

Disputa dintre Catolici si Protestanti asupra Justificării

Romano-catolicii și evanghelicii împărtășesc mai multe puncte de vedere comune asupra mântuirii. Ambele tabere teologice datorează enorm aceluiași părinte al bisericii (sf. Augustin) pentru vederilor lor asupra acestui subiect. Însă, în ciuda acestei moșteniri comune principiul după care un om este justificat (deci, îndreptățit) înaintea lui Dumnezeu a constituit punctul fundamental al divergenței dintre romano-catolici și protestanți. Din nefericire însă, în ultima vreme doctrina catolică a justificării a devenit un motiv de dezbinare chiar și printre evanghelici în încercarea lor de a determina cât de departe pot să meargă în relațiile de cooperare cu catolicii.

În această serie de articole asupra Catolicismului vom examina atât lucrurile avute în comun cât și diferențele dintre soteriologia (doctrina mântuirii; de la “soterios”, în greacă) catolică, și cea protestantă. Astfel, vom acorda o atenție specială doctrinei Reformei protestante a justificării legale și vom aduce o critică protestantă răspunsului catolic oficial vizavi de această doctrină, așa cum este ilustrată în decretul consiliului catolic de la Trent, din secolul al XVI-lea.

DOCTRINA JUSTIFICĂRII DIN PUNCT DE VEDERE ISTORIC

Cea mai serioasă amenințare asupra credinței creștine din primul secol a constituit-o gnosticismul. Acesta nu a fost o mișcare definită cu claritate, ci una alcătuită din diverse grupuri și grupulețe provenite din elenism (cultura greacă) cât și din alte zone mai orientale. Unul dintre crezurile centrale ale Gnosticismului era faptul că mântuirea însemna eliberarea din trupul fizic (considerat rău), eliberare la care se ajungea prin dobândirea unei cunoștințe speciale (grecescul “gnosis”, de aici gnosticismul). Percepția trupului ca fiind rău i-a preocupat atât de mult pe unii gnostici încât aceștia au pus accentul pe controlul asupra corpului și a dorințelor lui (astfel având, ascetismul). Alții, în schimb s-au devotat libertinismului, abandonând complet trupul patimilor și poftelor lui.

Teologii ortodocși și apologeții de la început au depus multe eforturi pentru combaterea gnosticismului. Răspunzând libertinilor, părintele Tertulian (160–225 d.H.) a subliniat importanța faptelor și a îndreptățirii. Făcând aceasta, el a mers până acolo încât să susțină că, “omul care făcea fapte bune și-l îndatora pe Dumnezeu”². Această afirmație nefericită a pregătit scena disputelor veacurilor ce au urmat.

Conceptul “fapte-îndreptățire” ce a părut atât de ingenios în combaterea gnosticismului a fost popular în primii 350 de ani de existență ai bisericii. Cu toate acestea, o controversă care să producă o definiție mai precisă a elementelor teologice implicate a fost necesară.

Astfel, această dispută a apărut pe scena sistemului lui Pelagius³ iar gânditorul creștin care a l-a confruntat a fost Augustin din Hippo.⁴

Sfântul Augustin

Augustin (354–430 d.H.) a fost un gigant intelectual. Nu a fost nimeni care să fi exercitat o influență mai mare asupra formării gândirii creștine occidentale ca Episcopul de Hippo. Vorbind despre doctrina justificării formulate de Augustin este important să luăm seama la faptul că propria lui opinie asupra acestei chestiuni vitale a suferit o dezvoltare semnificativă. La început Augustin a subliniat rolul voinței umane în chestiunea mântuirii, vedere pe care mai târziu și-o va schimba în disputele sale cu călugărul britanic, Pelagius.

Sistemul teologic al lui Pelagius susținea libertatea totală a voinței umane și nega doctrina păcatului originar. După reflecții îndelungate asupra ideilor lui Pavel, Augustin a ajuns mai târziu la următoarele concluzii. În primul rând, hotărârea eternă a lui Dumnezeu de predestinare determină alegerea omului. În al doilea rând, oferta harului lui Dumnezeu (mântuirea) este în sine un dar (Ioan 6:44; vezi, prima parte a vers.). În al treilea rând, voința omului este complet incapabilă să inițieze sau să obțină (dobândească) mântuirea. Acest din urmă concept corespunde în mare măsură cu doctrina reformată a păcătoșeniei (depravării) totale a omului apărută mai târziu. În al patrulea rând, păcătosul îndreptățit (justificat) nu doar că primește statutul de fiu, ci și devine unul. În al cincelea rând, Dumnezeu îl poate regenera pe un om (înnoi) fără ca să-l facă pe acesta să continue în credință, adică să persevereze.⁵ Acesta este calvinismul elementar, lipsit însă de doctrina perseverenței (răbdării, stăruinței; n.tr.) tuturor sfinților.

În acest moment ar fi incorect să spunem că Augustin a susținut conceptul justificării legale. Cu toate acestea, el a întărit că mântuirea este prin harul lui Dumnezeu. Adică, nici un fel de fapte bune nu preced sau obțin în schimb îndreptățirea (înnoirea spirituală).

Perioada medievală timpurie

Perioada medievală (epoca "evului mediu") se datează în mod obișnuit de la Augustin (sau, la scurt timp după acesta), de la anii 1500. Această perioadă a cunoscut schimbarea echilibrului puterii bisericii de la Răsărit (unde a început Creștinismul), spre Apus, sau aripa latină a bisericii.

