte în percepția românilor înainte de Unirea cu Roma (1697-1700), întrucât se întreabă: „[...] pentru ce aceste nume, latini, catolici, popistași is eriticilor foarte urâte?”²⁸. Răspunsul pe care îl oferă nu punctează atât pe diferențele în credință, cât mai cu seamă pe slăbiciunea firii omenești și pe un anumit complex de superioritate în privința propriului patrimoniu ritual: „nu-i nice o minune, că unul nu poate vedea pe altul, că fiește care gândește că legea lui îi mai bună și mai adevărată decât a altora și celealalte gândește că-s strâmbe. Și pentru că catolicii is urăți eriticilor și schizmaticilor, nu să pot zice că-s urăți și lui Dumnezeu, cum mărturisesc că păzăsc Legea lui Dumnezeu și credința și învățătura, care o au dat apostolii, săboarele și Sfinții Părinți cei de la Apus și cei de la Răsărit”²⁹. Din aceste rânduri reiese faptul că Iosif de Camillis îi situa pe uniți între catolici prin credința lor comună, deosebindu-se însă de latini prin ritul grec. Nu putem să nu remarcăm modul pedagogic prin care el folosea această terminologie: întotdeauna termenul „catolic” este însoțit de „pravoslavnic”, iar termenul „Catolică”, referit la Biserică, este însoțit de „Sobornicească”. Această prezentare a unor termeni sinonimi, primul latin iar celălalt oriental, „avea menirea – subliniază Ciprian Ghișa – să-i facă pe uniți să se acomodeze cu noile formule, să și le asume, să le înțeleagă, termenii vechi, orientali,

²⁴ *Ibidem*, p. 120-121.

²⁵ *Ibidem*, p. 173-174.

²⁶ *Ibidem*, p. 174.

²⁷ *Ibidem*, p. 174-175.

²⁸ *Ibidem*, p. 173.

²⁹ *Ibidem*.

primind acum un sens identitar, ce-i lega de lumea catolică, întărind în cele din urmă sfânta unire”³⁰.

Catehismul lui Iosif de Camillis conține așadar un discurs identitar greco-catolic construit într-un mod deosebit de inteligent. Autorul este bun cunoscător al tradiției grecești după cum reiese din funcția de procurator general al bazilienilor ucrainieni aflați la Roma³¹, dar și o persoană deosebit de fidelă Pontifului Roman și influențată de teologia latină. Formula pe care a găsit-o pune accentul în primul rând pe o identitate catolică, prin care uniții se deosebesc atât de neuniți cât și de creștinii confesiunilor Reformei, și doar în mod secundar, pe dimensiunea răsăriteană, pe ritul grec, care trebuie să fie păstrat, dar și aliniat la exigențele teologiei și disciplinei ecleziastice post-tridentine.

O altă încercare cu finalitate identitară, dorită în mod expres de Cardinalul Kollonich și acceptată prin jurământul de la Viena (7 aprilie 170) de mitropolitul Atanasie³², este *Pâinea pruncilor sau învățătura credinții creștinești*, ultima carte tipărită la Tipografia din Alba Iulia³³. Autorul, iezuitul Baranny care fusese atât de implicat în realizarea Unirii, a redactat această lucrare în forma unui catehism romano-catolic, însă cu prudență și diplomație. El, care cunoștea foarte bine discuțiile din sinoadele Unirii și sensibilitatea românilor răsăriteni, a abordat parcă cu sfințită punctele florentine și celelalte aspecte doctrinare specifice Bisericii Romei³⁴. Astfel, primatul papal este tratat chiar într-un mod mai puțin incisiv decât o făcuse Conciliul Florentin. Baranny vorbește mai mult despre înălțimea Bisericii Romei, pe care o consideră capul și maica celorlalte Biserici: „Că ce să numește Besearea Sfânta a fi de la Roma? Pentru aceia că Besearea Romei easte mumă altor beseareci. Că Hristos l-au dat să fie cap altora”³⁵. Găsim o referire la puterea superioară a Papei în contextul prezentării Purgatoriului: Papa este singurul care a primit de la Isus Hristos puterea de a da indulgențe prin care se scurtează suferințele celor aflați în locul de curățire³⁶. *Filioque* este afirmat direct³⁷, dar fără să fie însoțit de o argumentație teologică. Tema Purgatoriului este atinsă doar într-un mod indirect, în cadrul altor teme³⁸. În ceea ce privește materia Sfintei Euharistii, el afirmă că acestea sunt, desigur, pâinea și vinul, fără a preciza dacă pâinea trebuie să fie dospită sau azimă³⁹. Matrimoniul încheiat în mod valid și consumat este indisolubil până la moartea unuia dintre soți⁴⁰.

