

Kevin J. Vanhoozer

TEOLOGIA PRIMĂ

Dumnezeu · Scriptură · Hermeneutică

Traducere de Dan Tomuleț

Cuprins

Mulțumiri | 7

Prefață | 9

Gânduri de început

1 Teologia primă | 15

Meditații într-o magazie de unelte postmodernă

Partea I: Dumnezeu

2 Își are Trinitatea locul într-o teologie a religiilor? | 49

Despre pescuitul în Rubicon și despre „identitatea” lui Dumnezeu

3 Dragostea lui Dumnezeu | 79

Locul, sensul și funcția ei în teologia sistematică

4 Chemare eficace sau efect cauzal? | 109

Convocare, suveranitate și har în exces

Partea a II-a: Scriptura

5 Mărețele acte de vorbire ale lui Dumnezeu | 145

Doctrina Scripturii în ziua de azi

6 De la actele de vorbire la actele de Scriptură | 185

Legământul discursului și discursul legământului

Partea a III-a: Hermeneutica

7 Duhul înțelegerii | 239

Revelația specială și hermeneutica generală

8 Cititorul la fântână | 271

Meditații la Ioan 4

9 Hermeneutica mărturiei la persoana întâi | 295

Ioan 21:20-24 și moartea autorului

- 10 Străpungerea corporală, simțul natural
și sarcina interpretării teologice | 317
Omilie hermeneutică despre Ioan 19:34
- 11 Lumea pusă bine în scenă? | 357
Teologie, cultură și hermeneutică
- 12 Procese intentate adevărului | 389
Misiune, martiriu și gnoseologia crucii
- Index de nume | 433

Prefață

Gânduri de început

Ludwig Feuerbach, influentul filosof ateu din secolul al XIX-lea, a rezumat la un moment dat evoluția gândirii sale prin următoarele cuvinte: „Primul meu gând a fost Dumnezeu; al doilea a fost rațiunea; iar al treilea și cel de pe urmă a fost omul.”¹ Desigur, Feuerbach era convins că „Dumnezeu” nu este decât o proiecție a lucrurilor pe care oamenii le prețuiesc cel mai mult. În consecință, afirma el, „secretul” teologiei este antropologia. Lucrul acesta însă nu i-a împiedicat pe teologi să imite evoluția lui Feuerbach, de la un capăt și până la celălalt, teologii moderni, în special, fiind adepții unei abordări a lui Dumnezeu pe temeiul rațiunii și al experienței umane.

Cartea de față începe în același loc în care a început și Feuerbach, însă caută să-L păstreze pe Dumnezeu pe poziția de prim gând al nostru. În ce fel? Atunci când facem teologie, primul nostru gând trebuie să fie Dumnezeu, Scriptura trebuie să fie al doilea, iar hermeneutica, cel de-al treilea și cel de pe urmă. În realitate însă, lucrurile nu sunt chiar atât de simple și nici chiar atât de liniare. A face teologie implică toate cele trei gânduri împreună și în același timp. Colecția de eseuri pe care v-o propun cuprinde numeroase gânduri pe care le-am avut de-a lungul anilor cu privire la semnificația faptului de a face teologie, a faptului de a fi biblic în viața și teologia proprie și cu privire la semnificația faptului de a vorbi și de a acționa în numele lui Dumnezeu și pentru slava lui.

Aceasta este o carte despre Dumnezeu și hermeneutică. Este o pledoarie în sprijinul unei atitudini hermeneutice față de teologie și a unei atitudini teologice față de hermeneutică. Mai exact, lucrarea cuprinde o argumentare în favoarea importanței tratării unitare a întrebărilor referitoare la

¹ Citat după Hans Küng, *Does God Exist? An Answer for Today*, Collins, Londra, 1980, p. 192.

Dumnezeu, la Scriptură și la hermeneutică. Această problematică fără îndoială complexă definește ceea ce eu numesc „teologie primă”. A te angaja într-o hermeneutică teologică înseamnă a recunoaște modul specific în care celebrul cerc hermeneutic se aplică teologiei: „Trebuie să cred pentru a înțelege, însă trebuie să înțeleg pentru a crede.” Hermeneutica teologică recunoaște faptul că doctrina noastră despre Dumnezeu afectează modul în care interpretăm Scripturile și recunoaște, în același timp, că interpretarea pe care o dăm Scripturilor ne afectează doctrina despre Dumnezeu. Aceasta este inevitabil situația, atunci când teologia este privită ca „interpretare biblică centrată pe ideea de Dumnezeu”.

