

Preliminarii la poemul biblic al facerii: aspecte de hermeneutică eclesială

preot dr. Doru Costache

St Andrew's Greek Orthodox Theological College

Produs al unei societăți tradiționale și făcând uz de posibilitățile expresive ale unui imaginar de factură mitică, începutul cărții Facerii constituie o adevărată provocare hermeneutică pentru cititorul contemporan. Pentru rațiuni ce vor fi discutate mai jos, lucrurile apar chiar mai complex când este vorba despre o interpretare a textului relevantă pentru conștiința eclesială. Prin urmare, preliminar oricărui angajament interpretativ, sunt necesare o serie de precizări privind natura textului de referință, cum se lasă aceasta percepută de Biserică, și metoda de lucru adecvată pentru explorarea acestuia în profitul poporului lui Dumnezeu. De altfel, aceste aspecte fac obiectul eseului de față – rod al unei cercetări și al unui proces reflectiv întinse pe mai bine de zece ani.

Viziunea eclesială asupra lumii, voi încerca să arăt în cele ce urmează, este corelativă unui anumit tip de lectură a textului de referință, luând în calcul deopotrivă ansamblul Scripturii și înțelegerea tradițională a acesteia de către Biserica lui Hristos. Constituind una din multiplele lecturi posibile, această înțelegere manifestă spiritul, criteriile și aspirațiile poporului lui Dumnezeu, având prin urmare sens numai pentru Biserica lui Hristos.

Timp de secole, ortodoxia a fost definită ca raportare corectă la Scriptură¹; tradiția Bisericii, în ansamblul său, apare consecutiv ca un amețitor și nesfârșit plonjon în apele adânci ale textului biblic². De altfel, reiterat anual – într-o spirală care, asimptotic, se înfășoară în microcosmul ex

.....21.....

¹ Cf. G. Florovsky, "The Function of Tradition in the Ancient Church", în vol. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View* (Belmont: Nordland Publishing Company, 1987) pp. 74-5; J. Behr, "Scripture, the Gospel, and Orthodoxy" *St Vladimir's Theological Quarterly* vol. 43, nr. 3-4 (1999) p. 226; idem, *The Formation of Christian Theology, vol. I: The Way to Nicaea* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2001) pp. 23-4. Despre particularitățile manierei în care tradiția ortodoxă se apropie de Biblie, P. Vassiliadis, "Canon and Authority of Scripture: An Orthodox Hermeneutical Perspective", în S.T. Kimbrough, Jr. (ed.), *Orthodox and Wesleyan Scriptural Understanding and Practice* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2005) pp. 21-35.

² Cf. sfântul Ioan Hrisostom, *Omiliile la Matei 1.6*, în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB) 23 (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), 1994).

perienței personale și deopotrivă se desfășoară spre macrocosmul experienței comunitare –, circuitul liturgic al lecturilor biblice indică faptul că procesul explorării Bibliei de către Biserică este încă departe de a se fi încheiat. Recurența acestui ciclu sugerează, în prelungire, că desprinderea de Scriptură (altfel spus, infidelitatea față de Cuvântul lui Dumnezeu rostit în istoria omenirii) reprezintă pentru Biserică o opțiune inacceptabilă. Ca detaliu de imediat interes hermeneutic, trebuie observat aici că, în fiecare an, Cartea Facerii este citită de Biserică în timpul postului mare³, așadar în perioada maximei încordări spirituale a poporului lui Dumnezeu, fapt de natură să indice dimensiunea spiritual-formativă a textului. Importanța acestui aspect pentru interpretarea eclesială, semnalată ca atare de comentatorii clasici ai textului⁴, nu poate fi ignorată în discuțiile privind natura textului și spiritul interpretării acestuia.

Textul de referință și unitatea Scripturii

Narațiunea poetică⁵ din Facerea 1:1-2:3⁶ nu reprezintă singurul loc scriptural relevant pentru viziunea teologică asupra realității. Paradoxal, dacă ne gândim la faptul că cercetarea contemporană plasează momentul redactării acestui text târziu, în vremea exilului babilonic, el constituie totuși termenul de referință pentru celelalte ocurențe ale temei și chintesențial perspectivei biblice asupra lumii. Nu ar fi acesta unicul caz în care un text ori o situație de mai târziu au fost privite ca revelatorii pentru înțelegerea unor texte și situații dinainte, conștiința eclesială mergând până la transfigurarea unor texte mai vechi pentru a se potrivi luminilor de la urmă. Spre exemplu, ca produs al școlii sacerdotale, relatarea despre alcătuirea cortului sfânt a devenit paradigma ce a servit la configurarea istorisirii despre facerea lumii⁷. Am discutat în altă parte⁸ simetria viziunilor care încheie Apocalipsa cu cele

³ Respectând lecțiunea Septuagintei și pe cea iudaică, Cartea Triodului ordonează citirea primului capitol al Genezei în prima săptămână a postului mare, astfel: luni seara, de la 1:1 la 1:13 inclusiv (primele trei zile ale facerii); marți seara, de la 1:14 la 1:23 inclusiv (zilele a patra și a cincia); miercuri seara, de la 1:24 la 2:3 inclusiv (zilele a șasea și a șaptea). Această segmentare a textului este respectată de mai toate comentariile sfinților părinți.

⁴ Cf. sfântul Vasile cel Mare, Omilii la hexaemeron 1.1, în PSB 17 (București: EIBMBOR, 1986); sfântul Ioan Hrisostom, Omilii la Facere 2.2-3, în PSB 21 (București: EIBMBOR, 1987). Magistral, această dimensiune a textului este reliefată de sfântul Andrei Cretanul; cf. Canonul cel Mare, cântarea a noua.

⁵ Despre natura poetică a textului, vezi Genesis, translated and interpreted by H. Gunkel (Macon: Mercer University Press, 1997) xi.

⁶ Bibliștii de astăzi, apelând la argumente furnizate de analiza textuală, paralele viziunii sinagogale și creștine deopotrivă, consideră că textul se încheie cu 2:4a. Vezi la E. van Wolde, Stories of the Beginning: Genesis I-II and Other Creation Stories (London: SCM Press Ltd, 1996) 15-6, interesanta simetrie între Facerea 1:1 și 2:4a, ca justificare a acestei segmentări.

⁷ Datores această informație prietenului meu Alexandru Mihăilă.

proapse în primele capitole ale Genezei, simetrie din perspectiva căreia zugrăvirea desăvârșirii inițiale a creației (cf. Facerea 1:31) apare ca retroproiecție a viitorului eshatologic. Altfel spus, Cartea Facerii reflectă ca în oglindă, cu mijloacele "perfectului profetic", anticipat, desăvârșirea finală a creației. Reluând o observație a sfântului Iustin Martirul, din Prima Apologie 42, sfântul Irineu al Lyonului este conștient de utilizarea acestui procedeu în Scriptură. El spune: "Duhul lui Dumnezeu relatează prin profeți cele ce vor avea loc în viitor ca fiind deja împlinite"⁹. Așadar, este vorba, în debutul Genezei, mai curând de o promisiune care se

.....22.....

cere împlinită decât de o realitate aparținând trecutului. În acest caz, Omega (perfectiunea finală) joacă rolul de revelator/desăvârșitor al conținutului de posibilități date în Alfa (promisiunea inițială). Sugerată de chiar alcătuirea chastică a Bibliei, metoda luminării unei situații trecute dinspre viitor – cu aplicare la textul nostru de referință –, a fost deja utilizată de către sfântul Simeon Noul Teolog, în Primul discurs etic¹⁰.

Înainte de a schița maniera în care canonul eclesial se aplică, hermeneutic, textului nostru, sunt necesare câteva observații privind obstacolele majore întâmpinate de interpretul de astăzi în evaluarea narațiunii despre creație. Potrivit tradiției, această narațiune, ca întreg – cum apare în Scriptura Bisericii, prin alăturarea primelor două capitole ale Cărții Facerii –, a fost redactată de către Moise¹¹, acum cca. 3500 ani (voi reveni curând asupra acestui aspect). În cele ce urmează, mă voi opri la două dintre dificultățile cele mai vizibile.

Prima dificultate ține de structura mentalului antic și de natura limbajului prin care se manifestă în mod obișnuit acest tip mental. Exprimând în termenii israelitului rătăcitor între

⁸ Cf. D. Costache, "Forma ultimă a lumii în Apocalipsa sfântului Ioan Teologul: creație, istorie, mântuire și Biserică: Încercare asupra capitolelor 21 și 22", în Buletinul Centrului pentru Dialog între Științe și Teologie (Craiova: Universitatea din Craiova, 2002) 117-61.

⁹ Demonstrația propovăduirii apostolice 67 (București: EIBMBOR, 2001). Cf. J. Breck, *Scripture in Tradition: The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2001) 49; M. Canévet, "La Bible et les Pères: jeunesse et impatience", în *Nouvelle revue théologique*, tom 116, nr. 1 (1994) 51; Ch. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* (Leiden & Boston: Brill, 2006) 170; V. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă* (București: Editura Enciclopedică, 1993) 13.

¹⁰ Cf. G. Florovsky, "Revelation and Interpretation", în vol. cit. *Bible, Church, Tradition*, 35-36; D. Costache, "Apologetic, moral și mistic: Trei moduri ale viziunii eclesiale asupra creației – Elemente de cosmologie tradițională", în *Noua reprezentare a lumii: Studii interdisciplinare 1* (București: XXI Eonol dogmatic, 2002) 53-6.

¹¹ Ideea calității auctoriale a lui Moise provine din iudaismul post-exilic, întemeindu-se pe Deuteronom 31:9. A fost preluată ca atare de către autorii NT și creștinismul primar. Cf. *Encyclopaedia Judaica* vol. 7 Fey-Gor, 2nd edition (Detroit & New York: Thomson/Gale, 2007) art. 'Genesis, Book of', 440.

Egipt și pământul promis, sau călător printre neamuri¹², situații redată prin limbajul simbolic al mitului¹³, narațiunea conține analogii nu tocmai semnificative pentru conștiința omului contemporan. Este cunoscut faptul că sensibilitatea noastră față de simbolurile existențiale – atât de prezente în orice societate tradițională – este dramatic atrofiată, în condițiile în care relieful interioare par a fi încetat să mai fascineze, fiind aproape complet substituite de figurile lumii exterioare. Comentatorii contemporani sesizează pe bună dreptate, în aceste condiții, o anumită straniețate a Scripturii, o discontinuitate între universul său mental și al nostru¹⁴. Multe din percepțiile omului contemporan, desigur și instrumentele cu care el operează de la începuturile modernității încoace (absența unui simț al tradiției, spre exemplu, în inima unei culturi autodefinită ca ne-/anti-tradițională), se dovedesc irelevante în efortul interpretării unui text antic cum este cel al Facerii. Aceasta chiar în condițiile în care metodele de acum pot scoate la lumină aspecte relevante pentru înțelegerea contextului redactării. Odată conștientizată lipsa proximității temporale și, mai important, distanța existențială dintre experiența noastră curentă și trăsăturile contextului mental în care a fost formulat inițial și reconfigurat în istorie mesajul Scripturii, identificarea celui mai potrivit cadru hermeneutic pentru descifrarea semnificației textului devine urgentă. Aceasta rămâne însă o exigență imposibil de realizat în afara tradiției și/sau comunității în interiorul căreia textul a fost redactat și resemnificat. Oricum, sarcina interpretului eclesial va fi aceea de a indica existența unui plan sub-/supra-/transtextual, la nivelul căruia Scriptura încetează a mai fi străină,

.....23.....

¹² Dacă cercetarea istoric-critică are dreptate să situeze Facerea 2 în vremea lui Solomon și Facerea 1 în vremea exilului babilonic. Cf. P. Gisel, *La Création: Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* (Genève: Labor et fides, 1987) 31; P.N. Tarazi, *The Old Testament: An Introduction*, vol. 1: *Historical Traditions* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1991) 61-6, 135-9; I. Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă A-Z* (București: EIBMBOR, 1981) art. 'Creație', 109. Chestiunea datării celor două straturi redacționale rămâne deschisă, unii cercetători observând că percepția curentă, potrivit căreia textul yahvist J (Facerea 2) este mai vechi decât materialul sursei sacerdotale P (Facerea 1), nu este corectă. Cf. G.J. Wenham, "The priority of P", în *Vetus Testamentum* vol. XLIX (Jan. 1999) 240-1, 243, 250-2. Oricum, Wenham (ibidem, 256-8) consideră că nu există argumente suficiente pentru apartenența versiunii din Facerea 1 la sursa P.

¹³ Cf. Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, 85.

¹⁴ Cf. Florovsky, "The Lost Scriptural Mind", în *Bible, Church, Tradition*, 10; idem, "Revelation and Interpretation", 26; O. Schäfer-Guignier, *Et demain la Terre... Christianisme et écologie* (Genève: Labor et Fides, 1990) 27; P. Ricoeur, "Cum să înțelegem Creația", în vol. *Cum să înțelegem Biblia* (Iași: Polirom, 2002) 46-7; G. Lafont, *O istorie teologică a Bisericii: Itinerarul, formele și modelele teologiei* (Sibiu: Deisis, 2003) 465-6; M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 1 (București: Ed. Științifică, 1991) 166.

vorbind pentru noi, despre noi, cu noi... Aceasta este percepția autorului Epistolei lui Barnabas 6.8-15 (mai ales versetele 13-14)¹⁵, care vede în metafora alcătuirii omului din țărână – cumulată cu diverse texte socotite de el înrudite – o profeție privind (re)nașterea duhovnicească a umanității în forma poporului creștin.

A doua dificultate constă în faptul că Biblia se deschide cu două istorisiri despre facerea lumii, fiecare propunând o perspectivă diferită asupra începuturilor¹⁶. Problema rămâne chiar și pentru cititorul Septuagintei, care, cu toate că întâmpinat de un limbaj unificat, în câmpul unei relative continuități textuale, nu poate să nu sesizeze diferențele de viziune dintre cele două versiuni¹⁷. Prima, Facerea 1:1-2:3/4a, purtând la origine, în redactarea ebraică, amprenta stilului liturgic al sursei sacerdotale (rescrierea textelor în timpul exilului babilonic), este caracterizată de preferința pentru construcții simbolice și metafore. Cea de a doua, Facerea 2:4/4b-25, yahvistă (calificativul provine de la numele divin ebr. pe care îl utilizează, yahveh), este redactată în stilul simplu, condensat, narativ, așa-zicând demitizant în privința surselor literare non-ebraice pe care le utilizează. Față de aceste caracterizări, în percepție imediată lucrurile stau exact invers, prima versiune dând impresia unui mesaj de tip științific, în timp ce a doua sugerează o atmosferă mitică (dacă nu mistică). Evidența acestor varii percepții reclamă atenție sporită din partea interpretului.

Provenind sau nu din redacții diferite, cele două versiuni privesc totuși din unghiuri și cu intenții diverse misterul creației, chiar dacă le sunt comune câteva aspecte importante. De exemplu, vorbind despre similitudini, ambele texte tac în privința primului act divin creator, al aducerii materiei lumii la ființă din nimic; de asemenea, ambele pun în relief preeminența omului față de ansamblul cosmic, chiar dacă omul este introdus în scenă de fiecare dată într-o altă manieră. Privind diferențele, de amintit faptul că cea dintâi versiune propune un grandios spectacol al organizării secvențiale a creației, introducând în scenă mai întâi domeniul neviului cosmic, apoi viața și în cele din urmă conștiința, pentru a restrânge treptat orizontul de la totalitatea universului văzut și nevăzut la zona (circum)terestră și la aventura omului pe pământ. În schimb, a doua versiune situează faptele de la bun început pe Terra, dând prioritate "cronologică" omului față de lumea vie și preeminență acțiunii acestuia, de care în urmărire depinde înfăptuirea destinului lumii ce se ordonează în jurul lui. Dacă prima versiune pare a celebra hieratic misterul recapitulării universului în om, în arhitectura

¹⁵ În PSB 1, (București: EIBMBOR, 1979).

¹⁶ Cf. A. LaCocque, "Crăpături în zid. Facerea 2-3", în Cum să înțelegem Biblia, 18-9; Emmanuel, Pour commenter la Genèse (Paris: Payot, 1971) 65, 68-9.

¹⁷ Cf. S. McEvenue, Interpreting the Pentateuch (Collegeville: The Liturgical Press, 1990) 121; Wenham, "The priority of P", 241; idem, Word Biblical Commentary, vol 1: Genesis 1-15 (Waco, Texas: Word Books Publisher, 1987) xxv-xxxiii; The Anchor Bible Dictionary, vol 2 (D-G), D.N. Freedman (ed.-in-chief), (New York & London: Doubleday, 1992), art. 'Genesis, Book of'.

simbolică a ființei acestuia, cea de a doua propune imaginea unei lumi care se face încă, dar în funcție de alegerile omului¹⁸.

La aceste diferențe se adaugă multe altele, mai ales de natură (con)textuală. Oricum, de remarcat că tocmai aceste diferențe determină cercetarea biblică modernă – interesată aproape exclusiv de arheologie și istorie, de tradițiile redacționale și de chestiuni lexicale – să privească de obicei cele două versiuni ca piese autonome. Ca atare, și în consecință, școala istoric-critică sfârșește prin a refuza organicitatea “orizontală” a Scripturii, coerența sa teologică infrastructurală (spiritul, viziunea) și suprastructurală (aranjamentul colecției)¹⁹. Faptul se repercutează și

.....24.....

în plan exegetic, unde se remarcă o generală tendință de “postmodernistă” dizolvare a sensului. Rezultatul acțiunii analitice asupra Scripturii seamănă frapant cu cel al exersării oricărei științe moderne asupra indiferent cărui obiect, ca nevedere a pădurii din cauza copacilor. Am aflat din ce este alcătuit corpul uman, dar suntem incapabili să percepem sensul pe care acest întreg îl are; știm într-o oarecare măsură care este compoziția materiei, dar suntem incapabili să mai sperăm în transfigurarea finală a acesteia, în ceea ce Biblia numește cer nou și pământ nou. La fel, se știe în detaliu din ce cărămizi este alcătuită Scriptura, dar a fost pierdut interesul pentru natura liantului acestor cărămizi și sensibilitatea față de mesajul pe care Biblia îl propune.

Ceea ce interesează aici este însă un alt aspect, pozitiv, al relevării acestei arhitecturi complexe care este Scriptura. Pe de o parte, dezvoltarea caracterului eterogen al Bibliei (desigur și al grupului compus din cele două versiuni ale facerii lumii, în ansamblul Genezei și al Pentateuhului) facilitează perceperea diversității modurilor în care informația teologică s-a încheșat – istoric – în forme conjuncturale distincte. Pe de altă parte, descoperirea eterogenității textelor se prelungește în invitația adresată implicit interpretului de a medita asupra posibilităților de exprimare a spiritului acestui mesaj teologic în funcție de propriul său

¹⁸ Cele două aspecte au fost juxtapuse de către sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Mystagogia* 7, în *Maximus Confessor, Selected Writings* (New York & Mahwah: Paulist Press, 1985). Despre cele două aspecte, D. Costache, “Microcosmos și macrocosmos”, în R. Constantinescu & G. Călina (eds.), *Teologie și științe naturale: În continuarea dialogului* (Craiova: Ed. Mitropoliei Olteniei, 2002) 70-82; idem, “Colocviul fără sfârșit”, în T. Baconsky & B. Tătaru-Cazaban (eds.), *Dumitru Stăniloae sau Paradoxul teologiei* (București: Anastasia, 2003) 219-23, 228-33.