Pâinea pruncilor, fiind în esență un catehism romano-catolic, după cum o dovedește atât conținutul cât și terminologia folosită⁴¹, urmarea doar promovarea unei conștiințe catolice la românii uniți. Din punctul nostru de vedere, chiar și în ipoteza că ar fi fost tipărită în mii de exemplare și distribuită în mod gratuit⁴², ea nu putea avea decât o slabă eficacitate, mai limitată decât cea a *Catehismului* lui Iosif de Camillis. Este adevărat că spiritul diplomatic în care a fost redactată încerca să evite trezirea suspiciunilor în rândul uniților, dar întrucât nu valorifica identitatea lor răsăriteană putea oricând să lase cititorului impresia că ar schimba legea.

³⁰ Ciprian Ghișa, *op. cit.*, p. 201.

³¹ Ovidiu Ghitta, *op. cit.*, p. 117.

³² N. Nilles, *Symbollae ad illustrandam historiam Ecclesie Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I, Oeniponte, 1885, p. 283.

³³ Cf. Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia 1577-1702*, Sibiu, Imago, 1998, p. 107.

³⁴ Pentru analiza acestor teme, vezi Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 38-41.

³⁵ P. Baranny, *Pâinea pruncilor sau învățătura credinții creștinești*, Bălgrad, 1702, p. 29r.

³⁶ *Ibidem*, p. 60r.

³⁷ *Ibidem*, p. 27v.

³⁸ *Ibidem*, p. 20r-20v, 29r-30v.

³⁹ *Ibidem*, p. 132-133.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 106v.

⁴¹ Vezi Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 38.

⁴² Cf. Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite. Partea I-a, 1697-1751*, ediția a II-a, în *Perspective*, XVII, 65-68, iunie 1995, p. 163-164. Un tiraj mult mai mic, dar care din punctul nostru de vedere este puțin probabil, este susținut de Doina Dreghiciu și Gabriela Mircea, *Un exemplar necunoscut al unui „catehism” românesc (Pâinea pruncilor, Bălgrad, 1702)*, în *Apulum*, XXXVI, 1999, p. 318-319.

2. Discursul identitar al Bisericii Unite în perioada 1699-1750

Mult mai importante, din punct de vedere identitar pentru românii uniți, decât discursul provenit din experiența ruteană și din inițiativa iezuiților, sunt publicațiile produse chiar în interiorul Bisericii Române Unite în prima jumătate a secolului al XVIII-lea.

Bucoavna elaborată și tipărită la Alba Iulia de Mihai Iștvanovici cu binecuvântarea mitropolitului Atanasie, între 1 ianuarie și 20 martie 1699⁴³, deci la puține luni după sinodul de unire din 7 octombrie 1698, are o însemnată capitală pentru cunoașterea conștiinței identitare a românilor transilvăneni din aceea perioadă. *Bucoavna* este „prin structură și prin conținutul de idei, o carte de învățătură cu profesor sau cu ajutorul unor persoane culte”⁴⁴, adresată, după cum se precizează în foaia de titlu, copiilor care se deprind cu învățătura scrisului și a cititului, dar și cu învățătura Bisericii⁴⁵. Totuși, importanța acestui manual merge dincolo de valențele sale pedagogice și de destinatarii copii: „[...] cercetarea atentă a *Bucoavnei* în ansamblul ei dovedește că autorul s-a adresat practic nu numai celor de vârstă școlară ci și altor categorii de oameni, dornice de cunoașterea cititului și a scrisului, respectiv celor care aveau nevoie de un orizont cultural și moral, raportat desigur la cadrul parametrilor politico-religioși de la sfârșitul secolului al XVII-lea”⁴⁶. Cu alte cuvinte, *Bucoavna* nu trebuie să fie redusă la realitatea unui simplu abecedar, ci constituie un sprijin didactic concret, destinat cultivării unei identități românești și confesionale tocmai în momentele genezei Unirii religioase. Vom lua în continuare spre analiză chestiunea identității confesionale, analizând conținutul și forma tematicilor teologice.

