Ontologia hermeneutică a textului religios

Mihai Daniel ISAI

Within today's context of globalisation, multiculturalism and religious pluralism, the comprehension and interpretation of the religious text require such a great diversity of meanings that the relativisation of the religious text or discourse may acquire confusing nuances. Due to this reason, the third component of the hermeneutic process, which takes us into the realm of ontology, acquires clarifying stamina of the background of the religious text. H.G. Gadamer mentions this third component which he names application. This is what Paul Ricouer calls the interpellation of the reader by the text. If just one scientific method of analysis is applied when analysing a text, we may risk missing its religious significance; furthermore, we can lose contact with a living tradition and, at the same time, we, ourselves, grow even poorer.

Elemente introductive

În contextul actual al globalizării, multiculturalismului şi pluralismului religios comprehensiunea şi interpretarea unui text religios comportă o diversitate atît de mare de semnificaţii, încît relativizarea textului sau discursului religios poate avea nuanţe derutante. Din acest motiv cea de a treia componentă a demersului hermeneutic, care ne introduce în spaţiul ontologiei, capătă putere de limpezire a situaţiei textului religios. H. G. Gadamer vorbeşte despre această a treia componentă pe care o numeşte aplicare, însă ne spune că ea a fost expulzată din spaţiul hermeneuticii odată cu fuziunea dintre comprehensiune şi interpretare. Gînditorul german ne propune o reintegrare a acestei componente hermeneutice, dată fiind nevoia de a face faţă unei posibile relativizări în cîmpul înţelegerii. Aplicarea ar fi ceea ce Paul Ricœur numeşte interpelarea cititorului de către text: „a înţelege înseamnă a te înţelege în faţa textului. Nu a impune textului propria ta capacitate finită de a înţelege, ci a te expune textului şi a primi de la el un sine mai larg, care ar fi propunerea de existenţă ce răspunde în modul cel mai potrivit propunerii de lume" (1999: 110). Dacă asupra unui text se aplică doar o metodă ştiinţifică de analiză riscăm să pierdem semnificaţia spirituală a acestuia, mai mult, putem pierde contactul cu o tradiţie vie şi în acelaşi timp devine inerentă propria noastră sărăcire: „Contrar tradiţiei Cogito-ului şi pretenţiei subiectului de a se cunoaşte pe sine printr-o intuiţie nemijlocită, trebuie să spunem că nu ne înţelegem pe noi înşine decît prin marele ocol al semnelor de umanitate sedimentate în operele de cultură" (Ricœur, 1999: 110).

BDD-A65 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:57:49 UTC)

P. Ricœur vorbeşte despre raportul dintre hermeneutica filosofică şi hermeneutica biblică spunînd că la prima vedere pare că hermeneutica biblică este doar o aplicare a hermeneuticii filosofice, însă situaţia este de fapt alta. Hermeneutica biblică este mai curînd o hermeneutică regională în raport cu cea filosofică, care este o hermeneutică generală.

Pentru a putea vorbi cu înţeles despre acest fenomen avem nevoie, mai întîi, de cîteva clarificări cu privire la ce anume este hermeneutica în calitatea sa de teorie generală a interpretării. Înainte de a vorbi despre etapele fenomenului hermeneutic este nevoie de stabilirea cîtorva coordonate pentru cel care doreşte să se apropie de înţelegerea reală a unui discurs sau a unui text. Hans Georg Gadamer va spune că: „A asculta pe cineva, a începe o lectură nu înseamnă că trebuie să uităm toate preconcepţiile referitoare la conţinut şi toate opiniile proprii. Tot ce ni se pretinde este deschiderea faţă de opinia celuilalt sau faţă de intenţia textului." Avem aşadar nevoie de receptivitate faţă de alteritatea textului: „o astfel de receptivitate nu presupune însă nici o *neutralitate* obiectivă şi nici o autosuprimare, ci include apropierea detaşatoare a propriilor preconcepţii şi prejudecăţi" (Gadamer, 2001: 206, 207).