¹⁹ Cf. Ricoeur, “Experiență și limbaj în discursul religios”, în vol. *Fenomenologie și teologie* (Iași: Polirom, 1996) 26. Wenham, “The priority of P”, 256, consideră că de obicei criticii moderni exagerează în privința diferențelor dintre cele două versiuni.

context²⁰. Până la urmă, acesta e principiul care a guvernat, fie și fără conștiința eterogenității textelor, comentariile patristice asupra Genezei.

Percepută însă ca expresie a viziunii eclesiale, pe care de altfel se întemeiază, Scriptura Bisericii reprezintă – în întregul său marcat de semnătura Duhului Sfânt (cf. 2 Timotei 3:16; 2 Petru 1:20-21)²¹ – altceva decât materialul literar cercetat de școala istoric-critică. O lectură atentă, ținând seama de ansamblul Scripturii canonice, pune în evidență unitatea deopotrivă infrastructurală și suprastructurală a colecției²², în planul tematicii și al perspectivei. Deși Biblia este constituită dintr-o inextricabilă țesătură de narațiuni particulare, acestea se înscriu (explicit, de cele mai multe ori) în planul mai larg al istoriei poporului lui Dumnezeu, pentru ca narațiunile care se ocupă de destinul acestui popor să se lase circumscrise de proiectul cuprinzător al revelației iubirii lui Dumnezeu, creatorul, proniatorul și mântuitorul universului. Unitatea componentelor, observă sfântul Ioan Damaschinul, se manifestă exemplar la nivelul teologiei promovate: există un singur Dumnezeu al Scripturii²³. Ca atare, chiar și în eventualitatea în care, la origine, cele două versiuni ale facerii au fost redactate de școli diferite (exprimând în consecință viziuni distincte), acestea au fost treptat asimilate organic în trupul perfect articulat al semnificațiilor specifice conștiinței eclesiale. Astfel, ele pot sta și mai departe – nestingherit – sub numele lui Moise, “subiectul eponim al Legii” (Ricoeur), al cărui patronaj are rolul de a indica natura profetică a textului²⁴. În prelungire, și este vorba de o observație cu caracter general privind Scriptura, premisa unității interne și externe a colecției permite aplicarea principiului reciprocității exegetice, posibilitatea de a interpreta un text prin comparație cu fragmente din afara contextului său imediat. Acest prin-

.....25.....

²⁰ Cf. Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare* (București: EIBMBOR, 1999) 24-5; Behr, *The Formation of Christian Theology*, I, 1.

²¹ O împedă afirmare a amprentei unificatoare a Duhului în țesătura biblică, la sfântul Atanasie cel Mare, *A Letter to Marcellinus: On the Interpretation of the Psalms 9*, în vol. *Athanasius: The Life of Antony and The Letter to Marcellinus, The Classics of Western Spirituality Series* (Mahwah: Paulist Press, 1980) 106-7. Similar, sfântul Chiril al Alexandriei; cf. R.L. Wilken, ‘Cyril of Alexandria as interpreter of the Old Testament’, în Th.G. Weinandy & D. Keating (eds.), *The Theology of St Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation* (London & New York: T & T Clark, 2003) 14.

²² În limbajul Bisericii timpurii, unitatea Scripturii era exprimată ca sens care transcende înțelesul imediat al cuvintelor și propozițiilor; cf. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, 167.

²³ Cf. *Dogmatica 4.17* (Craiova: Scripta, 1993). Vezi și Florovsky, “Revelation and Interpretation”, 19 și 23; G.D. Fee & D. Stuart, *Biblia ca literatură* (Cluj: Logos, 1998) 84-6. Teza unității celor două versiuni nu e străină școlii istoric-critice. Pasajele redactării J și cele ale redactării P se luminează reciproc, observă Wenham (“The priority of P”, 241), rămânând de discutat dacă pasajele P sunt comentarii asupra materialului J, sau dacă pasajele J sunt extinderi ale materialului P.

²⁴ Faptul a fost pus în evidență magistral de către sfântul Vasile, în Omiliile la Hexaemeron 1.1, însă ideea era deja prezentă în nuce la Teofil al Antiohiei, *Către Autolic 2.13*, în PSB 2 (București: EIBMBOR, 1980).

cipiu descoperă ceva din libertatea sau chiar suveranitatea manierei în care Biserica se apropie de Sfânta Scriptură, asocierile posibile fiind practic nelimitate.

Spre deosebire de cercetătorul motivat științific, care caută obstinat stabilirea cu exactitate a apartenenței unui text la o tradiție sau alta, interpretul eclesial al Septuagintei (textul biblic acceptat de Biserica ortodoxă²⁵), chiar și avertizat în această privință, nu este nevoit să opereze cu ipoteza eterogenității²⁶. Cu toate acestea, alogenitatea componentelor Scripturii nu trebuie ignorată²⁷. În urmare, un comentariu pretinzând relevanță eclesială nu poate face abstracție de complexul alcătuit din cele două versiuni, nici de întregul ansamblu al Bibliei canonice și nici de relația acestui întreg cu tradiția și experiența Bisericii. Semnificativ pentru conștiința eclesială, care își exersează discernământul tocmai spre a releva coerența tramei biblice, este faptul că Duhul Sfânt (factorul divin inspirator sesizat de Biserică dincolo de semnătura umană care pecetluiește scriitura) integrează cele două versiuni în felul în care dăruiește unitate și sens ființei umane și universului; la fel, mai departe, el asigură puntea hermeneutică dintre text și interpretul Scripturii²⁸. Pentru logica tradițională, nu este deloc insolită sesizarea unui raport de tipul suflet-trup ori văzut-nevăzut în relația dintre cele două versiuni ale facerii lumii, așadar intuirea unei complementarități semantice, chiar dacă o asemenea judecată apare ca ridicolă cercetării biblice seculare. Din interiorul acestei logici integrativ-simbolice, sfântul Siluan mărturisește că "același Duh Sfânt este și în cer, și pe pământ, și în Sfânta Scriptură, și în sufletele care-l iubesc pe Dumnezeu"²⁹.

Sensul eclesial al canonicității

Discuția despre unitatea Scripturii nu ar fi suficientă pentru înțelegerea naturii textului de referință dacă nu ar fi urmată de explorarea sensului canonicității.

Inspirat de Duhul Sfânt și neîncetat adâncit în experiența și meditația Bisericii, poemul creației din Facerea 1:1-2:3 constituie un text canonic, așadar normativ pentru teologie.

²⁵ În mod explicit încă din secolul al doilea; cf. sfântul Iustin, Hortatory Address to the Greeks 13, în Ante-Nicene Fathers Series, vol. 1: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus, 278-9. Implicit, Septuaginta a devenit textul recept al Bisericii prin utilizarea sa exclusivă de către autorii Noului Testament.

²⁶ Despre necesitatea privirii unitare asupra Scripturii și despre relația Bibliei cu Biserica, Florovsky, "The Fathers of the Church and the Old Testament", în Aspects of Church History (Belmont: Nordland Publishing Company, 1975) 32-3; E. Bianchi, Cuvânt și rugăciune: Introducere în lectura duhovnicească a Scripturii (Sibiu: Deisis, 1996) 16-7; C. Coman, Biblia în Biserică: Eseuri pe teme biblice (București: Ed. Bizantină, 1997) 10-2, 98-100.

²⁷ Cf. Florovsky, "Revelation and Interpretation", 19.

²⁸ Cf. Breck, Puterea Cuvântului, 37.

²⁹ Între iadul deznădejii și iadul smereniei: Însemnări duhovnicești, ed. a treia (Sibiu: Deisis, 2000) 54.

Textul expune, într-o manieră simbolic-metaforică, sistemul de referință între parametrii căruia poate fi (re)formulată viziunea eclesială despre lume. În prelungire, o imago mundi relevantă pentru poporul lui Dumnezeu se întemeiază necesar pe criteriile propuse implicit prin intermediul acestei narațiuni poetice, criterii care, într-un joc complex al raporturilor, alcătuiesc factorul hotărâtor privind semnificația eclesială a textului.

Cât despre normativitatea sau canonicitatea poemului (după cum și a oricărui alt text biblic), trebuie spus că această caracteristică nu constă doar, ca în laitmotivul teologiei de școală, în faptul că autorul și scriitura s-au aflat la origine sub inspirația Duhului Sfânt. O asemenea percepție relevă unilateralitate, ignorând sensul eclesial al canonicității; deopotrivă, ignoră evoluția textului biblic de-a lungul timpului, de la primele redactări la colecționare și de la copiere la traducere³⁰. Sub un anumit aspect, susținerea școlară este îndreptățită, punând în relief importanța amprente biblice a Duhului ca necesară condiție hermeneutică (cf. 2 Petru 1:20-21)³¹; potrivit unui celebru adagiu al tradiției

.....26.....

eclesiale, Cuvântul lui Dumnezeu trebuie circumscris dumnezeiește³². Consecvența cu această înțelegere unilaterală a inspirației conduce însă la un impas hermeneutic aproape insurmontabil. Este vorba despre faptul că Biserica ortodoxă nu folosește, în cazul scrierilor vechitestamentare, originalul, Biblia ebraică (la rândul ei, aceasta apărând astăzi așa cum a fost configurată prin efortul școlilor masoretice, întins pe câteva secole, până în era bizantină), urmând în schimb prima traducere elenistică a acesteia, Septuaginta³³. Frământări legate de această problemă au fost semnalate foarte curând, înainte de era creștină, evidente în căutarea unor soluții rezonabile. Izvodirea unor legende, ca în scrisoarea apocrifă a lui Aristeas, privind asistența divină ce a dublat munca traducătorilor – demers propriu iudaismului alexandrin și creștinismului primar deopotrivă –, nu rămâne un

³⁰ Cf. C. Bădiliță, "Septuaginta și Textul Masoretic", în *Septuaginta: Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul* (Colegiul Noua Europă & Polirom, 2004) 23-9.

³¹ Cf. Florovsky, "The Lost Scriptural Mind", 10; idem, "Revelation and Interpretation", 25; idem, "The Function of Tradition", 89; Breck, *Puterea Cuvântului*, 42-5; Coman, *Biblia în Biserică*, 178-87; idem, *Erminia Duhului: Texte fundamentale pentru o ermeneutică duhovnicească* (București: Ed. Bizantină, 2002) 80-123.

³² Sfântul Siluan (cf. op.cit., 123) observă că Scriptura nu poate fi înțeleasă "cu mintea", de vreme ce Duhul Sfânt vorbește prin intermediul acesteia. Prin urmare, trebuie vorbit tainic despre cele tainice și cu sfințenie despre cele sfinte, spre a parafraza o vorbă a sfântului Grigorie Teologul; cf. *Cuvântări teologice* 1.5, în vol. *Cele cinci cuvântări teologice* (București: Anastasia, 1993).

³³ Talmudul ierusalimitean, referindu-se la Septuaginta, consideră totuși greaca drept singura limbă în care Tora poate fi adecvat tradusă. Cf. N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible* (Boston and Leiden: Brill Academic Publishers, Inc., 2001) 19.

aspect străin de intențiile unor comunități atașate de o traducere și angajate în afirmarea propriei legitimități³⁴.

Privite din perspectiva unei înțelegeri mai complexe a sensului inspirației și canonicității, înțelegere potrivit căreia în alcătuirea Scripturii și în procesul asumării unei traduceri a acesteia operează în egală măsură Duhul Sfânt și conștiința eclesială – așadar un principiu divinouman –, delicata problemă dispare de la sine. În principiu, este vorba despre faptul că inspirația se referă nu doar la autor(i) și la scriere, ci și, sau poate în primul rând, la instanța eclesială (ca în 1 Timotei 3:15) care asumă scrierea. Adevărul este că Biserica, în Duhul Sfânt (cf. Faptele apostolilor 15:28³⁵), și-a dat propria Scriptură, exact în maniera în care a discernut mereu ceea ce caracterizează propria sa experiență de ceea ce este paralel cu sau contrar acesteia. Biblia reprezintă de aceea o mărturie a cărei primă caracteristică e tocmai de a fi relevantă pentru Biserică. Faptul apare concis exprimat în observația paulină (cf. Romani 3:2) potrivit căreia cuvintele lui Dumnezeu au fost încredințate poporului lui Dumnezeu.

Ceea ce vreau să pun aici în evidență este faptul că poporul lui Dumnezeu (Sinagoga și Biserica), selectând³⁶ pentru constituirea Bibliei doar anumite fragmente dintr-o indefinită mulțime, și-a exersat discernământul prin recunoașterea propriilor sale criterii și așteptări în aceste texte. Astfel, canonicitatea se referă prioritar la autoritatea conștiinței eclesiale. Aceasta reprezintă factorul care a operat – în Duhul Sfânt și conform propriilor sale criterii – selecția și aranjamentul scrierilor (independente la origine, iar uneori redactări succesive ale aceluiași texte) în ansamblul Scripturii. De la această instanță primește Biblia trăsătura canonicității, ca “bibliotecă” (Ricoeur), un întreg definitivat prin selectarea și ordonarea textelor, și în legătură cu acest întreg se discută chestiunea inspirației. Sensul observației mele apare mai clar dacă ne gândim că în componența Scripturii canonice există texte de proveniență păgână (ca în Psalmi și Proverbe) și apocrifă (ca în Iuda), spre a nu mai discuta aici despre literatura secolului al doilea creștin (epistolele sobornicești), intrată în componența Noului Testament³⁷. Vorbind despre inspirație (cf. 2 Timotei 3:16),

.....27.....

³⁴ Cf. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, 20-1, 35-9, 43-4.

³⁵ Punând în evidență continuitatea și identitatea experienței eclesiale dincolo de limitele primei generații apostolice, sfântul Ioan Damaschin (cf. *Dogmatica* 4.17) observă că prin același Duh Sfânt au vorbit “legea și profeții, evangheliștii, apostolii, păstorii și învățătorii”.

³⁶ Florovsky (“*Revelation and Interpretation*”, 18) observă că Biblia nu este mai întâi o colecție, ci o selecție de texte. La rândul lor, textele care circulau în antichitate nu conțineau întreg materialul transmis oral; cf. sfântul Vasile, *Despre Duhul Sfânt* 66, în *PSB* 12 (București: EIBMBOR, 1988); sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântări teologice* 5.22.

³⁷ Cf. R.A. Norris, Jr., “*The apostolic and sub-apostolic writings: the New Testament and the Apostolic Fathers*”, în Young, F., Ayres, L., Louth, A. (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 11-9.

sfântul Pavel se referea mai înainte de orice la Scriptura ca întreg, un ansamblu în lumina căruia poate fi considerată valoarea textelor particulare din cuprinsul său.

Fondate în spiritul revelației dumnezeiești, criteriile conștiinței eclesiale – canonul sau regula credinței – pot fi lipsite de orice relație cu intențiile originare ale autorilor³⁸. Ele sunt însă evident hotărâtoare pentru semnificația pe care Biserica o caută în aceste scrieri sau pe care le-o conferă de acum înainte (în urma colecționării). Cel mai probabil este că tocmai consonanța acestor texte cu revelația Cuvântului dumnezeiesc adresat Bisericii a determinat selectarea lor, cu toate că pot fi puse în evidență și alte aspecte. Mă gândesc la faptul că Scriptura pare să fi fost constituită prin adunarea unor texte liturgice, caracter păstrat de Septuaginta, al cărei uz a fost inițial liturgic, în comunitățile diasporei iudaice³⁹. Această concluzie rezultă și din textul nostru de referință (Facerea 1:1-2:3), care, ca produs al școlii sacerdotale (și ca mit al originilor, potrivit uzanțelor antice), are dintru început o asemenea destinație. Semnificativ în acest sens este faptul că textele biblice chiar sunt citite în cadrul cultului public, de către Sinagogă și Biserică deopotrivă. Liturgia a încorporat material scriptural doar pentru că Biblia însăși, potrivit unui principiu al compatibilității, este constituită din material liturgic⁴⁰.

Deși calitatea unui text de a fi normativ/canonic eclesial rămâne tradițional semnalată prin așezarea acestuia sub patronajul unui sfânt profet sau apostol (chiar și în cazul textului în discuție⁴¹), factorul eclesial rămâne determinant în toate situațiile. De altfel, înșiși profeții și apostolii sunt considerați figuri emblematice sau întrupări ale tradiției, ale criteriilor poporului lui Dumnezeu. Istoria sinuoasă a formării Bibliei⁴² nu permite ignorarea sensului eclesial al canonicității, a cărei importanță hermeneutică, în urmare, este uriașă.

³⁸ Ignorând aspectul eclesial al canonicității, Breck (Puterea Cuvântului, 97) opinează că interesul teoriei, ca metodă eclesială de interpretare, coincide cu cel al cercetării istoric-critice întru căutarea intenției autorului. Totuși, el acceptă importanța sensurilor sesizate de interpret dincolo de intențiile autorului, sensuri care tind să pună în relief intențiile lui Dumnezeu (cf. ibidem, 104-5 și 115).

³⁹ Cf. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, 59-60.

⁴⁰ Cf. Florovsky, "Revelation and Interpretation", 18; idem, "The Function of Tradition", 85; Th.A. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective*, vol. 1: *Scripture, Tradition, Hermeneutics* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004) 62. A. Louth (cf. Denys the Areopagite (London and Wilton: Geoffrey Chapman & Morehouse-Barlow, 1989) 30-1) observă la sfântul Dionisie aceeași idee a preeminenței liturghiei față de Scriptură. Prin urmare, nu poate fi vorba numai despre faptul că liturgia a preluat text biblic, cum se susține uneori; cf. Breck, *God with Us: Critical Issues in Christian Life and Faith* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2003) 196-9; Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries* (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2001) 55.

⁴¹ Ceea ce face ca Biserica să recepteze ca normativă narațiunea despre facerea lumii este autoritatea lui Moise, aspect evidențiat de către sfântul Vasile, în Omilia la hexaemeron 1.1.

