

PENTRU O HERMENEUTICĂ A MORȚII: MOARTEA ȘI EXEGEZA ÎN II CORINTENI 3–6

Pr. Silviu Bunta
University of Dayton,
Ohio & St. Vladimir's Orthodox
Theological Seminary, New York

*Luptându-ne să găsim relația potrivită cu suferința,
cu propria noastră moarte, îl vom găsi simultan pe
Dumnezeu și nu-L vom găsi pur și simplu, ci Îl vom
dobândi și cu adevărat Îl vom cuceri deplin.*

(pr. Aimilianos Simonopetrinul)¹

Atunci când cercetătorii (post-)moderni citesc epistola *II Corinteni* a Sfântului Apostol Pavel în mod istorico-critic – și foarte puțini îi pun sub semnul întrebării autenticitatea – ei nu pot să nu o interpreteze în moduri diferite. Exegeza modernă istorico-critică a fost dezvoltată în ultimele trei secole spre stabilirea unei citiri universale și omogene a Scripturii², dar, într-o mare ironie, ea creează interpretări tot mai divergente. Cu toate acestea, diferitele interpretări moderne ale epistolei *II Corinteni* se strâng în jurul aceleiași concluzii generale: epistola este despre apostolat, se spune, sau mai exact în ea Sfântul Pavel își apără apostolatul în fața contestării lui de facțiuni divergente³. Opiniile despre ce ar fi fost acești oponenți sunt împărțite, dar există un consens larg că ei propuneau criterii pentru evaluarea apostolatului diferite față de Pavel, cum ar fi îndemânarea retorică, săvârșirea de minuni și experiențele mistice – adică viziunile. În consecință, azi se crede, în general, că temele centrale ale epistolei sunt autoritatea, puterea, misionarismul și eficacitatea retorică, iar suferința la care apostolul apelează des ar fi o temă secundă acestora, constituind cel mult unul din criteriile apostolatului, cel puțin după presupusa opinie a Sfântului Pavel⁴.

¹ Αρχιμ. Αιμιλιανού Σιμωνοπετρίτου, *Αγαλλιασώμεθα τω Κυρίω*, Αθήναι, Ινδικτος, 2011, p. 82.

² Una din cele mai introspective analize ale metodei istorico-critice este oferită de Michael C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

³ În această privință și în privința identității oponenților se poate vedea B. Witherington III, *Conflict and Community in Corinth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995; J. L. Sumney, *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990; D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Philadelphia, Fortress, 1986.

⁴ Despre faptul că Pavel apelează la propriile suferințe în acest sens se poate vedea, între altele, J. Lambrecht, „The *nekrōsis* of Jesus. Ministry and Suffering in *II Cor* 4, 7–15”, în A. Vanhoye (ed.), *L'apôtre Paul. Personnalité, style, et conception du ministère*, Leuven, Peeters, 1986, p. 120–143; M. Bouttier, „La souffrance de l'apôtre (*II Cor* 4, 7–18)”, în L. de Lorenzi (ed.), *The Diakonia of the Spirit (II Cor 4:7–7:4)*, Rome, 1989, p. 29–49; M. J. Cartledge, „A Model of Hermeneutical Method – An

Argumentul acestui articol este radical diferit de cel al acestor interpretări istorico-critice. Argumentul meu se bazează pe intuiția că ceea ce Sfântul Apostol Pavel face în *II Corinteni* devine clar doar după ce îl privim pe apostol ca fiind un ascet și un mistic. Propuneri conform cărora apostolul are un caracter ascetic și mistic au mai fost oferite înainte⁵, dar, după cunoștința mea, niciun alt cercetător modern nu a susținut că apostolul este un ascet și mistic prin excelență. Adică el mai degrabă ar trebui socotit ca fiind în compania părinților neptici, decât în compania marilor oratori și gânditori ai Antichității. Privite prin această perspectivă ascetică și mistică, epistola a doua către Corinteni și celelalte texte ale apostolului – și criticii moderni sunt în general dispuși să recunoască șapte epistole nou-testamentare ca fiind autentice pauline – intră într-o focalizare mai clară; imaginile sunt cristaline, culorile sunt proaspete și vii, mișcările sunt naturale⁶.

Dar, spre deosebire de toate celelalte texte pauline, în *II Corinteni* asceza și mistica apostolului sunt mai la suprafață, ori, mai degrabă, sunt expuse în detalii tulburătoare. Și asta fiindcă, odată ce este citită în acest fel, epistola apare scrisă din adâncul luptei apostolului pentru a-și găsi relația potrivită cu suferința sa, zdrobirea sa, nimicnicirea sa și moartea sa. Și, precum descoperă tradiția ascetică ortodoxă și exprimă prin voci precum cea a starețului Aimilianos din *motto*⁷, apostolul îl descoperă pe Dumnezeu tocmai în acestea, și îl și cucerește în ele. Iar