Pelagianismul a fost oficial condamnat de către biserică la Conciliul de la Efes (anul 431) și apoi din nou, la cel de-al doilea Conciliu al Oraniei (anul 529), unde s-a declarat că, "dacă spune cineva că harul lui Dumnezeu se poate acorda la cererea omului (sau, în urma invocării

lui de către om), și nu că acesta, harul, este cel ce ne face să-l invocăm, îl contrazice pe Isias, Profetul...” (comparați cu Isaia 65:1)6.

Dar această erezie, împreună cu conexiunile ei semi-pelagiene mai moderate (ce a mai fost de asemenea condamnat la Conciliul de la Orania)7, vedem că continuă să reapară în istoria bisericii. Se pare că înclinația omului este mai degrabă spre pelagianism decât spre sublinierea paveliană a lui Augustin a harului lui Dumnezeu!

Leo “Cel Mare”, episcopul Romei între anii 440–461, este indicat de către numeroși istorici ne-catolici ca fiind “primul” papă, în sensul modern al cuvântului. În timpul său, multe dogme catolice (ce s-ar fi putut să existe mai dinainte într-o formă incipientă), au fost consolidate (cristalizate). Printre acestea se pot număra, autoritatea supremă a episcopului Romei, sacramentalismul, sacerdotalismul (crezul într-o ierarhie preoțească pământească), cât și îndreptarea atenției Sărbătorii Euhariste (Cinei Domnului) de la celebrarea morții lui Hristos la jertfirea trupului Său. Aceste doctrine au influențat soteriologia medievală în mai multe feluri. Autori: Norman L. Geisler, Ralph MacKenzie, și Elliot Miller

 te!! a Friend

II

Justificarea și Sacramentele

În timpul perioadei medievale botezul și penitența (deci, pocăința) erau asociate cu îndreptățirea. Neprihănirea lui Dumnezeu era sădită (insuflată) în om încă de la botez și era desăvârșită (perfectată) prin pocăință. Deși această percepție a naturii și scopului botezului se poate descoperi din cele mai vechi timpuri, nu același lucru este adevărat și în ce privește penitența. Ideea confesiunii păcatelor unui preot pentru absolvirea lor exista într-adevăr și în al doilea secol după Hristos, dar nu devenise o practică răspândită decât în evul mediu.

Conceptul care s-a format atunci afirma că botezul rezolva problema păcatului originar, iar confesiunea curăța efectele păcatului din prezent. Unii teologi ai acestei vremi au depus mari eforturi pentru a sublinia că sacramentele erau însăși mijlocul (intermediul) prin care Dumnezeu îi dăruia har omului. Cu toate acestea, detaliul (finețul) teologic de față, adesea a fost pierdut printre laicii care s-au împotmolit într-un sistem al neprihănirii obținute în schimbul faptelor.

Conceptul meritului

Foarte asociat sacramentelor este în general conceptul de merit. Termenul a fost prima dată folosit de Tertulian iar după aceea a fost ulterior dezvoltat de către Cărturarii perioadei

medievale. Așa cum indică Alistar McGrath, “se poate demonstra cum s-a ajuns să se introducă o distincție între conceptele de merit și “potrivire” (deși, “vrednicie” este un termen mai bun; n.tr.), prin aceea că, deși nu se poate spune că omul își merită (obține, dobândește) mântuirea prin nici una dintre faptele lui, pregătirea lui pentru îndreptățire se poate spune că face ca ulterioara sa îndreptățire să fie “potrivită” (așadar, vrednică), sau “cuvenită”.⁸ Din nefericire, așa cum s-a întâmplat și cu sacramentele, distincția aceasta nu s-a transmis întotdeauna și maselor de credincioși de rând.

Anselm de Canterbury

Anselm de Canterbury (1033–1109) a fost incontestabil cel mai pătrunzător gânditor creștin ce a trăit între Augustin și Toma Aquinas. Unul dintre cele mai importante tratate teologice ale lui Anselm a fost cel denumit “Cur Deus Homo?” (din latină, “De ce un Dumnezeu om?”)⁹. În acesta el a discutat relația dintre Întrupare și Ispășire redirectionând atenția asupra naturii și scopului Ispășirii, atenție acordată acesteia încă din vremurile apostolice.

O doctrină populară ce se găsea în biserica timpurie era așa numita “teorie a răscumpărării”. Aceasta interpreta Ispășirea ca însemnând o eliberare (izbăvire, scăpare; n.tr.) a umanității din ghearele Satanei. Contribuția lui Anselm adusă doctrinei Ispășirii este numită teoria satisfacerii. Prin aceasta el interpretează Ispășirea ca fiind o compensație adusă mai degrabă Tatălui, decât Satanei. Deși îndreptățirea legală (poate fi numită și, juridică) nu este explicită în teologia lui Anselm, mai târziu reformatorii au putut să construiască pe temelia sistemul său de gândire teologică și să dezvolte aspectul juridic al mântuirii omului, numit îndreptățire sau justificare.

Toma Aquinas

Figura ce a dominat indiscutabil sfârșitul perioadei medievale (1225?–1274) este Toma Aquinas. Aquinas s-a considerat augustinian în teologia sa, deși a preferat să-și exprime vederile sale filozofice mai degrabă în termeni aristotelieni, decât în limbajul platonian al lui Augustin. Asemenea lui Augustin, Aquinas a crezut și el că înnoirea spirituală se petrece la botez și că nu toți oamenii regenerați (deci, înnoiți) vor fi mântuiți (deci, vor rămâne în credință), cu alte cuvinte nu toți fac parte dintre cei aleși. Contrar răspânditei percepții greșite a multor protestanți, Aquinas a crezut că din cauză că umanitatea este căzută în păcat, omul este incapabil să inițieze sau să dobândească mântuirea, în afara harului lui Dumnezeu¹⁰ și că într-adevăr, credința este un dar al lui Dumnezeu.¹¹

Asemenea lui Augustin și Anselm, nici Aquinas nu a făcut o deosebire între justificarea legală (declarativă) și sfințirea progresivă așa cum au făcut-o reformatorii. Cu toate acestea, mulți

cărturari romano-catolici contemporani cred că justificarea legală (juridică) a fost totuși inclusă în gândirea acestora, cel puțin în mod implicit.