Nu trebuie să-L gândim pe Dumnezeu – cel puțin nu pentru multă vreme – în separație de mărturia autorizată a Scripturii. În același fel, nu trebuie să gândim Scriptura – din nou, cel puțin nu pentru multă vreme – în separație de autorul său divin sau de subiectul ei central. Și nici despre hermeneutică – adică despre interpretarea Scripturii – nu trebuie să gândim în separație de doctrina creștină sau de exegeza biblică.

Privire de ansamblu asupra conținutului

Capitolul 1 ne prezintă tema integratoare care reunește diversele eseuri ale cărții. Este vorba despre proiectul „teologiei prime”, adică despre hermeneutica teologică. De asemenea, capitolul introduce un anumit număr de teme, care vor fi tratate mai pe larg în alte părți ale cărții de față. Sunt teme precum provocarea postmodernă la adresa teologiei, rolul crucial al imaginației în interpretarea și teologia biblică, ideea că Scriptura ar fi un set divers de acțiuni comunicative divine sau importanța faptului de a dobândi înțelepciune prin interiorizarea textelor biblice.

Primele trei capitole ale primei părți Îl descriu pe Dumnezeu ca pe un agent trinitar comunicativ, care este în același timp iubitor și suveran. Împreună, aceste capitole constituie temelia teologică a lucrurilor pe care le voi afirma ulterior cu privire la Scriptură și hermeneutică. Capitolul 2 ridică problema modului în care Îl identificăm pe Dumnezeu și lansează, în același timp, întrebarea dacă Dumnezeul trinitar este „același” cu dumnezeii venerați în cadrul altor religii. Doctrina Trinității, susțin eu, identifică în mod unic Dumnezeul creștin, ca Tată, Fiu și Duh Sfânt. Distanța dintre cele trei Persoane nu trebuie, totuși, să pună în umbră comuniunea lor eternă (Trinitatea imanentă) și nici lucrarea lor istorică pe care o desfășoară în comun („misiunile” Trinității iconomice). Dumnezeu, în calitate de agent comunicativ trinitar, iese din sine de dragul comuniunii cu ceea ce nu este Dumnezeu, respectiv, cu lumea creată.

Identitatea Dumnezeului trinitar, împreună cu tema comuniunii, ne obligă, în capitolul 3, să ne concentrăm atenția asupra iubirii lui Dumnezeu și a relației dintre Dumnezeu și lume. Susțin, în locul respectiv, că acest concept de Dumnezeu, întemeiat pe ideea unei ființe infinite și desăvârșite, trebuie supus unor corecții, din perspectiva identificării narative a Dumnezeului trinitar autorevelat, așa cum este El atestat în Scriptură. Susțin, în continuare, că Dumnezeul trinitar este în același timp iubitor (personal) și suveran (transcendent), afirmație care întâmpină o anumită opoziție atât din partea teologilor „panenteiști”, care descriu lumea ca fiind efectiv „trupul” lui Dumnezeu, cât și din partea teologilor „deschiderii lui Dumnezeu”, care consideră că dragostea lui Dumnezeu Îi anulează puterea de a controla. Astfel, iubirea lui Dumnezeu devine un studiu de caz ideal, în domeniul teologiei prime, felul în care înțelegem iubirea lui Dumnezeu afectându-ne în mod evident modul în care interpretăm Scriptura (și viceversa).