⁴² Prin eforturile academiei rabinice de la Yavne/Tiberiada, Sinagoga a definitivat componența Tanakului (suma textelor care alcătuiesc, în Biblia ebraică, cele trei mari compartimente ale VT: Tora, Neviim,

Scriptura este cartea Bisericii. Trăsătură eminemente eclesială, canonicitatea trimite spre comunitatea care a realizat, în Duhul Sfânt, selecția și ordonarea scrierilor. Această comunitate,

.....28.....

mai departe și mereu în Duhul Sfânt, pune în lumină anumite semnificații ale textelor – ascunse adesea îndărătul catapetesmei scriiturii –, semnificații de care comunitatea este interesată ori în care se recunoaște pe sine însăși⁴³. Spre exemplu, organizarea întregii colecții a VT și NT într-o macrostructură de tip chiastic (circumscrisă de două texte ilustrând categoria *theory of everything*, în sensul că discută de la cer și pământ până la destinul uman și valoarea creațiilor noastre) nu poate fi privită ca un aspect independent de acest interes al comunității. Atât în selectarea scrierilor cât și în efortul evidențierii anumitor semnificații ale acestora, Biserica a operat și operează neîncetat conform aspirațiilor și stilului său, "dogmei"/opinie sau "teoriei"/viziunii sale asupra lucrurilor. În acest sens, și spre exemplificare, trebuie remarcat fără ocol că Scriptura, ca martor al unui proces de reflecție, nu propune un portret al lui Iisus, ci o icoană, o anumită reprezentare a lui⁴⁴. Nu orice latură a adevărului este așadar edificatoare, eclesial vorbind. Spre exemplu, se știe că, în vreme ce Domnul slavei a fost pe cruce complet dezbrăcat, în icoana răstignirii evlaviei Bisericii îl îmbracă pe Hristos fie integral cu o togă, fie îi ascunde brăul, înfățișând un chip senin al biruitorului morții, învăluit în nimb celest, transfigurat. Exactitatea rămâne, pentru opțiunile iconografice ale Bisericii, lipsită de importanță; constituindu-se într-o interpretare, icoana nu poate fi privită ca relatare pur și simplu a faptelor. Or, criteriile eclesiale care au funcționat în redarea chipului iconografic al lui Hristos sunt tocmai cele care explică de ce anumite texte

Ketuvim) în ultima parte a secolului întâi creștin. Efortul întreprins de Biserică spre selectarea textelor și organizarea lor în lista Bibliei actuale s-a încheiat parțial spre sfârșitul secolului al patrulea și în prima parte a celui de al cincilea. Canonul 3 al sfântului Atanasie cel Mare și canonul 59 al sinodului din Laodiceea stabilesc lista scrierilor pe care le avem și astăzi, dar nu includ Apocalipsa ioaneică, în timp ce liste anterioare conțineau și scrieri ale părinților apostolici. Apocalipsa a fost acceptată, local, abia în anul 419, prin canonul 32 al sinodului de la Cartagina. Cu toate acestea, în sec. VIII, potrivit sfântului Ioan Damaschin (cf. Dogmatica 4.17), NT cuprindea și canoanele sfinților apostoli, scrise probabil de Clement Romanul. Același Damaschin (cf. ibidem) descrie lista canonică a VT, cum era utilizată de Bisericile din Siria și Palestina, surprinzând prin ordonarea scrierilor potrivit schemei alfabetului iudaic și prin împărțirea lor în patru pentateuhuri. J. Chrysavgis (cf. *The Way of the Fathers: Exploring the Patristic Mind*, second edition, revised and expanded (Minneapolis: Light & Life Publishing Co.) 66) afirmă că, până prin secolul al XII-lea, Biserica Bizantină nu a avut un canon clar definit al Scripturii.

⁴³ Cf. Ricoeur, "Experiență și limbaj în discursul religios", 35; S. Harakas, "Doing theology today: An Orthodox and Evangelical Dialogue on Theological Method", *Pro Ecclesia* nr. 4 (2002) 438.

⁴⁴ Cf. Florovsky, "Revelation and Interpretation", 25; idem, "The Function of Tradition", 77-8; Breck, *Puterea Cuvântului*, 11; Behr, *The Formation of Christian Theology*, I, 11-2, 29-30; Bianchi, *Cuvânt și rugăciune*, 21.

fac parte din Scriptură iar altele nu; mai mult, aceleași criterii au determinat transmiterea informației în forma în care aceasta a ajuns până la noi. Consecutiv, în apropierea specifică de adevăr, Biserica nu depinde de mijloacele epistemologiei științifice, urmărind în schimb să rețină cea latură a adevărului care fondează experiența eclesială și care se lasă, la rândul său, confirmată de aceasta din urmă⁴⁵.

Aceste observații, valabile pentru întreg corpul Scripturii, se referă și la fragmentul în discuție. Prin urmare, factorul hotărâtor pentru semnificația narațiunii despre facerea lumii este conștiința eclesială, care a integrat textul într-un context semantic grăitor/canonic în primul rând pentru poporul lui Dumnezeu. În acest ansamblu, fragmentul primește conotații teologice importante (un aspect la care nu mă pot referi aici), față de care informația privind suita momentelor creatoare/organizatoare se reordonează într-un plan secundar.

Liturghia eclesială ca spațiu hermeneutic

Efortul asumării eclesiale a Scripturii continuă și dincolo de complexa întreprindere a selectării și aranjării textelor în canonul biblic. Operația la care Biserica a supus materialul documentar moștenit de la Sinagogă și, respectiv, produs de primele generații creștine, continuă încă în laboratorul liturghiei.

Prinse în circuitul liturgic al lecturilor⁴⁶, care se încheie și reîncepe anual în noaptea de Paști⁴⁷,

.....29.....

⁴⁵ Cf. Florovsky, "Revelation and Interpretation", 18; J.L. Chrétien, "Cuvântul rănit: Fenomenologia rugăciunii", în vol. Fenomenologie și teologie (Iași: Polirom, 1996) 70-1; Harakas, "Doing theology today", 457-9 (cf. mai ales 458, n. 43).

⁴⁶ Astăzi, în Biserica ortodoxă nu sunt citite în cadrul liturghiei, cu excepția Psalmilor introductivi (103 și 124), decât texte din NT, dar fără Apocalipsa, carte care, intrând foarte târziu în canonul biblic, nu a fost inclusă în acest circuit. Lecturile din VT sunt mutate pentru rațiuni simbolice în cadrul serviciului vecerniei. Slujba vesperală sugerează așteptarea mesianică, fapt de natură să justifice lecturarea paremiologică (așadar în regimul istoriei exemplare) a textelor VT tocmai în acest cadru. Excepții fac liturghiile marilor sărbători, cum sunt cele dedicate nașterii și botezului Domnului, care, unite fiind cu vecernia, debutează cu serii de paremii întretăiate de cântări antifonale ce pun în evidență sensul eclesial al celor citite. Excepțiile de acum evocă regula din Biserica primelor secole.

⁴⁷ Atât Evangheliarul cât și Apostolul încep cu textele citite în liturghia pascală, încheindu-se cu lecturile din sâmbăta săptămânii sfintelor patimi. Sub acest aspect, noaptea pascală reprezintă echivalentul creștin al serbării iudaice Simhat Tora, "bucuria Torei", care celebrează sfârșitul și reînceputul lecturii Pentateuhului. Cf. Encyclopaedia Judaica vol. 18 (Detroit & Jerusalem: Thomson/Gale & Keter Publishing House Ltd., 2007), art. 'Simhat Torah'; J. Limburg (ed.), Judaism: An Introduction for Christians (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987) 93, 121.

textele nu apar în ordinea din lista Scripturii⁴⁸ și cu atât mai puțin cronologic, ci după criteriile niciodată expuse ale conștiinței eclesiale. Înspre aceste criterii indică discret aranjamentul liturgic al lecturilor. În fiecare din cele trei perioade ale anului liturgic (potrivit ritului constantinopolitan, observat de Bisericile ortodoxe)⁴⁹, textele evanghelice și scrisorile apostolice sunt tematic asociate într-o ordine strictă, fiecare versiune a evangheliei fiind descifrată numai din perspectiva anumitor scrieri apostolice. Mai mult, dacă în zilele din cursul săptămânii nu există preocuparea pentru a pune în acord cele două texte – deși, repet, cele patru versiuni evanghelice sunt citite în compania unor texte apostolice desemnate anume de Biserică –, alăturarea lor nu este deloc întâmplătoare în contextul duminical și în cel al sărbătorilor. Spre exemplu, în săptămânile Penticostarului (timpul dintre ziua învierii și duminica dedicată tuturor sfinților), perioadă în care suntem îndemnați să contemplăm experiența eclesială ca premisă și promisiune a Împărăției lui Dumnezeu, sunt citite cu predilecție texte din Evanghelia după Ioan și din Faptele apostolilor. Un cititor atent va sesiza că, într-o formă sau alta, cele două texte vorbesc în fiecare duminică despre “viața cea nouă”, “cuvintele acestei vieți”, “viața veșnică”, descoperind succesiv treptele necesare realizării misterului pascal. În mod asemănător sunt grupate și lecturile din VT, dar în cadrul serviciului vespéral. Spre exemplu, vecerniile din perioada postului mare găzduiesc lecturi din Facerea și Pildele lui Solomon, ca pentru a regăsi originile înțelepciunii în istorisirea fondatoare sau, dintr-o altă perspectivă, pentru a lărgi adresabilitatea mesajului particular al Torei de la măsura vechiului Israel spre cuprinderea întregii umanități⁵⁰.

Prin maniera în care Biserica tratează Scriptura, ordonând lecturile diferit față de tabla de materii a colecției și chiar redând textele biblice fără relație cu contextul lor imediat (uneori chiar operând modificări sau rearanjări, mai ales în liniile introductive), sugestia exprimată este că niciodată textul nu a fost idolatrizat de către poporul lui Dumnezeu. Evident, interpretarea textului rămâne dependentă de înțelegerea sau de criteriile conștiinței eclesiale⁵¹.

⁴⁸ Ordinea lecturilor evanghelice, de-a lungul unui an, este: Ioan, Matei, Luca și Marcu. Această ordine funcționează mai ales în privința zilelor din cursul săptămânii, în ciclul duminical textele întretându-se deseori. În privința lecturilor apostolice, situația se prezintă mult mai complex. Astfel, dacă în perioada Penticostarului se citește numai cartea Faptele apostolilor, după această perioadă lecturile duminicale urmează, cu câteva excepții, ordinea: Romani, 1 Corinteni, 2 Corinteni, Galateni, Efeseni, Coloseni, I Timotei, 2 Timotei, pentru ca în duminicile perioadei Triodului să fie preferate lecturi din 1 Corinteni, Romani, Filipeni și mai ales Evrei. Restul textelor NT, cu excepția Apocalipsei, sunt rânduite spre lectură fie în ciclurile sărbătorilor, fie în cele săptămânale.

⁴⁹ Acestea sunt: Octoih (gr. Oktoechos, ‘opt tonuri’; în plan simbolic, Hristos ca profet), Triod (gr. Triodion, ‘trei cântări’; în plan simbolic, Hristos ca preot și sacrificiu) și Penticostar (gr. Pentikostarion, ‘perioada celor cincizeci de zile’; în plan simbolic, Domnul preaslăvit).

⁵⁰ Cf. Ricoeur, “Experiență și limbaj în discursul religios”, 32, 35.

⁵¹ În limbajul Bisericii primare, criteriile sunt desemnate ca “hotărâri ale credinței”, “hotare ale părinților” sau “tradiția apostolilor”; cf. Epistola către Diognet 11.5-6, în PSB 1 (București: EIBMBOR, 1979).

În aceste condiții, circuitul liturgic al lecturilor reprezintă platforma excelentă pentru realizarea proiectului recuperării eclesiale a sensului Scripturii în manieră tradițională. Dată fiind evidența acestui aranjament alternativ, liturgic, al lecturilor, afirmația potrivit căreia Biserica este interesată exclusiv de ceea ce vrea să vadă ea însăși în Biblie primește o nouă confirmare. Este adevărat, bibliștii contemporani resping ca pre-critic, așadar neștiințific, cercul hermeneutic generat

.....30.....

de conștiința eclesială care caută, în textele pe care și le-a dat, propria sa intenție⁵². Dar e la fel de adevărat că ei au numai o vagă idee privind semnificația unui text pentru o comunitate tradițională. Biserica nu se apropie de Scriptură urmând comandamentele reci ale unei metode de natură "istorică și obiectivă"; scopul său este de pune Biblia în serviciul transformării oricărei generații în noua creație, înnoită după chipul lui Hristos (cf. Galateni 6:15). Mărturie a conștiinței poporului lui Dumnezeu, Biblia nu are valoare doar pentru că vorbește despre trecut, ci mai ales întrucât vorbește către noi, cu noi, despre noi și pentru noi. Această percepție privind actualitatea mesajului biblic relevă din obișnuința liturghiei Bisericii de a rememora oikonomia⁵³ divină qua expresie a iubirii lui Dumnezeu față de comunitatea adunată în rugăciune. Căutându-se și recunoscându-se pe sine în substraturile narațiunilor scripturale, Biserica înțelege că vocația sa nu rămâne doar aceea de a păstra memoria faptelor istorisite, ci și, sau mai ales, de a discerne mesajul dumnezeiesc adresat ei prin acestea și încifrat în filigranul scriiturii. Ca erminie implicită, liturghia eclesială exprimă perfect în arhitectura sa această exigență. Spre exemplu, în serviciul pus pe seama sfântului Ioan Gură-de-Aur, memorialul euharistic descrie cina cea de taină ca justificare pentru obiceiul Bisericii de a frânge pâinea în prezența Domnului și a comunității pregătite pentru banchetul împărțirii. Altfel spus, ceea ce înfăptuim în liturghie este tocmai ceea ce l-am văzut pe Hristos făcând⁵⁴.

În lumina acestui exemplu, se poate lesne observa că Biblia este citită de Biserică pentru a căuta în trama istorisirilor, și în evenimentele care constituie substanța originară a acestor

Anterior, Epistola Bisericii din Smyrna despre martiriul sfântului Policarp (22.1) (în PSB 11, București: EIBMBOR, 1982) desemna aceleași criterii prin expresia "potrivit Evangheliei" (expresia se referea nu la texte, ci la spiritul prediciei apostolice). Despre condițiile eclesiale ale dreptei interpretări, Florovsky, "The Function of Tradition", 74 ș.u.; Behr, *The Formation of Christian Theology*, I, 13-6; Costache, "Ortodoxia: continuitatea criteriilor și a spiritului tradiției apostolice", Studii nr. 1 (2002) 5-11.

⁵² Cf. Ricoeur, "Experiență și limbaj în discursul religios", 20.

⁵³ Gr. 'Legea/administrarea casei', desemnând aici planul acțiunii divine în lume.

⁵⁴ Ritualul liturghiei funcționează, în acest sens, asemănător manierei în care Biblia însăși narează faptele. Spre exemplu, evenimentul întrupării Cuvântului (Ioan 1:14) este exploatat ca instrument pentru descifrarea originii creației (Ioan 1:1-3), a conținutului istoriei (Ioan 1:9-11) și a chemării omului (Ioan 1:12-13).

istorisiri, elementele ce definesc experiența eclesială de aici și de acum⁵⁵. Sigur că această atitudine poate naște suspiciuni, dar temerile că prin interpretările alegorice ale sfinților părinți căutarea de sine a Bisericii în Scriptură conduce spre eludarea istoricității faptelor sunt exagerate. De fapt, aceste temeri izvorăsc dintr-o înțelegere greșită a situației. Căutarea de sine a Bisericii în narațiunile biblice, pe calea lecturii alegorice sau mistice, nu implică negarea caracterului istoric al celor relatate⁵⁶ (voi reveni asupra acestui aspect în secțiunea următoare). În fond, tainele dumnezeiești sunt comunicate poporului tocmai prin medierea evenimentelor (așa cum sunt) consemnate de Scriptură, evenimente celebrate prin sărbătorile Bisericii; la nivelul ritualurilor și al textelor liturgice, sărbătorile îndeplinesc funcția de omilii implicite pentru evenimentele istoriei mântuirii. Sărbătorile eclesiale nu celebrează idei așadar, ci momente istorice (e.g. nașterea Domnului, învierea Domnului) al căror sens este fundamental pentru definirea poporului lui Dumnezeu. Prin urmare, în lectura mistică nu este vorba despre negarea istoriei, ci despre plasarea criteriului cronologic într-un plan secundar față de mesajul comunicat de Dumnezeu Bisericii prin Scriptură⁵⁷; altfel spus, față de maniera în care conștiința eclesială asumă istoria. Revelarea sensurilor dumnezeiești s-a înfăptuit evenimential, într-o istorie reală, dar tocmai pentru a permite descifrarea teologică a acelor evenimente și a acelei istorii, dintr-o perspectivă care transcende istoria⁵⁸.

Lungul memorial care precede oferta euharistică a comunității, în liturgiile constantinopolitane, proclamă iubirea lui Dumnezeu față de poporul său, iubire manifestată în întreaga istorie

.....31.....

a creației, de la început până la sfârșit. Potrivit percepției eclesiale, toate faptele prinse în țesătura multistrat a discursului biblic reprezintă aspecte ale evenimentului iubirii dintre Dumnezeu și poporul său, realitate care de fapt constituie fibra ultimă a liturghiei, esența experienței Bisericii. Acesta pare a fi cel mai important criteriu dintre cele care au funcționat în selectarea anumitor texte din multitudinea celor existente, permițând canonizarea unora și respingerea altora din tabla de materii a Scripturii. Lipsa conformității unor texte, poate chiar

⁵⁵ Cf. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, 172-3.

⁵⁶ Cf. Florovsky, "Revelation and Interpretation", 20, 24; Breck, *Puterea Cuvântului*, 33, 41, 49-50. Adevărat, uneori au fost aplicate Bibliei interpretări dizolvante sub aspect istoric, de către o serie de alegoriști neo-platonizanți din antichitatea târzie, ca Origen și Didim, și, mai nou, de către teologi protestanți cum sunt Brunner și Bultmann. Cf. M. Erickson, *Teologie creștină*, vol. 2 (Oradea: Cartea creștină, 1998) 25-6.

⁵⁷ Potrivit sfântului Grigorie Teologul, "inima oricărei sărbători este amintirea dumnezeiască", îndrumându-ne "să ne amintim de Dumnezeu". Cf. *Oration 39: On the Holy Lights 11*, în B.E. Daley, S.J., *Gregory of Nazianzus, The Early Church Fathers Series* (London & New York: 2006) 132.

⁵⁸ Cf. P.M. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991) 197-203.

de proveniență apostolică, cu experiența Bisericii în liturghie constituie proba pentru care acestea nu fac parte din Biblie. Este posibil ca acesta să fie un sens al afirmației sfântului Irineu că "opinia noastră" (cum este exprimată în Scriptură) este conformă euharistiei/liturghiei⁵⁹. Prin urmare, pentru Biserica ortodoxă cel puțin, orice interpretare a Bibliei care nu corespunde – în structură, spirit și intenții – euharistiei riscă să rămână irelevantă eclesial. Oricum, argumentul configurării Bibliei potrivit exigențelor eclesiale, și mai cu seamă experienței liturgice a Bisericii, este de natură să spulbere pretenția exegezei contemporane – mai mult sau mai puțin științifică – de a elimina "autoritatea extracanonică" sau relevanța criteriului tradițional/eclesial în interpretarea Scripturii.

Biblia reprezintă, prin excelență, o parabolă a vieții eclesiale; în prelungire, liturghia Bisericii reprezintă singurul program hermeneutic relevant pentru poporul lui Dumnezeu⁶⁰. Natura originală liturgică a textelor biblice și rearanjarea acestora în circuitul cultic indică spre faptul că doar Biserica în liturghie se constituie în factorul privilegiat, echipat să descifreze mesajul biblic. Numai citită în context liturgic se descoperă Scriptura – dincolo de varietatea genurilor literare și de mijloacele stilistice proprii acestora, i.e. dincolo de narativ, profetic ori sapiențial – ca expresie prin excelență a experienței pe care poporul lui Dumnezeu o are în chiar sfânta liturghie. Aici se dezvăluie faptul că Biblia reprezintă o istorisire menită să inspire, să verifice și la rândul ei să se lase verificată de un anumit stil de viață⁶¹, cel eclesial. Doar în succesiunea celor două părți ale serviciului (liturghia catehumenilor, sau a Cuvântului proclamat, și liturghia euharistică, sau a Cuvântului întrupat), redevine Scriptura cuvânt iar cuvântul trup, viață. Liturghia preface cuvintele vieții în hrană a vieții, mai atrăgătoare și mai consistentă decât orice discurs ideologic⁶². Până la urmă, misterul experiat – în laboratorul liturgic al apropierei Bisericii de Scriptură, al acestei complexe exegeze menită să pună în relief dimensiunea soteriologică a cuvântului dumnezeiesc –, constă într-o adevărată alchimie

⁵⁹ Cf. *Against heresies* 4.18.5, în *Ante-Nicene Fathers Series*, vol. 1: *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, 486. Am insistat asupra manierei specifice în care liturghia permite interpretarea Cărții Facerii în studiul "Dimensiunea cosmologică a liturghiei și a experienței sfinților", în *Noua reprezentare a lumii: Studii interdisciplinare 2* (București: XXI Eonul dogmatic, 2004) 28-30. După știința mea, singurul autor român perfect conștient, și consistent în evaluările sale, de valoarea criteriologică a liturghiei pentru Biserica timpurie, este părintele Nicolae Cristian Cădă. A se vedea inspiratele sale analize din "Martiriul și euharistia: Taina Bisericii în mărturiile Părinților apostolici și în actele martirice", *Studii nr. 1* (2002) 19-34, și "Ethosul comunional în experiența Bisericii primare: Elemente de spiritualitate eclesială", *Ortodoxia nr. 1-2* (2005) 117-32.

