

INDULGENȚELE ÎN PERSPECTIVĂ ECUMENICĂ.
CONTRIBUȚII PROTESTANTE ȘI ORTODOXE
LA TEOLOGIA INDULGENȚELOR¹

Wilhelm Tauwinkl

La 8 decembrie 2005, Sărbătoarea Neprihănitei Zămisliri, s-au sărbătorit 40 de ani de la încheierea Conciliului Vatican II, cunoscut pentru deschiderea lui ecumenică. Cu ocazia acestui eveniment, Papa Benedict al XVI-lea a acordat, prin Decretul Penitențieriei Apostolice din 18 noiembrie 2005, indulgență plenară tuturor credincioșilor care îndeplinesc condițiile obișnuite (spovadă, împărtășanie, rugăciune după intenția Sfântului Părinte) și care la această sărbătoare „participă la o slujbă în cinstea Neprihănitei Zămisliri sau cel puțin dau mărturie deschisă de evlavie mariană [...] adăugând recitarea rugăciunii Tatăl nostru și a Crezului și câteva invocații mariane“ (Decret, alineat 4).

La prima vedere, indulgențele sunt un subiect care pune probleme dialogului ecumenic, iar acordarea lor cu ocazia sărbătoririi unui Conciliu care a dat un impuls decisiv angajării ecumenice a Bisericii Catolice poate părea chiar bizară, lucru remarcat mai ales de teologi protestanți cu alte ocazii asemănătoare din ultimii ani.

De aceea, articolul de față prezintă unele aspecte teologice disputate între Biserica Catholică, Biserica Ortodoxă și Protestantism, ce vor scoate în evidență nu numai punctele divergente, ci și elementele comune ale unor învățături care deși au dus la cristalizarea noțiunii de indulgență numai în Catholicism, totuși au corespondente și în Protestantism și Ortodoxie.

1. Preliminarii: noțiunea de indulgență în teologia catolică

Definiția indulgențelor în teologia catolică a rămas neschimbată timp de un mileniu și este formulată astfel:

¹ Partea principală a acestui articol reprezintă traducerea în limba română, cu mici revizuirii, a cap. 9 din lucrarea noastră *La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi*, Galaxia Gutenberg, Cluj 2005 (Intellectus fidei 20), 167-197.

Indulgența înseamnă iertarea în fața lui Dumnezeu a pedepsei vremelnice datorate păcatelor a căror vină este ștearsă deja, iertare pe care credinciosul bine dispus sufletește o obține în condiții determinate, prin acțiunea Bisericii care, în calitate de distribuitoare a răscumpărării, împarte și aplică, prin autoritatea ei, tezaurul îndestulărilor aduse de Cristos și de sfinți.²

În ultimii ani, disputele teologice au încercat să clarifice în special semnificația noțiunilor de *pedeapsă vremelnică* și *tezaur al îndestulărilor* care apar în această definiție. Există o paletă foarte variată de interpretări ale acestor noțiuni, dintre care unele se îndepărtează substanțial de învățătura oficială a Bisericii.³

În primul rând trebuie remarcat că, în înțelegerea catolică, indulgențele nu iartă păcatele, ci pedepsele pentru păcate care, în unele cazuri, pot persista înaintea lui Dumnezeu și după iertarea păcatelor. Acest lucru implică și distincția între vină (*culpa*) și pedeapsă (*poena*), precum și cea între pedeapsă veșnică și vremelnică.

Pentru înțelegerea noțiunii de pedeapsă vremelnică trebuie să se țină seama de mai mulți factori, inclusiv istorici, printre care și cel că nu orice tip de pedeapsă vremelnică poate face obiectul indulgenței, ci numai cele care sunt susceptibile a fi iertate sau micșorate printr-o hotărâre a autorității Bisericii. Pocăința publică din primele veacuri era unul din aceste tipuri, dar iertarea ei indica de fapt convingerea că este iertată și pedeapsa vremelnică înaintea lui Dumnezeu.

Așadar, indulgența iartă acea pedeapsă vremelnică ce ar fi fost convenită pentru păcate potrivit canoanelor penitențiale antice. Este vorba de un aspect strict punitiv al acestei pedepse vremelnice, în timp ce indulgența nu poate ierta sau diminua alte consecințe ale păcatului, cum ar fi necesitatea de îndreptare a vieții sau urmări cu aspect terapeutic, deși acestea din urmă sunt considerate de obicei tot un tip de pedeapsă vremelnică.

Noțiunea de pedeapsă vremelnică arată că există o ordine universală stabilită prin voința lui Dumnezeu, pe care păcatul o deranjează, iar păcătosul iertat trebuie să se angajeze la restabilirea acestei ordini (pe lângă remedierea daunelor materiale provocate). Acordând indulgența, Biserica înțelege să ia asupra ei misiunea de restabilire a acestei ordini.

² Cf. Catehismul Bisericii Catolice, nr. 1471; Paul al VI-lea, Const. ap. *Indulgentiarum doctrina*, *Normae* 1-3.

Tezaurul Bisericii este o noțiune care a dat naștere la neînțelegeri, mai ales din cauza unor formulări nefericite, cum ar fi „suma meritelor Sfinților acumulate de-a lungul veacurilor“. A spune că Biserica apelează la tezaurul îndestulărilor înseamnă de fapt că se bazează pe Împărtășirea Sfinților. Este vorba de legătura între viața creștinului și viața Trupului mistic. Faptele fiecărui mădular – bune sau rele – zidesc sau distrug o lucrare ce transcende orizontul fiecărui creștin în parte.

Așadar, în înțelegerea catolică a acordării indulgențelor, nu este vorba de arogarea din partea Bisericii a dreptului de a acorda ca de la sine însăși iertarea și îndreptățirea păcătosului (pe care totuși le mijlocește). Indulgența acționează pe un alt plan decât iertarea de păcate și îndreptățirea, privind realități vremelnice și nu veșnice.

În acest sens, indulgențele sunt o expresie a faptului că autoritatea Bisericii, asemenea stăpânului viei din Mt 20, 1-16, are căderea de a stabili priorități spirituale, canalizând forțele spirituale ale credincioșilor spre nevoile Bisericii și de aceea se justifică eliberarea penitențelor de o pedeapsă vremelnică dacă se dovedesc gata de a lucra (chiar și în ceasul al unsprezecelea) pentru venirea Împărăției.

2. Contribuții protestante la teologia indulgențelor

Trebuie să constatăm, din păcate, că cea mai mare parte a articolelor protestante despre indulgențe au conținut teologic redus și sunt scrise cu caracter mai degrabă polemic și ironic.

2.1. Câteva aspecte istorice

Încă înainte de Luther apar critici nu numai împotriva abuzurilor practicii indulgențelor, ci și îndreptate împotriva teologiei lor, mai ales în cadrul comunităților ce s-au despărțit de Biserica Catolică (catari, valdensi), la teologi reformatori (John Wycliffe, Jan Hus), dar și la unii catolici (Johannes Ruchrath von Wesel, Pedro Martínez de Osma).⁴

³ Pentru o tratare exhaustivă a acestui subiect, v. lucrarea noastră *La discussione teologica sulle indulgenze dal Concilio Vaticano II fino ad oggi*, Galaxia Gutenberg, Cluj 2005 (Intellectus fidei 20), mai ales cap. 6-8.

⁴ Cf. BENRATH, G. A., „Ablass“, *Theologische Realenzyklopädie* 1 (1977) 351-353.

În mod tradițional se consideră că începutul Reformei protestante sau cel puțin unul din momentele ei decisive a fost data de 31 octombrie 1517, când Luther a început, la Wittenberg, să-și apere cele 95 de teze ale sale⁵. În 1520, Papa Leon al X-lea, prin Bula *Exsurge Domine*⁶, a condamnat unele afirmații cuprinse în aceste teze, împreună cu altele extrase din alte scrieri ale lui.

Afirmațiile despre indulgențe cenzurate⁷ în Bulă sunt:⁸

„Tezaurile Bisericii, din care Papa scoate indulgențele, nu sunt meritele lui Cristos și ale Sfinților“.⁹ „Indulgențele sunt înșelătorii pioase ale credincioșilor și scutiri de fapte bune, ținând de lucrurile îngăduite, dar nu de cele folositoare“.¹⁰ „Indulgențele, pentru cei care le dobândesc cu adevărat, nu au valoare pentru iertarea pedepsei datorate dreptății dumnezeiești pentru păcatele actuale“.¹¹ „Cei care cred că indulgențele sunt mântuitoare și folositoare pentru binele sufletului se înșeală“. „Indulgențele sunt necesare doar pentru vini publice și sunt acordate propriu-zis doar celor cu inima împietrită și celor nesimțitori“. „Pentru șase feluri de oameni, indulgențele nu sunt nici necesare, nici folositoare: pentru morți sau muribunzi, pentru bolnavi, pentru cei legitim inapți, pentru cei care n-au săvârșit păcate, pentru cei care au săvârșit păcate, dar nu publice, pentru cei care făptuiesc lucruri mai bune“.¹²

O dată cu desfășurarea evenimentelor, controversese legate de Reformă au neglijat indulgențele, concentrându-se asupra altor teme mai importante.¹³

Unele din abuzurile semnalate în criticile lui Luther referitoare la indulgențe au fost eliminate de autoritatea Bisericii prin desființarea

⁵ Cf. BOSC, J., „Introduction“ la „Controverse destinée à montrer la vertu des indulgences“, LUTHER, M., *Œuvres* I, Geneva 1957, 105; ISERLOH, E., *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*, Paderborn 1980, 32-33.

⁶ LEON AL X-LEA, Bula *Exsurge Domine* (15 iunie 1520), *Enchiridion Symbolorum*, coord. H. Denzinger, P. Hünermann (= DH) 1451-1492.

⁷ Este vorba de cenzuri de mai multe tipuri, formulate la sfârșitul listei de afirmații și neprecizate pentru fiecare caz în parte: „Praefatos omnes et singulos articulos seu errores tamquam, ut praemittitur, respective haereticos, aut scandalosos, aut falsos, aut piarum aurium offensivos, vel simplicium mentium seductivos, et veritati catholicae obviantes, damnamus, reprobamus, atque omnino reicimus“ (DH 1492).

⁸ *Exsurge Domine* 17-22, DH 1467-1472

⁹ Cf. *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517), tezele 56-60, în LUTHER, M., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (= WA, Weimarer Ausgabe) 1, 236.

¹⁰ Cf. *Disputatio I. Eci et M. Lutheri Lipsiae habita* (1519), WA 2, 353; cf. 349, 356; *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518), Conclusio XX, WA 1, 570 și *Ein Sermon von Ablass und Gnade* (1517/1518), WA 1, 246.

¹¹ *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis* (1519), WA 2, 429.

¹² *Resolutiones disputationum...*, Conclusio XXXII, WA 1, 587; XIII, WA 1, 552; 553.

¹³ Cf. BORNKAMM, „Affichage des thèses et réformation hier et aujourd'hui“, *Études Théologiques et Religieuses* 43.44 (1968-69), 51; BENRATH, „Ablass“, 355.

indulgențelor-pomeni și decretarea tuturor acordărilor de indulgențe drept gratuite.¹⁴ Totuși, critica lui Luther referitoare la indulgențe trebuie plasată într-o sferă mai amplă, care să pună în discuție și alte aspecte mai importante ale credinței și practicii catolice.