Capitolul 4 abordează problema chemării eficace, doctrină reformată care afirmă, în calitate de acțiune comunicativă divină în același timp iubitoare și suverană, puterea irezistibilă cu care harul lui Dumnezeu îl atrage pe păcătos. Principala provocare este aici aceea de a demonstra că natura de agent comunicativ a lui Dumnezeu este calitativ distinctă de cauzalitatea impersonală. Astfel, ideea chemării eficace pe care Dumnezeu o adresează ființelor umane ne pune la dispoziție un alt studiu de caz excelent, cu ajutorul căruia putem examina relația dintre Dumnezeu și lume și putem evalua diferența dintre diversele forme ale teismului și panenteismului. În continuare, distincția dintre chemarea exterioară și cea interioară a lui Dumnezeu îmi permite, din nou, să mă concentrez asupra acțiunii comunicative divine și îmi îngăduie să reintroduc tema lucrurilor pe care Dumnezeu le face cu ajutorul cuvintelor.

Capitolele care compun Partea a II-a nu se mai ocupă de analiza lui Dumnezeu Însuși, ca agent comunicativ, ci de Scriptură, privită acum ca o specie a acțiunii comunicative divine, respectiv, cuvântul scris al lui Dumnezeu. Capitolul 5 analizează doctrina Scripturii, mai ales așa-numitul principiu al Scripturii, reluând sugestia făcută anterior, după care doctrina despre Dumnezeu și cea despre Scriptură rămân împreună în picioare sau cad împreună. De data aceasta însă, atenția se concentrează asupra doctrinei providenței. Ideea pe care o susțin este că Biblia e ea însăși un „act al puterii” lui Dumnezeu, un ingredient indispensabil al planului Său de mântuire. Evanghelia presupune atât „Cuvântul făcut trup”, cât și cuvântul devenit *vorbă*.

Capitolul 6 are rolul unei mini-*summa*, pe tema acțiunii comunicative divine în Scriptură, la care se adaugă zece teze referitoare la hermeneutica teologică. Acest capitol conține, de asemenea, analiza extinsă a unui concept, care ar putea fi cel mai important din această colecție de eseuri: ilocuțiunea – „lucrul pe care îl face cineva, atunci când afirmă ceva”. Teza mea este aceea că acțiunea comunicativă a lui Dumnezeu – conceptul central prin care putem gândi relația dintre Dumnezeu și lume în termeni biblici – ține, în esență, de ilocuțiunile divine. Chiar și aici însă, rolul filosofiei este ancilar: modul în care utilizez conceptele filosofice este guvernat, în cele din urmă, de principii teologice; mai exact, de un principiu formal (canonul) și de un principiu material (legământul).

Eseurile din Partea a III-a, cea mai cuprinzătoare parte a cărții, abordează aspecte diverse ale hermeneuticii biblice. Ar fi însă greșit, dacă s-ar considera că această parte a cărții se ocupă de teoria interpretării ca despre un lucru în plus față de teoria despre „Dumnezeu” și „Scriptură”. Dimpotrivă, teza centrală a lucrării de față este aceea că hermeneutica, atunci când este concepută în context teologic, reprezintă exact locul în care Dumnezeu și Scriptura se pot cel mai bine aborda împreună. Lucrul acesta se vede clar în capitolul 7, care tratează rolul Duhului Sfânt în interpretarea biblică. Din punct de vedere teologic, interpretarea Scripturii implică mai mult decât discutarea terminologiei biblice și chiar mai mult decât prezentarea regulilor interpretării textuale. Interpretării trebuie să dispună și de niște suflete receptive, posibilitate care depinde de lucrarea Duhului Sfânt. Mai mult, nu pare să existe nicio contradicție între recunoașterea lucrării Duhului în interpretarea biblică și afirmarea principiului *sola scriptura*, deoarece acțiunea comunicativă a lui Dumnezeu în și prin intermediul Scripturii este trinitară, implicând atât Cuvântul, cât și Duhul.

Următoarele trei capitole cuprind reflecții exegetice asupra a trei texte diferite, toate luate din cea de-a patra Evanghelie. Ca atare, ele servesc drept ilustrații practice ale modului în care funcționează perspectiva mea asupra hermeneuticii teologice, atunci când este aplicată textelor biblice. Capitolul 8 compară procesul citirii Scripturii cu întâlnirea pe care Isus a avut-o, la fântână, cu femeia samariteană (Ioan 4). Capitolul 9 examinează procesul citirii Scripturii în lumina faptului că Ucenicul Preaiubit a fost martor al răstignirii lui Isus (Ioan 21:20-24). Capitolul 10 se concentrează asupra scenei „străpungerii trupului” din narațiunea ioaneică a patimilor, pentru a reflecta asupra scopurilor și normelor citirii Scripturii în și pentru Biserică. De asemenea, el ne propune cinci teze suplimentare, referitoare la natura interpretării teologice, pledând în favoarea autorității sensului pe care-l conferă textului perspectiva „teologiei naturale”.