Exegetical Missiological Reflection Upon Suffering in *II Corinthians 4:7–15*”, *Evangelical Review of Theology* 17, 1993, p. 472–483; S. J. Hafemann, *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul’s Defence of His Ministry in II Corinthians 2:14–3:3*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990; J. Kaithakottil, „Death in Us, Life in You”. Ministry and Suffering: A Study of *II Cor 4, 7–15*, în *Bible Bhashyam* 28 (2002), p. 433–460; Dominika Kurek-Chomycz, „Always Carrying the Dying of Jesus in the Body (*II Cor 4, 10*). Apostolic Suffering as Participation in the Dying and the Life of Jesus, and as an Epiphany of God’s Power”, în T. Merrigan F. Glorieux (eds.), *Godhead Here in Hiding: Incarnation and the History of Human Suffering*, Leuven, Peeters, 2012, p. 267–280. Câteva studii se apropie de argumentul pe care îl avansează această lucrare, dar ele nu realizează identitatea dintre suferință și biruință. Margaret E. Thrall, care le și revizuieste, împarte aceste studii în trei categorii exact din punctul de vedere al felului în care ele înțeleg suferința. Cele trei categorii sunt: i. Pavel suferă asemănător lui Hristos, ii. când cel botezat suferă, el/ea suferă moartea lui Hristos în care a fost botezat(ă) sau iii. suferința „is the epiphany in the somatic form of the Christ who was crucified” (*A critical and exegetical commentary on the second epistle to the Corinthians*, vol. I–II, London, T&T Clark, 2005, p. 1231–1234). Dar nici unul dintre aceste studii, nici măcar cele incluse de Thrall în ultimele două categorii – care par să vadă valoare în suferința însăși – nu văd în suferință biruința lui Hristos. În toate aceste studii suferința, slăbiciunea și moartea, indiferent câtă valoare au în ele însele, indiferent cât de mult îl apropie pe om de Hristos, sunt totuși realități care trebuie depășite. Hristos, în fond, nu se află în moarte, ci în viață. De exemplu, Lambrecht conchide că apostolul și-a înțeles viața ca „manifestând într-un mod vizibil multă victorie, putere și slavă în mijlocul slăbiciunii și a morții” (traducerea mea din *op. cit.*, p. 131).

⁵ În limba română beneficiem de studiul splendid al Mitropolitului Nicolae Mladin, *Asceza și mistica paulină*, Sibiu, Editura Deisis, 1996.

⁶ Mai mult, tocmai acest obiectiv pune în evidență o anumită unitate între lucrările sale considerate neautentice și cele considerate autentice, unitate altfel imperceptibilă. Interesul pe care cercetarea modernă îl are în autenticitate – interes care este dependent, între alte lucruri, de o înțelegere individualistă a persoanei – trebuie abandonat datorită anacronicității lui, iar acest obiectiv ascetic și mistic este esențial în recuperarea unității antice a întregului corpus atribuit apostolului.

⁷ Starețul își sprijină acest gând și cu un scurt comentariu la *II Corinteni 4*, pe care îl înțelege în același fel ca mine.

această relație cu moartea, spune apostolul, este cheia hermeneutică ultimă care descuie toată Scriptura și toată realitatea. Numai din perspectiva morții putem înțelege textele și viața. Cu alte cuvinte, *II Corinteni* vorbește despre o meta-hermeneutică a tuturor realităților, și cheia acestei meta-hermeneutici este moartea.

Această epistolă, în care apostolul își descarcă sufletul, este scrisă de cineva care și-a plecat capul în palme, l-a plecat sub greutatea iubirii lui Dumnezeu, și care face o spovedanie publică. Toate temele particulare ale epistolei – apostolat, slujire etc. – sunt ulterioare acestei descoperiri a lui Dumnezeu în moarte și au sens doar în lumina acestei descoperiri. Cu alte cuvinte, nu trebuie să citim în această epistolă un apostol care, fiind înfruntat cu facțiuni rebele, își caută temeuri ale apostolatului, ci mai degrabă un apostol pe care facțiunile din Corint îl fac să-și înfățișeze și să-și expună slăbiciunea. El nu lucrează aici în mod discursiv, argumentativ, deductiv, metafizic, ci mai degrabă în această epistolă el – după cum zice expresia – își descarcă sufletul, se confruntă cu trupul său care se dărâmă, cu „perisabilitatea” lui, și se împacă cu moartea lui.

O analiză a capitolelor 3–6 va expune aceste trăsături ale epistolei. Și din aceste capitole voi prezenta aici doar o selecție de paragrafe. Ar trebui să precizez că limbajul pe care îl folosește apostolul este uneori foarte dur și multe traduceri îl estompează, deci sunt nevoit să prezint textul în traducerea proprie, mai literală⁸. Privirea îndelungată la suferință și moarte este introdusă în 3, 11–18:

Căci dacă ceea ce este nimic (τὸ καταργούμενον) [e nimic] prin slavă (διὰ δόξης), cu cât mai mult ceea ce rămâne (τὸ μένον), rămâne în slavă! Prin urmare, având noi o astfel de nădejde, ne bucurăm de o mare îndrăzneală (πολλῆ παρησιία χρώμεθα), și nu așa cum Moise și-a pus un văl peste față astfel încât fiii lui Israel să nu privească săvârșirea a ceea ce este nimic (εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου). Dar gândurile lor au fost împietrite (ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν); căci până în ziua de azi (ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας) la citirea vechiului testament, același văl rămâne, neridicat, căci este nimic în Hristos (ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται). Dar până astăzi, ori de câte ori este citit Moise (ἀναγινώσκηται Μωυσῆς), un văl este așezat peste inima lor; totuși, de fiecare dată când cineva se întoarce către Domnul, vălul este lepădat. Acum, Domnul este Duhul și acolo unde este Duhul Domnului, este libertate. Și noi toți, cu fața dezvăluită, privind în noi înșine Slava Domnului (τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι), suntem schimbați întru același Chip (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα) din slavă în slavă (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν), ca de la Domnul-Duh (καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος).