Observăm că textul *Bucoavnei* nu a fost redactat într-o formă polemică, ci îmbracă forma unei prezentări simple și succinte a principalelor adevăruri de credință: *Crezul niceno-constantinopolitan*, *Crezul Quicumque*, poruncile, Sfintele Taine și o scurtă înșiruire a virtuților teologale, a darurilor și a roadelor Sfântului Spirit, faptele milei sufletești și trupești, păcatele de moarte și facerea de bine împotriva lor, voturile călugărești, despre cele din urmă ale omului (moartea, judecata, gheena și împărăția cerului). Probabil din rațiuni didactice, autorul a selectat acele elemente care țin de dinamica vieții spirituale și bisericești, având și o valență practică⁴⁷.

Bucoavna nu abordează nici tema primatului papal și nici a Bisericii. *Filioque* lipsește din ambele formule ale *Simbolului de credință*, inclusiv din *Quicumque*⁴⁸. Cu privire la Taina Euharistiei, se precizează că materia validă este pâinea de grâu și vinul, fără nici o referire la pâinea azimă din tradiția latină iar forma constă în rostirea *epiclezei* și nu în rostirea cuvintelor lui Isus Hristos de la Cina cea de Taină⁴⁹. Indisolubilitatea matrimonialului nu este afirmată în mod absolut, dar totuși se amintește că cei care se căsătoresc „vor păzi unul altuia credința, cinste, dragoste a nuntei în toată viața lor, la toată primejdia, nepărăsind unul pre altul”⁵⁰.

Nu putem să nu remarcăm diferența dintre conținutul doctrinar al *Bucoavnei* și cel al *Catehismului* lui Iosif de Camillis. În timp ce în primul caz ni se înfățișează o mentalitate străină de

⁴³ Cf. Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc [...]*, p. 93-98.

⁴⁴ Iacob Mârza, Dumitru Călugăr, *Însemnătatea didactică a Bucoavnei de la Bălgrad (1699)*, în *Bucoavna de la Bălgrad 1699*, ediție critică tipărită cu binecuvântarea P.S. Emilian, Episcop al Alba Iuliei, Alba Iulia, 1989, p. 34.

⁴⁵ *Bucoavna de la Bălgrad 1699*, p. 133.

⁴⁶ Iacob Mârza, Dumitru Călugăr, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁷ Cf. Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 37.

⁴⁸ Simbolul de credință *Quicumque* este atribuit de *Bucoavnă* Sfântului Atanasie Patriarhul Alexandriei. În realitate, originea acestui simbol de credință trebuie căutată în Apus, probabil în Galia secolului al V-lea. În timpul Evului Mediu a dobândit o importanță atât de mare, atât în Apus cât și în Răsărit, încât a fost pus alături de Simbolul niceno-constantinopolitan, dar în timp ce în Răsărit era fără *Filioque*, dovadă *Bucoavna* din 1699, în cele mai vechi texte apusene îl găsim cu *Filioque* (vezi Heinrich Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ediția a II-a bilingvă îngrijită de Peter Hünerman, versiunea italiană îngrijită de Angelo Lanzoni și Giovanni Zaccherini, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1996, nr. 75-76, p. 45-46).

⁴⁹ *Bucoavna de la Bălgrad 1699*, p. 221-228.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 247.

influențele teologiei catolice post-tridentine⁵¹, în al doilea caz conținutul este puternic marcat de acestea.

În această situație apare în mod firesc o întrebare: dată fiind finalitatea identitară a *Bucoavnei*, aceasta poate fi interpretată ca o încercare de consolidare a identității răsăritene a clerului și a credincioșilor români transilvăneni îndreptată împotriva Unirii cu Biserica Romei? Este această carte anticatolică și antiunionistă? Din punctul nostru de vedere răspunsul este negativ și ne susținem poziția cu următoarele argumente:

a) *Bucoavna* apare după sinodul din 7 octombrie 1698, când Mitropolitul Atanasie și protopopii săi își exprimă hotărârea de a se uni cu Biserica Romei, precum și modalitatea și condițiile realizării acesteia⁵². Este illogic să ne gândim că Mitropolitul Atanasie, a cărui determinare de a face Unirea a reușit să treacă mai târziu chiar și peste rușinea resfințirii, să fi publicat *Bucoavna* fără *Filioque*, Purgator, primat papal și menționarea pâinii azime cu un ascuns scop anticatolic.