Capitolele 11 și 12 caută să aplice hermeneutica mea teologică unor considerente legate de cultură și, respectiv, de apologetică. Astfel, ele pot fi privite ca un fel de recomandări referitoare la însușirea și „efectuarea” semnificației biblice, a cunoașterii și a adevărului. Capitolul 11 emite pretenția dublă că (1) cultura trebuie supusă exegezei și interpretată și că (2) interpretarea Bibliei presupune o analiză critică a culturii contemporane și edificarea unei contraculturi biblice. În sfârșit, capitolul 12 ia în discuție criticile postmoderne adresate noțiunilor de cunoaștere și adevăr, argumentând că cea mai convingătoare pretenție de adevăr emisă de Evanghelie necesită o interpretare performativă, elaborată în termenii structurii cruciforme a vieții individuale și comunitare. Interpretările sunt, în cele din urmă, testate de încercările vieții. Scopul interpreților creștini este acela de a se ține strâns de mărturia apostolică despre adevăr și, procedând astfel, să devină martori ei înșiși.

Teme comune

Pe lângă progresia liniară care leagă fiecare eseu de cele precedente, există și câteva teme de factură transversală.

Mai întâi, aceste eseuri sunt fundamental trinitare. Modul specific creștin de a-L înțelege pe „Dumnezeu” are, după cum vom vedea, implicații importante asupra modului în care înțelegem atât Scriptura, cât și procesul interpretării ei. Pe scurt, hermeneutica teologică creștină trebuie să fie trinitară.

În al doilea rând, multe dintre aceste eseuri au fost scrise cu un ochi îndreptat în direcția situației contemporane, care este adesea descrisă ca postmodernă. Există multe versiuni ale gândirii postmoderne, însă cea împotriva căreia doresc să acționez este versiunea deconstructivistă, descrisă ca fiind „moartea lui Dumnezeu în scris”. Din această perspectivă, niciun lucru nu transcende jocul limbii; „sensul” și „adevărul” nu au o autoritate transcendentă, ci sunt simple unelte mânuite de cei care au puterea de a determina convențiile sociale. Eseurile de față pornesc însă de la o premisă diferită, una care propune „providența lui Dumnezeu declarată în scris”. Prin această expresie caut să pun în lumină tema centrală a „teologiei prime”: acțiunea comunicativă a lui Dumnezeu.

Dumnezeul în care cred creștinii, nu doar că Se face cunoscut pe Sine prin cuvinte, dar Se și raportează la ființele omenești și înfăptuiește anumite lucruri în lume în, cu și prin cuvintele Sale. Desigur, nu este vorba doar despre scris, ci și despre discursul său oral. Într-un anumit sens, așadar, eseurile propuse reprezintă reflecții teologice asupra textului din Isaia 55:11, încununarea unei ode teologice a bucuriei, care celebrează Cuvântul

lui Dumnezeu, în același timp plin de har și de putere: „tot așa și cuvântul Meu [...] nu se întoarce la Mine fără rod, ci va face voia Mea și va împlini planurile Mele.”

Cuvântul lui Dumnezeu este o lucrare trinitară a iubirii. Înțelegerea lui Dumnezeu, care emerge din paginile acestea, este aceea a unui agent comunicativ care Se raportează la ființele umane și interacționează cu ele prin cuvinte și prin Duh, instanțe care administrează împreună Cuvântul viu al lui Dumnezeu, Isus Cristos. Dumnezeuul trinitar este un agent comunicativ personal și transcendent.