Dinamica autor – text și cititor – text este imediat perceptibilă. Paralelismul dintre Moise și cartea Scripturii este evident: amândoi au un aspect care este nimic (τὸ καταργούμενον) și unul care rămâne (τὸ μένον). Scriptura este în aceeași dinamică precum prorocul, fiindcă Moise este înscris în text (sau Moise „este citit”). Mai mult decât atât, cei care îl aud pe Moise (înscris în text) intră și ei

⁸ Pentru textul grec am folosit ediția E. Nesle, B. Aland, K. Aland *et al.* (ed.), *Novum Testamentum Graece*, ediția 28, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, în conjuncție cu textul bizantin din Maurice A. Robinson, William G. Pierpont (ed.), *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*, Southborough, Chilton Book Publishing, 2005.

în acest paralelism. Sunt și ei ceea ce este nimicit (τὸ καταργούμενον) și ceea ce rămâne (τὸ μένον), și sunt și ei învăluiți ca el. Ceea ce este învăluit este exact procesul de nimicire, proces provocat de slavă deopotrivă asupra omului și asupra textului.

Idea textului nu este că apostolul și cei ce îl aud nu trec prin același proces de nimicire precum Moise și cei ce îl aud pe proroc, ci mai degrabă că, spre deosebire de proroc și cei ce îl aud pe proroc, apostolul și cei ce îl aud pe apostol se dezvăluie. Ceea ce apostolul face în epistolă, și ceea ce vrea ca cititorii lui să facă și ei, este această dezvăluire. Această dezvăluire va descoperi Slava – Hristos – simultan în Scriptură și în ei înșiși. Sau, mai degrabă, procesul este unul și același: dezvăluirea descoperă Slava în Scriptură precum – și în măsura în care – o descoperă și în cititor. Diferența între aceste generații nu este una de substanță. Dimpotrivă, textul implică faptul că Moise și Pavel – precum și Scriptura – au aceeași structură, pe același Hristos în ei.

De ce este procesul de nimicire dezvăluit în Hristos? Adică în Hristos se moare diferit, fără vâl. Fiindcă „în ziua de azi” Hristos este arătat ca fiind cel ce nimicește și cel ce rămâne (τὸ μένον). Hristos Chipul-Slavă „în ziua de azi” înlătură vâlul și de pe text și de pe viața omului prin faptul că se dezvăluie ca cel ce aduce și este nimicirea⁹. Nimicirea este „în Hristos”. Ceea ce este uman și textual este acum dezvăluit ca sălășluire a Slavei. Pentru pricina aceasta nimicirea nu mai poate fi privită ca o eradicare, ci ca o săvârșire (τέλος), zice apostolul. Nimicirea este în slavă, sau mai degrabă este slavă, iar această slavă este Hristos, Chipul pe care Israel îl învăluie, dar pe care apostolul îl vede înlăuntrul său și întru care apostolul se transformă din slavă în slavă. Sensul verbului καταπτρίζομαι (un cauzativ mediu) nu este acela de a vedea în oglindă, precum îl înțeleg mulți traducători¹⁰, ci de a oglindi, adică de a avea în sine oglindirea unei realități. Creștinul îl vede pe Hristos în nimicirea lui însuși.

Textul cheie pentru înțelegerea nimicirii ca hristificare este *II Cor 4, 6–7*:

Căci Dumnezeu care a spus: „Să strălucească lumina din întuneric”, El a strălucit în inimile noastre pentru luminarea cunoașterii Slavei lui Dumnezeu în fața lui Hristos (πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Dar avem această comoară în vase de pământ, astfel încât nemăsurarea puterii este a lui Dumnezeu și nu de la noi (ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ἢ τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν).

Adică, Slava este revelată în ceea ce este nimicit. Nemăsurarea se arată dinăuntrul nimicirii, comoara se vede în vase de pământ, lumina luminează din întuneric, Dumnezeu este deslușit în om.

Dar sunt și mai multe lucruri de spus în această privință și limbajul apostolului pătrunde și mai adânc în această taină. Ceea ce este nimicit (om, întuneric, vas de pământ), ceea ce rămâne (Slava, lumină, nemăsurare) și modul în

⁹ De aceasta, în epistolă punctul despre cum se citește Scriptura este un preambul la contemplația lui Hristos înlăuntrul morții. Cu alte cuvinte, hermeneutica și asceza sunt unul și același lucru.

¹⁰ *Biblia*, București, 1688, are „ca pren oglindă văzându-o”. *Biblia*, București, 1982, are „privind ca în oglindă”. *Noul Testament*, trad. Bartolomeu Anania, București, 1995, are „privim ca’n oglindă”. O traducere bună este în *Biblia*, trad. Vasile Radu și Gala Galaction, București, 1939: „resfrângând ca o oglindă”.

care ceea ce este nimicit devine ceea ce rămâne, toate acestea sunt explicate în selecția următoare de paragrafe (4, 10–11, 16–17; 5, 1–4), din nou în traducerea mea:

... în toată vremea (πάντοτε) purtând în trup murirea (νέκρωσις)¹¹ Domnului Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să fie vădită în trupul nostru, căci mereu noi cei vii suntem dați morții prin Iisus (εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν)¹², astfel încât viața lui Iisus să fie vădită și în carnea noastră care moare (ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν)... Prin urmare nu suntem deznădăjduiți, ci, dacă omul cel dinafară este adus la putregai (διαφθείρεται), totuși omul nostru dinăuntru este reînnoit zi de zi. Pentru că această ușurare temporară a apăsării noastre (παρὰντικά ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν) lucrează în noi (κατεργάζεται ἡμῖν)¹³ o greutate veșnică a slavei (αἰώνιον βᾶρος δόξης) până la nemăsurarea de dincolo de măsură (καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν). Căci știm că dacă casa noastră pământească a cortului este desfăcută, avem în ceruri o locuință de la Dumnezeu, o casă nefăcută de mână, veșnică... Căci, fiind în cort, gemem îngreunați (στενάζομεν βαρούμενοι)... ca ceea ce moare să fie înghițit de viață (ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς).