Rolul nostru în anticiparea comprehensiunii nu este acela de a ne asigura împotriva tradiţiei care ne vorbeşte printr-un text, ci, dimpotrivă, acela de a îndepărta tot ceea ce ne poate împiedica să o înţelegem în sine: „dominaţia prejudecăţilor ascunse este cea care ne face surzi la lucrul ce ne vorbeşte din sînul tradiţiei"(Gadamer, 2001: 207). Odată cu textul religios s-a format o tradiţie de interpretare, care în primă instanţă a circulat în formă orală, iar mai apoi a fost formulată în scris. Aşa este cazul tradiţiei patristice de interpretare a textului revelat. Tradiţia aceasta a ţinut cont de metodele de interpretare, care erau la lucru în acea vreme, şi, în acelaşi timp, a ţinut cont permanent de necesitatea de a păstra esenţa mesajului creştin. Prin interpretarea spirituală, uneori alegorică a Scripturilor, s-a urmărit depăşirea literei şi aflarea duhului. Aceasta tocmai pentru că Părinţii Bisericii înţeleseseră mesajul autentic al revelaţiei: „litera ucide, iar duhul face viu" (II Corinteni 3,6).

Ontologia artei şi experienţa religiosului

Păşind în sfera de înţeles a ontologiei artei dintr-o perspectivă hermeneutică vom putea decripta înţelesuri şi în ceea ce este experienţa religiosului. Categorii precum joc, exemplul tragicului, valenţa de a fi a tabloului sînt modalităţi de interpelare a fiinţei. Aceste categorii constituie conţinutul de sens al ontologiei artei. Fiecare fiinţare în modalităţile de a fi ale artei invită fiinţa către revalorizare, către zona nerostitului, către regiunea în care tăcerea este mai grăitoare decît mulţimea rostirilor. Gadamer ne spune că: „Opera de artă îşi are mai curînd fiinţa propriu-zisă în faptul că devine experienţă ce îl preschimbă pe cel ce o face" (Gadamer, 2001: 87).

Schimbînd registrul de la opera de artă către joc putem sesiza că şi aici o anumită intimitate îşi face simţită prezenţa: „Structura jocului îl absoarbe parcă pe jucător şi îl uşurează de sarcina iniţiativei care constituie solicitarea propriu-zisă a existenţei. Acest lucru se manifestă şi în impulsul spontan către reluare ce se trezeşte în cel ce joacă" (Gadamer, 2001: 88).

BDD-A65 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:57:49 UTC)

O altă formă în care se face apel la fiinţa proprie este exemplul tragicului care nu este doar un fenomen specific artei, ci poate fi întîlnit şi în viaţa curentă. La vechii greci, în faţa tragicului, spectatorul se cunoştea pe sine şi propria sa fiinţă finită în faţa destinului. Gadamer pătrunde în psihologia spectatorului şi remarcă faptul că formula „*aşa este* constituie o formă de autocunoaştere a spectatorului care revine edificat din amăgirile în care trăieşte ca toţi ceilalţi" (2001: 109). Odată cu autocunoaşterea apare şi melanconia, care are ca izvor această cunoaştere de sine. Melancolia se manifestă ca o rememorare, ca o readucere aminte, ca o scoatere din uitare. După antichitatea greco-romană, cînd tragicul se producea chiar şi în lumea zeilor, dată fiind existenţa destinului implacabil, în era creştină drama de pe cruce a lui Hristos nu suspendă tragicul vieţii, însă îl deschide către o semnificaţie soteriologică.

Deplasînd atenţia noastră către lumea operei de artă vom putea sesiza o alterare a raportului dintre prototip şi copie. Posibilităţile tehnologiei actuale au contribuit la acest proces prin excesiva multiplicare: „tabloul pare să posede o fiinţă diminuată în raport cu ceea ce este reprezentat" (Gadamer, 2001: 112).

Formele acestea ale ontologiei artei aduc cititorul în preajma unei treziri de sine de la care nu mai este decît un pas pînă la a căuta o anumită edificare de sine şi în formele ontologice ale religiosului. Acestea vin în prelungirea formelor ontologiei artei, de multe ori joacă chiar un rol întemeietor, aşa cum e cazul cu depăşirea interdicţiei vechi-testamentare şi naşterea iconografiei. Astfel jocul ne deschide către dimensiunea liturghisitoare, slujitoare, tragicul, cu a sa melancolie şi sub puternica impresie provocată de către destinul implacabil, ne pregăteşte pentru înţelegerea jertfei euharistice şi trezeşte dorul de îndumnezeire, iar estetica tabloului şi jocul dintre copie şi prototip ne facilitează înţelegerea icoanei ca fereastră spre veşnicie. Este adevărat că formele ontologiei artei nu comunică de la sine cu formele ontologiei religiosului, însă acestea dintîi fac apel la fiinţa noastră, la ceea ce este mai adînc şi intim în noi şi în felul acesta constituie o pregătire, creează o preînţelegere, ne deschide un prealabil. Pasul mai departe se poate face sau nu. Cu toate acestea o anumită pregătire se produce, chiar dacă alegem să rămînem pe un ţărm sau altul al celor două ontologii.