2.2. Legătura cu pocăința și îndreptățirea

În primul rând, este vorba de însăși concepția reformatorilor despre pocăință care, eliminând ideile de îndestulare, merit și Purgator, face de prisos și indulgențele. Potrivit învățaturii lui Luther, „nu *contritio*, ci numai credința primește iertarea tuturor vinilor păcatelor și tuturor pedepselor veșnice și vremelnice. *Satisfactio*, indulgența, meritul și Purgatorul trebuie să cadă”.¹⁵

Spre deosebire de învățătura catolică curentă și în acele vremuri, Confesiunea Augustană afirma că pocăința este alcătuită doar din două părți: căința și credința, deci fără îndestulare, dar incluzând încă și căința. După dezlegarea de păcate, care ar fi o declarație a certitudinii că păcatele sunt iertate și harul a fost dobândit, trebuie să urmeze îndreptarea vieții și faptele bune, care sunt roadele pocăinței.¹⁶ Melancton critica dezordinea în învățătura teologică catolică despre pocăință și Spovadă în vremea sa: tot ceea ce catolicii învață în această privință „este plin de greșeli și de fățarnicie și întunecă binefacerea lui Cristos, puterea cheilor și dreptatea ce se dobândește prin intermediul credinței”.¹⁷

În *Apologia* Confesiunii Augustane sunt prezentate pe scurt afirmațiile teologice despre pocăință care ar fi fost expuse de teologi catolici ai timpului:

1. Prin faptele bune săvârșite fără har, merităm harul, în virtutea unei porunci dumnezeiești.
2. Prin căința nedesăvârșită (*attritio*) merităm harul.
3. Doar detestarea păcatului este suficientă pentru nimicirea păcatului.
4. Dobândim iertarea păcatelor datorită căinței (*contritio*) și nu prin credința în Cristos.
- 5.

¹⁴ Cf. PIUS AL IV-LEA, Bula *Decet romanum pontificem* (1562) și PIUS AL V-LEA, Bula *Etsi Dominus* (2 ianuarie 1569), apud MAGNIN, E., “Indulgences”, *Dictionnaire de Théologie Catholique* VII/1 (1922) 1620.

¹⁵ MÜHLEN, K.-H. ZUR, “Buße: 1. Buße in der Kirchengeschichte”, *Evangelisches Kirchenlexikon* 1 (1986) 602.

¹⁶ “Confessio Augustana”, art. XII și XXV, *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930 (¹²1998), 66-67; 98.

¹⁷ MELANCTON, F., “Apologia Confessionis Augustanae”, art. XII, *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930 (¹²1998), 254.

Puterea cheilor este valabilă în vederea iertării păcatelor înaintea Bisericii, dar nu înaintea lui Dumnezeu. 6. Puterea cheilor nu are ca efect iertarea păcatelor înaintea lui Dumnezeu; această putere a fost însă statornicită pentru schimbarea pedepselor veșnice în pedepse vremelnice, pentru a impune conștiințelor anumite îndestulări, pentru a institui noi culte și pentru a face aceste îndestulări și culte obligatorii pentru conștiințe. 7. La Spovadă, enumerarea păcatelor, prescrisă de adversarii noștri, este necesară de drept divin. 8. Îndestulările canonice sunt necesare pentru răscumpărarea pedepsei Purgatorului și servesc drept un gen de compensație pentru iertarea vinei. Așa înțelege lumea prost informată. 9. Primirea sacramentului Pocăinței conferă harul *ex opere operato*, fără a fi nevoie de o mișcare din partea primitorului, deci fără credința în Cristos. 10. În virtutea puterii cheilor, sufletele sunt eliberate din Purgator cu ajutorul indulgențelor. 11. În cazurile rezervate, nu numai pedeapsa canonică, ci și vina trebuie rezervată în cazul celui care se convertește cu adevărat.¹⁸

Înainte de toate, trebuie să ținem seama că, de fapt, Melanchton nu dispută cu oponentii care i-au respins *Apologia* și nici cu reprezentanții teologiei catolice ai timpului său, ci respinge unele învățături prezente la nominaliștii din Evul Mediu târziu.¹⁹ Astfel, „labirintului sofștilor“, cum este numită învățătura despre pocăință a „scolasticilor“, Melanchton îi opune alta, mai simplă, potrivit căreia pocăința are doar două părți (căința și credința), pe lângă care se poate admite și o a treia, suplimentară, ce constă în roadele meritate de pocăință, adică îmbunătățirea vieții. Credința despre care se vorbește aici nu este înțeleasă drept credință în Dumnezeu în general sau cea potrivit căreia nelegiuirii merită pedepsiți, ci credința personală în iertarea propriilor păcate.²⁰

Puterea cheilor își exercită misiunea prin dezlegarea de păcate, care este „adevăratul glas al Evangheliei“. Căința este trezită de ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu care, în același timp, proclamă și iertarea păcatelor.

Este interesant de observat că în argumentarea împotriva îndestulării ca parte a Pocăinței sacramentale este cuprins și comentariul la episodul cu păcatul lui David (2 Sam 12, 13), care în mod obișnuit este folosit în teologia catolică drept dovadă a posibilității existenței pedepselor vremelnice după iertarea păcatelor! Melanchton face referire la el pentru a arăta că lui David i se iartă păcatul imediat după căință:

¹⁸ MELANCHTON, „Apologia...”, art. XII, p. 256.

¹⁹ ISERLOH, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß*, 114.

²⁰ MELANCHTON, „Apologia...”, art. XII, p. 263.

Atunci David i-a zis lui Natan: „Am păcătuit împotriva Domnului!“ Iar Natan i-a spus lui David: „Și Domnul îți trece cu vederea păcatul: nu vei muri“ (2 Sam 12, 13).

Așadar, faptul că pedeapsirea cu moartea fiului vine după iertare este o dovadă că nu prin pedeapsă este meritată iertarea păcatelor. Totuși, exemplul citat de Melancton este de obicei folosit în teologia catolică clasică pentru a arăta necesitatea de îndestulare după iertarea vinei, idee respinsă de Reformatori.

Faptele de îndestulare în vigoare în vremea Părinților Bisericii sunt recunoscute ca având rol de exemplu pentru ceilalți și pentru a-i încerca pe păcătoșii notorii care doreau să fie reprimiți în Biserică. După ce această practică a căzut în desuetudine, n-ar mai avea sens să se vorbească de îndestulare ca parte necesară a Pocăinței.²¹ Luther arată că modul de a înțelege îndestularea dădea naștere doar la jale, deoarece, dat fiind că nimeni nu știa de cât este nevoie pentru ispășirea unui păcat, la Spovada sacramentală se impunea o faptă de îndestulare simbolică, pentru restul făcându-se trimitere la Purgator.²²

Așadar, potrivit Reformei, faptele de îndestulare nu sunt o parte esențială a Pocăinței, nu sunt de drept divin, ci omenesc, ca măsuri de disciplină bisericească și nu iartă pedepsele pentru păcate și nici moartea veșnică. Totuși, nici învățătura catolică nu atribuie îndestulării menirea de a mântui de moartea veșnică.

2.3. Contribuții în teologia protestantă recentă

2.3.1. Discuția în cadrul Alianței pentru reunificarea evanghelic-catolică

În cadrul discuțiilor ecumenice, tema indulgențelor este tratată foarte puțin.²³ Cu excepția recentei Consultări ecumenice despre indulgențe de la

²¹ MELANCTON, „Apologia...”, art. XII, p. 275.

²² MARTIN LUTHER, „Articolele din Smalkalde” III, 3, *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930 (121998), 442.

²³ Cu excepția Consultării din 2001 (v. n. următoare), în dialogul teologic oficial nu avem documente consacrate indulgențelor, ci doar scurte referiri în documente pe alte teme, cf. COMISIA UNIFICATĂ ROMANO-CATOLICĂ – EVANGHELICĂ LUTERANĂ, Documentul *Euharistia*, 1978, *Enchiridion Oecumenicum* 1, 1300; COMITETUL CATOLIC-METODIST PENTRU ANGLIA ȘI WALES, Declarația de consens despre *Îndreptățire*, mai 1988,

Roma (februarie 2001), ale cărei Acte sunt în curs de publicare,²⁴ singura lucrare aprofundată în domeniul ecumenic pe această temă este darea de seamă cu privire la discuția despre indulgențe editată de Alianța pentru reunificarea evanghelic-catolică (*Bund für evangelisch-katholische Wiedervereinigung*).²⁵

În urma unor diferite discuții și inițiative precedente, legate de numele lui Hans Asmussen,²⁶ în decembrie 1960 s-a întemeiat Alianța pentru reunificarea evanghelic-catolică la Fürsteneck, Germania, de către mai mulți pastori luterani, printre care și Max Lackmann (citat și în continuare), cu scopul unei uniri corporative cu Biserica romano-catolică. Max Lackmann a fost și observator neoficial la Conciliul Vatican II, unde din păcate s-a văzut clar că, cu cât Alianța recepta mai pozitiv evenimentele de la Roma, cu atât mai mult îi creștea izolarea în Germania. Alianța a trimis în 1965 un memoriu la Secretariatul pentru Unitatea creștinilor, în care se spunea că scopul ei era de a ajunge la o Biserică unită evanghelic-catolică. Cardinalul Bea a răspuns că, în principiu, o asemenea inițiativă ar fi posibilă, exprimându-și însă temerea că, dacă se rămâne la mici grupări, situația ar evolua la fel ca în cazul Bisericilor unite greco-catolice. De aceea, ar fi de dorit să se continue cu pași mici, astfel încât grupurile mici să contribuie din interior la creșterea spre unitatea Bisericii. În 1971, Alianța a pregătit o schemă pentru dezvoltarea misiunii de inserare catolică a slujirii de paroh evanghelic, drept contribuție pentru asocierea corporativă la Biserica Catolică. În 1973, Secretariatul pentru Unitatea Creștinilor a dat Conferinței episcopale germane puteri depline pentru realizarea acestei propuneri, dacă din partea evanghelică s-ar

Enchiridion Oecumenicum 4, 1630. Cele două referințe sunt singurele în întreg *Enchiridion oecumenicum*. De asemenea, în *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsestexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene* (ed. H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer), 2 vol., Paderborn – Frankfurt am Main, 1983, 1992, colecție de texte ale dialogului interconfesional la nivel mondial, care acoperă perioada 1938-1990, nu se află nici un document dedicat indulgențelor.

²⁴ Consultare teologică ecumenică pe tema indulgențelor, 9-10 februarie 2001, ținută la Roma, la invitația Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștinilor, cu participarea, pe lângă Consiliul Pontifical, a Federației Luterane Mondiale și a Alianței Mondiale a Bisericilor Reformate.

²⁵ MUSCHALEK, G. – ECHTERNACH, H. – LACKMANN, M., (coord.) *Gespräch über den Ablass*, Graz – Wien – Köln 1965.

²⁶ Hans Asmussen (1898-1968), pastor evanghelic german, susținător al libertății Bisericii în timpul regimului nazist. După război a lucrat pentru restabilirea structurilor Bisericii și s-a angajat în inițiative ecumenice. Cf. HUHNS, G., *Es begann mit Hans Asmussen. Ein Bericht auf dem Wege zur einen Kirche*, Münster 1981, 201-204.