b) *Bucoavna* respectă concepția florentină a Unirii bisericești, potrivit căreia Unirea se realizează: prin refacerea comuniunii dintre două Biserici; respectarea tradiției fiecăreia; recunoașterea legitimității lui *Filioque* în teologia latină fără obligativitatea introducerii sale în Simbolul de credință rostit de Bisericile Răsăritene; acceptarea primatului papal în conformitate cu respectarea drepturilor patriarhilor după cum prevăd sfintele canoane, ceea ce nu aducea schimbări în Biserica Românească; acceptarea existenței Purgatoriului, dar în practică românii oricum se rugau pentru morți; recunoașterea dreptului latinilor de a celebra Sfânta Liturghie folosind pâine azimă. „Românii acceptau cele patru puncte florentine pentru care ei nu trebuiau să schimbe absolut nimic din obiceiurile lor. Ei trebuiau doar să tolereze faptul că latinii aveau, referitor la aceste puncte, o altă tradiție”⁵³.

Pe scurt, *Bucoavna* de la 1699 denotă o conștiință puternică a propriei identități răsăritene, manifestată în mod firesc în procesul de unire în spirit florentin cu Biserica Romei.

După înfăptuirea Unirii religioase, primele decenii ale secolului al XVIII-lea au înregistrat intrarea progresivă a Bisericii Române Unite într-o criză instituțională, ale cărei cauze pot fi identificate în situația creată de nerespectarea statutului de mitropolie a Bisericii românești din Transilvania, de nerespectarea *Diplomelor Leopoldine* și de eșecul luptei episcopului Inochentie Micu Klein, peste care s-au suprapus acțiunea destabilizatoare a Mitropoliei de la Karlovitz și a Stărilor transilvănene. Subliniem, din punctul nostru de vedere, ideea că Visarion Sarai și Sofronie nu au fost portavocea unei crize identitare, ci instrumentele declanșării acesteia pe fondul nemulțumirilor de ordin social, economic și politic ale românilor. În acest proces, dorințele legitime de emancipare ale românilor au fost instrumentalizate în acțiuni îndreptate împotriva Unirii religioase, aceasta fiind prezentată în termeni contradictorii cu legea și cu credința Bisericii Răsăritului. Succesul călugărilor mai sus amintiți, adică pierderea masivă a credincioșilor, a determinat ierarhia să gândească un amplu program de promovare și consolidare a Unirii religioase, atât prin măsuri organizatorice sau vizitații canonice, cât și prin intermediul unor publicații teologice.

Până în acel moment identitatea bisericească avea ca puncte de reper fundamentale viața bisericească, „al cărei nucleu esențial era constituit de credința trăită liturgic și de atașamentul față de propria ierarhie”⁵⁴. Comuniunea cu Pontiful Roman, precum și celelalte aspecte post-tridentine promovate de autoritățile vieneze și de teologul iezuit nu fuseseră încă asumate în acest nucleu.

⁵¹ Elementele esențiale ale Sfințelor Taine sunt exprimate printr-o terminologie scolastică (materie/formă), dar, cu toate acestea, conținutul rămâne în filonul răsăritean al „Besearecii Răsăritului cea Pravoslavnică”. *Ibidem*, p. 209.

⁵² Cf. N. Nilles, *op. cit.*, p. 203-211.

⁵³ Ernst Christoph Suttner, *Înțelegerea noțiunii de unire bisericească de către promotorii și opoziții unirii românilor din Transilvania cu Biserica Romei*, în *Acta Blasiensia*, II, editori Cristian Barta și Zaharie Pinte, Blaj, Editura Buna Vestire, 2003, p. 234.

⁵⁴ Cristian Barta, *Studiu istorico-teologic la Floarea adevărului pentru pacea și dragostea de obște. Păstoriceasca poslanie sau dogmatica învățătură Besearecii Răsăritului*, editor Meda-Diana Hotea, Argonaut, 2004, p. 29. Pentru analiza temelor teologice vezi *ibidem*, p. 43-54, și Ciprian Ghișă, *op. cit.*, p. 205-209.