Ca să ne întoarcem la 3, 11–18, cu care acest pasaj are paralele evidente, „în ziua de azi” Hristos nu numai că este cel ce nimicește, ci mai mult, el lucrează nimicnicia prin a fi nimicit el însuși. Astfel, Hristos este *în* nimicirea omului. Moartea omului este moartea lui Dumnezeu. Limbajul nu face niciun efort să ascundă adevărul: a fi om înseamnă a muri în toată vremea, a fi dat morții, a avea carne care moare, a fi adus la putregai, a fi desfăcut, a geme.

Linia modernă de interpretare a acestor versuri a fost dominată de mult timp de „cataloge de dificultăți”; ea consideră relatările apostolului despre suferința sa ca istorisiri de rezistență eroică cu ajutorul puterii lui Dumnezeu¹⁴. Cu alte cuvinte, apostolul scrie în așa fel încât să-și prezinte suferințele ca dovezi ale apostolatului. Într-un studiu impresionant din anul 2010, Jennifer Glancy analizează zdrobirea apostolului mai serios și detectează, în mod corect, cât de greșită este această perspectivă. Mai degrabă, spune ea, „Pavel se laudă nu cu curajul său bărbătesc, ci cu vulnerabilitate sa trupească umilitoare”¹⁵. De asemenea, continuă ea:

în repetata siluire a trupului său, Pavel vede o cunoaștere trupească care îl unește cu Iisus. El nu încearcă să prezinte această cunoaștere trupească ca fiind glorioasă. Biciul

¹¹ Cuvântul apare numai aici și în *Rom* 4, 19. Nu înseamnă moarte, în sine, ci mai degrabă ori procesul morții ori starea morții. Biblia de la 1688 are „mărirea” (poate fi o greșeală tipografică pentru „murirea”), *Biblia* din 1939 are „moartea”, *Biblia* din 1982 are „omorârea”, iar *Noul Testament* din 1995 are „mersul spre moarte”.

¹² În mod exclusiv, comentatorii moderni înțeleg διὰ Ἰησοῦν ori ca „în numele lui Iisus”, ori ca „pentru Iisus”. Din păcate, aceleași greșeli se întâlnesc și la traducătorii români: *Biblia* 1688, *Biblia* 1939 și *Biblia* 1982 au „pentru Iisus”, iar *Noul Testament* 1995 are „din pricina lui Iisus”.

¹³ Exegeza modernă, care, precum am subliniat mai sus, vede suferința și moartea ca lucruri ce sunt depășite în Hristos, înțelege în mod comun κατεργάζεται ἡμῖν ca „pregătește pentru noi”, ca și cum ușurarea apăsării nu este același lucru cu greutatea slavei. *Biblia* 1688 are în mod corect „lucrează noao”, dar traduceri mai recente comit aceeași greșeală modernă: *Biblia* 1939 are „ne agonisește nouă” și *Biblia* 1982 și *Noul Testament* 1995 au „ne aduce nouă”.

¹⁴ De exemplu, Petrus J. Gräbe, *The Power of God in Paul's Letters*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

¹⁵ Jennifer Glancy, *Corporal Knowledge: Early Christian Bodies*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 26.

învață înjosirea și umilința. Cu toate acestea, deoarece experiențele sale de abuz fizic îl unesc cu Iisus, Pavel prezintă trupul său abject ca dovadă a autorității sale¹⁶.

Glancy are dreptate în criticarea „catalogelor de dificultăți”, dar interpretarea ei alternativă nu este convingătoare. Dacă interpretarea ei ar fi corectă, Sfântul Apostol Pavel, pentru a ajunge la o unire mai mare cu Hristos, ar fi perceput orice lipsă de suferință ca fiind un neajuns și ar fi căutat o suferință tot mai mare, iar noi nu avem nici o dovadă de asemenea tendințe la apostol¹⁷. Mai degrabă, evidențele textuale sugerează că ceea ce Pavel a perceput că stă în calea unirii lui tot mai mari cu Hristos este el însuși; în sensul că pentru apostol opusul lui Hristos nu este altceva decât sinele. Se poate aminti aici prevalența paulină a limbajului „nu eu, ci Hristos”, „nu al meu, ci al lui Hristos”, „nu în mine, ci în Hristos”. Ceea ce trebuie să moară în cineva pentru ca Hristos să trăiască în el este sinele lui (cf. *Gal 2, 20*). De asemenea, dacă analizăm modul în care Pavel experimentează suferința din perspectiva literaturii martirice timpurii, imaginea care se formează este inversă celei oferite de Glancy: Pavel nu a învățat „înjosirea și umilirea” prin bici, ci mai degrabă a primit biciul pentru că deja „învățase” smerenia. În repetate rânduri actele martirice timpurii descriu asceza nu ca o consecință a suferinței, ci mai degrabă invers, ca o pregătire sau un fel de antrenament pentru suferință și moarte¹⁸. Iar Pavel însuși, spre sfârșitul acestei înfățișări a slăbiciunii și nimicniciei pe care o face în epistola *II Corinteni*, spune concluziv: „eu sunt nimic” (οὐδέν εἰμι; 12, 11).