îngădui un asemenea experiment. În continuare, Consiliul Bisericii evanghelice germane a abandonat inițiativa fără a lua oficial o poziție clară.²⁷

În această atmosferă plină de speranțe se încadrează și discuțiile pe tema indulgențelor. Volumul publicat în urma discuțiilor este primul dintr-o serie de scrieri teologice în slujba reunificării creștinilor. Editorii colecției, catolici și evanghelici, sunt încredințați că „reunificarea nu va avea loc pretinzând Bisericii Catolice revocarea unor dogme o dată definite, ci că în cazul reunificării este vorba de apropierea evanghelică a realității catolice și re-familiarizarea realității evanghelice cu unitatea catolică”.²⁸ Este interesant de observat că primul volum din această colecție ecumenică se ocupă tocmai de indulgențe, iar aceasta nu numai pentru că începuturile Reformei sunt legate de problema indulgențelor, ci și pentru că tema este considerată ca având un conținut teologic important. Într-adevăr, în prefață citim că „obiecția, la început evidentă, că astăzi indulgența ar fi un fenomen marginal al credinței catolice, nu rezistă la o examinare mai profundă”.²⁹

Discuția pe tema indulgențelor a început cu un colocviu principal (1964), cu conferința Pr. Georg Muschalek S.J., urmată de răspunsul pastorului evanghelic Helmut Echternach, conducătorul Frăției “Athanasius-Bruderschaft”.³⁰ Ultima parte a discuției s-a desfășurat în grupuri și cercuri de lucru ale Alianței, prelucrată și adăugită cu o contribuție finală de către pastorul evanghelic Max Lackmann, membru fondator al Alianței pentru reunificarea evanghelic-catolică.³¹

Georg Muschalek, după o introducere asupra păcatului, a vinei și pedepsei, prezintă, în prima parte a intervenției sale, dezvoltarea istorică a indulgenței și indulgențele în practica Bisericii de atunci (1964). Partea a

²⁷ HUHNS, *Es begann mit Hans Asmussen*, 47; 49-50; 67; 82; 87.

²⁸ KNOCHE, H., “Vorwort”, MUSCHALEK – ECHTERNACH – LACKMANN, *Gespräch über den Ablauf*, 9.

²⁹ KNOCHE, “Vorwort”, 10.

³⁰ Este vorba de una dintre frățiile de pastori evanghelici germani care doresc să facă parte din succesiunea apostolică; membrii lor, deși pastori luterani, au primit hirotonirea preoțească de la un episcop-pastor luteran, la rândul lui hirotonit de un episcop al unei Biserici răsăritene. Potrivit unor știri răspândite în 1986 de un episcop luteran (Hans Heinrich Harms), o șesime din pastorii evanghelici germani ar fi primit hirotonirea preoțească în acest fel. JESTAEDT, W., “Sehnsucht nach der Einheit”, *Deutsche Tagespost* Nr. 140, 22 noiembrie 1986, p. 2.

doua este consacrată învățaturii bisericești despre indulgență, iar partea a treia se ocupă de noile reflecții teologice și impulsurile pentru practică.³²

În această ultimă parte, tezaurul Bisericii este explicat drept bogăția la care poate recurge Biserica și care mai exact este Isus Cristos însuși. Prin acordarea unei indulgențe nu are loc o plată legală sau un act juridic, ci Biserica este cea care se recunoaște îndatorată în membrul ei care dobândește această indulgență, pentru că doar astfel poate fi sigură de iertarea Domnului ei. Puterea Bisericii este puterea Domnului și a tainei în Cristos și în Biserică (Ef 5, 32). Muschalek consideră drept al doilea element important al unei teologii aprofundate a indulgenței cooperarea omului la purificarea de pedepsele pentru păcate. Dat fiind că harul lui Dumnezeu nu înlocuiește faptele omului, ci le face cu putință, indulgența trebuie concepută ca eliberare a omului în vederea unei ispășiri mai bune, mai profunde, mai radicale și mai fericite a pedepsei vremelnice. Utilitatea indulgenței este văzută la fel ca și la K. Rahner și constă în ajutorul dat de Biserică credinciosului, pentru ca acesta să nu fie singur înaintea lui Dumnezeu, ci împreună cu rugăciunea Bisericii.³³

*Helmut Echter*³⁴ își începe răspunsul la intervenția Pr. Muschalek cu câteva întrebări adresate Bisericii evanghelice, din care el însuși face parte.

Prima întrebare privește problema credinței și a faptelor, care „în Reformă s-a arătat cu intensitate neobișnuită“, dar care până acum nu a fost rezolvată în Biserica luterană. De aceea, autorul mulțumește părții catolice pentru faptul de a fi arătat că „pocăința, ca și credința și toate celelalte acte în care se împlinește existența creștină, pe de o parte sunt îndeplinite de fiecare creștin în parte, iar pe de altă parte, aceste acte ale individului sunt întotdeauna inserate în acțiunea comună a întregii Biserici și că, în al treilea rând, această confluență este întrecută și, dacă se poate spune astfel, ținută sintetic laolaltă prin faptul că tot ceea ce se

³¹ KNOCHE, „Vorwort“, 10-11.

³² MUSCHALEK, „Der Ablass in der heutigen Praxis und Lehre der katholischen Kirche“, MUSCHALEK, G. – ECHTERNACH, H. – LACKMANN, M., *Gespräch über den Ablass*, Graz – Wien – Köln 1965, 13-37.

³³ Cf. MUSCHALEK, „Der Ablass...“, 31-35.

³⁴ ECHTERNACH, H., „Korreferat zu den Ausführungen von P. Georg Muschalek SJ. über ‘Der Ablass in der heutigen Praxis und Lehre’“, MUSCHALEK, G. – ECHTERNACH H., *Gespräch über den Ablass*, Graz – Wien – Köln 1965, 39-51.

întâmplă în Biserică pe de o parte este o lucrare a omului dar și, în mod hotărâtor, o lucrare profundă a lui Dumnezeu“ (p. 40).

În cazul problemei referitoare la natură și har, Echternach afirmă, referindu-se la Întrupare, că harul cere întotdeauna și pe de-a-ntregul cooperarea omului, astfel încât lucrarea dumnezeiască pătrunde în cea omenească așa cum apa pătrunde în vin. Potrivit lui Echternach, aceasta ar fi în mod fundamental și interpretarea Reformei; teologia evanghelică ulterioară însă, din păcate nu ține seama de ea (p. 43).

Referitorul la pericolul „harului ieftin“, autorul mulțumește pentru formularea lui Muschalek, care explică faptul că „Dumnezeu lucrează cu harul său în om nu înlocuind actul acestuia, ci pentru a-l elibera și a-l face cu putință“.³⁵ Pericolul de a considera harul drept „ieftin“ a dus la considerarea omului ca *totus peccator*, împreună cu faptul că dezlegarea de păcate este completă și totală și acordată în luteranism întotdeauna în mod necondiționat. Acest lucru a dus la încetarea de fapt a Mărturisirii individuale (p. 46).

În partea a doua, consacrată unor întrebări adresate Bisericii Catolice, autorul se întreabă în primul rând asupra semnificației pedepsei vremelnice iertate prin indulgență. Referindu-se la noțiunea generală de pedeapsă, demonstrează că aceasta poate avea mai multe sensuri: ispășire, abatere de la păcat, educație (deci sens pedagogic), ocrotirea altora făcând răufăcătorul inofensiv, leac mântuitor. Diferitele sensuri au elemente comune; oricum, în cazul oricărei pedepse ecleziastice, autorul subliniază că trebuie eliminată cu totul ideea de ispășire, considerând ca și Luther că doar Cristos a ispășit. Singurul sens al pedepsei care ar putea fi acceptat din partea sa este cel de terapie, de leac mântuitor (p. 47-48).

A doua problemă ridicată din partea lui Echternach este dacă se poate vorbi propriu-zis de posibilitatea iertării pedepsei. În acest sens își asumă afirmația lui Luther, potrivit căreia „adevărata căință dorește pedeapsa“, cu concluzia că ar fi posibil ca, din iubire puternică față de Dumnezeu, unii să nu dorească a fi eliberați din Purgator (p. 48-49).

Relația indulgenței cu pocăința canonică este o altă problemă; autorul consideră afinitățile dintre acestea prezentate de obicei de către teologii catolici drept pur exterioare, în timp ce în realitate ar fi vorba de o contradicție internă: indulgența presupune dobândirea iertării și deci,

³⁵ ECHTERNACH, „Korreferat...“, 44; MUSCHALEK, „Der Ablass...“, 33.

sfârșitul stării de excomunicare relativă existente în condiția penitențelor (p. 49).

Dezbateri. Cartea publicată de Alianță cuprinde apoi o trecere în revistă a dezbaterilor, din păcate anonime, în grupuri și cercuri de lucru, legate de cele două intervenții prezentate mai sus.³⁶

Una dintre contribuții consideră că în urma celor două referate se poate învăța cel puțin că ar fi prea simplist ca indulgențele să fie considerate „niște prostii care trebuie abolite sau lăsate să se stingă“. Chiar dacă în vremea Reformei se pot găsi inexactități în modul de înțelegere a indulgențelor, totuși nu trebuie trasă concluzia că adevărul ar fi fost cu totul absent. Dacă un obiect de aur se dovedește a fi kitsch, materialul nu trebuie aruncat din acest motiv (p. 54-55).

Ca și intervenția lui Echternach, dezbaterile conțin întrebări pe care evangheliștii și le pun lor înșiși în legătură cu învățătura despre indulgențe. În primul rând este vorba de relația de dependență dintre vină și pedeapsă, care poate în credința evanghelică este tratată prea superficial. Vina, îndepărtată prin Crucea lui Cristos, este dezlegată foarte ușor și pentru credinciosul luteran. Pedeapsa pentru păcate este recunoscută ca existentă, din păcate însă fără nici o greutate în conștiința evanghelică, fapt care închide accesul la înțelegerea indulgențelor (p. 56).

În al doilea rând se tratează dificultatea ridicată de caracterul prea privat și subiectiv al înțelegerii păcatului, pocăinței și mărturisirii (chiar atunci când se dorește o reînviere a practicii mărturisirii individuale în Biserica evanghelică), lăsându-se deoparte aspectul social al păcatului, stricăciunile provocate și Bisericii (p. 56-57).

A treia întrebare privește dependența dintre păcat, remediere și ispășire. Dată fiind reacția lui Luther împotriva unei învățături greșite despre îndestulare, astăzi e greu să se vorbească, în mediile luterane, despre îndestulare sau remediere. Cristos a îndestulat și remediat totul. Acest participant evanghelic la dezbateri observă însă că, deși e limpede că ispășirea personală a creștinului nu este suficientă pentru înlăturarea vinei și a pedepsei, rămâne întrebarea despre cum ne putem insera împreună cu Cristos în Crucea lui (p. 57-58).

³⁶ “Einwände, Lehren, Vorschläge. Beiträge zur Aussprache”, MUSCHALEK, G. – ECHTERNACH, H. – LACKMANN, M., *Gespräch über den Ablass*, Graz – Wien – Köln 1965, 52-74.

Concluzia practică a dezbaterilor este că „nu pare a fi necesar ca forma catolică a instituției indulgenței să fie asumată într-o Biserică evanghelicocatolică unită cu Biserica catolică. În cazul indulgenței nu este vorba de o instituție de drept divin, ci de o formă de practică penitențială condiționată istoric” (p. 72-73). Totuși, se fac referiri la alte realități mai centrale, legate de dezbaterile despre indulgență, pe care evanghelicii doritori de unitate ar trebui să le redescopere: împărtășirea Sfinților, îndestularea, mijlocirea Bisericii, posibilitatea creștinilor de a dobândi roade spirituale pentru ceilalți (p. 73). Această observație sinceră (nu se dorește folosirea indulgențelor, însă se respectă practica catolică și există voința de a ține seama serios de temeiurile învățăturii lor) este în acord cu alte elemente ale dezbaterilor ridicate de protestanți și arată că indulgența, chiar dacă în sine nu este un element central al credinței, scoate însă în relief alte elemente care în mod sigur nu sunt „opționale“.