Augustianismul lui Anselm și al lui Aquinas a dominat soteriologia (deci, doctrina mântuirii) bisericii medievale (și a coexistat în tensiune cu orientarea înspre fapte a sistemului sacramentelor). În lumina acestor lucruri, este limpede că unele dintre cele mai elementare principii teologice ale Reformei nu sunt deloc ireconciliabile cu istoria Bisericii, ci de fapt reprezintă o continuare a acesteia.

Martin Luther

Născut în anul 1483 în Eisleben, Germania, fiul unor părinți ce proveneau din pătura mijlocie, Martin a intrat în anul 1505 într-o mănăstire augustiniană din Erfurt. Temele mântuirii și damnării, centrale în cultura vremii sale, l-au preocupat în mod deosebit. Luther a devenit foarte curând conștient de prezența păcatului în viața sa, de ineficiența penitențelor sale, sau a sacramentelor oferite de biserică, în a aduce ușurare situației lui.

În anul 1522 Luther a fost transferat din Erfurt la Wittenberg. Acolo a trăit într-o mănăstire a ordinului augustinian, având norocul să-l aibe drept sfătuitoare spiritual pe un om evlavios, vicar general al mănăstirii, pe nume Johann von Staupitz (1469–1524). Staupitz, foarte conștient de intensele lupte spirituale ce-l măcinau pe tânărul dat în grija lui, l-a îndrumat pe acesta înspre studiul Scripturii. Astfel, pe data de 19 octombrie 1512 Luther a ajuns să absolve ca și doctor în teologie, începând să predea teologie și studii biblice în Wittenberg începând de la data de 16 august 1513. În acest context al sarcinii sale universitare, Luther și-a format primele sale idei privitoare la justificarea (îndreptățirea) prin credință.

Rolul decisiv în formularea teologiei lui Luther a fost jucat de către apostolul Pavel și de teologia augustiniană. La scurt timp după realizarea exegezei sale a pasajului Romani 1:16–17, Luther a concluzionat că îndreptățirea este un dar al lui Dumnezeu ce poate fi însușit doar prin credință: “Zi și noapte, am cugetat până ce am putut să văd legătura dintre dreptatea lui Dumnezeu și afirmația că ‘cel neprihănit va trăi prin credință’. Atunci am înțeles că dreptatea lui Dumnezeu este acea neprihănire pe care, prin harul și prin mila Sa, Dumnezeu ne justifică (îndreptățește) prin credință. Atunci am simțit că m-am născut din nou și că tocmai am trecut prin ușile deschise ale paradisului.”¹²

Începutul depărtării lui Luther de Roma a fost adesea identificat cu afișarea celor “95 de Teze” pe ușa castelului-biserică din Wittenberg, în ajunul Sărbătorii Tuturor Sfinților, pe data de 31 Octombrie, 1517. Aceste teze priveau într-adevăr sistemul penitențial și autoritatea papală, însă prin acestea, în primul rând era criticată vânzarea de indulgențe. Prin aducerea

“Celor 95 de Teze” în atenția publicului au fost aruncate zarurile, Reforma a fost lansată, iar fața Creștinismului a fost schimbată pentru totdeauna.

Indicând cât de profund i-au influențat tezele acest principiu evanghelic (augustinian), Luther a scris mai târziu: “Și aceasta este încrederea pe care creștinii o au, și adevărata bucurie a conștiințelor lor, și anume că prin credință păcatele noastre nu ne mai aparțin ci au fost puse pe seama lui Hristos, asupra Căruia Dumnezeu a pus toate păcatele noastre. Astfel, El a luat asupra Sa păcatele noastre...neprihănirea lui Hristos devenind a noastră...cu mantia neprihănirii Sale El acoperindu-ne și pe noi...”¹³

Mai înainte ca Luther să inițieze Reforma Protestantă, îndreptățirea legală prin care un păcătos este declarat neprihănit din punctul de vedere al legii, a fost în cel mai bun caz un izvor subteran de soteriologie creștină. În ce-l privește pe Luther, situația s-a schimbat dramatic. Cu toate acestea, așa cum remarcă Peter Toon, “Luther nu a folosit nici un fel de termeni legali în explicarea acestei socotirii pe seama Lui (Hristos) a păcatelor noastre și nici a neprihănirii declarate din afară, de Dumnezeu. Această noutate va apărea mai târziu și îi va fi atribuită lui de către alții.”¹⁴ Philipp Melancthon, marele teolog sistematic al lui Luther este de fapt cel ce a introdus această terminologie legală în descrierea îndreptățirii noastre. Autori: Norman L. Geisler, Ralph MacKenzie, și Elliot Miller

III

Jean Calvin

Fără îndoială putem spune că cea mai importantă formulare a teologiei reformate rezultate din Reforma protestantă este cea realizată de Jean Calvin. Acesta s-a născut în localitatea Noyon, din Franța, pe data de 10 iulie, 1509. Tânărul Calvin a studiat în Paris, unde a ajuns să cunoască scrierile și teologia lui Luther. Cu toate acestea, influența majoră a primit-o de la Augustin. Astfel, Calvin a susținut că el nu face decât să reproducă, “învățăturile clare și necompromise ale aceluia om sfânt”.¹⁵