Formele ontologiei religiosului creează un efect de ancorare, ele sînt asemenea unor structuri de adîncime, concordă cu proverbul: *apa trece, pietrele rămîn*. Astfel felul în care creştinul este chemat şi cuprins în comuniunea de rugăciune a liturghiei, ne dezvăluie nouă asemănări cu ceea ce numeam mai sus lumea jocului. Omul religios se lasă purtat şi învăluit de atmosfera de rugăciune, se lasă interpelat auditiv şi vizual, impresionat olfactiv de către mirosul de tămîie, care-i jertfă şi simbol al înălţării rugăciunilor sale. Asemenea jocului (concept văzut în sens gadamerian, nu exclusiv ludic), creştinul caută să reia această participare împreună liturghisitoare. Paradoxal, deşi liturghia este aceeaşi ca reprezentare, ea este întotdeauna diferită, pentru că de fiecare dată noi semnificaţii se dezvăluie creştinului. În aceasta constă elementul său de apel către fiinţă. De aceea nici nu avem nevoie de variaţiuni ale textului liturghiei, pentru că adîncul fiecăruia este chemat să parcurgă trepte ale unui urcuş duhovnicesc şi în felul acesta repetarea se transformă în rememorare, în refacere a unui drum pe care sfinţii l-au parcurs. Lumea audio-vizualului ne-a prea obişnuit să alergăm de la una la

BDD-A65 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:57:49 UTC)

alta, ne-a creat aproape un reflex al nestatorniciei. Tot timpul căutăm diversitatea, nu mai stăm locului. Însă goana aceasta reflectă apariţia plictisului, iar de acesta nu scăpăm preferînd parcurgerea cît mai multor senzaţii vizuale şi auditive, ci oprindu-ne din această goană şi căutîndu-ne rostul de a fi.

Valenţele de a fi ale tabloului pot fi verificate şi pe baza unor exemple din lumea religiosului: "Semnificaţia imaginii religioase este, deci, una exemplară. Prin ea devine limpede, fără nici o îndoială, că tabloul nu este copie a unei fiinţe reproduse, ci comunică ontologic cu ceea ce este reflectat. Acest exemplu demonstrează că arta îmbogăţeşte" (Gadamer, 2001: 117). Atunci cînd privesc o icoană trebuie să am încredere în cel zugrăvit în icoană, avînd încredere mă încredinţez modelului vieţii celui pe care-l privesc, încredinţîndu-mă deja mă las interpelat şi transformat în gînd şi în simţire. Icoana duce către prototip. Întruparea lui Hristos a adus lumii această posibilitate a încîntării şi a revederii.

Ontologia limbajului şi lectorul de text religios

Pentru a căuta semnificaţiile ontologiei limbajului avem mare trebuinţă de a ne referi în prealabil la limbă ca atare. A. Marga, comentîndu-l pe Gadamer, spune: „Limba nu este un instrumentar, o unealtă pe care o folosim, ci elementul în care trăim şi pe care nu îl putem transforma în obiect care ar înceta să ne înconjoare" (Petrescu, 1984: 208**).**

Noi locuim în spaţiul de înţeles al limbii, ea ne întîmpină, ne primeşte în mediul ei şi aici descifrăm înţelesuri ale existenţei, ale alterităţilor etc. Cu toate acestea experienţa de a ne afla în spaţiul de sens şi semnificaţii al limbii nu ne asigură în mod automat accesul către dimensiunea formatoare. Există permanent riscul instrumentalizării. Dacă ne închidem relaţiei, alterităţii, atunci nici limba nu se devăluie suficient. Dacă nu ne situăm în deschisul ei, nu putem avea acces la bogăţia de sens. Limba implică un spaţiu al dialogului, aici omul depăşeşte monologul din zona ştiinţelor ce se preocupă cu obiectele naturii şi intră în sfera întîlnirii cu sine şi implicit cu celălalt.