Bine intenționată este și preocuparea de a sugera Bisericii Catolice să lege mai strâns indulgența de sacramentul Pocăinței și sfatul practic pentru duhovnicii catolici de a nu mai impune doar acte penitențiale generice („de trei ori Tatăl nostru și Bucură-te Marie“), ci fapte de pocăință proporționate. „După părerea noastră, Biserica Catolică, nu în mai mică măsură decât Biserica noastră evanghelică, a îngăduit credincioșilor ei să se 'descurce' prea ușor cu păcatele“ (p. 74).

Max Lackmann completează volumul cu o intervenție despre învățătura tezaurului Bisericii³⁷, în care observă și el că „până azi nu a fost definit încă precis din punct de vedere dogmatic de către o hotărâre de magisteriu infailibil al Bisericii“ (p. 75). Autorul începe cu o primă parte istorică despre dezvoltarea noțiunii în teologia catolică. Apoi, în partea a doua, trece la concepția lui Luther în această privință și disputele corelate.

Partea a treia a contribuției lui privește recente reflecții în mediile evanghelice asupra tezaurului Bisericii și asupra realităților corelate. Deja de la jumătatea secolului al XIX-lea a început în Biserica luterană redescoperirea Sfinților, cinstirea și comuniunea spirituală cu ei (p. 132-133). Și aici nu este vorba de acceptarea specifică a descrierii medievale a tezaurului Bisericii, ci de redescoperirea în lumină biblică a misterului

³⁷ LACKMANN, M., „Überlegungen zur Lehre vom ‘Schatz der Kirche’”, MUSCHALEK, G. – ECHTERNACH, H. – LACKMANN, M., *Gespräch über den Ablass*, Graz – Wien – Köln 1965, 75-157.

realităților legate de el și de indulgențe, cum ar fi împărtășirea Sfinților, meritele, faptele bune, pedepsele bisericești, dreptul și pedepsirea, slujirea hirotonită, Purgatorul. „Cine este de părere că aceste realități ar fi pentru noi de multă vreme și o dată pentru totdeauna lichidate prin intermediul lui Luther sau Calvin, se află într-o eroare primejdioasă“ (p. 139).

În ultima parte, intitulată „Pe calea spre o nouă teologie a indulgenței“ (p. 147), Lackmann prezintă noile tendințe de explicare a indulgenței în teologia catolică, scoțând în relief preocuparea de a nu mai discuta problema tezaurului Bisericii în cadrul dreptului, ci în cel al harului. De asemenea, autorul se bucură și de felul de a renunța la teoria juridică apărută în Evul Mediu, mergându-se acum, în special datorită lui K. Rahner, spre o înțelegere a puterii Bisericii în sensul de apel la tezaur prin rugăciune autoritativă. Efortul lui K. Rahner de a elabora o teologie a pedepsei pentru păcate este considerat ca o încercare pentru o înțelegere „mai evanghelică“ (p. 152).

2.3.2. Pierre Bühler și “Protestantismul contra indulgențelor”

Reprezentativ pentru poziția protestantă ce refuză cu tărie indulgențele este *Pierre Bühler*³⁸ care a publicat, în anul marelui Jubileu, un volum împotriva indulgențelor³⁹, cu scopul, sugerat și de titlu, de a opune îndreptățirea prin credință practicii indulgențelor (p. 117). Aici, argumentările teologice serioase se amestecă cu considerații intenționat iritante.⁴⁰ Chiar în introducere, autorul mărturisește că ideea volumului s-a născut în urma experienței ciudate de a se afla în fața site-ului internet al Vaticanului, unde se puteau descoperi toate detaliile privind posibilitatea de a dobândi indulgențe în Anul sfânt, considerând că astfel, „într-un mod destul de ciudat, se întrepătrund înalta tehnologie a secolului XX și evlavie Evului Mediu” (p. 11).

³⁸ Profesor de teologie sistematică la Facultatea de teologie a Universității din Zürich, Elveția.

³⁹ BÜHLER, P., *Le protestantisme contre les indulgences. Un pladoyer pour la justification par la foi*, Labor et Fides, Genève 2000 (retipărit 2003).

⁴⁰ De ex. titlul paragrafului b) al Introducerii la partea întâi: “Y a-t-il vraiment de quoi fouetter un chat?” (p. 20) sau modul de a descrie inițiativa Bisericii Catolice de a sărbători Jubileul: “Sans crier gare, le Vatican a lancé, par la bulle papale du 29 novembre 1998, le processus du Jubilé de l’an 2000” (p. 19).

După trimiteri istorice și doctrinare, autorul abordează problema îndreptățirii prin fapte. Bühler nu ignoră faptul că indulgențele acționează doar după Mărturisirea sacramentală, așadar nu înlocuiesc și nu condiționează iertarea lui Dumnezeu. „Dar nu este mai puțin adevărat că un anumit număr de fapte se înscriu în procesul de convertire și de reînnoire care trebuie să ne conformeze iertării primite. Cu alte cuvinte: aceste fapte, stabilite de Penitențierie, sunt cele care ne înfăptuiesc purificarea în mod concret și esențial“ (p. 40). Se înțelege deci că nu este vorba de îndreptățire în sensul că aceste fapte fac astfel încât penitentul să merite mântuirea din cauza înfăptuirii lor, ci faptele au misiunea de a concretiza iertarea drept purificare a vieții creștinului. Autorul plasează procesul de purificare în domeniul îndreptățirii (și al convertirii). Este vorba și aici de problema neacceptării în Protestantism a distincției între păcat și pedeapsa pentru acesta.

Subtitlul volumului este tocmai „Pledoarie pentru îndreptățirea prin credință“, care s-ar opune în mod absolut indulgențelor. În acest sens, este criticată și *Declarația comună despre Învățătura Îndreptățirii*, semnată la 31 octombrie 1999 la Augsburg, Germania, de către Federația Luterană Mondială și Biserica romano-catolică. Punctele slabe ale acordului semnat sunt, potrivit lui Bühler, faptul că rămân ambiguități asupra întinderii și aplicabilității acordului și, de asemenea, că semnificația concretă a îndreptățirii nu este tratată, și nici urmările ei practice, printre care s-ar număra și indulgențele (p. 49-51). Potrivit autorului, faptul că Biserica Catolică poate în același timp să semneze un asemenea acord, iar apoi să reafirme învățătura indulgențelor în cadrul Jubileului este în strânsă legătură cu lipsurile unui atare document.

Îndreptățirea ar fi deci o problemă centrală. Pe plan concret, diferitele elemente ale învățăturii și practicii indulgențelor și ale elementelor corelate sunt provocări cărora autorul le opune poziția protestantă. Astfel, înainte de toate, nu consideră de vreun folos faptele exterioare ce însoțesc dobândirea indulgenței sau sărbătorirea Jubileului: adevăratul pelerinaj este drumul zilnic al unei credințe întrupate în realitatea pământească. Trecerea prin poarta sfântă este opusă trecerilor zilnice de la păcat la har (p. 118-119).

Cristos, care este singura noastră indulgență, nu este un temei pentru indulgențele împărțite de Biserică, așa cum consideră Penitențieria. Indulgența (la singular, ca și harul) lui Dumnezeu este una singură, dar

toți pot fi părtași la ea. „Contabilitatea indulgențelor este incompatibilă cu dinamica indulgenței“ (p. 120).

În Cristos și prin Cristos, viața lui [a creștinului] este unită printr-o legătură tainică cu viața tuturor celorlalți creștini în unitatea supranaturală a Trupului mistic. Se stabilește astfel între credincioși un schimb minunat de bunuri spirituale, în virtutea căruia sfințenia unuia este de folos altora depășind cu mult stricăciunea pe care păcatul unuia a putut-o pricinui altora [...]. Din măreția iubirii lui Cristos face parte și faptul de a nu ne lăsa în starea de destinatari pasivi, ci de a ne implica în lucrarea lui de mântuire și, în mod deosebit, în pătimirea lui [...]. Totul vine de la Cristos, însă deoarece îi aparținem lui, și ceea ce este al nostru devine al lui și dobândește putere de însănătoșire.⁴¹

Tezaurul Bisericii nu este un rezervor de merite, ci Evanghelia, cu rezerva ei nesfârșită de cuvinte eliberatoare și însuflețitoare (p. 121). Așadar, și aplicația concretă la împărtășirea Sfinților ca schimb de merite prin intermediul tezaurului Bisericii nu poate fi acceptată. Faptului că împărtășirea Sfinților este văzută în teologia catolică drept schimb și între credincioși, Bühler îi opune schimbul între Cristos și păcătos. Autorul critică faptul că Bula de stabilire a Jubileului ar afirma că prin împărtășirea Sfinților putem contribui la mântuire. Bula afirmă în această privință:

Aceasta ar însemna că faptele bune ale Sfinților ar dobândi valoare mântuitoare, deci Împărtășirea Sfinților ar produce mântuirea. Din punct de vedere protestant se acceptă, ca în Crez, expresia „Împărtășirea Sfinților“, care nu înseamnă „producere activă“ a mântuirii, ci transmiterea ei. Totuși, după părerea noastră, nu trebuie să pierdem din vedere că Bula, afirmând că „totul vine de la Cristos, dar fiindcă îi aparținem, și ceea ce este al nostru devine al lui și dobândește putere de însănătoșire“,⁴² nu înțelege în nici un caz că Împărtășirea Sfinților ar produce mântuirea și de aceea nu trebuie să înțelegem mai mult decât ceea ce exprimă efectiv, adică implicarea mădulelor Trupului mistic. De altfel, și Bühler însuși citează acest pasaj, definindu-l „contribuție activă la mântuire împreună cu Cristos“. Însă, chiar lăsând deoparte expresia „producere a mântuirii“, care este prea tare, rămâne concluzia că, pentru protestanți, modul de acțiune al Împărtășirii Sfinților constă doar în zidirea reciprocă a credincioșilor,

⁴¹ IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea apostolică *Incarnationis mysterium* de stabilire a Jubileului anului 2000, 29 noiembrie 1998 (*Acta Apostolicae Sedis* 91 [1999] 129-143), nr. 10.

⁴² IOAN PAUL AL II-LEA, *Incarnationis mysterium*, 10.

îndemnându-se unii pe alții la credință și în mijlocirea reciprocă prin rugăciune, încredințându-se reciproc harului lui Dumnezeu.⁴³ Trebuie să observăm că într-adevăr, din punctul de vedere al învățaturii catolice, acest mod de a înțelege Împărtășirea Sfinților spune prea puțin și nu exprimă nimic specific față de o relație obișnuită între oameni: un creștin poate îndemna la credință și încredința harului lui Dumnezeu și pe un ateu, care nu face parte din Împărtășirea Sfinților, iar edificarea reciprocă poate avea loc în orice colectivitate de oameni. Dacă este vorba doar de zidire și îndemn reciproc, nu reiese prea clar de ce ar trebui să facem din această constatare un articol de credință introdus în Crez.