Sistemul teologic al lui Calvin începe așa cum au făcut-o și cele ale lui Augustin și Aquinas, cu starea actuală de completă depravare (ruină) morală a omului. În propriile sale cuvinte, “chiar dacă recunoaștem că imaginea lui Dumnezeu nu a fost total anihilată și distrusă în om, totuși aceasta a fost atât de denaturată, încât ceea ce a mai rămas nu reprezintă decât o oribilă caricatură”.¹⁶

Calvin a susținut că “predestinarea este cea hotărâre din veșnicie a lui Dumnezeu pe care a luat-o în El Însuși privitor la ceea ce El vrea să se petreacă cu fiecare individ.”¹⁷ Pe deasupra,

“deși cei aleși primesc prin credință harul înfierii, alegerea lor nu depinde de credință, ci este anterioară în timp și în ordine”.¹⁸

Pentru Calvin, justificarea “constă în înlăturarea păcatelor și atribuirea neprihănirii lui Hristos”.¹⁹ Din acest punct Calvin se depărtează de tradiția medievală deoarece el nu privește îndreptățirea (justificarea) ca fiind o infuzie de har. Astfel el spune că, “omul nu este socotit neprihănit prin justificarea sa, ci este acceptat ca fiind neprihănit, nu datorită propriei sale neprihăniri, ci datorită neprihănirii lui Hristos ce se găsește în afara lui.”²⁰

Ce loc dețin atunci faptele bune în viața credinciosului? În fața acuzației că “îndreptățirea înțeleasă în acest fel, elimină nevoia faptelor bune în viața creștinului”, răspunsul ferm al lui Calvin, la fel ca cel al lui Luther, a fost că deși faptele bune nu pot sub nici o formă să devină fundamentul (baza) sfințirii noastre, o credință vie nu este niciodată lipsită de asemenea fapte. (O celebră expresie a lui Calvin a fost aceasta: “Deși doar credința singură mântuiește, niciodată credința ce mântuiește nu rămâne singură, ci este urmată de faptele bune”; n.tr.). În felul acesta, îndreptățirea își găsește urmarea în sfințire.²¹

Origini soteriologice comune

Un studiu soteriologic (adică, al doctrinei mântuirii; n.tr.) atât al celor mai remarcabili teologi romano-catolici cât și al reformatorilor protestanți ne dezvăluie o seamă de puncte comune. În primul rând, ambele tabere teologice cred că mântuirea este realizată prin intervenția divină în istorie. Spre deosebire de gnostici, atât catolicii cât și protestanții afirmă la unison că omul nu este mântuit prin înțelepciune, ci prin intervenția lui Dumnezeu în istoria umană, în persoana Fiului Său, Isus Hristos. În al doilea rând, atât evanghelicii cât și catolicii cred că mântuirea este atât morală cât și spirituală. După aceea, mântuirea este asociată cu izbăvirea din păcat și din toate consecințele lui.

În al treilea rând, atât pentru catolici cât și pentru protestanți, mântuirea are și un caracter escatologic. Perspectiva ei viitoare este crucială. Tot ce se știe acum despre mântuire este doar o degustare preliminară a ceea ce va fi descoperit la arătarea (“parousia”: prezența fizică a lui Hristos de la cea de-a doua Sa venire) completă a Împărăției.

În al patrulea rând, harul lui Dumnezeu este absolut necesar în vederea mântuirii. La fel și îndreptățirea inițială se bazează numai pe har, fără nici un fel de fapte. De aceea, Colin Brown poate vorbi despre, “ortodoxia augustiniană a Genevei (lui Calvin; căminul și cartierul său general; n.tr.), și a Romei.”²² Pentru ambele grupuri, mântuirea vine ca un dar al lui Dumnezeu dăruit unor oameni ce nu o merită.

Pe acest fundal trebuie privită moștenirea comună soteriologică cât și diferențele ce există la acest capitol între catolici și evanghelici. Așa cum s-a exprimat Harold O.J. Brown, “nu trebuie să exagerăm în simplificare și să creăm un consens forțat și artificial între marii creștini ai trecutului, sau ai prezentului. Cu toate acestea, dacă este un lucru care să se evedențieze în scrierile și viețile acestor oameni, acela este faptul că au cunoscut și au slujit aceluiași Domn, împărtășind o singură credință și o speranță comună”.²³

Reacția Catolică la Reformă

Conciliul de la Trent care și-a început dezbaterile pe 22 iunie, în anul 1546, reprezintă reacția catolică împotriva reformatorilor. O înțelegere corectă a concepției catolice a îndreptățirii nu este posibilă fără o cunoaștere a hotărârilor luate la Trent.

