

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 Ricœur 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 și pluralismului religios comprehensiunea și interpretarea unui text religios comportă o diversitate atât de mare de semnificații, încât relativizarea textului sau discursului religios poate avea nuanțe derutante. Din acest motiv cea de a treia componentă a demersului hermeneutic, care ne introduce în spațiul ontologiei, capătă putere de limpezire a situației textului religios. H. G. Gadamer vorbește despre această a treia componentă pe care o numește aplicare, însă ne spune că ea a fost expulzată din spațiul hermeneuticii odată cu fuziunea dintre comprehensiune și interpretare. Gînditorul german ne propune o reintegrare a acestei componente hermeneutice, dată fiind nevoia de a face față unei posibile relativizări în cîmpul înțelegerii. Aplicarea ar fi ceea ce Paul Ricœur numește interpelarea cititorului de către text: „a înțelege înseamnă a te înțelege în fața textului. Nu a impune textului propria ta capacitate finită de a înțelege, ci a te expune textului și a primi de la el un sine mai larg, care ar fi propunerea de existență ce răspunde în modul cel mai potrivit propunerii de lume” (1999: 110). Dacă asupra unui text se aplică doar o metodă științifică de analiză riscăm să pierdem semnificația spirituală a acestuia, mai mult, putem pierde contactul cu o tradiție vie și în același timp devine inerentă propria noastră sărăcire: „Contrar tradiției Cogito-ului și pretenției subiectului de a se cunoaște pe sine printr-o intuiție nemijlocită, trebuie să spunem că nu ne înțelegem pe noi înșine decît prin marele ocol al semnelor de umanitate sedimentate în operele de cultură” (Ricœur, 1999: 110).

P. Ricœur vorbește despre raportul dintre hermeneutica filosofică și hermeneutica biblică spunînd că la prima vedere pare că hermeneutica biblică este doar o aplicare a hermeneuticii filosofice, însă situația 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 înțeles 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 dorește să se apropie de înțelegerea 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 preconcepțiile referitoare la conținut și toate opiniile proprii. Tot ce ni se pretinde este deschiderea față de opinia celuilalt sau față de intenția textului.” Avem așadar nevoie de receptivitate față de alteritatea textului: „o astfel de receptivitate nu presupune însă nici o *neutralitate* obiectivă și nici o autosuprimare, ci include apropierea detașată a propriilor preconcepții și prejudecăți” (Gadamer, 2001: 206, 207).

Rolul nostru în anticiparea comprehensiunii nu este acela de a ne asigura împotriva tradiției care ne vorbește printr-un text, ci, dimpotrivă, acela de a îndepărta tot ceea ce ne poate împiedica să o înțelegem în sine: „dominația prejudecăților ascunse este cea care ne face surzi la lucrul ce ne vorbește din sînul tradiției”(Gadamer, 2001: 207). Odată cu textul religios s-a format o tradiție de interpretare, care în primă instanță a circulat în formă orală, iar mai apoi a fost formulată în scris. Așa este cazul tradiției patristice de interpretare a textului revelat. Tradiția aceasta a ținut cont de metodele de interpretare, care erau la lucru în acea vreme, și, în același timp, a ținut cont permanent de necesitatea de a păstra esența mesajului creștin. Prin interpretarea spirituală, uneori alegorică a Scripturilor, s-a urmărit depășirea literei și aflarea duhului. Aceasta tocmai pentru că Părinții Bisericii înțeleseseră mesajul autentic al revelației: „litera ucide, iar duhul face viu” (II Corinteni 3,6).

Ontologia artei și experiența religiosului

Pășind în sfera de înțeles a ontologiei artei dintr-o perspectivă hermeneutică vom putea decipta înțelesuri și în ceea ce este experiența religiosului. Categoriile precum joc, exemplul tragicului, valența de a fi a tabloului sînt modalități de interpelare a ființei. Aceste categorii constituie conținutul de sens al ontologiei artei. Fiecare ființare în modalitățile de a fi ale artei invită ființa către revalorizare, către zona nerostitului, către regiunea în care tăcerea este mai grăitoare decît mulțimea rostirilor. Gadamer ne spune că: „Opera de artă își are mai curînd ființa propriu-zisă în faptul că devine experiență ce îl preschimbă pe cel ce o face” (Gadamer, 2001: 87).