⁶⁰ Despre natura mystagogică a ritualului eclesial, A. Scrima, *Timpul rugului aprins: Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, ed. a II-a (București: Humanitas, 2000) 105; cf. Breck, *Puterea Cuvântului*, 11.

⁶¹ Cf. Breck, *Puterea Cuvântului*, 17.

⁶² Cf. Bianchi, *Cuvânt și rugăciune*, 32-3; Chrétien, "Cuvântul rănit", 64; P. McGoldrick, "Liturgy: The Context of Patristic Exegesis", în Th. Finan & V. Twomey (eds.), *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit* (Dublin: Four Courts Press, 1995) 27; D. Popescu & D. Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă* (București: Libra, 1997) 46; Stylianopoulos, *The New Testament*, 62-3.

sacramentală a transmutării materialului evenimential și literar în regimul unei uriașe parabole grăitoare despre credința și viața în Hristos.

Procesul se desfășoară după rigorile prefacerii euharistice a darurilor poporului lui Dumnezeu în liturghie: Biserica transformă șirul nesfârșit al narațiunilor/lecturilor despre illo tempore ("ce scrie"; cf. Luca 10:26) în pretexte pentru a vorbi despre noi și chemarea noastră, în exegeze ale propriei noastre experiențe creștine ("cum citești"; cf. Luca 10:26). Faptul apare cu evidență în exegeza maximiană a liturghiei. Sfântul Maxim interpretează, în Mystagogia 8-9, momentul intrării celui care prezidează și a comunității în biserică în două sensuri înrudite. Pe de o parte, este

.....32.....

pusă în evidență dimensiunea anamnetică a ritualului (un corespondent al aspectului prefigurativ al tipului, dar ca retrospectivă), relevând sensul și conținutul soteriologic al tîmptomentalului. Pe de altă parte, este pusă în lumină dimensiunea existențială, arătând că deopotrivă faptele mântuirii și ritualul pun comunitatea în relație cu structurile stilului eclesial de viață, numit în cap. 9 virtute iar în cap. 1 credință. Ideea este succint reluată în cap. 10, care tratează despre rostul simbolic al lecturilor biblice în liturghie. Termenul simbolic se referă aici la funcționalitatea eclesială a textului, i.e. la faptul că acesta are rostul de a vehicula "princiipiile în conformitate cu care trebuie acționat", așadar de a transmite conținuturi edificatoare pentru experiența comunității. Cap. 13 rediscută chestiunea pe larg, arătând că citirea textului evanghelic face parte dintr-un mecanism prin care contemplativii, ridicați dincolo de cugetul trupesc, participă la cele de sus ca fii ai Tatălui. Caracteristic acestui capitol este faptul că leagă lectura evanghelică de întregul ansamblu al ritualului liturgic și mai ales de asimilarea euharistică a membrilor Bisericii ca trup al lui Hristos.

Specificul manierei tradiționale în care liturghia Bisericii se apropie de Scriptură apare exemplar în Canonul cel Mare, atribuit sfântului Andrei Cretanul (sec. VII-VIII) – un adevărat exercițiu răsăritean de lectio divina. Din perspectiva marelui canon (citit în săptămânile întâi și a cincina din postul mare), prin succesiunea de evenimente și învățături consemnate, Biblia vorbește în cuvintele noastre, despre noi, spre buna întemeiere a vieții noastre (ca în 2 Timotei 3:15-17), în plan personal și eclesial⁶³. Sfântul Andrei exprimă această înțelegere indirect, însă cu suficientă claritate: "îți aduc pildele Scripturii celei noi, spre a te conduce, suflete, către pocăință"⁶⁴. Nu există un mesaj scriptural care să urmărească altceva decât

⁶³ Vezi și Teofil al Antiohiei, Către Autolic 1.14; sfântul Ioan Damaschin, Dogmatica 4.17; Bianchi, Cuvânt și rugăciune, 20-3, 29, 34; Breck, Puterea Cuvântului, 102. Discuția lui Ricoeur ("Experiență și limbaj în discursul religios", 22-3) despre ieșirea din cercurile hermeneutice proprii raporturilor dintre Biserică, Scriptură și Tradiție, prin asumarea existențială a mesajului Scripturii, află în marele canon o superbă confirmare.

⁶⁴ Canonul cel Mare, cântarea a noua.

punerea în lumină a fundamentelor experienței eclesiale, evidențierea elementelor care fac posibilă buna așezare a vieții poporului lui Dumnezeu⁶⁵. Este o înțelegere perfect ilustrată, peste timp, de demersul doamnei Annick de Souzenelle, din Egiptul interior. Cartea⁶⁶ trebuie receptată ca mostră a stilului patristic, a privirii tradiționale căutând înfiorat înspre misterul Scripturii: plăgile Egiptului nu reprezintă doar o realitate istorică și exterioară, ci paradigma unui drum interior, al constituirii persoanei și al identității unei comunități. Fragmentul comentat de dumneaei (episodul cu cele zece plăgi, din Cartea Exodului) indică maniera în care Scriptura, ca întreg, trebuie citită.

Așadar, în condițiile în care experiența eclesială plinară se realizează și se manifestă euharistic, nimic nu poate înlocui cadrul hermeneutic reprezentat de liturgie⁶⁷. Oricum, nu atunci când este vorba de a interpreta Scriptura pentru poporul lui Dumnezeu. Fiind la rândul său circumscrisă de acest cadru hermeneutic, nu este de mirare faptul că istorisirea despre facerea lumii a fost percepută de către teologi ca parabolă a luptei duhovnicești și a reconstrucției spirituale a omului (Origen)⁶⁸, pretext pentru vehicularea normelor bunei vieți eclesiale (sfântul Ioan Hrisostom)⁶⁹.

.....2/7 (Octombrie 2008) 49.....

Litera/istoria și Duhul
- o schemă dihotomică -

Explorarea contextului liturgic al interpretării conduce firesc spre ridicarea chestiunii privind maniera în care Biserica citește Scriptura, prefațând – alături de elementele discutate mai sus – o necesară dezbatere privind criteriile hermeneuticii eclesiale. Or, maniera foarte specifică în care Biserica cercetează Scriptura derivă din conștiința dreptului său de proprietate asupra acesteia. Am observat anterior că, în mentalitatea poporului lui Dumnezeu, Scriptura reprezintă mai înainte de orice o selecție de texte relevante pentru experiența eclesială. La rândul său, aranjamentul acestor texte face ca Biblia să nu poate fi tratată pertinent altfel decât în regimul istoriei exemplare, ca viziune profetică ce descoperă calea dreptei viețuirii⁷⁰.

Perspectiva inspirației și a unității canonice a Bibliei, complexitatea amprentelor așternute asupra configurației Scripturii și de asemenea modul în care faptele sunt aici descrise, obligă interpretul eclesial să abordeze textul – a cărui realitate referențială nu se epuizează în plan

⁶⁵ Vezi și sfântul Irineu, *Demonstrația propovăduirii apostolice* 89. De asemenea, Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, 199; Breck, *Scripture in Tradition*, 20, 28.

⁶⁶ *Egiptul interior sau cele zece plăgi ale sufletului* (Timișoara: Amarcord, 2001).

⁶⁷ Există o strânsă relație între euharistie și conștiința eclesială. Cf. Florovsky, "The Function of Tradition", 75; idem, "Revelation and Interpretation", 26; Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church*, 48-9, 53.

⁶⁸ Cf. *Homélie sur la Genèse 1*, coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 7 (Paris: Cerf, 1943).

⁶⁹ Cf. *Omilia la Facere 2*. Cf. Costache, "Apologetic, moral și mistic", 46-8.

⁷⁰ Cf. Lafont, *O istorie teologică a Bisericii*, 405, 449, 455-6, 458, 469.

literal – ca simbol al semnificațiilor situate dincolo de scriitură. El, și prin el Biserica, se află în căutarea sensurilor Cuvântului divin care se adresează tuturor oamenilor, deopotrivă și ale conștiinței eclesiale care răspunde acestui generos apel al iubirii⁷¹. Consecutiv, efortul interpretării implică tocmai depășirea sensului original, istoric și literal al celor relatate, de vreme ce, bunăoară, acest palier al semnificației nu pune întotdeauna și satisfăcător în evidență faptul că Dumnezeu se adresează oricui prin fiecare pasaj al Bibliei⁷². Exact această înțelegere transpare, cum am văzut deja, în uzul

.....50.....

liturgic al Scripturii și, în prelungire, în obișnuința părinților de a nu cita un text biblic în sensul său literal, ci în duhul/înțelesul conferit pasajului de către tradiția eclesială⁷³. Spre exemplu, deja la sfârșitul secolului al doilea și începutul celui de-al treilea, Clement Alexandrinul⁷⁴ observa că învățătura nu este încredințată celor care, atenți la cuvinte, rămân lipsiți de interes pentru sensul pe care acestea îl au în tradiție. La rândul lor, în a doua jumătate a secolului al patrulea, sfinții Vasile cel Mare și Grigorie Teologul, influențați de metoda școlii din Cezareea Palestinei (intemeiată de Origen însuși⁷⁵), au reprodus în compilația filocalică realizată de ei texte în care Alexandrinul vorbea despre interpretarea alegoric-spirituală, non-literală a Scripturii, insistând asupra faptului că Biblia propune teme de meditație pentru întemeierea vieții în Hristos, nu istorii riguroase⁷⁶; o întreprindere ce indică adevărata opțiune hermeneutică a părinților din Cappadocia și a tradiției bizantine care i-a urmat îndeaproape. Această opțiune explică de ce – chiar și atunci când, respingând alegoriile cu iz mitologic, afirmă că aplică o lectură literală –, părinții Bisericii relevă niveluri diferite de semnificație în narațiunea biblică despre facere⁷⁷ și pretutindeni în Biblie. Adevărata lor concordanță se manifestă de fapt în planul transtextual al viziunii asupra lucrurilor și nu în interpretările punctuale asupra textului. Spre exemplu, sfântul Grigorie al Nyssei, într-unul din primele manuale destinate cateheților creștini⁷⁸, afirmă:

⁷¹ Cf. M. Henry, "Cuvânt și religie: Cuvântul lui Dumnezeu", în vol. Fenomenologie și teologie (Iași: Polirom, 1996) 128-9. Cu exemplificări din părinții timpurii ai Bisericii, similar, Florovsky, "The Fathers of the Church and the Old Testament", 35-6.

⁷² Cf. Breck, Puterea Cuvântului, 26-7.

⁷³ Cf. Canévet, "La Bible et les Pères: jeunesse et impatience", 57; Behr, "Scripture, the Gospel, and Orthodoxy", 240, 245.

⁷⁴ Cf. Stromate 6.151.4, în PSB 5 (București: EIBMBOR, 1982).

⁷⁵ Cf. Quasten, Patrology, vol. 2, 121; Behr, Formation of Christian Theology, vol. I, 161.

⁷⁶ Cf. Filocalia lui Origen 1.13-15, 1.20 etc., în PSB 7 (București: EIBMBOR, 1982).

⁷⁷ E.g., interpretând "apele" din Facerea 1:2, sfântul Vasile insistă că este vorba despre ape ca oricare altele, în timp ce Hrisostom – antiohianul de la care am așteptat o mai exactă referire la text – consideră că elementul cosmic desemnat prin termenul "ape" are de la început o funcție ecosistemică aparte.

⁷⁸ Marele cuvânt catehetic 32, în PSB 30 (București: EIBMBOR, 1998).

“Toate lucrurile din Evanghelie, atât fapte cât și cuvinte, au un sens sublim și ceresc, și nu se află în ea nimic în care să nu fie astfel, adică ceva care să nu indice o perfectă îmbinare a umanului și a divinului, unde orice vorbire exprimată și orice fapte istorisite sunt omenești, în timp ce înțelesul tainic indică dumnezeirea”...

Acest tip de abordare, chiar dacă, dintr-un anumit punct de vedere, vine din “afară”, din partea Bisericii, corespunde perfect naturii Bibliei. Astfel, în pofida susținerilor de tipul literalismului biblic, Scriptura nu este o carte de istorie, reprezentând mai curând o interpretare eclesială a faptelor decât o descriere fidelă a acestora (ca în exemplul cu icoana răstignirii Domnului). Scriptura nu cuprinde în realitate cărți propriu-zis istorice, o asemenea clasificare reprezentând un clișeu modern lipsit de consistență cu logica tradițională. Spre exemplu, iudaismul nu vede în Pentateuh o colecție de scrieri istorice, ci Tora, învățătură (similar, sfântul Grigorie ale Nyssei observă că, spre pildă, Moise prezintă doctrinele divine în forma unor povestiri⁷⁹). Mai mult, în înțelegerea sinagogală, așa-zisele cărți istorice ale VT sunt grupate fie printre Neviim, sub titlul de “profeții vechi” (Iosua; Judecătorii; 1 și 2 Samuel; 1 și 2 Regi), fie printre Ketuvim, așadar ca scrieri sapiențiale (Ezra; Neemia; 1 și 2 Cronici). Situația se prezintă identic în NT, unde cele patru versiuni evanghelice introduc infrastructura istorică pentru a legitima un anume tip de viață, cel inaugurat de Hristos. În Biblie, așadar, sunt relatate doar evenimentele care concură într-un fel sau altul la edificarea identității poporului lui Dumnezeu, și sunt propuse într-o manieră relevantă pentru conștiința acestui popor. Semnificativ în această privință este faptul că istorisirea străbate cu totul selectiv succesiunea temporală a evenimentelor, în esență vrând să demonstreze că Dumnezeu rămâne fidel făgăduințelor făcute poporului său, legământului său cu noi. Astfel, Cartea Facerii, și Pentateuhul în întregul său, nu prezintă o istorie riguroasă ori exhaustivă a lumii, vorbind în

.....51.....

schimb despre istoria unei familii alese de Dumnezeu spre a moșteni un anumit pământ⁸⁰. În prelungire, teza potrivit căreia dimensiunea cronologică ar reprezenta scopul în sine al scrierii (și, prin extensie, al Scripturii, o foarte modernă prejudecată de altfel⁸¹) nu rezistă nici chiar în

⁷⁹ Cf. ibidem. Vezi de asemenea Encyclopaedia Judaica vol. 7, art. ‘Genesis, Book of’, 440.

⁸⁰ Cf. Bădiliță, “Geneza. Introducere”, în Septuaginta (Iași: Colegiul Noua Europă & Polirom, 2004) 44; cf. Encyclopaedia Judaica vol. 7, art. ‘Genesis, Book of’, 446.

⁸¹ F.M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 187.

cazul listelor genealogice, toledot⁸², introduse de redactorul sacerdotal – o adevărată coloană vertebrală semantică a Genezei –, de vreme ce acestea nu coincid.

Lipsa unei preocupări de tip modern privind exactitatea istorică transpare deopotrivă în Scriptură și în tradiția părinților Bisericii. Spre pildă, enunțând calitatea Scripturii de a fi integral insuflată, sfântul Pavel, discernând pretutindeni sensul profetic/mesianic al istoriei, nu acordă atenție dimensiunii empiric verificabile a evenimentelor prinse în narațiune, insistând în schimb pentru acceptarea canonicității Bibliei în viața creștină (cf. Romani 15:4; 2 Timotei 3:14-17). Demersul paulin coincide explicit cu spiritul Evangheliei după Ioan, scriere adresată poporului lui Dumnezeu și aproape lipsită de interes pentru “Iisus al istoriei”, și numai indirect cu versiunile sinoptice, care, la rândul lor – lăsând impresia istoricității –, relatează totuși faptele cu o libertate impresionantă. În imediată continuitate, părinții Bisericii dovedesc și ei o anumită indiferență față de exactitatea faptelor, mai ales atunci când este vorba despre dezacordurile literale dintre texte. Astfel, sfântul Ioan Hrisostom observă că evangheliștii, chiar dacă nu concordă în relatarea vieții Domnului, împărtășesc aceeași viziune asupra lucrurilor importante⁸³. Această înțelegere a permis Bisericii de tradiție bizantină să rămână indiferente față de încercările de armonizare cronologică a diverselor versiuni evanghelice, de genul Diatessaron-ului⁸⁴ care a circulat timp de secole în Biserica de tradiție asiriană.

Prin urmare, nu succesiunea evenimentelor sau exactitatea cronologică interesează în primul rând, ci faptul că Dumnezeu a vorbit în istorie, transformând istoria în teofanie, în comunicare de sine a Cuvântului lui Dumnezeu⁸⁵; în urmare, însăși litera Scripturii, ca mărturie despre istoria revelației divine, este încărcată de misterele înțelepciunii dumnezeiești⁸⁶. Acest aspect, fundamental pentru hermeneutica eclesială, rămâne inteligibil doar pentru ochii credinței⁸⁷.

Revenind la chestiunea privind maniera interpretării, este limpede că, în condițiile în care criteriile utilizate spre agregarea textelor în canonul biblic nu au relație cu rigorile istoriografiei moderne, abordarea non-literală convine perfect Scripturii. Exegeza non-literală este așadar corelativă caracterului non-istoric al manierei în care faptele sunt relatate. Nu întâmplător, citirea Bibliei în liturghie nu rămâne doar prilejul proclamării marilor acte ale mântuirii – cu toate că acesta e rostul primordial al circuitului liturgic al lecturilor –, devenind de fapt pretextul excelent pentru rememorarea criteriilor tradiționale care fac posibilă oriunde și oricând realizarea experienței eclesiale, criterii spre care indică implicit chiar evenimentele comemorate. Identificarea acestor criterii reprezintă ținta rugăciunii pentru luminarea

⁸² Cf. The Anchor Bible Dictionary, vol 2 (D-G), art. ‘Genealogy, Genealogies’; Encyclopaedia Judaica vol. 7, art. ‘Genesis, Book of’, 442. Genealogiile din Facerea încep la 5:1, 10:1, 11:10, 25:12, 36:1.

⁸³ Cf. Omiliile la Matei 1:2-3.

⁸⁴ Cf. J. Quasten, Patrology, vol. 1 (Allen: Christian Classics, 1997) 224-5.

⁸⁵ Cf. Florovsky, “The Fathers of the Church and the Old Testament”, 32, 38.

⁸⁶ Cf. Kannengiesser, Handbook of Patristic Exegesis, 168.