Și totuși, acolo unde Glancy pare a avea dreptate este în afirmația că „siluirea trupului” și „experiențele sale de abuz fizic îl unesc [pe apostol] cu Iisus”. Dar această unire e mai adâncă decât presupune ea. Nu este o unire construită pe principii etice și realități sociale, un fel de solidarizare împrejurul realității crunte a persecuției. Mai degrabă este o unire ascetică: apostolul trăiește taina lui Hristos ascunsă și împlinită în toată suferința sa pricinuită de alții sau nu și în moartea sa. În 4, 11 și 16 citate mai sus apostolul Îl găsește pe Hristos în carnea lui care moare și în a fi redus la putregai.

Pe baza tuturor acestor imagini, rezultă că „programul”, să zicem așa, al vieții creștine este tocmai de a pierde, de a fi zdrobit și de a muri, de a ajunge nimicit pe „crucea” (în cuvintele din *Gal 2, 20*) și, în toate acestea, de a fi Hristos. Modul în care Pavel a deschis *II Corinteni* în versetul 1, 9 primește acum o semnificație clară:

În noi înșine am avut sentința morții, astfel încât să nu fim cei care avem încredere în noi înșine, ci în Dumnezeu, care trezește morții.

Această trezire, după cum subliniază Origen¹⁹ și mulți alți interpreți antici, nu este învierea eshatologică, ci o realitate ascetică: Dumnezeu este cel care animă moartea

¹⁶ *Ibidem*, 27.

¹⁷ Dimpotrivă, o dată, în *II Cor 12, 7–10*, apostolul îi cere lui Hristos să îi înlăture un ghimpe din carne.

¹⁸ Maureen Tilley, „The Ascetic Body and the (Un) Making of the World of the Martyr”, în „*Journal of the American Academy of Religion*” 59/3, 1991, p. 467–479. Limbajul a rămas central ascezei monastice.

¹⁹ În contrast cu critica modernă, Origen consideră că *II Cor 4–6* text pe care el îl citește împreună cu *Rom 2, 8–9* este un text ascetic și mistic, nu eshatologic. Argumentul începe cu *Rom 2, 8–9*: „Iar meschinilor și celor care nu se încred adevărului, ci se încred nedreptății, urgie și mânie, apăsare și strâmtorare (θλίψις καὶ στενοχωρία) pe sufletul fiecărui om care face răul”. Exegeții moderni, după

pe care Pavel o află în sine. Și ceea ce face posibilă această animație, ceea ce creează interior un spațiu pentru Dumnezeu, este efortul ascetic al lepădării de sine. În aceasta asceza își manifestă sensul ei dublu, nu numai de efort intenționat de sacrificiu, cum termenul este înțeles în mod obișnuit, ci și de suferință neintenționată. Adică se poate vorbi de două asceze, voluntară și involuntară, a martiriului intenționat și a martiriului neintenționat. Apostolul nu face o distincție între ele. Tot efortul ascetic, și cel intenționat și cel neintenționat, se reduce tocmai la golirea de sine, la lepădarea sinelui, ceea ce înseamnă o îndepărtare a idolilor sau a vieții idolatre, a dorințelor cuiva, a propriei vieți, într-un singur cuvânt, se reduce la un fel de moarte, astfel încât spațiul interior să fie golit pentru Hristos. Mai mulți părinți ai Bisericii consideră că această locuire a lui Hristos în inima golită de sine este semnificația limbajului trupului ca templu, cum ar fi în *II Cor 6, 16* și *12, 9*: „Ce legătură are templul lui Dumnezeu cu idoli? Căci noi suntem templul Dumnezeului cel viu”²⁰.

II Cor 4, 8 și *6, 11–13* explică necesitatea acestei goliri în termeni ascetici și mistici. Mai întâi *4, 8*:

cunoștința mea, fără nici o excepție consideră că aceste versete vorbesc de o pedeapsă viitoare, ca o continuare a versetelor precedente (6–7) care în mod clar descriu pedeapsa eshatologică a răului. Dar Origen argumentează că apostolul schimbă subiectul în versetele 8–9. În cuvintele lui: „Fără dubiu, precum el [Pavel] a folosit acolo [în 6–7] cuvintele „viață veșnică” în cazul acuzativ, și aici ar fi folosit „urgie, mânie, apăsare și strâmtorare” în cazul acuzativ, dacă ar fi vrut să se refere la Dumnezeu ca cel care răsplătește” (Origen, *Comentariu la Romani 2, 6*, traducerea mea după textul latin din *Patrologia Graeca 14, 883D–884A*). Din punct de vedere gramatical, Origen are dreptate: subiectul și verbul versetelor 6–7, anume „Dumnezeu va da”, nu sunt și subiectul și verbul versetelor 8–9. El continuă: „Ca explicația acestor lucruri să fie și mai clară, să adăugăm următoarele. Să zicem că cineva, consumând zeamă de mâncăruri stricate împotriva poruncii medicului și temperatura trupului fiindu-i perturbată, cade în febră sau în orîșicare boală. Cu siguranță a ajuns la această suferință pestilențială nu din cauza medicului, ci din propria sa necumpătare” (Origen, *Comentariu la Romani 2, 6, PG 14, 884B*). Origen spune des că răul, fie ca acțiune, fie ca consecință (deși Origen nu ar face această distincție), se manifestă deja în această viață ca o boală autoindusă. Urgia, mânia, apăsarea și strâmtorarea nu sunt decât astfel de manifestări. Sensul versetelor *Rom 2, 8–9*, conchide Origen, nu este eshatologic, ci ascetic. El observă că același limbaj, adică θλίψις și στενοχωρία, mai apar numai într-un singur alt pasaj paulin, anume în *II Cor 4, 8*. Și pentru alexandrin acest text descoperă mistică hristificării în adâncul ascezei: „Suntem apăsați, dar nu strâmtorați” (*II Cor 4, 8*)... Nu numai că această apăsare a sfinților nu are strâmtorare, ci are lărgime. În cele din urmă cel drept spune: „M-ai lărgit în apăsare” (*Ps 4, 1*). Apostolul, fiind el însuși părtaș al acestei lărgiri, a scris corintenilor: „Nu sunteți strâmtorați în mine, sunteți strâmtorați în cele dinlăuntru ale voastre”. Și a adăugat: „Lărgiți-vă și voi” (*II Cor 6, 12–13*). De aceasta, Dumnezeu zice despre sfinții săi, pe care i-a cunoscut a fi lărgiți și care înăuntrul sălașului inimii lor au spații întinse în lung și lat: „Voi sălășlui și voi umbla în ei” (*Lev 26, 12*)... Deci Dumnezeu nu numai că locuiește în lărgimea inimii sfinților, ci și umblă în ea... Sufletul care cu adevărat ascultă de Adevăr este lărgit și întins ca și cerurile, și este făcut luminos de razele Soarelui dreptății (cf. *Mal 3, 20*), și devine palat al Înțelepciunii și Adevărului” (Origen, *Comentariu la Romani 2, 6, PG 14:885B–886A*). Titlurile lui Hristos sunt ușor de recunoscut și le-am tradus cu majuscule: Soare al dreptății, Adevăr, Înțelepciune. Origen vorbește de această sălășuire a lui Hristos înăuntrul sfinților și în alte locuri, precum *Omilii la Facere 1, 13*; *Comentariu la Cântarea Cântărilor 2, 8*; *Omilii la Luca 21, 6–7*; *Despre Principii 1, 3, 4* și *4, 3, 14*.