Conciliul a luat în considerare următoarele chestiuni asupra îndreptățirii: (1) Este îndreptățirea doar de natură exterioară (judiciară; de declarare a noastră neprihăniți), sau are loc și o lucrare interioară (de sfințire)? (2) Care este legătura dintre credință și faptele bune? (3) Are voința omenească un rol activ în îndreptățirea noastră? (4) Ce legătură există între aceasta și sacramentele catolice ca, Euharistul (așadar, Cina Domnului), botezul și penitența? (5) Poate credinciosul ști cu certitudine că este socotit îndreptățit? (6) Pot oare oamenii să se îndrepte într-atâta încât să-și merite îndreptățirea înaintea lui Dumnezeu? ²⁴

Pe data de 9 ianuarie în anul 1547, participanții la Conciliu au căzut de acord asupra unei formule finale a doctrinei îndreptățirii: întâi, deși mai mulți membrii ai Conciliului au recunoscut un element extern (venit din afară; n.tr.) al îndreptățirii (prin aceasta apropiindu-se de reformatori asupra acestui punct), consensul la care au ajuns a fost, “opinia că un păcătos poate fi socotit îndreptățit doar prin merit sau credință...este respinsă.” Astfel, “îndreptățirea fiind definită prin devenirea omului neprihănit și nu doar socotirea acestuia ca atare...” (cu sublinierile din original).²⁵

În al doilea rând, Trentul a privit îndreptățirea (justificarea) ca având două sensuri (cel de-al doilea corespunzând doctrinei reformate a sfințirii), faptele bune fiind considerate de acest consiliu ca o condiție a îndreptățirii finale. Ca prin urmare, este posibil, și necesar (într-un al doilea sens) să se țină legea lui Dumnezeu.

În al treilea rând, luând în considerare păcatul originar, Trent afirmă că acesta a afectat rasa umană. Ca prin urmare, omul nu-și poate dobândi propria lui mântuire. Voința liberă a omului, deși nu este distrusă, este slăbită de Cădere. De aceea se spune că, “dacă cineva afirmă că voința liberă a omului mișcată și atrasă de Dumnezeu nu cooperează supunându-se lui Dumnezeu care cheamă și slobozește...acela să fie anatema.”²⁶ (Este important să se

precizeze că “anatema” constituie o hotărâre concretă de excomunicare, nu doar o condamnare automată). De aceea, conform unui autor catolic, “păcătosul într-adevăr cooperează cu acest har, cel puțin în sensul de nu-l respinge deliberat”.²⁷

Desigur, majoritatea protestanților sunt de acord cu acest lucru. Însă, mulți protestanți, îndeosebi calviști vor adăuga imediat (cum de altfel o fac și catolicii “tomiști” – deci, după Toma Aquinas), că Dumnezeu este Cel ce stimulează această cooperare și că o face fără a încălca voința liberă a omului.

În cel de-al patrulea rând, subiectul sacramentelor a fost discutat cu ocazia Celei de-a Șasea Ședințe (3 Martie, 1547). Pentru a putea să înțelegem aceste pronunțări, trebuie reamintit că Trent a definit îndreptățirea în două feluri. Și anume, în “prima” și “cea de-a doua” fază, pe care erudiții catolici le numesc îndreptățirea inițială și îndreptățirea progresivă. Botezul lucrează în “prima” fază (supranumită și, îndreptățirea/justificarea “inițială”), aceasta devreme ce ei susțin că puterea de a învinge păcatul primar ne este transmisă (“mediată”) prin actul botezului. Atât Euharistul (Cina Domnului) cât și penitența privesc cea de-a doua fază, sau justificarea “progresivă”, o asemenea îndreptățire (sau, neprihănire) spunându-se că este “sporită” prin a lua parte la aceste sacramente.

După aceea, mai există și o “a treia” fază “finală” a îndreptățirii prin care, dacă nu s-a comis păcatul de moarte, se poate intra în ceruri.

În al cincelea rând, datorită sublinierii reformatorilor a siguranței mântuirii, Conciliul de la Trent a fost forțat să se exprime și asupra subiectului acesta. McGrath susține că atunci s-a emis “o condamnare clară (răspicată) a doctrinei luterane a siguranței, considerată în opoziție față de cuvenita umilință creștină”.²⁸ Cu toate acestea, condamnarea respectivă privește “certitudinea infailibilă” despre care mulți teologi catolici spun că nu este necesară și care nici măcar nu este posibilă. De fapt, “dogmele romano-catolice au accentuat că respingerea de către Roma a asigurării personale a mântuirii, nu înseamnă proclamarea unei religii a unei neîncetate neliniști”.²⁹

Pentru romano-catolici, “există o poziție intermediară între siguranța credinței și îndoială. Aceea poziție este una de certitudine morală care exclude orice anxietate sau disperare.”³⁰ De aceea, despre creștini se poate spune că au o relativă, dar nu absolută (infailibilă), certitudine a mântuirii.

În al șaselea rând, Trent afirmă că justificarea noastră inițială trebuie privită ca un “dar”. Astfel spre surpriza multor protestanți vine crezul romano-catolic ce spune că, “dacă spune cineva că omul poate fi îndreptățit înaintea lui Dumnezeu prin faptele sale...fără harul divin

prin Hristos Isus, să fie anatema.”³¹ În plus, “nici unul dintre acele lucruri ce preced justificarea, fie că este vorba de credință sau de fapte, cuceresc harul îndreptățirii. Căci dacă este prin har, atunci nu mai este prin fapte, altfel, așa cum spune apostolul, harul nu mai este har.”³²

În concluzie, se cuvine să indicăm că atunci când teologii catolici citează Iacov 2:24 spunând că, “noi suntem îndreptățiți prin fapte”, nu se referă la aceea justificare inițială ce are loc la botez, primită prin har. Mai degrabă, aceștia se referă la justificarea progresivă (sau, creșterea în neprihănire) pe care protestanții o numesc sfințire. De partea cealaltă, Trent afirmă totuși că faptele sunt necesare mântuirii atât în sensul progresiv, cât și cel final. Acest Conciliu de la Trent este cel ce a transformat în dogmă faptul că, “prin faptele sale bune, omul îndreptățit poate avea într-adevăr dreptul să primească o răsplată supranaturală de la Dumnezeu.”³³ Asupra acestui punct evanghelic nu pot fi de acord cu catolicii. Autori: Norman L. Geisler, Ralph MacKenzie, și Elliot Miller