⁸⁷ Cf. Florovsky, “Revelation and Inspiration”, 24-5.

credincioșilor, care precede lectura textelor în liturghie⁸⁸; tot acesta e și sensul binecuvântării de a "împlini/desăvârși" proclamarea

.....52.....

cuvântului prin interpretare, primită de către diacon (cititorul textului evanghelic) de la episcop⁸⁹. Interesant că, după secole în care explorarea textului sub aspect literal și literar a constituit direcția principală, școala hermeneutică recunoaște astăzi primatul criteriului eclesial asupra textului, mai exact primatul comunității care se interpretează pe sine în efortul tălmăcirii textului. Textul Scripturii are o viață a sa, dincolo de contextul imediat al redactării, fiind constituit ca răspuns la nevoile și așteptările unei comunități vii, spre a fi folosit de către comunitate și pentru a da formă acesteia. Astfel, textul cunoaște propria sa aventură, independentă de scopurile urmărite de autor. Prin urmare, semnificația scriiturii nu trebuie căutată doar în intenția autorului, ci mai ales în evenimentul întâlnirii comunității de lectură cu textul: "cititorul este inclus în text; el face parte din text"⁹⁰.

Propensiunea pentru căutarea detaliului relevant eclesial în țesătura Scripturii apare puternic în schemele de lucru ale școlilor teologice din antichitatea târzie. Dincolo de tensiunile dintre reprezentanții lor și de idiosincrasiiile acestora⁹¹, cele două metode hermeneutice tradiționale, istoric-tipologică (specifică școlii antiohiene) și mistic-alegorică (specifică școlii alexandrine), pornesc de la premisa că prima și/sau ultima intenție a Bibliei nu este constituirea într-un material narativ caracterizat de obiectivitate istoriografică. Realitatea este că, de fapt, și cu doar câteva excepții⁹², cele două metode se întâlnesc în

⁸⁸ "Stăpâne iubitor de oameni, fă să lumineze în inimile noastre lumina curată a cunoașterii tale divine, și deschide ochii minții noastre spre înțelegerea proclamării tale binevestitoare. De asemenea, străpunge-ne cu frica de fericitele tale porunci, astfel încât, călcând peste toate dorințele trupești, să putem urma o viațuire duhovnicească, gândind și înfăptuind toate lucrurile care îți sunt plăcute"; cf. *The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom* (Sydney: St Andrew's Orthodox Press) 28.

⁸⁹ "Fie ca Dumnezeu, pentru mijlocirile sfântului slăvit apostol și evanghelist (N), să-ți dea ție, celui ce binevestești, cuvânt cu multă putere, spre desăvârșirea bunevestiri a iubitului său Fiu, Iisus Hristos, Domnul nostru" (cf. *The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom*, 28-30).

⁹⁰ Cf. LaCocque și Ricoeur, *Cum să înțelegem Biblia*, 6-9. Înțelegeri asemănătoare la McEvenue, *Interpreting the Pentateuch*, 60; Ricoeur, "Experiență și limbaj în discursul religios", 20; M. Canévet, "La Bible et les Pères", 53-4; Scrima, *Timpul rugului aprins*, 75.

⁹¹ Cf. Breck, *Puterea Cuvântului*, 55-94; D.S. Dockery, *Biblical Interpretation Then and Now* (Michigan: Baker Book House, 1992) 75-128; Chr.A. Hall, *Reading Scripture with the Church Fathers* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1998) 132-76; F. Young, "Alexandrian and Antiochene Exegesis", în A.J. Hauser & D.F. Watson (eds.), *A History of Biblical Interpretation* (Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co, 2003) 334-52.

⁹² Evident, întotdeauna vor exista "alexandrini" tentați să refuze întruparea și învierea Domnului, promovând perspectiva evanescentă a unui spiritualism dizolvant, după cum mereu vor exista

efortul comun de evidențiere a unității interne și a funcției prefiguratoare/anticipative ori simbolice a evenimentelor istorice relatate de Scriptură, unitate convergând în Hristos⁹³. Însăși Scriptura practică cele două tipuri interpretative. Spre exemplu, Ioan 5:39 propune interpretarea tipologic-hristologică a întregului VT, în timp ce 2 Petru 1:3-4 construiește o exegeză anagogic-existențială a faptelor lui Hristos. În percepția eclesială, la care în principiu se referă cele două școli din antichitatea creștină, narațiunile VT prezintă "orizontal" evenimentele și persoanele ca tipuri istorice, figuri premergătoare ale antitipurilor corespunzătoare, i.e. evenimente și persoane din NT. La rândul lor, acestea din urmă funcționează – alegoric, anagogic, "vertical"⁹⁴ – ca simboluri ale realității eshatologice numită în limbajul eclesial "Împărăția lui Dumnezeu" și "viața veșnică"⁹⁵. Altfel spus, descifrarea tipologică operează cu premisa că întreaga Scriptură reprezintă un discurs implicit despre Hristos, în timp ce abordarea anagogică sesizează în chiar faptele Domnului o trimitere către sensul ultima al mântuirii, acel status existențial caracteristic Împărăției lui Dumnezeu, ca participare a omului la viața divină.

.....53.....

Astfel, în optica poporului lui Dumnezeu (comună celor două școli), totul în Scriptură apare ca dansând exuberant în jurul temei pascale, a trecerii, faptele fiind redată pe structura unei succesiuni de treceri/salturi consonante și reciproc incluse: saltul lumii din planul ideal la realitate și din neființă spre ființă; ieșirea poporului din Egipt către pământul promis; saltul lui Hristos din moarte la viață; trecerea de la iudeul exterior la cel interior; transformarea chipului modest/rănit al acestei lumi în chipul slăvit al cerului nou și al pământului nou. Mai mult, treceri în care poporul lui Dumnezeu se contemplă de fiecare dată pe sine⁹⁶. În jocul prezenței discrete a antitipurilor în tipuri și al manifestării plenare a tipurilor la nivelul

"antiohieni" tentați să creadă că întruparea și învierea Domnului nu au decât o dimensiune istorică, irelevantă pentru experiența noastră cotidiană.

⁹³ Cf. R.L. Wilken, 'Cyril of Alexandria as interpreter of the Old Testament', 3, 16-21; Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, 342; Behr, *Formation of Christian Theology*, I, 15; Breck, *Scripture in Tradition*, 24; idem, *Puterea Cuvântului*, 41; cf. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy*, 197; Harakas, "Doing theology today", 459. Chrysavgis (*The Way of the Fathers*, 66) consideră că ambele școli gravitează în jurul interpretării tipologice. Ricoeur ("Experiență și limbaj în discursul religios", 27) refuză perspectiva eclesială a unității tipologice a Scripturii.

⁹⁴ Potrivit lui Breck, tipologia se desfășoară în două etape, orizontal și vertical, astfel încât opoziția dintre tipologie și anagogie rămâne doar aparentă (cf. *Scripture in Tradition*, 25-6). Ideea unei asemenea opoziții, totuși, la Florovsky, "Revelation and Interpretation", 30-2.

⁹⁵ Cf. sfântul Maxim *Mystagogia*, 14. Este o înțelegere deja exprimată de Clement Alexandrinul; cf. Breck, *Puterea Cuvântului*, 58, n. 15.

⁹⁶ Prima strofă a canonului pascal proclamă faptul că "pe noi, cei care cântăm imnul biruinței, Hristos-Dumnezeu ne-a trecut din moarte la viață și de pe pământ la cer".

antitipurilor⁹⁷ (în care pare să funcționeze schema unor draperii date succesiv la o parte pentru a lăsa adevărul – despre experiența dumnezeiască și îndumnezeitoare a omului în Hristos – să strălucească mereu mai puternic), totul este, în Scriptură, nostalgie după ceva mai înalt, mai consistent, caracterizat de permanență și plenitudine. Este un sentiment mărturisit cu putere la sfârșitul canonului pascal, text preluat de liturghie, într-o strofă în care comunitatea sfinților se adresează lui Hristos pentru a-și exprima dorul după participarea tot mai deplină la viața lui, în “ziua neînserată a Împărăției”. Această sete nestăvilită după înălțare, după deplinătatea participării, nu poate fi satisfăcută de abordarea literală a Scripturii, chiar dacă rememorarea faptelor Domnului și auzirea cuvântului lui Dumnezeu constituie împreună un eveniment capital. Tocmai această sete face ca textul Scripturii să fie introdus, însoțit și urmat de treptele unui întreg proces liturgic al asimilării.

Pentru Biserică, transcenderea dimensiunii literale nu implică nici abandonarea textului, nici ignorarea evidentei istorii a acestuia, și nici negarea istoricității originare a evenimentelor. Evenimentele oikonomiei divinoumane a mântuirii sunt la fel de reale ca și drumul Scripturii de la primele redactări până la noi. Bine înțeles că Dumnezeu creează lumea, așa cum o și mântuiește. Ceea ce contează însă ca prioritate pentru Biserică este faptul că narațiunile biblice depășesc sub aspect intențional cadrul istoric tocmai prin maniera în care vorbesc despre evenimentele acestei, sau acestor, istorii. Prin urmare, a discuta despre unitatea non-literală, sub- și supratextuală a Scripturii (cum este evidențiată de interpretările sfinților părinți) nu implică, în accepția eclesială, reducerea laturii istorice a evenimentelor (care funcționează ca suport pentru semnificațiile căutate de Biserică) la dimensiunea lor mistică⁹⁸. Am văzut la sfârșitul secțiunii anterioare că în joc se află finalmente intenția de metabolizare a dimensiunii literale, transfigurarea acesteia în lumina înțeleșurilor specifice mentalului Bisericii. În acest efort de transcendere a literei, faptul că nu este intenționată deprecierea palierului textual apare mai limpede în lumina unei comparații des întâlnită la părinți⁹⁹. Structurată, paulin zicând, ca literă și duh/sens, Scriptura are un corespondent perfect în alcătuirea dihotomică a ființei umane. Trupul, asemenea literei, este « simbol » al sufletului, descoperind în filigranul atitudinilor sale calitățile și relieful interior al persoanei umane. Astfel privite raporturile, tentația deprecierei trupului poate fi lesne înlăturată, fapt de natură să permită, în revers, recuperarea funcției iconice a materiei ca raționalitate plasticizată (pentru a zice astfel împreună cu părintele Stăniloae), la nivelul căreia se manifestă aptitudinile și opțiunile persoanei. La rândul său, sufletul este « simbol » al trupului duhovnicesc,

⁹⁷ Cf. Florovsky, “Revelation and Interpretation”, 23; Popescu & Costache, *Introducere în dogmatica ortodoxă*, 32.

⁹⁸ Cf. Florovsky, “The Fathers of the Church and the Old Testament”, 33-4; idem, “Revelation and Interpretation”, 29. Interesantă, în acest context, precizarea fericitului Augustin, potrivit căruia sensul literal se referă la faptele reale, cum sunt percepute și redată de autor, sensul alegoric referindu-se la semnificațiile dindărătul faptelor relatate; cf. J.P. Lewis, “The Days of Creation: An Historical Survey of Interpretation”, în *The Journal of the Evangelical Theological Society* 32/4 (dec. 1989) 440.

⁹⁹ Clasic rămâne desigur locul din sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia* 6.

transfigurat, având funcția revelării vocației spirituale și a finalității eshatologice a trupului. În contextul acestei comparații, litera Scripturii, departe de a fi abandonată, apare înnobilită și îmbogățită semantic prin chiar efortul transcenderii sale.

.....54.....

Oricum, în această operație nu este vorba numai de o trăsătură alexandrină. Transcenderea literii nu este o întreprindere dictată de o eventuală absență a interesului pentru istorie – o istorie pe care Biserica o înțelege oricum punctată de marile fapte ale lui Dumnezeu și neîncetat circumscrisă planului divin – sau de o ipotetică aplecare spre mitologie¹⁰⁰; exemplul perfect al acestui tip de lectură este reprezentat de imnele liturgice ale marilor sărbători. Pentru alegoriștii creștini, în urmare, nu este vorba despre a subția realitatea istoriei în favoarea unor “simboluri parabolice”, ci de a pune în relief sensul existențial “mai înalt” revelat în, prin și în jurul evenimentelor, așa cum sunt acestea relatate scriptural și percepute de conștiința eclesială. Nu întâmplător, marii alexandrini, sfinții Atanasie și Chiril, au contemplat cu mult realism misterul întrupării Logosului (fapt fără echivalent, împotriva așteptărilor, la cei mai mulți literaliști antiohieni), deopotrivă dovedindu-se a fi cunoscători în profunzime ai literii Scripturii. Etichetarea oricărui apel la alegorie ca netradițional – de către cercurile literaliste – nu face dreptate nici Scripturii, nici tradiției Bisericii. De altfel, cercetarea contemporană restituie adevărata semnificație eclesială a alegoriei¹⁰¹, renunțând la prejudecata modernă a tensiunii dintre interpretarea literal-tipologică (antiohiană) și cea alegorică (alexandrină). Am observat deja că tipologia se întâlnește finalmente, pe tărâm existențial, cu punctul de vedere anagogic pe care alegoria îl exprimă tranșant de la bun început. În această lumină, disputele contemporane privind sensul textului nostru de referință par a releva tocmai din ignorarea acestei situații, chestiunea de ridicat fiind de fapt aceea a capacității noastre de identificare a sensurilor condensate în narațiunea despre facerea lumii.

În cele din urmă, această situație nu poate fi corect înțeleasă câtă vreme dimensiunea eclesială a canonicității Scripturii este ignorată. Transcenderea literii este motivată de necesitatea conștiinței eclesiale de a se regăsi pe sine confirmată, de a-și găsi propriile criterii în, între și dincolo de sintagmele narațiunii.

Straturile textului și înțelegerea Scripturii

- o schemă trihotomică -

¹⁰⁰ Cum crede Breck. Cf. Puterea Cuvântului, 63-4, 78-9.

¹⁰¹ Cf. Louth, Deslușirea tainei: Despre natura teologiei (Sibiu: Deisis, 1999) cap. V (‘Întoarcerea la alegorie’), 159-204; Breck, Scripture in Tradition, pp. 25-6; Breck, The Power of the Word, 53-4; Hall, Reading Scripture with the Church Fathers, 132; Coman, Erminia Duhului, 127.

Conștiința faptului că arhitectura colecției canonice a Scripturii, cum este elaborată de Biserică, se adăugă țesăturii multistratificate a textului, ca o nouă complicație, interzice interpretului eclesial îndrăzneala unei lecturi superficiale (așa-zis literale). Secțiunea de față nu va reveni însă la problematica aranjamentului "orizontal" al scrierilor sfinte în tabla de materii a Bibliei, încercând să dezbătă în schimb – în continuarea secțiunii dinainte – chestiunea complexității "verticale" a scriiturii. De asemenea, nu va fi aici vorba nici despre succesivele redactări ale scrierilor, a căror amprentă rămâne mai mult sau mai puțin vizibilă în plan textual, și nici despre alcătuirea mistic-matematică a literei, cum se dezvoltă aceasta cititorului cunoscător al limbii ebraice. Ceea ce interesează demersul de față este faptul că intenția unitară a acestui agregat, constituit în sânul tradiției eclesiale și patronat de Duhul Sfânt, se depliază – pentru ochii credinței – asemenea unui evantai, pluridimensional, pe paliere diferite de semnificație¹⁰². Deja secțiunea anterioară a permis cititorului să întrevadă complexitatea acestei înțelegeri tradiționale a Bibliei.

Desconsiderată de cercetarea istoric-critică și de interpreții literalști deopotrivă, această perspectivă nu poate fi însă ignorată în cazul unei apropieri tradiționale de Scriptură, fie și în condițiile în care astăzi chiar și teologii preferă să ocolească discuția. Trebuie să remarc de aceea, din capul locului, faptul că niciodată gândirea unilaterală, reduționistă nu poate pretinde relevanță

.....55.....

pentru interpretarea tradițională a Bibliei. Pentru cabaliști, spre exemplu, Scriptura se adresează cititorului prin intermediul a patru niveluri – literal, intelectual, contemplativ și mistic –, indicate simbolic de cele patru consoane ale ebraicului "pardes/paradis", prds. Potrivit acestei percepții, nu există vreun loc al Torei care să nu poată fi accesat la oricare din aceste patru niveluri, chiar dacă în cele mai multe cazuri semnificațiile comunicate pe aceste paliere nu coincid¹⁰³. Și în tradiția creștină există ideea discursurilor paralele ale Bibliei, de obicei pe două sau chiar trei niveluri¹⁰⁴. Un caz într-o măsură atipic pentru tradiția creștină este reprezentat de Clement Alexandrinul¹⁰⁵, care sesizează în VT patru forme diferite de comunicare a mesajului: tipul, semnul, porunca și profeția. În directă continuitate cu propria

¹⁰² Cf. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context*, 343; LaCocque și Ricoeur, *Cum să înțelegem Biblia*, 9.

¹⁰³ Datorez această observație prietenului Victor Godeanu. Vezi și Breck, *Puterea Cuvântului*, 50.

¹⁰⁴ Cf. E.A. Dively Lauro, "Reconsidering Origen's Two Higher Senses of Scriptural Meaning: Identifying the Psychic and Pneumatic Senses", în *Studia Patristica* vol. XXXIV (Leuven: Peeters, 2001) 306-17.

¹⁰⁵ Cf. Stromate 1.179.3.

lui percepție privind structura mesajului biblic, cercetarea modernă¹⁰⁶ observă la însuși Clement operarea cu câteva niveluri interpretative. Or, chiar dacă metoda clementină nu pare să agreeze cu ideea suprapunerii simultane a celor patru forme de comunicare a mesajului în plan textual, rămâne limpede că părinții disting niveluri diverse ale discursului biblic (aspect recuperat de cercetarea hermeneutică de astăzi¹⁰⁷).

Spre a simplifica fără a pierde prea mult din sensul ideii, demersul scriptural, în opinia mea, se desfășoară simultan pe trei niveluri, straturi sau paliere, pe care prefer să le numesc categorial, prosegorial și alegoric. Această înțelegere nu coincide, deși nu o ignoră, cu structura tripartită operantă în hermeneutica origeniană¹⁰⁸. Diferența constă în faptul că, în timp ce Origen utiliza schema tripartită în contextul antropologiei sale spirituale și al teologiei mistice – vorbind despre sensuri trupești, sufletești și duhovnicești –, pentru mine, fără a exclude ideea Alexandrinului, este vorba despre sesizarea unor raporturi diverse între Cuvântul lui Dumnezeu și textul biblic. Similitudinea dintre percepția mea și cea origeniană constă în faptul că în ambele este vorba despre al treilea nivel ca manifestare prin excelență a coerenței Scripturii.