²⁰ A se vedea din nou Origen, *Comentariu la Romani 2, 6, 6, PG 14, 885D–886A*.

Suntem apăsați (θλιβόμενοι) în tot lucrul (έν παντι), dar nu strâmtorați (στενοχωρούμενοι); lipsiți (άπορούμενοι), dar nu deznădăjduiți (έξαπορούμενοι).

Sensul pasajului este că apostolul, deși este apăsat în suferință și moarte, are totuși o scăpare, fiindcă nu este strâmtorat de acestea. Versetele 6, 11–13 explică această scăpare ca fiind internă:

Gura noastră a fost deschisă (τò στόμα ήμών άνέωγεν) pentru voi, Corinteni, inima noastră este lărgită (ή καρδία ήμών πεπλάτυνται). Nu sunteți strâmtorați în noi (ού στενοχωρεϊσθε έν ήμϊν)²¹, sunteți strâmtorați în cele dinlăuntru ale voastre (έν τοϊς σπλάγγχοις ύμών)²²; deci și voi – ca răsplată pe măsură vă vorbesc ca unor copii – lărgiți-vă (πλατώνθητε)!

Scăparea apostolului nu este fuga de apă sare, adică de suferință, ci o lărgire tocmai în interiorul care este apăsat sau suferind (καρδία și σπλάγγχνα). Iar această lărgire este prezența lui Hristos înlăuntru.

Cu toate acestea, Pavel își dă seama că nici măcar golirea lui de sine nu este fapta lui, ci este o experiență a lui Hristos, o întrupare a morții lui Hristos. Negarea de sine a ascetului, voluntară sau involuntară, nu este altceva decât negarea de sine a lui Hristos, care pentru Pavel este Ascetul prin excelență, sau mai degrabă este asceza însăși. Să ne amintim de 4, 10–11, deja citat mai înainte:

în toată vremea (πάντοτε) purtând în trup murirea (νέκρωσις) Domnului Iisus, pentru ca și viața lui Iisus să fie vădită în trupul nostru, căci mereu noi cei vii suntem dați morții prin Iisus (εις θάνατον παραδιδόμεθα διά Ιησοϋν), astfel încât (ίνα) viața lui Iisus să fie vădită și în carnea noastră care moare (έν τη θνητηϊ σαρκϊ ήμών).

Dacă apostolul pare autoritativ, trebuie subliniat că el nu pretinde nicăieri o autoritate de succes sau nici măcar o autoritate de suferință. Mai degrabă el vorbește de o autenticitate ascetică, care izvorăște din moartea sinelui și a trăirii lui Hristos înlăuntru. El nu se laudă cu cât de multe a izbutit, nici cu cât de mult suferă, ci își prezintă suferința și moartea ca realitatea lui Hristos în el. Participarea lui Pavel la Hristos este moartea lui Pavel, iar „autoritatea” sa – dacă se poate vorbi în astfel de termeni – provine tocmai de la această moarte. Mai mult, pentru Pavel singura cale de a avea viață, de a dobândi Viața, este tocmai aceea de a muri. Aceasta este puterea lui ίνα („astfel încât”): suntem dați morții astfel încât să trăim viața lui Iisus. Prin urmare, pentru a trăi trebuie să murim. Ce este atunci moartea aceasta? Este această viață, vasul de pământ: a fi strivit, a fi prăbușit, a eșua, a pierde. Dar acestea nu sunt eșecuri, în mintea apostolului, nici neîmpliniri, nici neajunsuri, ci o experiență a lui Hristos: moartea lui Hristos întrupată în viața

²¹ Aș sugera că pluralul „noi”, pe care apostolul îl folosește pentru sine, este menit să îi atragă pe cititorii/ascultătorii epistolei în aceeași experiență sau, mai bine spus, în identitatea deschisă a apostolului. Contrastul cu „voi” întărește acest sens al pronumelui „noi”.