IV

O CRITICĂ PROTESTANTĂ A CONCILIULUI DE LA TRENT

Cu toată recunoașterea convenită a rădăcinilor augustiniene comune în privința mântuirii prin har, între crezurile protestanților și catolicilor privitoare la justificare există unele diferențe importante. Din nefericire, bine-intenționatei, dar nereușitei declarații intitulate “Evanghelicii și Catolicii, alături” (o tentativă de reunire a acestor două mari segmente divizate ale Creștinismului, din anii trecuți; n.tr.) , îi lipsește precizia tocmai în aceste domenii, vorbind în schimb despre un crez comun ce spune că “suntem îndreptățiți prin har și prin credință.”³⁴ Însă ceea ce nu s-a reușit să se observe în actul de mai sus este exact subiectul asupra căruia s-a concentrat Reforma, și anume că Scriptura învață și protestanții afirmă, că noi suntem mântuiți prin har și doar prin credință (sola fide). Devreme ce acesta a fost însăși strigătul de luptă al Reformei, nu este de mirare că mulți evanghelici au refuzat să semneze declarația de unitate mai sus-menționată pe motiv că ea trădează Reforma.

BAZA BIBLICĂ PENTRU ÎNDREPTĂȚIREA LEGALĂ

Pentru a putea să apreciem contribuția semnificativă a reformatorilor este necesar să examinăm cadrul biblic al termenului îndreptățire. După cum vom vedea există baze biblice solide pentru doctrina protestantă a justificării legale.

Originea doctrinei justificării legale (cât și cea a altor doctrine ale Noului Testament) se găsește în Vechiul Testament. Astfel, în ce privește cuvântul evreiesc *hitsdiq*, de regulă tradus ca “îndreptățit”, se poate spune că este “utilizat într-un mod legal sau juridic, sugerând nu că face drept, sau justifică, ci că declară din punct de vedere juridic că cineva este în armonie cu legea.”³⁵ George Eldon Ladd afirmă că, “neprihănit este cel ce este judecat drept (Ex.23:7; Deut.25:1); adică, cel ce a fost achitat la judecată și repus într-o relație dreaptă cu Dumnezeu”.³⁶

Întorcându-ne la Noul Testament, găsim că verbul grecesc tradus “a îndreptăți/justifica” este *dikaioo*. Acest cuvânt este folosit într-un mod legal sau juridic de către Pavel, indicând declararea păcătosului ca fiind drept (neprihănit) (vezi, Rom.3-4). Așa cum observă Anthony Hoekema, “opusul condamnării, nu este ‘a face drept’ ci ‘a declara drept’.” Ca prin urmare, prin termenul *dikaioo* Pavel sugerează “atribuirea legală a neprihănirii lui Hristos, păcătosului ce crede”, sau altfel spus, “socotirea în seama păcătosului ce crede, a neprihănirii lui Hristos”.³⁷

Când un om este îndreptățit, Dumnezeu îl pronunță pe acesta achitat de datoria (păcatului) lui, în avans față de judecata finală. De aceea, “neprihănirea rezultată nu înseamnă perfecțiune etică; este desăvârșire în sensul că Dumnezeu nu-i mai ține omului în seamă păcatele sale (2Cor.5:19)”.³⁸ Astfel în Noul Testament ni se spune că, “îndreptățirea reprezintă actul declarativ al lui Dumnezeu prin care, pe baza satisfacerii aduse de moartea ispășitoare a lui Hristos, El declară că credincioșii au împlinit toate cerințele, față de ei, ale legii (Sale; n.tr.)” (sublinierile vin din original).³⁹

Incompatibilitatea dintre merit și har

Majoritatea criticilor îndreptate împotriva concepției catolice a justificării se axează pe ideea de merit ridicată de Conciliul de la Trent la nivelul de dogmă infailibilă. Deși catolicii ar dori să ne amintească că această doctrină a meritului ar trebui privită în contextul harului,⁴⁰ aceștia trec cu vederea faptul că Scriptura ne învață că harul lui Dumnezeu și faptele meritoase ale omului se exclud reciproc (vezi, Rom.11:6).

Noul Testament se adresează cu claritate împotriva dobândirii mântuirii (fie a îndreptățirii, sau a sfințirii) ca și “plată” (sau, răsplată) pentru faptele făcute. Scriptura insistă că pentru daruri nu se poate lucra (face fapte), ci doar pentru o plată (Rom.4:4-5).

“Însă, celui ce lucrează, plata cuvenită lui i se socotește nu ca un har, ci ca ceva datorat; pe când, celui ce nu lucrează, ci crede în Cel ce socotește pe păcătos neprihănit, credința pe care o are el, îi este socotită ca neprihănire.” (Rom.4:4-5)

Cum harul înseamnă un favor (o bunătate) nemeritat, plata bazată pe fapte este meritată (câștigată). De aceea, după cum harul și faptele nu sunt totuna, tot așa nici plata nu este dar!