Schimbînd registrul de la opera de artă către joc putem sesiza că și aici o anumită intimitate își face simțită prezența: „Structura jocului îl absoarbe parcă pe jucător și îl ușurează de sarcina inițiativei care constituie solicitarea propriu-zisă a existenței. Acest lucru se manifestă și în impulsul spontan către reluare ce se trezește în cel ce joacă” (Gadamer, 2001: 88).

O altă formă în care se face apel la ființa proprie este exemplul tragicului care nu este doar un fenomen specific artei, ci poate fi întâlnit și în viața curentă. La vechii greci, în fața tragicului, spectatorul se cunoștea pe sine și propria sa ființă finită în fața destinului. Gadamer pătrunde în psihologia spectatorului și remarcă faptul că formula „*așa este* constituie o formă de autocunoaștere a spectatorului care revine edificat din amăgirile în care trăiește ca toți ceilalți” (2001: 109). Odată cu autocunoașterea apare și melancolia, care are ca izvor această cunoaștere de sine. Melancolia se manifestă ca o rememorare, ca o readucere aminte, ca o scoatere din uitare. După antichitatea greco-romană, când tragicul se producea chiar și în lumea zeilor, dată fiind existența destinului implacabil, în era creștină drama de pe cruce a lui Hristos nu suspendă tragicul vieții, însă îl deschide către o semnificație soteriologică.

Deplasând atenția noastră către lumea operei de artă vom putea sesiza o alterare a raportului dintre prototip și copie. Posibilitățile tehnologiei actuale au contribuit la acest proces prin excesiva multiplicare: „tabloul pare să posede o ființă 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 decât un pas până la a căuta o anumită edificare de sine și în formele ontologice ale religiosului. Acestea vin în prelungirea formelor ontologiei artei, de multe ori joacă chiar un rol întemeietor, așa cum e cazul cu depășirea interdicției vechi-testamentare și nașterea iconografiei. Astfel jocul ne deschide către dimensiunea liturghisitoare, slujitoare, tragicul, cu a sa melancolie și sub puternica impresie provocată de către destinul implacabil, ne pregătește pentru înțelegerea jertfei euharistice și trezește dorul de îndumnezeire, iar estetica tabloului și jocul dintre copie și prototip ne facilitează înțelegerea icoanei ca fereastră spre veșnicie. Este adevărat că formele ontologiei artei nu comunică de la sine cu formele ontologiei religiosului, însă acestea dintii fac apel la ființa noastră, la ceea ce este mai adânc și intim în noi și în felul acesta constituie o pregătire, creează o preînțelegere, ne deschide un prealabil. Pasul mai departe se poate face sau nu. Cu toate acestea o anumită pregătire se produce, chiar dacă alegem să rămânem pe un țărniș 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 creștinul este chemat și cuprins în comuniunea de rugăciune a liturghiei, ne dezvăluie nouă asemănări cu ceea ce numeam mai sus lumea jocului. Omul religios se lasă purtat și învăluit de atmosfera de rugăciune, se lasă interpelat auditiv și vizual, impresionat olfactiv de către mirosul de tămîie, care-i jertfă și simbol al înălțării rugăciunilor sale. Asemenea jocului (concept văzut în sens gadamerian, nu exclusiv ludic), creștinul caută să reia această participare împreună liturghisitoare. Paradoxal, deși liturghia este aceeași ca reprezentare, ea este întotdeauna diferită, pentru că de fiecare dată noi semnificații se dezvăluie creștinului. În aceasta constă elementul său de apel către ființă. De aceea nici nu avem nevoie de variațiuni ale textului liturghiei, pentru că adîncul fiecăruia este chemat să parcurgă trepte ale unui urcuș duhovnicesc și în felul acesta repetarea se transformă în rememorare, în refacere a unui drum pe care sfinții l-au parcurs. Lumea audio-vizualului ne-a prea obișnuit să alergăm de la una la

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

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

Ontologia limbajului și lectorul de text religios

Pentru a căuta semnificațiile ontologiei limbajului avem mare trebuință 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 și pe care nu îl putem transforma în obiect care ar înceta să ne înconjoare” (Petrescu, 1984: 208).

Noi locuim în spațiul de înțeles al limbii, ea ne întîmpină, ne primește în mediul ei și aici descifrăm înțelesuri ale existenței, ale alterităților etc. Cu toate acestea experiența de a ne afla în spațiul de sens și semnificații al limbii nu ne asigură în mod automat accesul către dimensiunea formatoare. Există permanent riscul instrumentalizării. Dacă ne închidem relației, alterității, atunci nici limba nu se devăluie suficient. Dacă nu ne situăm în deschisul ei, nu putem avea acces la bogăția de sens. Limba implică un spațiu al dialogului, aici omul depășește monologul din zona științelor ce se preocupă cu obiectele naturii și intră în sfera întîlnirii cu sine și implicit cu celălalt.