²² În zilele de azi înțelesul dominant a frazei “sunteți strâmtorați în cele dinlăuntru ale voastre” (έν τοϊς σπλάγγχοις ύμών) este metaforic-sentimentalist, iar σπλάγγχνα este în general înțeles ca „afecțiuni”. De exemplu, Jan Lambrecht concludă: „Pavel contrastă atitudinea lui de iubire cu sentimentele sărace ale corintenilor” (Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, Collegeville, Liturgical Press, 1999, p. 117).

noastră pământească. Noi suntem dați morții (chiar ca un sacrificiu) „prin Iisus”. Mai degrabă, murirea noastră este o experiență a muririi lui Hristos, iar aceasta este singura cale de viață (sau, mai bine spus, este viața).

Și cu toate acestea, aspectul prezenței lui Hristos, care îl zdrobește pe apostol cel mai mult, nu este atât cel manifestat în moarte, cât este cel manifestat în slavă. Apăsarea este ușoară, zice el, slava este grea (4, 17). Este mai ușor să întrupăm în noi moartea lui Dumnezeu decât slava Lui. Ori este mai ușor să îl întruchipăm pe Dumnezeu în suferință și moarte decât în slavă și viață. În primul rând suferința și moartea sunt temporare, dar slava este veșnică. În al doilea rând, suferința are limite, dar slava ajunge la „nemăsurarea de dincolo de măsură”. Adică vine, cum explică el în 5, 13–14, ca o iubire care „ne stoarce” (ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς) și care ne scoate din noi înșine (ἐξίστημι).

În loc de concluzii, mă voi întoarce la observația mea inițială că acest articol este în cele din urmă despre modul în care apostolul Pavel interpretează Scriptura. În ce sens am vorbit într-un fel până acum despre interpretarea Scripturii? Răspunsul se află în modul în care Pavel își construiește propriul text. Scrie el în așa fel încât cititorii să acumuleze o cunoaștere din scrierile lui, sau în așa fel încât cititorii să experimenteze ceva sau, mai degrabă, să trăiască într-un anumit fel? Întrebarea poate fi reformulată după cum urmează: Este posibil ca Pavel să scrie cu „înțelepciune tainică și ascunsă”, cum el însuși spune în *I Cor 2, 7*, înțelepciune pe care doar un auditoriu care îi împărtășește viața ar putea să o înțeleagă? Desigur, odată ce ne punem întrebarea în acest fel, răspunsul apare imediat ca fiind pozitiv, fiindcă apostolul însuși spune acest lucru. În acest caz, de ce nu vedem acest lucru noi, cercetătorii lui moderni? Trebuie să recunoaștem că, atunci când îl interpretăm pe Pavel sau restul Scripturii, nu ne întrebăm: „Cum dorește textul să fie citit?”, „Sunt eu cititorul la care textul se așteaptă?”. Mai degrabă mi se pare că în mod obișnuit întrebarea noastră – și aceasta aparține unei mentalități cu totul diferite – este „Ce înseamnă textul?”. Voi reveni asupra acestui punct.

Ancheta mea sugerează că Sfântul Apostol Pavel scrie în așa fel încât textul lui să fie pe deplin inteligibil doar aceluia care au aceeași experiență a morții, aceeași cucerire a ei. De câteva ori el solicită și pretinde de la cititorii săi experiența morții; de exemplu, în *II Cor 6, 13*, atunci când le cere corintenilor să se lărgească ca și el, sau când le reproșează că resping moartea în 4, 12 și 7, 3. Acest lucru nu ar trebui să fie surprinzător. Pavel însuși ne spune cum funcționează cunoașterea, în general, în capitolele de deschidere din *I Corinteni* și *II Corinteni* (printre alte locuri); acolo ne oferă un fel de hermeneutică universală, o perspectivă prin care se citește toată realitatea, texte și ne-texte. Iar comentatorii antici au știut acest lucru și au acordat o atenție deosebită acestei hermeneutici universale²³. Ideea

²³ Inițial, hermeneutica paulină a devenit fundamentală creștinismului și latin și grec, dar a supraviețuit mai mult în cel grec. Pentru acest argument a se vedea studiile părintelui Maximos Constatas, „The Reception of Paul and of Pauline Theology in the Byzantine Period”, în *The New Testament in Byzantium*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 2016, p. 147–76; și „Paul the Hesychast: Gregory Palamas and the Pauline Foundations of Hesychast Theology and Spirituality”, în „Analogia”, 4/2, 2017, p. 31–47.

esențială este că cunoașterea creștinului nu este discursivă sau intelectuală, ci mai degrabă experiențială. Realitatea nu poate fi cunoscută decât prin includerea ei în inima mărită în Hristos, în moarte. Această cunoaștere prin experiență reproduce modul în care Dumnezeu Însuși cunoaște, mod care este arătat în Întrupare, în Hristos, numit de Pavel Înțelepciunea lui Dumnezeu. Sau, mai degrabă, această cunoaștere înseamnă să cunoaștem prin Hristos, Dumnezeul-om care se află în sinele uman mort sau golit.