Pentru a înfăptui acest lucru, care echivala cu definirea unei identități greco-catolice, se impunea găsirea unei relații reale între tradiția răsăriteană și punctele florentine, în special primatul papal. Dacă deja Iosif de Camillis încercase să străbată această cale invocând în sprijinul afirmațiilor sale și părinți răsăriteni, primii călugări ai Mănăstirii „Sfânta Treime” din Blaj o vor parcurge mult mai sistematic prin lucrarea *Floarea adevărului pentru pacea și dragostea de obște* (Blaj, 1750). Considerată o încercare doctrinară sistematică de „autodefinire conceptuală sub aspect teologic a Unirii”⁵⁵, ea nu se oprește asupra statutului juridic al legăturii dintre Biserica Română Unită și Biserica Romei, ci dezvoltă o teologie a Unirii prin care uniții trebuiau să fie încredințați că ei sunt adevărații credincioși ai Bisericii Răsăritului. Punctul de plecare al discursului identitar este tradiția răsăriteană a românilor transilvăneni, care nu numai că nu se opune credinței catolice, dar o conține și o mărturisește. Unde anume o conține? Credința catolică se regăsește în lucrările pastristice și – aici blăjenii au fost geniali – în textele liturgice. Liturgia, fiind credința celebrată, devine un instrument esențial în edificarea identității greco-catolice.

Românul unit cu Biserica Romei nu a trecut la altă lege și nu și-a modificat credința⁵⁶ din două motive: Unirea s-a realizat în credință, iar nu în rit; punctele dogmatice florentine nu constituie o noutate deoarece ele sunt deja prezente în textele liturgice grecești care, având pentru români caracterul unor învățături dumnezeiești, obligau moral pe fiecare „pravoslavnic a le crede și a le mărturisii”⁵⁷. Tocmai de aceea autorii se referă la Biserica lor prin expresiile: „Besearica Răsăritului”⁵⁸, „Pravoslavnică Besearică”⁵⁹. Papa este numit „patriarhul Romei” și „Capul Besearicii”⁶⁰.

3. Discursul identitar promovat prin scrierile polemice între 1746-1760

Pe lângă linia profundă și echilibrată a *Florii adevărului*, se dezvoltă și linia apologetico-polemică influențată clar de teologia post-tridentină și motivată de revoltele lui Visarion Sarai și Șofronie. Inițiată prin lucrarea lui Gherontie Cotore, *Despre articulusurile ceale de price* (Sâmbăta Mare, 1746)⁶¹, este continuată de *Învățătura creștinească prin întrebări și răspunsuri pentru procopseala școalelor* (Blaj, 1755), tradusă la 1757 în limba latină sub titlul *Doctrina Christiana*, care se încheie cu *Colloquium discipuli cum magistro de Sacra Unione*, și culminează prin *Păstoriceasca poslanie sau dogmatica învățătură Besearicii Răsăritului*, scrisă și tipărită de episcopul P. P. Aron în 1760.

În aceste lucrări influența post-tridentină este majoră. De pildă *Articulusurile ceale de price* insistă mult asupra identității catolice a uniților nu numai prin explicarea dintr-o perspectivă preponderent tridentină a celor patru puncte florentine, dar a abordat și alte probleme dogmatice și disciplinare acceptate de Bisericile Răsăritene și considerate greșite de Biserica Romană. Cotore nu stabilește clar statutul celorlalte articulusuri, altele decât cele florentine, dar lasă să se înțeleagă că indiferent de dimensiunea lor dogmatică și disciplinară trebuie să fie acceptate ca exigențe ale Unirii mântuitoare. Toate aceste puncte dezbătute de Cotore au o semnificație soteriologică pentru români: întrucât mântuirea depinde de acceptarea și trăirea tuturor adevărilor credinței, respingerea unui singur adevăr, precum cel al primatului papal, l-ar pune pe creștin în

⁵⁵ Daniel Dumitran, *Contribuții la istoria teologiei unirii ecleziastice. Două opere teologice ale preiluminismului transilvănean și semnificațiile reeditării lor la începutul secolului al XIX-lea*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, XLVI, 1, 2001, p. 157.

⁵⁶ „Nici o schimbare, dară, sau motocosală în obiceiurile legii și poruncile Sfintei Besearici aici să poate afla pentru care acel părintesc cuvânt, adică unirea, ar putea da pricină de nepăciuire și de urăre între frați”: *Floarea adevărului*, p. 116.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 12, 17.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 122.