O problemă legată de Împărtășirea Sfinților este și posibilitatea de a-i ajuta pe răposați. Punctul de plecare este, înainte de toate, acceptarea Purgatorului. Bühler îl consideră „un reziduu al mitologiei religioase, ca și întreaga topografie a Lumii celeilalte, cu cerul și iadul“ (p. 125), pe care tradiția l-a introdus pentru a putea justifica „cuantificabilitatea mântuirii“. Aici se trimite evident la ideea că noțiunea de Purgator ar fi fost introdusă pentru a justifica indulgențele; în acest caz însă, din nou nu este potrivit a vorbi de dobândirea mântuirii. Chiar și expresiile cele mai nefericite în teologia catolică („sumă de merite acumulate de-a lungul vecurilor“) nu afirmă că ceea ce se dobândește, fie și „cu porția“, ar fi mântuirea însăși. Însă înainte de a ajunge aici, trebuie să ținem seama de concepția lui Luther, care considera că nu este nevoie să ne preocupăm de soarta răposaților, ci să-i încredințăm lui Dumnezeu.

În al doilea rând, Bühler afirmă că posibilitatea de a aplica indulgențele răposaților ar înseamna că „sistemul penitențial al Bisericii s-ar extinde și în Purgator“ (p. 124). Este deci limpede lipsa voinței de a prezenta o critică coerentă: dacă Purgatorul e doar un reziduu al mitologiei, la ce folosește criticarea pretenției Bisericii de a-și extinde influența și acolo? Pe de altă parte, critica nu se justifică și pentru faptul că indulgențele „aplicate“ răposaților sunt *per modum suffragii*, expresie care arată tocmai faptul că autoritatea Bisericii, în cazul sufletelor din Purgator, nu aplică nici un sistem penitențial ca în cazul creștinilor din viață.

Chiar dacă în Bula de stabilire a Jubileului se vede clar deosebirea între convertire și purificare, autorul pune cele două noțiuni pe același plan, poate din cauza faptului că *Incarnationis mysterium* introduce partea

⁴³ BÜHLER, *Le protestantisme contre les indulgences*, 122-123.

despre tezaurul Bisericii prin afirmația mai generală a faptului că „pe calea convertirii, creștinul nu este singur”.⁴⁴ De partea protestantă se critică faptul că procesul convertirii ar fi văzut drept rezultat al îndeplinirii unor anumite fapte. Pentru autor, convertirea este, dimpotrivă, pasivitate, receptivitate: a ne lăsa luminați de Cuvântul lui Dumnezeu sau a-l primi ca pe o ploaie în pământ uscat.⁴⁵

Din punctul de vedere al convertirii, faptele n-au nici o importanță; totuși, valoarea lor este ca un rod al convertirii și ca fapte dezinteresate. Este criticată concepția catolică ce vede în fapte locul de verificare a credinței, fapt ce ar fi ilustrat prin traducerea în tradiția catolică a expresiei „credința care lucrează prin iubire” (Gal 5, 6) cu *fides caritate formata* (observația de fapt nu e exactă, dat fiind că la **psij tğfphj "hergoumnh**, în Vulgata și Neo-Vulgata îi corespunde “fides quae per caritatem operatur”). Faptele devin chiar perverse dacă sunt împlinite cu scopul de a obține ceva, de ex. propria mântuire. Este criticată și tendința, prezentă mai mult în calvinism, de a vedea faptele bune drept dovadă a sfințeniei; în acest caz, ar fi săvârșite din constrângere.

În sfârșit, o întrebare adresată lumii protestante privește practica Mărturisirii sacramentale, văzând un avantaj în Biserica Catolică în acest domeniu, chiar dacă nu altfel decât ca „structură instituțională ce-i îngăduie să ia în considerare problemele vinovăției și asistența în procesul de iertare și remediere” (p. 126-127). Autorul recunoaște nevoia de a proclama liturgic îndreptățirea păcătosului; dar acest lucru este dificil într-o Biserică ce nu mai face uz de Mărturisirea individuală și nu-l mai ia în considerare pe păcătosul concret, cu un păcat care nu este fictiv.

Concluzia lui Bühler despre indulgențe nu este deloc... indulgentă și rezumă un volum în care cu greu s-ar putea găsi ceva pozitiv în privința învățaturii și practicii lor: „În ciuda tuturor eforturilor Vaticanului de a scoate în relief dimensiunea spirituală, practica indulgențelor suscită un spirit contabil, concentrat pe randamentul faptelor, prețuind meritele și autorizând astfel și un negoț al iertării pentru sine și pentru răposați” (p. 131).

⁴⁴ IOAN PAUL AL II-LEA, *Incarnationis mysterium*, 10.

⁴⁵ BÜHLER, *Le protestantisme contre les indulgences*, 126-127.

2.3.3. Alte contribuții recente

Potrivit lui *Heinrich Bornkamm*, indulgențele sunt o învățătură specifică Bisericii romano-catolice, nerecunoscută de ortodocși, protestanți și anglicani. Autorul își exprimă apoi îndoiala în privința posibilității de intrare, prin dobândirea indulgenței, în marea lucrare colectivă de ispășire a Bisericii. Întreaga Biserică nu se deosebește în această privință de persoana păcătosului, care depinde în întregime de harul lui Cristos și care nu este mântuit și sustras pedepsei juste decât prin intermediul acestuia. Acțiunea Bisericii nu poate interveni în această privință în virtutea autorității și jurisdicției Papei, fiind doar o simplă mijlocire.⁴⁶

În *Evangelisches Kirchenlexikon*, *Karl-Heinz zur Mühlen* descrie premisele istorice ale indulgenței și prezintă definițiile magisteriului și principalele tendințe teologice catolice contemporane: B. Poschmann și K. Rahner pe de o parte și Ch. Journet pe de alta.⁴⁷

*Walter Schöpsdau*⁴⁸ arată că în dezbaterile ecumenice recente se afirmă că diferențele dintre concepția catolică și cea luterană asupra penitenței constau doar în accente diferite, care n-ar trebui să constituie un motiv de dezbinare. În această perspectivă, discuția privind faptele de îndeostulare (dacă acestea sunt necesare pentru dezlegare sau dacă sunt, de fapt, urmările acesteia) ar fi depășită prin reflecția că, pe de o parte, nu dragostea, ci doar încrederea credinței îndreptățește dar, pe de altă parte, doar cel ce iubește poate avea deplină încredere în Dumnezeu (p. 54).

Însă rămâne o problemă referitoare la indulgență. După ce a prezentat actuala învățătură de magisteriu despre indulgențe, autorul conchide că totuși rămâne „izul negustoresc“ în cazul indulgenței parțiale, care dublează valoarea de îndeostulare a faptei îndeplinite (p. 54). În plus, rămâne o „pretenție ecleziologică“ chiar și atunci când nu este văzută ca act jurisdicțional, ci ca rugăciune autoritativă, potrivit teoriei lui K. Rahner. Astfel, aceasta din urmă nu contribuie deloc nici măcar la

⁴⁶ Cf. BORNKAMM, H., „Affichage des thèses et réformation hier et aujourd’hui”, *Études Théologiques et Religieuses* 43.44 (1968-69), 57.

⁴⁷ MÜHLEN, K.-H. ZUR, „Ablaß”, *Evangelisches Kirchenlexikon* 1 (1986) 34-36.

⁴⁸ SCHÖPSDAU, W., „Versöhnung – Busse – Ablass”, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 34 (1983, 3) 53-54.

apropierea ecumenică de protestanți, dat fiind că divergențele sunt mai adânci și duc dincolo de definiția indulgenței.

M. Strauss își începe articolul despre „reactivarea“ din partea Bisericii Catolice a indulgenței, văzută ca „folclor pios“,⁴⁹ exprimându-și amărăciunea de a constata deziluzia celor ce credeau că o dată cu noul mileniu ar fi venit sfârșitul erei confesionale. Amărăciunea se extinde la constatarea că învățătura despre indulgențe nu s-a schimbat deloc în Biserica Catolică (se aduce drept dovadă definiția din Catehism) și că deosebirea catolică între pedeapsă vremelnică și veșnică (fapt care, potrivit autorului, ar însemna de fapt o deosebire între păcate) nu are nici un temei în Biblie.

La toate acestea se opune concepția luterană despre iertarea păcatelor, care are loc numai prin harul lui Dumnezeu și nu prin angajamentul omului. Acceptarea harului prin căință iartă păcatele și pedepsele lor, ceea ce face indulgențele de prisos. Autorul, neacceptând sau ignorând faptul că învățătura catolică despre indulgențe nu înțelege în nici un caz că vina ar fi iertată prin faptele oamenilor, ci acționează doar presupunând că vina este deja iertată, iar păcătosul îndreptățit, vorbește de fapt despre altceva și nu despre indulgențe, așa cum sunt ele înțelese în catolicism.

*Jörg Hausteijn*⁵⁰ critică faptul că în noua organizare a indulgențelor⁵¹ rămân încă elemente criticate de reformatori. Este vorba de concentrarea asupra Papei: faptul că o condiție necesară pentru dobândirea indulgenței este rugăciunea potrivit intenției Sfântului Părinte („Tatăl Nostru transmis de Cristos nu e suficient!“, p. 9) și posibilitatea Papei de a dispune de tezaurul Bisericii. Alte puncte inacceptabile ar fi problema Purgatorului, legat de indulgențe și „administrarea parțială și cantitativă a harului dumnezeiesc din partea autorității bisericesti“, precum și alte elemente calificate drept ținând de domeniul cazuisticii, cum ar fi faptul că vizita unor biserici se bucură de indulgență, iar vizita altora, nu (p. 9).

⁴⁹ STRAUSS, M. „Fromme Folklore. Die Katholische Kirche reaktiviert den Ablass“, *Evangelische Kommentare* 32 (1999, 1) 5.

⁵⁰ HAUSTEIN, J., „Mit dem alten Ablass in das neue Jahrtausend“, *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 50 (1999, 1), 8-9.

⁵¹ Prin Constituția apostolică *Indulgentiarum doctrina* a Papei Paul al VI-lea (1 ianuarie 1967), au fost stabilite noi norme pentru acordarea indulgențelor, precizându-se în același timp și unele noțiuni teologice legate de ele.

Lukas Vischer,⁵² după ce a prezentat istoria și dezbaterile despre indulgențe, afirmând că discuția din timpul Conciliului Vatican II n-a reușit să schimbe nimic, consideră că problema indulgențelor și a Purgatorului este încă importantă în Biserica Catolică și nu s-a schimbat fiindcă, dacă s-ar face astfel, autoritatea Magisteriului ar fi pusă în discuție. „Ar deveni limpede pentru toți că învățătura Bisericii romano-catolice a fost în decursul timpului supusă oscilărilor și schimbărilor“.⁵³

Criticile concrete sunt în primul rând legate de faptul că Purgatorul și indulgențele nu au nici un temei explicit în Sfânta Scriptură (p. 367). În al doilea rând, de partea protestantă se acceptă faptul că păcatele au urmări ce trebuie depășite prin angajamentul creștinului, dar nu este vorba de pedepse de ispășit. Suferința legată de urmările păcatelor nu are funcție de ispășire, ci de a trimite la Acela care a suferit pentru noi.

Nu este sigur în ce fel s-ar putea descrie azi autoritatea Bisericii și ce întindere ar putea ea avea. Nu este sigură nici ponderea mijlocirii ei pentru răposați. Autorul neagă Bisericii posibilitatea de a da ajutor în acest sens, ca și cum ar avea o însușire deosebită; mai degrabă Biserica însăși are nevoie de iertare. În sfârșit, este pusă în discuție și autoritatea Papei de a sărbători un an sfânt: în această argumentare se amestecă și critici ne-teologice, poate chiar nereserioase, ca faptul că milioanele de pelerini care au călătorit la Roma au contribuit la sporirea poluării în lume (p. 375, n. 20).