Viața veșnică este un dar care nu poate fi câștigat (meritat)

Conciliul de la Trent a declarat cu claritate că “acelora care se străduiesc” (literar, “lucrează bine”) ‘până la sfârșit’ (Mat.10:22), și care se încred în Dumnezeu, le este oferită viața veșnică atât ca și har făgăduit prin Hristos Isus fiilor lui Dumnezeu, cât și ca ‘recompensă’ ...care le va fi acordată pentru faptele lor bune și datorită meritului lor.”⁴¹

Prin contrast Biblia afirmă clar și răspicat că, “plata păcatului este moartea, dar darul fără plată al lui Dumnezeu este viața veșnică în Isus Hristos, Domnul nostru” (Rom.6:23). În plus, în directă contradicție cu poziția catolică, Biblia garantează că viața veșnică este o posesiune actuală a tuturor celor ce cred. Isus a spus: “Adevărat, adevărat vă spun, că cine ascultă cuvintele Mele, și crede în Cel ce M-a trimis, are viața veșnică (la timpul prezent), și nu vine la judecată, ci a trecut (chiar acum) din moarte la viață” (Ioan 5:24). Același adevăr este repetat în Scriptură de nenumărate ori (vezi, Ioan 3:36; 1 Ioan 5:13, etc.). Cu toate acestea, concepția romano-catolică ne spune că omul trebuie să aștepte o îndreptățire finală pentru a ști dacă are viața veșnică și dacă nu va vedea judecata lui Dumnezeu.

În întreaga Evanghelie a lui Ioan se enunță o singură condiție a mântuirii și a obținerii vieții veșnice – și anume, credința (Ioan 3:16, 36; 5:24; 20:31, etc.). Dacă mântuirea nu ar fi doar prin credință, atunci tot mesajul lui Ioan ar fi o amăgire deoarece afirmă că există o singură condiție pentru mântuire, pe când catolicismul ne spune că sunt două: credința, plus faptele! Într-adevăr, Ioan declară lămurit că singura “lucrare/faptă” necesară mântuirii este să crezi: “Isus le-a răspuns: „Lucrarea pe care o cere Dumnezeu este aceasta: să credeți în Acela, pe care L-a trimis El.” (Ioan 6:29). Nu mai este nimic altceva ce putem face pentru mântuirea noastră. Isus a făcut totul (Ioan 19:31).

Este adevărat că toți cei ce au fost mântuiți prin harul lui Dumnezeu și prin credință (Efes.2:8-9) vor fi răsplățiți pentru faptele lor făcute în Hristos (1 Cor.3:11; 2 Cor.5:10). Însă aceste răsplăți pentru slujirea adusă nu au nimic de a face cu a fi în ceruri, ci privesc doar statutul pe care-l vom avea acolo. După cum Isus a spus, unii dintre cei mântuiți vor împărăți peste zece cetăți, iar alții peste cinci (Luca 19:17, 19). Însă, toți credincioșii vor fi în Împărăția Lui.

Creștinii lucrează (deci, fac fapte bune) fiindcă sunt mântuiți, nu pentru a fi mântuiți

Ca și rezultat al mântuirii și nu pentru obținerea ei

Descris în termeni tradiționali catolicismul refuză să recunoască diferența importantă dintre a face fapte pentru mântuire și a face fapte ca și urmare a mântuirii. Noi nu facem fapte pentru a obține mântuirea, ci mai degrabă facem fapte pentru că deja am primit-o. Putem spune că, Dumnezeu este cel ce înfăptuiește mântuirea în noi prin îndreptățirea noastră, dar că noi ne făptuim (adică, o atestăm cu faptele noastre) mântuirea prin sfințirea noastră (Filipeni 2:12-13). Dar, nici îndreptățirea și nici sfințirea nu o putem merita (dobândi) prin faptele noastre, ci ne este dată prin har.

În pofida faptului că percepția catolică a mântuirii nu elimină îndreptățirea credinciosului din punctul de vedere al legii, totuși conceptul catolic de merit al omului o neagă. Când nu se face această deosebire între îndreptățirea legală și sfințirea practică, faptele bune pe care catolicii cred că trebuie să le facă pentru sfințire tind să ascundă faptul că pentru îndreptățirea lor, faptele nu sunt totuși necesare.

Desigur, faptele bune sunt necesare în viața de creștin. Însă protestanții au definit necesitatea lor într-o manieră mult mai biblică și mai echilibrată. Astfel ei afirmă că deși suntem mântuiți doar prin credință, credința care ne mântuiește nu rămâne niciodată singură, ci în mod inevitabil va produce fapte bune. Cu alte cuvinte, suntem mântuiți prin credință, dar pentru fapte. În felul acesta faptele nu constituie o condiție a îndreptățirii noastre, dar sunt un rezultat (o urmare; n.tr.) a acesteia. De aceea, omul ce este cu adevărat mântuit va arăta lucrul acesta prin faptele lui bune. Dacă însă în viața lui nu se găsesc aceste fapte bune, atunci avem toate motivele să credem că-i lipsește și credința mântuitoare.

Așa cum a spus-o Iacov, "credința fără fapte este moartă". O asemenea credință nu poate mântui. "Poate doar credința (intelectuală, inactivă, neroditoare) să-l mântuiască?" Doar acea credință ce produce fapte bune poate mântui. Astfel, noi nu suntem mântuiți (și nici nu primim viața veșnică) prin fapte, dar suntem mântuiți de acea credință ce produce (rodește) fapte bune.

Păstrarea doctrinei pure a harului lui Dumnezeu

Noi concluzionăm prin a observa că protestanții respectă deosebirea biblică clară dintre îndreptățirea (justificarea) legală și sfințirea practică, prin care îngăduie să se vadă mult mai limpede care este calea mântuirii și păstrează doctrina harului (lucru pretins de asemenea și de catolici) sub o formă mult mai pură. Odată ce credincioșii știu că se află pe o poziție dreaptă înaintea lui Dumnezeu (cu alte cuvinte, sunt justificați), prin credință, fără fapte, mințile acestora nu sunt preocupate de faptele pe care trebuie să le facă pentru a ști că le sunt iertate toate păcatele lor (din trecut, prezent și viitor), și că sunt pe calea spre Cer.