Primul, și imediat accesibil, este palierul categorial (de la gr. κατηγορία; concept, afirmație, indicație), literal-istoric, nivel la care sunt puse în valoare istoria și limbajul nostru, de vreme ce însuși Dumnezeu se revelează – întrupat – prin intermediul acestora. Pentru sfântul Maxim, spre pildă, Cuvântul lui Dumnezeu se comunică pe sine prin fiecare literă, silabă și cuvânt ale Scripturii¹⁰⁹. La acest nivel se manifestă o oarecare consistență a conceptelor cu realitatea, de unde veridicitatea Scripturii ca mărturie despre Dumnezeu și viața veșnică; nu întâmplător, consecutiv, Biblia este numită "cuvântul lui Dumnezeu" ori (mai rar) "cuvântul adevărului"¹¹⁰. Aici, la nivelul acestui palier, aflăm rădăcina așa-zisei teologii catafactice, care încearcă să exprime taina realității (divine, umane și cosmice) potrivit normelor gândirii și putințelor vorbirii omenești. Al doilea palier este cel prosegorial (de la gr. προσηγορία; concept, invitație, proclamație, mod de comunicare), la nivelul căruia suficiența stratului literal-istoric este pusă în criză. La acest nivel se descoperă faptul că textul reprezintă un instrument a cărui funcție principală este de a media mesajul dumnezeiesc, fără a se confunda cu mesajul însuși. Acest palier, aflat (împreună cu cel alegoric) la originea teologiei

¹⁰⁶ Cf. Dockery, *Biblical Interpretation Then and Now*, 86; F. Ó Fearghail, "Philo and the Fathers: The Letter and the Spirit", în Th. Finan & V. Twomey (eds.), *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit* (Dublin: Four Courts Press Ltd, 1995) 54.

¹⁰⁷ Ricoeur ("Experiență și limbaj în discursul religios", 27) vorbește despre unitatea polifonică a genurilor narativ, prescriptiv, profetic, sapiențial și imnic. Polifonia se exprimă în faptul că fiecare gen dezvoltă teologii diferite, evidente și la nivelul apelativelor divine, fiind totuși vorba de o unitate, de vreme ce toate aceste discursuri evocă o realitate divină care le transcende în aceeași măsură (ibidem, 33-4).

¹⁰⁸ Cf. Dively Lauro, "Reconsidering Origen's Two Higher Senses", 307-8.

¹⁰⁹ Cf. Ambigua 98, în PSB 80 (București: EIBMBOR, 1983).

¹¹⁰ Cf. sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt* 4.6.

apofatice, are un corespondent simbolic în relația dintre sfântul Ioan Botezătorul și Lumina-Hristos: Ioan mărturisește despre Lumină, dar nu el este Lumina (cf. Ioan 1:6-9).

.....56.....

Al treilea este nivelul alegoric (de la gr. ἀλληγορία; exprimare indirectă ori figurativă), în care dimensiunea literal-istorică, radical transfigurată, apare ca metaforă sau parabolă prin intermediul căreia sunt propuse realitățile inefabile ale Împărăției lui Dumnezeu într-o manieră acomodată posibilităților noastre¹¹¹. Palierul alegoric descoperă limpede faptul că Biblia aproximează, vorbind despre Dumnezeu în termeni străini de Dumnezeu, termenii noștri (pe care însă chiar Dumnezeu i-a asumat prin revelație și întrupare¹¹²), așadar prin utilizarea simbolică a realităților comune experienței omului. Ideea de exprimare analogică, prin referire la obișnuințele noastre este evidentă în rădăcina ηγορ, prezentă în termenii utilizați pentru a desemna cele trei niveluri, rădăcină care provine din verbul ἀγορεύειν, însemnând "a vorbi în public", în agora (piața cetății), mai precis a confrunța sensul unei idei, prin dezbateri publice, cu criteriul comunitar. Oricum, acest al treilea strat dezvăluie conținutul și intenția ultimă a întregii mărturii a Scripturii, faptul că pretutindeni în Biblie – indiferent de aspectul literar (narativ, poetic, sapiențial etc.) al scrierilor – sunt predicate căile care permit accesul la viața dumnezeiască¹¹³. Unitatea infrastructurală sau spirituală (potrivit limbajului tradițional) a Scripturii se manifestă explicit abia la nivelul alegoric, în accepția de mai sus a termenului.

Recapitulând, nivelul categorial descoperă corespondența dintre Scriptură și cuvântul lui Dumnezeu (a cărei sursă ultimă este voința divină de exprimare în termenii noștri); nivelul prosegorial indică funcția kerygmatică/apelativă a Scripturii, de a mărturisi despre cuvântul lui Dumnezeu, sesizând o tensiune între cei doi poli ai relației (a cărei sursă este condiția limitată a terminologiei umane); dimensiunea alegorică descoperă conținutul existențial al mesajului divin, cerând transcenderea textului pentru auzirea cuvântului lui Dumnezeu, care dă sens Scripturii.

În acest punct devine interesantă evocarea sistemului hermeneutic origenian, care, inspirat de paradigma unei antropologii trihotomice, este ilustrativ pentru universul mental în care schema tripartită descrisă mai sus funcționează. Prin această punere în relație, schema tripartită își descoperă plenar valențele existențiale, formative, fără de care lectura Bibliei rămâne – potrivit standardelor Bisericii – un simplu act al curiozității, așadar inutil și lipsit de

¹¹¹ Despre lipsa de relevanță a termenilor noștri pentru realitatea dumnezeiască, dar și, paradoxal, despre intenția divină de a asuma termenii noștri vorbește sfântul Dionisie Areopagitul. Cf. Despre ierarhia cerească 1.2 și Epistola 9.1-2, în vol. Opere complete (București: Paideia, 1996). O sinteză asupra funcției limbajului biblic în viziunea dionisiană vezi la A. Louth, *Denys the Areopagite*, 45-6.

¹¹² Cf. Florovsky, "Revelation and Interpretation", 27-28; Harakas, "Doing theology today", 440.

¹¹³ Scriptura ca mediatore a experienței îndumnezeitoare, la Clement Alexandrinul, *Stromate* 7.95.1-2.

eficiență. Astfel, perspectiva discursului biblic multistratificat relevând din contextul hermeneuticii eclesiale, apare ca de la sine evidentă observația că, în contextul antropologiei tradiționale, cele trei paliere ale textului corespund trupului, sufletului și minții, vorbindu-ne – potrivit lui Origen – trupește, sufletește și respectiv duhovnicește. Prin cele trei niveluri ale sale, Biblia hrănește întreaga ființă umană. Oricum, dacă, pentru sfântul Maxim, Scriptura este om și omul, la rândul său, Scriptură¹¹⁴, asocierea celor trei paliere biblice ale semnificației cu cele trei componente ale antropologiei trihotomice nu șochează. În altă ordine, dar nu fără legătură cu discuția curentă, trebuie remarcat faptul că aceeași schemă trihotomică se regăsește în tema clasică a treptelor cunoașterii duhovnicești – învățarea, dobândirea înțelepciunii și luminarea¹¹⁵ –, termeni care, desemnând nivelurile realizării conștiinței eclesiale, semnifică tot atâtea căi de acces la miezul Bibliei. Transpunând discuția în câmp hermeneutic, în lumina celor de mai sus devine inteligibil faptul că celor trei niveluri ale discursului biblic le corespund trei paliere ale comprehensiunii sau (pentru a spune astfel, împreună cu Basarab Nicolescu) niveluri ale percepției: literală, contemplativă și mistică. Fie și indirect,

.....57.....

realitatea celor trei niveluri ale semnificației discursului biblic este confirmată de schema trihotomică a cunoașterii și, mai departe, de schema tripartită a vârștelor vieții spirituale (purificarea, contemplația și îndumnezeirea).

Coexistența celor trei straturi ale semnificației indică faptul că Scriptura ascunde conținuturi existențiale care depășesc interesul exegezei moderne pentru intențiile originare ale textului și veridicitatea istorică a evenimentelor relatate; de asemenea, demonstrează ca irelevantă eclesial orice tendință spre unilateralitate în interpretare. Spre exemplu, preferința sfântului Vasile cel Mare pentru nivelul prosegorial în comentariul asupra zilelor facerii¹¹⁶ nu elimină din tradiție opțiunea sfântului Chiril al Alexandriei¹¹⁷ pentru palierul alegoric-mistic. De altfel, aceste preferințe, așa cum sunt ilustrate de comentariile produse, par să fi fost motivate mai curând de interese conjuncturale și de receptivitatea cititorilor¹¹⁸, decât de opțiunile personale ale părinților. Oricum, aceste preferințe, departe de a fi poziționate antagonist una față de alta, își dezvăluie convergența în lumina specifică înțelegerii eclesiale a Bibliei, mărturisitoare

¹¹⁴ Cf. *Mystagogia* 6. Schema antropologiei trihotomice apare mai înainte, în cap. 5.

¹¹⁵ Am utilizat aici termenii întâlniți în rugăciunea "Învrednicește-ne, Doamne". Recitată de fiecare dată în cadrul serviciului vespéral și în utrenia din zilele obișnuite ale săptămânii, rugăciunea este structurată pe trei planuri, corespunzând celor trei aspecte ale vieții desăvârșite: despătimirea, cunoștința și doxologia. Învățarea, dobândirea înțelepciunii și luminarea sunt cuprinse, evident, în planul cunoștinței.

¹¹⁶ Cf. Omilii la hexaameron 9.1; totuși, în introducerea scrierii, sfântul Vasile anunță o scrutare de tip profetic-alegorică a textului biblic.

¹¹⁷ Exprimată în Glafire la Facere 1.1, în PSB 39 (București: EIBMBOR, 1992).

¹¹⁸ Cf. sfântul Grigorie Teologul, *Cinci cuvântări teologice* 1.3.

și doxologică, de vreme ce părinții Bisericii au împărtășit – dincolo de formele concrete în care s-au manifestat opțiunile lor interpretative – aceeași viziune spirituală asupra Bibliei.

Tentația literalismului și tradiția Bisericii

Refuzul față de perspectiva pluralității nivelurilor semnificative, marginalizarea alegoriei, etichetarea măsurilor tradiționale pentru protejarea misterului credinței (disciplina arcani) ca simptome gnostice, acestea sunt caracteristicile manierei în care autorii moderni percep reperele hermeneuticii eclesiale. Opiniile lor, relevând din premisele iluminismului și ale ideologiei pozitivistice – pe urmele protestantismului clasic, insensibil la ritmurile tradiției spirituale a Bisericii –, urmăresc tocmai anihilarea misterelor, în numele rațiunii umane pretins atotcuprinzătoare. Nu întâmplător, comentariile biblice produse de autorii moderni se pierd de obicei în savante analize istoric-gramaticale, lipsite de perspectiva zenitală și de vibrația ori densitatea existențială a comentariilor patristice. Pe acest fond, pericolul alegorismului extremist rămâne improbabil astăzi. Apare însă limpede că, în acest timp al emergenței fundamentalismului de toate genurile (inclusiv cel patristic, pentru a spune împreună cu mitropolitul Ioannis Zizioulas¹¹⁹), literalismul biblic – aflat într-un straniu acord cu viziunea seculară – constituie adevărata provocare la adresa hermeneuticii eclesiale.

Adepții contemporani ai literalismului nu operează cu perspectiva complexității hermeneutice tradiționale, preferând sensul prim (categorial, în înțelesul de mai sus) al textului, pe care îl confundă cu sensul canonic. În esență, prin literalism desemnăm prejudecata potrivit căreia sensul unui text apare exclusiv la nivel gramatical și epic, atitudine tinzând spre absolutizarea quasi-idolatră a textului. Metoda literală substituie întregului conținut de sensuri vehiculat de Scriptură, și de părinți¹²⁰, la nivel transtextual prejudecata univocității textului sau a exhaustivității semantice a acestuia. De pildă, pe lângă faptul că ignoră indefinita mulțime de abordări tradiționale coexistente, interpretările literale consideră că scrierile sfinților părinți (la origine, cel mai adesea, cuvântări adresate în context liturgic unui auditoriu lipsit de pretențiile culturii înalte) epuizează tot

.....58.....

¹¹⁹ A se vedea prelegerea sa, "Patristic Theology in the Modern World", susținută în cadrul celei de a patra Conferințe Internaționale a Școlilor de teologie ortodoxă (Misiunea Bisericii azi și mâine), București, 12-17 august 1996. În accepția lui Zizioulas, fundamentalismul patristic este o formă de raportare servilă, rigidă, ad litteram, la textele părinților Bisericii.

¹²⁰ Cf. Kannengiesser, Handbook of Patristic Exegesis, 171, 173-4.

ceea ce ar fi avut aceștia de spus în privința Bibliei. Or, aderența explicită a părinților la disciplina arcani¹²¹ ridică semne de întrebare privind acuratețea unei asemenea înțelegeri.

Mai degrabă dependente de anumite prejudecăți ideologice decât articulate cu tradiția, îndărătul interpretărilor literale funcționează un set de opinii tributare, posibil inconștient, contextului științific și ideologic modern, pentru care întreaga realitate este considerată unidimensional, i.e. sub aspect natural, vizibil/sensibil sau material. Pornind de la această prejudecată, pe drumul deschis deja de Luther – căutător după un singur înțeles, simplu, consistent și statornic –, adepții literalismului consideră că o interpretare a Bibliei care urmărește punerea în relief a altor sensuri, decât cele ce apar imediat în plan textual, nu are legitimitate eclesială. Astfel, și pentru a căuta ilustrare în textul nostru de referință, literaliștii cred că "zilele" creației trebuie privite ca unități cronologice întinse fiecare pe durata a 24 de ore, mergând până la încercarea de a calcula data (și ora, minutul etc.) exactă a facerii fiecărui lucru. Influențați de spiritul hermeneuticii biblice neoprotestante, partizani ai acestui tip de lectură apar și printre ortodocși, contribuția lor constând în faptul că aplică un tratament asemănător scrierilor părinților. Astfel, și pentru a continua cu exemplul dinainte, în opinia literaliștilor (mai mult sau mai puțin) ortodocși, dacă sfântul Grigorie al Nyssei înțelege expresia ἐν ἄρχῃ (cf. Facerea 1:1) ca "în general"¹²², prin aceasta e indicat faptul că universul a fost creat dintr-o dată...

Partizanii acestui tip de interpretare reclamă fidelitate față de metoda școlii antiohiene (în special hermeneutica sfântului Ioan Hrisostom), cu care în realitate nu întrețin mai mult decât o relație declarativă. De obicei suspecțai ca preferând metoda literală, antiohienii secolului al patrulea, spre exemplu, evaluau litera ca metaforă, distingând (cu excepția lui Diodor al Tarsului, un criticist modern avant la lettre) în fiecare punct al Scripturii două sensuri, istoric și spiritual¹²³; în urmare, ei apelau pe scară largă la interpretarea tipologică, înrudită în diverse privințe cu cea alegorică. Lipsit așadar de reală afinitate cu exegeza antiohiană, literalismul contemporan – cum încearcă a se greșa pe trupul tradiției – reprezintă de fapt o pseudomorfoză a conștiinței ortodoxe, atât în exercițiul său de evaluare tale quale a textului Scripturii, cât și în preferința pentru un stil idolatru de raportare, fără discernământ, necreativ și lipsit de caracter prospectiv, la expresiile din trecut ale tradiției eclesiale. Literalismul tinde să înlocuiască mesajul Scripturii, inaccesibil fără o hermeneutică adecvată, cu o evlavie

¹²¹ Cf. J. Day, "Adherence to the Disciplina Arcani in the Fourth Century", *Studia Patristica* vol. XXXV (Leuven: Peeters, 2001) 266-70.

¹²² Cf. Cuvânt apologetic la hexaemeron, în PSB 30 (București: EIBMBOR, 1998) 97.

¹²³ Breck, *Scripture in Tradition*, 37; idem, *Puterea Cuvântului*, 51-2; Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, 173-4. De fapt, prin aceasta, antiohienii tradiționali se aflau în perfect acord cu observația lui Origen din *Despre principii* 1, prefață, în PSB 8 (București: EIBMBOR, 1982), cum că, de vreme ce Scriptura este insuflată de Duhul Sfânt, pe lângă sensul textual imediat există – într-un plan discret – și noimele Duhului.

oarbă față de cultura antică¹²⁴. Corelativ, în privința înțelegerii intențiilor exprimate prin maniera în care Biserica, asumându-le, a resemnificat textele ce alcătuiesc Sfânta Scriptură (dimensiunea canonică, eclesială, în sensul discutat supra), literalismul se dovedește a fi tot atât de insensibil și unilateral ca și criticismul istorizant al interpretărilor seculare (hotărât reactive față de perspectiva polisemantică). Lucrurile nu se opresc însă aici, din păcate. Devine tot mai limpede că, pretinzând a vorbi în numele tradiției, utilizatorii acestei metode riscă să compromită Biserica¹²⁵ – pentru menajarea propriilor lor neputințe –, prin atragerea ei spre absurdul anacronismului și ridicolul altor versiuni ale conflictului dintre Galilei și inchiziție ori ale americanului proces al maimuțelor.

Înțelegerea literală a Bibliei, mai exact pretenția că sensul literal este singurul autentic, este denunțată ca inadecvată obiectului atât de către tradiția eclesială cât și de cercetarea hermeneu-

.....59.....

tică recentă. Nici Scriptura și nici cuvintele Domnului nu au caracter autorevelator, fiind mereu necesară o disciplină a interpretării¹²⁶. În tradiția timpurie, deopotrivă autorii biblici și scriitorii duhovnicești au lansat avertismente în privința lecturii superficiale a Scripturii. Astfel, sfântul Pavel atenționează asupra faptului că, în vreme ce litera ucide, "duhul"/sensul ascuns în trupul ei este cel care dă viață (cf. 2 Corinteni 3:6¹²⁷), pentru ca sfântul Petru să indice obstacolele întâmpinate de cititorii nevizitați ai scrierilor pauline (cf. 2 Petru 3:15-16). La rândul său, sfântul Efreem Sirul¹²⁸ are conștiința că abia întrebând "despre ce nu stă scris" ajunge contemplativul să învețe "ce este scris". Un exemplu tipic al explorării fără succes a metodei literale – ilustrativ pentru cele discutate mai sus – este cel al fericitului Augustin, care a abandonat literalismul cu toate că a încercat două interpretări de acest gen asupra Genezei. Este foarte interesantă, în acest context, observația sa potrivit căreia diversitatea interpretărilor literale posibile asupra unui text oarecare face dificilă orice tentativă de a alege una mai potrivită decât alta. Nu este deloc întâmplător așadar că cele două comentarii "literale" ale sale asupra Cărții Facerii nu diferă semnificativ de abordarea explicit alegorică din De Genesi contra Manichaeos¹²⁹. Dinspre tradiția bizantină, am mai amintit faptul că

¹²⁴ Situație foarte asemănătoare cu maniera în care literalistii (γραμματείς) de la Ierusalim procedau în chestiunea spălării mâinilor. Vezi întregul episod în Matei 15:1-20.

¹²⁵ Vezi un asemenea caz relatat în "Controversa creaționism-evoluționism în dezbateri la facultatea de teologie din București", Vestitorul Ortodoxiei nr. 287-288 (martie 2002), 8-9, 13.

¹²⁶ Cf. Breck, Puterea Cuvântului, 10.

¹²⁷ Textul este citat de sfântul Maxim, în Ambigua 27, în cadrul unei insistente respingeri a literalismului.

¹²⁸ Cf. Imnele despre paradis 5.7, în Sebastian Brock, Efreem Sirul (Sibiu: Deisis, 1998).