Există și în perioada recentă poziții moderate față de indulgențe de partea protestantă. Un articol mic⁵⁴, dar dens al lui *Michael Root*⁵⁵ consideră indulgențele cel mult un obstacol minor în calea ecumenismului: „Modul în care reacționăm, catolici și necatolici, la indulgențe poate fi un test al voinței noastre ecumenice“ (p. 26). Și Root observă confuzia produsă în mediile ecumenice de publicarea Bulei de stabilire a Jubileului în plină publicitate făcută Declarației comune despre învățătura îndreptățirii, însă precizează limpede că indulgențele n-au fost niciodată înțelese ca

⁵² Profesor emerit de teologie ecumenică la Universitatea din Berna.

⁵³ VISCHER, L., „Muss die Praxis des Ablasses wirklich auch im dritten Millennium aufrechterhalten werden? Anfragen an eine römische, aber nicht unbedingt katholische Sonderlehre“, *Ökumenische Rundschau* 50 (2001, 3) 367.

⁵⁴ ROOT, M., „The Indulgence Controversy, Again“, *First Things* 118 (Decembrie 2001), 24-26.

⁵⁵ Profesor de teologie sistematică la Seminarul Luteran din Columbus, Ohio (U.S.A.).

producând iertarea, mântuirea sau îndreptățirea, ci doar ca ajutor în lupta cu pedeapsa vremelnică, înțeleasă însă în sensul lui K. Rahner (p. 24). Este acceptată și ideea generală de solidaritate a întregii Biserici, „din care fac parte Cristos, Maria și toți Sfinții“, legată și de Iac 5, 16: „Mult poate rugăciunea plină de râvnă a celui drept“ (p. 25).

Problemele puse de partea protestantă trebuie căutate în momentul în care aceste idei generale ce întemeiază învățătura despre indulgențe devin mai specifice în practică. În primul rând este vorba de temeiul faptului că Biserica are autoritatea de a administra solidaritatea cu penitenții, împărțind tezaurul. „Dacă prin aceeași autoritate iartă Biserica păcatul, atunci de ce nu poate un preot la spovadă să ierte și pedeapsa vremelnică împreună cu pedeapsa veșnică?“ (p. 25).

Altă problemă este cea a cantității. În special dacă pedepsele vremelnice sunt înțelese ca efecte ale păcatului împotriva cărora indulgența îl ajută pe penitent, potrivit teoriei lui K. Rahner, este greu de sesizat diferența dintre indulgență plenară și parțială și, de asemenea, dublarea efectului îndestulării așa cum este astăzi înțeles în definiția indulgenței parțiale.

Autorul observă că problema indulgențelor trimite la punctul central al diferențelor între catolici și protestanți, adică „rolul Bisericii în mijlocirea harului lui Cristos“. Fiind clar și pentru protestanți că Biserica are un rol în această mijlocire, dat fiind că ea proclamă Evanghelia și celebrează mijloacele harului, rămâne de discutat dacă există din partea Bisericii o contribuție proprie la acest proces (p. 26), o problemă corelată de *Ecce ancilla Domini* (Lc 1, 38), care ridică pentru autorul protestant întrebarea dacă în acest caz Maria dădea doar o mărturie sau aducea o contribuție din partea omului la istoria mântuirii. Desigur că indulgențele nu sunt atât de profunde ca datele amintite mai sus, dar „trimit la aceeași legătură complexă de probleme eclesiologice fundamentale“ (p. 26).

2.4. *Observații critice*

Trebuie să observăm în primul rând că la teologii protestanți recentți nu lipsesc interpretări eronate sau tendențioase ale învățăturii catolice despre indulgențe. Vorbind despre eliminarea calculului zilelor în cazul indulgențelor parțiale, unii comentatori protestanți cred că acesta evalua „în zile și ani pedeapsa Purgatorului iertată datorită indulgenței dobândite

cu prețul unor rugăciuni sau alte fapte de pocăință”.⁵⁶ Mai general, din ceea ce am văzut mai sus și observând lipsa de aprofundare a terminologiei catolice specifice, putem constata că nu există o linie „protestantă” comună în privința învățaturii indulgențelor, ci mai degrabă o sumă de păreri care circulă în genul unui folclor și care se regăsesc în diferite măsuri și nuanțe la diferiți teologi.

Protestanții încearcă să comenteze noțiuni ale teologiei și învățaturii catolice fără a ține seama de limbajul teologic al acesteia, ci folosind categorii protestante. De exemplu, respingând deosebirea între păcat și pedeapsă pentru păcate, se ajunge la criticarea catolicilor pentru că ar avea o „dublă înțelegere a păcatului”.⁵⁷ De fapt, potrivit învățaturii și terminologiei catolice, este vorba de o dublă *pedeapsă* pentru păcat.

Este foarte important să spunem că protestanții se ocupă, în criticile lor, mai degrabă de puncte centrale ale credinței, cum ar fi îndreptățirea, iertarea păcatelor și de aceea plasează indulgențele într-un loc care nu este al lor. Nu reiese clar din intervențiile protestante că se ia în considerare faptul că pentru dobândirea unei indulgențe este nevoie mai întâi de îndreptățirea credinciosului, lucru limpede pentru catolici. De aceea, catolicii pot discuta foarte bine despre îndreptățire și despre eventualele puncte comune ale învățaturii ei cu protestanții, cu toate acestea nerenunțând la practica și învățătura indulgențelor. Pentru un protestant însă, o dată dobândită mântuirea, nu mai este nevoie de altceva, deci indulgențele devin de prisos.

Deja începând cu Luther și Melanchton, reformatorii au propus un alt mod de a privi pocăința, care, printre altele, o simplifică în privința elementelor ei componente. În acest fel sunt respinse unele elemente cum ar fi îndestularea, ispășirea, mărturisirea detaliată dar, pe de altă parte, unele elemente marginale sau corelate, cum ar fi indulgența sau pedeapsa vremelnică, sunt percepute ca făcând parte din pocăința însăși la catolici; și atunci propun dezbateră asupra acestor elemente auxiliare în cadrul problemelor mai centrale, cum ar fi modul de a dobândi iertarea păcatelor.

Așadar, înainte de a ajunge la indulgență, este mai importantă divergența în privința ispășirii și a pedepsei. Potrivit reformatorilor, nu le revine creștinilor să ispășească, pentru că singura ispășire a fost împlinită

⁵⁶ BORNKAMM, “Affichage des thèses...”, 56; HAUSTEIN, “Mit dem alten Ablass in das neue Jahrtausend”, 9; ROOT, “The Indulgence Controversy, Again”, 25.

⁵⁷ Astfel STRAUSS, “Fromme Folklore”, 5.

de Cristos. Participarea credincioșilor la lucrarea Răscumpărării nu este pusă în discuție numai în cazul creștinilor luați individual, ci și în cazul întregii Biserici. Biserica transmite mântuirea și este în stare să mijlocească, în timp ce în învățătura catolică, Biserica nu numai că transmite mântuirea, ci și cooperează la ea; nu numai mijlocește, ci poate și dezlega cu autoritate. Consecințele asupra modului de a înțelege indulgențele sunt evidente chiar plecând numai de la aceasta.

Chiar dacă, înainte de toate, problemele centrale sunt divergente, teologii Reformei continuă totuși să vorbească și despre cele care în mod normal le-ar fi subordonate. Purgatorul însuși este pus în discuție deja plecând de la Luther. El afirma că nu le revine creștinilor să se îngrijească de soarta răposaților, ci doar să-i încredințeze lui Dumnezeu. Totuși, Luther continuă spunând că chiar dacă ar exista o pedeapsă, adevărații creștini n-ar trebui să dorească a o evita, ci mai curând să o accepte.

Există și o tendință de a prezenta diferitele probleme ca și cum cercetarea adevărului ar fi subordonată ecumenismului: astfel, menținerea uzului indulgențelor din partea Bisericii Catolice aproape că ar fi un rău fiindcă pune în paranteze dialogul ecumenic.⁵⁸ Cei care se pronunță cel mai mult în favoarea împăcării învățăturii indulgențelor cu Reforma ar putea considera că există elemente comune până la un punct, dar ceea ce constituie o divergență ar trebui să aibă doar valoare de diversitate opțională, ca de ex. valoarea pe care o pot avea gesturile exterioare, ca procesiunile și veșmintele liturgice.⁵⁹

Mai presus de criticile exprimate de teologii protestanți, unele elemente ar putea arăta catolicilor care sunt punctele în care este necesară o mai bună aprofundare. Este interesant de observat că – chiar dacă din punct de vedere catolic este discutabilă eficiența actului dezlegării în virtutea puterii cheilor – protestanții insistă asupra valabilității acestui act înaintea lui Dumnezeu.

⁵⁸ Cf. STRAUSS, "Fromme Folklore", 5; SCHÖPSDAU, "Versöhnung – Busse – Ablass", 54.

⁵⁹ Scrisoarea lui Luther către un pastor, *apud* BÜHLER, *Le protestantisme contre les indulgences*, 153-154.

3. Contribuții ortodoxe la teologia și practicarea indulgențelor

În Răsărit, indulgențele n-au cunoscut marea dezvoltare în uz și învățatură ca în Evul Mediu apusean;⁶⁰ pe lângă aceasta, rămân de cercetat influențele pe care această practică a Occidentului le-a avut și în Răsărit. Teologia ortodoxă contemporană are o atitudine critică față de indulgențe,⁶¹ care începe în secolul al XVIII-lea, sub influența polemistilor protestanți.⁶² Cu toate criticile contemporane, nu este nici o îndoială însă că indulgențele (sau cel puțin fazele lor pregătitoare) sunt prezente și în Răsărit, începând cu principiile cuprinse în învățătura Părinților greci privind posibilitatea iertării pocăinței⁶³ și ajungând la practica în vigoare în secolele XVI-XVIII.⁶⁴ În zilele noastre, pe lângă influența protestantă a polemicii împotriva indulgențelor, alt obstacol împotriva dezvoltării indulgențelor în Răsărit este, în unele Biserici ortodoxe (mai ales de limbă greacă și arabă), dispariția completă din parohii a practicării Mărturisirii individuale: aceasta este înlocuită cu recitarea unor rugăciuni din rânduiala Pocăinței sau cu celebrarea Maslului în Miercurea Mare, ca pregătire pentru împărtășania de Paști.⁶⁵

Chiar dacă introducerea unor practici similare uzului occidental al indulgențelor poate fi o influență a Bisericii latine, acceptarea lor trebuia să se facă într-un mediu doctrinar care să o permită. Este deci de presupus prezența unor premise doctrinare echivalente celor ale indulgențelor latine în învățătura și teologia răsăriteană, în special pedeapsa vremelnică și posibilitatea iertării ei, tezaurul Bisericii, Purgatorul.

Influența latină nu este un caz izolat, limitat la indulgențe, ci există și în alte domenii ale Pocăinței. Formula de dezlegare sacramentală folosită

⁶⁰ Uneori se spune chiar că indulgențele ar fi necunoscute în Răsărit.

⁶¹ De ex., „Aproape că nu există o învățatură atât de contrară credinței catolice și biblice cum este învățătura indulgențelor“: TIMIADES, „Zur apostolischen Konstitution...“, 327.

⁶² Cf. VASIL', C., „Le indulgenze e le Chiese orientali ortodosse“, *Folia canonica* 3 (2000), 57; AMATO, „La dimension 'thérapeutique'...“, 249.