⁶¹ Lucrarea a fost editată de Laura Stanciu, cu titlul *Despre articulusurile ceale de price, Sâmbăta Mare, 1746*, Alba Iulia, Universitatea „1 Decembrie 1918”, 2000, 241 p.

imposibilitatea mântuirii⁶². Mai mult decât atât, în privința schismaticilor se precizează că „bisearea lor nu iaste adevărată”⁶³ iar preoția lor nu este validă⁶⁴.

Chiar dacă *Doctrina Christiana* nu are un ton atât de radical ca *Articulusurile ceale de price*, din text transpare spiritul post-tridentin mai ales în tematica sacramentară și ecleziologică. Inspirată din catehismele latine ale epocii, dar și din *Floarea adevărului* pentru argumentele preluate din tradiția răsăriteană⁶⁵, susține distincția dintre credință și rit, Unirea realizându-se în credință. Unirea religioasă este „necessariam ad salutem”⁶⁶, fundamentul ei fiind dogmatic, iar nu ritual. Dar care credință constituie baza Unirii religioase? Răspunsul este: credința Bisericii Romane, „cuius fides annuntiatur in universo mundo”⁶⁷. Prin urmare Unirea în credință, este Unirea în credință cu Biserica Romei. Acest lucru fusese afirmat și în actele Unirii, dar explicitarea lui din *Doctrina Christiana* se distanțează de ecleziologia florentină. *Doctrina Christiana*, prin Biserica Romană, „intelligo christianos, qui communionem habent cum Romano Episcopo, eumque agnoscunt pro Capite visibili omnium christianorum, Petri loco”⁶⁸. Potrivit acestei definiții, un român de rit grec care reface comuniunea cu Biserica Romei pare să devină credincios roman, al Bisericii Romane!? Conceptul de unire propus aici nu este cel al refacerii comuniunii dintre două Biserici care își păstrează individualitatea, ci ca o intrare a clerului și a credincioșilor de rit grec în Biserica Romană. În felul acesta Biserica Unită pare să fie considerată mai degrabă un rit acceptat de Biserica Romană. În aceste condiții, inclusiv importanța ritului este relativizată: „Ritus vero et consuetudines Ecclesiarum plures sunt, pro temporum exigentiam, mutari possunt”⁶⁹.

Păstoriceasca poslanie sau dogmatica învățătură Besearecii Răsăritului preia în linii mari argumentația teologică a *Florii adevărului*, accentuând totuși faptul că „Unirea credinții și punctumurile ei sânt de firea credinții fără de care credința nu poate fi”⁷⁰. P. P. Aron se consideră membru al Bisericii Pravoslavnice⁷¹, al Bisericii Răsăritului⁷², dar folosește și expresia „Catholiceasca Besearea a Răsăritului”⁷³. Uniții sunt adevărații răsăriteni care țin credința apostolică a Sfinților Părinți iar neuniții, în schimb, sunt considerați vrăjmași ai Bisericii, provocatori ai dezbinării și înnoitori⁷⁴. Tonul atât de polemic și radical nu este desigur străin de părăsirea masivă a Unirii în 1760.

CRISTIAN BARTA

⁶² „Șismaticii nu cred puterea și mărirea ce s-au dat Sfântului Petru într-această lume și în chipul lui altora ce rămaseră în locul lui, ci încă cu mare înșelăciune socotesc cum că această putere ar fi trecut, împotriva cării porțile iadului nu-i vor putea strica, precum zice Sfânta Scriptură. Așeadară, șismaticilor nemica spre mântuire le va folosi altele ce vor creade de vream ce acest articuluș de Domnul Hristos rânduit nu-l vor creade”: *Despre articulusurile ceale de price, Sămbăta Mare, 1746*, p. 85.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 85-87.

⁶⁵ Vezi Cristian Barta, *Tradiție și dogmă*, p. 58-59.

⁶⁶ *Colloquium discipuli cum magistro de Sacra Unione*, p. 139.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 146.

⁶⁸ *Doctrina Christiana*, p. 34.

⁶⁹ *Colloquium discipuli cum magistro de Sacra Unione*, p. 140.

⁷⁰ *Păstoriceasca poslanie sau dogmatica învățătură Besearecii Răsăritului*, p. 206.

⁷¹ *Ibidem*, p. 12.

⁷² *Ibidem*, p. 1-4.

⁷³ *Ibidem*, p. 63.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 63-65.