În privința textelor, gnoseologia radicală a lui Pavel arată că un text nu poate fi înțeles cu adevărat, adică apropiat la nivel intelectual, ci mai degrabă poate fi numai interiorizat și deschis celui care trăiește chiar viața care l-a pus în scris. Și pentru a aplica acest lucru la textele lui Pavel, singura cheie hermeneutică care le descurie este apropierea vieții lui Hristos pe care Pavel însuși o întrupează. Urmează că procedura hermeneutică este una ascetică și nu intelectuală, una din aceeași experiență radicală a morții, de pierdere a vieții. Mai mult, Pavel afirmă, de asemenea, că lectura ne-ascetică nu ajunge la ținta ei, ci la un text fără viață, ucis de citirea împietrită. Mai mult, prin a citi analitic, și nu ascetic, nu numai că cititorul întotdeauna lucrează pe o literă moartă, dar el însuși ajunge fără viață. Această lectură omoară și cititorul și textul. O dată, în textul analizat în acest articol, anume în *II Cor 3*, 11–18, apostolul spune toate aceste lucruri cu privință la Scriptură. Scriptura se cunoaște numai prin dezvăluirea nimicniciei. Relația potrivită cu propria suferință și moarte este hermeneutică: numai ea înlătură vălul de pe Scriptură spre descoperirea lui Hristos în text. Acest act nu este altul decât revelarea lui Hristos în propria zdrobire.

Să revin acum, la final, la punctul metodologic de mai sus, așa cum am promis. Mai multe studii recente au elucidat faptul că hermeneutica biblică în Antichitatea creștină s-a fondat pe două preocupări generale înrudite: cea de referent și cea de utilitate²⁴. Abia mai târziu a ajuns hermeneutica creștină să fie construită pe epistemologie și metodă. În alte cuvinte, întrebările antice: „Cum vorbește acest text despre mine?” și „Ce îmi face acest text mie?” au fost înlocuite cu „Ce înseamnă textul?” și respectiv „Care este metoda de a înțelege?”. În ziua de azi asistăm la colapsul acestor atitudini. Pe de o parte, atitudinea istorico-critică se prăbușește asupra propriei ei fragmentări metodologice și impracticalități neiertătoare, iar pe de alta interpretările intelectuale nu își pot depăși irelevanța. Interpreții antici și-au pus acele două întrebări fiindcă presupunerea lor fundamentală era că textul a fost scris către ei, pentru ei, și despre ei, și că textul își primește împlinirea numai în cititor. Au avut dreptate?

Una din problemele pe care eu le discern în interpretarea ortodoxă academică de azi este că nu ne-am debarasat de cerințele metodelor pe care nu le acceptăm. Adică nu acceptăm metodele moderne, dar de aceea trăim constant sub presiunile lor. Impresia mea este că, datorită acestui lucru, în general, ne apropiem de

²⁴ În privința referentului, a se vedea Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, New York, Cambridge University, 1997, p. 119–138, iar în privința utilității a se vedea Manlio Simonetti, *Lettera e/o allegoria: Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome, Institutum Patristicum „Augustinianum”, 1985, p. 79–80.

Scriptură dintr-o perspectivă dogmatistă care ne promite exact ce aceste metode caută: certitudine, exactitate verificabilă²⁵. Deci pornim cercetarea cu definirea termenilor și stabilirea metodei și continuăm cu o investigație pe bază de categorii. Iar această atitudine este problematică. Mai întâi, nimic din această atitudine nu se găsește în literatura care este investigată. În al doilea rând, această abordare procedează în direcție opusă față de textele însele. Scriptura este citită din punctul de vedere al cercetătorului post-modern și nu din propriul ei punct de vedere: textul, în loc să fie un prezent care întrupează trecutul și se uită spre viitor, este un trecut care conduce la prezentul cercetătorului²⁶. Astfel, Scriptura ajunge să servească scopuri aproape exclusiv de evidențiere și explicație, este transformată în „sursă de doctrină”, adică într-o cârjă a propriei noastre nevoi de confirmare și certitudine. Și acesta mi se pare că este punctul esențial: a nu aborda Scriptura în termenii ei.

Aceasta nu înseamnă că abordarea este deconectată de subiect (de Scriptură) fiindcă nu îi ia în seamă auto-definițiile. Dimpotrivă, deconectarea rezidă în faptul că astfel de auto-definiții nu există fiindcă textul scriptural nu se procesează pe sine în termeni definiționali. Prin urmare, deconectarea dintre metodă și subiect este și mai profundă: metoda definește și categorisește ceea ce sfidează definițiile și categoriile. O indicație a acestei realități este faptul că Scriptura nu ar pune în nici un caz întrebările pe care această abordare este întemeiată.

Numai când realizăm că această abordare dizolvă Scriptura într-un fel de sursă în căutare de metodă și sens, adică o sursă a noastră, și că această linie de întrebări este externă Scripturii, putem începe să vedem ceea ce *este* în text. Din acest punct de vedere, dinăuntru, abordarea nu mai poate fi categorială și definițională, ci singura întrebare care rămâne este „cum dorește Scriptura să fie citită?”. Definițiile, categoriile, și preocupările metodologice sunt abandonate pentru auto-descreri și pentru un limbaj care este profund simbolic. Această abordare sper să o fi realizat în acest articol, într-o mică măsură.

²⁵ De aceasta am și încununat „sistematica” ca ramură supremă a teologie academice, un lucru la care nimic din Tradiția noastră nu se pretează nici liturghia ei, nici exegeza ei, nici iconografia ei, și mai ales nu hermeneutica și gnoseologia ei. Pentru o critică adecvată a abordările dogmatiste, a se vedea John Behr, *John the Theologian and His Paschal Gospel*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 5–19.

²⁶ Putem bănuși că această direcție este produsul a unor concepte netradiționale, precum „istoria mântuirii” și „dezvoltarea doctrinei”. Conform primului concept, istoria este înțeleasă ca o secvență de evenimente care duc spre Întrupare ca punct culminant în perioada vechiului legământ și spre eshaton ca punct culminant în perioada noului legământ. Conform celui de al doilea concept, teologia întotdeauna culminează în prezent și aceasta, în modul cel mai sistematic, în dogmatică.