⁶³ Astfel, de ex. la SF. VASILE CEL MARE, *Epistula 217 ad Amphiloichium de canonibus*, can. 74, ed. Y. COURTONNE, *S. Basile. Lettres II*, Paris 1961, 213; cf. PG 32, 803 A.

⁶⁴ Cf. JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Letouzey et Ané, Paris, 1930, III, 342-362; 369-389; VASIL', C., „Le indulgenze e le Chiese orientali ortodosse“, *Folia canonica* 3 (2000) 53-71.

⁶⁵ MEYENDORFF, J., „Penance in the Orthodox Church Today“, *Studia liturgica* 18 (1988), 109.

actualmente în Biserica rusă este preluată din Ritualul roman al lui Pius al V-lea.⁶⁶ Unele Biserici răsăritene unite cu Roma, care înainte de unire neglijaseră taina Pocăinței, au adoptat ritul roman pentru întreaga rânduială a pocăinței.⁶⁷

3.1. “*Epitimia*”: terapie sau îndestulare?

Și în teologia catolică, abordarea pedepsei vremelnice constituie o răscruce în teologia indulgențelor. Potrivit învățaturii catolice tradiționale în această privință, în urma iertării sacramentale a vinei și a pedepsei veșnice, poate rămâne o pedeapsă vremelnică. Uneori, această pedeapsă vremelnică poate fi în întregime iertată de Dumnezeu, prin prezența căinței desăvârșite a penitentului. Pocăința impusă de duhovnic este în același timp leac și îndestulare.

Dimpotrivă, învățătura majorității teologilor ortodocși moderni afirmă că prin dezlegarea preotului se iartă toată pedeapsa cuvenită pentru păcat; de aceea, *epitimia* impusă de duhovnic este rânduită doar spre îndreptarea vieții, corecție părintească și progresul penitentului.⁶⁸ Faptele bune duc la o îndestulare reală (*onesis*), dar fără efect de ispășire.⁶⁹ Îndestularea nu este necesară și nici posibilă, dat fiind că a fost oferită o dată pentru totdeauna de Fiul, iar Dumnezeu nu are nevoie de faptele oamenilor, oricare ar fi valoarea lor.⁷⁰

Însă această concepție nu este exclusivă, dat fiind că există și păreri care admit caracterul de ispășire al *epitimiei*, cum ar fi catehismul lui F.

⁶⁶ AGHIORGOUSSIS, M., “Sin in Orthodox Dogmatics”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 21 (1977), [205]; MEYENDORFF, “Penance in the Orthodox Church Today”, 109.

⁶⁷ DALMAIS, I.-H., “Le sacrement de pénitence chez les Orientaux”, *La Maison-Dieu* 56 (1958) 22-23.

⁶⁸ TIMIADES, E., “Zur apostolischen Konstitution über die Neuordnung der Ablässe”, PAPANDREOU, D. (ed.), *Stimmen der Orthodoxie. Zu Grundfragen des II. Vaticanums*, Wien – Freiburg – Basel, 1969, 320; THEODOROU, cf. mai jos; cf. și JUGIE, 345-348, care trimite la diferiți teologi: S. Mislavskii, G. Petrov, T. Gorskii, S. Lebedinskii pentru sec. XVIII; M. Bulgakov, I. Novgorodov, N. Malinovskii, N. I. Bieliaev pentru sec. XIX; AMATO, A., “La dimension ‘thérapeutique’ du sacrement de la pénitence dans la théologie et la praxis de l’Église gréco-orthodoxe”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983) 233.

⁶⁹ TIMIADES, E., “Zur apostolischen Konstitution über die Neuordnung der Ablässe”, PAPANDREOU, D. (ed.), *Stimmen der Orthodoxie. Zu Grundfragen des II. Vaticanums*, Wien – Freiburg – Basel, 1969, 340, cu trimitere la DOSITEL, *Mărturisirea ortodoxă*, întrebarea 7.

⁷⁰ TIMIADES, “Zur apostolischen...”, 340.

Droz dov, sau teologul grec N. Keph alas.⁷¹ Meyendorff se exprimă mai nuanțat, spunând că, față de abordarea catolică a pocăinței, cea ortodoxă este mai puțin juridică, „cel puțin teoretic“.⁷²

Interesantă este afirmația teologului ortodox Evangelos Theodorou,⁷³ care observă dispariția caracterului de pedeapsă, ispășire sau îndestulare al *epitimiei* în actualul ritual penitențial ortodox, după ce a afirmat că în Biserica din vechime, *epitimia* consta în pedepse canonice cu caracter vindicativ (!).⁷⁴ Dat fiind că în Biserica din vechime este recunoscut caracterul vindicativ al pocăinței canonice, apare surprinzătoare afirmația că în sistemul dogmatic ortodox, concepția apuseană a faptelor de pocăință îndestulătoare nu și-ar putea găsi nici un loc.⁷⁵ Concluzia ar trebui oare să fie că trebuie să îndepărtăm orice legătură între caracterul vindicativ și îndestulare, astfel încât să credem că acest caracter vindicativ corespunde total scopului medicinal și pedagogic?

La teologii răsăriteni din vechime, deosebirea scolastică între *reatus culpae* și *reatus poenae* nu există, așa cum nu este prezentă nici în Apus în vremea pocăinței canonice. Totuși, primul pas spre această deosebire este diferența între iertarea păcatelor prin Botez și cea în cazul Pocăinței postbaptismale. În timp ce prin Botez păcatele și pedepsele lor sunt iertate imediat, Pocăința este ca un botez laborios, ce are nevoie de multă trudă, lacrimi și suspine.⁷⁶

În secolul al XVII-lea, învățătura pedepsei vremelnice convenite pentru păcate era obișnuită la teologii greci și ruși, incluzând printre elementele

⁷¹ Cf. JUGIE, 348; 351.

⁷² MEYENDORFF, „Penance in the Orthodox Church Today”, 109.

⁷³ Profesor de teologie practică la Universitatea din Atena.

⁷⁴ THEODOROU, E., „Bußvollzug und Beichtpraxis in der byzantinischen Kirche”, *Busse und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposium* (Ed. E. Chr. Suttner), Regensburg 1972, 58-59: „Die Epitimia (vom Priester dem Beichtenden auferlegte Bußübungen: bestimmte Gebete, eine Anzahl von Verbeugungen, Fasten, Almosen, Wallfahrten und ähnlichen) waren in der alten Kirche kanonische Bußstrafen der öffentlichen Bußdisziplin und trugen vindikativen Charakter. Im neueren orthodoxen Bußritus haben sie keinen Straf- und Sühnecharakter und keine satisfaktorische Funktion.”

⁷⁵ THEODOROU, „Bußvollzug...”, 59: „Die orthodoxen Bußübungen sind heilende, medizinische und pädagogische Mittel, die denen, die Buße tun, zur Besserung und Bestärkung in der Tugend dienen und auf die anderen als Beispiel wirken; die abendländische Auffassung von den satisfaktorischen Bußwerken konnte im orthodoxen dogmatischen System keinen Platz finden. Die orthodoxe Kirche hält fest, daß mit der Vergebung der Sünden auch die Sündenstrafen nachgelassen werden”.

Pocăinței sacramentale și îndestularea, **fkanopohsij** Astfel Petru Movilă, în *Trebnik*-ul său de la Kiev (1646), preia noțiunea de pedeapsă vremelnică a Conciliului din Trento, îndemnându-i pe preoți să impună *epitimia* potrivit gravității păcatului, deoarece aceasta nu este doar leac pentru boală și pază pentru viața nouă, ci și pedeapsă pentru păcatele trecute.⁷⁷

La teologii ortodocși există desigur o insistență mult mai puternică pe aspectul terapeutic al pocăinței decât în teologia catolică „clasică“ (ce totuși n-a negat niciodată acest aspect terapeutic). Sunt recunoscute însă și alte aspecte. Marele teolog ortodox român Dumitru Stăniloae pune accentul pe aspectul terapeutic și pe rolul de medic al duhovnicului,⁷⁸ dar recunoaște și aspectul juridic: „Penitentul nu este doar un delincvent⁷⁹ [...]; este delincvent și pacient”.⁸⁰

În *Exomologhetarion*-ul său, cartea penitențială cea mai cunoscută și cea mai folosită în lumea greacă ortodoxă drept ghid teoretic și practic pentru duhovnici,⁸¹ Nicodim Aghioritul include înțelesul terapeutic al sacramentului Pocăinței, dar totuși are în vedere și o schemă juridică foarte puternică, numindu-i pe duhovnici „judecători”⁸² și, bazându-se pe Mt 18, 18, aseamănă hotărârea duhovnicului cu judecata lui Dumnezeu, o judecată îndurătoare, dar făcută în cadrul unui adevărat tribunal, așa cum este numită taina Pocăinței.⁸³ Aici nu avem o poziție echilibrată între dimensiunea terapeutică și cea juridică, ci doar prezența amândurora.

⁷⁶ Cf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Oratio* 1, PG 120, 326-329; SIMEON DIN TESSALONIC, *De paenitentia*, PG 155, 469, *apud* JUGIE 352-353.

⁷⁷ PETRU MOVILĂ, *Trebnik*, Kiev 1646, p. 344. Cf. FARRUGIA, E. G., „Purgatorio e stato intermedio”, in *Dizionario enciclopedico dell’Oriente cristiano*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2000, 630.

⁷⁸ STĂNILOAE, D., „Erneuerung und Heiligung der Gläubigen im Sakrament der Buße nach der Lehre der orthodoxen Kirche auf Grund der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition”, *Buße und Beichte im Glauben und Leben unserer Kirchen und ihre Bedeutung für die Erneuerung und Heiligung des Christen. Dritter Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 28. Mai bis 3. Juni 1982 in Hüllhorst*, Frankfurt am Main 1982 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 51), 32.

⁷⁹ Așadar este și delincvent.

⁸⁰ STĂNILOAE, D., „Das Bußsakrament als geistliches Ereignis”, SUTTNER, E. CHR. (coord.), *Buße und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposium*, Regensburg 1972, 52.

⁸¹ AMATO, A., „La dimension ‘thérapeutique’...”, 242.

⁸² NICODIM AGHIORITUL, **Exomologhetarion**, Veneția 1794, 92 *apud* AMATO, „La dimension ‘thérapeutique’...”, 243.

⁸³ NICODIM AGHIORITUL, **Exomologhetarion**, 55; 58 *apud* AMATO, „La dimension ‘thérapeutique’...”, 244.

Un consens propriu-zis între cele două înțelesuri, printre teologii moderni, se află la *P. N. Trembelas*, care consideră evident caracterul judiciar al Mărturisirii, fiind presupuse cele trei elemente ce constituie orice act juridic, adică puterea judiciară, actul de a judeca potrivit unei legi preexistente și judecata împreună cu hotărârea.⁸⁴ Totuși, duhovnicul ca judecător nu impune pedepse, ci măsuri terapeutice. *Epitimia* nu are nici un caracter reparator al dreptății dumnezeiești, ci servește doar drept mijloc pedagogic și medicinal.