¹²⁹ Cf. N.J. Torchia, O.P., Creatio Ex Nihilo and the Theology of St. Augustine: The Anti-Manichaean Polemic and Beyond (New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1999) 100, 102, 105.

sfântul Maxim¹³⁰ observa, în privința rostului lecturilor biblice din cadrul liturghiei, că textul devine aici simbolul ori pretextul unui mesaj existențial, menit să introducă într-un stil de viață propriu Bisericii lui Hristos. Am mai văzut de asemenea că o erminie de acest fel aplică Scripturii canonul atribuit sfântului Andrei Cretanul. În marele canon, evenimentele narate de Biblie, redate ca parabole, sunt transpuse în regimul unui mesaj existențial, adresat direct cititorului/comunității. Prin urmare, părinții Bisericii sunt interesați să privească Scriptura dinspre “mintea Scripturii”¹³¹ – care coincide cu regula fidei sau canonul conștiinței eclesiale – , căutând prin interpretare mesajul, miezul acesteia, fără a se împiedica în frazeologie. La rândul lor, reprezentând o nouă tendință a școlii hermeneutice, LaCocque și Ricoeur¹³² infirmă suficiența accesului la text ca metodă în discernerea sensului acestuia, ceea ce contează fiind înțelegerea textului “așa cum a fost el folosit, re-folosit, re-însuflețit de către tradiția de lectură”.

Pentru Biserică, orice lectură ad litteram, superficială a Bibliei, a cuvintelor spuse/scrise, este riscantă, cum a fost și gustarea pripită din pomul paradisiac al cunoștinței. Comparația cu evenimentul petrecut în paradisiac nu este deloc deplasată, de vreme ce, spre exemplu pentru sfântul Grigorie al Nyssei, pomul paradisiac reprezintă o metaforă a Scripturii¹³³. De observat în acest context, și împotriva prejudecății privind suficiența termenilor, faptul că însuși Domnul amână să le descifreze ucenicilor sensurile pe care nu sunt încă pregătiți să le primească, promițându-le însă că, în timp, vor afla înțelesurile mistice ale revelației prin luminarea Duhului Sfânt (cf. Ioan 16:12-13). Dând expresie spiritului tradițional, Rubem Alves¹³⁴ observă că, luate în sens literal, toate cuvintele sunt false, adevărul trăind “înăuntrul tăcerii care înconjoară cuvintele”; este important

.....60.....

¹³⁰ Cf. Mystagogia 10. Sfântul Maxim relevă același sens în cazul imnelor liturgice (cap. 11). Vezi și Florovsky, “St. Maximus the Confessor”, în vol. *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century* (Belmont: Nordland Publishing Company, 1987) 227.

¹³¹ Cf. Florovsky, “The Lost Scriptural Mind”, 10; idem, “Revelation and Interpretation”, 17, 26; idem, “The Function of Tradition in the Ancient Church”, 75-6, 79-80, 89.

¹³² Cf. Cum să înțelegem Biblia, 9. Similar, Kannengiesser, “A Key for the Future of Patristics: The “Senses” of Scripture”, în P.M. Blowers et alii (eds.), *In Dominico Eloquio – In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken* (Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002) 95-6.

¹³³ Cf. Despre alcătuirea omului 20, în PSB 30 (București: EIBMBOR, 1998). Într-o manieră înrudită ca viziune, din sec. XI Sinagoga cântă de Simhat Tora un imn al cărui refren este: “Tora noastră este pentru toți un pom al vieții” (cf. Limburg, *Judaism: An Introduction for Christians*, 160).

¹³⁴ Cf. Cartea cuvintelor bune de mâncat sau Bucătăria ca parabolă teologică (Sibiu: Deisis, 1998) 46.

așadar să dăm atenție lucrurilor care nu sunt spuse și să citim printre rânduri; nu analiza textuală oferă sensul, afirmă el în continuare, ci sensul, descoperit și învăluit în cuvinte, este cel care luminează textul.

Biblia nu poate fi abordată cu ușurință, uzând de instrumentele gramaticii și ale istoriografiei; rămâne mereu în discuție aceeași chestiune, a sistemului canonic în care epicul și cuvântul sunt (re)semnificate. Provocarea adresată cercetătorului nu este doar de a ști care a fost la origine sensul cuvintelor utilizate în trama textuală, ci și, sau mai ales, aceea de a înțelege contextul tradițional/ecclesial în care cuvintele au devenit instrumente pentru vehicularea altor sensuri decât cele inițiale. Obscur și monoton la nivel literal, textul debordează în exuberante polfonii semantice pentru cei capabili de o asemenea percepție. Nu întâmplător, în tradiția Bisericii se face mereu distincție între limbajul "trupesesc" al literei, potrivit unor oameni "trupești", și mesajul/sensul (temele revelației) situat dincolo de acest limbaj. La acest mesaj au acces, în diverse grade, cei "tari în credință" (cf. Romani 7:6), care și-au curățit mintea de întipărirea patimilor și au scăpat de servituțile oricărei forme de idolatrie¹³⁵. De remarcat la părinți o atitudine paradoxală față de Scriptură. Pe de o parte, respect necondiționat datorat unei realizări divinoumane, rezultat al întâlnirii dintre Duhul Sfânt și elita umanității, sfinții; acest respect merge în unele cazuri până la memorarea Scripturii în întregime¹³⁶, în altele manifestându-se prin refuzul de a purta discuții asupra ei¹³⁷. Pe de altă parte, o mare libertate față de text¹³⁸, privit ca simbol al unui adevăr care îl transcende. Evident, în hermeneutica patristică se manifestă o altă înțelegere a inspirației și autorității Bibliei decât în cercurile care idolatrizează litera.

Abordarea sub aspect literal a narațiunii despre facerea lumii poate conduce fie spre concluzia că avem de-a face cu una din multele variante mitice ale temei cosmogonice (în condițiile în care Geneza vehiculează un vocabular cu ecouri mitologice), fie către ideea unui conflict ireductibil al teologiei cu teoriile științifice seculare (în condițiile în care se presupune că Biblia conține date științific obiective despre lume și om). De fapt, cele două posibilități

¹³⁵ Cf. sfântul Ioan Hrisostom, Omilii la Facere 2.2; sfântul Dionisie Areopagitul, Epistola 9.1; sfântul Maxim Mărturisitorul, Ambigua 27.

¹³⁶ Numeroase exemple de acest fel în lumea monahală. Cf. Patericul sau Apoftegmele părinților din pustiu, colecția alfabetică (Iași: Polirom, 2003), Despre avva Antonie, 3 și 19; Despre avva Macarie Egipteanul, 3 etc.

¹³⁷ Cf. Patericul, Despre avva Antonie, cuvintele 17 și 18; Despre avva Arsenie, 42; Despre avva Pimen, 8 etc.

¹³⁸ Behr afirmă că tradiția interpretativă (canonul ecclesial) nu trebuie înțeleasă ca sistem constrângător, paralizant, ci în sensul unui cadru al reflecției deopotrivă constructivă și relevantă pentru Biserică. Cf. *The Formation of Christian Theology*, I, 6; idem, "Faithfulness and Creativity", în J. Behr, A. Louth & D. Conomos (eds.), *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2003) 159-78.

stau foarte bine împreună¹³⁹. Or, pentru a depăși riscul plasării Genezei sub categoria cosmogoniilor mitice, interpretul trebuie să ia în calcul faptul că textul se servește de limbajul mitic – un limbaj cu puternice valențe existențiale¹⁴⁰, – pentru a vehicula o viziune religioasă radical înnoită (o anumită teologie), insolită în contextul celorlalte tradiții religioase¹⁴¹. În privința celei de a doua posibilități, a ideii antagonismului, interpretul trebuie să fie atent la maniera complexă în care narațiunea biblică redă faptele, prin întrețeserea “stromatică” a trei perspective diferite (respectiv concentrică, paralelistă și funcțională, asupra cărora voi reveni cu altă ocazie). Această manieră indică faptul că redactorii textului au operat cu alte criterii decât cel istoric/cronologic sau al exactitudinii științifice. Prin urmare, Scriptura nu este interesată de furnizarea unor date științifice despre lume, ci de înfățișarea lumii qua creație a lui Dumnezeu. De altfel, corespunzând atitudinii față de timp pe care o are

.....61.....

liturgia Bisericii, pentru care trecutul, prezentul și viitorul sunt una, restituite kairotic (așadar, în momentul oportun al liturghisirii), narațiunea biblică despre facerea lumii – citită, în anul liturgic creștin, în seara dinaintea serbării nașterii Domnului¹⁴² – nu putea fi construită altfel. Nici timpul, nici exactitatea nu se află în obiectivul acestei scrieri.

Mystagogia sau interpretarea Scripturii pentru poporul lui Dumnezeu

¹³⁹ Mostre ale interpretării mitologizante a Scripturii, dublate de refuzul față de cercetarea științifică, întâlnim la tot pasul în volumul semnat de S. Rose, Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor: Perspectiva creștin-ortodoxă (București: Sophia, 2001) 79-80 etc.

¹⁴⁰ Cf. Emmanuel, Pour commenter la Genèse, 32-33. R. Alves (Cartea cuvintelor bune de mâncat, 94) observă că “poveștile au putere doar pentru că trecutul și distanța lor sunt metafore pentru aici și acum”.

¹⁴¹ Citând Facerea 1, Facerea 2-3 și 2 Macabei 7:25-29, Ricoeur observă că Scriptura procedează la o progresivă demitologizare a viziunilor canaanită și babiloniană despre lume (cf. “Cum să înțelegem Creația”, 68-9).

¹⁴² În creștinismul românesc, ziua nașterii Domnului se numește Crăciun. Faptul este cu totul semnificativ, de natură să pună în relief sensul întrupării Cuvântului lui Dumnezeu: facerea din nou a lumii, înnoirea creației. Lingviștii se feresc de relația etimologică dintre crăciune și creatione, vrând să evite conotațiile “ariene” ale unui Logos creat; un exemplu în acest sens, Gh. Mușu, Din istoria formelor de cultură arhaică (București: Editura științifică, 1973) 51-3 etc. În realitate, termenul se referă la sensul întrupării și nu la identitatea celui întrupat, după cum orice sărbătoare a Bisericii rememorează oikonomia persoanelor și rostul acestei manifestări. Faptul că acesta e sensul termenului Crăciun este confirmat, două duminici înaintea sărbătorii, prin citirea textului apostolic din Coloseni 1:12-18 (care vorbește despre Hristos ca origine/condiție pentru facerea și mântuirea/unificarea creației văzute și nevăzute), apoi prin paremia sau lectura vesperală a sărbătorii (din Facerea 1) și textul evanghelic citit la liturghie (din Matei 2, vorbind despre apariția stelei, semn cosmic, și închinarea magilor-astrologi).

Interpretarea tradițională a Scripturii în context liturgic-comunitar urmărește aspecte în principiu irelevante pentru așteptările societății din afara spațiului eclezial. Metoda cercetării seculare (istoric-critică) și metoda tradițională (duhovnicească), fie și intersectându-se uneori – spre exemplu, în respectul față de realitatea evenimentelor istorisite de Biblie –, rămân totuși perfect paralele în demersurile lor ultime. Cea dintâi, pretinzând obiectivitate, este focalizată asupra intențiilor originare ale autorului biblic, în timp ce a doua asumă narațiunea ca pretext pentru evidențierea și vehicularea unor înțelesuri a căror inteligibilitate rămâne greu de sesizat în afara experienței Bisericii. Diferența dintre cele două metode este până într-un punct similară celei dintre obiectivismul așa-numitelor științe exacte și subiectivismul științelor umaniste¹⁴³, cu observația că științele umaniste – subscrise orizontului secular – ignoră la rândul lor criteriile conștiinței eclesiale. În urmare, textele liturgice (spre exemplu, rugăciunea "Cinei tale celei de taină", pregătind participarea poporului lui Dumnezeu la evenimentul comuniunii) indică necesitatea protejării misterului credinței față de cei incapabili să îl recepteze cu claritate (procedeul apare și în practica Mântuitorului; cf. Marcu 4:11,33-34). Aceasta chiar în condițiile în care, simultan, interpretarea menită să ajungă la audiența seculară procedează prin ajustări lexicale motivate, misionar, de intenția invitării celor din afară la banchetul vieții eclesiale¹⁴⁴.

Când este vorba despre a cerceta înțelesurile Scripturii în profitul poporului lui Dumnezeu, urmărind așadar dreapta întemeiere a cugetului și a vieții eclesiale, metoda tradițională este – cel puțin pentru aria bizantină a credinței – cea mystagogică (gr. "inițiere în mister"; la început, tehnic, "inițiere în sensul sfintelor taine"). Fără a lua forma unui cumul de învățături, dar aplicându-se întregului sistem doctrinar și oricărui aspect al experienței eclesiale, mystagogia reprezintă un cadru interpretativ, o metodă descifrativă, singura realmente normativă în tradiția sfinților părinți¹⁴⁵, în stare să pună în relief coerența internă a tuturor aspectelor și mărturiilor vieții Bisericii.

.....62.....

Chiar dacă articulată matur abia în contextul sensibilității bizantine, această metodă corespunde canonului apostolic al Bisericii primare, potrivit căruia, în termenii părintelui

¹⁴³ Cf. I.Gh. Savin, *Cultură și religie* (Ed. Lupta, 1927) 57, 60; Louth, *Deslușirea tainei*, 41-4, 64-5.

¹⁴⁴ În primele secole creștine, acest aspect era vizibil în tendințele Bisericii de a asuma contextele culturale proprii popoarelor convertite. Experiența Bisericii primare rămâne normativă pentru ceea ce Biserica are de făcut azi, spre creștinarea culturii seculare. Despre prelungirea normei Bisericii primare în maniera interpretativă a părinților, Canévet, "La Bible et les Pères", 50.

¹⁴⁵ I. Ică jr., "Părintele Alexander, mistagogia și teoria mării unificări în teologia ortodoxă", în Al. Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie* (Sibiu: Deisis, 1998) 20-1. Fără menționarea termenului, însă referindu-se la metodă, vezi Florovsky, "The Lost Scriptural Mind", 14; idem, "The Function of Tradition in the Ancient Church", 76, 80; Breck, *Puterea Cuvântului*, 5, 44, 113, 77-9.

Mihail Avramescu¹⁴⁶, adevărata înțelegere vine prin discernerea Adevărului ascuns sub vălul Trupului mesianic. Realizabilă în interiorul credinței/vieții Bisericii, în ambianța rugăciunii și a liturghiei, a ascezei și a harului – pentru că implică transfigurarea treptată a simțurilor, a organelor perceptiv¹⁴⁷ –, de asemenea urmărind intensificarea vieții poporului lui Dumnezeu, mystagogia exprimă plenar forma mentis ori conștiința eclesială.

Mai înainte de analizarea principalelor componente ale metodei, trebuie observat că mystagogia nu este reductibilă la vederea mistică, la iluminare și extaz – aspecte care trebuie luate mai curând în sensul unor confirmări insolite ale rezultatelor decât ca elemente propriuzise ale metodei –, chiar dacă ea presupune, în formele sale superioare, și aceste aspecte. Forma extremă a acestui tip de acces la înțelesul mistic al Scripturii, prin iluminare, este ilustrată de experiența sfântului Antonie cel Mare, care, întrebând fiind despre un cuvânt din Levitic, a obținut prin rugăciune chiar răspunsul lui Moise¹⁴⁸. De reținut, de asemenea, este faptul că procesul înțelegerii mistice nu implică doar cunoașterea pașilor metodei, ci și un părinte (îndrumător)¹⁴⁹ în stare să-și conducă ucenicul spre fibra existențială a mesajului.

În cele ce urmează, voi încerca sistematizarea unui fond eterogen, care, din rațiuni lesne de înțeles – în condițiile funcționării disciplinei misterului – nu a fost niciodată prezentat într-o manieră explicită în tradiția eclesială. Mystagogia este o metodă de lucru care constă, principial, dintr-o premisă (a) și trei pași (b, c, d).

(a) Pornind de la premisa că toate vestigiile, mărturiile lui Dumnezeu (cosmosul, omul, Biblia) reprezintă alcătuirii dihotomice (respectiv: văzut-nevăzut, trup-suflet, literă-duh), metoda impune circumspecție față de capacitatea imediată de a discerne înțelesul acestor obiecte, așa cum este perceput, sau chiar conferit lor, de către Biserică. Mai precis, și pentru a limita discuția la Scriptură, este cerută multă prudență privind puterea imediată a cititorului – mai cu seamă a celui situat pe un palier inferior al experienței eclesiale – de a desluși sensul literei.

Alcătuită din fragmente redactate la origine de oameni atinși de harul dumnezeiesc (cf. 1 Petru 1:21) și întrețesute în aranjamentul unificator înfăptuit de Biserică în ambianța Duhului Sfânt (cf. 2 Timotei 3:16), Scriptura se prezintă ca mărturie a înțelepciunii dumnezeiești rostită în istorie și ca narațiune dublată de semnificație mistică. Starea sa naturală este în aceste condiții, sub aspectul semnificației, deopotrivă de înfășurare și desfășurare¹⁵⁰, sensul perceput la un moment dat rămânând întotdeauna o poartă către înțelesuri mereu mai "înalte". Prin urmare, palierul categorial nefiind singurul nivel la care se comunică mesajul,

¹⁴⁶ Cf. Calendarul incendiat, 94.

¹⁴⁷ Cf. sfântul Maxim, Ambigua 26.

¹⁴⁸ Cf. Patericul, Despre avva Antonie, 26.

¹⁴⁹ Cf. Scrima, Timpul rugului aprins (mai ales prima parte, dedicată studierii testamentului părintelui Ioan cel Străin). Raritatea apariției reprezentanților acestui filon tradițional în vremea noastră constituie una din cauzele profunde ale crizei hermeneutice experimentată de ortodoxia contemporană.

¹⁵⁰ Observația este a părintelui Scrima (cf. Timpul rugului aprins, 75), pe marginea textului din Apocalipsa 6:14.

Biblia trebuie percepută mai degrabă ca un simbol al adevărului decât identificată cu însuși adevărul¹⁵¹. O asemenea înțelegere nu implică sub nici un chip deprecierea literei, permițând în schimb restituirea adevăratei sale funcțiuni. De altfel, suspiciunea ignorării literei nu este consistentă cu evidentul efort al Bisericii de a proteja textul, fie și apelând la metoda nepotrivită a traducerilor prin calchiere sintactică și morfologică. Acestei atitudini a Bisericii i se potrivește perfect zicerea lui Gherasim Luca: je prend l'esprit à la lettre...

Urmând paradigmei Cuvântului întrupat, Biserica nu poate concepe un sens fără litera/corpul care să-l poarte, după cum nici o literă semnificativă altfel decât în interiorul sensului pe care-l

.....63.....

transmite¹⁵². Am mai observat supra că efortul de înțelegere a literei Scripturii dinspre duhul/sensul acesteia nu reclamă abandonarea celei dintâi, cerând în schimb efortul renunțării la ideea că litera își conține propriul sens – efort dureros, prealabil operației de identificare a semnificației eclesiale pe care litera o vehiculează. Ideea poate fi ilustrată prin comparație cu modul în care apar lucrurile în vocabularul liturgic. În textele vechi, trupul lui Hristos apare ca « simbol » al dumnezeirii sale, trimitând către aceasta din urmă¹⁵³. Trupul Domnului nu este depreciat prin asemenea afirmații, de vreme ce, în ansamblul textelor și al gesturilor care o compun, liturgia îl celebrează pe Logosul întrupat, răstignit și înviat; în acest context, trupul Domnului este valorizat pe un alt plan decât cel hristologic și antropologic – al mecanismelor cunoașterii simbolice. A-l cunoaște pe Hristos cere mai mult decât recunoașterea trăsăturilor fizionomiei sale, iar în interiorul acestui efort cognitiv trupul Domnului primește, ca simbol al dumnezeirii ori în lumina acesteia, descoperirea propriei sale vocații, i.e. ridicarea pe un plan existențial superior, numit de părinți îndumnezeire. Evident, acesta este și sensul relației dintre literă și duh, în cazul Scripturii: simbol al semnificației pe care o comunică, textul se îmbogățește semantic numai în măsura în care se lasă depășit în elanul interpretativ. Spre exemplu, și potrivit sfântului Chiril al Alexandriei¹⁵⁴, citite “spiritual” în lumina lui Hristos și a experienței Bisericii, narațiunile VT – inclusiv cele privind originile – se îmbogățesc cu sensuri care depășesc istoria dar care satisfac setea căutătorilor de cele duhovnicești.