În al treilea rând, Scriptura apare în aceste eseuri ca o lucrare a acțiunii trinitare de comunicare. O importanță crucială o are aici prioritatea acțiunii comunicative a lui Dumnezeu. Chemarea, legământul și porunca lui Dumnezeu preced răspunsul, ascultarea și supunerea noastră. Prioritatea acțiunii comunicative divine în raport cu răspunsurile comunicative umane aduce câteva implicații importante asupra interpretării biblice și, totodată, asupra hermeneuticii.

În al patrulea rând, interpreții biblici sunt și ei agenți ai comunicării, deoarece faptul de a aborda și de a reacționa la texte și ilocuțiuni înseamnă a te lăsa prins în jocul acțiunii lor. În cazul interpretării biblice, conceptul operativ este din nou acțiunea comunicativă, care, indiferent dacă este vorba despre un teolog profesionist, despre un slujitor al amvonului sau despre o persoană laică, pretinde în cele din urmă mai mult decât o simplă lectură. A înțelege și a răspunde Cuvântului scris al lui Dumnezeu presupune și din partea noastră o acțiune comunicativă; presupune o relație concretă cu Cuvântul cel viu și cu Domnul cel înviat, către care Scripturile ne îndrumă.

În sfârșit, în măsura în care „teologia primă” implică un răspuns acordat unei acțiuni comunicative anterioare a lui Dumnezeu, prezente în Scriptură, ea reclamă un act performativ din partea individului și a comunității, adică necesită împlinirea Cuvântului. Aceasta pentru că, în ultimă analiză, un răspuns adecvat acordat unor astfel de texte înseamnă realizarea unui mod de viață în care să se manifeste același gen de comuniune care există și în viața trinitară a Autorului lor divin. Ceea ce emerge, așadar, este ideea de a face teologie, ca parte intrinsecă a mărturiei noastre creștine; iar lucrul acesta are ca scop ultim al său înțelepciunea creștină, adică o trăire a Cuvântului în lume, spre slava lui Dumnezeu. Teologia, ca interpretare biblică centrată pe Dumnezeu, ne transformă în ucenici și martori, chiar și martiri, ai adevărului lui Isus Cristos.

1

Teologia primă

Meditații într-o magazie de unelte postmodernă

Cei care vor să aibă succes, comenta Aristotel, după cum bine se știe, trebuie să pună întrebările preliminare corecte. Care este, așadar, întrebarea preliminară corectă, atunci când este vorba despre teologie și despre metoda teologiei? Mai exact, ar trebui teologia să înceapă cu Dumnezeu sau cu Cuvântul lui Dumnezeu? Este, oare, posibil să începi cu unul sau cu celălalt?

Mulți teologi moderni au alocat o cantitate considerabilă de energie prolegomenelor, lucrurilor care trebuie afirmate înainte ca cineva să poată trece la teologia propriu-zisă. Pentru ei, faptul că întrebarea preliminară corectă se referea la prolegomene este un fapt evident. La urma urmei, succesul științei moderne pare să decurgă din scrupulozitatea cu care aceasta urmează metoda științifică.¹ Datorită refluxului modernității însă, alți gânditori au dat curs tendinței de a răspunde interogației aristotelice într-un mod oarecum diferit. Așadar, dacă dorim să facem progrese în teologie, putem, oare, să începem direct discuția despre Dumnezeu sau există lucruri pe care trebuie să le afirmăm sau să le facem, mai întâi? Mai exact, ce vine în primul rând: doctrina despre Dumnezeu sau doctrina despre Scriptură?

¹ Sugestia mea nu este aceea că teologii moderni trebuie să facă uz de metoda științifică, ci doar aceea că trebuie să caute un lucru analog, pe potrivă teologiei. Pentru teologii sistematici, aceasta înseamnă adesea adoptarea unei scheme conceptuale (de ex., existențialismul, filosofia procesuală) ale cărei categorii să poată fi folosite pentru determinarea sensului Scripturii sau al experienței umane (vezi David Tracy, „Theological Method”, în *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*, Peter C. Hodgson și Robert H. King [ed.], ed. a 2-a, Fortress, Philadelphia, 1985, p.35–60). În cazul studiilor biblice, abordarea științifică este reprezentată de diversele metode „critice”.