Fiecare limbă este o viziune asupra lumii, însă nu afirmă o existenţă autonomă în raport cu lumea: „Nu se spune numai că lumea este lume doar în măsura în care accede la limbă; limba are o existenţă proprie doar prin faptul că în ea se înfăţişează lumea". Limba se manifestă ca o oglindă a existenţei. De aceea „putem astfel observa schimbarea moravurilor şi a valorilor, bunăoară, pornind de la degradarea cuvintelor" (Gadamer, 2001: 330, 335).

Limba are o dublă valenţă, se poate manifesta prin vorbire sau lecturarea unor texte. Astfel limba deschide o dimensiune profundă „din care tradiţia îi ajunge pe cei ce trăiesc în prezent" (Gadamer, 2001: 345). Date fiind distanţele istorice foarte mari oralitatea unor înţelesuri s-a transformat în scriere. De aceea forma scrisă a izvoarelor istorice este cea mai bogată. Scrierile trecutului aşteaptă cu fiecare generaţie o nouă aducere către oralitate. Această aducere este o interpretare a trecutului prin prisma prezentului. A interpreta în felul acesta presupune o dublă călăuzire. Cel ce traduce

BDD-A65 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:57:49 UTC)

interpretează şi în felul acesta călăuzeşte pe cititor către autor, şi pe autor către cititor. (Ricœur, 2005: 92).

Unul din principiile traducerilor de text este acela afirmat de către Katharina Reiss: „nu poţi traduce fără să înţelegi" (Ricœur, 2005: 9). De aici pornind putem constata faptul că traducerea respectă anumite cerinţe ale textului, îi caută sensul. Un traducător nu poate face un text să spună altceva decît acesta spune de fapt, fără a-l forţa.

Avînd aceste puţine elemente cu privire la felul în care ne locuieşte limba, la care adăugăm cîteva creionări a ceea ce ar presupune traducerea de text putem să ne îndreptăm atenţia către ce anume ar fi hermeneutica textului religios, iar mai apoi ontologia acestei hermeneutici.

Textul religios a parcurs mai multe etape ale felului în care a fost interpretat. În perioada patristică avem pe lîngă interpretarea literală, interpretarea spirituală sau morală şi interpretarea alegorică, specifică mai ales Şcolii din Alexandria şi îndeosebi lui Origen. Influenţa platonismului asupra lui Origen a făcut ca o întreagă tradiţie de interpretare a antichităţii greceşti să-şi reitereze valenţele alegorizante. Teoria sensului cvadruplu o aflăm prima dată la Sfîntul Ioan Casian, teolog originar, se pare, din Scythia Minor, care adaugă faţă de Origen sensul anagogic sau mistic (Cifor, 2006: 33). Odată cu Reforma protestantă, aceste multiple modalităţi de interpretare sînt abandonate, fiind favorizată interpretarea literală. Tradiţia interpretării de text este abadonată şi ia naştere astfel medota istorico-filologică, care acordă o pondere mare metodelor de cercetare istorice. Accentul pus de acum înainte pe metodă, pe obiectivitate, pe interpretarea exclusivă literală vor aduce treptat lămuriri foarte utile cu privire la perioada în care a scris fiecare autor biblic, contextul social, cultural şi politic, la cultura, religia şi relaţiile politice ale popoarelor vecine şi multe alte informaţii care ne-au facilitat înţelegerea în context.

Metoda de cercetare filologico-istorică facilitează o primă fază de înţelegere a textului sacru valabilă pentru toţi lectorii, însă pasul către acceptarea unui sens spiritual îl pot face doar cei care intră în relaţie cu persoana divină, prin credinţă sau printr-o interogaţie a îndoielii. Însuşi Iisus Hristos a indicat existenţa unor semne în Scripturi, care necesită înţelese, descifrate. Semnul lui Iona ni-l indică Iisus: „Că precum a fost Iona în pîntecele chitului trei zile şi trei nopţi, aşa va fi şi Fiul Omului în inima pămîntului trei zile şi trei nopţi" (Matei 12, 40), referindu-se la învierea sa, care e indicată de *semnul lui Iona*.