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

Limba are o dublă valență, se poate manifesta prin vorbire sau lecturarea unor texte. Astfel limba deschide o dimensiune profundă „din care tradiția îi ajunge pe cei ce trăiesc în prezent” (Gadamer, 2001: 345). Date fiind distanțele istorice foarte mari oralitatea unor înțelesuri s-a transformat în scriere. De aceea forma scrisă a izvoarelor istorice este cea mai bogată. Scrierile trecutului așteaptă cu fiecare generație 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

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

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

Avînd aceste puține elemente cu privire la felul în care ne locuiește limba, la care adăugăm cîteva creionări a ceea ce ar presupune traducerea de text putem să ne îndreptăm atenția 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 și interpretarea alegorică, specifică mai ales Școlii din Alexandria și îndeosebi lui Origen. Influența platonismului asupra lui Origen a făcut ca o întregă tradiție de interpretare a antichității grecești să-și reitereze valențele alegorizante. Teoria sensului cvadruplu o aflăm prima dată la Sfîntul Ioan Casian, teolog originar, se pare, din Scythia Minor, care adaugă față de Origen sensul anagogic sau mistic (Cifor, 2006: 33). Odată cu Reforma protestantă, aceste multiple modalități de interpretare sînt abandonate, fiind favorizată interpretarea literală. Tradiția interpretării de text este abandonată și ia naștere astfel metoda 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 și politic, la cultura, religia și relațiile politice ale popoarelor vecine și multe alte informații care ne-au facilitat înțelegerea în context.

Metoda de cercetare filologico-istorică facilitează o primă fază de înțelegere a textului sacru valabilă pentru toți lectorii, însă pasul către acceptarea unui sens spiritual îl pot face doar cei care intră în relație cu persoana divină, prin credință sau printr-o interogație a îndoielii. Însuși Iisus Hristos a indicat existența unor semne în Scripturi, care necesită înțelegere, descifrate. Semnul lui Iona ni-l indică Iisus: „Că precum a fost Iona în pîntecele chitului trei zile și trei nopți, așa va fi și Fiul Omului în inima pămîntului trei zile și trei nopți” (Matei 12, 40), referindu-se la învierea sa, care e indicată de *semnul lui Iona*.

În acest punct al abordării de față putem introduce, în ceea ce privește textul sacru, noțiunea de *intenția cititorului*, care poate fi credincios, îndoielnic, agnostic sau mult mai diferit, un marxist convins că înțelege enunțul religios și-i dorește demascarea învinuindu-l de încurajarea sau promovarea unor raporturi de dominație socială. Vedem că intenția cu care un cititor se poate apropia de Scriptură poate fi variabilă. Credinciosul se va apropia de textul sacru ținînd cont de intenția autorului, pentru a pătrunde și intenția textului, iar la un pol diametral opus se situează cititorul marxist care se va manifesta cu libertate absolută față 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 intenția autorului sau a textului. Asemenea utilizări pot exista, însă,

teologic vorbind: „Sfinta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu, iar acest lucru înseamnă că Scriptura are o înțietate absolută în fața învățaturii celor care o tălmăcesc” (Gadamer, 2001: 251).

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

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

Bibliografie

- Cifor, Lucia, 2006, *Principii de hermeneutică literară*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași
- Eco, Umberto, 2007, *Limitele interpretării*, traducere Ștefania Mincu și Daniela Crăciun, Iași, Polirom
- Gadamer, Hans-Georg, 2001, *Adevăr și metodă*, traducere Gabriel Cercel și Larisa Dumitriu, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Editura Teora, București
- Ricœur, Paul, 1999, *De la text la acțiune, Eseuri de hermeneutică II*, trad. Ion Pop, Editura Echinox, Cluj
- Ricœur, Paul, 2005, *Despre traducere*, traducere și studiu introductiv de Magda Jeanrenaud, postfață, Domenico Jervolino, Editura Polirom, Iași
- Paul Ricœur, 2009, *Iubire și justiție*, traducere Mădălin Roșioru, Editura ART, București
- Petrescu, Alexandru, „*Experiența hermeneutică*” la Hans-Georg Gadamer, www.culturasicomunicare/pdf/petrescu.pdf, consultat azi 22 ianuarie 2010