Dacă *epitimia*, în concepția ortodoxă, nu are caracter de îndestulare, cel puțin la nivel practic pot apărea unele semne de întrebare. De exemplu, ca *epitimie* se folosește și privarea de Împărtășanie; în plus, trebuie luat în considerare și îndemnul preotului care îi spune penitentului să se abțină de la Împărtășanie pentru ca păcatele să-i fie iertate.⁸⁵ Palachkovsky⁸⁶ spune că această formulă este ciudată, deoarece păcatele nu se iartă prin *epitimie*, care are doar rol terapeutic. Totuși, credem că această formulă ar arăta un alt aspect: pocăința nu s-a încheiat încă și de aceea nu se poate primi Împărtășania. Altfel, dacă păcatele sunt deja iertate, iar *epitimia* are doar scop medicinal, de ce ar trebui lipsit penitentul de primirea Euharistiei, care are ca efect și înaintarea în viața duhovnicească?

În plus, faptul că severitatea canonului (*epitimia*) depinde de gravitatea păcatelor și nu de voința penitentului de a se îndrepta, duce din nou la ideea existenței unui aspect vindicativ.

Este interesant de observat și prezența posibilității de a comuta *epitimiile*, fapt care în Apus a constituit una din premisele indulgențelor. În Răsărit, exercițiile ascetice (ca mătâniei, post suplimentar, fapte de virtute, pomană), scurtează *epitimia* impusă.⁸⁷

Unele „rudimente“ ale învățaturii despre tezaurul Bisericii se pot afla și în teologia ortodoxă, și anume în modul excepțional de „purtare după economie“, adică aplicarea modificată și flexibilă a canoanelor,⁸⁸ înțeleasă

⁸⁴ TREMBELAS, P. N., *Dogmatik' tj Orqodouxu Kaqolikj Ekkhsaj* Atene 1959, 1961, vol. III, 273 s., *apud* AMATO, “La dimension ‘thérapeutique’...”, 250.

⁸⁵ PALACHKOVSKY, VS., “Confrontations à la doctrine de l’Église orientale sur le péché”, * *, *Théologie du péché*, Tournai 1960, 503.

⁸⁶ Profesor la Institutul de teologie ortodoxă din Paris.

⁸⁷ PALACHKOVSKY, “Confrontations...”, 506.

⁸⁸ Spre deosebire de “purtarea după *acribie*”, care constă în stricta aplicare a canoanelor.

ca transmiterea harului dumnezeiesc din partea Bisericii celor care au primit Tainele, dar fără a îndeplini toate condițiile stabilite de Biserică în vederea mântuirii.⁸⁹ Asupra acestei probleme se discută tocmai în legătură cu imposibilitatea practică în lumea de azi de a aplica cu strictețe vechile canoane penitențiale. În practică, în zilele noastre acestea sunt înlesnite sau adaptate la diferitele împrejurări. Motivul pentru care Biserica are dreptul de a proceda în acest fel se bazează pe economia Întrupării:

Este dreptul și datoria Bisericii, urmând pilda iconomiei lui Hristos, de a îngriji cu aceeași iubire și afecțiune, ca o Maică prin mijlocirea harului, feluritele slăbiciuni și lipsuri ale oamenilor în viața și credința creștină [...]. Iconomia nu desființează acribia, căci Biserica, în iubirea sa și cu harul său sfințitor împlinește tot ceea ce lipsește în viața mădularelor sale.⁹⁰

Considerăm că explicația de mai sus a Comisiei pregătitoare a marelui sinod pan-ortodox se apropie mult de învățătura catolică a tezaurului Bisericii. Chiar și în modul de exprimare avem apropieri:

Biserica, chivot al harului și al adevărului, grăind prin cei răspunzători și *chivernisind comoara harului dumnezeiesc*, îi călăuzește pe credincioși la mântuire.⁹¹

Evident că nu se vorbește aici de indulgențe; totuși putem discerne în această explicație teologică un principiu apropiat de cele ale indulgenței. Biserica administrează tezaurul harului dumnezeiesc și de aceea, în virtutea economiei Întrupării, poate compensa lipsurile creștinilor.

3.2. *Uzul indulgențelor în Răsărit*

Documentele istorice dau mărturie, începând din secolul al XV-lea, despre practicile prezente la patriarhii răsăriteni ce acordau așa-numitele *scrisori de iertare*, care sunt de două tipuri. Primul tip – un gen de indulgență intrasacramentală – este asemănător practicii imediat precedente indulgențelor clasice în Apus, acordându-se, printr-o scrisoare ce trebuie arătată duhonicului, iertarea pocăinței sacramentale cuvenite (*epitimia*) prescrisă de canoane.⁹²

⁸⁹ COMISIA INTER-ORTODOXĂ PREGĂTITOARE A SFÂNTULUI ȘI MARELUI SINOD AL BISERICII, “Études des Thèmes. Première étape”, *Revue orthodoxe “Contacts”*, Suppl. No. 80 (1972), 15.

⁹⁰ COMISIA INTER-ORTODOXĂ ..., 11-12.

⁹¹ COMISIA INTER-ORTODOXĂ ..., 9 (sublinierea noastră).

⁹² Cf. JUGIE, 379; VASIL', 58.

Trebuie poate să reflectăm mai mult asupra acestei contradicții, de altfel prezentă uneori și la teologi catolici: teologii ortodocși acceptă existența uzului scrisorilor de iertare, folosite la iertarea *epitimiei*. Totuși, ținând seama că *epitimiei* i se recunoaște doar o funcție medicinală, ce-l ajută pe credincios să se îndrepte și să înainteze în viața creștină, iertare ei este fără sens: acest lucru ar însemna mai degrabă a dăuna decât a folosi mântuirii.⁹³ Recunoașterea legitimității iertării *epitimiei* ar trebui să aibă drept consecință logică recunoașterea altor înțelegeri ale ei, poate mai importante decât cel medicinal, și care să fie coerente cu posibilitatea de diminuare sau de iertare în întregime.

Al doilea tip este o adevărată indulgență extrasacramentală propriu-zisă, asemănătoare indulgențelor latine, considerată însă o excepție în pastorală ortodoxă. Prin intermediul ei, după mărturisirea păcatelor și primirea *epitimiei* cuvenite, credinciosul (în viață sau răposat) este eliberat de orice legătură ce i-ar putea împiedica accesul în Cer (ce pot fi și afurisenii sau blesteme din partea altor oameni).⁹⁴ Diferența față de indulgențele latine este faptul că nu se acordă tuturor credincioșilor fără deosebire, ci unor anumite persoane. Altă diferență este și faptul că este vorba de o simplă dezlegare, fără a presupune explicit o faptă de evlavie drept condiție.⁹⁵ Totuși, implicit se pot găsi condiții, în cazul scrisorilor de iertare acordate pelerinilor (fapta de evlavie fiind chiar pelerinajul) sau cele împărțite cu ocazia chetelor pentru nevoile Bisericii.⁹⁶

Mărturisirea de credință a Sinodului din Constantinopol (1727) consideră scrisorile de iertare (despre care se specifică explicit că sunt cele numite de latini „indulgențe”) drept cale mântuitoare de scăpare pentru păcătoși⁹⁷ și atrage atenția doar pentru a se proceda cu moderație și prudență în acordarea lor, afirmând totodată că nu numai Papa are dreptul de a le acorda, ci și Patriarhii ortodocși.

⁹³ Cf. TOMA DE AQUINO, *Super IV Sent.*, q. 1, a. 3, r. V. și lucrarea noastră, *La discussione...*, § 4.2.1.

⁹⁴ THEODOROU, „Bußvollzug...”, 59.

⁹⁵ Cf. JUGIE, 380.

⁹⁶ Cf. VASIL', 67.

⁹⁷ **Ἡ Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ ἰσοπέδη καὶ ἰσοπέδιον εἶναι πάντοτε καὶ πανταχοῦ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, ὅπου ἔστιν ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ ἰσοπέδη καὶ ἰσοπέδιον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, ὅπου ἔστιν ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ ἰσοπέδη καὶ ἰσοπέδιον ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.** Declarația de credință a Bisericii grecești în 16 articole, Sinodul de la Constantinopol, februarie 1727, art. 13: Mansi 37, 904; cf. și THEODOROU, „Bußvollzug...”, 59-60.

Nici diferența referitoare la faptul că scrisorile de iertare se acordă doar în anumite condiții nu este generală. Indulgențele oferite tuturor sunt întâlnite în cazul Bisericii ortodoxe din Ucraina, unde, la jumătatea secolului al XVII-lea, cu ocazia târnosirii bisericilor sau a hramului acestora se acorda poporului un echivalent al indulgenței plenare latine.⁹⁸

4. Concluzii

Modul de a proceda al teologilor ortodocși se apropie de cel protestant prin faptul că pornește de la ipoteze exprimate în propriul sistem teologic, pentru a aplica apoi concluziile la sistemul catolic. Mai întâi se afirmă că o dată cu iertarea vinei se iartă și pedeapsa vremelnică; mai apoi însă, se argumentează împotriva indulgențelor cu ajutorul unor afirmații pe care și catolicii le acceptă cu privire la iertarea vinei (nu se iartă vina în virtutea meritelor altora⁹⁹), aplicate însă la ceva numit în general „iertarea păcatelor“, adică inclusiv iertarea pedepsei vremelnice. Acest mod de argumenta nu este potrivit sistemului catolic de înțelegere a indulgențelor, unde se distinge clar între iertarea vinei și iertarea pedepsei.

Teologia catolică coincide cu cea ortodoxă și, în unele privințe, și cu cea protestantă cu privire la iertarea vinei. Teologia catolică aprofundează mai mult și face mai multe distincții, un procedeu pe care ortodocșii și protestanții nu-l acceptă și nu-l consideră necesar, aplicând astfel o „aproximare mai largă“. Se ajunge apoi la dificultatea opusă: afirmații pe care catolicii le înțeleg doar cu referire la pedeapsa vremelnică sunt percepute de ortodocși și protestanți ca aplicate întregii probleme, adică la nivelul imediat superior de generalizare: iertarea păcatelor *tout court*. De exemplu, Timiades vorbește de deosebirea dintre păcat și vină ca fiind arătată în Rom 5, 15 și 8, 32, însă comentând că aceste pasaje nu admit „îndreptățirea prin fapte“.¹⁰⁰

În teologia catolică găsim tot ceea ce se află în teologia ortodoxă despre taina Pocăinței, cu o aprofundare mai specifică privind pedeapsa vremelnică. Și catolicii înțeleg canonul penitențial ca având și un caracter terapeutic și pedagogic, dar nu-l limitează doar la atât.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, 67-70.

⁹⁹ TIMIADES, „Zur apostolischen Konstitution...“, 336.

¹⁰⁰ TIMIADES, „Zur apostolischen Konstitution...“, 328.

Examinarea concepției protestante a arătat dificultatea de a dialoga despre indulgență cu reprezentanții acestei teologii din cauza premiselor divergente ce privesc tocmai concepția despre iertarea păcatelor însăși. Distincțiile și categoriile catolice clasice nu sunt acceptate în mediul protestant. Efortul de a face învățătura indulgențelor „acceptabilă“ pentru protestanți nu ar face altceva decât să modifice în mod problematic întregul sistem de concepere a Pocăinței.

În teologia ortodoxă însă, în ciuda aparențelor, găsim o confirmare a noțiunilor catolice de pedeapsă vremelnică, aspect juridic al penitenței, tezaurul Bisericii. În Răsărit, chiar dacă teologia s-a dezvoltat cu accente și tendințe diferite față de cele apusene, ajungem totuși să recunoaștem în învățatură și practică temeiurile și premisele care în Apus au dus Biserica la conștientizarea puterii ei de a acorda indulgențe și, de asemenea, chiar o anumită acceptare în practica pastorală a Răsăritului.