¹⁵¹ Cf. Clement Alexandrinul, Stromate 6.132.3.

¹⁵² Cf. Florovsky, “Revelation and Interpretation”, 20, 25. Aplicarea metodei de către părinți fără expunerea condițiilor și a pașilor acesteia îi determină pe unii cercetători moderni să considere că în tradiție textul nu contează (cf. Canévet, “La Bible et les Pères”, 53).

¹⁵³ Vezi, spre exemplu, rugăciunea dinaintea citirii sfintei evanghelii în liturghie, versiunea standard în Biserica Ortodoxă Română. Dacă am judeca strict hristologic (dinspre formula de la Chalcedon), și nu dinspre gnoseologia simbolică, expresia ar putea sugera un context monofisit, pentru care trupul nu mai contează.

¹⁵⁴ Cf. R.L. Wilken, ‘Cyril of Alexandria as interpreter of the Old Testament’, 17-9.

Ținând seamă de aceste clarificări, discutarea elementelor concrete ale mystagogiei capătă un fundament inteligibil. Sfântul Maxim descrie sintetic două mișcări în interiorul metodei, comparând efortul de înțelegere a Scripturii cu cel necesar contemplării creației¹⁵⁵: “contemplarea simbolică a lucrurilor inteligibile prin cele vizibile este știința și cugetarea spirituală, πνευματική ἐπιστήμη καὶ νόσις, a lucrurilor văzute din perspectiva celor nevăzute”. În virtutea omogenității lor, prin urmare pentru că este vorba de două aspecte ale aceleiași realități și nu de două realități separate, văzutul și nevăzutul sunt angajate simbolic, în raporturi asociative, indicându-se reciproc. Ființele vizibile reprezintă « trupul » sensurilor invizibile, dinspre care ele – făpturile văzute – își află rațiunea de a fi, metoda mystagogică punând în evidență tocmai această relație. Lucrurile se prezintă similar în cazul Scripturii.

(b) Primul pas al mystagogiei constă în transcenderea literei întru căutarea sensurilor “mai înalte”, vehiculate prin intermediul acesteia. Acest pas este condiționat de atitudinea smerită a minții, μετάνοια, de un prealabil exercițiu al transfigurării organului comprehensiv al persoanei umane potrivit criteriilor conștiinței eclesiale¹⁵⁶. Pornind de la această condiție, este evident că, înainte de a întreprinde prima treaptă a demersului propriu-zis mystagogic, interpretul – mai ales cel instruit teologic – trebuie să renunțe la prejudecățile sale, abandonând pretenția de a ști ceva despre maniera divină de a fi și de a face, ori despre mesajul Scripturii. Nu cunoștințele sale despre teologie și/sau istoria textului îl vor propulsa în zarea noimelor disimulate îndărătul literei. Această acțiune de purificare nu implică și renunțarea la criteriile conștiinței eclesiale, de vreme ce tocmai acestea îl vor ajuta să-și arunce privirea cu înțelegere în taina textului. Mai mult, nefiind vorba despre a cerceta

.....64.....

istoria, gramatica și textura narativă a textului, pentru care sunt de ajuns instrumentele reci ale științei biblice, interpretul eclesial trebuie să renunțe la modul de viață lipsit de conformitate cu predicarea biblică. Pentru că sensurile/conținuturile Scripturii sunt de natură existențială, purificarea vieții devine o condiție sine qua non oricărei ulterioare exersări contemplative în privința textului biblic¹⁵⁷. Doar angajându-se pe drumul despătimirii,

¹⁵⁵ Mystagogia 2, în *Patrologia Graeca* (PG) vol. 91, col. 669D; vezi și Răspunsuri către Talasie 27, în *Filocalia*, vol. 3 (Sibiu: 1948). Și părintele Scrima vorbește despre co-naturalitatea Scripturii și a creației, în comentariul asupra aceluiași text din Apocalipsa 6:14 (cf. *Timpul rugului aprins*, 76).

¹⁵⁶ Cf. Florovsky, “The Lost Scriptural Mind”, 10. În *Ambigua* 98, loc despre care am mai vorbit, sfântul Maxim oferă un exemplu practic pentru ceea ce presupune atitudinea smerită în cercetarea teologică a unui text, fie el biblic sau patristic. Observații asemănătoare, dar aplicate Răspunsurilor către Talasie, la Coman, *Erminia Duhului*, 163-70.

¹⁵⁷ Cf. sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului* 57, în *PSB* 15 (București: EIBMBOR, 1987). Scrima (*Timpul rugului aprins*, 35, 74, 81-2) observă că lectura Bibliei, solicitând starea rugăciunii, implică un adevărat itinerariu spiritual al cititorului. Cf. Coman, *Erminia Duhului*, 170-7; Breck, *Puterea Cuvântului*, 90; Chryssavgis, *The Way of the Fathers*, 68-9.

realizând un grad de conformitate existențială cu mesajul Bibliei prin efortul virtuos, poate proceda interpretul la "despicarea literei" (cum spune Teologul¹⁵⁸), la privirea dincolo de epiderma scriiturii, la depășirea acesteia pentru aflarea înțeleșurilor situate în miezul ei semantic. Dacă interpretul nu este protejat de condiția compatibilității existențiale, apropierea de miezul Scripturii devine periculoasă, cum s-a dovedit a fi pentru Saul din Tars vederea lui Iisus cel înviat (cf. Faptele apostolilor 9:3-9).

Primul pas al metodei este exemplificat poetic de sfântul Efrem Sirul, pentru care textul reprezintă o cale de acces la duhul Scripturii. Asemenea unui coridor către sala banchetului spiritual, "cartea m-a adus la ușa raiului"¹⁵⁹, spune el, cele două instrumente necesare interpretării, ochiul (analiza) și mintea (înțelegerea), călătorind "peste rânduri ca peste un pod". Scriitura primește aici rolul unei cortine dincolo de care se derulează adevărata poveste, și abia dinspre această poveste cortina însăși, acțiunea și decorul primesc lumina inteligibilității. Purtată de către ochi peste/printre rânduri, mintea, în demersul său comprehensiv, ajunge să concedieze în cele din urmă ochiul (simbolul analizei), să-i dea odihnă. Pentru că miezul semantic al Scripturii se află dincolo de literă, analiza trebuie să lase loc contemplației și participării nemijlocite la cele de taină: "ochiul mi-a rămas afară / dar inima a intrat înăuntru"¹⁶⁰. Imaginile efremiene evocă discret cele două tipuri ale vederii reprezentate de cuplul paradisiac din Facerea 2. În efortul său de a pune nume, de a cunoaște lumea, bărbatul "închisese" ochii, renunțase la judecățile exterioare pentru a se apropia mistic de taina interiorității, de sensul lumii, în timp ce femeia asumase condiția "științifică" a analizării planului epidermic. Sfântul propune recuperarea căii bărbatului, închiderea ochiului trupesc, dezbrăcarea minții de prejudecăți, spre a permite exersarea duhovnicească nu doar a puterilor cognitive, ci deodată a tuturor energiilor persoanei umane ("inima").

Concret, sfântul Efrem aplică aceste principii la relatarea despre paradis din Facerea 2-3, tangențial și asupra celui dintâi capitol al scrierii, punând în evidență dificultățile întâmpinate de interpret. Moise înfățișează tainele cu economie de cuvinte, observă sfântul, dezvăluind "istoria grădinii" "zugrăvită întru cele văzute", prin intermediul limbajului analogic așadar. În aceste condiții, contemplativul, dator să le cerceteze și pe "cele văzute", este îndemnat totuși să se apropie cu prudență, tăcut, de "cele ascunse"¹⁶¹, sau de sensul mai înalt al istorisirii. Prudența este cerută de faptul că partea superioară a muntelui paradisiac, simbol al inițierii mistice, "unde sălășluiește Slava", "nu poate fi zugrăvită de mintea omenească"¹⁶². Avertismentele sfântului Efrem se află în consonanță cu precauțiile pe care le ia sfântul

¹⁵⁸ Cf. Cinci cuvântări teologice 5.21.

¹⁵⁹ Imagine reluată de către sfântul Maxim în Răspunsuri către Talasie 48.

¹⁶⁰ Cf. Imnele despre paradis 5, strofele 4, 5 și 7; de asemenea 6.2.

¹⁶¹ Cf. ibidem 1.1-3.

¹⁶² Cf. ibidem 3.1. Observații asemănătoare la Golitzin, Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în ortodoxie, 27-9.

Dionisie în tratatul Despre numirile divine (4.11), în care sunt descrise atât efortul dumnezeiesc al comunicării mesajului în forme inteligibile pentru noi cât și efortul solicitat omului de a descifra – prin ascensiune apofatică, prin succesivele negări ale straturilor semantice – adevăratele noime divine.

Cum se realizează practic primul pas? Este vorba despre a căuta, dincolo de parabola care este textul, rațiunea pentru care aceasta a fost spusă, mesajul comunicat prin intermediul acestei parabole. Evident, este vorba despre mesajul care interesează conștiința eclesială, degajat din

.....65.....

multitudinea de sensuri coexistente. Spre exemplu, în 1 Petru 2:9 și în majoritatea celor douăsprezece rugăciuni ale utreniei, narațiunea despre facerea lumii este luată în sensul unui îndemn spre a contempla alegerea dintre neamuri ("întunericul necunoștinței") și configurarea poporului lui Dumnezeu ca "seminție aleasă, preoție împărătească, popor sfânt", chemat să participe la slava divină. Chiar dacă nu vizează în primul rând construirea unei viziuni despre lume cu întemeiere în text, această opțiune interpretativă aruncă – fie și indirect – semnificative lumini asupra sensului pe care teologia creației îl are pentru Biserică.

Dar să vedem ce se întâmplă după ce interpretul, sau mai curând contemplativul, reușește să treacă de stratul gramatical.

(c) Transcenderea literei se poate dovedi o întreprindere riscantă pentru interpret, dată fiind multitudinea de sensuri posibile. Am mai observat că, dintr-o indefinită diversitate, poporul lui Dumnezeu a selectat întotdeauna sensurile care descriu cel mai bine propria sa experiență, refuzându-le pe cele irelevante eclesiale. Exemple de reliefare a unor sensuri contrare evlaviei eclesiale apar în Scriptura însăși, ca în cazul cu ispitirea lui Iisus în pustiiul Iordanului (cf. Matei 4:6-7). În aceste condiții, pentru a fi sigur că nu a căzut pradă amăgirii, interpretul trebuie să procedeze la verificarea "duhului" pe care l-a aflat în urma depășirii stratului literal, exigență exprimată explicit în 1 Ioan 4:1-3. Atingerea miezului transliteral al Scripturii solicită prin urmare cel de-al doilea pas al metodei: testarea înțeleșurilor aflate aici. Efortul testării informațiilor implică exersarea discernământului prin utilizarea canonului credinței sau aplicarea criteriilor conștiinței eclesiale – comuniunea, divinoumanitatea și îndumnezeirea¹⁶³ – , criterii care corespund ampretei hristice în ființa Bisericii și prin aceasta ultimului reazem al conștiinței poporului lui Dumnezeu. Interpretul nu poate considera ca propriu Bisericii decât sensul rezistent la proba celor trei criterii amintite, în ultimă analiză fiind vorba despre identificarea – în multitudinea de posibilități – acelor semnificații care corespund misterului lui Hristos. Opțiunea pentru unul sau mai multe din sensurile posibile nu le exclude automat pe celelalte (am vorbit mai sus despre coexistența unor niveluri semnificative distincte), indicând însă lipsa de relevanță eclesială a oricărui sens care nu rezistă confruntării cu cele trei criterii.

¹⁶³ Vezi Costache, "Ortodoxia: continuitatea criteriilor și a spiritului tradiției apostolice", 6-8.

Pe lângă acest tip de verificare criteriologică, revenind ca obligație oricărui utilizator al metodei, există și o formă superioară a testării, experiența mistică, la îndemâna celor îndumnezeiți. Astfel, întemeindu-se pe credința/certitudinea că viața creștină și Scriptura se validează reciproc, sfântul Siluan atrage atenția asupra necesității verificării oricărei afirmații teoretice și a oricărui aspect al vieții practice prin mărturia dublă a Scripturii și a experienței, sau a evangheliei și a harului¹⁶⁴. Or, este limpede că numai în viața sfinților se produce consonanța desăvârșită dintre experiență și mesajul Scripturii¹⁶⁵. Această evidență impune recunoașterea privilegiului sfinților în ce privește credibilitatea (nu întâmplător, tipicul Bisericii ortodoxe prescrie ca majoritatea serviciilor liturgice să se încheie cu o formulă care evocă tradiția părinților: "pentru rugăciunile sfinților părinți"), mai ales atunci când este vorba despre interpretarea Bibliei. Viața sfinților realizează în plan existențial mesajul Scripturii, clarificând sensul acestui mesaj și la rândul său aflând în Scriptură singura hermeneutică potrivită. Este vorba despre un cerc hermeneutic perfect vizibil, spre exemplu, în cazul sfintei Maria egipteanca, neștiutoare de carte, care, luminată de însuși Cuvântul lui Dumnezeu și după o impresionantă experiență eremitică, ajunsese să "vorbească" Scriptura¹⁶⁶. Acest privilegiu nu trebuie înțeles exclusivist însă, ca un primat de tip predestinațional asupra comunității, de vreme ce sfinții, întrupând spiritul creștin în experiența lor, exprimă exemplar un demers specific comunității eclesiale – cu precizarea că ei duc efortul creștin până la

.....66.....

ultimele sale aspecte ("la ultima înălțime a credinței")¹⁶⁷, explorând arii vaste ale vieții în Hristos, de obicei necunoscute și ininteligibile pentru majoritatea membrilor Bisericii.

Că este vorba despre experiența unui sfânt ori de efortul unui interpret oarecare în direcția verificării înțelesurilor Scripturii relevante pentru poporul lui Dumnezeu, de fiecare dată ultimul cuvânt revine conștiinței eclesiale, care se rostește – am văzut supra – în liturghie¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Cf. Între iadul deznădejdi și iadul smereniei, 81, 90, 96, 164, 202.

¹⁶⁵ Cf. Epistola către Diognet 12.6-7.

¹⁶⁶ Cf. The Life of St Mary of Egypt 31, în Holy Women of Byzantium: The Saints' Lives in English Translation (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996) 87.

¹⁶⁷ Cf. sfântul Maxim, Răspunsuri către Talasie 27.

¹⁶⁸ Faptul că experiența sfinților reprezintă manifestarea profetică și explozivă a conștiinței Bisericii, dar nu o situație excepțională față de rigorile canonului eclesial, este sesizabil în rugăciunile liturghiei. Biserica ortodoxă, urmând învățăturii pauline (cf. Efeseni 4:11-14), nu operează cu dihotomia cler/magisteriu-laicat, considerând că întreg poporul lui Dumnezeu este participant la sacramentul asumării eclesiale a Scripturii, la efortul hermeneutic care se finalizează cu prefacerea cuvântului în trup/viață. În această ordine, nu este deloc surprinzător faptul că preotul se roagă pentru ca întreaga comunitate, purificată, să participe la cunoștința adevărului (rugăciunea din timpul celui de-al treilea antifon) și să avanseze către înțelegerea duhovnicească a Scripturii (a doua rugăciune pentru cei credincioși, în liturghia atribuită sfântului Ioan Gură de Aur). Chiar lectura textelor nou-testamentare este

(d) Verificarea caratelor eclesialității sensurilor aflate în urma primului pas al mystagogiei face posibilă trecerea către cel de-al treilea pas. Consolidat prin participarea la ospățul mistic al sensurilor duhovnicești, pentru a zice după sfântul Maxim¹⁶⁹, interpretul poate proceda la întoarcerea către literă, la privirea literei dinspre “duhul” acesteia, pentru a restitui literei sensurile compatibile cu experiența și credința Bisericii lui Hristos. Textul, asumat mai întâi ca o poartă de acces către lumea sensurilor, nu e defel părăsit. În realitate, cea de-a treia treaptă a metodei îl repune în drepturi, îmbogățindu-l semantic în lumina conștiinței eclesiale, astfel încât de acum înainte el apare cititorului însoțit de pluralitatea straturilor de înțelesuri compatibile cu criteriile Bisericii. Mystagogia cere transcenderea literei pentru sesizarea sensului, și întoarcerea dinspre mesaj către literă, pentru a-i reda acesteia inteligibilitatea eclesială. Este o metodă care îndreptățește, întrunindu-le, atât dimensiunea gramaticală, cât și dimensiunea alegorică, tocmai pentru faptul că privește litera ca parabolă.

Demersul mystagogic se situează așadar departe de orice intenție strict arheologică (deși până la un punct se servește și de mijloacele acesteia, fie și numai pentru a stabili un punct ferm de la care se pot desfășura treptele metodei), redând Scripturii calitatea ei fundamentală: de a fi cuvânt adresat aici și acum poporului lui Dumnezeu. Prin intermediul acestei metode, conștiința eclesială descoperă faptul că, prin și dincolo de evenimentele relatate de Scriptură, se povestește o altă istorie, dar și faptul că această istorie și textul dincolo de care se rostește trebuie privite ca un întreg inseparabil. Pentru a continua exemplul anterior, lectura narațiunii despre facerea lumii trebuie să fie însoțită de acum de sensurile percepute în interpretarea mystagogică, astfel încât cititorul să vadă aici deopotrivă istorisirea despre alcătuirea creației și mesajul despre iubirea lui Hristos pentru Biserica sa – adică exact ceea ce prezintă cele douăsprezece rugăciuni ale utreniei.

În aceste condiții, itinerariul sensului dezvăluit mystagogic nu se încheie cu simpla sa ieșire la suprafață: mai rămâne ca poporul lui Dumnezeu să-l asume ca parte integrantă a viziunii sale asupra lumii, vieții, valorilor, întrupându-l într-o atitudine concretă față de toate acestea, în lumina Celui care vorbește prin intermediul mesajului.

însoțită de o epicleză (invocare) formulată la plural, așadar rostită de către preot în numele subiectului rugător comunitar, prin care este cerut de sus – spre înțelegerea predicării evanghelice – harul discernământului duhovnicesc pentru întreaga Biserică și puterea de a împlini în viața poporului lui Dumnezeu sensul acestei predicări. Momentul, evocând episodul deschiderii minții ucenicilor spre înțelegerea Scripturii (cf. Luca 24:45), face parte integrantă din structura originală a liturghiei, fiind amintit aluziv de sfântul Irineu: “crezând în Hristos și cerând de la Dumnezeu înțelepciune și înțelegere, pentru a cunoaște ceea ce s-a zis prin profeți” (Demonstrația propovăduirii apostolice 52).

¹⁶⁹ Cf. Răspunsuri către Talasie 48.