Pe de o parte, dacă începem cu Dumnezeu, se ridică întrebarea: De unde-L cunoaștem pe Dumnezeu?; tot așa cum, dacă începem cu Scriptura, se ridică întrebarea: De ce textul *acesta*, și nu altul? Pe de altă parte, cu greu se poate vorbi despre Dumnezeu, fără a se face apel la Biblie, tot așa cum este greu să considerăm Biblia Scriptură, fără să facem apel la Dumnezeu.

Aceasta este cu precizie dilema aparentă care face din Dumnezeu, Scriptură și hermeneutică una și aceeași problemă. Totuși, din această dilemă se ivește o nouă posibilitate de a face teologie dincolo de prolegomene, o modalitate de a vorbi despre Dumnezeu, care permite tematicii teologice să influențeze metoda teologică. Am numit această abordare alternativă *teologie primă*.

Filosofia primă

Filosofia primă în premodernitate: metafizica

Aristotel știa care este întrebarea preliminară corectă. Este întrebarea referitoare la „principiile prime”, întrebarea privitoare la realitatea ultimă: metafizica. Majoritatea filosofilor antici greci au fost de acord cu el. Astfel, unii au susținut că „totul este apă”; alții au sugerat că „totul este aer” sau că „totul este foc”. În ce-l privește pe Aristotel însă, el a argumentat că totul este „ființă”. Îi datorăm multe dintre categoriile pe care le mai folosim încă și astăzi, atunci când gândim despre lucruri, cum ar fi: substanță, esență sau existență.

Determinarea naturii realității a fost, așadar, problema pe care lumea antică a considerat-o cea mai importantă; a fost „filosofia ei primă”. Se pot înțelege o mulțime de lucruri despre o anumită epocă, dacă i se identifică filosofia primă. Într-adevăr, una dintre modalitățile mai puțin sofisticate de a face distincție între epocile premodernă, modernă și postmodernă este tocmai apelul la ceea ce fiecare dintre ele a considerat că ar fi filosofia ei primă. Aceste revoluții la nivelul filosofiei prime se fac simțite mult dincolo de limitele filosofiei propriu-zise. Ele reverberează în lumea academică și în societate, iar în cele din urmă, se fac simțite și în Biserică.

Așadar, date fiind statura și influența lui Aristotel în secolele al XII-lea și al XIII-lea, nu este de mirare că mulți teologi medievali au avut tendința de a considera metafizica – sau, în cazul lor, întrebarea referitoare la „ființa” lui Dumnezeu – drept filosofie primă.² Cu siguranță, Scriptura a fost o sursă

² Poziția aceasta, desigur, reprezintă o generalizare. Se poate, de asemenea, pleda cu succes și în favoarea priorității limbajului și a logicii în teologia medievală. De exemplu, T.F. Torrance atrage atenția asupra „pasiunii științifice” – a iubirii pentru disciplină analitică și rigoare – care caracterizează o mare parte a teologiei medievale (vezi Torrance, *Theological Science*, Oxford University Press, Oxford, 1969, p. 56). Totuși, scopul unor astfel de analize era acela de a dobândi cunoașterea realității divine. Transformarea criticistă introdusă de Kant – tipică

importantă, chiar decisivă pentru teologie, însă nu a fost și singura. Unii teologi, cum a fost Toma din Aquino, credeau că se putea obține o anumită cunoaștere despre esența și existența lui Dumnezeu (despre natura ființei lui Dumnezeu) numai prin rațiune.

Filosofia primă a modernității: gnoseologia

Odată cu sosirea modernității și a iluminismului, toate lucrurile s-au schimbat. În epoca rațiunii, problema cea mai arzătoare a fost natura și posibilitatea cunoașterii. Cum pot să cunosc? Cum pot arăta că convingerea mea este mai mult decât o simplă opinie? Într-un mediu atât de critic, ceea ce contează nu mai este atât de mult întrebarea preliminară corectă, cât *procedurile* corecte. Această schimbare a priorităților filosofice poate fi observată în titlul complet al lucrării clasice a lui René Descartes, *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, o lucrare care reprezintă pentru mulți exemplul prin excelență al căutărilor moderne după fundamentele cunoașterii.³ Ceea ce justifică pretențiile de cunoaștere ale cuiva nu mai este apelul la sursele cu autoritate, ci mai degrabă o descriere a modului în care informația obținută a fost procesată. Din această perspectivă, succesul științelor naturale este paradigmatic, iar metoda științifică a ajuns să fie invidiată de celelalte discipline. Pentru moderni, ceea ce contează este posibilitatea de a-ți justifica opiniile. Începând din momentul respectiv, metoda a devenit mai importantă decât subiectul, iar gnoseologia a devenit mai importantă decât metafizica. Van Harvey, în *The Historian and the Believer*, vorbește de pe pozițiile modernității, atunci când afirmă că este efectiv *imoral* să crezi ceva, dacă nu se întemeiază pe dovezi suficiente.⁴