Deși catolicismul recunoaște că există un act inițial de îndreptățire (pe care unii îl recunosc ca fiind chiar legal), acesta susține că omul trebuie să facă fapte pentru a evita păcatul mortal și a dobândi justificarea finală înaintea lui Dumnezeu, considerând în felul acesta că faptele sunt totuși necesare pentru mântuire. Lucrul acesta este contradictoriu învățaturii biblice a mântuirii doar prin har și numai prin credință, bazată doar pe fapta lui Hristos. Iar, în ciuda protestelor catolicilor, o asemenea concepție nu induce credinciosului siguranța mântuirii prin care “noi știm...că avem viața veșnică” (1 Ioan 5:13), și prin care noi suntem inseparabil legați de Dumnezeu de dragostea Sa credincioasă (vezi, Rom.8:1, 36–39).

CONCLUZIE

Reformatorii protestanți au reafirmat învățătura biblică a îndreptățirii legale prin care un om poate fi declarat neprihănit de Dumnezeu, doar pe baza credinței acestuia. Făcând acest lucru principiul susținut de ei, al “mântuirii doar prin credință” a adus o mai clară justificare biblică concepției augustinene comune a “mântuirii doar prin har”, îmbrățișate atât de catolici cât și de protestanți. Chiar dacă Roma a susținut crezul esențial al mântuirii prin har, poziția ei față de îndreptățire (justificare), transformată în dogmă prin consiliul de la Trent, eclipsează harul pur al lui Dumnezeu, dacă nu cumva în practică, îl neagă cu desăvârșire.

1 Acest material este preluat din cartea publicată de Norman L.Geisler și Ralph E.MacKenzie, *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences* (Baker, 1995), editată pe larg de Elliot Miller.

2 Tertullian, *De Paenitentia* 2; 1.323.44–6.

3 Pelagius – călugărul și teologul britanic care a negat doctrina păcatului originar, și în consecință nevoia omului de a primi harul divin și mântuirea. Webster Dictionary ©1995 Zane Publishing, Inc. ©1994, 1991, 1988 Simon & Schuster, Inc.

4 O excelentă analiză istorică a acestei perioade se poate găsi în cartea lui Alister McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, vol.1 (Cambridge Press, 1986), pag.1–23.

5 Augustine, *City of God*, 10.8

6 Henry Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, traducere Roy J.Deferrari după a 30-a ediție a lui Henry Denzinger's *Enchiridion Symbolorum* (St. Louis: B.Herder Book Co., 1957), “Grace” Can.3.176, pag.76.

7 Semi-pelagianismul a afirmat că omul coopera cu Dumnezeu prin a face el însuși primii pași spre mântuire.

8 McGrath, pag.110

9 Sau, "Why God Became Man?" The Library of Christian Classics, vol.X, editat și tradus de, Eugene R. Fairweather (Philadelphia: Westminster Press, 1951).

10 Vezi, de exemplu, Toma Aquinas, Summa Theologiae, 2a2ae. 2, 4, din The Basic Writings of Thomas Aquinas, editată de Anton C. Pegis (New York: Random House, 1944), pag.1079

11 Aquinas, 2a2ae. 2, 6 ad 1.

12 Citat de R.H. Bainton, Here I Stand: A Life of Martin Luther (Nashville: Abington, 1978), pag.65

13 Martin Luther, Explanations of the Ninety-five Theses, publicată în august 1518.

14 Peter Toon, Justification and Sanctification (Westchester, IL: Crossway Books, 1983), pag.58.

15 Bernard M.G. Reardon, Religious Thought in the Reformation (London: Longman, 1981), pag.190.

16 Jean Calvin, Institutes, III, I XV, pag.4

17 Idem, 2, i.

18 J.K.S. Reid, traducere, Calvin: Theological Treatises, vol.22, The Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster Press, 1954), articolul 5.

19 Calvin, 21, XI, 2.

20 Alister McGrath, Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification, vol.2 (Cambridge: Cambridge Press, 1986), pag.36.

21 Reardon, pag.196

22 Colin Brown, Christianity and Western Thought, vol.1 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990), pag.165.

23 Harold O.J. Brown, The Protest of a Troubled Protestant (New Rochelle: Arlington House, 1969), pag.107.

24 McGrath, pag.69.

25 idem, pag.72. Cuvintele "doar" și "numai" din aceste citate indică că la Trent nu s-a respins justificarea legală definită astfel.

26 Denzinger, 814, 258.

27 H. George Anderson, Justification by Faith (Minneapolis: Augsburg Press, 1985), pag.34

28 McGrath, vol.2, 78.

29 Gerrit C. Berkouwer, The Conflict with Rome (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1958), pag.115

30 Bernhard Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, II, pag.109. Citat și în pag.115.

31 "Trent", vezi, Denzinger, 811, pag.258.

32 Idem, cap.8, pag.801, 252.

33 Ludwig Ott, Fundamentals of Catholic Dogma (Rockford, IL: Tan Books and Publishers, 1960), pag.264.

34 "Evangelicals and Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium", forma finală (29 martie 1994).

35 Anthony A. Hoekema, Saved by Grace (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), pag.154.

36 George Eldon Ladd, A Theology of the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pag.440.

37 Hoekema, 154.

38 Ladd, 446.

39 Millard J. Erickson, Christian Theology ((Grand Rapids: Baker Book House, 1986), pag.956.

40 Vezi, Avery Dulles, S.J., din Anderson, pag.274.

41 Denzinger, 809, pag.257.

* Taken from the "Christian Research Journal", winter 1995, originally entitled, "What think ye of Rome?", pag.24