În acest punct al abordării de faţă putem introduce, în ceea ce priveşte textul sacru, noţiunea de *intenţia cititorului*, care poate fi credincios, îndoielnic, agnostic sau mult mai diferit, un marxist convins că înţelege enunţul religios şi-i doreşte demascarea învinuindu-l de încurajarea sau promovarea unor raporturi de dominaţie socială. Vedem că intenţia cu care un cititor se poate apropia de Scriptură poate fi variabilă. Credinciosul se va apropia de textul sacru ţinînd cont de intenţia autorului, pentru a pătrunde şi intenţia textului, iar la un pol diametral opus se situează cititorul marxist care se va manifesta cu libertate absolută faţă de text, fără ca în vreun fel sensul textului să-l preocupe. Mai mult, textul va risca chiar folosiri, utilizări care să nu aibă nimic în comun cu intenţia autorului sau a textului. Asemenea utilizări pot exista, însă,

BDD-A65 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:57:49 UTC)

teologic vorbind: „Sfînta Scriptură este cuvîntul lui Dumnezeu, iar acest lucru înseamnă că Scriptura are o întîietate absolută în faţa învăţăturii celor care o tălmăcesc" (Gadamer, 2001: 251).

Elemente precum deschiderea cititorului în raport cu textul sacru, *intenţia textului*, tradiţia interpretativă constituie secvenţe ale dialogului omului cu Dumnezeu etc. Textul sacru, dacă este tratat ca simplă sursă de cercetare, nu-şi împlineşte menirea, iar cititorul devine un om bine informat, însă cu nimic edificat dacă de aici nu face pasul mai departe către înţelegerea de sine. Textul intră în sfera uitării şi a nefolosirii: „o carte rămîne o scriitură moartă cîtă vreme cititorii săi nu au devenit graţie ei, după expresia lui Proust din *Timpul regăsit*, cititorii lor înşişi" (Ricœur, 2009: 47).

Fără a intra în detaliile teoriilor interpretării de text putem concluziona că dimensiunea aceasta a aplicării, a relevanţei, pe care textul religios o are pentru realitatea prezentului, a felului în care ne regăsim pe noi înşine ne introduce în zona ontologiei. Hermeneutica textului religios prin dimensiunea ontologică poate fi ferită de folosire, utilizare, forţare a textului, interpretare unilaterală, escaladare a infinitelor interpretări după modelul cabaliştilor. Necesitatea existenţei unor limite ale interpretării pentru textul religios este mai mult decît folositoare: „Derrida însuşi aminteşte în *Grammatologie* că fără toate instrumentele criticii tradiţionale, lectura riscă să se dezvolte în toate direcţiile şi să autorizeze orice interpretare posibilă. Fireşte că Derrida, după ce a vorbit de acest *guard-rail* al interpretării, adaugă că aceasta protejează lectura nu o deschide"(Eco, 2007: 35). Fireşte că şi deschiderea textului este necesară, însă aceasta trebuie făcută într-un permanent dialog cu elementele tradiţiei pentru a ne situa în continuitatea de sens a trecutului.

Bibliografie

Cifor, Lucia, 2006, Principii de hemeneutică literară, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi

Eco, Umberto, 2007, *Limitele interpretării*, traducere Ştefania Mincu şi Daniela Crăciun, Iaşi, Polirom

Gadamer, Hans-Georg, 2001, *Adevăr şi metodă*, traducere Gabriel Cercel şi Larisa Dumitriu, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Editura Teora, Bucureşti

Ricœur, Paul, 1999, *De la text la acţiune, Eseuri de hermeneutică II*, trad. Ion Pop, Editura Echinox, Cluj

Ricœur, Paul, 2005, *Despre traducere*, traducere şi studiu introductiv de Magda Jeanrenaud, postfaţă, Domenico Jervolino, Editura Polirom, Iaşi

Paul Ricœur, 2009, *Iubire şi justiţie*, traducere Mădălin Roşioru, Editura ART, Bucureşti

Petrescu, Alexandru, *„Experienţa hermeneutică" la Hans-Georg Gadamer,* www.culturasicomunicare/pdf/petrescu.pdf, consultat azi 22 ianuarie 2010

BDD-A65 © 2010 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 23:57:49 UTC)