Harvey se referea cu precădere la istorici, însă aceeași cerință se aplica și exegeților sau teologilor, sau oricui altcuiva, în perioada modernă. Iată de ce, după aproximativ două sute de ani, mulți din lumea academică sunt cufundați încă până la genunchi în interogațiile „critice” referitoare la adevărul Bibliei. Cercetătorii Bibliei care fac parte din așa-numitul „Seminar al lui Isus”, de exemplu, se bazează pe o oarecare metodă științifică, pentru a distinge între Isus cel adevărat, reconstruit cu ajutorul mijloacelor critice, și Isus cel prezent în mărturia apostolică. Cercetătorii aceștia își pun încrederea mai degrabă în metoda lor critică, decât în sensul clar al textului. Prin urmare, ceea ce ei pretind că știu despre Isus este în pofida Bibliei în

pentru modernitate, în timpul căreia este problematizată cunoașterea lucrurilor în sine – nu a fost la fel de acut sesizată de teologii medievali.

³ Vezi J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

⁴ Van Harvey, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*, Macmillan, NY, 1966.

aceeași măsură în care este și *din pricina* ei. Din perspectiva mea însă, ceea ce ei cunosc despre Isus reprezintă *mai puțin*, nu mai mult, decât știu cei care cred mărturia biblică. Pretinzându-se înțelepți, au ajuns niște sceptici. Unul dintre atacurile cele mai timpurii și mai eficiente la adresa prestigiului criticii biblice a fost, foarte interesant, cel lansat de C.S. Lewis.

Magazia de unelte a lui C.S. Lewis și critica modernității

Lucrarea lui C.S. Lewis, „Meditation in a Toolshed”, este unul dintre articolele scurte pe care le-a scris pentru ziarul local, *Coventry Evening Telegraph*, în iulie 1945. Articolul este, în esență, o scurtă parabolă, în care C.S. Lewis evocă o experiență simplă – faptul de a fi intrat într-o magazie de unelte întunecată – după care îi explică semnificația. Totuși, asemenea povestirilor schimbătoare de lume ale lui Isus, scurta narațiune scrisă de C.S. Lewis este folosită pentru a răsturna mesele schimbătorilor de cunoaștere din templul modernității.

Episodul este ușor de redat. Un om (C.S. Lewis) intră într-o magazie de unelte. Ușa se închide în urma lui. Înăuntru este foarte întuneric, cu excepția unei singure raze de lumină. La început, omul privește la raza de lumină și nu vede decât firișoarele de praf care plutesc în ea. Apoi, pășește în lumină. Imediat, întreaga priveliște anterioară se spulberă. Nu mai vede nici magazia de unelte și nici raza de lumină, ci frunzele verzi care freamătă pe crengile unui copac din exterior, iar dincolo de ele, soarele, încadrat de ruptura neregulată din partea superioară a ușii.

O povestire simplă, dar ce poate, oare, să însemne și în ce constă semnificația ei? Parabola, împreună cu meditația lui C.S. Lewis, nu se referă la nimic altceva decât la natura cunoașterii (gnoseologie), iar semnificația ei constă în distincția pe care C.S. Lewis o face între a privi *la ceva* și a privi *de-a lungul a ceva*. C.S. Lewis afirmă că, în lumea modernă, întregul prestigiu aparține celor care privesc *la* lucruri, adică celor care se țin la un pas depărtare de experiența căreia îi aplică tehnicile lor critice. A privi *la* lucruri înseamnă a le contempla într-o manieră imparțială și dezinteresată, într-un cuvânt, într-o manieră *detășată*. Aceasta a fost și soarta Bibliei, în vremurile moderne. În majoritatea cazurilor, cercetătorii Bibliei au privit *la* Biblie, la întrebările referitoare la autorul ei, la compoziția sau autenticitatea ei istorică, în loc să privească *de-a lungul* ei.

Ei bine, de ce nu? Dacă modernitatea este epoca teoretică *par excellence*, un discurs de proporții asupra metodei, și dacă gnoseologia domnește efectiv fără rival în calitate de filosofie primă, de ce să nu înceapă teologia cu un studiu critic al Bibliei? În ce mă privește, consider că există cel puțin două motive pentru care lucrul acesta n-ar trebui să se întâmple. Mai întâi,

pentru că o astfel de abordare conduce la o „mare despărțire”, un divorț dureros între lumea academică și Biserică, între modalitățile științifice și cele devoționale de lecturare a Bibliei și, totodată, între rațiune și credință.

În al doilea rând, pentru că abordarea critică promite cunoaștere, însă nu reușește să o și ofere. Ceea ce obținem, în schimb, este un substitut prescurtat și scurt-circuitat al cunoașterii. Imaginați-vă, dacă vreți, ce am fi putut cunoaște, dacă, aflându-ne în magazia de unelte, am acorda „privirii la” statutul de filosofie primă. În cazul acesta, „adevărată” poveste a razei de lumină – „metanarațiunea” – ar fi că ea se compune în întregime din fire de praf. Orice revelație suplimentară ar fi fost depreciată de către această perspectivă autorizată, adică de informația pe care am putea-o obține despre lumină, privind *la* ea. În cuvintele lui C.S. Lewis: „Oamenii care privesc *la* lucruri au fost întotdeauna favorizați; oamenii care privesc *de-a lungul* lucrurilor au fost, pur și simplu, terorizați.”⁵ Astfel, *a privi la* cade în capcana ispitei care pândește gândirea modernă, anume convingerea că teoriile noastre văd tot ceea ce este de văzut și cunosc tot ceea ce este de cunoscut. Termenul de specialitate care desemnează acest gen de ispită este *reducționism*; termenul teologic este *mândrie*.⁶

În altă parte, C.S. Lewis discută despre distincția dintre cele două moduri de a privi, în termenii contrastului dintre a vedea și a gusta. „Vederea” reprezintă cunoașterea teoretică, cunoașterea obținută prin respectarea anumitor proceduri metodologice. „Gustul”, în schimb, reprezintă cunoașterea la care se ajunge prin intermediul experienței personale, cunoașterea obținută prin intermediul experienței nemijlocite.⁷ Ar fi o mare greșeală dacă toate cazurile cunoașterii de ultimul gen ar fi reduse la instanțe ale cunoașterii din prima categorie. Semnificația faptului de a-ți cunoaște un prieten sau, probabil, propriul copil, nu poate fi redusă la informația întrezărită prin intermediul diverselor metode de analiză. Dată fiind metafora razei de lumină, așadar, C.S. Lewis ar putea probabil să reformuleze întrebarea mea de la început în felul următor: se aseamăna cunoașterea de Dumnezeu mai degrabă cu *vederea* sau cu *gustarea*? Cu alte cuvinte, ar trebui ca teologia să înceapă cu o cunoaștere propozițională abstractă sau cu o cunoaștere personală concretă?

⁵ C.S. Lewis, „Meditation in a Toolshed”, în *God in the Dock*, Eerdmans, Grand Rapids, MI., 1970, p. 213.

⁶ Reducționismul este tendința de a gândi în termenii unor explicații de genul „totul sau nimic”. De exemplu, mintea nu este „nimic altceva decât” materie cenușie în mișcare; dragostea nu este „nimic altceva decât” un reflex al psihologiei evolutive. Reducționismul (o poftă a minții?) este o ispită teoretică preeminentă.

⁷ Cuvântul *teorie* derivă din verbul grec *theoreo*, „a privi”. Teoriile, așadar, ne vorbesc despre lucrurile pe care le privim, ca să zic așa, cu ochiul minții.